

מבחר מפירושי הספר

הכתב והקבלה

דברים

רבי יעקב צבי מקלנבורג

מהדורה מעוצבת

עיצוב: זהבה גרליץ

בחירת הפירושים, פיסוק, הדגשות, הסברים וההדרה:
יהודה איזנברג

[אתר דעת](#)

ירושלים תשע"ח

134.....	פרק יט	3.....	פרשת דברים
141.....	פרק כ	3.....	פרק א
146.....	פרק כא	14.....	פרק ב
148.....	פרשת כי תצא	18.....	פרק ג
156.....	פרק כב	19.....	פרשת ואתחנן
167.....	פרק כג	20.....	פרק ד
174.....	פרק כד	31.....	פרק ה
180.....	פרק כה	42.....	פרק ו
196.....	פרשת כי תבוא	52.....	פרק ז
196.....	פרק כו	55.....	פרשת עקב
207.....	פרק כז	58.....	פרק ח
214.....	פרק כח	59.....	פרק ט
219.....	פרק כט	63.....	פרק י
220.....	פרשת ניצבים	67.....	פרק יא
225.....	פרק ל	70.....	פרשת ראה
231.....	פרשת וילך	72.....	פרק יב
231.....	פרק לא	87.....	פרק יג
237.....	פרשת האזינו	91.....	פרק יד
237.....	פרק לב	98.....	פרק טו
248.....	פרשת וזאת הברכה	104.....	פרק טז
248.....	פרק לג	115.....	פרשת שופטים
256.....	פרק לד	118.....	פרק יז
		128.....	פרק יח

הכתב והקבלה דברים

פרשת דברים

פרק א

- א** אלה הדברים אשר דבר משה אל-כל-ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בין-פארן ובין-תפל ולבן וחצרת ודי זהב:
- ב** אחד עשר יום מחרב דרך הר-שעיר עד קדש ברנע:
- ג** ויהי בארבעים שנה בעשתי-עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל-בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אלהם:
- ד** אחרי הכתו את סיחון מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר-יושב בעשתרת באדרעי:
- ה** בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את-התורה הזאת לאמר:

א. אלה הדברים. דע כי חמשת פסוקים הראשונים הם הקדמה של כל הספר, ויש בהם שלש פעמים לשון דבורו של משה: "אשר דבר משה", "דבר משה אל בני ישראל", "הואיל משה באר", כי יש בספר זה שלושה חלקים:

חלק א' מתחילת הספר (פרק א,א: "אלה הדברים"), עד 'ויקרא' שקודם עשרת הדברות (פרק ד', מט) והוא מדבר בענייני מוסר.

חלק ב'. מן 'ויקרא' (ה,א: "ויקרא משה אל כל ישראל") עד הברכות והקללות שב'כי תבוא' (פרק כז,ח) והוא מדבר מהמצות, לכן אמר שם תחילה (ד', מ"ה) "אלה העדות והחוקים" וגו', שהוא ענין אחד עם מה שנאמר אחריו ויקרא משה.

חלק ג'. מן הברכות והקללות (פרק כ"ז,ט: "וידבר משה והכהנים והלויים") עד סוף התורה.

ואמר שם קודם הברכות (כ"ז ח') 'באר היטב' ואחר כך 'וידבר משה'.
והתבונן כי התחלת שלשת חלקי ספר זה כהתחלת שלושת הספרים שמות ויקרא במדבר.
אלה, ויקרא, וידבר.
זוהו שאמר **במדרש:**

ויקרא הוא מלא הלכות, וכנגדו דברים נמי מלא הלכות.

כלומר אותו חלק שבספר דברים שהוא כנגד ספר ויקרא, ששם המדובר מן המצות, הוא מלא הלכות (הגר"א). והיא הערה נפלאה, ונכון מאד.

ולחנם נדחקו המפרשים לחבר חמשת הפסוקים האלה (פרק א, א-ה) לעניין אחד. ומהם יעקרו אותם ממקומם וישיבום בסוף ספר הקודם. והאמת יורה דרכו שאינם רק הקדמה לשלשת חלקי ספר זה.

א. בעבר הירדן. פשוטו של מקרא הוא להודיע באיזה מקום היה הדבור, כמו שאמרו **במדרש** כשהקב"ה מפרסם דבר מפרש באיזה מקום באיזה זמן ועם מי, וכן אמרו בספרי העבודה וכו' שכולן מקומות הן.

בעבר הירדן, הוא הכלל ומכאן ואילך הוא הפרט.

במדבר. הוא המקום שדיבר עמם שם.

בערבה. הוא ערבות מואב והוא היה **במערכו** של מדבר כמו שכתוב ים הערבה הוא ים המלח שהיה במערב.

מול סוף. הוא ים סוף שהוא **במזרח** של מדבר כמו שכתוב מים סוף ועד ים פלשתים.

בין פארן. שהיה **בדרומה** של המדבר.

ובין תפל. שהוא היה **בצפון**, ומשום שהמדבר היה ארוך כנגד כולן לכן כתב כולן, והן נחלקין על ה' חלקים, ד' מד' רוחותיה ואחד באמצע.

ב. אחד עשר יום. בזה נותן גם כן סימן על המקום שדיבר עימהם דהיינו שהיה אותו המקום מחורב י"א יום כשהולכין על דרך הר שעיר לקדש ברנע (הגר"א). כי מדבר פארן הוא חלק מן המדבר שהיה סמוך לקדש ברנע, כי בשלוח המרגלים כתיב (שלח י"ג) "וישלח אותם משה ממדבר פארן", וכאן (פס' י"ט) כתיב "ונבוא עד קדש ברנע ותאמרו נשלחה אנשים", לכן בחזרת המרגלים הרכיב הכתוב שניהם יחד ואמר (שם כ"ו) "ויבאו אל מדבר פארן קדשה". וכיון שהודיע כאן שמקום קדש ברנע הוא מרחק מהלך י"א יום מחורב, ידענו שמקום דבורו היה לו גם כן מרחק מהלך כזה.

ג. ויהי בארבעים. מלמד שלא הוכיח אלא סמוך למיתה (רש"י מספרי). והא דאמרינן הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים הני מילי בשעת מעשה אבל שלא בשעת מעשה אינו מוכיחו וחוזר ומוכיחו, כן כתב בצידה לדרך.

ובמשכיל לדוד אמר הא דאין להוכיח אלא סמוך למיתה, היינו במי שידענו דכבר עשה תשובה מחטאו, אבל למי שעודנו מחזיק בטומאתו אין שום טענה ליפטר מתוכחה.

ד. באדרעי. הוא מקום המלחמה, וטעות סופר ברש"י שכתב שם המלכות (הגר"א), כמבואר (חוקת כ"א ל"ג) ויצא עוג למלחמה [1] אדרעי.

באר את התורה. לשון רש"י מרבתינו בשבעים לשון פירשה להם; אין כוונתם על לשונות שאר העמים, כי מה תועלת היה להם לישראל מזה. וגם לרבתינו לא שנו את לשונם לדבר בשפת אומה אחרת.

אבל דרך רבתינו לקרוא הכוונה והמכוון במאמר במלת לשון, כאומרם (גיטין ע"ב) אם מתי שתי לשונות במשמע רוצה לומר שתי כוונות, וכן כאן בשבעים לשונות רוצה לומר בשבעים כוונות, מסכים עם מאמרם במקום אחר שבעים פנים לתורה, והם הכוונות הפנימיות שבתורה חוץ מן הכוונה הראשונה הפשוטה.

וכן אמרו **ברעיא מהימנא** (בויקרא ד' כ'):

[שאמר ומתמן הוו ידעין סנהדרין שבעים לשון דאינון שבעים פנים לתורה, עיין שם.](#)

ונגד מה שאמרו (נדה) בעובר במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה, אמר:

רעיא מהימנא פ' בא מא"ב ו

[קודם דייתי בר נש בהאי עלמא ויפיק מרחם אמו אוליף ליה שבעים לשון, עיין שם.](#)

וגם על דרך הפשט יש מקום לביאור זה כי הרבה מן המצוות יחזיר במשנה תורה בהוספות תיבות שהם לתוספת ביאור המצווה, והרבה מן המצוות שלא יחזיר אותם רק להזהיר ברוב אזהרות כמו שיבואו בספר זה בענייני עבודה זרה אזהרות מרובות זו אחר זו בתוכחות וקול פחדים אשר יפחיד בכל עונשי העברות. ועל כל אלה אמר הואיל באר.

והרא"ם נתן סבה לדברי אגדה זו הואיל ומצינו גבי כתיבת התורה על גבי האבנים בכי תבוא דכתיב באר היטב, והתם פירשו בשבעים לשון לפי המרומז במלת היטב, ונילף באר דהכא מבאר דהתם, וכן כתב בעל **משכיל לדוד**, והם דברים מבוארי הדוחק.

ו. בחורב. אין זה סיני, כי בסיני נתנה התורה, ובהר חורב היה המשכן ששם היו ישראל חונים, ואמרו חז"ל כללותיה נאמרו בסיני ופרטותיה נאמרו באהל מועד ונשנו בערבות מואב.



נמצא בערבות מואב נשנו הפרטים שנאמרו בחורב. וזה שכתוב דבר אלינו בחורב לאמר (הגר"א דלא כראב"ע שכתב חורב זה סיני).

י. כוכבי השמים לרוב. פירוש שלעניין הרוב אתם ככוכבי שמים, אבל לעניין מנין שיהיו כוכבים אי אפשר, שהכוכבים הם רבים מאד, אלא לעניין רוב בלבד, כמו שהכוכבים רבים כן אתם רבים (הגר"א).

יג הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידעים לשבטיכם ואנשים בראשיכם:

יג. וידועים לשבטיכם. לשבטיכם לא קאי א'ידועים' בלבד, כי אם על כל הנזכרים במעלותם. וטעמו שיקחו מכל שבט ושבט בעלי חכמה בעלי בינה בעלי מדע (הגר"א), כי לפי נגינת הטעם מלת וידועים מתחברת עם חכמים ונבונים, ופירוש וידועים - בעלי דעה.

ובספרי (על פסוק ואקח מכם אנשים חכמים וידועים):

זה אחד משבע מדות שאמר לו יתרו למשה. הלך ולא מצא אלא לאנשים חכמים וידועים, עיין שם.

דעתם מבוארת כי מלת וידועים הוא תואר לבעלי מדע, ומה שאמרו כאן בספרי וידועים לשבטיכם שיהיו ידועים לכם ואתם מכירים אותם, אין כוונתם בזה לפרש כן פשוטו של מקרא הפך הנגינה, אבל ירדו לעומק משקל מלת וידועים כאן, שאינו בא במשקלו הראוי, כי לבעלי מדע ראוי לקרותם בשם יודעים, כמו לא לידועים חן (קהלת ט'), ומדשינה לקרותם כאן ידועים, בתמונת פעל בינוני, פירשו בו כוונה שנייה גם כן.

ושפיר כתב הרמב"ן:

ידועים, כלומר שמעלתם ידועה וניכרת למנותם שופטים, וכלל מעלות השופטים, במלת ו'ידועים', כי השופטים צריכים להיות אנשי חיל יראי אלוהים אנשי אמת ושונאי בצע כאשר אמר יתרו, ואלו היו ידועים לשופטים מתחילה, כי היו הכל אומרים ראוי להיות שופט, עכ"ד.

ויראה שהוא דעת רשב"ג שאמר בספרי אחרי דברי תנא קמא (המובאים ברש"י) וזה לשונו: אין כל [ב] ישיבה וישיבה יושבת עד שיהיו הבריות מרננות אחריו ואומרים מה ראה איש פלוני לישב, ומה ראה איש פלוני שלא ישב, לכך נאמר וידעים לשבטיכם שהיו ידועים לכם, ע"כ.

ודע דמלות 'ואם הגון' הוא שכתב רש"י אינו בספרי, ויראה שמעצמו הוסיפם לכלול גם דברי רשב"ג.

ולרמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ז) 'וידועים לשבטיכם' - אלו שרוח הבריות נוחה מהם. ובמה יהיו
 אהובים לבריות? בזמן שיהיו בעלי עין טובה ונפש שפלה, וחברתן טובה, ודבורן ומשאן בנחת
 עם הבריות. 'ידועים' - מעניין "כי ידעתיו למען אשר יצווה", שענינו אהבה וחיבה.

ואשימם בראשיכם. חסר יו"ד, אשמותיהם של ישראל תלויות בראשי דייניהם שהיה להם
 למחות ולכוון אותם לדרך הישרה. (רש"י מרבתינו **ברבה** ובספרי **ובילקוט** יחזקאל סי' ג',
 ויש ביניהם שנויי לשונות).

כבר העיר הר' **בנימין זאב היידנהיים** דמה שכתוב בלשון **רש"י** חסר יו"ד הוא תוספת
 מתלמיד טועה ואינו בדברי רבותינו, כי בכל הספרים הוא מלא יו"ד על פי המסורה, ובכוונת
 הדרשה אמר: שהחליפו ש"ן שמאלית בש"ן ימנית, והוא לשון אשמה, והמ"ם לכינוי. וטעמו
אאשים אותם, כלומר אתלה האשמה במ, רוצה לומר בראשיכם. עיין שם בדבריו ובדברי
רא"ם וצידה לדרך; ודבריהם דחוקים מאד כי עדיין קשה התחלפות שימה בלשון אשמה, גם
 לא הודיעונו המפרשים הסבה מה זה היה לבעל הדרש לנטות מדרך הפשט.

ונראה לי שהבי"ת אשר במלת **בראשיכם** הוא כאן שלא על דרכי לשון הנהוג. כי בכל התמנות
 נשיאות, יאמרו הכתובים לשון **על** או בחבור הלמ"ד אחריו, כמו ושמו **להם** ראש אחד (הושע
 ב') תשימי **לראש** גויים (תהלים ח"י), והיה ראוי לומר כאן ואשימם **לראשיכם** או **לראשים**
 עליכם.

ולסיבת זרות הבי"ת מצא בעל האגדה מקום אל דרשתו, ואין דרשה זו עוקרת פשטיה דקרא
 לגמרי, כי מצאנו לשון שימה סתם אשר יורה על ההשגחה העיין והתבוננות, כמו "ושם דרך"
 (תהלים נ') המשגיח על דרכיו, "מבלי משים" (איוב ד') מבלי השגחה. וכן כאן מילת "ואשימם"
 מעניין זה, רוצה לומר אעמיד אותם למשגיחים. ומילת בראשיכם יפורש לבעל האגדה מעניין
 "ראש עשה כף רמיה" (משלי י' ד'), וכן "ניר ראשים" (שם י"ג כ"ג). ויכנו את המחוסר דעת
 התורה והמצווה בשם 'עני', אמרו (ב"מ ע"ח) "לחונן דלים יקבצנו", המחוסר מן המצות קרוי
 'דל', "כפירים רשו ורעבו", רשו ממצות רעבו בתורה, "ובא כמהלך רשך" (משלי ו"ו) -
 חסרונך, דבר שאתה רש ממנו. והוא משל על העני במצוות.

ומזה כאן במלת בראשיכם כלומר בדברים שאתם רשים וחסרים מהם, והם דרכי התורה
 והמצות, אשר כל אדם נעדר מלדעתם מעצמו בלתי קבלתן אותם מרבו. ובי"ת **בראשיכם** הוא
 בי"ת העניין, כמו אשר עשה ה' **בבעל** פעור (לקמן ד' ג') בדבר בעל פעור, וכן כאן בדבר
 ראשיכם. הנה על כל הדברים האלה אשר הם נעדרים מידיעתכם יהיו הם למשגיחים להורות
 אתכם את הדרך אשר תלכו בה, וזהו המכוון במלת "ואשימם בראשיכם". ואחרי שעיקר
 העמדת הנשיאים לתכלית זה, הנה אם יסוגו אחור מלמלא התכלית הנרצה מהם, והעם ילך

שובב מסבת מניעתם ההשגחה המוטלת עליהם, הנה הנשיאים מתחייבים בנפשם לאשמת העם בהם, כי כל רועה שלא ישמור הצאן המסור תחת ידו חייב בנזקיהם.

טו. חכמים וידעים. ולא אמר נבונים, מפני שהם נכללים בכלל חכמים, כי כל דבר שחוזר ושונה אותו אומר אותו בפעם שניה בדרך כלל ולא בפרט. כמו שכתוב (בראשית א') "וירדו בדגת הים" ושם (כ"ח) "ורדו בדגת הים ובכל חיה", וכן הוא בהרבה מקומות. ורבותינו שאמרו "ונבונים לא מצא", אין כוונתם שלא נמצאו בכל מחנה ישראל אישים נבונים, שהרי כתיב מבני ישכר יודעי בינה, אבל כוונתם שבכל ע"ח אלף ושש מאות ראשים היו כל המעלות, חוץ מן הנבונים שבמעט ממקצתם לא היו נבונים (**הגר"א**).

שרי אלפים ושרי עשרת.

הגר"א:

כל ארבעה מינים האלה היו נצרכים אל המשפט, כמו שכתוב ושפטו את העם בכל עת, ומכל מקום כל מין מן השרים היה לו התמנות מיוחדת אליו לבד.

וזו שרי האלפים היו המנהיגים במלחמה לצאת ולבוא.

ושרי המאות היו מיוחדים גם להיות שופטי העם ממש, כמו שכתוב (מדבר ל"א) ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה. וכן ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא שרי האלפים ושרי המאות.

אמנם שרי החמשים היו מיוחדים ללמד תורה לישראל, והם הנקראים בכל מקום זקנים, והם המעולים שבכולם, ולכן בקללות התחיל בהם, כמו שכתוב (ישעיה ג' ג') הנה ה' מסיר מירושלים וגו' שר חמשים, ואמרו רז"ל (חגיגה י"ד) שידוע לישא וליתן בחמשה חומשי תורה שיש בה חמשים פרשיות.

אמנם שרי העשרות היו מיוחדים להיות שוטרים לקיים הפסק דין, והיו הזקנים כפל כנגד השופטים לפי שהמשפט אינו אלא ביום, וללמוד התורה בין ביום בין בלילה (**הגר"א**).

ודבריו קלורין לעיניים, ונתיישב במ תמיהת **התוספות והר"ן** (סנהדרין י"ז) דהיכא אמרינן שרי אלפים היו שש מאות, ושרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים י"ב אלף, ושרי עשרות ס' אלף, דהא כדמפקינן משישים רבבות שש מאות לשרי אלפים לא משכחת עוד ששת אלפים לשרי מאות, וכדמפקת כל הני לא מצינו עוד לשרי אלפים שנים עשר אלף, וכל שכן דלא משכחת לשרי עשרות שישים אלפים.

ולדברי **הגר"א** אין מקום לתמיהתם, כי אף שכולם היו שופטים, מכל מקום כל אחד היה לו [2] עיקר התמנות לבדו, שרי אלפים להנהגת המלחמה, שרי מאות לשפוט את העם, שרי חמשים ללמד תורה ברבים, ושרי עשרות לשוטרים לרדות על קיום פסקי הדיינים.

(וכנגדם סידר יתרו ארבע מדרגות:

אנשי חיל, הם שרי אלפים, שיש להם כח לסבול טורח המלחמה ולא יפחדו מאויב המתקומם כנגדם, ויודעים בטוב הנהגת אנשי חיל המלחמה.

יראי אלוהים, הם שרי מאות שיראתם על פניהם מפני ה' יתברך ולא יגורו מפני איש מלשפוט כפי האמת.

אנשי אמת, הם שרי חמשים העוסקים תמיד בתורת אמת.

שונאי בצע, הם שרי עשרות שלא יטו אחרי בצע כסף ברדותם את בעלי דינים לקיום הפסק),

ואחרי שכל אחד מארבע כתות השרים היו לו התמנות מיוחדת, הנה לא נגעה אחת בחברתה כלל בעיקר התמנותם, ובזה לא יתמעט כמות האחרונים מחמת הראשונים.

והנה לרבותינו היה מספר כל השרים שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות, ותמהו כל המפרשים על המספר המופלג למנות שרים רבים מאד שהם שמינית המחנה, והכתוב אמר בפשע ארץ רבים שריה הלא שלמה לא מינה רק ששת אלפים כאמור בדברי הימים, והיו ישראל י"ג ריבוא כמו שכתוב בשמואל כשמנאם דוד.

ולדברי הגר"א קושיתם מעיקרא ליתא, כי לפי עיקר התמנותם גם כמותם הוא לפי הראוי.

טז. ובין גרו. זה בעל דינו שאוגר עליו דברים, דבר אחר ובין גרו על עסקי דירה וכו' (רש"י מספרי).

יז. לא תכירו פנים. רבי יהודה אמר: לא תכירוהו אם הוא אוהבך, רבי אליעזר אמר: לא תנכרוהו אם הוא שונאך לא תעשה לו כנכרי לחייבו (סנהדרין ז').

שורש נכר כולל ב' מושגים דבר והיפוכו:

האחד ידיעה והכרה, "ויכר יוסף את אחיו", ומזה פירוש רבי יהודה כאן,

והשני זרות וריחוק: פן ינכרו צרימו (דברים ל"א), ייחסו הפעולה לזר לא עשהו, ואותתם לא תנכרו (איוב כ"א) שלא יהיו זרים בעיניכם. ומזה המין פירש ר"א גם כאן.

יט. אשר ראיתם. אל הנוסעים עצמם ידבר, ובודאי ראו, ומה לו לומר אשר ראיתם?

ויתכן שכולל בלשון סתמי מה שאמרו בספרי כאן, שראוי נחשים כקורות ועקרבים כקשתות סרוחים ומושלכים לפניהם, וכדומה מדברים הנעלים על דרכי הטבעי, כעמודי אש הבאר והמן. ומילת אשר הוא שם דבר, על המשובח והמפואר, ובהזכירו הליכתם במדבר לא חדל מלהזכיר להם בלשון סתמי מה שראו מהדברים המשובחים והמופלאים, ואמר "אשר ראיתם", והוא כמאמר מוסגר.

כב. ויחפרו. לא נתכוונו אלא לבושתה של א"י. כתיב הכא 'ויחפרו', וכתיב התם 'וחפרה הלבנה' (סוטה ל"ד), כוונתם להבדיל בין תור ובין חפירה. ששניהם הוראתם החיפוש והבדיקה במדינה אחרת. וההבדל ביניהם, כי **תור** הונח על ההולך לארץ אחרת לבדוק אותה כפי מה שהיא בתכונתה, אבל **חפירה** הונח על המחפש והבודק את חרפת הארץ וגנותה לגלות קלונותה. ולזה שיתפו רבותינו לשון חפירה על הריגול, עם חפירה על הבושה והחרפה. לכן בפרשת שלח לא הוזכר רק לשון ויתורו. אמנם כאן אשר יוכיחם על רוע מעלליהם, כי נתגלה כי כל שאלתם בשליחות האנשים, לא היה לתור לדעת ערכה, כי אם לחפור לגלות חרפתה (תלפיות);

כת. ובצורות בשמים. נראה לי שאין בשמים דרך גוזמא, כי לא תעתיק התורה דברי פחותי הערך המדברים בהפלגות דברים, והרי משה עצמו אמרו גם כן "ערים גדולות ובצורות בשמים" (עקב ט').

אבל 'בשמים' הוא עניין השתוממות והפלאה, כמו "על יומו נשמו אחרונים", "פנו אלי והשמו" (איוב כ"א), "אשר שם שמות בארץ" (תהלים).

וטעמו כאן גודל הערים וחוזקם הוא בדרך נפלא מאד עד שאדם משתומם עליהם. ומעניין זה אמר תהלים: "השמים שמים לה", השמים השני גם כן לשון השתוממות והפלאה, כלומר: השמים ברא ה' לעיני בני אדם להיותם משתוממים ומתפלאים על גודל כבוד ה', [ג] כי הרואה מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה בשמים ממעל, גודל גופים השמימיים, גובהן מן הארץ, חוקותיהן מסילותיהן ומרוצותיהן, ופעולות שתי המאורות הגדולים איך ישימו משטרם מרום מעמדם לעומק הארץ מתחת, המידה והמספר והמשקל שהטבעו ביצורים הנפלאים האלה, עד שלא תשבע עין לראות הוד תפארתם, ולא תמלא אוזן משמוע את כבוד האל אשר יספרו, ותבונתו אשר יגידו, הלא ישתומם האדם על העוז העליון היוצא כל אלה, ומגדלות היצורים האלה ותפארתם הלא יתפלא ויפול לבו בקרבן על רוממות עושה כל זאת, וימלא יראת ה' כבודו ורוממותו.

ואמר עוד: **והארץ נתן לבני אדם.** כלומר וכן הארץ נתן לבני אדם להיות שמים לה': כי בראות האדם העולם בנוי בברואים פרטיים אין מספר, וכולם מתאימים זה לזה בתבונה נפלאה (הלא יתמה לב המתבונן בהם ויגידו לו כי האל ממעל נעלה על כל מחשבה נבדל מכל המעשים עד אין חקר), הארץ הים והיבשה עם צאצאיהן וצבאותיהן, היצירות היותר קטנות שבהם, אשר אף אם היו אלף פעמים גדולים ממה שהם לא תראם עין האדם, זולתי על ידי מראות המגדילים את המוחשים על אחת רבבות רבות, ובכל זאת הם בריות גמורות מתוקנים באברים הנצרכים להם, הלא ישתומם לב המתבונן בהם ויתפלא לאמר מה רם

ונשא האדון אשר עשה כל אלה, ומה מאד נעלה ונשגב לאין חקר ונפלא מכל גדולה וכבוד שיוכל האדם לדמות בדעתו;

ומערכת המקרא הוא כזה:

השמים..... שמים לה',

.....והארץ נתן לבני אדם.....

'שמים לה' ' שבדלת הראשון, ישרת גם לשני, וכן נתן לבני אדם שבדלת השני ישרת גם לראשון, כדרכי השיר, ומנין הדלתות שווים כמעט בתנועותיהם. ואם תפרש מקרא זה כפשוטו, יש בו מן הזרות הגדולה, דמלשון והארץ נתן לבני אדם יהיה משמעותו כאילו עזב ה' את הארץ חלילה, אמנם לדברינו מיושב על מכונו.

כט. לא תערצון מפניהם. מלת 'ערץ' אין הנחתו הראשונה על השבירה כי אם על שפע כח גדול ועצום, ושם התואר עריץ כמו פריץ, ונאמר לשבח ולגנאי, כמו "זה' אותי כגיבור עריץ" (ירמיה כ') פירוש שעשה אותי לא כגיבור פשוט כי אם כגיבור עריץ, שהוא נוסף על גבורתו עד שאין לשום דבר תקומה לפניו, על כן רודפי יכשלו, ומזה שעריץ הוא לשבח יתואר הבורא יתברך בתואר עריצות, כמו "ואת אלוהי ישראל יעריצו" (ישעיה כ"ט) היינו התייחס לו יחוס שהוא עריץ בעל כח רב, כעניין "ותקדישו את קדוש יעקב" (שם) דהיינו התייחס לו מעלת הקדושה;

ויש עריץ לגנאי, כמו "ומיד עריצים תפדוני", והיינו בזמן שאינו סומך על מה ששורת הדין נותן רק משלים לו כל דבר בכחו ועוצם ידו יהיה ביושר או לא. ומעניין העריצות לזולתו הוא מה שנאמר כאן, "לא תערצון ולא תיראון מהם", והוא עניין יחוס העריצות לזולתו, לומר עליו שהוא עריץ ומשופע בכח גדול, לכן מתיירא לעמוד לפניו.

לא. ובמדבר אשר ראית אשר נשאך.

במכילתא דרשב"י - זוהר (תצוה קפ"ג ב'):

האי קרא הכי מבעי ליה: ובמדבר אשר נשאך, מהו ראית וגו' עיין שם.

ונראה לי דמלת 'אשר' הוא שם דבר, מן אשרוני בנות, ואשרו אתכם כל הגויים שהוא לשון שבח ותהילה, ועל שבעת המינים שנשתבחה בהן א"י אמר קרא (קרח י"ח) בכורי כל אשר בארצם, כלומר המשובח, ועל הארון והשלחן שבמשכן שהם היותר מקודשים אמר (במדבר א' נ') ועל כל אשר לו. כן מלת אשר כאן, וטעמו: במדבר ראית דברים שהם לשם ולתהילה בכל הארץ, וכלל בזה כל הנסים והנפלאות שראו במדבר. לכן יש טעם מפסיק במלת ראית.

לז. התאנף ה'. תרגם אונקלוס **ויונתן בן עוזיאל:** הוה רגז מן קדם ה', וכן תרגם ויתעבר ה' (לקמן), לא רצו לפרש כפשטות משמעות בהתפעל שהוא חוזר על עצמו וכפירוש **רש"י**, נתמלא רוגז נתמלא עברה וחימה, דאם כן אנו מייחסים לו יתברך התפעלויות הכעס האף והחמה, וזה לא יתכן אליו יתברך המרוחק מן התפעלויות גשמיות תכלית הריחוק. לכן פירש לשון התפעל בעניין זה לפעל יוצא, כמו כל כלי עץ תתחטאו (מטות ל"א) שהכלים הם נפעלים, וכן והתנחלתם אותם (ויקרא כ"ה) והרבה כיוצא בהם, כמו שכתוב בויתנכלו בווישב, כי העמל והצער המגיעים לאדם ממנו יתברך, יורדים ובאים על ידי אמצעיים, אם על ידי רחניים מלאכותיים, אם על ידי סבות טבעיות, והאמצעים האלה היוצאים ונמשכים ממנו יתברך, אשר כיוצא בהם באדם הם מתכונות נפשיות והתפעלות התרגשות פנימיות, כמו הקנאה והנקמה והכעס, ממנו יתברך יבאו כל אלה כפי התחייבות הנענשים, לא מצד התפעלויות חלילה, רק מצד כי הוא יתברך אמר ויהי ובהשגחתו. אם מצד גרם מעשי האדם, או שכך גזרה חכמתו העליונה בצדק, ואין כאן רק יושר וצדק היורד על פי מדות בני אדם והשתנותם מצד עצמם עד שהם בלתי ראויים לקבל הטוב השופע ממנו יתברך, [3] ואז ימציאום דברים המכעיסים אותם, המביאים עליהם אף וחמה.

דמיון לזה שופטי המדינה שיצא מלפניהם ענייני דין ועונש לחייב בם אדם, שיצוה בדרך משל בשריפת איש, והם בלתי כועסים ולא קוצפים עליו, רק מצווים כן מפני שנראה להם שכך היושר והמשפט, והנה אף שהשופטים האלה לא יתפעלו כלל ממידת הכעס והנקמה בעת חריצת משפטם, כי אם כך תגזור יושר דעתם, בכל זאת השוטר הגומר את דין השופטים האלה, ומכה את הרשע, והשוּרף את המחויב בשריפה, אי אפשר בלתי הלבשת מידת הכעס בשעה זו. ככה הדין הצדק המשתלשל ממנו יתברך לבוא על האדם על ידי סבות אמצעיות להאביד הונו להורידו מטה להחליאהו וכדומה, נקראים אף כעס ועברה מצד האדם אשר פוגעים בו.

לכן לא פירשו המתרגמים התאנף – התעבר, כפעולה החוזרת על עצמותו יתברך, כי חלילה לאל מלהתפעל, אבל הוא התפעל היוצא, שהדין הצדק היוצא ממנו יתברך נקרא אף ועברה. על שם סוף פעולתם

, כשבאים על האדם לגמור בו הגזרה שיצאה ממנו יתברך. לכן תרגמו הוה רגז מן קדם ה';

ובדרך זה יש להבין גם שאר לשונות של אף הבאים בכינויים, והנסמכים אל ה', כגון וחרה אף ה', וחרה אפי, כי אש קדחה באפי, למה ה' יחרה אפך, אשר הפך ה' באפו, דבאמרו אף ה' אין המכוון בו כבמאמר "ויחר אף בלק" וכדומה הנאמר בבני אדם, כי שם הוא סמיכת הדבקות והחיבור, כי האף דבוק בהם בעצמם, והמה מצד טבעם מתפעלים מהמיון ורגשת הכעס והחמה. אמנם בסמיכות אף אל ה', יורה סמיכות הסיבה שממנו, רוצה לומר האף

היוצא והנמשך ממנו יתברך, כמו ישועת ה' שהוא סמיכות הסבה שממנו הישועה, הבאה ונמשכת ממנו אל האדם על ידי סיבות אמצעיות, ככה אף ה', האף היוצא בגזרתו יתברך על ידי סיבות אמצעיות ומגיעים לאדם. ואין האף דבוק בו יתברך חלילה, כי אצלו הוא דין צדק גמור, רק נקרא בשם אף בהשתלשלו על ידי הסיבות להמשך על האדם.

וכן המכוון כשבא בכינויים, כי באדם האף דבוק בו בעצמותו, כי כל פנימיותו מתרגשות ומתפעלות בו, והוא אצלו כינוי הקנין, אמנם אצל הבורא חלילה לפרש כן, אבל הכינוי יורה על הסיבה שממנו, כמו ואני נסכתי מלכי, שהמכוון בו כינוי הסיבה שממנו מלך שאני יעדתי אותו להיות מלך, וכמו וישמור משמרת, שאין לפרש הכינוי כמו בעל משמרת אעמודה, כי אם מה שציוויתי לשמור, ככה אש קדחה באפי כוונתו באף שממני, האש קודחת באף הבא על האדם מסבתי.

בגללכם. באמת העיד הכתוב "יען לא האמנתם בי", ואיך אמר בגללכם, אבל טעמו בגלל מריבתכם (רמב"ן).

והרא"ש אמר, כי מה שנגזר עליהם לבלי הכנס לארץ היה מידה כנגד מידה, הם לא האמינו ביכולת ה', לכן לא יכנסו לראות ביכולתו. אבל משה שלא חטא ביכולת ה', לא היה ראוי לעונש זה, אבל נגזר עליו להיקבר כאן, שבזכותך הם באים עמך.

כמו שאמרו **במדרש**

משל למה הדבר דומה? לשפחה שנפל דלי שלה לבור התחילה לבכות, באה שפחת המלך ונפל דלי זהב שלה, מיד התחילה משחקת, ואמרה מי שיוציא דלי הזהב יוציא דלי שלי.

וזהו המכוון במלת בגללכם, כלומר עונש לא תבוא שם איננה מידה כנגד מידה, רק בגללכם ניתן לי עונש זה להיקבר כאן.

מא. חטאנו לה'. לא הייתם מתחננים נכח פני ה' להתוודות לפניו עד אשר ישוב לרחמכם. כי חשבתם לרפאות שבר עוונכם על נקלה באמרכם רק אלי חטאנו לה', וכאילו בהוצאת דברים אלה מפיהם כבר ניקיתם מפשעיכם, בלי הצטרפות הכנעה יתרה אליו יתברך כראוי באמת לשבים מפשעיכם, להשתפך נפשו לפני ה' ולאמר חטאנו לך, בנוכח ולא בנסתר.

מד. כאשר תעשינה הדבורים. לא בחרב חנית וכידון רדפו אחריכם להבריחכם, כי אם כדבורים אשר תפוצינה הנה והנה ויגביהו קול נהימה, אשר כל שומעו יברח פן יוזק מעקיצתם, כן הם הבריחו אתכם בקול הברה לבד, ואחרי ניסתכם התחילו להכות אתכם (רמ"א).

מה. ותבכו לפני ה'. לא הייתה הבכיה על אשמתכם מתוך תשובה וחרטה, כי אם על אשר רדפו והכו אתכם, עד שהוצרכתם לשוב אחור מפני האויב, לכן לא שמע ה', ולזה אמר ותשובו ותבכו.

מו. כימים אשר ישבתם. עיין רש"י.

ובדרך הפשט יתכן טעם המקרא כמספר הימים אשר התעכבתם לשבת בקדש לשלוח מרגלים והמתנתם ארבעים יום עד בואם להודיעם מטוב הארץ. במספר הימים האלה נענשתם לשבת ולהתעכב בקדש שנים רבים, כנאמר במספר הימים אשר תרתם תישאו את עונותיכם ארבעים שנה. ואף שלא התעכבו ארבעים שלמים כי אם ל"ח שנה, ככתוב (לקמן ב' י"ד) זה היה מחסד העליון יתברך להמם מקרב המחנה תוך מ' שנה שלא יגרמו לבניהם להתעכב עוד במדבר כמו שכתב רש"י שם, ונחשב להם גם שנה ראשונה שקדמה לשלוח מרגלים, כמו שכתב רש"י (שלח י"ד ל"ג). והראב"ע נדחק כאן במלת ושבתם.

פרק ב

ו אכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם-מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם:

ז כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך ידע לכתך את-המדבר הגדל הזה זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר:

ו. ואכלתם ושתיתם. נראה כמיותר כי ממילא נדע שקניית המאכל והמשתה הוא לאכול ולשתות. ויתכן שהמכוון בזה על השלילה, שלא תקנו לקחת עמכם צדה לדרככם, כי אינכם צריכים לזה בהיות לכם המן והבאר, כי אמנם מה שתקנו מהם הוא לאכול ולשתותו מיד בעודכם [ד] דרך נסיעתכם תוך ארצו. ואף שגם לזה לא היו נצרכים לקנות, מכל מקום תעשו כן למען הראות לעיניו כי ברכת ה' היא עמכם ויש לכם עושר רב כדי לקנות כל הנצרך. על זה אמר כי ה' אלוהיך ברכך, כמו שכתב רש"י, כי עשו אחיך הוא ידע הילוךך במדבר זה זמן רב, ובכל זאת יראה נפלאות שבכל משך זמן רב כזה לא חסרת מאומה, ועושר רב אתך, ויש ביכולתך להוציא ממון ולשלם להם בעין יפה כל מה שתקנו מהם, ובזה יקודש שם שמים בקרב עמים רבים. ובדרך זה מלת 'ידע' כפשוטו.

ז. ברכך בכל מעשה ידיך. לשון מעשה ידיים אינו נופל רק על המתעסק בעבודות אדמה או במסחר וקנין וכדומה, וכל אלה לא היו לאנשי דור המדבר, ומה זה אמר להם משה ברכך בכל מעשה ידיך? ויתכן שהברכה שהזכיר פה הוא הרכוש הגדול הבא להם בצאתם ממצרים (ביזת מצרים וביזת הים) וזה היה להם מן הדין לתשלומי שכר עבודתם את מצרים בשנים רבות, הנה הייתה להם ברכת הרכוש הגדול לגמול מעשי ידיהם.

ואתיא כמאמרם (סנהדרין צ"א)

בני מצרים תבעו תנו לנו כסף וזהב שנטלתם, אמרו להם תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם ת"ל שנה.

וראיתי לרמב"ן שכתב:

ירמוז במעשי ידיך, שנתברך עמם צאן ומקנה אשר הוציאו ממצרים ויש להם עושר ומקנה וקנין משלל מצרים ומשלל עמלק והכל נתברך בידם, כענין מעשה ידיו ברכת ומקנהו פרץ בארץ (איוב א'), עכ"ד.
וראיתו – סתירתו. שפריצת המקנה לא נקרא מעשה ידיו.

ובמדבר רבה (חוקת פי"ט) אמרו:

אמר להם משה לישראל התירו להם כיסכם שלא יאמרו עבדים היו עניים הם, הראו להם עשירים וידעו שלא הפסדתם בשעבוד, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וידעו שאין אתם חסרים כלום ולא משלכם אתם נותנים שנאמר כי ה' אלוהיך ברכך, ע"כ.
מבואר מזה שהברכה מוסבת על הרכוש שיצאו בו ממצרים שהיה בשכר עבודתם.

ידע לכתך. ספק לך צורכך. תיקן אותך בכל המצטרך. ולשון 'ידע' - כמו וידע אלוהים, ידעתך בשם, מה אדם ותדעהו. ורבים כאלה יאמר על האל יתעלה זה הלשון, כי כל פעולתו יתברך בידיעת עצמו - לא חסרת דבר. ויכירו שלא תקנו מהם לצורך, אבל תקנו להנאתם מצד האחוה וכדי שיבואו אליכם ויראו מעשי ה' ונפלאותיו (רע"ס).

כו וְאֶשְׁלַח מַלְאָכִים מִמֶּדְבַר קְדְמוֹת אֶל-סִיחֹן מֶלֶךְ חִשְׁבֹן דְּבָרֵי שְׁלוֹם לְאֹמְרֵי:

כז אֶעֱבְרָה בְּאַרְצְךָ בְּדֶרֶךְ בְּדֶרֶךְ אֶלְךָ לֹא אֶסּוּר יְמִין וְשְׂמֹאלִי:

כח אֲכַל בְּכֶסֶף תִּשְׁבְּרֵנִי וְאֶכְלֵתִי וּמִיָּמִים בְּכֶסֶף תִּתֶּן-לִי וְשִׁתִּיתִי רֶק אֶעֱבְרָה בְּרַגְלִי:

כט כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ-לִי בְּנֵי עֵשׂוֹ הַיִּשְׁבִּים בְּשַׁעֲרֵי וְהַמּוֹאָבִים הַיִּשְׁבִּים בְּעַר עַד אֲשֶׁר-אֶעֱבֹר אֶת-הַיַּרְדֵּן אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-ה' אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ:

כט. כאשר עשו לי. לא לעניין לעבור את ארצם, אלא לעניין מכר אוכל ומים (רש"י). לפי זה מה שכתוב בפרשת כי תצא על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, צריכים אנו לומר שלא נתנו להם בלא כסף, אבל בכסף השבירו להם, כמו שכתב **הרא"ם**.

וכבר טען הרמב"ן על זה שם בפרשת כי תצא, כי די למחנה שימכרו להם.

והראב"ע פירש כאשר עשו לי מוסב על "בדרך בדרך אלך כאשר עשו לי בני עשו", שסבבו הר שעיר בדרך בדרך, וכן כתוב "אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו היושבים בשעיר", רק המלך שהוא מלך אדום לא עזבם שיעברו דרך מדינתו, כי משם היה ארץ כנען קרוב, ולכן עברו על ער, כי כך כתוב.

גם על זה כתב רמב"ן גם זה הבל כי לא באו כלל בארץ אדום ולא בארץ מואב, עיין שם ברמב"ן שהאריך בזה.

ולדעתי נראה שאין הכתוב מדבר לא מעניין לחם ומים שנתנו להם בני עשו ומואב, אף לא מעניין העברתם דרך ארצם, אבל ידבר מעניין המיאון והסירוב של בני עשו ומואב, שלא השגוהו על קריאת השלום אליהם ולא נתנו את ישראל לעבור בגבולם. וזה, אחרי שחתם משה דברי שלום לסיחון בבקשה לתת רשות מרצונו הטוב לעבור דרך ארצו, ואחרי שהבטיחו שלא יגיע לו שום נזק מזה, אדרבה ישיגו אנשי המדינה הרווחה יתרה במכירתם מאכל ומשקה לחיל גדול כזה, מכל מקום חשש משה פן ישמע סיחון מקריאת שלומו לבני עשו ולמואב, והם מיאנו בשלומו ולא נתנו לו רשות לעבור, ומשה נטה מהם ובחר לו דרך אחרת, ועל זה יסמוך סיחון ויאמר לא נופל אנכי מבני עשו ומואב, וכמו שנתיירא משה מלהילחם עימם גם בי לא יגור מלחמה בהימנעי ממנו הליכת מחנהו דרך ארצי. לסיבה זו לא נמנע משה מלהודיע לסיחון שלא יתעה בדמיונו זה, ולא יחשוב בלבבו להיות כבני עשו ומואב. ואף שלא התעורר ללחום נגד בני עשו ומואב ללכת ביד חזקה בקרב ארצם, לא יתנהג כן עם סיחון, כי אמנם קריאת שלומו אליו איננו רק מדרך המוסר ודרך ארץ, אבל כשימאן מלתת הרשות, לא יניח את ארצו ויבחר לו דרך אחרת, אבל בעל כורחו ושלא לרצונו יסע עם מחנהו ויעבור דרך ארצם. וזהו הנכלל במאמר "רק אעברה ברגלי כאשר עשו לי" וגו', כלומר: אם תעשה לי כאשר עשו לי בני עשו ומואב אשר לא שמעו לדברי שלום, תדע שביד חזקה אעבור דרך ארצך לבוא אל הארץ המקווה ממני.

ולא רצה משה לאמר לו בביאור "אם תעשה לי כאשר עשו הם", להורות שאינו חושדו להיות מונע טובה קטנה זו ובפרט בהשגת הרווחה יתרה לאנשי מדינתו, לכן לא הזכיר לו רק ברמז ממניעת בני עשו ומואב.

ודע דליש מפרשים מלת רק **[רק אַעְבְּרָה בְּרַגְלֵי]** טעמו לפעמים כטעם ודאי, בלי ספק, והוא דרך אומדן דעת, שמשער בלבו לאמר נראה ודאי שהעניין אינו אלא כך, מזה "רק אין יראת אלוהים במקום הזה", "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", ועל דרך זה יש לפרשו גם כאן. נראה ודאי בלי ספק אעברה. ולהך פירוש קיים משה מה שנצטווה על סיחון (לעיל כ"ד) **"רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת-סִיחֹן מֶלֶךְ-חֶשְׁבֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת-אֶרְצוֹ הַחֵל רֶשֶׁת וְהַתְּגַר בּוֹ מִלְחָמָה"**, כי אין לך חרחור ריב למלחמה כזה בהודיעו אליו שבמניעת נתינת הרשות יעבור בעל כורחו ושלא לרצונו.

ולמפרשים מאמר "אעברה ברגלי" וגו' גם כן בדרך השלום, צריך יישוב במה קיים משה את המצווה לחרור עמו מלחמה. ומסתייע הדין פירוש משנוי לשון הנאמר כאן ממה שאמר למלך אדום (חקת כ' י"ט) "רק אין דבר ברגלי אעבורה", כי שם נצטווה שלא לחרור אותו

לריב, ככתוב (לעיל ב' ה') "אל תתגר בם כי לא אתן לכם מארצם", לכן אמר "אין דבר" שלא יגיע לו שום נזק. וגם סוף דבריו הם לשלום כתחילתם, אמנם כאן לקיים מה שנצטווה להתגר בו מלחמה, ואף שתחילת דבריו לשלום, סופם למלחמה, לכן השמיט מלת אין דבר, דבאמת ישיג נזק המלחמה.

והתבונן עוד, כי שם אמר "ברגלי אעברה", וכאן בהפך "אעברה ברגלי". כי דרך המקראות להקדים את העיקר במאמר ולאחר את הטפל, לכן שם שאין ההעברה עיקרית אצלו ולא הייתה מוחלטת בדעתו כי לא היה רשאי להלחם בו, לכן אמר אעברה לבסוף, אמנם כאן שההעברה הייתה מוחלטת אצלו להתגר בו מלחמה ולעבור, והוא היה העיקר אליו כעת, לכן הקדים אעבור.

וראיתי לר' יצחק אברבנאל שפירש גם כן רק אעברה ברגלי בעל כורחך ושלא לרצונך. אמנם במאמר כאשר עשו לי וגו' פירושו דחוק ורחוק.

ומצאתי מאמר רבותינו (במדבר רבה חקות פי"ט):

אחר ששלחו ישראל למלך אדום שלחו אל מלך מואב ולא אבה, אף על פי שאינו מפורש כאן בתורה, מפורש בשופטים (י"א י"ז) שנאמר וישלח ישראל מלאכים אל אדום לאמר אעברה נא בארצך ולא שמע מלך אדום וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה, ואף משה רמז כאשר עשו לי וגו', ע"כ.

מבואר דעתם שאין המכוון במאמר כאשר עשו לי נתינת הלחם והמים, ולא ההעברה דרך גבולם מן הצד כראב"ע, רק המיאון והסירוב בדברי שלום, כדברנו.

לד. בעת ההיא. באותו עת שהכנוהו ואת עמו, באותו עת עצמו לכדנו את כל עריו, כי מה' הייתה נסבה שיצא הוא וכל עמו למלחמה נגדנו, ולא נשארנו בערי מבצריהם, לכן לא הוצרכנו ללחום נגד כל עיר ועיר, כי בנפילת כל המחנה היו כל הערים לכודים וכבושים לפנינו ואין מעצר לנו לבוא אל תוכם (רמ"א).

ונחרם את כל עיר. מדכתיב (חקת כ"א כ"ה) וישב ישראל בכל ערי האמורי, וכתיב (מטות ל"ב ל"ג) ויתן להם וגו' ערי הארץ סביב, מבואר שלא החרימו ערי סיחון, אם כן מהו שאמר כאן ונחרם את כל עיר? וגם אם נדחוק לומר שהחרימום ואחר כך חזרו ובנאום, מכל מקום יקשה מאי שנא ארץ סיחון ועוג מכל ארץ כנען שלא החרימו עריהם ובתייהם ככתוב (ואתחנן ו' י') ערים גדולות וטובות בתים מלאים כל טוב. ודחוק לפרש מלת **את** כעניין כצאתי את העיר (וארא ט' כ"ט) שפירושו מן, ויהיה טעמו החרמנו מתוך כל עיר את האנשים והטף הנמצאים

בתוכה, אמנם העיירות עצמן השאירו ועל מכונם. וכן (לקמן ג' ו') החרם כל עיר מתם, צריכים לומר שחסר בי"ת, כמו והקול נשמע בית פרעה וכדומה שצריכים להוסיף אות בי"ת, וטעמו החרם **בכל** עיר מתם.

ואפשר שלשון חרם אינו לכיליון והשחתה גמורה, כי גם הנעשה שמם מאין יושב נקרא חרם, כמו החרם אותה ואת כל אשר בה (ראה י"ג ט"ז) פירש **רמב"ן** החרם אותה, הם אנשים הנדחים, ואת כל אשר בה, הנשים הנגרות אחר האנשים, כי השחתת העיר עצמה מבואר שם אחר כך, "ושרפת באש את העיר". ולפי זה מתם והנשים והטף אינם רק ביאור החרם. ויתכן כי מלת עיר הוא מעניין "הפלתי עליה פתאום עיר" (ירמיה כ"ו ח') שפירושו 'שונא' (עיין שם **רש"י**). וטעם ונחרם כל עיר - החרמנו כל שונא, ואחר כך אמר פרטים: מתם הנשים והטף. ומפני דעיקר חששת השנאה הוא בגברים, לכן הפסיק בעל הטעמים את הנשים והטף ממתם, וחברו עם עיר, דעיקר חששת השנאה הוא באלה.

פרק ג

יא. כי רק עוג. הוא כנותן טעם על שמלך עוג באותו גליל היה, כי הוא לבדו נשאר מיתר הרפאים, כי במלחמת אמרפל וחבריו שהכו את הרפאים בעשתרות קרניים נשאר רפאים רבים, ואותם הנשארים הכו אותם בני עמון (כמבואר למעלה ב' כ') וממלחמת העמונים נשאר הוא לבדו, ובהיותו גיבור בגבורת שאר הרפאים, לכן המליכוהו עליהם (**רע"ס**).

ערשו ערש ברזל. עריסה של קטן, שכשהיה תינוק קטן היה חזק מאד ובהשתטחו היה משבר ערש של עץ, לכן [ה] עשו לו עריסה של ברזל (**רשב"ם**).
ודוחק לומר שבגדלותו מדבר; כי לאדם שיש בו דעת אין צורך לכך.
ולזה יתכן עליו תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה, דבאדם גדול לא יתכן שלא יהיה ארכו יותר על שנים ברוחבו יותר מאמה אחת, אבל בילדותו כל אדם נולד קצר בערך זה אמה יתרה ארכו על כפל רחבו.

יב וְאֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת יִרְשְׁנוּ בְּעֵת הַהוּא מְעֲרַעַר אֲשֶׁר-עַל-נַחַל אֲרֹנָן וְחֲצֵי הַר-הַגִּלְעָד וְעַרְוֵי נְתַתִּי לְרֵאוּבֵנִי וְלַגְדִּי:

יב. ואת הארץ הזאת. האמורה למעלה מנחל ארנון ועד הר חרמון.
מערער. אינו מחובר לראשו של מקרא אלא לסופו על "נתתי לראובני ולגדי", אבל לעניין ירושה עד הר חרמון היה (**רש"י**).

פרשת ואתחנן

כג וְאַתְּחַנֵּן אֶל-ה' בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר:
כד אֲדַנִּי ה' אֵתָהּ הַחֲלוּת לְהִרְאוֹת אֶת-עַבְדְּךָ אֶת-גְּדֹלְךָ וְאֶת-יְדְּךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי-אֵל
בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיךָ וְכַגְבוּרֹתֶיךָ:
כה אֶעֱבְרָה-נָא וְאֶרְאֶה אֶת-הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הֲרַחֵם הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבֵּנִי:

כג. ואתחנן. היא בקשה בדרך תחנונים. והיינו בזמן שהמבקש משער את עצמו בלתי ראוי אל הדבר המבוקש על צד החיוב, ואינו מבקש להשיג מבוקשו רק על צד החנינה שיחוננוה המתבקש ויתעורר במידת רחמיו למלאות שאלתו, אף על פי שאינו ראוי לכך. וטעם תחינה כטעם תפילה, שענין תפילה עזיבת הדבר אל המתבקש שיעשה פלילה, וענין תחינה עזיבת הדבר אל המתבקש לעשות בו חנינה, דהיינו מציאת חן שאם ימצא חן בעיני המתבקש הנה הוא מוותר נגדו, אף על פי שאין הדבר עליו חובה. ובא בהתפעל. (ר' שלמה פפנהיים). ועיין מה שכתבתי בפרשת וירא ויתפלל אברהם.

כה. והלבנון. זה בית המקדש. וקורין אותו לבנון שהוא מלבין עונותיהם של ישראל, שנאמר אם יהיה חטאיכם כשני כשלג ילבינו (ספרי). ויש מוסיפין בטעם שמו, לפי שהוא מכוסה תמיד בשלג שהוא לבן, כמאמר ירמיה (ח"י יו"ד) שלג לבנון;

ויש להוסיף עוד בטעם שם זה, על שם המור והלבונה הגדלים שם. כי מקום המקדש הוא הר המוריה, ככתוב (דה"ב ג') ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה. וכבר אמר הרמב"ן (סוף פרשת וירא) בטעם שם הר המוריה כי ימצאון שם בהר ההוא מור ואהלים וקינמון, והמור מראהו לבן. ובשיר השירים אמר אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה והוא בית המקדש, כבתרגום ורש"י שם. ואמר שם בילקוט בשם פסיקתא רבתי נקרא מוריה עיין שם שקטורת הסמים הרבה בתוכו.

כו. ויתעבר ה'. פירש רש"י נתמלא חמה, ואונקלוס הרחיק קצת ממנו יתברך התפעלות החמה והעברה, לכן תרגם והוה רגז קדם ה';

ובספר המגיד למהר"י קארא [ו] סוף פרשה זו כתב: ויתעבר ה', האי ויתעבר כמו תשרש, כמו ודשנו את המזבח, והכי קאמר ולא שבקני קב"ה דאיעבר, ע"כ.

הנה הרחיק גם כן מלפרשו לענין עברה כעס וחמה, וכן נראה שאין מן ההכרח לפרשו ענין הכעס והחמה, רק כמו שיורה פעל עבר על העתק העצם ממקום למקום במובן טבעי, ככה



יורה במובן מוסרי על פניית המחשבה והסרת ההשגחה מן הדבר, כמו נסתרה דרכי מה' ומאלוהי משפטי יעבור (ישעיה מ'), שענינו העלמת עין והסרת עשיית המשפט, וכלשון עובר על פשע (מיכה ז', משלי ט'), לא אוסיף עוד עבור לו (עמוס ז') שענינם מניעת ההשגחה על הפשע. וכן יורה לשון עבר על המסיר השגחתו מן החוב המוטל עליו, מדוע אתה עובר את מצוות המלך (אסתר ג'), לא עברתי ממצוותיך (לעיל כ"ז), ובהתפעל על המתחזק עצמו בהסרתו זו, וכסיל מתעבר (משלי י"ד ט"ז) כלומר מתחזק לעבור (עין שם רש"י). ומזה העניין "ויתעבר ה'" - כאילו כביכול יתברך העביר והסיר מחשבתו מלהשגיח בעין טובה עלי.

ומצאתי בספרי (פסקא כ"ט) בפס' ויתעבר ה' בי, דלא ניחא לר' יהושע לפרושיה לעניין כעס וחמה, ואמר ויתעבר כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עוברה, על שם שהשחייה והנטיה לצד מטה קשה עליה, לכן היא מעברת עיניה מלהשגיח על הדבר המונח לפניה על הקרקע וליטלנו, ככה כביכול יתברך מפני השבועה שנשבע לבלי העבירו העביר עינו מלהסתכל בי ומלקבל דברי תחנוני

רב לך אל תוסף דבר. טעמו: יותר חשיבות וכבוד יהיו לך בשלא תוסיף לדבר, כי לאשר הוסכם עמדי שלא תעבור, לא תגיע לך תפארת בריבוי תחנונך, כי יאמרו עליך כמה סרבן מפצר ולא ישיג מבוקשו. על כן מניעתך מתחנונים היא כבודך ותפארתך.

פרק ד

א ועתה ישראל שמע אל-החקים ואל-המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את-הארץ אשר ה' אלהי אבותיכם נתן לכם:

א. אנכי מלמד אתכם. בכל שאר מקומות יאמר "אשר אנכי מצווה אתכם", (לקמן פ"ב) או "אשר אנכי דובר באוזניכם" (לקמן ה') או "אשר אנכי נתן לפניכם" (ראה י"ב ל"ב) וכאן שינה לומר "אנכי מלמד אתכם". ויורה בזה ליסוד הגדול הנצרך לדת ישראל, וזה, כי בלשון מצווה, דובר, נתן - אין במשמעותן רק הדברים כמשמען, שהודיע משה לישראל את החוקים והמשפטים כמו שהם כתובים לפנינו בתורה. לכן הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמתי שבכל חוק ומשפט, וביאר להם הפירוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבעל-פה המקובלת בידינו מרבותינו התנאים והאמוראים חכמי הקבלה מדור דור עד משה רבנו. כי הדבר הנכתב יסבול פירושים שונים, ואפשר שיובן בו הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה בו הבנה הפך דעת נתן התורה יתברך.

לכן כדי להישמר מרשת הטעות ללכת עקלקלות בהבנת המקראות המדברות ממצות ה', ולהבין במ הפך דעת העליון יתברך, באה מסורת התורה שבעל-פה לעשות בה סייג וגדר לתורה שבכתב, בל יבאו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה, ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצות התורה.

כי אמנם נדע כי הגיון התורה שבכתב בצירוף התורה שבעל-פה הנודעת לנו בנבואה מאבי הנביאים עד הדור האחרון, הן הנה לבדנה גורמים לעוסק בהם הדבקות האלוהי, ומאצילים על אוהביהם רוח אלוהים וכל הצלחות הנפשיות העליונות, כי התורה שבעל-פה ממרום באה אלינו על ידי נבואה, ועד מרום תינשא הדבק בה והמתאחד עמה.

הנה על היסוד הגדול הזה אשר עליו נבנה דת כל בית ישראל בא להורות במה שאמר כאן החוקים והמשפטים אשר אנכי מלמד אתכם, ועל כוונה זו אמר (לקמן פ"ה) ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ה' אלוהי, וכן אמר (פ' י"ד) ואותי ציוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חוקים ומשפטים, מדהזכיר לשון 'למד', יורה על התורה שבעל-פה, וכן הבינוהו רבותינו (בנדרים ל"ז א') מאי שנא מדרש דלא וכו', עיין שם.

ב. לא תוסיפו. ה' פרשיות בתפלין ה' מינים בלולב ה' ציציות (רש"י).

נראה דעת רש"י כראב"ד (פ"ב מממרים) דלא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה, אמנם דעת רמב"ם שם דגם במצות לא תעשה איתנהו לאיסור מוסיף, כגון אם יאמרו בשר עוף בחלב הוא אסור מהתורה, וכן להפך דבר שהוא אסור מהתורה אם יאמרו שאינו אסור אלא מדבריהם, יש בו משום 'בל תגרע' שמגרע לאיסורו שעושה איסור תורה לאיסור דרבנן (עיין שם בלחם משנה).

ושפיר אמר בספר מעין החכמה¹ דהמקרא מסייע לרמב"ם:

דכל מקום שנאמר הישמר אינו אלא לא תעשה, וכאן סמך לשון שמירה, ללא תגרעו, ובפרשת ראה סמך לשון שמירה ללא תוסיף, כמו שכתוב שם: אותו תשמורו, לא תוסיף. וזה יורה כי גם במצות לא תעשה איתיה לאיסור בל תוסיף, עכ"ד.

והנה בפרשת ראה אמר לא תוסיף ולא תגרע בלשון יחיד, וכאן אמר בלשון רבים. נראה לי דכאן האזהרה על הבית דין הגדול שבירושלים, אף שהם עיקר עמודי הוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן אמרה תורה, "על פי התורה אשר יורוך", והוא מצות עשה לסמוך ולהישען עליהם בכל ענייני הדת, וכל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך" (כמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות ממרים).

וכיון שהתורה בעצמה נתנה לבית דין הגדול כח זה, שדבריהם הם כשל תורה עצמה, עד שהעובר על דבריהם עובר כעשה ולא תעשה דאורייתא, היה עולה על הדעת לומר שיש להם

¹ מעין החכמה - ר' נח חיים צבי ברלין 1733-1801 רב ואב"ד בקהילות אה"ו מחבר ספרים "עצי ארזים" על שו"ע אבן העזר, "עצי אלמוגים" על הלכות נטילת ידיים ועירובין. ו"מעין החכמה" על תרי"ג מצוות ופירושיהם. תלמידו היה ר' וולף היינדהיים (רו"ה), חידושי תורה נדפסו בספר "חוט המשולש" ובשו"ת "אבני קודש" מאת הרב נחום לעווי.

גם כח זה לעשות דבר מדבריהם כדאורייתא ממש, וכן להפך. לכן באה האזהרה כאן, לא תוסיפו ולא תגרעו, שלא ילמדו רק כפי המקובל, על דרך משל: לא תבשל גדי, שבשר בהמה בחלב יש בו איסור דאורייתא. אבל בשר עוף ילמדו שאינו אסור מהתורה רק מדבריהם. וכן להפך.

ובזה נסתלקה מעל הרמב"ם התלווה הגדולה שיש לו להרמב"ן עליו בראשון לשורשי המצות, שכתב עלי:

אם כדעת הרמב"ם דכל מילי דרבנן הוא בכלל מצוות עשה ולא תעשה דאורייתא, והעובר על דבר מדבריהם עובר בעשה דועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ועל לא תעשה לא תסור מן הדבר. אם כן היה ראוי להחמיר מאד בדברי סופרים כי כולן דברי תורה הן, ולמה דנין בכל דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן מקילין בדברי סופרים בעניין העונשין שאין בהם כי אם נידוי ושמטת לא מלקות. ואמרינן אתי עשה דאורייתא ודחי עשה דרבנן.

ע"פ שם בהשגת הרמב"ן באורך ובמגילת אסתר שם.

ולדברינו אין מקום להשגתו, כי אף דכל מילי דרבנן הוא בכלל מצוות עשה ולא תעשה דאורייתא, מכל מקום לא היו רשאים להשוות דבריהם ולעשותם כשל תורה ממש גם לעניין עונשין ולספיקן וכדומה, כי אם לא הבדילו כלל לדינא בין דאורייתא ממש למילי דרבנן, אם כן היו עוברין על לאו דלא תוסיפו על הדבר, כי מאי אהני לן אם יאמרו על דרך משל בשר עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן, אם לא יהיה נפקא מינה לדינא להקל בו יותר מבשל תורה, אבל כמו שנצטווה הבית דין הגדול לעשות משמרת למשמרת, ומן התורה ניתן הכח לדבריהם להיותם בכלל עשה ולא תעשה דאורייתא, ככה נצטוו לעשות הבדל מה בין דבריהם לשל תורה, להקל בעונשין ובספיקן וכדומה, דאם לא כן היו עוברין על לאו דלא תוסיפו.

ג. עיניכם הראות. נתן בזה טעם על מה שהזהיר לא תוסיפו, כי אתם רואים שחשבתם על עבודת בעל פעור שהוא לבזותה ולגנותה, ודמיתם להוסיף על מה שלא נצטוויתם, ובאמת זה היה עבודתם ונענשתם על כך, הנה בזה תראו פחיתות הבא ממה שמוסיפין יותר על צויו יתברך (הגר"א).

ו. ושמרתם ועשיתם. לא אמר 'וזכרתם', רק 'ושמרתם'.

כמו שכתב נפתלי הרץ וויזל,

יצר לב האדם רע ובטבעו נוטה לענייני חול ולתאוות העולם, וכל זמן שלא יעשה לו האדם לב חדש ורוח חדשה קשה עליו מאד להטות לבו לתורה, ואף על פי שעוסק

בה אין דבריה חקוקים על לוח לבו ואינו שמח בהם שמחת לב. כל דבר מענייני העולם יבלבלוהו, וצרכיו ועסקיו יטרידוהו, שכמעט כל דבר בעולם גדול בעיני הלב מן התורה, ולכן לומד ושוכח מציץ ומתעלם ויקשה עליו לעשות כתורתו.

לא כן מי שתורת ה' חפצו, כלומר שטבע לבו נוטה לתורה, הוא יהגה בה יומם ולילה, וכמו שזולתו גם בלילה לא ישכב לבו מרוב מחשבותיו על ענייניו ועסקיו, כן הוא בתורה, כי עתה נפשו טהורה מכל מחשבות הבל, וגם על עסקיו וצרכיו אינו נותן לב רק בדרך עראי בעבור ההכרח לא שהם נחשבים בעיניו לדברים גדולי ההערך, כי לבו מתגדל ומתרומם על כל המעשים, לכן מה שלומד אינו שוכח ומה שהציץ לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם [ז] לשמור ולנצור עניינים שחיוו וכבודו תלויים בהם, ואז יקל עליו המעשה, ויעבוד את ה' במצוותיו בשמחה ובטוב לב, לפי שנפשו מוכנת לעבודתו ע"י המאור שבתוכו;

כללו של דבר: על ידי שמירת התורה בלב יבוא לכלל מעשה, וזהו שאמר ושמרתם ועשיתם, כי אם שמור תשמרון לעשות, ורבים כאלה, שהקדים בהם שמירה. ולא אמר וזכרתם ועשיתם, כי אפשר שיזכור ולא יעשה, כי הזכר איסור הערווה ולמד כל דקדוקי האיסור אולי כשיתקפנו יצרו לא יחדל מלחטוא, ואין תקנה אלא בשמירת התורה בלב, שבהיות התורה שמורה בלבו, כל היום תהיינה מחשבותיו ביראת ה' וחכמה להשכיל באמתו ולהתבונן בחסדיו ובדרכיו יתברך ולנצור בלבו חוקיו ומשפטיו עד שיהיו שגורים בפיו ולהשתמש בבינתו למצוא טוב טעם ודעת להמתיק דברי התורה לנפש.

ולכן לשון שמירה בכל המקרא סמוך לתורה, ולשון עשייה אצל המצות, כמו ואשמורה תורתך, שומר תורה אשרהו וכן כולם, ואצל העשייה כתיב לעשות את כל החוקים, לעשות כל המצות, כי התורה צריכה שמירה בלב, והמצות צריכים עשייה, וכשאומר לעשות אצל התורה כתוב לעשות את כל דברי התורה (דברי' ו"ו כ"ד) לא לעשות התורה, כי דברי התורה הן המצות, וכן וכתורה יעשה (עזרא י"ד) כלומר כמצות התורה.

ועיין מה שכתבתי לקמן אצל כי נשמור לעשות שהוא מן ואביו שמר את הדבר ויהיה טעם ושמרתם ועשיתם תצפו ותיחלו בתאווה וחפץ פנימי אל עשיית המצוות.

עם חכם. אחרי שאמר את החוקים האלה, שהם דברים שאין להם טעם על פי השכל והמופת והאומות משיבין עליהם, ואיך יאמרו רק עם חכם ונבון?

אמנם פתרון הדברים מבואר ב"ספר הברית"²; והוא, אף שהמצות השכליות שבתורה הם דברי אלוהים חיים כמו החוקים, בכל זאת השכליות הם רק קודמים בזמן ובטבע, אבל החוקים קודמים להם במעלה, ועיקר קרבת אלוהים היא על ידי החוקים לא על ידי שכליים, כי לא יתכן להתקרב אל אלוהים כי אם במעשים מצויים מאת אלוהים והם החוקים, אשר לולי היה מצויים ממנו יתברך לא היו נודעים כלל, כי כולם רחוקים מן השכל. כעניין הקרבנות וזריקת הדם על המזבח, כי כל מלאכת המשכן והמקדש תבניתו ותבנית כל כליו ומתכונתו בבניינו וכל עבודתו בקרבנות וזריקת דמם ואפר פרה אדומה שעיר המשלח בגדי הכהנים טומאה וטהרה וכדומה - כולם מן החוקים הם, ורק על ידיהם זכינו כי יצאה אש מלפני ה' ותאכל על המזבח, ולעיני כל נראו נסים ונפלאות, הצלחת האומה ישיבתם על אדמתם בטח נוצחים במלחמות, ועין בעין נראה כבוד ה' עליהם בהלבנת חוט השני, ושאר הנפלאות שבמקדש, שפע הנבואה ורוח הקדש.

ומאז כאשר נחסרנו כל אלה, חסרו כל טוב, נתרחקו מעל אדמתם, אין להם יכולת הניצוח במלחמה, הנבואה נסתלקה מהם, והם בתוך הגולה בזויי עם ממשיך וממורט; ולעת כזאת לא יאמרו העמים רק עם חכם ובבון הגוי הגדול הזה, אבל עת קיימם החוקים כראוי אז באמת התפלאו כולם לאמר על החוקים, הנראים לכסילות, כי הם חכמה רבה ובינה גדולה, כי התולדה מן קיום החוקים העידה קרבת ה' לישראל. וזהו שאמר אשר לו אלוהים קרובים אליו.

יב. זולתי קול. שתי מלות אלה מיותרות, כי כבר אמר קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים, ומה בא ללמדנו שאמר זולתי קול? ובעלי הפשט יאמרו כי זולתי קול הוא כפול לחזק העניין. ובעל הברית אמר, לפי מה שאמרו על "וכל העם רואים את הקולות", (שמות כ') - רואים את הנשמע. והדברים יובנו, כי כמו ששמעו מלת אנכי, ככה ראו בעיניהם אות א' ואות נ' ואות כ' ואות יו"ד בתוך האוויר צורות אותיות אלה ממש, והאותיות היו של אור גדול עומדים באוויר אשר על הר סיני, ומאירים באור זך ומצוחצח עד מאד לעיני כל ישראל. וכן רואים גם כן אחר מלת אנכי ד' אותיות הוי' ב"ה, וכן ה' אותיות אלוהיך, וכן ג' אותיות אשר, וכן כל דבור ודבור, תוך כדי דבור הנשמע לאוזניהם היה נראה גם כן לעיניהם באוויר עד תום כל עשרת הדברות. וכן כתב במכילתא דרשב"י - זוהר יתרו.

ופירושו כאן, תמונה אינכם רואים זולתי תמונת קול, כלומר שום תמונה לא ראיתם חוץ מתמונת אותיות הקודש שהוא מהות הקול (ועיין מה שכתבתי בבראשית בויאמר אלוהים ובפרשת יתרו בקול שופר).

² ספרו של פנחה אליהו הורביץ, נדפס 1797. בספר שני חלקים, הראשון מוסרי, והשני סקירה מדעית על מצב המדע כפי שהיה בתקופתו.

יג. עשרת הדברים. הא דלא קראן עשרת המצות, כי גם הלאו נקרא מצווה, שמצווה שלא לעשות. וכמו שכתוב אשר ציוויתך לבלתי אכל, נראה לי כי משמעות לשון דבור והבדלו מיתר הלשונות הדומות לו, כגון אמירה והגדה ודומיהם, אמר הרמב"ם (בפי"ד מ"מילות הגיון") כי השם 'דבר' הונח על המליצה בלשון מהענין ההוא הנרשם בנפש, לכן הוא שם כלל גבוה כולל כל מיני הדיבורים הרבים מאיזה אופן שיהיה: אם אמירות אם הגדות אם שיחות או ציוויים ודומיהם, כי כולם נכנסים בכלל דבור והם ממיניו. וזה נראה דעת רבותינו שאמרו **בספרא** ויקרא אל משה וידבר ה' אליו, מלמד שלכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה.

הנה אף שאין בכתוב זכר אמירה וצווי, רק דיבור, ומניין להם לרבות גם אמירות וציוויים? אמנם כיון דכתיב 'וידבר אליו', כולל הכל, כל מיני הדבור ואף אמירות וציוויים במשמע. כי אילו היה אמר הכתוב ויאמר אליו, או ויצו אליו, באמת לא היה רק אמירה רק צווי. אף כאן אלו קרא אותן עשרת המצוות לא היה במשמעו כי אם עשר מצות פרטיות העומדות לבדן, עכשיו שקראן דברות, להורות בא שהן עשר דבורים [7] כלליים. כמו שהוא האמת, שעשרת הדברות כוללים כמה פרטים ופרטי פרטים, והם כלל כל התורה, וכל התרי"ג מצות כלולות בהן, כמו שכתב **רש"י** סוף פרשת משפטים, וכמבואר יותר במה שביארנו בכי תשא בחרות על הלוחות, ולזה נקראו עשרת הדברים.

יד. ואותי צוה. תורה שבעל-פה (רש"י).

אף על פי שהנראה מפשט הכתוב הוא על שאר המצוות הכתובות בתורה חוץ מעשרת הדברים, (כמו שכתבו **הראב"ע** ו**הרמב"ן**), מכל מקום מלת בעת היא המורה על מעמד הר סיני, עומדת לנגדם, כי שאר המצות והחוקים לא צוה אותם למשה בעת היא המורה על מעמד הר סיני, רק בארבעים יום שעמד בהר אחר מעמד הר סיני. לכן פירש **רש"י** ואותי צוה - על התורה שבעל-פה. שפירש לו כל עשרת הדברים שנאמרו בעת היא, כללותיהן ופרטותיהן, ואת כל המצות הנכללים בהם (**רא"ם**). ויש בלשון צוה ממשמעות הפירוש והביאור, כמו שכתבנו בואתנה לך התורה והמצווה (סוף פרשת משפטים).

טז. פן תשחיתון. התקשרות מקרא זה עם מה שאמר לפניו כי לא ראיתם כל תמונה קשה, לא נמצא בו למפרשים דבר.

ואמר **הר"ן** בפירושו, שעם היות שרצה הוא יתברך, להשאיר זיכרון המעמד הנכבד ההוא בכל מה שאפשר, עד שחידש וברא חושך ענן וערפל ולפידיים וקולות נבראים, עם כל זה לא רצה לחדש ולברוא שום תמונה. אף על פי שהיה מן הראוי כדי שישאר זיכרון המעמד יותר, לפי שהדבר הנראה מחוקה [-חקוק] יותר בדמיון מן הדבר הנשמע, וכמו שחידש קול נברא

אף על פי שהוא מורה על הגשמות, ולא נמנע בשביל זה, למה לא חדש תמונה נבראת כדי שיתחקה בלבבם המעמד ההוא יותר? אבל נמנע מזה פן תשחיתון, כי תחשבו לעשות טובה לנפשכם לעשות פסל כדמות התמונה ההיא אשר ראיתם, כדי להשאיר זיכרון הדבר לבניהם ולבני בניכם, וימשך מזה שבניכם אשר יקומו אחריכם יעבדו הצורה ההיא, או יתלו גשמות לה' יתברך, וזהו שהזהיר וכפל בפרשה זו בכמה מקומות אזהרה זו.

יט. אשר חלק. להאיר להם (רש"י מרבתינו מגילה ט'). ואמרו להאיר לפי שהאור הוא התועלת היותר מפורסם ונגלה לכל, ובאמת כוונתם על כל שאר התועליות הבאות מכוכבי השמים, כי השם ב"ה חלק אותם לכל מדינה ומדינה לקבל כוחות משטרי השמים, והעיר היושב בכל מדינה ומדינה יקבל טוב ורע באמצעות הכוחות שהן חלק המדינה ההיא, כי נתן למחוז זה כח לקבל שפע צבא זה, ולמחוז אחר כך; יש ארצות שמהרריה יחצבו נחושת, ואחרת מקום לזהב יזקו, יש תוציא כסף ויש ברזל, יש בדיל ויש עופרת, והכוחות האלה מסודרות ומוגבלות ממנו יתברך מאז הכינו מעשה בראשית.

מלת 'אשר' הוראתו כאן כטעם יען, כמו אשר הבאשתם את ריחנו. והמאמר כנותן טעם על והשתחוית להם, יען חלק ה' אותם וגו'. כלומר, שתראה שהוא יתברך נותן לצבא השמים כוחות נפלאות להיות משמשים גדולים כאלה בעולם, ותחשוב שהם ראויים לעבוד אותם ולחלוק להם כבוד, ותטעו לדמות כי זה הוא רצונו יתברך לגדל ולכבד את מי שהוא מכבד ומגדל, כמו שהמלך רוצה בכבוד משרתיו העומדים לפניו, כי זה הוא כבודו של מלך. לכן אמר **וראית**, על מראית השכל, לפי שתראה בעין שכלך רוממות הברואים האלה. ואמר ונידחת בנפעל, שעל ידי מראית שכלך תהיה נידח מדרך האמת לדרך השקר. ועל דרך הפשט כתב **רשב"ם** אשר חלק - אשר הניח אותם לכל העמים לעבדם, כי אינו חושש בהם. אבל אתכם לקח לעם נחלה והוא יהיה לכם לאלוהים.

וכן כתב **רבנו בחיי**: נתן המאורות והמזלות לחלקם אם ירצו יעבדו אותם. ולשון **רמב"ן**: לכל העמים יש כוכב ומזל ושר ידוע, וגבוהים עליהם מלאכי עליון, כנאמר בדניאל שר מלכי פרס ושר מלכות יון. ובעבור זה יעשו להם אלוהים מהם ויעבדום. ואתם חלק ה' לא תקימו עליכם שר וכו'.

וזה גם כן דעת **רש"י**, שכתב דבר אחר חלק אותם לאלוהות לא מנען מלטעות אחריהן אלא החליקן בדברי הבליהן לטרדן. ויסוד דבריו הם דברי התלמוד (פ' ר' ישמעאל ד' נ"ה). אמנם כלל דבריהם עם דרך הפשט, תחילה אמר חלק אותם להם לאלוהות, ושלא נבוא לטעות שהוא ציווי שיחזיקום לאלוהות, לכן הוסיף לא מנען מלטעות אחריהם, שניתן להם הרשות אם ירצו יעבדום (עיין **רא"ם** וכמו שכתב **רבנו בחיי**), ולפי זה לשון 'חלק' כמו לא חלק להם (נצבים כ"ט כ"ה) שפירש **רש"י** שם [לא נתנם לחלקם].

אמנם מדלא אמר קרא "אשר נתן אותם להם לאלוהים" כי אם לשון "חלק אותם", בא להורות גם כוונה שניה, לשון חלקלקות. והמכוון בזה, דלפעמים נותן בהם מקום לטעות לחשוב שיש בהם ממשות והוא דרך ניסיון להם, והוא נוהג גם בישראל בנביא שקר (ראה י"ג), שהקב"ה נותן לו ממשלה לעשות אות ומופת לנסות במ את ישראל אם ישקרו על ידי כן באמונתם, כמו כן הכא יחליקם בדברים לנסות אותם: אם בכל אלה יעמדו באמונת השיתוף לבד, ולא ישכחו את אלוהי האלוהים ואדון האדונים, הנה שכרם אתם. ואם על ידי כן ישכחו את השם העליון ויסורו להחזיק אותם לאלוהות ממש, אז המשפט לאלוהים ולענשם.

כ. מכור הברזל. כור הוא כלי שמזקקין בו את הזהב (רש"י) כי זה היה התכלית האמיתית המכוון ממנו יתברך לשעבדם במצרים, לצרפם כזהב בכור שיתפרדו הסיגים וישאר זהב טהור לבד, חלאת הפושעים מתו בימי החושך, ורק הנשארים נבחרו לקבלת התורה. כי אלו הרבה את ישראל והשפיע להם טובות גדולות בלתי שיעבוד, לא היו מתרצים לקבל עליהם התורה הזאת האוסרת עליהם כל עניינים שהיו רגילים בהם, לכן הייתה מעצת ה' לשעבדם תחת עול מלכות קשה, ולסיבה זו נטהרו ונזדקקו עד שהיו ראויים לקבל התורה מרצון נפשם.

כג השמרו לכם פן-תשכחו את-ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוה ה' אלהיך:

כג. אשר ציוך. רש"י הוסיף שלא לעשות, ואפשר להסב אשר ציוך על ברית, וטעמו לבלי שכוח את הברית אשר אתה מצווה עליו. ומאמר ועשיתם לכם פסל הוא כמאמר מוסגר. ושמעתי שבא להורות על תמונת וצורת הכרובים שנצטוונו לעשותם בארון, והזהיר כאן מלעשותם במקום אחר שלא במקום המצווה, ובזה אשר ציוך כפשוטו.

כד כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא:

כד. אש אכלה. רוצה לומר כאש אוכלה, כי אצל עבודת אלילים קנאתו תשרוף כאש, כן כתבו המפרשים.

ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו מימריה אישא אכלא, הרחיקו את ההגשמה. ויש מפרשים שרוצה לומר כמו שעיקר אחיזת האש הוא בעצמיים הרכים והנוחים ואשר חלל שלהם מרווחים והאש באחיזתו אותם יכלה ליחותיהם ויחליפם לעצם אחר, כי יעבור חיש מהרה בתוך חלליהם ויעשה מהם קיטור דק המתעצם באוויר הזך, כמו כן אחיזת השכינה האלוהית היא באנשים המכלים תאוותיהם וגשמיותיהם, והאש האלוהית היא תחליפם ויחלופו לעצם אחר רוחני. כך מצאתי בשם קדמונים.

אמנם לא התבאר מדבריהם התקשרות מקרא זה עם מה שלפניו ועם מה שלאחריו אל קנא. לכן יתכן לדעתי בכוונת הקרא זה להודיענו סבת מניעת עבודת אלילים. כי העליון יתברך רוצה בבני אדם וחפץ להדבקים, כי ידענו שהשפעה האלוהית תושפע על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע הטוב מעצמו, שאם נגזר על איש על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה זו, והוא לא יחרוש ולא יזרע, אף אם ימטיר ה' מטרת עוזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחרי שלא חרש ולא זרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא שלא הכין עצמו לקבל. כי כשנגזר על האדם טוב מה, אינו נגזר עליו רק בהיותו במדרגה ידועה מכישרון מעשיו (עיין בעיקרים מ"ד פי"ח), ולזה נמנעה העבודה לכוכבים ולמזלות, כי אין בידם להרע או להיטיב רק לפי מה שיגזר טבעם לא מצד רצונם.

אמנם ההשפעות המגיעות ממנו יתברך הן מצד רצונו, שיש בידו לעשות דבר והיפוכו, ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי, רק שיכין עצמו לקבלת ההשפעה על ידי עבודה והתפלה אליו, והוא מגודל הפלגת חסד ה' על ברואיו מאהבתו אותם להיותם יצורי כפיו יתברך להשפיע בהם טובו בהיותם מוכנים לקבל.

וכבר ידבר המשורר בדרך משל מגודל אהבת ה' לעובדיו, ואמר בשיר הקדש (שה"ש חי"ת) רשפיה רשפי אש שלהבת יה מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה וגו'. הנה המשיל תוקף האהבה וגבורתה שבינו יתברך לעובדיו לאש הבעור בלב איש, שאין בכח שום דבר לבטלה, ומאש האהבה זו אמר כאן: כי ה' אלוהיך אש אוכלה. אמר שהאש האוכלת בדבר הוא לפי כמות הכנה הטבעית שבו אל קבלת האש, כי הדבר אשר בכח טבעו הרבה חלקי אש, בו השלהבת מתאחזת קל חיש מהרה. ובדבר שאין בכח טבעו רק מעט חלקי האש, אין השלהבת מתאחזת בו כל כך מהרה. ככה אהבתו יתברך אל עובדיו להשפיעם מטובו ומחסדו הגדול הוא כפי מה שהכינו נפשותם אל קבלת הטובה, והנה מבחינה זו אין העבודה ראויה אלא אליו יתברך, לא לזולת שהזהיר עליו במקרא שלפני זה;

והוסיף לתת טעם וסיבה למניעת עבודת אלילים להיותו יתברך קונה שמים וארץ. על זה אמר **אל קנא**, כלומר הוא **אל** רוצה לומר בעל כח וגבורה והיכולת בידו לשנות כוחות הכוכבים המשפיעים, והוא **קנא** רוצה לומר קונה ובורא כל. אמנם כוחות הכוכבים אינם מעצמן רק ממנו בעל כח האמתי, ולזה טוב לך לפנות אל הגבוה על כל הגבוהים, ולא על מה שתחתיו (וענין אל קנא מבואר היטב ביתרו בעשרת הדברות);

וראיתי לרבתינו במדרש **שוחר טוב**³ (תהלים נ')

אל אלוהים ה' [דבר ויקרא ארץ], למה הזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא שלש פעמים? ללמדך שבשלשה שמות הללו ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו וכו' וכן הוא אומר כי אנכי ה' אלוהיך אל קנא וגו' יעוין שם,

מבואר שפירשו מלת קנא מעניין קונה שמים וארץ, עניין בריאה, ולפי המבואר (בנשא בוקנא את אשתו, ובפינחס בקנאו [ט] את קנאתי) שלשון קנא הוא בארמי הצורף והמזקק את הכסף מכל סיג ופסולת, יעוין שם, יש לפרשו גם כאן בדרך זה. לפי המבואר בדרך רבותינו בפסוק כל אמרת אלוה צרופה, וכי מה איכפת ליה להקב"ה בין שוחט בהמה ואוכל או נוחר ואוכל, כלום אתה מועילו או מזיקו? מה איכפת ליה בין אוכל טהורות או טמאות? הא לא נתנו המצות אלא לצרף את הבריות. שפירושו, כמו שכתב **רמב"ן** (בכי תצא בשלוח הקן), שיהיו הבריות צרופות ומזוקקות בלא סיגי מחשבות הרעות ומידות מגונות, אבל יהיו נקיי הנפש חכמים משכילי האמת. יעוין שם.

ובדרך זה מאי איכפת ליה להקב"ה אם מקבלים בני אדם עליהם עול מלכותו וממשלתו ועובדים אותו, או מוציאים את עצמם מרשותו ועובדים לאמצעיים, כעניין "אם חטאת מה תפעל בו, ואם רבו פשעיך מה תעשה לו", וגם על זה נאמר לא נתנה אלא לצרף את הבריות, שיהיו צרופות ומזוקקות בלתי סייגי שיבושי הדעת, אבל יהיו נקיי הנפש ומכירי האמת. וזהו קנא שאמר כאן אחר אזהרת עבודת אלילים, שהוא רוצה לצרף ולזקק אתכם שתהיו טהורים מכל דעות נפסדות שמשבתשים בהם אלו העובדים לכומו אלה. ולפי זה אם יהיה המובן בשם קנא עניין הצירוף והזקוק, יצדק מה שקדם אליו תואר אש אוכלה, כי האש הוא המביא לידי זקיקה וצריפה

לד. וביד חזקה ובזרוע נטויה. הראב"ע פירש ביד חזקה - שיצאו ישראל ביד רמה; ובזרוע נטויה - כטעם בעמוד אש וענן.

והגר"א פירש ביד חזקה בעל כורחם, שע"י המכות הוכרחו להניח אותם לצאת, ובזרוע נטויה הוא באתגליא, לעיני כל, ולא כמו בורחים. כמו שכתוב בעצם היום הזה, בני ישראל יוצאים ביד רמה. ומזה אמר ואשבור מוטות עולכם ואוליך אתכם קוממיות, מוטות עולכם הוא נגד ביד חזקה, קוממיות שהוא באתגליא, הוא נגד בזרוע נטויה.

³ הוא מדרש על פסוקי ספר תהילים. הוא מדרש ארצישראלי קדום יש הסוברים שנכתב בתקופה של בין התנאים לאמוראים. לשון המדרש ברובו עברית. שמו המקורי "מדרש תהלים" והכינוי "שוחר טוב" הוא בעקבות הפסקא הפותחת את המדרש. על המדרש נכתבו פירושים רבים של ר' ידעיה הפניני, הרד"ל, הרא"ם, פירוש מהר"י כהן חתנו של המהר"ל מפראג, חיים טובים של ר' חיים פלאג'י, ועוד.

באותות לעיניכם. ירצה כל האותות והמופתים כולם היו דברים נפלאים לעיניהם לבד, כי לפניו יתברך לא היה צריך ליד חזקה ולזרוע נטויה, כי בהרף עין כולם מאפס ותהו היו נחשבים (מ"כ).

לז. בזרעו אחריו. אונקלוס תרגם בניהון בתריהון, הפך את הרבים ליחיד, ויפה אמר רע"ס: ויבחר בזרעו של אחד מהם בלבד, והוא זרעו של יעקב. וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** תרגם ואתרעי בבנוי דיעקב בתרוי.

ויוציאך בפניו. כלומר בהשגחתו, שהשגיח עליך תמיד. כי פנים יורה על ההשגחה, כמו יאר ה' פניו. **ואונקלוס** תרגם בפניו - במימריה, ואין זה תרגום המילה.

לט. אין עוד. מדלא הוסיף כאן מלת מלבדו, כלעיל (פ' ל"ה), נראה לי שבא להורות כאן להשוות עולם התחתון הלזה אל העולם העליון לעניין השגחתו יתברך עליהם. הפך דעה המשובשת האומרת כי רם ה' ורק על השמים כבודו, אמנם על ברואי העולם הזה השפל אין כבודו יתברך להשגיח, עד שיחשבו מסיבה זו, שהסיר הוא יתברך השגחתו מעולם השפל, ואינו מתנהג רק מכוחות הגלגלים והמזלות והמה ינהיגוהו כרצונם.

על זה אמר: ה' הוא האלוהים, כלומר הויה ב"ה הוא בעצמו המשגיח בשמים ובארץ, כי גם השמים הרמים והנשאים במעלותם שפלים הם בערכו, וכאשר הוא יתברך אין סוף, וכל מידותיו אין סוף, כן לענוותנותו גם כן אין סוף ולהשגחתו אין סוף. כי היא אדוקה ודבוקה בכל עולמות ובכל ברואיו, וכמאמר הנביא קדוש קדוש קדוש ה' צבאות. רוצה לומר עצמותו יתברך מופרש ומובדל מכל העולמות, נעלה ומרומם מהם מעלה נפלאה לבלי תכלית וגדולה לאין סוף, בכל זאת מלא כל הארץ כבודו, כלומר עם כל פרישת קדושת עצמו השגחתו תמיד אדוקה ודבוקה עם כל העולמות ועל כל מעשיו בפרטי פרטיות אפילו בארץ מתחת ומלא כל הארץ כבודו, וזהו **אין עוד**, כלומר אין כאן יתרון מעלה בבריאה, לומר שזו חשובה בעיניו יותר מזו, וזו ראויה להשגחת כבודו יותר מאחרת. כי מלת עוד ענינו גם כן יתרון המעלה וחשיבות [9] כמו שכתבנו בוישלח בלא יקרא עוד שמך יעקב.

מה. אלה העדות.

כאן הוא סיום חלק ראשון מספר דברים המדבר מענייני מוסר, ומכאן ואילך עד הברכות והקללות שבכי תבוא, הוא חלק שני המדבר בענייני המצות. ואלה העדות והחוקים שאמר כאן, הוא עניין אחד עם מה שנאמר אחר זה 'ויקרא משה'. עיין מה שכתבתי ריש ספר דברים.

חלק שני

פרק ה

ג. לא את אבותינו כרת. רש"י הוסיף מלת לבד כאלו אמר לא את אבותינו בלבד כרת. ואין צורך לזה, כמו שכתב ר' יצחק אברבנאל, שהמכוון בזה שלא תקל התורה בעיניכם בעבור הדורות הרבים, כי ה' יתברך לא נתן התורה לאותו דור הרמוז אשר קבלוה, כי ידוע היה לפניו שהם לא יבאו אל הארץ ולזה לא יקיימו בה המצות, אבל כרת הברית ההיא בעבור הדורות הבאים שיבואו לארץ וישמרו לעשותם. והוא אמרו כי אתנו אנחנו אלה פה היום, רוצה לומר לא הייתה התורה מכוונת אלא לכל אשר יהיו חיים בכל דור ודור לא לאותם אשר קבלוה, וכבר המשילו זה לבונה גלגל הרחיים על אמת המים, שאין ספק שלא כיון בבנינו אל אותם המים אשר עברו בזמן הבנין, אבל יכוון אל המים מצד מה שהם עוברים תמיד.

ולזה אמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, שהם כבר מתו ובטלו מהם תורה ומצות שנאמר במתים חפשי, ואמרו רבותינו כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות, כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים, וכן אל אותם שיהיו חיים תחתנו עד סוף כל הדורות, ואם כן מעמד האלוהי ההוא עומד בעינו בתקפו ובגבורתו בכל זמן בכל העוברים תמיד, כמשל בנין הרחיים על אמת המים.

ד. פנים בפנים. כלומר בלא אמצעי, והטעם כאשר ישמיע המשמיע את קולו לאחר ופניו אל פניו ואם לא יראנו (הראב"ע), וכן כתב במורה (בל"ז מראשון) פנים בפנים מציאות במציאות מבלתי אמצעי, כמו שביאר במקום אחר קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול. לכן תרגם אונקלוס ממלל עם ממלל, כדי להרחיק ההגשמה. ולדעתי אין צריך להוציא לשון המקרא מפשטיה, כי מלת פנים ענינו תוך ופנימי, כמו כל כבודה בת מלך פנימה, וכמו לחם הפנים שתרגם יונתן בן עוזיאל תרגם לחם גואה, והטעם שדבר ה' עמכם בהר עומק סתרי פנימיות התורה, להבינכם טעמי מצוותיה עד תכליתם, וכמו שכתבו במכילתא דרשב"י - זוהר (בהעלותך קנ"ב):
חכימין עבדי דמלכא אלהא, אינון דקיימו בטורא דסיני, אסתכלו בנשמתא דאורייתא.
וכן אמרו במסכת סופרים:

פנים בפנים, פנים תרין בפנים תרין, הא ארבעה אפין. פנים למקרא פנים למשנה
פנים לתלמוד פנים לאגדה, עיין שם.

כלשון המורגל בדברי רבותינו מ"ט פנים לתורה, וכלשון חייב להראות לו פנים (עירובין נ"ד)
שענינו טעם הדבר והמיישב הלמודים.

דבר ה' עמכם. ברוב המקומות מחובר לדבור מלת **אל**, דבר אלינו בחורב, דבר ה' אל כל קהלתכם, ופעמים מחובר לדבור מלת **עם ואת**, בבואו לדבר אתו (סוף פרשת כי תשא) וכן מדבר עם יעקב, דבר אתנו קשות, עודנו מדבר עמם.

ועל דרך הפשט נראה שאין הבדל ביניהם, כי מצאנו מלת את שהוראתו כמו אל (כבש"ב ט"ו כ"ג) על פני דרך את המדבר, כמו אל המדבר, יאר פניו אתנו (תהלים ס"ז) במקום אלינו, כמו שכתוב יאר ה' פניו אליך, וכן לעשות עמכם רעה (ויצא ל"א) במקום לעשות לכם.

אמנם כשנדייק יש לדבור המחובר במלת את או עם, הוראה מובדלת מהתחברו במלת אל ולמ"ד, שהדבור באל ולמ"ד, נשאר הדבור תמיד אצל צד אחד מן המדברים, שהמדבר יציע דבריו לפני השומע בלתי מחייב אל התשובה, אמנם כשדבור מחובר בעם או באת, ירמוז על מין דבור שהיו שנים מחליפים הדבור זה לזה, פעם זה ופעם זה מדבר, כעין המצוי במדברים שאין הדבור נשאר תמיד על צד אחד מן המדברים אבל מחליף ונעתק מאיש לרעהו, אחד שואל ואחד משיב. והוא המכוון במלות אתו ועמו המורים תמיד על השוואת הנושאים שהם נשואים בענין אחד, אלא שהוא מייחס תמיד הדבור אל זה שהיה דבורו ראשון או סבה ראשונה בדבור, כמו שכתוב עודנו מדבר עמם (בראשית כ"ט) הנה היו הרועים גם כן מדברים כמו שנזכר שם אלא שתלה הדבור ביעקב במה שהיה ראש המדברים ופתח בדבור תחילה, והפך זה כשיאמר וידבר לו וידבר אליו, ירצה בו אמנם דבור פרטיי נבדל מן הדבור המצוי והיינו דבור הנשאר אצל צד אחד מן המדברים שהתכוון לשפוך דבריו לפני המקבל ולהגיד לו דבר בלתי מחייב אל התשובה.

והנה כשהשמיע הקדוש ברוך הוא עשרת הדברים לאוזני בני ישראל, לא היה הדבור נשאר תמיד על צד המשמיע יתברך לבד, אבל היה מחליף ונעתק אל בני ישראל גם כן, כמו שכתוב **במכילתא** (יתרו פ"ד) לאמר שהיו אומרים על הן הן ועל לאו לאו.

ובמדרש חזית (על פס' ישקני) אמרו דרך מליצה

הדבור היה מחזיר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדבור הזה, כך וכך דינין יש בו, כך וכך עונשין יש בו, כך וכך גזרות יש בו, כך וכך מצוות יש בו, כך וכך קלין וחמורין יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו. והיה אומר ישראל הן. וחוזר ואומר לו: מקבל אתה אלוהותו של הקדוש ברוך הוא, והוא אומר לו הן והן וכו'.

ולסיבה זו שבשעת מתן תורה היה הדבור מחליף ממשמיע לשומע, ומשומע למשמיע, לכן הוזכר בדברי מתן תורה מלת עם ואת.

ואפשר לכלול עוד בהוראת דבור במלת את ועם, להורות על הסכמת דעת השומע [י] אל דברי המשמיע. והוא כשהעניין בעצמו אינו מסכים כל כך אל דעת השומע, וחומר הדבר בעצמותו היה מכריח את השומע יותר אל שלילת קבלת הדברים, לולי שהיה המשמיע ממליץ

לו את העניין וממתיקו לו בטענות ראויות ישרות ונכונות, עד שיכניס בלב השומע תשוקה וחפץ לקבלת הדבר מרצון נפשו. ולהיות שבהסכמת דעת השומע אל משמיעו הצטרפה דעות שניהם יחד להיות אחודים בעניין הדבור, לכן התחבר אל הדבור מלת את או עם, שהוא מלה אשר יורה על ההצטרפות.

והנה התורה הקדושה אף שהיא מדברת בעניינים תחתונים, רומזת היא בהם עניינים פנימיים, ופנימיים לפנימיים, גבוה מעל גבוה לאין תכלית. כי אורייתא כולה איהי סתום וגליה, גלויה היא לפי פשוטו של מקרא, שהוא כתוב מפורש ומבואר בה, וסתומה היא מצד דרך הנסתר שבה שאינו מבואר בה באר היטב, אבל נסתר ונטמן עניינים גבוהים ברמז דברים. אמנם במעמד הקדוש בעת קבלת התורה הקדושה אשר אז אתבסם עלמא, עד שאמרו חז"ל ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, וזכו ישראל להשיג עומק פנימיות נשמתא דאורייתא וכל אחד מהם היה מסתכל בסתרי עומק פנימיותיה.

כמו שכתוב **במכילתא דרשב"י - זוהר** (בהעלותך קנ"ב):
אינון דקיימו בטורא דסיני אסתכלו בנשמתא, דאיהו עיקרא דכלא אורייתא ממש.

ואחרי שהתאחדה דעת מקבלי התורה עם דעת העליון יתברך המשמיע הדברות להשיג עומק הדברות, וקבלום עליהם בכל לבבם ובכל נפשם, לכן התחבר בו לדבור מלת עם, אשר יורה על ההצטרפות והתאחדות.

וראיתי **במדרש רבה** (כי תשא פ' מ"א)

ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו, ארשב"ל מה לדבר אתו? משל לתלמיד שלמדו רבו תורה. עד שלא למדו, היה הרב אומר והוא עונה אחריו. משלימד אותו, אומר לו רבו בוא ונאמר אני ואתה. כך כשעלה משה לשמים התחיל לומר אחר בוראו התורה. משלמדה, אמר בא ונאמרה אני ואתה, הרי לדבר אתו.

יד. למען ינוח עבדך.

הוא נתינת הטעם למה שציוה לא תעשה כל מלאכה על ידי עבדך כדי שינוח העבד והאמה כמורך, לא שתינתן מצות שבת כדי שינוח העבד והאמה (**רבנו בחיי**);
תבלין לדברים אלה, כי המנוחה ביום השבת הוא טפל, והעיקר אצלו השביתה, והמנוחה ממילא נמשכת אחריה, אבל בעבד ואמה המנוחה היא העיקרית אצלם, דלא שייכה בהם שביתה כלל, כי השביתה היא העיון והחקירה (כמו שכתבנו ביתרו), ועל שם זה נקרא שבת לה' אלוהיך ולהשתעשע בה' ובתורתו, וזהו העיקר לישראל ביום השבת. והמנוחה מעשיית המלאכה היא טפלה אצלו, דבקיום השביתה ממילא המנוחה אתיא.

אבל העבד והאמה איך ישימו עיונם וחקירותם בענייני אלוקיים אם דרכי ה' לא ידעו אם תורת ה' לא יחפצו ואינם מחויבים בה, אם כן שביתה לא שייכה בהו, אבל מנוחה היא דמשכחת אצלם שינוח הגוף מעשיית מלאכה וינוח לבבם במה שאין מורא רבם עליהם ביום הזה לעשות להם מלאכתם ובזה הם שקטים ונחים.

טו. זכרת. דעת רוב המפרשים שהתורה נתנה ב' טעמים למצוות השבת, בעבור שמצאו בדברות הראשונות זיכרון הבריאה, ובדברות השניות זיכרון יציאת מצרים. אמנם למי שיתבונן היטב בעומק פשוטן של המקראות, יתברר שזו הסברא רחוקה מן האמת, ושמעולם לא הייתה כוונת הכתוב לתת אלה ב' הטעמים למצות השבת.

ותחילת בריאת העולם אינו הטעם שבעבורו נצטוונו על השביתה ביום השביעי, רק הוא הטעם על היות יום השביעי מקודש יותר משאר הימים, ומפורש כתוב בבראשית ויקדש אותו כי בו שבת וגו', ושם לא צוה כלום על השביתה בו, וכן בדברות הראשונות לא אמר על כן צוך ה' אלוהיך לעשות את יום השבת אצל זיכרון בריאת העולם, רק אמר על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. והפרש רב יש בין קדושת היום ובין השביתה בו ממלאכה, שהרי הקדושה אפשר שתרמוז לבחינות ולסגולות אחרות שתהיינה לאותו היום, אף אם יעשו בני אדם בו מלאכה ועם כל זה היה היום קדש כי כבר נתקדש בעת הבריאה.

גם הטעם השני שכתבו שהוא זיכרון יציאת מצרים נראה שגם זה אינו הטעם האמיתי, שהרי גם על מצות העניק תעניק לו (ט"ו י"ד) נתן הכתוב טעם וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך, וגם על חג השבועות אמר וזכרת כי עבד היית (שם ט"ז י"ב), וכן על צווי לא תטה משפט גר יתום (שם כ"ד י"ז), ועל מה שצויה כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו כי תבצור כרמך לא תעולל אחריו בכלום הוסיף וזכרת כי עבד היית, כמו שהוסיף בעשרת הדברות האחרונות על מצות השבת. ובא זה ולימד על זה, שבכל פעם שצויה הכתוב על החמלה והחנינה והעזר אל הגרים ואל העבדים, הוסיף זיכרון יציאת מצרים, כאומר גם אתה היית עבד וגר במצרים, ולכן חל עליך יותר מעל שאר בני אדם החוב לחון הגרים והעבדים ושלא להטות משפטם ולהעניק להם מאשר לך ולהניח להם העוללות ולשמח לבבם בחגיך וכדומה.

למדנו אם כן שאף בדברות האחרונות לא הוזקק הכתוב לזכור יציאת מצרים, רק לפי מה שאמר שם למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. ולכן יצדק לומר שיציאת מצרים הוא הטעם רק להשבתת העבד והאמה ממלאכה, וזה רק פרט אחד מן החובות המוטלות עלינו ביום השבת, אם כן יציאת מצרים איננו הטעם לשמירת השבת.

אבל הטעם האמיתי הוא נלמד מן הכתוב אך את שבתותי תשמרו כי אות [10] היא ביני וביניכם, לדעת כי אני ה' מקדישכם. שפשוטו יורה כי ה' נתן לנו השבת למען תהיה לנו לאות שאנחנו עמו, ולכן אנו שובתים ביום השביעי כמו ששבת בו ה' יתברך אחר הבריאה, וזה טעם

שבתותי בכינוי מוסב אל ה' יתעלה, כי יום השביתה שלו הוא גם יום השביתה שלנו, ובזה ה' יתברך יודע בעולם, כי ה' מקדש ישראל הוא אלוהינו ואנחנו עמו, כמו שחתם הכתוב על כוונה זאת לדעת כי אני ה' מקדשכם והדברים ברורים (שי"ר).

וכן כתב רע"ס:

למען ינוח וגו' וזכרת וגו', מצות שביתה בהמה היא כדי שינוח העבד, ומצות מנוחת העבד היא זכר ליציאת מצרים שהשביתה בה הקדוש ברוך הוא את העבודה מן העובדים.

לעשות את יום השבת. שבת הוא יום המנוחה והמרגוע, ולא שייך בה לומר **לעשות**. ונראה לי שמלת לעשות כאן אינו מן הפעלים שמכוונם פעולם ממשית, רק קיום והחלטת תואר במתואר, כמלת וקידשתו שענינו לייחס אליו הקדושה (עיין בזאת הברכה באשר נסיתו במסה), כי על היום הזה אמרה תורה ויכל ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, שבו נגמרה הבריאה על שלמותה הראוי, אף על פי שהיה בכחו לעשות יותר גדולה אבל כן גזרה חכמתו העליונה על המידה והמספר ועל המשקל, וזהו שאמר כאן לעשות את יום השבת. כלומר לייחס ליום השבת עניין העשייה, רוצה לומר שבו נגמרה הכל על שלמותו ותיקונו הראוי (וכבר נודע הבדל שבין בריאה יצירה ועשייה, שהעשייה היא תיקון הדבר על שלמותו הראוי), וילמדונו בזה אף שהאדם פוסק ממלאכתו, ולפעמים הזמן יחייב להשלימה, ואם לא ישלימנה יאבדו קנינו, לא יחוש לזה, אבל תהיה בעיניו כאלו עשויה, וכמו שכתב על פס' ועשית כל מלאכתיך שתהא מלאכתיך כאלו עשוי.

טז. למען יאריכון ימיר ולמען ייטב לך. רבותינו (סוף חולין) יאמרו שכר מצות בהאי עלמא ליכא, לכן פירשו יאריכון ימיר בעולם שכולו ארוך ייטב לך בעולם שכולו טוב (עיין שם רש"א מהרש"א חידושי אגדות), והמליצה של **אורך ימים** תוכיח על זה (כמו שכתב **נפתלי הרץ וויזל**):

כי מליצת אורך נופל על ימים לא על שנים, כי ימים בלשון עברי על הזמנים כמו כימי שכיר, כימי השמים על הארץ, ויש זמן ארוך ויש זמן קצר, ולא תיפול מליצה זו על שנים, כי מלת שנה על שוב השמש בתקופתה על הנקודה שהתחילה בו להקיף. וכל השנים שווים שס"ה ימים ואיזה שעות, ואין בהם ארוך וקצר, וכיון שמשמעות ימים זמנים ארוכים והאי לא שייך בעולם הזה, שאם יזקן האדם יגיע לשבעים שנה או לשמונים, אלא ודאי בעולם שכולו ארוך.

אמנם לדעת רבותינו יקשה מה הוא דמסיים קרא דילן "על האדמה אשר" וגו'?

ונראה לי כמו שהעולם הגשמי הכלה הזמני, נקרא בשם "תחת השמש", כמו שכתוב (קהלת א') שיעמול תחת השמש דתרגומו בעלמא הדין, ככה נקרא העולם הרוחני הנצחי העליון, בשם "על האדמה", להיותו בגבהי מרומים מעל לארץ מתחת, וזהו מליצת למען יאריכון ימך על האדמה לדעת רבותינו.

ולהיות ששכר המעשים טובים אינם גמול רק חסד ממנו יתברך, כמו שכתוב ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולזה קראוהו רבותינו בשם מתן שכר, כי השכר הוא בתורת מתנה, לכן אמר גם כאן אשר ה' אלוהיך נותן לך. אמנם יתכן שהכתוב מדבר מן העולם שאחר התחיה, שיש גם לגוף חלק בו וישיבתו בארץ החיים, והיא ארץ ישראל, כביחזקאל (כ"ו) וברמיה (י"א י"ט) ארץ חיים תרגומם ארעא דישראל, וכ"א במכילתא דרשב"י - זוהר (וירא קט"ו א') ארץ ישראל איהו ארץ החיים. עיין מה שכתבתי סוף פרשת נצבים.

יז. עד שוא. ובדברות הראשונות **עד שקר**. סיבת השינוי הזה היא למאמר רז"ל (בשבועות ד' כ' ע"ב, וכ"א א')

א"ר יוחנן אוכל ולא אוכל - שקר, ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר. אכלתי ולא אכלתי - שוא ואזהרתיה מהכא לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא וגו'.
לישנא אחרינא: א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי - שקר ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל - עובר בלא יחל. ואיזהו שבועת שוא? נשבע לשנות הידוע לאדם, ע"כ.

ואיכות מחלוקתם הוא כי נתבאר בהגיון (ע' **מלות ההגיון**⁴ פ"ד) שהאמת יתחלק לשני ראשים:

האמת ההכרחי,

ואמת המחלט או הנמצא.

והמשפט האפשר הוא על העתיד במשפט שאין לו הכרח ולא נמנע לא בו ולא בהיפוכו, וזה יאיר לנו נתיב על מה הטבעו אדני מחלוקתם.

כי לדעת רב דימי **'שוא'**, עיקר הוראתו היפך האמת, כמו שוא ודבר כזב הרחק ממני (משלי ל'), והוא כל אשר יתנגד, אם לאמת המוכרח, כי בזה מודה רב דימי שגם לשנות את הידוע בכלל שוא, ואם לאמת המחלט, כמו אכלתי ולא אכלתי. וה'**שקר**' הוא היפוך האמונה, כמו וידרכו לשונם קשתם שקר ולא לאמונה גברו בארץ (ירמיה ט'). וזה הבגידה, אם כי יבגוד איש ברעהו אם במוצא שפתיו ולזה 'אוכל ולא אוכל', הוא שקר.

⁴ חיבור פילוסופי שנתחבר ע"י הרמב"ם בצעירותו. מסכם את עיקרי הלוגיקה של אריסטו. הספר נכתב בערבית-יהודית ותורגם לעברית על ידי משה אבן תיבון ובדורנו ע"י הרב קאפח בשם "באור מלות ההגיון".

אולם לדעת רבין הנחה הראשונה של שווא הוא היפך היש, ויורה על דבר הבל ותוהו שאין בו ממש, כמו השומרים הבלי שווא (תהלים ל"א), וכן בטוח על תהו ודבר שווא (ישעיה נ"ט). ואם כן הוא, אך יתנגד לאמת המוכרח, ולזה אין בכללו כי אם לשנות את הידוע. והתנגדות לאמת המוחלט, 'אכלתי ולא אכלתי' - יקרא בעצם וראשונה **שקר**, כמו כי שקר אתה דבר אל ישמעאל (ירמיה מ').

ואולם אשר יכזב אך בעתיד אם ישוב להיות נמצא (והוא במשפט אפשרי) לא שייך לפי הכוונה [יא] הראשונה, לא שווא ולא שקר, ולזה אמר רבין 'אוכל ולא אוכל', עובר על לא יחל. מעתה בין לדברי רב דימי בין לרבין, דברות האחרונות מוספות על הראשונות, כי לרב דימי הנה אמר בראשונות לא תענה ברעך עד שקר, דהיינו לא תעיד עדות אשר על ידה תבגוד ברעך לחייבו או לפטור חברו שלא כמשפט, וזה יהיה אך בעניינים שבין אדם לחברו. ואולם אם יעיד לנקות איש מעון שבין אדם למקום, שלא חלל את השבת וכדומה, בודאי אין זה בגידה בחברו (ואם גם זה בגידה במקום ב"ה, מכל מקום לא שייך ברעך), ולזה בא בלוחות ה[שניות 'עד', שהוא שירה על עצמות העדות שהוא נגד האמת הנמצא וכולל בין אדם לחברו וגם בין אדם למקום.

ולדעת רבין ששקר הוא היפך אמת הנמצא, באו השניים להורות שגם בדברים הבלתי נוגעים בעצם וגוף העדות, וידמה בעינו כשווא ותהו בל יועילו ובל יזיקו, כמו היו כליו שחורים או לבנים וכדומה מן הבדיקות, יתן על לבו תמיד להגיד האמת הברור, ולא לפי אומדן ומיון. כי אם באלה יכזב, יצא לפעמים המשפט מעוקל כנודע, שאם יש הכחשה בבדיקות בטל העדות. התבונן כי דברי רבותינו מיוסדים על אדני ההגיון ומשפטי הלשון (המעמר).

יח. ולא תחמד וגו' ולא תתאוה. יש הבדל בין חמדה לתאוה לר' שלמה פפנהיים, התנאי בחמדה היא שהיה בדבר הנחשק נעימות ושלמות עצמי מתדבק בו, שלפי שלמותו העצמית הוא מוסכם לכל המין האנושי, שכל הרואה אותו חושק אליו, והוא עניין החמדה שחושק אל הדבר מצד נעימותו וערבתו המתדבק בעצמות הדבר, כאלו תאמר השקדים המתוקים יש בהם טעם משובח מצד עצמם; ועניין התאוה היא שבעצם הנחשק אין שום נעימות ושלמות עצמי, אבל יתהווה בו שלמות כשיחובר ויצורף אל דבר, כגון לשקדים המרים אין טעם משובח אבל ישוב לשבח כשיתערבו בדבר המתוק, והרי אין נעימותם רק על צד הצירוף אל הדבר.

והנה במין הנשים יש שלמות עצמי והוא היופי שהוא שלמות שאין חולק עליו, ושאר שלמות המצויות בהן לעניין הנהגת הבית וגדול בנים כולן טפלות בהן, שאין לך אדם שלא יחבב היופי, ויש לך אדם שאינו חושב לכלום שתהיה אשתו משתדלת בצרכי הבית וגדול הבנים אם יש לו בלעדה עבדים ושפחות המשתדלים בכך, ולפיכך לא יפול על החשק בנשים רק לשון חמדה, כי סתם חשק באשה הוא מחמת היופי ועגבותה, אמנם בשאר חפצי וקנייני האדם

כגון בית שדה ועבד ואמה יפול בהם בין לשון חמדה כשיהיה בהם שלמות עצמי, ובין לשון תאוה כשאין שלמותם רק מצד הצירוף עם דבר מיוחד (כגון התועלת המגיע מן הדבר, שהתועלת אינו דבר עומד בפני עצמו ויש לו מציאות על ידי הצטרפות דבר אל דבר שיגיע לאחד תועלת מן חברו).

לכן בדברות ראשונות שלא אסר רק החמדה בלבד ששייך גם בשאר חפצים אינו מקפיד על הקדימה והאיחור של נושא לנשוא, בשכולם נכנסים בסוג החמדה, ואסר תחילה החמדה בדבר שאין בו רוח חיים כגון הבית ואחר כך כלל בו כל החפצים שיש בהם רוח חיים אשה עבד אמה שור וחמור, אמנם בדברות האחרונות שבא הכתוב לאסור גם כן התאוה שאינו שייך כל כך בנשים, לפיכך הקדים כאן את האשה ואסר בה החמדה, ואחר כך סידר החפצים ששייך בהם גם כן עניין התאוה דהיינו הבית והשדה העבד והאמה.

היוצא מזה שזה שאסר הכתוב בדברות האחרונות גם התאוה הוא חומרה שהחמירה התורה על הדברות הראשונות, והוא כדי להרחיק את האדם תכלית הריחוק מלהתאוות מה ששייך לחברו, דלא מבעי שלא יחמוד האדם דבר נחמד השייך לחברו, דזהו שהשכל מחייבו, מאחר שבדבר הנחמד בעצמו הכל נהנים בו בשווה שוב אינו ראוי מצד המוסר שישתדל אדם לשוללו מבעליו שיהיה הוא נהנה בו ולא יהנו בו בעליו. אבל דבר שאין בו שלמות עצמי, רק על צד הצירוף אל דבר שהוא מה שכלול בגדר התאוה, הווה אמינא שמותר להתאוות, שלפעמים תהיה התועלת והנאת האיש החפץ בדבר מרובה מתועלת והנאת הבעלים מאותו דבר, והרי הוא קצת כאלו זה נהנה וזה לא חסר, על דרך משל שהצייד רואה אצל מלמד ספר איזה כלי זיין חשוב שנפל לו בירושה שאינו צריך לו כלל והצייד צריך לו, והווה אמינא שמותר לצייד להתאוות זה הכלי ולהשתדל עד שימכרוהו לו הבעלים, לזה בא הכתוב ואסר גם מידת התאוה, כדי להרחיק את האדם מן החפץ המגונה אל קנייני זולתו.

על פי הדברים האלה התיישבו שינויי הלשונות הנופלות בעשרת הדברות, שבראשונות אמר לא תחמוד בית רעך ובאחרונות לא תתאוה בית רעך, וכן בראשונות הקדים בית לאשה וכלל עמה עבד ואמה שור וחמור ובאחרונות הקדים אשה לבית וכלל עם הבית שדה ועבד שור וחמור.

יט. קול גדול. אם נפרש מלת גדול על הכמות, לומר שתהיה הקול חזק עד שתתפשט למרחק הרבה או מסוף העולם ועד סופו, לא ידענו התועלת היוצא לנו מזה. לכן נראה לי שבזה יודיענו יקר ערך דברי התורה בכלל ועשרת הדברים בפרט, כי התורה נכתבה בלשון צח ובשפה ברורה, יבינום כל אחד כפי דרכו, החכם כפי חכמתו, המשכיל כפי שכלו, והנבון כפי תבונתו, הנשים והקטנים כולם יקחו חלקם ומנה לטוב להם, כי היא כמראה מלוטשת ובהירה יראה בה כל אחד צורתו, כי היא עניין אלוקי, וכוונת המחוקק העליון יתברך הייתה להיטיב לכל המון הרב, גדולים וקטנים כי כולם אהובים אליו כי הם מעשי ידיו, והחכם הנבון

שקבל דרכי התורה ומפתחותיה הם [11] ממידות שהיא נדרשת בהם. יראה בה איך היא כוללת בדברים קצרים כל דברי התורה שבעל-פה, וכן בסתרי הלשון הקודש שנכתבה בה התורה, ובמליצות העמוקות והנשגבות ילמוד דברים קדושים אלוקיים, כמו מעשה בראשית סודה ודרכיה.

עניין הצבאות והמלאכים, הנוראות והנפלאות וגלוי שכינה ומראה דמות כבוד ה' וכיוצא באלה לרבבות דברי מדע ובינה, כולם ירבו לבעלי האור ויסתרו מן ההולכים בחושך, כי החכם בעל העיניים, יותר שידבק מחשבתו בדברי התורה וירגיל בעצמו לחשוב בהם, יותר יוסיפו בינה, ויותר תתעצם נפשו בהם, יותר ישמחו אל לבבו ויותר יוסיפו לו הרגש על הרגש, חכמה על חכמה, בינה על בינה.

ולזה נדמה התורה למעין הנובע שהוא סגור ונעלם בבטן הארץ, וכל עוד שישאבו ממנו מימיו מתחדשים כל רגע, ככה דברי התורה למתעסק בהם בכל לב, תמיד נובעים תוך חדרי לבבו ומתקבצים יחד לנהר בינתו לדרוש ולחדש בהם עניינים נפלאים, ומתגברים והולכים בכל עת, כי אין קץ לחכמה, כמו שכתוב (איוב י"א) ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה, ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, וכמו שאמר המשורר לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצוותיך מאד, כי בחמדת הגופני יקוץ בהם האדם אחרי שבעו, מה שאין כן בתאוות חכמת התורה, כי יותר שישתדל האדם לעיין בדברי תורה ימצא נועם ותענוג נפשי בידיעות הנפלאות העומדות צפונות תחת מילותיה ואותיותיה. וכמאמרם (עירובין נ"ד) דדיה ירווך בכל עת, נמשלו דברי תורה כדד: מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שהאדם הוגה בהן מוצא בהם טעם.

הנה כל הדברים האלה כלולים במאמר קצר. **קול גדול ולא יסף**. כי מלת קול הוראתו עצם הדבור, כמו שמעת לקול אשתך, וישמע אברהם לקול שרי, אשר הוראתם הדבור הנשמע, וכמו שאמר במקום אחר קול דברים אתם שומעים, ומלת גודל הוראתו על גודל הרוממות והחשיבות, כעניין גדול ה'. והוסיף עוד מחשיבות הדבר ויוקר מעלתו ואמר ולא יסף. כתרגומו ולא פסק, שחשיבות התורה ומעלתה הנפלאה אינה פוסקת לעולם, כי נוכל להשתעשע בדבורי התורה עד בלי תכלית; והוא מכוון עם מה שאמר לעיל פנים בפנים דבר, עיין שם במה שכתבתי שם.

דוגמה לדברי אלה מצאתי במכילתא דרשב"י - זוהר (בראשית ד' נ' ע"ב):

קול גדול ולא יסף האי קול פנימאה איהו דלא אשתמע ונביע תדיר ואיהו דקה פנימאה דלא אשתמע, ושם (פ' ויצא ד' קמ"ז בס"ת) פירושא דאורייתא דבכתב ואיהו תורה שבעל-פה וכו' והיינו קול גדול, ובפקודי (רכ"ו ב') קול גדול - איהו רזא דאורייתא, ועל דא כתיב קול גדול ולא יסף. וזהו שאמרו שם (שמות ד' י"ט) זכה עמרם שיצא ממנו בן שזכה לקול גדול.

כג. כי מי כל בשר אשר שמע. מקודם אמרו היום הזה ראינו כי ידבר אלוקים את האדם וחי, ועתה חוזרים להתעורר על מניעת היכולת לשמוע דבר ה'; כי באמת בהיותם במדרגת אדם (שהוא תואר היותר חשוב ומעולה כמוזכר למעלה), והיינו בשלשת ימי הפרישה מכל ענייני גשמיות, יכולים היו לשמוע מאמרי פיו יתברך, להיותם אז מזוקקי החומר, אבל מי כל בשר וגו' רוצה לומר מי יכול להיות תמיד מופשט מכל ענייני החומר, ומיד בשובו ליפול ממדרגתו זאת אל מדרגה השפל שהוא בתכונת בשר, אין בכוחו אז להתעלות למדרגה עליונה כזאת, לכן קרב אתה ושמע שמדרגתך עליונה מאד להיותך תמיד מופשט מגשמיותך באופן להיותך ראוי לשמוע דבר ה', וכמו שאמר אליו יתברך ואתה פה עמד עמדי (הגר"א).

ולי נראה בכוננת עניין מאמר את האדם וחי, כי הה"א במלת האדם מייחדת הפרטי מן הכלל, והוא משה

עיין **מכילתא דרשב"י - זוהר** (בראשית כ"ה ב')

דלית תמן משה למפלח לשכינתא דעליה אתמר ואדם אין לעבוד. ושם כ"ח א', משה אדם אתקרי (ובפקודי רל"ח א') מנלן דמשה אקרי אדם דכתיב לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיינו משה.

וחי. הוא לבדו עצר כח להתקיים בלתי הרגשת שום התפעלות, כי גופו היה זך ובהיר, לכן לא עצרהו גשמיות גופו מלסבול שפע קדושת הנבואה ההיא, כמו שהעיד עליו הכתוב: "כאשר ידבר איש אל רעהו", כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו, כן היה כח בדעתו של משה רבנו עליו השלום להבין דברי הנבואה, והוא עומד על עמדו שלם; וחי מעניין 'עד חיותם' (יהושע ד') "וימרחו על השחין ויחי", שעניינם שלמות הבריאות.

למה נמות. כלומר למה נבקש לבוא בגדר החולשה הקרוב למיתה כי מקבלי התורה בעמדם על הר סיני היו כולם בגדר כל נביא, איבריהם היו מזדעזעים וכח גופם היה כשל, עשתנותיהם מתטרפות, ולא נשאר בהם כח, כדי שלא תהיה בהם מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, ותהיה דעתם פנויה תמיד למעלה, להבין הדברות הקדושות והטהורות שיצאו מפי הקדוש ברוך הוא, ולהסתכל בפנימית כוונתם. וזה כוונת אמרם (שבת דף פ"ח) "שבכל דיבור יצאה נשמתן של ישראל, שנאמר יצאה נפשי בדברו". ואין כוונתם יציאת נפש ממש, כעניין כצאת נפשה כי מתה, כי אם החולשה הגדולה הקרוב למיתה, כעניין יימת לבו בקרבו (ש"א כ"ה) שהוא מליצה על גודל [יב] החרדה והפחד.

וטעם **ועתה למה נמות**, הוא יתברך נהג עמנו בדרכי טובו והראה לנו שאינו חפץ למנוע טובו משום בריה, ורצונו היה ללמוד תורתו לכל ישראל, וכמו שכתוב באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי.

אמנם עתה שנתברר לנו שאין בכל נפשות בית ישראל גם אחד הראוי להיותו מקבל התורה מפיו יתברך, רק משה לבדו הוא שבכחו לסבול קבלת התורה בנבואה, כי ראינו בעין החוש שבכל עדת ישראל הוא לבדו המובחר והראוי לכך, וזה לנו מופת גדול ועדות נאמנה כי הוא לבדו האיש אשר בחר לו יה להיות עומד בין ה' ובינינו לקבלת התורה בנבואה מפיו הגבורה, ואין אנחנו זכאים וראויים לזה.

וכיון שהמופת ברור לעינינו שמחסרון יכולתנו או נמנעים לקבלת התורה בלתי אמצעי, אם כן אם נעמוד על דעתנו הראשונה לאמר רצונו לראות מלכנו, היא חוצפא כלפי שמיא, ומהראוי לנו להכיר את ערך זה האיש משה, ושאין או ראויים לגשת אל פני קדושת יוצרנו. ולמה נמות, מה לנו בהתפשטות גשמיותינו להתרומם למדרגת הנבואה, אחרי רואנו ההבדל הגדול שבין משה לבינינו, שהוא לבדו ראוי ולא אנחנו.

וזהו שאמרו כי מי כל בשר וגו' ויחי, ואין פירוש כל בשר שאר בני אדם שאינם ממקבלי התורה, כי כל זולתם גם שמיעה לא היה להם, ומהו "אשר שמע ויחי" דאמר קרא, דמשמעותו לשלול מהם התחיה ולא השמיעה, אבל טעם כל בשר על עצמם, נגד מה שאמרו מקודם ידבר את האדם, רוצה לומר משה, כינו את עצמם בשם בשר, והכוונה משה האדם הגדול נשאר חי, אבל אנחנו שפלי ערך, גולמי בשר, מי ממנו שמע את הדבור ונשאר חי בגופו.

כד. אשר יאמר ה' אלוהינו ואת תדבר. למשה אמרו לשון אמירה, ולעצמם לשון דיבור, כי ההבדל שבין אמירה לדיבור הוא, שהדיבור הוא העניין הגשמי החיצוני שבדיבור והוא הדבר הפשוט, והאמירה הוא העניין הרוחני שבדיבור שהיא הכוונה המכוונת בו (וכן דעת הר' שלמה פפנהיים, ודלא כנפתלי הרץ וויזל).

ולזה נאמר בכמה מקומות "וידבר ה' אל משה לאמר", שהדיבור הוא פשטות העניין, לאמר להסביר להם שיבינו. הנה משה למדרגתו הגדולה מיד בבוא הדיבור אליו הבין תוכן עניינו, אבל ישראל לא הבינו בדיבור לבד עד שמשה הסביר להם, לכן אמרו אליו בזה קרב אתה ושמע את אשר יאמר כפי שאתה מבין מדיבור שלמעלה, אבל אנחנו כעת במדרגה קטנה שאתה תדבר אלינו הדברים כפשטן אף שלא נבין אותם על עמקם ומכונם הראוי, ובכל זאת אף שלא נשמע טעמי התורה ומצוותיה, נשמעם ונעשם וזהו ושמענו ועשינו (הגר"א).

כו. מי יתן. אין פירושו כמו מי יתן והיה כל עם ה' נביאים, כי אין זה נאות רק לבן אדם המבקש השפעת הנתינה ממי שיש לו יכולת ליתן, אבל הוא יתברך אשר לו לבדו היכולת להשפיע, איך יאמר מי יתן?

וטעם מי יתן, הלוואי שישארו תמיד בכח וגבורה הלזו ללחום מלחמת ה', בל יפלו ברשת אשר יצר הרע פורש לרגלם, ויתחזקו להיות כל ימיהם יראת ה' על פניהם. ולא אמר יתנו בלשון רבים, כמו שכתוב אחר זה לבבם ולא לבביהם.

פרק ו

ה. בכל לבבך. בשני יצריך ביצר טוב ויצר הרע (רש"י מספרי ומתניתין דברכות).

ופירש הרמב"ם:

ביצר טוב וביצר הרע, שישים האדם אל לבו אהבת האל ולהאמין בו ואפילו בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצר הרע. כמו שכתוב בכל דרכיך דעהו ואפילו בדבר עבירה.

ולו נראה בכונתו בזה, להיות ששני דרכים בעבודת ה' יתברך:

האחד לעבדו בדרך הישר, והוא בחלק המצות הנקראים משפטים **שהם** מן המושכלות ומפורסמות לרע אצל בני אדם; הנה בחלק זה מן המצות צריכים אנו לסלק ולבטל בנו נטיית היצר אליהם;

אמנם בחלק המצות הנקראות חוקים שהם מן השמעיות, שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, בחלק זה מן המצות יותר טוב לנו לעבוד אותו יתברך בדרך הכובש, שנניח את נפשותינו אוהבת העברה, ולא תמנענו מלעבור עליהם אלא מצד התורה (כדעת הרמב"ם בששי משמונה פרקיו לאבות).

הנה בדרך זה יקיים האדם את המשפטים ביצר טוב, אחר שהשתדל לסלק ולבטל ממנו כל נטיות יצרו הרע אשר בקרבו לעבור. אמנם החוקים יקיים תמיד ביצר הרע, להניח יצרו מתחזק ומתקרב קרב נפשו, אלא שמצד אהבת ה' ילחום נגד נטיות יצרו הרע ויתגבר ללחום נגדו, וזהו אמרם ואהבת את ה' אלוהיך בשני יצריך, ביצר טוב ירצה בחלק המשפטים, וביצר הרע ירצה בחלק החוקים.

אמנם אין דעת הרמב"ם בזה מוסכמת, ויש לה מתנגדים האומרים שכל חלקי המצות, בין בחוקים בין במשפטים יותר מעולה הישר מן הכובש, עד שגם בחוקים שיצר הרע משיב אליהן, לפי שהם מתנגדי הטבע ומרוחקי שכל האנושי, יותר משובח שיתעלה האדם למדרגת ישר, עד שיקיימם בלתי תאוה כלל, ולבו המתאוה יהיה כחלל וכמת בקרבו. הנה בזה הדרך הפוך טבעו הראשון, שהיא נטויה לרוע לעבור על החוקים, עד שיהיה נטוע בו טבע שני כולו לטוב, ובזה יאהוב אותו גם ביצר הרע. וזהו ואהבת את ה' אלוהיך גם ביצר הרע;

ואהבת ה' ביצר טוב הוא במשפטים שלא יקיימם מצד שהן מושכלות, כי אם מצד שהן מצות אלוהיות; והוא יסוד גדול בעבודת ה'. וכמו שכתבנו בעניין תשובת משה רבינו על דברי בני גד ובני ראובן, עיין שם.

בכל מאדך. מלת מאד הוא נפרד מן אודות, שהוראתו העסק כמו אודות באר המים, אודות ישראל וכדומה, וביאור 'בכל מאדך' - בכל עסקך, שיהיה תכלית העסק בהם אהבת ה'. שבמאמר 'בכל לבבך' ירצה בו התנועות הגופניות שתהיה התכלית בהם האהבה, ו'בכל נפשך' ירצה התנועות הנפשיות הרוחניות, 'ובכל מאדך' היינו העסקים החיצוניים וענייני משא ומתן.

או שיהיה עניין 'מאדך' לשון מאד, שהונח להוראת הדבר החוצי היוצא מן הטבע הפשוטה, כמו מאד מאד, דהיינו שהוא דבר מיוחד שאינו מצוי, והוא מופרש בעניינו מאותו שהוא מצוי תמיד ושכיח, ויאמר 'בכל מאדך', שיאהב ה' מאד מאד בכל כחו. ורז"ל אמרו בכל מאדך בכל ממונך, ויהיה מלת מאדך מלשון ידידות וחבה יתרה, שהממון הוא החביב לאדם ביותר. (ר' שלמה פפנהיים);

ואמרו עוד רבותינו: "בכל מאדך - בכל מידה ומידה שהוא מודד לך" וכו'. ונראה לי שלא הוציאו רבותינו מלת מאדך מפשטיה שהוראתו היתרון, כמו הר גבוה מאד, שענינו יש להר זה בעניין הגבהות יתרון על שאר הרים וכדומה, כי כבר ידענו שהבחירה הנתונה לאדם היא יתרונו על כל הברואים, כי לכל הברואים יש להם מדה קצובה ומשוערת עד שאין בכוחם לנטות ממנו אל היפוכו, אמנם האדם הוא יחיד בזה שאין המידות קצובים מדודים אליו, אבל הוא מעצמו יוכל לנטות אל אחת מהמידות הן לטוב והן להיפוכו, ולזה תכונה הבחירה בשם 'מאד', שהוא היתרון והמאד של האדם על כל שאר הברואים;

אמנם בעין החוש ראינו שמדות בני אדם הם נבדלות זו מזו בטבע, יש אדם שבטבעו להתאכזר, ויש אדם שבטבעו לרחם, וכן הוא נוהג בכל המידות ומסיבה זו אדם זה נוטה מצד טבעו יותר לעשות טוב ויקל עליו לעמוד נגד יצרי תאוותיו המפתים אותו לרע; ואדם אחר נוטה מצד טבעו יותר להיות פועל רע, ולזה צריך שמירה גדולה וגדרים הרבה לבלי הלכד ברשת תאוותיו, וצריך התגברות והתקוממות יתרות להלחם מעמוד נגדם. ושני בני אדם אלה, אף שנטיית טבעיהם משונה הרבה זה מזה, לזה טבעו מדודה לו באופן שנוטה לטוב ולזה אל היפוכו, בכל זאת אין להם להתרעם על אופן בריאת טבעיהם אלה, וכמו שיודה וישמח זה שנטיית טבעו נוטה לטוב על שהוקל עליו עבודת ה' באין צורך להתגברות נגד יצרי תאוותיו, ככה יודה וישמח זה אשר נטיית טבעו נוטה לרע, כי אף שבחירתו לטוב קשה עליו ביותר, הנה נגד זה שכרו הרבה יותר כי לפום צערא אגרא, ועל דרך זה מכוון מאמר רבותינו

בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, במלת מאדך שאמרה תורה, כי הבחירה היא המאד של אדם, ובכל אופני הבחירה שנמדדת לאדם בין קשה בין רפה, תאהוב את ה' לעבדו ולשמור מצוותיו. ועיין מה שכתבתי בבראשית בפס' טוב מאד.

ו. והיו הדברים האלה. אין לפרש מאמר זה לצווי בפני עצמו ואזהרה על שימת דברי התורה על הלב, כי כבר הזהיר מקודם על זה כמה פעמים, למעלה (ד' א') שמע אל החוקים והמשפטים וגו' (ושם מ"ב), ושמור את מצוות ה' אלוהיכם (ושם ו"ו), ושמרתם ועשיתם, (ושם מ"ב) ושמרת את חוקיו ומצוותיו, וכן (ו"ו) פרשה כולה מדברת מאזהרת למוד התורה, מהו שחזר כאן והוסיף אזהרה על אזהרה?

אבל באמת מקרא זה אינו תוספת על הראשון, אלא פירושו של ראשון הוא. וכמו שאמרו בספרי:

והיו הדברים וגו' מה תלמוד לומר? לפי שאיני יודע באיזו צד אוהבים את הקדוש ברוך הוא ת"ל והיו הדברים וגו', למוד תורה, ומתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו ואתה אוהב אותו, ע"כ.

שהכל תלוי בתלמוד תורה שעל ידי כך האדם מתדבק בדרכי ה' ויאהוב אותו. לפי שהוא אומר ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך, איני יודע באיזה צד אוהבים את הקדוש ברוך, הוא תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך, תן הדברים האלה על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקדוש ברוך הוא ומדבק בדרכיו (ספרי).

כלומר שהיינו יכולים לטעות שהידיעה העיונית והחקירה השכלית הטבעית היא המביאה את האדם לאהבת ה' יתברך, לכן ביאר הכתוב שאינו כן, ובאמת כי אהבת ה' יתברך על ידי העיון בתורה וקיום מצוותיה לבד.

וכבר קמו כמה מחקרי לב הגדולים ודורשי אמת והראו בטוב [יג] טעם ודעת ובמופתים ברורים, שאין אהבת ה' יתברך ועבודתו האמתית תלויים בחקירות עיוניות שכליות.

ז. ושננתם לבניך. גם בזה אינו אזהרה בייחוד ללמד את התורה לבנים ולתלמידים, אבל הוא ביאור אל מאמר ואהבת, כי האוהב יפרסם לכל מעלות אוהבו, וכמו שאמרו רבותינו ואהבת את ה' אלוהיך - אהבהו על הבריות.

ואמרו בספרי

ושננתם לבניך, אלו בשנון ואין 'קדש לי בכור' בשנון. 'והיה כי יביאך בשנון, יעוין שם.

הנה ביארו לנו כי אזהרת ושננתם מוסב על מצות יחוד ואהבת ה' שהתחילה בו הפרשה, וכן ממה שאמר אחריו "וקשרתם לאות על ירך וגו' וכתבתם על מזוזת" וגו', דצוויים אלו לא נוכל להסב אותם אל התורה כולה, כי הוא דבר בלתי אפשרי, ועל כורחך אינו מוסב רק על מצות יחוד ואהבה.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (דרס"ד):

אית לשאלא אי בהאי יחודא דשמע ישראל אתכליל כולא ימינא ושמאלא, אמאי כתיב לבתר ואהבת והיה אם שמע דהא ביחודא אתכלילו, אלא התם בכלל הכא בפרט. ודבר הלמד מענינו הוא, כי גם דבור 'ודברת בם וגו' בשכבך ובקומך, אינו חוזר אלא על שמע וגו' ואהבת וגו', וללמדנו מצות קריאת שמע שחרית וערבית. והדברים פשוטים, ולא העירות עליהם אלא לפי שראיתי שהשתבש בזה אחד מן המתחכמים.

בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלַחְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ. לכאורה יראה שיזכיר כאן ארבע איכות מעמדות הגוף, ישיבה הליכה שכיבה וקימה, אשר בהם מצווה בקריאה זו, והם מתחלקות לשני מחלקות שבכל אחד דבר והיפוכו, והשני חמור מהראשון שבו.

בהליכה בדרך האדם מוטred מאד בדעתו כי צריך לשמור חפציו אשר עמו בל יאבד אחד מהם, ובכל פסיעה ופסיעה פוגע באנשים שאינו מכירם והדאגה בלבו פן יפגעו בו מן השודדים ויבזו כל אשר לו, ויש לו בזה גם חשש סכנת נפשו. ויזהיר אם כן קרא דלא בלבד שבשבתו בביתו שקט ושאנן מכל רעה כי אם גם בלכתו בדרך אשר סביב שתו עליו דאגות המטריפות את המחשבות, בכל זה החיוב עליו לפנות דעתו מכל זה וליישב מחשבותיו לקרוא פרשת עול מלכות שמים.

וכן בזמן הקימה שהוא היום המוכן לאדם לעסק בהרווחת צרכיו בענייני מקח וממכר ולהתערב בבני אדם שונים זה מזה בדעותיהם, קשה על האדם יותר לפנות דעתו ומחשבתו לעניינים רוחניים אלוהיים. מעת **השכיבה** שהוא בלילה. לכן יזהיר דלא בלבד בלילה שדעתו של אדם פנויה עליו, כי גם **ביום** עת התעסקו בעניינים זמניים, גם אז מצווה למעט עסקו ולקבל עליו מלכות שמים, כן היה נראה כוונת המקרא על פשוטו.

אמנם זה לא יתכן. דאם כן לשון המקרא אינו מסודר היטב, כי הולך מן החמור אל הקל ממנו, והיה יותר נכון להקדים הקל ולאחר החמור, ולומר 'ודברת בם בשכבך ובקומך ובשבתך בביתך ובלכתך בדרך', כי טרדות היומי בעסקיו הם קלים מאד נגד טרדות הדרך, כי גם סכנת מות יש בו.

וזה יורה על אמיתת קבלת רבותינו **דובשכבך ובקומך** דקרא יורה לנו על **זמן** הקריאה, בשעה שדרך בני אדם לילך ולשכב והוא תחילת לילה, ובשעה שדרך בני אדם לעמוד והוא בקרו של יום.

ואם כן אות וי"ו דובשכבך איננו וי"ו החבור הנוסף אל הקדום, אבל הוא וי"ו הביאור, והוא אחד מהוראת הוי"ו, כמו ועשית שנים כרובים וגו' ועשה כרוב אחד (תרומה כ"ח י"ח) שהוי"ו

בועשה הוא וי"ו הביאור לבאר באיזה מקום יהיו הכרובים, ככה הו"ו! בשכבך הוא לבאר זמן הקריאה; בין בשבתו בביתו, בין בהליכתו בדרך החיוב לקבל עול מלכות שמים, בשני זמנים אלה בזמן שכיבה בזמן קימה.

ובזה סדר לשון המקרא על מכונו, תחילה מן האיכות ואחריו מן ה-מת.

ח. וקשרתם לאות על ידך. מלת קשר כתב ר' שלמה פפנהיים: הונח על מלאכת הקשר ששלובים ראשי הקצוות של דבר בתוך דבר ומהדקין אותן יפה כדי שידבקו היטב, שאם אין עושין הקשר תתפרק ותבטל האגודה.

וההתקשרות על שני דרכים, אם שקושרים ב' דברים זה לזה, או שקושרים דבר א' בעצמו עם עצמו, כעין שקושרים שני ראשי החבל יחד, או שעושים קשר בראש הא' של החבל; ושמושי קשר בדרך הראשון דהיינו התקשרות ב' דברים זה לזה, ותקשור על ידו שני, תקוות השני תקשרי בחלון;

ושמושי קשר בדרך השני דהיינו התקשר הדבר עם עצמו, כמו ותקשור החומה עד חציה (נחמיה ג') שלא הייתה החומה מתקשרת עם דבר רק עם עצמה;

ומזה העניין כאן וקשרתם לאות על ידך, והוא עשיית קשר הרצועה של תפלין ברצועה עצמה, ולא שיקשרם בדבר שני, כעניין ותקשר על ידו שני, רק המכוון שיעשה בתפלין עצמה קשר, ועם קשר ההוא יניחם על היד ועל הראש כמו שאנו נוהגין;

אך דעה אחת בתוספות (מנחות ל"ו) שצריך לקשור תפלין של יד מחדש בכל זמן שמניחן, וראייתו ממה שאמר וקשרתם לאות על ידך דמשמע דבכל שעה שמניחם צריך לקשור; ואין ראייה זו מוכרחת, שהרי אמר גם כן וכתבתם על מזוזת ביתך, והכתיבה היא בהכרח לא על המזוזה כי אם על הקלף, אך רוצה לומר שיכתוב מקודם ואחר כך יקבענו על המזוזה, כן הדבר בתפלין שרוצה לומר וקשרתם היינו שיתקנם מקודם בקשר של קיימא שיהיה קיים כן תמיד, ועם זה הקשר הקבוע יניחם על הזרוע לאות;

ומוכח גם כן קצת מסדר המלות שבפסוק, שאם הייתה כוונת הכתוב לקשור בכל יום בשעת הנחה היה צריך להסמיך מלת ידך לקשר ולומר וקשרתם על ידך לאות, דהיינו שמעשה [13] הקשירה על היד הנעשה תמיד מחדש יתהווה האות. אבל השתא דכתיב וקשרתם לאות על ידך, שוב אין למלת וקשרתם הצטרפות אל מה שאחריו, רק הוא מאמר בפני עצמו, ורוצה לומר שיקיים בתפלין מלאכת הקשר בעת שיתקנם, בכדי שבכל זמן שיניחם יהיו לאות, וכמו שכתוב והיה לאות על ידך (שמות ג') ושם לא זכר כלל מן הקשירה.

וקשרתם, וכתבתם. כבר אמרו חז"ל כמה החכימה התורה בהנחת התפלין במקומות אלו, תפלה של יד הוא קרובה אל הלב, ותפלה של ראש נגד המוח, כדי שנקבל בלבבנו



ובמחשבותינו הפינות הנשרשות בפרשיות אלו, כי שני אלה האיברים הם משכן השכל, ובהניחנו אותם עליהם בקבלת היסודות הנכבדות האלה, נתחזק בהם ונוסיף זכר בדרכי ה', ונזכה לחיי עד.

ומתוך התמדתנו במצות תפלין מוכתר בכתר עליון נורא ומתעסק במלאכת שמים, נשוב מדרכי הרע וממחשבות הרעות שהן אבות הטומאות והמעשים ילדיהם.

ומזה נבוא לכלל דעת ולהבין למה לא קבעו מסדרי הברכות את הברכה על מצווה זו בלישנא דקרא על מצות טוטפות ובחרו בלשון תפלין, וכבר נאמרו פירושים שונים על שם תפלין, זה יאמר שהוא לשון ויכוח ופילים ושרשו פלל, וזה יאמר שהוא לשון חיבור משורש תפל. והיותר נראה שהוא מלשון פלא שענינו הפרשה והבדלה, כמו "כי הפליא ה' חסיד לו", "יפלה בין מקנה מצרים, ולפי זה אין בשם תפלין הלמ"ד דגושה, וחיר"ק הפ"א תנועה גדולה.

ובכוונה תקנו נוסח הברכה בלשון תפלין לשון הפרשה והבדלה, כדי שבאמירת הברכה נקבל עלינו התכלית המכוון בהנחתו, להיותנו פרושים ומובדלים ממחשבות הרעות וממעשים המגונים, ולא נסור אחרי עינינו, ואחר יצר מחשבות לבבינו, כי בהנחתם בלתי כוונת הלב אף שנהיה מוכתרים בתפלין כל היום, לא יגיענו מהם התועלת לעשות רושם פנימי בנפש כמו הקושר חוט באחת מאצבעותיו בלי כוון דעת להיותו לו למזכרת דבר מה, אין מן התימה אם ישכח אחר כך החפץ שהיה צריך אליו לזכרו, כי אין בקשירת החוט תועלת לזיכרון רק אם בעת קשירתו התכוון שיהיה לו בו מזכרת על דבר מיוחד.

וזה אני משער גם כן בדעת המסדרים האלקיים בברכת לקבוע מזוזה, אשר בהשקפה ראשונה אין טעם ללשון זה, כי מזוזה הוא שם ללחי השער והבית מקום קביעות פרשיות אלה, אם כן באמרנו לקבוע מזוזה חסר עיקר הדבר מה זה נקבע בלחי, ואם רגיל על לשוננו לקרוא בשם מזוזה את הקלף הכתוב בשתי פרשיות התורה (שמע והיה אם שמוע), הנה הוא כעניין וטחני קמח (ירמיה י"ג) שלא יטחון האדם הקמח רק הגרעינים היו נטחנים, אבל נאמר וטחני קמח עיין שם סופו, ככה הקלף הזה הכתוב בשתי פרשיותיו כדי לקבעו במזוזת הפתח נקרא בשם מזוזה על שם סופו, אבל בשעת קיום מצות קביעת הפרשיות אלו במזוזת הפתח אין ללשון לקבוע מזוזה שום כוונה והבנה כלל;

לכן יראה לדעתי בזה לומר ששם מזוזה הוא משורש זיז, שעניינו התנועה, כמורגל ברבותינו ואינו זז משם, שמא יזיז עפר, והיא מלה עברית מן וזיז שדי (תהלים פ') שהוא תואר לבעלי חיים המתנועעים ממקום למקום, ונקראו לחי השער והבית בשם מזוזה אם על שם תנועת הדלת בהם וסיבובה עליהם תמיד, אם על תנועת האדם בהם תמיד בין בביאתו בין ביציאתו, וכל פינות שהוא פונה היא בהם.

וצונו ה' שבכל תנועותינו נקבע בלבבנו אחדות ה' ואהבתו וקבלת מצוותיו, כי האדם הוא בעל תנועה תמידית מצד הרכבתו משני עיקרים הפוכים, מחומר ונפש אשר בהם תלויים הטוב והרע שבמחשבותיו ובמעשיו: כי מצד נפשו הוא נוטה לטוב, ומצד חומר אל היפוכו, לכן אינו עומד כל היום תמיד על מעמד ומצב אחד, אבל תמיד הוא בתנועה, פעם כך ופעם כך.

כאשר תמשול הנפש המשכלת באדם והלב שוקט מרגשת יצרו הרע ימצא טוב טעם ודעת בהטיית כל רעיונותיו לבחור בדרכי התורה ומצוותיה, יחפוץ בטוב ומואס בגלולי יצרו. וכאשר להבי היצר שמצד חומר בוערות בקרבו בעלות להב החמדה בלבבו ותבער בו אש התאוה וכיוצא, אז ישכח התורה ומצוותיה ויחשך נגה הנפש, וענני דמיונות שווא יכסו את אור שכלו, ויסירו את הנפש המשכלת מהיות גבירה, ויקחו משענת ממשלתה, וימהרו לעשות האיוולת, הפך התכלית המיועדת לאדם.

ואחרי שכל מעשה האדם תלויים בתנועה זו, בין תנועה הנפשית והחומרית, לכן באתה התורה להרים קרן ממשלת נפשו בו להטות כל תנועותיו אל תנועה הנפשית לבדה, וציותה להשכין שם הנכבד והנורא במקום התנועה (רוצה לומר במזוזת הפתח), פרשת אחדות ואהבת ה' ושמיעת מצוותיו, ובזה יש ביד האדם מטה עז להכריח בו כל כוחות נפש, שלא יכרע אל תנועה החומרית ולפעול כפי יצר הלב, זולתי אל תנועה הנפשית כאשר תצווה התורה, כי אם תראה הנפש במזוזת הפתח את השם הנכבד באמת ותיגע בלבבו ויחרד מיראת הכבוד העליון המצוירת לפניו, ותמשול יראתו על הנפש כולה ממשלה חזקה, ותאסור כוחותיה ואורחותיה כולם לעבודת ה', וייבוש בעצמו להקל בכבוד העליון אשר על כתפו ישכון, ולהטות עצמו אל תנועה [יד] החומרית, ולא יחשוב לא ידבר ולא יעשה דבר כי אם בדבר האמת בדרכי התורה, כי איך ימלאנו לבו לעשות רע אפילו בסתר, היסתר איש במסתרים ואנכי לא אראנו נאום ה', ואיך ידבר סרה אפילו בדרך חידה ואין מלה בלשונו הן ה' יודע כולה, ואיך יחשוב סרה בלבו וכל יצר מחשבות מבין ה'.

הנה התכלית האמתית המכוון בקביעת פרשיות אלה במזוזת הפתח היא לשום מתג ורסן אל כוחות החומר בל יהרסו בתנועותיהן הרעות, אבל להיות קיים תמיד על מצב אחד, והיא בתנועה הנפשית, לכן תקנו מסדרי הברכות לקבוע מזוזה. רוצה לומר לעשות קביעות תמידי אל כל תנועותינו.

ולפי זה מצות קביעת מזוזה דומה בעניינה אל מצות הנחת תפלין, כמו שבתפלין לא תקנו הברכה לקשור תפלין כמו שכתוב בתורה וקשרתם, כי אז היה המכוון דברגע קשירת התפלין יצא ידי חובתו, אבל תקנו להניח תפלין, להורות על חיוב הנחתן כל היום, בל נסיח דעת מן הפינות הנכבדות המכוון אלינו בפרשיותיהם, ככה אין קיום המצווה נגמרת ברגע קביעת הפרשיות במזוזת הפתח, כי אמנם חיובה עלינו תמידית, שבכל ביאה ויציאה נצייר בלבבנו

הציור הנכבד והקדוש, להיות כל עמלנו לעלות מיום אל יום עד שנבוא אל מדרגת אוהבי ה' ועובדיו, עד שיסורו כל תכונת הנפש אל משמעתו, לשבר דלתות נחושה ולגדע בריחי ברזל שישים היצר בדרך לבו, להכריע בו קמיו שמצד חומריותו, ולדכא תחת רגליו כל כוחות התאוה ואורחותיה המתפרצים בנפש.

ט. על מזוזות. מזוזת כתיב שאין צריך אלא אחת (רש"י).

יא. מלאים כל טוב. לרבותינו ירמוז בזה כי הטוב ההוא אשר ימצא בבתיים המלאים מותר להם אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה, כגון קדלי דחזירי או כרמים נטועים כלאים או ערלה וכו'. והשליט אותם בכל הנמצא בארץ במותר ובאסור, והנה הותרו להם כל האסורין זולתו איסור עבודת אלילים (רמב"ן).

כ. מה העדות. על מה יעידו אלה המצות הנקראות עדות, שהם זכר לנפלאותיו ועדות עליהם, כגון ציצית תפלין ומזוזה שבת פסח וכדומה; ומה החוקים אשר נעלם טעמם בתורה, ומה המשפטים העונשים שנעשו במצות אלו, שנסקול העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה ארבעים לזורע כלאים וכדומה לאלה, כי משפטי יישוב המדינות כדיני השור והבור והשומרים ושאר הדינים שבתורה שבין איש לרעהו צדיקים הם וטובים, כל רואיהם יכירום וכולם נכוחים למבין (הרמב"ן).

ובאמת נוכל לומר שהשאלה היא על המשפטים שהן המצות שבין אדם לחבירו, למה הוזכרו כלל בתורה, כי לא הייתה צריכה לצוות עליהם, שהאדם מעצמו היה נזהר בהם מצד הטבע והנטייה הרצונית, והשכל מחייבן מפני תיקון קבוץ המדינה להיזהר מהם. והשאלה היא אם כן על כלל המעלות המידותיות אשר טעמיהם מפורסמים וידועים בטענות שכליות.

אשר צוה ה' א' אתכם. רבותינו באגדה יחסו שאלה זו לבן החכם בחכמת התורה ושומר מצוותיה. אמנם שאלת "מה העבודה הזאת לכם", ייחסוה לבן הרשע המבעט בחכמת התורה ובמצוותיו. ודייקו כן ממלת לכם דמשמעותו לכם ולא לו.

ומה שלא דייקו כן גם כן ממלת **אתכם**, ולומר אתכם ולא לו, נראה לי שהוא מיוסד על דרכי הלשון. שלשון ציוה מצאנוהו פעם מחובר עם מלת 'להם' 'לכם' וכדומה, כמו עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם, תורה ציוה לנו משה, ופעם הוא מחובר עם מלת 'את' 'אתכם' וכדומה, כמו אשר ציוה ה' את משה. וההבדל ביניהם הוא, שבחבורו עם מלת **לכם** וכדומה ירמוז אל חיוב המצווה, אבל את עצמו מוציא מן הכלל להפטר ממנו, ולזה לטמאים בפסח ראשון אמר משה עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם, ירצה לכם שאתם טמאים בראשון, שאין הציווי הבא אליהם נוגע כלל לכל מי שהוא טהור בראשון. אם כן מלת לכם ירמוז לכל הטמאים ולא לנו הטהורים,

וכן תורה ציוה לנו משה, אמרו רבותינו לנו ולא לאה"ע. אמנם בהתחברות לשון ציוה עם מלת **אתכם**, המכוון בו לכלול גוף המדבר גם כן בחיוב הציווי, כמו מלת **את** שביאורו גם כן כמלת **עם** כמו "את יעקב איש וביתו באו". וכמו שבכל הציוויים כתיב ציוה ה' את משה, שהוא נכלל גם כן בכלל החיוב, לכן כאן שאמר אשר ציוה אתכם, מכניס את עצמו גם כן בכלל המצווה.

כד. את כל החוקים. [טו] השאלה הייתה על העדות ועל החוקים והמשפטים, ובתשובה איננה מזכיר אלא חוקים!?

ויראה שמצינו שמדרך הלשון לשמש שם אחד לשם כללי ולשם פרטי, כמו שמים הוא שם הכולל לכל הרקיעים, אף שיש לכל אחד מהם שם מיוחד מכוון זבול וכו', וישמש גם כן לשם פרטי, כי רקיע התחתון נקרא שמים. וכן הכוכבים כולם בכלל נקראים כוכבים אף שיש לכל אחד מהם שם בפני עצמו **שצ"מ חנכ"ל**, (שבתאי, צדק, מאדים, חמה, נגה, כוכב, לבנה) ואחד מהם יש לו שם פרטי השווה לשם הכלל והוא מזל כוכב.

וכן שם יום הוא שם פרטי לחלק הזמן שהשמש מאיר לארץ, וכן זמן מעת לעת נקרא יום ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ויזכיר מלת יום גם על הדבר הנעשה בלילה, כמו ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים אף שהייתה בחצי הלילה, כי מלת יום הוא שם כללי על הזמן בכללו. ככה שם חוקים, השואל הזכירו על שם פרטי, רק על אותן המצוות שאין להם טעם, לכן הזכיר בהם הפרטים האחרים העדות והמשפטים, אמנם התשובה תזכיר את החוקים לשם כללי, הכוללת כל חלקי המצות.

והנה השאלה הייתה: מפני מה אנחנו בני ישראל נבדלים בזה מכל האומות להיותנו נזהרים בשמירת המצות האלה הנקראים 'עדות', 'החוקים'. והמשפטים למה הזכירו בתורה, כי באלה היינו נזהרים מצד הכרעת השכל.

ובאת התשובה על זה, כי לסיבת צאתנו מהיות עבדים לפרעה זכינו להיות עבדי ה', ותחת עול הברזל אשר נפרק מעל צווארנו קבלנו עלינו עול התורה. ולסיבה זו יראת ה' על פנינו תמיד תהיה, לבלי צאת מתחת עבודת אדון כל יתברך. וזהו שאמר, עבדים היינו וגו' ויוציאנו וגו' ויצונו ליראה. ולזה אין הבדל בין חלקי המצוות הנקראים משפטים, לבין העדות והחוקים. כי על פי התורה אין לנו לקיים המשפט מצד ששכל האדם מחייבם, כי אם מצד עבודת ה'. ולזה תמצא כי גם בכמו אלה הזכיר יציאת מצרים, כמו בקדושים: לא תעשה עוול במשפט במידה וגו' מאזני צדק וגו', והזכיר אחריו, "אני ה' אלוהיך אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים". וכן בכי תצא, "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית ויפדך על כן אנכי מצווך". הנה מבואר אף שכל העניינים האלה הם מן המשפטים, כוונת התורה שלא נקיימם מצד התחייבות השכל, כי אז היינו בוגדים באדון כל יתברך להיותנו עובדי השכל לא עבדי ה'.

וכלל טעם החוקים, לפי שנהג ה' יתברך מאז עם ישראל בדרך שהוא למעלה מן הטבע הנהוג, כי אם בדרך פלא, לעמת זה חייבים אנחנו לעבדו בעבודות קדושות וחוקים הנשגבים משקול דעתו של אדם. וזה שאמר הכתוב "ויתן ה' אותות ומופתים... ויצוה ה' לעשות את החוקים לטוב לנו כל הימים", לא תבטיחנו התורה בזה טוב חיי הזמני, כי באמת שכר מצווה בהאי עלמא ליכא, אבל מטוב חיי הנצחי תדבר, כי חיי עולם הבא מכונה בשם 'כל הימים', כמו שלמדנו רבותינו על פסוק וחסאתי לאבי כל הימים.

ויראה דעתם בזה, שאין מלת **כל** כבשאר מקומות מן המלות המשמשות, אבל הוא שם דבר של תאוה וחפץ, מעניין נכספה וגם **כלתה** נפשי לחצרות ה', **כלו** עיני לאמרותיך, שעניינם כלות הנפש וחפצו אל הדבר. ונועם העליון בחיי עולם הבא גדולה לאין חקר, כמו שהודיעונו חכמים הראשונים שטובות העולם הבא אין כח באדם להשיגה על בוריה, כי אין לו ערך ודמיון, ולא דמוה הנביאים כדי שלא יפחתו אותה בדמיון. הוא שישעיה אמר "עין לא ראתה אלוהים זולתך יעשה למחכה לו". כלומר הטובה שלא ראתה אותה עין נביא ולא ראתה אלא אלוהים, עשה אותה לאדם שמחכה לו, והוא שהתאוה אליה כל הנביאים ואנשי מעלה, ונקרא בכללי 'עולם המקווה'. ובמדרש הנעלם (וירא ד' צ"ט ב') עולם הבא נקרא 'הר ה' הטוב', 'הר בשמים', 'הר התענוג'. וכן נקרא **כל הימים**, ירצה 'הזמן המקווה'. הנה הבטיחה התורה לנו בזה מן נועם העליון וטוב הנצחי בזמן המקווה הבא אחרי חיי ההבל.

לחיותינו כיום הזה. גם בזה הבטיחה לנו את החיים הנצחיים, המושגים באמצעות קיום התורה כל זמן היותינו בעולם הזה. 'כיום הזה', ירצה: כל זמן היותנו בארץ הנשמה הלזו, נוכל להשיג דבר ערך יקר מאד, והיא לחיותינו, להחיות את נפשנו את החיים הנצחיים. הכ"ף במלת **כיום**, היא כ"ף האמתי, כמו 'מכרה כיום', 'השבעה לי כיום', שעניינם על זמן ההווה.

כה. וצדקה תהיה לנו. קראו את גמול המצות 'צדקה', כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עמו (הרמב"ן).

ובמקום אחר קרא אותו 'צדק', כי צדקה הוא יותר מצדק, כי תוספת הה"א בשמות יורה להפלט העניין, כמו שכתוב בלך לך ב"ויחשבה לו צדקה", ובפרשת שלח "עונה בה", עיין שם. כי מעלה גבוה מעל גבוה יש בשכר עושי מצות, כאמרם כל אחד נכוה מחופתו של חברו.

לעשות את כל המצווה. במקרא הקודם קרא את המצוות בשם חוקים, ולא חיבר לשון שמירה בעשייה, רק אמר לעשות את כל החוקים. ובמקרא זה קרא אותן בשם מצות, וחיבר לשון שמירה בעשייה, ואמר **כי נשמר לעשות את כל המצווה.**

ונראה לי בטעם הדבר, כי באמת כלל כל המצוות נקראים 'חוקים', גם 'מצוות'. אמנם [15] ההבדל ביניהם לבעלי הלשון, שאם יבוא החיוב מפאת רצון המצווה, פעמים שנתחייב לשמרו מחמת יראה הגדולה והכבוד, כמשמרת האב על הבן, ואז יקרא 'מצווה'. ופעמים שיהיה זה מחמת יראת העונש, כמשמרת האדון על העבד והמושל על העם, ואז יקרא 'חוקה'. והנה כל פקודי ה' הם מצד האמת מצוות גם חוקים, כי החיוב בהם לאדם לשמרם מצד יראת הכבוד וגדולת המצווה, ומצד יראת העונש מאת אדון כל, ובערך אל נותן התורה יתברך אין הבדל כלל בין השמות האלו. אמנם בבחינת האדם המחויב לעשותם, יש הבדל ביניהם: שבבחינת המשיג המקבלם, פעמים שיקצר להשיג עניין אחד ויקבלנו מפאת עניין אחר שיש בו, פעמים שיתגלה בו יותר עניין המצווה, ויתעורר לעשותם מפאת יראת הגדולה, ופעמים שיתעורר אליהם מצד יראת העונש.

ואין ספק שהשומר פקודי ה' מצד שהן מצוות, שהוא מצד יראת רוממת ה' וגדולתו, כמו שהבן מקיים מצוות אביו, והוא העובד את רבו על מנת שלא לקבל פרס, הוא במעלה יותר גדולה מהשומר אותם בבחינת חוקים, שהוא כעבד העובד את רבו על מנת לקבל פרס. כי כשגדולת ה' ורוממותו תמשול בנפש האדם, מלבד קיומו את מצוות ה', גם נפשו תתלהב באהבה רבה ושמחה יתירה להיותו זוכה לעשות רצון קונו.

אמנם העובד על מנת לקבל פרס כל רעיונותיו מלאות מן השכר המקווה אצלו, ואין מקום בנפשו אל השמחה בקיום העבודה עצמה. ולזה חיברה התורה לפעמים עניין השמירה בעשייה: 'ושמרת ועשית', 'ושמרתם ועשיתם', לשון שמירה בכל אלה יורה על התאוה והחפץ הפנימי אל העשייה, כעניין ואביו שמר את הדבר, והיא עבודת אנשי המעלה המצפים ומייחלים בכל לב מתי תבוא מצווה לידו ויקיימנה. לכן במקרא הקודם שמכונים פקודי ה' בשם חוקים, כצווי האדון על עבדו, שהקיום בהם על מנת לקבל פרס, החסירה התורה לשון שמירה, ולא אמרה רק לעשות את כל החוקים האלה.

אמנם כאן נקראים מצוות שהקיום בהם כבן אל אביו מצד רוממת ה' וגדולתו, אשר גם השמחה והאהבה תתחבר אל קיום המצווה. לכן חיברה התורה לשון שמירה בעשייה, ואמרה "כי נשמור לעשות את כל המצווה", ולזה סיימה "לפני ה' אלוהינו", שלא תהיה בקיום המצווה שום פנייה חיצונית רק לשם ה', כאשר ציונו, מצד שהוא יתברך ציוה עליה. הנה לאנשי גדולה מעלה כזו העובדים שלא לקבל פרס רק מצד רוממותו יתברך, הבטיחה התורה גמול הרוחני העליוני מאד, וקראה 'צדקה', וכמבואר במה שקדם.

פרק ז

ד. כי יסיר. פשטיה דקרא מורה על המקובל בידינו, דאיסור חתנות הוא מן התורה אף באותן שאינם משבעה עממים. כל שישנם בכלל המסירים. ואין חולק בזה, וכן הוא הסכמת הפוסקים

~~~~~

דבכלהו איתנהו לאיסורא דחתנות מהתורה, ופרט הכתוב בריש הפרשה את שבעה עממים, כי ידבר בהווה, והם היו הקרובים והנודעים. ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך אמת.

**ה. כי אם כה תעשו להם מזבחותיהם תתוצו.** ובמקום אחר (שמות ל"ד) הוא אומר **כי את מזבחותם תתצון** בלי מלת אם. דבאמת מלות **כי אם** ישמשו לאותו עניין בעצמו שימש מלת **כי**, דהיינו להכניס אופן במקום אופן, אלא שמלת **כי** משמש על זה העניין בשלוח והעברה [-] במשמעות אחרת ממשמעותה הרגילה], ומלות **כי אם** יורו על זה העניין שיהיה כך במוחלט ועל כל פנים, שהוא המתחייב על ידי תוספת **אם** שהיא מלת התנאי הגמור: "אם תעשה לי הדבר", "אם יעברו בני גד".

וירצה במאמר **כי אם**, שלא יהיה לדבר שום מציאות בשום זמן ואופן, אלא אם יהיה על אופן כך וכך. ולזה באמרו שם "כי את מזבחותם תתצון", כי אף על פי שהנתיצה מחויבת על כל פנים, מכל מקום לא היה כוונת המאמר עליה שם לדבר בה על צד המצווה, כי אם על צד הסיפור, שיהיו עתידים לנתץ את האלילים מצד מה שנצטוו על כך במקום אחר. וכמו כן מה שאמר שם "כי לא תשתחוה לאל אחר", שבודאי אין שם מקומה של זאת המצווה. לכן אמר שם מלת **כי** לבד, דהיינו מה שידעת כבר ממקום אחר. אבל כאן שהכוונה לדבר על הנתיצה בדרך מצווה ובמוחלט, אמר לשון **כי אם**.

וכן אל תאכלו ממנו נא **כי אם** צלי אש (שמות י"ב), שאין לך בו היתר אכילה בשום אופן, הן נא הן מבושל הן שאר אופן, אלא צלי אש. "לא תוכל לאכול בשעריך וגו' **כי אם** לפני" וגו', "כי אם במקום אשר יבחר", "**כי אם** אשר יצא ממעריך" וכיוצא בזה.

ויש שימוש מלת **כי אם** כמו עד אשר, והוא לשון תנאי, כמו "ולא יאכל מן הקדשים **כי אם** רחץ במים" (ויקרא כ"ב), כעניין "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר" (שם ד').

והטעם בשני אלה השימושים הוא אחד, אלא ששאר **כי אם** משמש על התנאי בעניין ובאופן, שלא יהיה הדבר בשום אופן **כי אם באופן** פלוני, וכי **אם** המשמש בלשון **עד אשר** מורה על התנאי בזמן, דהיינו שלא יהיה לדבר מציאות **כי אם בזמן** פלוני. וזה יבוא גם כן על הרוב אחר מלת **לא** כשאר **כי וכי אם** (ר' שלמה פפנהיים).

**ט וַיִּדְעַתְּ כִּי-ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֲסֵד לְאֲבֹי וּלְשֹׁמְרֵי (מִצְוָתוֹ) [מִצְוָתָיו] לְאֶלֶף דּוֹר:**

**ט. שומר הברית.** כבר פירשו הקדמונים, כמו "ואביו שמר את הדבר". אם הבן הולך בדרכי אביו, הקדוש ברוך הוא שומר לקיים בריתו לנכדו. ואם גם נכדו אינו זכאי, שומר לדור רביעי, וכן עד אלף דור. לכן אמר (לקמן י"ב) "והיה עקב תשמעון וגו' ושמרתם ועשיתם וגו' ושמר ה' אלוהיך לך" וגו', כי לא יצטרך לשמור לבניך, כיון שאתם ראויים לקבל החסד, הלא [טז] תראה ליוצאי מצרים קיים את החסד שהבטיח לאברהם אף שלא היו ראויים לנסים גדולים

כאלה, רק למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיכם. אבל דורות שלפניהם לא היו ראויים כלל, לכן לא זכר להם ברית אבותם, ושמר הברית והחסד עד יוצאי מצרים שהיו זכאים, וצירף עימם זכות אבותם (הגר"א).

**לאלף דור.** ולהלן הוא אומר 'לאלפים'. כאן שהוא סמוך אצל שומרי מצוותיו (העושים מיראה) הוא אומר לאלף, ולהלן שהוא סמוך אצל לאוהביו, הוא אומר לאלפים (רש"י מסוטה ספ"ו). 'לאוהביו' האמור פה, דבוק עם 'שומר הברית והחסד' דלעיל מניה; ו'לשומרי מצוותיו' דבוק עם 'לאלף דור' שאחריו (רא"ם).

אמנם במכילתא איתא (יתרו פרשה ו'):

אי לאלפים שומע אני מיעוט אלפים שנים, תלמוד לומר לאלף דור, לאין חקר ואין מספר. ע"כ.

וכפירוש הראב"ע:

לאלף דור, טעמו אין קץ, והוא לעולם ועד. כי אלף הוא מספר כללי, כדרך ואפו עשר נשים בתנור אחד, וכן שבע כחטאתיכם, וכן: אילו חיה אלף שנים פעמים.

**וּמִשְׁלֵם לְשׁוֹנְאֵיו אֶל-פְּנֵיו לְהַאֲבִידוֹ לֹא יֵאָחֵר לְשִׁנְאוֹ אֶל-פְּנֵיו יִשְׁלֵם-לוֹ:**

**י. ומשלם לשונאיו.** רש"י פירש ישלם לרשע בעולם הזה גמול טוב לשכר מעשיו הטובים כדי להאבידו מן עולם הבא.

והרמב"ן אמר ישלם לשונאיו גמול רשעתם להאבידם, כאשר האביד את המצריים. כי תשלום גמול יתכן בין לטוב, כמו כי אתה תשלם לאיש כמעשהו; בין לרעה, כמו למה שלמתם רעה תחת טובה.

**ולדעתי** יתכן לומר אחרי שמצאנו פעל שלם נגזר משם 'שלום', כמו ושלם נוות צדקך (איוב ח'), שפירשוהו עניין הצלחה, כמו השלום לאישך השלום לילד (מ"ב ד'), יהיה מעניין זה כאן 'ומשלם לשונאיו', והוא הצלחת הרשעים ושלומם: בין שלום העצמי, שהם שלמים בגופם מסולקים ממכאובות וחלאים, מסוגלים בבריאות ומזוינים בכוחות, בין שלום הביתי, שהוא שפוי בביתו בבחינת אשתו ובניו, ומוסכם עם הנהגת קנייניו שיתנהג בו הכל על סדרו, בין שלום המדיני, שיש לו הסכמות בינו ובין שכניו הנוגעים בנחלה.

**אל פניו.** תרגם אונקלוס בחייהון. ויונתן בן עוזיאל בעלמא הדין;

**ולדעתי** מלת פניו כאן הוא לשון פניה והפנאה, מן ויפן פרעה. והטעם: שכר מעשיו הטובים ישולם לו, שיצליחו דרכיו בכל אשר יפנה למלא נפשו בתאוות זמניות ובריבוי נכסים, דברים הכלים ונאבדים עם המוות, כי רק לדברים כאלה הוא פונה כל ימיו, ושפיר נקראו פניו; ועל



כוונה זו יתבאר מלת אודנו ישועת פני (תהלים מ"ג) כלומר אודה את ה', שהוא המושיע אותי בכל הפניות אשר אני פונה.  
 לכן ישמש מלת פנים גם על השאלה והבקשה, כמו נשאתי פניך (וירא י"ט), שפירושו קבלתי מבוקשך, כי פניית הדעת מתחייבת אל הבקשה, כי כל מבקש דבר פונה דעתו ומחשבתו לכל צדדי העניין, ויחפש סיבות נכוחות וישרות המורות על יושר הבקשה ושראוייה לעשותה למען ייטבו בעיני המתבקש למלא במ רצון המבקש.  
 וכן לסיבה זו משותף שם בקשה על השאלה, כמו 'שאלתי ובקשתי', ועל החיפוש כמו 'בקשתי את שאהבה נפשי'.

## פרשת עקב

◀ **יב. עקב תשמעון.** לשון זה נלקה בחסר ויתר לבעלי הלשון, כי לדעתם חסר מלת אשר, וכמו שהוסיפו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל ד' תקבלון**.  
 ובמלת תשמעון הנו"ן נוספת בסוף תיבותא, ולדעתי אות נו"ן שבתשמעון יורה שהוא כעין תואר, ורוצה לומר תכונת השמיעה, שטבע לבכם יהיה נטוי אל שמיעת התורה והמצווה. ויהיה מלת 'עקב' סמוך ל'תשמעון', וטעמו שכר שמיעתכם. ולכוונה זו אמר אחר זה 'ושמרתם ועשיתם', כמבואר למעלה בואתחנן פס' ושמרתם ועשיתם.

**עקב תשמעון.** טעם עקב כמו בעבור וכן עקב אשר שמע אברהם בקולי.  
 והמפרשים אמרו כי טעם 'עקב' - שכר באחרית. וכן בשמרם עקב רב.  
 ונכון הוא, כי יקראו בלשון הקדש תחילת כל דבר בלשון 'ראש', כעניין ראש דברך אמת, וכן 'גדול הדור' - ראש העם. והמשובח בו - ראש בשמים. וכן יקראו אחרית כל דבר 'עקב', כי הלשון יתפוס דמיונו באדם, והראש תחילה והעקב בו אחרית וסוף. וכן יאמר הכתוב לראש ולזנב, לדמיון גוף בהמה.

◀ **ואונקלוס** תרגם 'חלף', כמו חלף עבודתכם, עשאו לשון סבוב, נגזר מן והיה העקב למישור:  
 הדרך המעוקל ההולך סביב סביב. וכן עקובה מדם - מסובבת ומוקפת, יאמר והיה סבת שמעכם המשפטים ועשותכם אותם, שישמור השם לכם בריתו, ויפה פירש.  
 ודומה לזה 'בגלל הדבר הזה' - בסיבתו, מלשון וגללו את האבן. וכן על דעתי כל לשון 'עקיבה' - גלגול וסיבוב. 'עקוב הלב'; 'ויעקבני זה פעמיים'; 'ויהוא עשה בעקבה' - עניין גלגולין וסיבות. ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי הפך העקוב למישור. וכן אחורי הרגל שנקרא עקב, וידו אוחזת

בעקב עשו, יקראנו כן בעבור היותו מעוגל, כאשר יקרא הלשון אמצע היד והרגל 'כפות', בעבור היותם כמו כפות הזהב. ומורגל הוא בלשון.

כמו שאמר בספרי: מימינו אש דת למו, כשהיה יוצא הדבור מפי הקדוש ברוך הוא היה יוצא דרך ימינו של קדש לשמאלן של ישראל ועוקב את מחנה ישראל שנים עשר מיל על שנים עשר מיל. כלומר: מקיף. וכן לשונם באים עליו בעקיפין, בסיבות וגלגולין, כמו עקיבים ששתי אותיות אלה שוות להן. (הרמב"ן)

ויש להוסיף בטעם הנחת שם 'עקב' על השכר, שהוא מן 'ולא יעקבם' (איוב ל"ז), לשון איחור ועיכוב בדברי רבותינו. כי יחליפו הקו"ף [16] בכ"ף מן תכשיטין יאמרו מתקשט, מן יכרסמנה חזיר מיער, יאמר קרסמוה נמלים.

ולפי ששכר המצווה איננו מיד בעולם הזה רק שמור וצפון לחיי עולם הבא, הנה להתאחרותו והתעכבו עד זמן הבא, לכן יקרא עקב, ולזה אמר בשנואי ה' "לא יאחר לשונאו", לפי שאינם זוכים לעולם הבא ומקבלים שכר מעשייהם הטובים מיד בעולם הזה, הפך העקב והתאחרות לאהובי ה'. כמאמרם (עירובין כ"ב) לשונאו הוא דלא יאחר, אבל יאחר לצדיקים גמורים.

ומטעם זה הונח שם 'עקב' על השטן והיצר הרע המתנגד לאדם מהשגת תכלית הנרצה לה'. על זה אמר (תהלים י"ט) בשמרם עקב רב. רוצה לומר נזהרתי מאד לשמור מצוותיו יתברך כי הם שומרים אותי מלהילכד ברשת המעכב הגדול שבאדם מלהשיג אמתות דרכי ה'.

ולפי שיש מעכב לטובה, כגון המעכב את חברו במקומו לבלי לכת לדרכו מפני חשש סכנה וכדומה, לכן הוסיף מלת **רב**, עניין מריבה וקטטה, לבאר את המעכב את האדם לרעתו, הוא השטן הוא יצר הרע, הוא בעל המריבה המעריך בנפש האדם המלחמה הפנימית לריב את יוצרו, וטעם בשמרם עקב רב.

**טו. כל חלי וכל מדוה.** חולה הוא הנופל למשכב ואין כואב לו שום אבר פרטי, כי תגבורת המחלה התפשטה בכל האברים, ומדווה הוא אשר לו כאב באחד מאבריו, והשאר בריאים (הגר"א).

**ונתנם.** אף על פי שיתנם בשונאיך, לא ידבקו בך, כעניין יפול מצדך אלף וגו' אליך לא יגש (רע"ס).

**ויפה פירש.** והוא"ו כמלת אף על פי, כמו והיא חברתך (מלאכי ב'). או שהוא"ו כמלת 'כאשר'. ותורה התייחסות שני המשפטים המצטרפים זה עם זה בבחינת הזמן, כמו השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה, **כאשר** בא צערה. וטעם והסיר ממך ונתנם בכל שונאיך, יסיר ממך



**כאשר** יתנם בשונאיך. כלומר: כאשר תהיה מכת מדינה בעוון יושביה, ויחול עליה עונש לא תהיה אתה בכלל הנוענשים.

**טז. וְאָכַלְתָּ אֶת-כָּל-הָעֵמִים.** תרגם **אונקלוס** ותגמר, והושאל אכילה לכליון, כי האכילה היא כליון המאכל.

אמנם רבותינו (**במדרש שה"ש** בפסוק שררך אגן) אמרו:

מה חטה זו סופגת, כך ישראל סופגין נכסיהם של ארמים. הדא הוא דכתיב ואכלת את כל העמים, וכתיב (ישעיה ס"א) חיל גויים תאכלו, ע"כ.

פירשו **ואכלת** לשון אכילה כפשוטו, ועניינו השכר והנאה החושית, כמו יגיע כפיך כי תאכל, ויאכלו מפרי דרכם. ומלת **את** כמו **כצאתי** את העיר, כלומר **מן**. וטעם ואכלת את כל העמים תשתכר ותהנה מהם.

**ולא תעבד את-אלהיהם כי-מוקש הוא לה.** פעל-מסבב, ופירושו **לא תניח לעבוד** את אלוהיהם, כי מוקש הוא לך, שברבות הימים תינקש אחריהם ותלכד ברשת עבודתם. כי צווי "לא תחיה כל נשמה", אינו רק בתנאי אם לא יקבלו ז' מצות בני נח, אשר מכללם עבודה זרה כמבואר בספרי. וכשעוזבים עבודת אלוהיהם, אינם נהרגין (עיין **רמב"ן** פרשת שופטים). ולא נוכל לפרש 'ולא תעבוד' - אזהרה לישראל עצמו מלעבוד, כי אין זה מוקש לחוד אבל השחתה מוחלטת שאין אחריה עוד.

והרע"ס הסב מאמר כי מוקש הוא לך, על 'לא תחוס', כלומר אם תחוס עליהם יהיה לך למוקש לעבוד את אלוהיהם, אמנם האתנח שאחר מאמר לא תחוס לא יסכים לזה.

**כא לא תערץ מפניהם כי-ה' אלהיך בקרבך אל גדול ונורא:**

**כא. גדול ונורא.** הוסיף שתי מלות גדול ונורא, כי הכבוד האהבה והתודה וכיוצא באלה שייכים גם לאדם, יכול לאהוב את זולתו באהבה נפלאה, יכול לכבדו בכבוד והדור, יכול לתת לו תודות, ואין בזה פחיתות לבורא יתברך, אבל היראה, אם יירא האדם את זולתו זולת ה' יתברך, אין פחד אלהים לנגד עיניו, כי אין יראה בלתי מה' לבדו. לכן סיים "אל גדול ונורא". ואם תהיה מוראיהם עליך, אתה פוחת ופוגם ברוממות אל, כי אין לירא כי אם מלפניו (מוהר"י מרגלית **אבד"ק לעסלא** עיר מולדתי).

**כה. פסילי אלוהיהם תשרפון.** מכאן ילפינן (ע"א נ"ב א') שהכותי פוסל אלוהותו. את שנוהג בו משום אלוה תשרפון, ואת שאינו נוהג בו משום אלוה מותר.

וכן כתב הרמב"ם (פ"ח מעכו"ם ה"ח):

אליל של כותי שבטלו כותי קודם שתבוא ליד ישראל הרי זה מותרת בהנאה

ובמתניתין (שם מ"ט ב'):

כיצד מבטלין לאשרה? קרסם ממנה עלה, או ששפאה שלא לצרכה, הרי זה בטלה.  
שפאה לצרכה, היא אסורה ושפאיה מותרין.

ועל זה סיים הרמב"ם (שם ספ"ח):

ואם הייתה של ישראל, בין לצרכה בין שלא לצרכה, בין היא בין שפאיה אסורים  
לעולם, שאליל של ישראל אין לה בטול לעולם.

**תשרפון באש.** ולרבותינו (ע"א מ"ג ב') ביעור האלילים הוא על ידי שחיקה, נראה שהם דברו  
מאלילי מתכות, וקרא מיירי מאלילי עץ.

וכלשון רמב"ם בספר המצוות (מצווה קפ"ה)

מצווה לאבד אלילים בכל מיני אבוד והשחתה, בשבירה שריפה הריסה וחתוך כל מין  
במה שיהיה יותר מופלג ויותר ממהר בהשחתה.

**כו. ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו.**

אמרו רז"ל (מכות כ"ב):

הנהנה מאשרה לוקה משום לא תביא תועבה אל ביתך,

וכן כתב הרמב"ם (פ"ז מעכו"ם ה"ב):

אליל ומשמשיה ותקרובת שלה אסור בהנאה, שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך, וכל  
הנהנה באחד מכל אלו לוקה. ע"כ.

ועוד אמרו (ספ"ב דקדושין)

והיית חרם כמוהו, כל מה שאתה מהווה ממנו הרי הוא כמוהו.

וכן פסק הרמב"ם (שם ה"ט)

עבר ומכר אליל או אחד ממשמשיה או תקרובת שלה, הרי הדמים אסורים בהנאה,  
שנאמר והיית חרם כמוהו, כל מה שאתה מביא מאלילים ומכל משמשיה ותקרובתה  
הרי הוא כמוהו;

## פרק ח

**ה. מיסרך.** נותן לך במצותיו מוסר נאה אל השלמות המכוון מאתו (רע"ס), וכתרגום  
אונקלוס מליף לך.

**ח. ארץ זית.** יש שנזכר נסמך אחד לכמה סמוכים כמו תרומת כסף ונחושת (שמות ל"ה), ויש שיוכפל הנסמך בכל סומך וסומך, כמו בפרי בטנך ובפרי בהמתך (דברים כ"ח), הרד"ק.

י. ואכלת ושבעת.

**ברכות מ"ט ב'** פליגי בהך קרא:

**רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית.**

**ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת, אכילה שיש בה שביעה, הוי אומר כביצה. יעוין שם.**

וכתב הרשב"א בחידושיו שם:

מכאן נראה דכזית לר"מ וכביצה לר"י הוו דאורייתא, דהא בקראי פליגי.

ויש מי שפירש דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו ולעולם מדאורייתא שביעה גמורה בעינן.

וכן דעת התוספות והרא"ש שם וכל האחרונים, דמדאורייתא שביעה גמורה בעינן.

**ובפני יהושע** שם הניח שיטה זו בצריך עיון. וכתב דהסוגיא מכרעת כשיטת הפוסקים דכזית או כביצה שיעורא דאורייתא. יעוין שם.

**יח וזכרת את-ה' אלהיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל למען הקים את-בְּרִיתוֹ אִשְׁר-נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ בַּיּוֹם הַזֶּה:**

**יח. כיום הזה.** ר' יצחק אברבנאל פירש, כמו שלא תוכל לומר היום הזה שכחך ועוצם ידך עשה לך את החיל, כן לא תוכל לומר זאת לדורות. לדבריו לשון המקרא מסורס. ואמר הגר"א כי כיום הזה על השבועה, כמו שכתוב לא בצדקתך ובישר לבבך רק למען השבועה אשר נשבע לאבותיך, כי אין לך זכות בעצמך, וזהו כיום הזה, שאתה רואה בעצמך היום הזה.

## פרק ט

**ג וידעת היום כי ה' אלהיך הוא-העֵבֵר לְפָנֶיךָ אֲשֶׁר אָכַלְהָ הוּא יִשְׁמִידֶם וְהוּא יִכְנִיעֶם לְפָנֶיךָ וְהוֹרֶשְׁתֶּם וְהֶאֱבַדְתֶּם מֵהָרַק אֲשֶׁר דָּבַר ה' לְךָ:**

**ג. העבר לפניך. אונקלוס** תרגם מימריה אישא אכלא, להרחיק ההגשמה.

**ואחרים** יוסיפו כ"ף הדמיון. והראוי **כאש** אכלה. ולפירושה לשון המקרא אינו מסודר, והראוי: "ה' אלוהיך העובר לפניך הוא אש אכלה", ולא להקדים מלת הוא למלת העובר.

**ולי נראה** כי מלת העובר הוא פעל יוצא לשני, כמלת היוצא השדה (לקמן י"ד) שהוא כמו המוציא (וכמו שכתב הראב"ע שם), דומה לזה העיר היוצאת אלף שהוא במקום המוציאה אלף, וכן וה' הולך לפניהם יומם (שמות י"ג) שהוא כמו מוליך, וכמו שתרגם **אונקלוס** שם

מדבר קדמיהון. וכן כאן: העובר, כמו המעביר לפניך אש אכלה. וטעמו הוא שלח [18] לפניך מלאך או צרעה וכדומה מן הדברים אשר יכלם וישחיתם.

**ו. עם קשה ערף.** שאי אפשר שיהיה צדק ויושר לבב עם קשה העורף, כי אמנם קשה העורף הוא ההולך אחרי שרירות לבו ומחשבתו, אף על פי שיודיעהו איזה מורה צדק בראייה ברורה שמחשבתו היא בלתי טובה ומביאה אל ההפסד, וזה כי לא יפנה אל המורה, כאלו ערפו קשה וגיד ברזל, באופן שלא יוכל לפנות אנה ואנה, אבל ילך אחר שרירות לבו כמאז (רע"ס).

**י ויתן ה' אלי את-שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל-הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל:**  
**יא ויהי מקץ ארבעים יום וארבעים לילה נתן ה' אלי את-שני לוחות האבנים לחות הברית:**

**י. ויתן ה' אלי.** ובמקרא שאחר זה אמר עוד הפעם נתן ה' אלי. ונראה לי שאין שתי נתינות אלה שוות בהוראתם:

השניה היא נתינה גשמית דבר הניתן מיד ליד, וזה היה מקץ מ' יום כי אז מסר ה' את הלוחות למשה.

ונתינה ראשונה היא נתינה רוחנית, היא הלימוד, כי המלמד את חברו דבר מן המושכלות שלא היה ביכולתו לעמוד עליו מדעתו, הנה המלמד הוא נותן ומשפיע, והלומד ממנו הוא מקבל, ולזה נקראה התורה בשם לקח, יערוף כמטר לקחי, כי לקח טוב נתתי לכם.

וכבר ישמש המקרא לשון נתינה על המלמד, תן לחכם ויחכם עוד (משלי ט') דתרגומו אלוף לחכימא, ורגיל בדברי רבותינו 'תנו רבנן'. ואף שהוא בחסרון פ"א הפעל [במקום 'נתנו רבנן', כמו תתה לי עורף (ש"ב כ"ב מ"א) - נתת לי עורף]. כי יתנו בגויים (הושע ב') תי"ו רפויה, ופירשוהו (ב"ב ח') אם יהיו שונין ועומקין בתורה, וכן פירש מהר"ש פרחון (בשורש תנה).

הנה אחר שאמר ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, [19] בא כאן להודיע מה היה תכלית המכוון בישיבתו בהר זמן זה, על זה אמר ויתן ה' אלי וגו' כלומר בהמשך זמן זה היה הקדוש ברוך הוא מלמדני המכוון האמתי במכתב שעל הלוחות, כי בעשרת הדברים האלה כלולים כל התרי"ג מצות עם כל פרטיהם ופרטי פרטיהם, וזה היה משה לומד מפי הגבורה בעודו על ההר ארבעים יום.

זוה שאמרו (ברבה כי תשא פ' מ"ו)

לחם לא אכל אבל מלקמה של תורה אכל, ומים לא שתה אבל מימה של תורה שתה,  
והיה לומד תורה ביום ופושט אותה בינו לבין עצמו בלילה.

ועל מקרא דילן אמרו (**ויקרא רבה** פ' כ"ב)

ללמדך שמקרא ומשנה הלכות תוספות והגדות ומה שתלמיד ותיק עתיד להורות, כולן

נתנו הלכה למשה מסיני.

מבואר דעת רבותינו לפרש מלת **ויתן** על הלמוד, שלימדו הקדוש ברוך הוא למשה את המכוון הפנימי בעשרת הדברים, הכולל כל התורה כולה עם כל חלקיה.

**ביום הקהל.** בשלושה מקומות קראה התורה את יום מתן תורה בשם יום הקהל, לקמן י', ד'; י"ח, ט"ז. ושם תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** 'ביום הקהל', 'ביום דאתכנשו שבטיא למקבלא אורייתא'. ונקרא יום זה בשם יום הקהל, לפי שבו נקהלה כל עדת בני ישראל בפעם ראשונה, אשר מזה אמר (ואתחנן ד' יו"ד) "אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב באמור ה' אלי הקהל לי את העם".

והנה רבותינו חכמי המשנה והתלמוד שבכל המקומות קראו את חג השבועות בשם עצרת: במשנה (חגיגה י"ז): עצרת שחל להיות בשבת. ושם בתלמוד: מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, וכן במקומות אין מספר במשנה ובתלמוד, שהוא תמוה, וביותר שהתורה לא קראה בשם 'עצרת' רק את יום השביעי של פסח ויום שמיני של סכות, אבל את חג השבועות לא קראה בשום מקום בשם עצרת.

והיה נראה לומר שסמכו רז"ל בקריאת שם עצרת, על מה שמצאנו בתורה שנקרא יום מתן תורתנו בשלושה מקומות בשם 'יום הקהל'. ומזה הרשו להם רז"ל לקרוא את יום זה בשם 'עצרת', שהוא גם כן לשון קהלה ואסיפה, כמו ביום השמיני עצרת - תרגום עצרת, 'כנישין'. וכן (אמור כ"ג ל"ו) עצרת היא, תרגומו כנישין תהון. וכן (יואל א' י"ד) קראו עצרה אספו זקנים, תרגומו: ערעו כנישתא סבא. וכן (עמוס ה' כ"א) ולא אריח בעצרתים, תרגומו: אקבל ברעוה קורבן כנשתכון. הנה שם 'עצרת', שבפי רז"ל הוא בעצמו שם 'יום הקהל' שבפי משה רבנו עליו השלום. וכמה נתחבט הרב משה זכות **בקול הרמז** ריש מס' שביעית, בנתינת טעם קריאתם שם עצרת.

אמנם הדבר בעצמו תמוה למה קרא משה את יום הנכבד והנורא הזה אשר כמוהו לא היה מעולם וכמהו לא יהיה, בשם 'יום הקהל' לבד, הלא מן הראוי לקראת כל דבר בשם לפי גודל ערכו ויתרון מעלתו על אחרים, לא בשם הנופל גם על דברים פשוטים פחותי הערך. וכבר מצאנו קהלת כל העדה גם לגנאי, כמו ויקהל עליהם קרח את כל העדה, ולמה זה הוריד משה את כבוד היום בקריאת שם שאין לתפארת לו?

ויתכן כי משה ממידת ענוותנותו עשה כן, כי כמו שנבדל יום זה משאר ימות עולם בשם בתהילה ותפארת, ככה נפלא משה בו מכל שאר בני אדם בכבוד והדר ובכליל תפארת אשר

ניתן בראשו בו ביום, ומתוך שבח היום בא לשבח עצמו, לכן מנע את עצמו מלהעלות על שפתיו את כבוד היום ומעלתו, לבלי הזכיר שבח עצמו ויתרונו. לזה קרא משה את יום מתן תורה בשם פשוט: 'יום הקהל', בכדי להימנע מלעורר על שבח עצמו.

**טו. וההר בער באש.** ובזה חטאתם בעוד שהמלך במסבו (רע"ס).

**כה וְאֶתְנַפֵּל לְפָנַי ה' אֶת-אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת-אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפַּלְתִּי כִּי-אָמַר ה' לְהִשְׁמִיד אֶתְכֶם:**

**כו וְאֶתְפַּלֵּל אֶל-ה' וְאָמַר אֲדֹנָי ה' אֵל-תִּשְׁחַת עִמָּךְ וְנִחַלְתָּךְ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגִדְלֶךָ אֲשֶׁר-הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה:**

**כה. ואתנפל וגו' ואתפלל וגו'.** טעמו כאשר התנפלתי או התפללתי, שני הווי"ן יורו על התיחסות שני המשפטים זה עם זה בבחינת הזמן, כמו ויהי ביום השלישי וישא אברהם, שענינו כאשר היה - אז נשא. כי התנפלו האמור כאן, הוא בעצמו מה שהזכיר למעלה (פס' י"ח) ואתנפל.

ודלא כמפרשים המחלקים בין שני נפילות אלו, שהראשון נאמר על ארבעים יום אמצעיים מח"י תמוז עד כ"ט אב. כי באמת במשך זמן זה לא התעכב משה בהר מ' יום ומ' לילה, אבל היה במחנה ישראל, אשר עליו נאמר (פ' כי תשא) ומשה יקח את האהל. כי אמנם שתי נפילות אלו, שהן באמת אחת, היו בארבעים יום שניים לקבל הלוחות, שהתחילו מכ"ט אב וכלו ביוה"כ"פ. וכמו שהחזיר שתי פעמים נתינת שני הלוחות בשני פסוקים זה אחר זה (לעיל י', י"א) אף שאין כאן רק נתינה אחת. ולזה אמר כאן ארבעים היום וארבעים הלילה, בה"א הידיעה, להורות על מה שהזכיר כבר מקודם.

ואמר תחילה דרך כלל ואתנפל, וכאן חזר לומר ואתנפל ואתפלל, להזכיר קצת מעניין תפלתו, וכמו שכתב **רשב"ם**:

שבא להודיע לישראל, שמא תאמרו: הלא חטא גדול כמעשה עגל הועילה תפלתו של משה וניצלנו, אף בארץ ישראל אם נחטא יועילו לנו תפלות הנביאים. לכן אמר להם, כי עתה נתכפר להם כדי שלא יתחלל שמו פן יאמרו מבלתי יכולת וגו', אבל אחר שינחילכם את הארץ, אם תחטאו יגרש אתכם מן הארץ, כי אז לא יהיה חילול השם לאמר מבלתי יכולת, אלא יאמרו ישראל חטאו לו. כמפורש בפ' נצבים ויאמרו כל העם על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת ומה חרי האף וגו' על אשר עזבו וגו' ויתשם וגו' וישלכם וגו'.

עיין **ראב"ע** שכתב בדרך הפשט לא נתענה משה כי אם שמונים יום. וזה מסכים עם דברי **פרקי דר' אליעזר** ותנא דבי אליהו שמבואר בשם **הגר"א** פרשת כי תשא כי כן הוא העיקר.

**אשר התנפלותי.** אחר שאמר 'ואתנפל', בא לומר עוד הפעם 'אשר התנפלותי'. ואפשר דלשון התנפלותי משונה בהוראתו מלשון ואתנפל, שהראשון נפילה לתפלה, והשני נפילת המדרגה ופחיתת הערך, כמו איך נפלת משמים (ישעיה י"ד) ויפלו מאד בעיניהם (נחמיה ו'). כי משה הכניס עצמו גם כן בחטא העגל, על אשר לקח מדעתו את הערב רב מצרים בלתי שאלת קונו, והם היו המתחילים בחטא זה, וישראל נמשכו אחריהם. וכאמרו אליו לך רד כי שחת עמך אשר הוצאת, רד מגדולתך כי אתה המסבב לזה, גם חשב לו לעון ששיבר את הלוחות, לכן הוסיף אשר התנפלותי, רוצה לומר אנכי הסבותי נפילה לעצמי.

## פרק י

**א. פסל לך.** עם כל תפילתי, היה התיקון בלתי שלם, כי תמורת הלוחות מעשה האלוהים אמר אלי פסל לך (רע"ס).

**ד. עשרת הדברים אשר דבר.** ובלוחות הראשונות אמר (לעיל ט' י') ככל הדברים אשר דבר. ולרבותינו במדרשותיהם, דבלוחות הראשונות היו בין כל דבור ודבור דקדוקים של תורה, עד שהיה פנימית התורה גם כן גלוי ומפרש, מה שאין כן בלוחות שניות, שפיר השמיט כאן מלת ככל.

**ו וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֶת בְּנֵי-יַעֲקֹב מוֹסְרָה שָׁם מֵת אֶהָרָן וַיִּקְבֹּר שָׁם וַיִּכְהֵן אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַחְתָּיו: ז מִשֵּׁם נָסְעוּ הַגְּדָגְדָה וּמִן-הַגְּדָגְדָה יִטְבְּתָה אֶרֶץ נְחֻלֵי מַיִם:**  
דעת המפרשים חלוקה בביאור מקום סיפור עניין זה כאן.  
והרע"ס כתב:

אף על פי שראוי שתפילת הצדיק מגינה על הדור, ושראוי להתאונן על מיתתו, הנה קצתם או רובם שהיו רועים במדבר נסעו למוסרה למצוא להם מים ומרעה לצאנם, ובעודם שם מת אהרן ויקבר, ויכהן אלעזר. ולא באו להתאונן על המיתה ולהתאבל על הקבורה, ולא חששו לכבוד אלעזר המכהן תחתיו, אבל משם נסעו הגדגדה לרעות הצאן, ומן הגדגדה יטבתה ארץ נחלי מים, שכל אותן המקומות הנזכרים עתה היה ארץ נחלי מים נכונים למרעה הצאן, ולא שתו לבם להיזק שקרה במות הצדיק ולא לכבוד בנו.

**יב. מה ה' אלוהיך שאל מעמך.** המפרשים ישתדלו לבאר באיזה מין יראה יכוון בזה, אם המדרגה הקטנה שהוא יראת העונש, על דרך שאמר המשורר סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי (עיין שם רש"י), או יכוון בזה אל המדרגה הגדולה שהיא יראת המעלה הכבוד והרוממות.

וחוקרי הלשון יבדילו בין לשונות של יראה המקושר עם מ"ם כמו ויראת **מ**אלוהיך, ובין המקושר במלת את כמו **את** ה' אלוהיך תירא. המקושר עם מ"ם, הוראתו יראת העונש, והמקושר עם את, הוראתו יראת המעלה והרוממות.

אמנם אחרי שמצאנו שאמר יעקב כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני, וכן כלב אמר אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם, ושאל אמר כי יראתי את העם ואשמע, שאין במשמעות מאמרים אלה כי אם יראת הנזק והעונש, ומכל מקום מקושר עם מלת את, ואין למניח הלשון לחלק בין היראה שבין אדם למקום ובין אדם לאדם;

**לכן נראה לי** שהבדל יש בין התקשרות שם 'יראה' עם שם 'אלוהים' לבין התקשרותו עם השם הנכבד הויה ב"ה:

'יראה' המקושרת עם שם אלוהים, תורה על יראת העונש, כי שם אלוהים הוראתו מדת הדין ככתוב אלוהים שופט זה ישפיל וגו'.

ו'יראה' המקושרת עם הויה ב"ה, תורה על יראת המעלה והרוממות כפי הוראת השם הנכבד שהוא מדת רחמים ואהבה.

ולזה כשידברו הכתובים בנביאים ואנשי מעלה, יזכירו בהם תאר יראת ה' הנכבד, כמו "ועובדיה היה ירא את ה'", "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' ולחושבי שמו" ותרגומו דמיקרין שמיה, העובדים מבחינת כבוד שמו הגדול.

אמנם באיוב שאמרו עליו "איוב לא היה עובד כי אם במדרגה הקטנה מן היראה", אמר עליו הכתוב "תם וישר וירא אלוהים". וכן כשידברו הכתובים מאנשים אשר ממזג טבעם ומהרכבת יסודי גשמייתם, התאוות הגופניות מתגברות עליהן ביותר, ועל ידי זה ייקשה עליהם מאד להגיע אל מדרגה הגדולה מן היראה, דהיינו יראת הרוממות, לא הוזכר בהם כי אם תאר יראת אלוהים, כמו שכתוב בסוף קהלת את האלוהים ירא כי זה כל האדם כי את כל מעשה האלוהים יביא במשפט. לפי שהמאמר הוא ממדרגת האדם (שהוא ממזג טבעו נוטה יותר אל החומריות, לכן יעץ אליו המדרגה הקטנה, שהיא יראת העונש. ועל מי שהוא מצד טבעו נוטה יותר אל הנפשית, והוא הנקרא בשם איש, אמר עליו, אשרי איש ירא את ה', כי זה מוכשר אל מדרגה יותר גדולה.

וכן דוד, להיות מזג טבעו נוטה אל החומריות, כעדות הכתוב עליו והוא אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי, נאמר עליו ויירא דוד את האלוהים, ומה שאמר על אברהם עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה, אף שאברהם עלה למעלה ראש עד שנאמר עליו **זרע אברהם** אהבי, בכל זאת לא הזכיר בו יראת ה', לפי ששם הויה ב"ה לא התפרסם כל כך בעולם קודם משה, כמו שכתוב ושמי ה' לא נודעתי, וכל כוונתו יתברך בעקדה לא הייתה כי אם לפרסם מעלת אברהם לאנשי דורו, כמו שכתבו המפרשים הגדולים (רש"י רשב"ם רס"ג והרמב"ם [כא]



במורה) על מלת **עתה ידעתי** כמו **והודעתי**. ולזה לא היה יכול להזכיר עליו תאר יראת השם כי אם יראת אלוהים, שהוא שם המפורסם יותר ביניהם אז. ולזה גם יוסף לא אמר על עצמו כי אם לשון את אלוהים אני ירא, לפי שלא נתפרסם אז כל כך השם הנכבד;

והנה מצאנו בחמשה מקומות שדברה תורה ממצות שבין אדם לחברו, שסיימה בהם ויראת מאלוהיך, כמו:

אל תקלל חרש ויראת מאלוהיך,  
מפני שיבה תקום ויראת מאלוהיך,  
ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלוהיך,  
אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלוהיך,  
לא תרדה בו בפרך ויראת מאלוהיך,  
ובכל אלה אמרו רז"ל כל מקום שיש בו חסרון כיס נאמר בו ויראת מאלוהיך, כי האדם מצד חומריותו נוח לו להתפתות לעבור על רצונו יתברך מצד חימוד ממון, לכן הזכירה בעניינים אלה יראת אלוהים לירא מן העונש המיועד.

אמנם כשיראה מחוברת עם שני השמות **ה' אלוהיך**, כמו כאן וכדומה, המכוון בו שתי מדרגות היראה, יראת העונש ויראת הרוממות, כי התורה מדברת לאנשים מחולפי המדרגות: **לאדם שמזג טבעו החומרית** תמנעהו מהגיע אל המדרגה הגדולה מן היראה, תצווה עליו על כל פנים המדרגה הקטנה, והיא יראת האלוהים.

**לאנשי מעלה** שמצד חומריותם אין להם התנגדות כל כך להתרומם בנפשותם אל מדרגה העליונה, תצווה עליהם יראת ה' הנכבד.

כי לכל אחד לפי מדרגת מזגו תצווה עליו אופן היראה שהיא אליו קלת ההשגה.

זה שאמרו רז"ל על מקרא שלפנינו אטו יראה מלתא זוטרתא היא, אין לגבי משה מלתא זוטרתא היא, כי למה שמשה רבנו הסב דברו אל כללות האומה, אשר ביניהם בני אדם ממדרגות שונות, לכן הזכיר שתי מדרגות היראה:

- ליראה את ה' אלוהיך, יראת השם - היא יראת הרוממות,

- ויראת אלוהים - היא יראת העונש,

כי כל אחת ממדרגות יראות האלה נוחה וקלה להשיג ולהשתלם על ידה לפי ערך מדרגת האדם במזגו. כי לאדם שמבחינת תשוקותיו החומריות יש לו מונע גדול וקושי עצום להשגת יראת הרוממות, מצד יראת העונש נוח לו יותר להחליש כח חומריותו להכניסם תחת עבודת יוצר ב"ה לבל יסוג אחור מלשמור מצוותיו. אמנם לאיש שמצד מזג טבעו אין השגת קנין השלמות קשה עליו כל כך, ומטבע נפשו ישקיף בעין שכלו בדברים השכלים האלוהיים, לאיש אשר אלה לו, נוח לו השגת יראת הרוממות, הנה הזכיר הכתוב לכל אחד אופן היראה שהיא



מלתא זוטרתא אליו, לפי מדרגת ערך מזגו.  
ואין כאן מקום להאריך יותר בעניין זה שצריך רחבת ידיים.

**ללכת בכל דרכיו וגו'.** הם מידותיו יתברך, כמו שאמרו רז"ל מה הוא רחום אף אתה רחום וכו', ולעבוד את ה' אלוהיך וגו' היא לדעת את ה' בכל דרכיו, וכל מחשבות מעשיו יהיו פנויים אל דרך ה', כמו שכתוב בכל דרכיך דעהו, והיא עבודת ה' לדעת אותו בכל עניינים אף באכילה ושתייה ושאר דברים ההכרחיים (**הגר"א**);

**והרמב"ם** בחמישי לשמונה פרקיו האריך בזה העניין בדברי טעם ודעת, וסיים שם וזה לשונו: ודע שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוהו אלא מעט מזעיר ואחר ה'רגל גדול. וכשיזדמן מציאות האדם שזה עניינו, רוצה לומר שישמש כוחות נפשו כולם וישים תכלית ידיעת ה' יתברך לבד, ולא יעשה מעשה קטן או גדול, ולא ידבר דבר, ויסתכל בכל פועל ותנועה ויראה אם יביא אל התכלית ההוא ואז יעשהו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, עיין שם.

ובזה אין צריך למה שנדחקו המפרשים לומר דמה שנאמר אחר זה לשמור את המצות וגו' הוא ביאור למה שקדם.

**מה ה' אלוהיך שואל מעמך וגו' לטוב לך.** טעמו בכל אשר יצווה עליך ליראתו ולאהבתו לעבדו ולשמור מצוותיו, הכי בכל אלה הוא שואל ומבקש לקבל דבר ממך, כי אם צדקת מה תתן לו, כי אמנם ציוויו אליך אינם רק לדרוש טובתך, שבשמירתך את צויו יגיע לך טובה שאין אחריה עוד והוא חיים הנצחיים.

#### **יז. לא יקח שוחד.**

לא יסיר כלל מעונש העברה בשביל זכות מצווה שעשה החוטא, כמאמרם אין מצווה מכבה עברה, ולזה אין לחוטא בטחון להינצל בשום זכות מן העונש, זולתי בתשובה שלמה. (**רע"ס**).

#### **לא ישא פנים.**

לצדיק גמור לרוב צדקותיו שלא יענישנו על עבירה קלה. (**רבנו בחיי**).

**כ. ובו תדבק ובשמו תשבע.** על דרך הפשט עניין 'ובשמו תשבע', להורות על גודל וחוזק הדבקות, שתהיה הנפש קשורה כל כך בו יתברך כאלו נשבעת לו שלא תפרוש לעולם מלעייין ומלהרהר בגודל אלוהותו, כשני רעים האהובים מאד זה לזה, ונשבעו יחד שלא תופר ברית אהבתם לעולם.

וכעין זה איתא במכילתא דרשב"י - זוהר (ס"פ מקץ ר"ד):  
 מאי ובשמו תשבע, למהוי מתדבק ברזא דמהימנותא.  
 ובמסכת תמורה ג', ב': מכאן דנשבעין לקיים את המצווה.

**כא. הוא תהלתך.**

מתהלל שתהיה עבד למי שמולך על כל המציאות. (רע"ס).

## פרק יא

◀ **יא. ארץ הרים ובקעת.** שם בקעה לר' שלמה פפנהיים הונח על שטח הארץ העמוק ונמוך משאר השטחים שסביביו, אף על פי שגם סביביו אינו הר וגבעה אפילו הכי הוא בעצמו נמוך מכל סביביו ועמוק כמו בור, אלא כשהוא קטן במידת הקיפו נקרא בור, וכשהוא גדול בשטחו כמידת שדה ויותר יקרא בקעה, והוא מעניין בקיעה, שנראה כאלו נתבקעה שם הארץ, ונתהווה זה השטח העמוק כמו שיתהווה באמת לפעמים על ידי זיעת וחרדת הארץ שתתבקע האדמה ונעשה שטח גדול מקום מדרון, ומצוי זה העניין יותר בהרים וגבעות, שלפי שעומדים יחידים ואין שטח סביב להם [21] מחזיק אותם הם קלים להתבקע לחצאין, ויתהווה בין החצאים לפעמים שטח גדול נמוך המפסיק ביניהם, כעניין שנאמר (זכריה י"ד) ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד, והוא נקרא בהנחה ראשונה בקעה על שם הבקוע, וקראו הכתוב גיא על שם איכותו שהיה לו איכות הגיא, ולזה אמר (ראשית י"א) וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם, על הגיא הפשוט לא שייך לשון מציאה, שבכל מקום הרים יש גיא ועמק, אבל הבקעה אינה מצויה בכל מקום וצריכה חיפוש, ואחר שחיפשו מצאו ובחרו שם ישיבתם כדי לישב בטח שלא תימוט הארץ תחתם כמו שמצוי במקומות הגבוהים, וכן הוא אומר (מיכה א') והעמקים יתבקע, היינו שיתהווה מן העמק בקעה. ולהיות שהבקעה יותר נמוכה מן העמק והגיא והשפלה אמר כאן 'ארץ הרים ובקעות'. ואילו היתה הבקעה עמק פשוט, מה צורך לומר ובקעות, כי אחר שאמר הרים מחויב ממילא שיש שם בקעות, דהיינו שטחים נמוכים, שכל שטח שאצל הר נמוך בהכרח. אלא ודאי שהבקעה נמוכה ושפלה ביותר מן העמק הפשוט, והרי אם כן הוא דבר הבלתי מחויב תמיד במציאות הרים. ומשבח את הארץ בשני מעלות, שיש בה הרים גם יש בקעות להחזיק מי מטר הסוחף מן ההרים שאינו הולך משם במהירות כמו שהוא בארץ מישור ששטף הגשם היורד עליו מן ההרים בלתי נשאר במקומו שום זמן אבל רץ משם והלאה למקום נהרות ונחלים; ומה שאמר (לקמן ל"ד) את הנגב ואת הכיכר בקעת ירחו, אין מלת בקעת שב על הכיכר שאין הכיכר בקעה אך חסר מלת ואת ורוצה לומר ואת בקעת ירחו וכמו שכתב רש"י **ותרגום יונתן**, או שרוצה לומר שהוא כיכר בבחינת עצמו ובבחינת ירחו הוא בקעה.

**יח. ושמתם את דברי.** אף לאחר שתיגלו היו מצוינים במצות הניחו תפלין עשו מזוזה כדי שלא יהו לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר הציבי לך ציונים (ירמיה ל"א) כן כתב רש"י. וצריך ביאור הא תפלין ומזוזה חובת הגוף נינהו ואינן תלויות בארץ, ובאמת ראיתי לרז"ל בספרי שלא חשב מצות פרטיות, אבל אמר בדרך כלל. וזה לשונו:

אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוץ לארץ, היו מצוינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים. הוא שירמיהו אמר הציבי לך ציונים. יעוין שם. ונוכל לומר דממצוות שאינן חובת הגוף קמיירי, וכן מצאתי מבואר:

**מדרש רבה איכה (פ' קראתי למאהבי):**

רשב"י פתר קרא בנביאי האמת שהיו מאהבין אותו להקב"ה, המה רמוני שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומות ומעשרות, וכי יש תרומות ומעשרות בבבל? אלא בשביל לאהבני להקב"ה, הוא שירמיהו אמר הציבי לך ציונים, הציוני במצות שיהיו ישראל מצוינים בהם. עיין שם.

הנה מבואר שם דמוקי להך קרא בתרומות ומעשרות שאינן חיוב מהתורה רק בא"י, אבל בחוץ לארץ אינו רק מדרבנן כדי שלא תשתכח תורת תרומות ומעשרות ולא יהיו חדשים כשיחזרו.

הנה בזה יהיו דברי ר"ש דמדרש מתאחדים עם דברי הספרי, דסתם ספרי ר"ש. ואפשר שנשתבשה לפנינו הנוסחא בלשון רש"י, שהיה כתוב בהעתקה ראשונה ר"ת כזה"ה היו מצוינים במצות תרומות ומעשרות, והוא ראשי תבות תו"מ והמעתיק טעה שהם ראשי תבות תפלין ומזוזות, ומפני זה הוסיף בלשון רש"י; אמנם ראיתי לרמב"ן ולרבנו בחיי שהעתיקו גם כן לשון רש"י כמו שהוא לפנינו; וסיים הרמב"ן: יש בעניין זה סוד עמוק. עיין שם. ואני בעניי לא זכיתי להיות מאנשי הסוד, אמנם נפקחו עיני מעט כאשר הסתכלתי בדברי רז"ל בספרי שאמרו בזה וזה לשונם:

משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה אמר לה אביה הוי מקושטת בתכשיטיך כשתחזורי לא יהו עליך חדשים, כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל בני היו מצוינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהו עליכם חדשים. ע"כ.

כמה גדולים דברי רז"ל במשל זה, כי הודיעונו בזה גודל חיוב מצות התלויות בגוף אף בחוץ לארץ, כמו שהאשה מחויבת להתקטש לכבוד בעלה המלך אף כשהיא מרוחקת מביתו ויושבת בבית אביה, כי אם אז תפרוק עדיה מעליה ותסיר תכשיטיה הנה היא משפלת כבוד בעלה, כאלו היא מתייאשת ממנו לעולם שלא תחזור אליו עוד. אמנם אם גם בעת רחוקה

תתקשט בתכשיטיה כמו בבית בעלה, הנה היא מראה בזה גודל דבקות אהבתה אליו ותשוקתה למצוא חן בעיניו להחזירה ולשוב אל ביתו כמקדם.  
ככה בקיום מצות חובת הגוף בחוץ לארץ יראה לעיני כל שאין כאן יאוש מן הגאולה אבל יש תקווה ותוחלת לשוב מהרה אל בית מלך עולמים כבימי קדם.

### ובתלמוד ירושלמי:

אלה החוקים והמשפטים, שומע אני בארץ, יכול אפילו תלמוד תורה ותפלין, כשהוא אומר ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה ושמעתם את דברי אלה והיו לטטפות בין עיניכם ולמדתם אותם, הא למדת לתלמוד תורה ותפלין שנוהגין בין בארץ בין בחוצה לארץ.

**כא. למען ירבו ימיכם וגו' כימי השמים על הארץ.** ירצה: למען תזכו לחיות פה בחיים הזמניים מעין חיי עולם הבא, בהיותכם על הארץ תחיו חיים אמתיים, כאותן החיים אשר בשמים, כעין אמרם עולמך תראה בחייך (ר' עזריה פיגו).

**כב. ולדבקה בו.** אפשר לומר? והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידים ומעלה אני עליך כאלו נדבקת בו (רש"י מרבתינו).  
הנה כמה פעמים מצינו לשון דבקות בכתוב, דבקה נפשי אחרך, ואתם הדבקים בה' ודומיהם שכולם על דבקות המחשבה בעבור חביבות הדבר [כב] לנפש.  
ורז"ל במדרשם אמרו:

בחמשה לשונות של חבה חיבב הקדוש ברוך הוא את ישראל, וחד מנייהו בדביקה, כמו שכתוב כן הדבקותי אתכם אלי בני ישראל, וילפינן לה מפרשתו של אותו הרשע שנאמר ותדבק נפשו בדינה בת יעקב.

הרי שהם עצמם בארו ענין דבקות הנפש ושאהבה הגדולה גורמת לדבקות, ומאי קשיא להו הכא וכי אפשר לו לאדם להדבק, כאלו הכתוב מדבר על דבקות גוף ח"ו?  
ויאמר **נפתלי הרץ וויזל** ודאי ולדבקה בו הוא בלב, וכן 'ובו תדבקון' (לקמן י"ג ב').  
ובפירוש אמרו בספרי ובו תדבקון לקמן (י"ג ב'), הפרישו עצמכם מעבודה זרה ודבקו במקום, והאי ודאי במחשבת הלב הוא.

אמנם קשיא להו קרא דקאמר כי אם שמור תשמרון את כל המצווה הזאת וגו' לאהבה את ה' אלוהיך ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו, דמשמע שכולם חייבים להדבק במקום ב"ה דבקות הנפש. ולפי שזאת היא מעלת הנביאים וכדומה מאנשי מעלה שזוכים לה בחמלת ה' עליהם בתתו רוחו בקרבם, והאיך תלה ירושת הארץ בתנאי שיהיו דבקים בו כל ישראל, וכמעט אי אפשר! ואם אי אתה אומר כן, אלא ולדבקה בו דבקה ממש, כמו ותדבק ידו אל החרב (ש"ב

כ"ג), כאשר ידבק האזור על מתני איש (ירמיה י"ג) שזהו אפשר ביד כל אדם, אבל אי אפשר לפרשו כן אצל הקדוש ברוך הוא. ואפילו תעלה על דעתך להמשך אחר פשוטי המקראות בשאר המקומות (וכדברי הראב"ד בה' תשובה), אי אפשר לך לחשוב כן בעניין הדבקות, שעל כל פנים אפילו בדרך משל המשילוהו לאש אכלה, ואפילו כסאו נמשל לאש, ואיך אפשר להדבק עם אש אכלת? וזהו שאמרו "וכי אפשר לו לאדם להדבק בו"?  
ואם לפי האמת גם זה לא נכתב רק בדרך משל, יתברך ויתרומם שאין לו תאר ולא תמונת כל. על זה אמרו, לעולם שהוא דבקות הנפש ע"י רוח חכמתם. ושמה תאמרו מתת אלוקים הוא ליראיו, ואיננו ביד כל אדם להשיגה, אין לך לעשות אלא להדבק בחכמים ותלמידיהם דביקת גוף, ויהיה ביתך בית וועד לחכמים, ועל ידי כן תזכה לאור אלוהים ותדבק בו, שבאמצעות המוכן יקבל הבלתי מוכן.

ודבר זה יש לו יסוד בחכמת הנפש, שהדבק עם אנשי אלוהים גם עליו יזרח אור. ומפורש בכתוב אצל הנבואה, כי בזמן עלי הכהן נתמעט אור הנבואה, שנאמר (ש"א ג') ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ, ומיד שזרח אורו של שמואל, עמדו נביאים רבים, שנאמר ויוסף ה' להראה בשילה. וכל זה לפי שהיה שמואל גדול בנבואה, וידעו כולם כי נאמן הוא לה', ודבקו עמו אוהבי חכמה, ובעמדם לפניו התנבאו גם המה, אף על פי שמצד עצמם לא היו מגיעים למדרגה זו.

וכמו שאמרו חז"ל כל העומד לפני רבו כעומד לפני השכינה, וילפינן לה מאליהו הנביא שאמר חי ה' אשר עמדתי לפניו. וכי לפני ה' היה עומד? אלא כל זמן שהיה עומד לפני רבו אחיה השלוני, כאלו עמד לפני השכינה.

גם מה שאמרו רז"ל שבימי אבלו של משה נשתכחו כמה הלכות מחכמי ישראל, לאו משום צער האבלות קרה זאת, שהרי כשמת אהרן התאבלו גם כן ישראל ולא נשתכחו מהם הלכות, אלא כשנסתם מקור חכמת של משה נסתלקו גם כן קצת מאור נפשות כל בית ישראל, ובאו לכלל השכחה. והבן זה.

## פרשת ראה

**זז. אנכי מצווה אתכם.** כלומר אני מפרש אתכם והוא פירוש התורה הנקרא תורה שבעל פה. (רמב"ם בהקדמת חיבורו הגדול) והבנת פירושו - ביאור בלשון.

**כח. וסרתם וגו' ללכת.** פירוש, כיון שתסורו מעט מן הדרך, סופכם שתלכו אחרי אלוהים אחרים, כמו שכתוב וסרתם ועבדתם אלוהים אחרים (הגר"א).

**אשר לא ידעתם.** בתחילה יעבדו אלילים אשר ידעו, אחר כך יתגבר היצר עליהם עד שיעבדו אלילים אשר לא ידעו (הגר"א).

ויותר ראוי לפרשו מעניין לא ידעתי את ה', וידעת בלבבך, דע את אלוהי אביך, שעניינו הסכמת הרצון ובחירה בו. וטעם אשר לא ידעתם, שלא היה מן הראוי לדעתם ולבחור בהם, לחסרון כוחם ויכולתם לעזור ולהושיע.

**כט וְהָיָה כִּי יָבִיֵאֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנִתְּתָה אֶת-הַבְּרָכָה**  
**על-הַר גְּרִזִּים וְאֶת-הַקְּלָלָה עַל-הַר עֵיבָל:**

**ל הַלֹּא-הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶרֶךְ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ בְּאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּעֵרְבָה מוֹל**  
**הַגְּלִגְל אֶצֶל אֱלוֹנֵי מֶרֶה:**

**כט. ונתת את הברכה וגו' ואת הקללה.** פירש רש"י את המברכים ואת המקללים, וכן תרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל.

וכן כתב הרא"ם:

לא הברכה ממש כמשמעה, שאם כן יהיו נותני הברכה כל ישראל בכללם, דפרשה זו לכל ישראל נאמרה, כדכתיב והיה כי יביאך. ואין הדבר כן, דבפרשת כי תבוא מבואר שנותני הברכה היו הלויים לבדם. לכן פירשו שיתנו את המברכים שהם הלויים. עיין שם.

ואין זו טענה, דשומע כעונה, ובפרט כשעונה אמן אחר שמעו דברי חברו. כאומרם: כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, כדכתיב ואמרה האשה אמן. לכן אחרי שכל השבטים ענו אמן אחרי שמעם מהלויים דברי הברכות והקללות, הרי הוא כאילו הם עצמם היו אומרים אותם. והם נותני הברכה.

- ויש דעה תלמודית שכל ישראל היו אומרים פרשת הברכה ופרשת הקללה חוץ מעניית אמן שאחר הארורים. ומבואר בפרשת כי תבוא. ועיין ברמב"ן כאן.

**ל. הלא המה בעבר הירדן.** רש"י פירש כאן כדעת ר' יהודא בספרי ובתלמוד (סוטה ל"ג ב') שהר גריזים והר עיבל הם רחוקים הרבה מעבר הירדן, כי היו אצל אלונים מורה שהוא שכם שיושבים שם כעת הכותיים. ואמר בארץ הכנעני, אף שהוא באמת ארץ החיווי, כי שכם בן חמור חיווי הוא, מכל מקום כיון דחיווי אחד מבני כנען קראו ארץ הכנעני, והכותיים אף שהם יושבי ההרים, מכל מקום אמר בערבה, כי עיקר מושבם במקום הערבה להרים אלה.

ומול הגלגל שפירש רש"י [22] רחוק מן הגלגל, אינו כתלמוד וספרי, דשם איתא מול הגלגל - סמוך לגלגל.

אמנם גרסת התלמוד תמוה, כיון דלדעת ר' יהודה הר גריזים והר עיבל הם בשכם, ושכם הוא רחוק מן הגלגל יותר מששים מיל.

ואדוני אבי זקני בעל **קרבן עדה** בפירושו לירושלמי דסוטה אמר, דסמוך לגלגל דאיתיה בתלמוד הוא טעות סופר, וליתיה לא **בירושלמי** ולא **בתוספתא**.

וליישב גרסת התלמוד היה נראה לי, דמול הגלגל דקרא דילן, אינו גלגל הנקרא כן בימי יהושע הסמוך לירדן, אבל הוא גלגל אחר הסמוך לשכם (כדעת **הראב"ע** בפירושו כאן). אמנם אות ה"א התלויה במלת גלגל, לא אתי שפיר לפי זה, כי בשם עצם פרטי לא יתכן לבוא ה"א הידיעה, חוץ אם הוא שם הנקרא על שם המאורע. ושם גלגל הסמוך לירדן נקרא על שם המאורע, כמוזכר ביהושע ה' ט'.

והנה **רש"י** פירש מלת **אחרי** מופלג. דכל מקום שנאמר אחרי, מופלג. אמנם זה דעת רב **ברבה** (לך לך פרשה מ"ד). ודעת ר' יודן שם להפך: אחר - מופלג; אחרי - סמוך. ואפשר שדעת ר' יהודה דמימרא דילן היא כדעת ר' יודן דברבה. ואחרי נמכר גאולה תהיה לו (בהר כ"ה מ"ח), פירש **רש"י** 'מיד'. וכן אחרי המשח אותו (נשא ז' פ"ח). על כל פנים לדעת ר' יהודה הר גריזים והר עיבל הם רחוקים מעבר הירדן, ולדעתו אין אנו צריכים לפרש מלת הלא להתהפכות השלילה, אבל הוא מעניין "מהלאה למגדל עדר", "גש הלאה" - עניין ריחוק. וטעם "**הלא המה בעבר הירדן**", מרוחקים הם בעבר הירדן. עיין מה שכתבתי במקץ הלא זה אשר ישתה.

**לב. החקים והמשפטים.** חוקים זה מדרשות, משפטים זו דינים (ספרי).

מפני **שהמדרש** הוא חוק נגד השכל. כמו שאמרו בתלמוד בכל מקום: **למה לי קרא**, ותירצו שיכול ללמוד בקל וחומר להיפך, ובא הקרא להורות שהוא נגד השכל.

**ומשפט** הוא דבר הנלמד בקל וחומר, והם דינים שמשפטם להיות כן. וכן כל הי"ג מדות (הגר"א). עיין מה שכתבתי ריש פרשת בחקותי.

## פרק יב

**א אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה כל-הימים אשר-אתם חיים על-האדמה:**

**א. על האדמה.** מכאן ילפינן שהמצות נוהגות אף בחוץ לארץ, כי אם על הארץ לבדו שהזכיר מקודם ידבר, 'על האדמה' מיותר, דהוי ליה למימר אשר אתם חיים עליה. אלא על כורחך להוסיף בא, לחייב בשמירת המצות בכל מקום אשר הם חיים, אף שאינו בארץ ירושתם.

~~~~~


אמנם חיוב זה אינו רק במצות שהם חובת הגוף, וזהו "דבר הלמד מענינו", ממה שאמר בעניין אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו', מה עבודת אלילים מיוחדת, שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. (הכי איתא בספרי, ובקדושין ל"ז).

ונראה דלאו מאבד תאבדון וגו' ילפינן הכי, דהא "אשר אתם יורשים אותם" אמר קרא, והוא ארץ ישראל. אלא ממה שנאמר אחריו "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא", שאמרו עליו בספרי: בא"י אתה מצווה לרדוף אחריה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מעכו"ם) -

בא"י מצווה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווים לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל אליל שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא.

וכאן בפירוש על התורה כתב הגר"א:

"ונתצתם וגו' תגדעון", הוא קודם כיבוש, "ואבדתם את שמם" הוא לאחר כיבוש. כאמור "מן המקום ההוא", פירוש המקום ההוא שגדע ונתץ, כבר צריך לשרש אחריה היום במקום ההוא. נמצא מחויב גם קודם כיבוש. וזהו החילוק בין א"י לחוץ לארץ, שחוץ לארץ אינו חייב אלא לאחר כיבוש, וא"י חייב נמי קודם כיבוש. וזהו מה שאמר בירושלמי, שביטול עבודה זרה אינו נוהג אלא בארץ, פירוש קודם כיבוש אינו נוהג אלא בארץ, עכ"ד.

מבואר מזה שהתלמוד שמביא רישא דקרא "אבד תאבדון", וסיים וגו', להורות דעל מה שנאמר אחריו "ואבדתם" וכו' קא סמיך. ומזה הוא דילפינן דעבודה זרה היא חובת הגוף ומוזהרים עליה אף בחוץ לארץ.

הנה הניחו על א"י בפרט שם ארץ, ועל חוץ לארץ שם אדמה. וכן מסדרי הברכות תיקנו על שבעת המינים הגדלים בא"י ברכת על הארץ, ועל פירות שאר ארצות, ברכת פרי האדמה. לכן מקבלי התורה האלוהית כשהם יושבים בשאר הארצות הם נמנעים מלקיים מצוות התלויות בארץ, נקראת אצלם אדמה, כי הם עליה יושבי דומה נעדרי התנועה במעשי המצוות, ושובתים מפעולת חיובי הדברים המוטלות עליהם לפי המקום הראוי להם.

ולוי נראה שהונח על כדור הארץ שם "ארץ" על שם ריצתה ותנועתה לסבב את השמש תמיד, כאשר הסכימו כל החוקרים האחרונים אל דעת קדמוני הקדמונים מהם, כמו פיטאגאראס.

והיא דעת רבותינו גם כן במכילתא דרשב"י - זוהר (ויקרא יו"ד) דאיתא התם:

כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אילין לתתא ואילין לעילא ועל דא אית אתר
בישובא כד נהיר לאילין חשיך לאילין, לאילין יממא ולאילין ליליא.

הנה על שם ריצתה התמידית להתנועע בסיבוב הונח עליה שם ארץ.
וגם רבותינו הבינו עניין הריצה בשם ארץ, שאמרו (ב"ר פי"ג) ד' שמות נקרא לארץ וכו' ארץ
שהיא מריצה פירותיה, ואמרו עוד שם (פרשה ה') למה נקרא שמה ארץ? שרצתה לעשות
רצון קונה.

ומלשון זה האחרון יראה שהבינו בשם ארץ גם עניין הרצון, וזה מסתבר יותר. כי משורש בנה
יאמר אבן (ותחילת הנחת שם אבן על האבנים הפשוטים המצויים ביותר אשר רוב תשמישן
לבנין), ככה משורש רצה יאמר ארץ, והונח על כדור הארץ בכלל שם ארץ על שם שיושביה
הם בעלי בחירה ורצון. כי האדם להיותו התכלית העיקרי בבריאה והמובחר שבכל העולמות
בין בעליונים בין בתחתונים, כי כל הברואים שתחתיו כבהמות וחיות אין פעולתם בבחירה
ורצון. כי כל מעשייהם אינם רק כפי כח הטבעי שבהם, וכן העליונים כמלאכי מרום אינם בעלי
בחירה ורצון, כי כל מעשייהם אינם רק כפי כח הרוחנית שבהם, ואין בכוחם הבחירה והרצון
להינשא למעלה מן המדרגה אשר יוצרו עליה ולא לרדת מטה, כאמור ונתתי לך מהלכים בין
העומדים האלה, שנקראו עומדים בל יוכלו הגבה מעלה וכן ההשפלה נמנעה מהם.

ורק האדם הוא אשר נאמר עליו הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, וכמו שפירש בו
הרמב"ם (רפ"ה מתשובה):

מין אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה העניין שיהא הוא מעצמו בדעתו
ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות
הטוב או הרע.

כי הרשות נתונה בידו להטות עצמו בכל פעולותיו לפי רצונו ודעתו, לכן הונח על מקום
מושב מין האדם שם ארץ, על שם הבחירה והרצון הניתן ברשותו בכל פעולותיו.

והשתא דאיתין להכי יש מקום להבין מעט טעם הנחת שם ארץ על א"י בפרט, כי רק היא
למעלת קדושתה מכשרת את יושביה לעשות רצון נותן התורה בקיום כל מצוותיו, ולזה לא
נמנעו רבותינו לומר (איכה רבתי ד' נ"א)

"ארץ זו א"י, ארץ זו דברי תורה, ארץ זה בית המקדש".

כי כל אלה ביחס קדושה אחת עומדים להיותם אמצעיים לעשות רצונו יתברך בשמירת
מצוותיו.

ולזה על ישראל המצויים בייחוד לקיים רצון נותן תורתו אליהם אמרו (קהלת רבה על פס'
והארץ לעולם עומדת) ישראל נקראו ארץ, שנאמר "כי תהיו אתם ארץ חפץ" (מלאכי ג'), חפץ

הוא התחזקות הרצון לעומת איזה דבר, וההתאמצות בו שיהיה הדבר על האופן שהוא רוצה, זאת ההשתדלות נקרא **חפץ**.

ונאמר לשון חפץ הרצון על תכלית הרצון, ונאמר רצון החפץ על מלאת הרצון, והאדם שהגיע אל תכלית רצונו כי נתמלאו לו כל חפציו, מתואר "ארץ חפץ", וטעם המקרא כל באי עולם יאשרו אתכם בראותם כי כל אחד מכם השיג כל מאויו, ונתמלאו לו כל מה שלב האדם חפץ בו.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (בראשית י"ב א'): **ויקרא אלוהים ליבשה ארץ ארעא רעוא שלים. ובתענית (י, א):**

א"י נבראת תחלה, שנאמר "עד לא עשה ארץ" - א"י משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, שנאמר הנותן מטר על פני ארץ.

וכתב **רשב"א** שם א"י נקרא ארץ סתם כי רצונו יתברך בה, ועיין שם **במהרש"א**.
ומדרש הנעלם ר"פ תולדות מצאתי:

אתהלך לפני ה' בארצות החיים, וכי למעלה יש ארצות? [23] אר"י לא ארצות ממש, אלא לשון רצוי הוא, כד"א ארצה אמריך.

כלומר אמר דוד אתהלך לפני ה' במקום אשר ירצו תמיד הצדיקים, אשר רצונם וחפצם ללכת שמה, מבואר כדברי.

ב. אבד תאבדון. בתשמישי עבודה זרה הכתוב מדבר, אם העמיד את האליל על דבר תלוש הוא נאסר גם כן.

אשר אתם יורשים אתם את אלוהיהם.

הנה "אשר יורשים אותם" הוא מיותר. ועוד דנכתב שלא במקומו, שהפסיק בין אשר עבדו, ובין אלוהיהם.

ונראה דמה שציותה התורה לאבד ולא מהני בטול, היינו משום דעבודה זרה ותשמישיה של ישראל לא מהני ביטול, ומקומות לאלוהיהם הם תשמישי אליל, ואמר המקומות צריכין אבוד, משום שאתם יורשים את אלוהיהם, והוי עבודת אלילים של ישראל, דאם לא ירשו אותם ואת אלוהיהם, היה יכול לבטל תשמישיהם. (הגר"א).

ג. ואבדתם את שמם. יש הבדל בין לשון אבד בכבד ובין ההפעיל **לשד"ל**. המאבד מאבד בידיים, אבד תאבדון את כל המקומות, המאביד גורם על ידי אחרים, לתת אותנו ביד האמורי להאבידנו, או גורם שיאבד מאליו, ונתן מלכיהם בידך והאבדת את שמם מתחת השמים, תגרום להם שיאבד שמם ע"י שתכריתם, לא שתתעסק בידך לאבד את שמם רק הוא דבר הנמשך מאליו.

לא כן "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא", כי מצווה להחליף שם המקום בשם אחר כקבלת רז"ל; ומכאן יצא להם גם כן מה שאמרו (שבת ק"כ) ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלוהיך, עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, והטעם מדלא כתיב והאבדתם.

1. ותרומת ידכם. אלו הבכורים (רש"י מרבתינו בספרי ובתלמוד), וכן פירשו תרומת ידכם (לעיל פ"ו ופי"א), ואמרו שנאמר "ולקח הכהן הטנא מידך", עיין שם. וכתב הרמב"ם (במצווה קמ"ט) שלא הניח בזה הפסוק דבר שהוא טעון הבאת מקום, ואולם התרומה היא ידוע שאינה טעונה הבאת מקום, ואיך יזהיר מלאכול אותה בשעריך? אלא ודאי ביכורים הוא.

והרמב"ן על דרך הפשט אמר:

כל שאדם מרים מנכסיו להקדישו לגבוה נקרא תרומה,

ואמר:

תרומת ידכם, מה שתרימו מרצונכם מן הבא בידכם, שלא נטעה בתרומת כהנים.

2. משלח ידכם. רגילים לפרש משלח ידכם, על קנין הדבר שמשלח בו יד כפי חפצו, כמו באסמך ובכל משלח ידכם (בכי תבא כ"ח).

אמנם לפי מה שנאמר בספרי:

ושמחתם, נאמר כאן שמחה, ונאמר להלן שמחה (גבי הר עיבל), וזבחת שם שלמים ואכלת שמה ושמחת, מה שמחה האמורה להלן שלמים, אף שמחה האמורה כאן שלמים, ע"כ.

אם כן אין הדעת מתיישבת לומר שתצווה שבאכילת הקדשים תהיה תכלית שמחתו היותו משופע בקניינים חומריים.

ולזה אדמה כוונה אחרת בלשון משלח ידכם האמור כאן, וכן (לקמן פ' י"ח) המדברים מן השמחה אשר לפני ה' באכילת הקדשים.

והוא, כשתתפעל הנפש הרבה מאיזה דבר של שמחה, היא מכנסת איזה רושם מן ההתפעלויותיה אל האדם להוציא התפעלויות הפנימי לחוץ, והוא השתמשות הדבור על צד האומניות. כי האדם שדעתו יפה, מוציא את שמחת לבו לחוץ אם על ידי קול כגון השחוק הצהלה והתרועה, או על ידי רקוד וקפיצה ומחולות וכיוצא מהתנועות הגופניות המרמזות על השמחה הפנימית. והן הן תנועות טבעיות הבאות מעצמן, ואין הבעלים צריכים מחשבה אליהם, כי מיד שתתפעל הנפש מאיזה שמחה מיד יתפעל גם כן הגוף ויכנוס באותן התנועות הנזכרות, בזולת כוונה ומחשבה יתרה, וכמעט הן באות על האדם בעל כורחו בלי שום הכנה קודמת אליהן.

והנאות בכמו אלה אינן רק כשהאדם יחידי, כי פרסומם [כד] ברבים הוא כמעט דבר מכוער, כי ממה שהם אמנם תנועות טבעיות הבאות בעל כורחן, ראוי להצניע אותן מפני אחרים, כמו שמצניעין הכיחה והניעה העיטוש והנפיחה וכיוצא בהן, והפרסום בהם היא דרך נשים ותינוקת ובעלי המון מבני אדם.

אמנם אופן שני יש להוצאת השמחה שבלב לחוץ, והוא השתמשות הדבור על צד האומניות. כי האדם שדעתו יפה מוציא את שמחת לבו לחוץ, אם על ידי דבור אומני, והוא דבור נאה ומיושר ומקושר המאמרים ופסקי טעמים וחרוזים נשגבים ומהודרים במליצת ומשלים נפלאים, או על ידי קול אומני, והוא המשכת הקולות בנעימה וביושר בלי פגימה, ושיהיו משולבות זו בזו, ונערכות בשיעור וקצוב מצומצם במסילה העולה בית השמע, וכדומה מן התנאים הנאותים הידועים במלאכת הנגינה, אשר מכללם הוא יופי הצלצול ובסוס הקולות והתגלגלות היבבות וחלקלקותם.

והנה פרסום התפעלות שמחה הפנימית לחוץ על דרך אופן השני הלזה, הוא לפרסם את השמחה ברבים, ולעורר השומעים אל התפעלות והשתכלות יתירה אל נושאי השמחה, כי על כורח צריכים שיהיו מהודרים בענייניהם כעין כל דבר הנעשה ברבים.

ולזה ייחסו את השיר וההלל אל השמחה, כאומרם (ערכין י"ד) מנין לעיקר שירה מן התורה? מהכא: תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב, איזוהי עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה. וכן קריאת ההלל בימי החג קראוהו שיר, כאומרם שם (בערכין ד' יו"ד) ימים שגומרים בהם את ההלל ילפינן מדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג.

הנה מעניין השמחה המעליתית הזאת, שיש בהם תהילות ושבחות לאל יתברך, הוא מה שאמרה התורה כאן וכדומה מן המקומות "ושמחת לפני ה' אלוהיך בכל משלח ידכם". כי בלשון "משלח ידכם", יש לכלול הוראת השיר וההלל התודה והשבח לאל יתברך. מלת יד מבואר הוא, שהוראתו התודה וההלל (כמבואר במה שקדם לזה בעניין ותרומת ידך). והדבור בהלל ותודה לאל יתברך יכונה בלשון **משלוח**, כי שורש שלח הוראתו התפשטות דבר הראוי להיות מצומצם בעניינו. כי על מי שאינו משמר בהמתו להעמידה בדיר שלה אבל מתירה להתפשט לרעות בשדות אחרים, ייאמר "משלחי רגל השור והחמור", וכן על מי שאינו משמר לשונו כראוי לצמצם בדבוריו אבל יפתח פיו לדבר רע, יאמר "פיך שלחת ברעה" (תהלים נ').

לכן בהלל ותודה לאל יתברך, אחרי שאין קץ לשבחיו, והמרבה לדבר במ אינו אלא גורע, וכמו שכתב המשורר "לך דומיה תהילה", והקצור במ יותר משובח מהמאריך, כאומרם סיימתינהו

לכלהו שבחא דמרך, כשהתירה התורה בימי שמחה של מצווה לדבר בשבחים והודיות, קראתו גם כן **משלח ידכם**. ירצה הרחבת פה ולשון בתהילותיו.

והנה האכילה והשמחה הם עניינים הנצרכים לאדם מצד טבע חומריותו וגופו, כמו שהוא צריך אל המנוחה והשינה, וציונו בזה לאכול השלמים ולשמוח בהם כדי לכלכל החומר באכילה ובשמחה הצורך אליו מטבעו, ולא תהיה תכלית המכוון בזה החומר לבדו, אבל להיותו בהם שובע שמחות לשמו ולזכרו.

ומחשבה זאת תהיה לנו גדר גדול ותרופה כללית, בל נצא בכל עניינים חומריים מדרך הראוי לאדם המעלה, ובזה נרגיל עצמינו לשום כל פעולותינו ותנועותינו ומנוחתנו לתכלית נשגב, ולא תהיה הכוונה באכילה ושתיה וכדומה מן ההנאות להיותם ערבים אל החומר. כי אין זה פועל אדם מאשר הוא בעל נפש משכלת, כי אמנם הוא פועל אדם אשר הוא חי נמשל כבהמה נדמה, אבל שישים תכלית אמתי בכל אלה לבריאות גופו להמשיך מציאותו אל השלמות, כדי שיישארו כלי כוחות נפשו אשר הם אבירי הגוף שלמים, ותוכל נפשו להתעסק מבלי מונע במעלות המידות והשכליות, עד שהוא עובד את בוראו תמיד גם בעסקו בענייני עולם הזה הנצרכים אל חומר גופו.

כמאמרם ז"ל כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה וכל צרכי הגוף יהיה כולם לעבודת הבורא יתברך או לדבר הגורמים לעבודתו. ועל זה אמר "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך" - בשני יצריך: ביצר טוב וביצר הרע. כי אם לא היו כוחות היצר הרע באדם, לא היה מתעסק בעניינים חומריים כלל, וכמעט שהיה מונע את עצמו מן האכילה. אמנם על ידי זה לא היה יכולת בידו לעבוד ה'.

וציונו להראות אהבת ה' גם בדברים שהם מצד יצר הרע, וגם בהם תהיה הכוונה לה' לבדו. ועל המדרגה הנפלאה הזאת אמר הרמב"ם (בה' משמונה פרקים):

שהוא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגה אלא מעט מזעיר ואחר הרגל גדול, וכשיזדמן מציאת האדם שזה עניינו הוא למטה מן הנביאים.

יעוין שם נועם דבריו.

ועל זה אמר כאן "ואכלתם שם לפני ה' אלוהיך", וכן לקמן (פ' י"ח) "ושמחת לפני ה' אלוהיך". טעמו שהאכילה והשמחה לא תהיינה אלא לתכלית הנרצה אל ה', כי זהו המכוון במלת "לפני ה'", כמו שכתבתי ביתרו בלאכל לחם לפני האלוהים. עיין שם.

והנה להיות רצוי האל יתברך לזכות האדם שיוכל להתרצות לפניו ולעבוד אותו גם בענייני חומריות גופו והתאוויותיו, ולהתאהב לפניו גם באלה, היא באמת ברכה וחיבה יתרה ממנו ליציר כפיו. על זה סיים "אשר ברכך ה' אלוהיך", וטעמו עיקר עניין התודה וההלול אשר תיתן

לאל יתברך בעת שמחתך יהיה, כי ברכה מאת ה' היא, והשפעת טובה גדולה ממנו, אשר זיכה אותך להתרצות [24] ולהתאהב לפניו גם בזה. וראיתי בספר היראים לר"א ממיץ בסי' קכ"ה שההלל בימי החג הוא מצות עשה דאורייתא.

וכן הרמב"ן בשורש ראשון לספר המצות כתב:

למה דאמרינן (בערבי פסחים) הלל זה משה וישראל אמרוהו, ונביאים שביניהם תקנוהו, רוצה לומר משה ואהרן ומרים. אם כן הוא בכלל השמחה שנצטוינו בה, במה שכתבה התורה "ושמחתם בחגכם".

יעוין שם באורך, ולדברינו הוא מבואר יותר במקרא שלפנינו.

ח. כל הישר בעיניו. כי לא היה להם במדבר בכל עניין הקרבנות חובה, כי נצטוו ישראל במדבר לזבוח כל בקרם וצאנם שלמים לפני המשכן, ובאיזה מקום שיהיה המשכן יעשה אותם. ואם לא ירצה לאכול שור ושה, לא יתחייב להביא קרבן כלל. וגם לא היו חייבים להביא בכורות ולא מעשר בהמה ומעשר שני, ואפילו ברגלים לא נתחייבו לבוא לשם. וכן אחר זריקת הדם והקטר החלב בשלמים, יאכל אותם במדבר בכל מקום שירצה, כי לא נתן בהם הכתוב מחיצה, אבל אוכלים אותה במחנה וחוץ למחנה.

הנה לא היה להם במדבר שום עניין חובה בקרבנות, רק כל איש הישר בעיניו יעשה בזה. לכן צויה בכאן כי אחרי המנוחה והנחלה לא יעשה כן, אבל יבואו בחובה למקום ידוע ומיוחד נבחר מהשם, ויביאו שם הזבחים המעשרות והבכורות, ויאכלוהו שם במחיצה לפני השם. ומה שאמרו רבותינו בדבר הנידר והנידב שהוא קרב בבמה, מדרש הוא מייטור המקרא, כמפורש בפרק בתרא דזבחים (רמב"ן).

ורש"י העתיק דברי רבותינו לענין הנידר והנידב בבמה. ולשון המקרא קשה מאד ליישבו על דרך זה, גם צריכים להוסיף מלת רק קודם מלת איש. והמתרגמים **אונקלוס** ו**יונתן בן עוזיאל** לא תרגמו רק לשון המקרא.

ומכל מקום מה שכתב **רמב"ן** "לא נתן בהם הכתוב מחיצה ואוכלים אותם גם חוץ למחנה", לא הבינותי, ממה דאמרינן (שבת פ"ז ב') "ראשון לאכילת קדשים" במחיצה, אלמא דבמדבר היה מחיצה לקדשים. הן אמת שבתוספות שם כתבו דבתורת כהנים לא גרס לאכילת קדשים אלא לשחיטה בצפון.

אמנם לפנינו ליתנהו בתורת כהנים, רק **בבראשית רבה** סוף פ' ג' איתא הכי, וכבר כתב שם **רש"י** מילתא בטעמיא למחקו, וכן **במדבר רבה** פי"ג גרס לאכילת קדשים.

ומצאתי להטור בפירושו, שטען על רמב"ן מפרק בתרא דזבחים:

קדשים קלים בכל מחנה ישראל ומפרשים לה בכל מקום שחנו אבל לעולם חוץ למחנה לא.

ועוד מדתניא התם:

כשם שמחיצות במדבר כך מחיצות בירושלם. ואפשר שכוונת רמב"ן לומר באיזה מקום שירצה, שהרי בכל מקום שהייתה המחנה היו אוכלים, עכ"ד.

ולא ידעתי מה הועיל בתירוץ, הא הרמב"ן כתב בפירוש אוכלים אותו חוץ למחנה.

טו רק בכל-אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך אשר נתן-לך בכל-שעריך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל:

טז רק הדם לא תאכלו על-הארץ תשפכונו כמים:

טו. רק. לרבותינו בספרי מקרא זה בבהמת קדשים שנפסלה להקרבה על ידי מום איירי, כמו שכתב רש"י.

ולפי זה יש לפרש מלת רק לשם תואר לבהמה בעלת חסרון ומום, כי רק בפת"ח שווה בהוראתו עם רק בציר", כמו הפרות הרקות והשבלים הרקות (מקץ מ"א) שפירש חסרי שלמות הגוף (עיין שם רש"י). וכן המקומות שאצל העיניים שנקראו **רק**, כמו כפלח הרמון רקתך, הוא לטעם חסרון הבשר בהם. ועליו אמרו ז"ל הריקנים שבך, כמו אנשים ריקים (שופטים ט'), שהם חסרי שלמות הנפשיות.

ומלת רק שהוא מלת הטעם, כמו רק הדם לא תאכלו, הוא גם כן מטעם חסרון ורקות, שממעט ומחסר דבר זה להוציא מן הכלל. וכן כאן מלת רק הוא שם לבהמות קדשים שנולדו בהם חסרונות ומומים שאינם ראויים למעלת הקדשים. ומלשון המקרא עצמו יש הכרעה דלאו בהיתר בשר תאווה לחוד קרא משתעי, דאם כן היה ראוי להקדים מלות בכל שעריך, ולומר רק בכל שעריך. עיין מה שכתבתי חקת כ' י"ט רק אין דבר.

בכל אות נפשך.

והנה על ידי פדיון נפקעה קדושת הבהמה שהוממה, וחלה הקדושה על בהמה אחרת שיביא תחתיה, והשתנות הקדושה מבהמה לבהמה, אף שהוא באמת השתנות רצון המקדיש, שלא הייתה תחילת הקדישו על בהמה זו, מכל מקום כדי [כה] שלא יצא רצון המקדיש לבטלה לגמרי, ותקיים רצונו במקצת, שבהמה אחת מבהמותיו תתקדש. ועל השתנות רצון המקדיש הנעשה ע"י פדיון שתחול הקדושה על בהמה שלא היה רצונו עליה תחילה, אמר קרא "אות נפשך", כלומר השתנות רצונו. (נפש ישמש גם על הרצון, אם יש את נפשכם).

ולהיות שהמכוון בפדיון הוא שלא יצא רצון המקדיש לבטלה, לכן צריכה הבהמה הראשונה העמדה והערכה, שיערכנה הכהן כדי שיתן פדיונה בכל שויה, שלא יצא אף פרוטה אחת

ממנה לחולין, אבל כל דמי הקדושה הראשונה יפקע ויחול על השניה, לכן הוסיף קרא בכל אות נפשך, כלומר כל רצון המקדיש ישתנה לחול על בהמה אחרת על ידי פדיון, ובי"ת 'בכל' כבי"ת באלוהים נעשה חיל, כלומר באמצעות, כלשון על ידי. וטעמו על ידי כל השתנות. ולפי שבנדרי קדשים ונדבותן אין צריך להוציא בשפתיו כלום, רק כשגמר בלבו הרי עלי עולה או הרי זו עולה די, (כבשבעות כ"ו ב' וברמב"ם פי"ד ממעשה הקרבנות הי"ב) לכן אמר כאן נפשך, שעיקר ההקדש תלוי ברצון גמור בלב ונפש.

והנה אחר שהזכירה הפרשה מקודם, שהחיוב בקרבנות התמימים להביאם אל מקום הנבחר, אמר במקרא זה שאם נפל בה מום, יפדו אותה. הכי נראה לי פירושא דקרא לרבותינו, שאינו מדבר רק בפסולי המוקדשין שיפדו. ומוני המצות חשבו זאת למצווה לפדות פסולי דמוקדשין.

ויותר יתכן בעיני לפרש לשון המקרא על דעת רבותינו בזה, דבפדיון להביא בהמה אחרת קמשתעי קרא, מלת בכל יבואר לשון השלמת דבר ומלואו, וזה המשלים במעשה מה שהבטיח בפיו - נקרא 'ממלא'. "בפיו דבר, ובידו מלא" (מ"א ח'). כי דבור בלי מעשה איננו שלם, והמעשה משלים את אשר היה חסר. וכן "ימלא כל משאלותיך, וכל עצתך ימלא". ולענין זה ישמש גם שורש שלם, "עצת מלאכיו ישלים" (ישעיה מ"ד), כי עצה טובה כל זמן שאין נשמעין אליה לעשותה היא חסרה, וכשנתקיים המעשה הגיעה העצה את שלמותה.

ועל כוונה זו ישמש גם שורש כלה, "לכלות דבר ה'" (עזרא א') שהושלם ונתמלא דבורו של הקדוש ברוך הוא, כי המבטיח לעשות דבר לחברו, כל זמן עמדו בדבורו לבד בלי מעשה איננו רק כעושה מקצת מלאכה, וכשיעשה כהבטחתו אז כלה וגמר את מלאכת דבורו. ומזה תכלינה כל אלה (דניאל י"ב ז') הטובות שהובטחו יתמלאו ויושלמו ויבואו לידי גמרם.

ומזה הענין יהיה מלת בכל בקרא דילן, כי אין ספק שהמקדיש בהמתו לקרבן יעשנו בהתלהבות נפשו הטהורה בקרבו להתקרב במחשבתו אל ה' יתברך בדבקות ובאהבת נפש, ולעשות לו בזה ריח ניחוח כמצווה למקריבי קרבן. לכן כאשר התיילד בבהמה שהקדישה מום ונפסלה להקרבה, בכל זה תאוות נפשו להתקרבות העליון יתברך לא בטלה, ותשוקת לבבו הטהור לעשות לו ריח ניחוח לא תשקוט בו, אבל יתאמץ למלא תאוות נפשו הטהורה בבהמה אחרת, להקדישה להתקרב בה אל ה' יתברך, יתאמץ להשלים חפץ התקרבותו בקרבן אחר תחת הראשון שנפסל. ותשוקת לבבו בעשיית ריח ניחוח להשם, יגמור בקדושת בהמה אחרת הראויה להקרבה.

ולא יאכל בתורת חולין מבהמה זו שהוממה, עד שימלא תחילה תאוות נפשו הטהורה בקדושת בהמה אחרת תחתיה, ולהשלים בה תשוקת לבבו להתקרב אל השם, עד כלותו

לגמור בה עשיית ריח ניחוח להשם שהתאווה נפשו תחלה. וזהו **בכל אות נפשך** דאמר קרא. כלומר, בכלותך לגמור את אשר התאווה נפשך תחילה. מלת רק כבר התבאר שהוא תאר על בהמה בעלת מום. וטעם **רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת**, בעלת המום תוכל לזבוח ולאכל בכלותך תחלה לגמור ולעשות תאוות נפשך בקדושת בהמה אחרת. ולשון **אות נפשך** כאן, כמו ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה' (שופטים י"ח ו') שהוא תאוות נפש העליונה המשתוקקת אל דברים קדושים. בכל אות נפשך תאכל בשר (ראה י"ב כ') שהוא תאוות נפש הבהמית המשתוקקת לדברים ארציים הפחותים.

יז לא-תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ויתרשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל-נדריך אשר תדר ונדבתיך ותרומת ידך:

יח כי אם-לפני ה' אלהיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך ושמחת לפני ה' אלהיך בכל משלח ידך:

יז. לא תוכל לאכול. יכול אתה, אבל אינך רשאי (רש"י מרבתינו).

ויש לתת טעם על אמרו לשון לא תוכל לאכול, ולא אמר לא תאכל בשעריך וגו', כמו בכל שאר חלקי המצות, שאמר סתם לא תעשה וכיוצא בזה מן הלשונות, כי אין הבדל בין הנמנע מן הדבר שסבתו חסרון יכולתו, לבין הנמנע מסיבת רצון המצווה עליו. לכן בכל מקום אחרי שהזהיר על הדבר לבלי עשותו, יאמר אחר כך לשון לא תוכל. הנה כאן האריך להזכיר בעניין איסור הבמות, ואמר (לעיל ב') אבד תאבדון וגו' ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן וגו' (כלומר לא תזבחו על הגבעות וההרים) כי אם אל המקום, והבאתם שמה עולותיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצווך, הנה הזהיר ושנה והזהיר לבלי הביא שום קרבן חוץ ממקום המובחר, ולבלי אכול בשאר מקומות שום ממאכלי קדש. לכן חתם ואמר כאן "לא תוכל לאכול... כי אם לפני ה' א'".

ולהיות שקרבן פסח נכלל בכל הקרבנות לעניין איסור הקרבתו חוץ ממקום המובחר, כאשר כלל ואמר, "שם תעלה עולותיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצווך", לכן כאשר חזר להזכיר בפירוש איסור הקרבת הפסח, אמר (לקמן ט"ז ה') "לא תוכל לזבוח את הפסח" וגו';

וכן אחרי שהזהיר (לקמן כ"ב א') לא תראה וגו' והתעלמת, שלא נעלים עין מאבדה אבל נשתדל להשיבו, לכן חתם בלשון "לא תוכל להתעלם", כי כבר מוזהר ועומד הוא בלשון אזהרה ממש, ומסבת האזהרה שוב אין ביכולתו; ובמוציא שם רע שאמר (לקמן כ"ב י"ט) לא יוכל לשלחה כל ימיו, וכן באונס שכתב (שם כ"ח) לא יוכל לשלחה, וכן [25] במחזיר גרושתו משנשאת לאחר אמר (כ"ד ד') לא יוכל בעלה וגו', כי לכל השלש האלה החמירה התורה על העובר שלא יהיה קיום למעשיו, עד שאין ביכולתו להיות עומד באיסורו, כי כופין את המוציא



שם רע ואת האונס להחזיר אשתו אפילו עבר וגרשה, וכן בעבר להחזיר את גרושתו, כופין אותו להוציא.

וכן בדבר שמצד עצמותו אין ראוי לעשותו אמר לשון זה, כמו (כ"א ט"ז) לא יוכל לבכר וגו', כי איך יהיה קיום לדבר שאין בו ממש, ואין ביכולתו לקרוא את שם הבכור למי שאינו באמת. וכן במצות המלך, שמצד המוסר החיוב לשמוע לכל אשר יצוה, ויוכל להיות שיצווה דברים המנועים לנו מצד התורה לעשותם, או ימנענו מלעשות דברים המחויבים לנו לעשותם, לכן הסברה נותנת שלא נמנה עלינו איש מנימוס אחר. לכן אמרה תורה **לא תוכל** לתת עליך איש נכרי.

תאלמנה בזה שפתי המינים אשר משנויי לשונות אלה, פורשים רשת המינות לחסרי אמונה כמוהם.

לאכל בשעריך. לרבותינו בספרי ובמכות (ד' י"ז) הלאווין המבוארים במקרא זה חלוקים הם בתנאים, כי מעשר דגן ותירוש ויצהר דקרא הוא אזהרה על מעשר שני מן המינים הללו שלא לאכלם חוץ לירושלים אחר שראו פני הבית, כלומר אחר שהגיעו לפנים מחומת ירושלים.

ובמלת **ובכורות** כלולים בו שני אזהרות:

האחד לזר שלא לאכול בכור תמים בשום מקום בין לפני זריקת דמים בין לאחר זריקה, **והשני** לכהן שלא לאכול חוץ לירושלים,

ובמלות **בקרך וצאנך** כלולים שני לאוין:

האחד שלא לאכול מבשר חטאת ואשם ואפילו הכהנים חוץ לעזרה (חוץ לקלעים), **והשני** שלא לאכול קדשים חוץ לחומה,

ובמלת **וכל נדריך אשר תדור**, הזהיר שלא לאכול שום דבר מבשר העולה בין לפני זריקת דמים בין לאחר זריקה, בין לפני מן הקלעים בין חוץ לקלעים, ובו גם כן אזהרה לכל מועל ונהנה משאר קדשים,

ובמלת **ונדבותיך** מזהיר שלא לאכול תודה ושלמים ושאר קדשים קלים קודם זריקת דמים,

ובמלות **ותרומת ידיך** הוא אזהרה לכהן שלא לאכול בכורים חוץ לירושלים, מאחר שנכנסו לפני מן החומה, וכן שלא יאכלם הכהן בירושלים קודם הנחה בעזרה.

והנה לפי אותן הקדשים שהאזהרה עליהם במקרא זה שלא לאכלם קודם זריקת דמים, וכן על אותן שאין לאכלם כלל, אין ביאור למלת בשעריך. ורז"ל יאמרו (שם במכות) כל האוכל דבר חוץ למקום אכילתו, לא תוכל לאכלם בשעריך קרינן ביה. יעוין שם. הנה נשא על שפתותינו דבריהם אלה ואין תבונה בלבבנו תוכן עניינם.

והרמב"ם (בי"א ממעשה הקרבנות) כתב:

לא תוכל לאכול נדבתיך בשעריך קודם שנזרקו דמם בשערי המקום. עיין שם.

ואין זה פשט המקרא;

ותו אמרינן שם במכות (דף ט"ו):

אכל טבל של מעשר שני, לוקה על לאו לא תוכל לאכול בשעריך.

ופירש רש"י:

הכי קאמר: לא תוכל לאכול טבל בעוד שמעשר עני בתוכו, שכתוב בו ואכלו בשעריך.

עיין שם.

וגם זה אינו על דרך הפשט;

ולשון **הרמב"ם** (ביו"ד ממאכלות אסורות):

ואזהרה לאוכל טבל שלא הורמו ממנו מעשרות בכלל, שנאמר לא תוכל לאכול

בשעריך מעשר דגנך. עיין שם.

והוא יותר מתוקן, שכולל מעשר עני בכלל מעשר דגנך בקרא דילן; על כל פנים המקרא שלפנינו צריך ביאור לדעת רז"ל על דרך הפשט.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שאין מלת בשעריך כאן יבואר על העיר או על פתח מבוא העיר כבשאר מקומות, כי אם מעניין שיעור ומדה, כמורגל בדברי רז"ל על דבר שאין לו מידת הכמות, "אלו דברים שאין להם שעור", "שערו חכמים", והוא מלשון הכתוב וימצא מאה שערים, שענינו שיעור המידה אשר יצא לו מן הזרע היה מאה פעמים.

וכבר מצאנו לרבותינו שמכנים את התורה בלשון מידה, כמו (בגיטין ד' ס"ז) שנו מידותי, פירש **רש"י** למדו מידותי. ובעדיות (פ"ו מ"ו) מי שהוא שונה הלכות ומידות, כי באמת התורה נותנת שיעור ומידה לכל פרטי הנהגת אדם, בין במחשבתו בין בדיבורו בין במעשיו, שכולם יהיו מדודים ומשוערים כפי דעת התורה, שאין האדם רשאי להשתעשע ברעיונות מחשבותיו במה שאסרה התורה להרהר בו, ואינו רשאי להוציא בשפתיו במה שאסרה התורה הדבור בו. וכן בכל פרטי מעשיו. ולזה יתכן מאד לקרוא כל מצווה ממצות התורה בשם מדה, שעל פיה

צריך האדם להיות מודד ומשער תמיד כל מחשבה כל דבור וכל מעשה. ובברכות ל"ג קראו רז"ל מצות התורה בשם מידות, אמרו שם שעושה מידותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, (עיין שם רש"י).

ואמרו **בשמות רבה** (פרשה מ"ז):

משה מודד התורה, כי כל מצווה יש לה שיעור ומדה קצובה, הן בכמותה הן באיכותה, הן באדם הן במקום ובזמן.

ועל שם השיעור והמידה שהתורה נותנת להנהגת אדם, קראוה רבותינו גם בשם שער, אמרו על מי שלומד תורה ואין בו יראת שמים, וי למאן דלית ליה דרתא ועביד תרעא (יומא ד' ע"ב) קראו את התורה בשם שער על שם השיעור והמידה.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (וירא ק"ג):

נודע בשערים בעלה, דא קב"ה דאיהו אתידע לפי מה דמשער בלביה, כל חד כמא דיכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא, יעיין שם.

ומזה מלת **בשעריך** במקרא שלפנינו, כי התורה נתנה אל הקדשים שיעורים ומדות שונות, לעולה נתנה התורה שיעור גבוה ומידה מעליתית לקדושתה, שתהיה כולו כליל לה' ולא הותר ממנו לבן אדם כלום. ולקצתם לא החמירה בקדושתם, וכמו כן התירם לאכילת אדם, אבל בשעורים ומידות שונות: לזה שיעור ומידה זמנית שלא לאכלם עד [כון] עבור זמן זריקת דמן, ולקצתם שיעור ומידת מקומי, שלא לאכלם רק תוך העזרה או תוך ירושלים לא חוץ ממנו. והזהירה אם כן התורה לא תוכל לאכול בשעריך וגו', שלא תהיה אכילתך בכל אלה מתנגד אל השיעור והמידה שגבלה לך התורה.

◀ כי הבי"ת ישמש גם על ההתנגדויות, כמו ידו **בכל**, וילחם בישראל, וכן אם ה' הסיתך **בי**, לא יקום עד אחד **באיש**, ולא תענה **ברעך**, ירהבו הנער **בזקן**, שמכוונם נגד כל, נגד ישראל וכן כולם.

כן כאן **בשעריך** - נגד השעורים המיוחדים אליך, והוא שאמרו רז"ל כל האוכל דבר חוץ למקומו, לא תוכל לאכול בשעריך קרינן ביה. ויותר יתכן לפרש הבי"ת כבשאר מקומות, וטעם בשעריך, לפי שיעורים שלך, לפי מה שאתה משער בדעתך, כלומר לא תאכל כטוב בעיניך לפי המקום והזמן.

כ פי-ירחיב ה' אלהיך את-גבולך כאשר דבר-לך ואמרת אכלה בשר פי-תאווה נפשך לאכל בשר בכל-אות נפשך תאכל בשר:

כא פי-ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך:

כ. אכלה בשר. בלתי שאצטרך לטרוח להעלותו לבית הבחירה, כי תאוה נפשך לאכול בשר גם כשתתאוה לאכול אותו החלק הניתן לכהנים מן הזבח, בכל אות נפשך תאכל בשר, אבל לא חלב ודם אף על פי שהם חולין (רע"ס).

כג רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא-תאכל הנפש עם-הבשר:
כג. הנפש עם הבשר. אזהרה לאבר מן החי (רש"י מרבתינו).

ואמר הרא"ם בפרק גיד הנשה:

פירש רש"י לא תאכל הנפש עם הבשר "לא תאכל ממנו בעוד שהנפש עם הבשר".
 הוסיף מלת **ממנו**, ולא אמר שלא יאכל הנפש עם הבשר יחד שהוא האבר מן החי,
 מפני שלא תיפול אכילה בנפש; אך קשה דמיניה משמע שאם יאכל האבר מן החי
 אחר הפרד הנפש ממנו הוא מותר.

הסמ"ג פירש שהאבר מן החי קרוי נפש, שאם יחתכנו לא ישוב עוד, כמו הנפש הנטולה שאינה חוזרת, וכן משמעות המקרא לא תאכל הנפש בעודה עם הבשר כלומר בעוד החיות עם הבשר, כאילו אמר לא תאכל הנפש כשהנפש עם הבשר, שהנפש משרת לשנים:
האחד הוא האבר,
והשני הוא החיות.

וגם מזה משמע שאם יאכל האבר מן החי אחר הפרד הנפש מן הבשר מותר.
 אבל ממה שכתב **הרמב"ם** (בפ"ה ממאכלות אסורות) מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה לא תאכל הנפש עם הבשר הוא לאסור שנתחתך מן החי, יתפרש מאמר רש"י כשנתחתך האבר מן החי בעוד הנפש עם הבשר לא תאכלו ממנו, ויתפרש מאמר **הסמ"ג** כשנתחתך האבר מן החי בעוד החיות עם הבשר לא תאכלו ממנו. עכ"ד הרא"ם.

הנה בכל דבריו אלה לשון המקרא דחוק והעיקר חסר;
 וזה לשון **הרלב"ג**:

לא תאכל הנפש עם הבשר רוצה לומר לא תאכל מה שהנפש בו עדיין עם הבשר והוא אבר ממנו החי. רוצה לומר כי עדיין יש בנפש כח לשלח באבר ההוא הצריך לו מהמזון אלו היה בכח, ע"כ.

וגם [כז] לדבריו לשון המקרא אינו מיושב.

ויש אם כן דרך ישר לפנינו להבין במלות "עם הבשר" עניין אבר מן החי, והוא זה: כי לדעתי לא דברה התורה בחותך בידיים אבר שלם מבעלי חיים, שהוא מעשה מגונה מאד הנעשה רק מבני אדם אכזריים גדולים שאינם מקפידים על צער בעל חיים, אמנם תדבר מעניין אבר מן החי הנעשה מעצמו על ידי מקרה או חולה כגון אבר המדולדל בבהמה עד שאין בו להעלות

ארוכה, וכמו שכתוב בתוספתא (פ"ט דע"ז) אבר מן החי כיצד אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה. וכן פסק הרמב"ם [27] (בפ"ה ממ"א פ"ו) שאבר המדולדל בבהמה, שאינו יכול לחזור ולחיות, לוקה עליו משום אבר מן החי, בין שאכלו בחיי הבהמה בין שאכלו לאחר שמתה מעצמה.

אמנם לדעת רז"ל קרא ידבר משתי קצות מאיסור אכילת הדם שהוא עצם החיים בבעלי חיים, ומאיסור אכילת אבר מן החי שהוא האבר המדולדל שהוא כמת שאינו עתיד לחיות. הנה מבואר לשון המקרא מוסכם לדעת רז"ל על דרך הפשט.

כד. תשפכנו כמים.

כשתמנע מלאכול ובשביל כך תשפכנו, לא תהיה שפיכה זו בעיניך כשופך דבר נמאס ושאין חפץ לאדם באכילתם, אלא יהיה בעיניך כמים זכים וטהורים שהם חיים לעולם, ואילו היה תלוי בדעתך היית אוכל אותו כמו שמתהנים מן המים, אבל מניעת האכילה לא תהיה כי אם צוויו יתברך למנוע אותנו ממנו. (ר' עזריה פיגו), וכמאמרם ז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אבל יאמר אפשי ואבי שבשמים גזר עלי, וזהו שסיים כי תעשה הישר בעיני ה', רוצה לומר כאשר תמנע מלאכול לא יהיה כמואס בו, כי אם לעשות רצון ה' וכפי הישר בעיניו. (רע"ס).

פרק יג

א. לא תוסף עליו - להוסיף על גוף המצווה, כמו לולב וציצית לא יוסיף על ד' ולא יפחות מד', ולפי שהתחיל בקרא את כל הדבר, דרשו רז"ל שבאותה מצווה גופיה לא תוסיף ולא תגרע. אמנם בואתחנן אמר "לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו", היינו שלא יוסיפו על תרי"ג מצות, כי שם אמר תחילה שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות, ועל זה אמר לא תוסיפו. (הגר"א). עיין מה שכתבתי שם.

ב. אות או מופת. עיין רש"י והוא מן הספרי, והגר"א אמר אות הוא לעתיד, כמו הגידו האותיות לאחור, והוא מלשון ואתא מרבבות קדש, אתא בקר וגם לילה, שמראה אות שיתקיימו דבריו לעתיד. מופת הוא שנוי הטבע, והוא לשון פתוי, כי שנוי הטבעי מפתה את לב האדם להאמין דברי המפליא לעשות.

ה. מצוותיו תשמרו. תורת משה. ובקולו תשמעו, בקול הנביאים (רש"י מספרי). הנה רוב דברי הנביאים הם על פורעניות המוכנות [כח] לעוזבים אורחות יושר, והטובות שיגיעו לצדיקים, ומהם גזרות היורדות על עם ועם טרם תבאנה, ומהם שגוזרים אם יצאו למלחמה אם לא, ומהם דברי תוכחה לעם שילכו בדרך התורה. ורחוק לומר שעל אלה יזהיר



כאן לשמוע בקול הנביאים, כי כל דברי תוכחותיהם אינם רק לשמירת המצות, ועל זה כבר הזהיר באמרו מצוותיו תשמרו.

ונראה לי דהך מאמר דספרי דקולו - קול נביאים, אתיא כהא דאיתא (**בסתרי תורה - זוהר** ויצא קמ"ז ב') פירושא דאורייתא דבכתב איהו תורה שבעל-פה וכו' והיינו קול גדול, עיין שם.

והכי איתא נמי **בתנא דבי אליהו**: קול - אלו ההלכות. הנה התורה שבעל-פה נקראת בשם קול, ומקבלי התורה שבעל-פה המוציאים דברי התורה הזאת בפיהם ומלמדם לאחרים נקראו נביאים (כמו אהרן אחיך יהיה נביאך, דתרגומו מתורגמןך. עיין שם **רש"י**) מלשון ניב שפתיים, שמוציאים בניב שפתותיהם על פועל הביטוי וההברה, מה שנמסר להם בידיעת התורה שבעל-פה לפי מה שיקבלו מרבים ורבים עד הלכה למשה מסיני (כי לקבל תורה והלכות בנבואה אי אפשר, כמאמרם אין נביא רשאי לחדש מעתה). וכל מקבלי התורה שבעל-פה להיותם חכמים גדולים ובעלי שמועה כי נחה עליהם רוח ה' ומילא אותם שכל ובינה ודעת קדושים עד שהיו ראויים ביותר למסור להם התורה שבעל-פה, נקראו נביאים, כי עשיית האותות והמופתים חוץ לטבע וידיעות עתידיות אינם רק עניינים מקריים בנביא, כשתהיה השעה צריכה להן. אמנם התנאי ההכרחי בו, הוא היותו במעלה משובחת כל כך, עד שהוא ראוי שיזדקק לו השם ב"ה ויעשנו שליח להגיד לעם את דבריו.

הנה להיות שבתורה הכתובה אינו מבואר רק כלל כל מצווה ומצווה, ובלתי אפשרי לקיים מצווה אחת מהן כתיקונה בלעדי התורה שבעל-פה המבארת כל הפרטים והדקדוקים הראויים לכל מצווה ומצווה, לכן אחר שהזהיר כאן **מצוותיו תשמרו** הזהיר אחריו **ובקולו תשמעו**, להטות אוזן לשמוע קול מקבלי התורה שבעל-פה, אשר בלעדה לא משכחת לה שמירת המצות. עיין מה שכתבתי נצבים (ל' י') כי תשמע בקול ה'.

וְהַנְּבִיא הוּא או חֵלֶם הַחֲלוֹם הוּא יוֹמֵת כִּי דַבֵּר-סֵרָה עַל-ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפְּדֶךָ מִבֵּית עַבְדִּים לְהַדְרִיכְךָ מִן-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ:

ו. דבר סרה. המדיח אין כוונתו לכפור במציאותו יתברך, כי הוא מודה בעילת העילות, ושהכל נמשך ממנו, ורק מצד גודל ערכו יתברך וקוטן פחת ערך בני אדם יאמר לבחור באמצעיים, כדעה המשובשת שבעבודת אלילים שהעובד אותו יתברך בלתי אמצעי הוא ממרה בכבודו. כי לרוממותו יתברך לבלי תכלית אין כבודו להשגיח במעשי האדם השפל, אבל הוא ממיר השגחתו מהם לפחיתות ערכם. וזהו דבר סרה, רוצה לומר דבור הכולל עניין הסרת השגחת ה' יתברך מעולם השפל. לכן אמר אחר זה **המוציא והפודך**, שבזה התפרסם השגחתו בעולם ובמעשי אדם, וכמו שכתוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ.

המוציא וגו' והפודך.

כי שתי גאולות היו ביציאת מצרים:

- א. בלילה והיא התחלת הגאולה שאמר משה לפרעה בלילה: אם תרצה להפטר מן המכה אמור לישראל בני חורין אתם,
 - ב. למחרת בעצם היום יצאו ממצרים ביד רמה.
- ועל גאולת הלילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות, כמו שאומרים כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום היה ביד רמה בחזקה, לכן אמר **המוציא** והיה בעל כורחם. **והפודך** היא גאולת לילה שנתנו פדיון (הגר"א).

ונראה לי כי לשון פדה כאן לא יתכן לפרשו עניין פטור וחופשת השיעבוד כעניין ופדויי ה' ישובון, כי זה כבר מובן במלת הוציאך, והיינו חופשת השעבוד, אבל ענינו כאן ניקיון התשלומין, כעניין בכור בניך תפדה, ופדה בערכך, שהוא נתינת מחיר כסף בעבור הפטור מן החוב המוטל עליו. והנה המצרים היה חוב מוטל עליהם לשלם לישראל שכר עבודתם זה שנים רבות, והסב הוא יתברך לתת חן עם ישראל בעיני מצרים לתת להם כסף וזהב ושמלות, ובנתינה זו נפטרו המצרים מן חוב תשלום שכר העבודה שהיה מוטל עליהם

אשר לא ידעת אתה ואבותיך. יראה שהוא בא עליך בטענה לומר שמה שלא עבדוהו אבותיך הוא לפי שלא ידעוהו, ואילו ידעוהו בודאי לא היו מתפרדים ממנה (מנחה חדשה).

ח מֵאֲלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיכֶם הַקְּרִבִּים אֵלֵיךְ או הַרְחִקִים מִמֶּךָ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד-קְצֵה הָאָרֶץ:

ח. **מקצה הארץ.** עיין רש"י, והמפרשים יאמרו, הקרובים אליך, שהמסית יאמר לך ראה מה שלווה יש בעובדיהם הללו כמה ממון ותבואות יש להם, כבמתניתין שם כך מטיבה וכו'. ועל הרחוקים יסית אותך בדבר אחר, אף שלא יוכל לומר לך שמטיבה כי לא תאמין אליו, אבל יאמר לך ראה היאך נתפשטה העבודה זרה הזו בכל העולם. לכן אמר מקצה הארץ ועד וגו' (הגר"א)

ולפי שהמסית יציע לפני המוסת משפעת טובות שיגיע מזה, כדי להטות רצונו לזה, לכן אמר נלכה ונעבדה בתוספת ה"א, כי כל פעל שבתוספת ה"א יורה על פעולה הנעשה ברצון גמור, כמו שכתבנו (פינחס כ"ז י"ג) וראיתה אותה.

יב. **וכל ישראל ישמעו ויראון.** הודיע בזה שמה שציותה התורה להרוג המחויב איננה מדרך הנקמה, כי זה היה סיבה להרגיע הטבע במידת אכזריות, אמנם הכוונה בהריגת המחויב היא דרך רחמנות, לרחם על השאר שלא יוסיפו הנשארם לעשות כמו אלה (רבנו בח"י).

טז הכה תכה את-ישבי העיר ההוא לפי-חרב, החרם אתה ואת-כל-אשר-בה ואת-בהמתה לפי-חרב

טז. הכה תכה. אחר הדרישה והחקירה שנודע בראיה ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לאלילים, בית דין הגדול שולחין להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באיוולתם וכו', כן כתב הרמב"ם פ"ה מעכו"ם ה"ו.

ואף שהראב"ד כתב עליו, טוב הדבר שתועיל להם תשובה, אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה, כבר ביאר הגר"א דעת הרמב"ם, דהא דאמרינן דצריכין עדים לכל אחד ואחד, זהו קודם שנעשו עיר הנדחת. אבל כשהם מרובים תו לא צריכים עדים והתראה, דכל זמן שהם יחידים, עדיין דינם כישראל דצריכים התראה, ודינם בסקילה, וממונם פלט כדין הרוגי בית דין דנכסיהם ליורשים. אבל כשהם מרובים, כבר יצאו מכלל ישראל ואין צריכים התראה, דאזהרתן זו היא מיתתן, וממונם אבד, דכבר עמד והפקיר ממונם. ושפיר מהניא להו תשובה.

ודבר זה שהשמיענו הרמב"ם שאין דנין ביושבי העיר דין עיר הנידחת רק כשעומדים על דעתם הרעה ואינם חוזרים אחר ההתראה, נראה לי דלזה כיוונה התורה במה שאמרה. והנה אמת נכון הדבר, שאם יהיה המכוון בו הידיעה האמתית שהודחו אנשי העיר, מקרא שאין צריך הוא, וגם יחיד בעלמא לא יהרג בלתי בירור גמור שעשה מה שנתחייב בו עונשו, ומכל שכן רבים, אבל טעם והנה אמת נכון הדבר, דבר זה ללכת אחרי אלוהים אחרים היה אצל אנשי העיר לאמת ונכון, כלומר להתמיד ולקיים בדרך זה, שלא ישתנה דעתם אצלם לשוב ולחזור ממנו אמת, כמו שלום אמת (ירמיה י"ד) שטעמו שלום מתמיד. נכון, כמו נכון הדבר מעם אלוהים (מקץ מ"א) כלומר מקוים שאין נופל בו השינוי הביטול.

החרם אותה ואת כל אשר בה. אותה הם אנשים הנדחים, ואת כל אשר בה, הנשים [כט] הנגררות אחר האנשים, אבל הטף שהם קטנים בזכרים ובנקבות אין ממיתין אותן. וכן אמרו בספרי חנן אומר לא יומתו אבות על בנים וגו' ובעיר הנידחת הכתוב מדבר.

אבל בתוספתא של מסכת סנהדרין (פ' בתרא) נחלקו בה, קטני בני אנשי עיר הנידחת שהודחו עמה אין נהרגין, רבי אליעזר אומר נהרגין, אמר לו ר' עקיבא מה אני מקיים ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, אם לרחם על הגדולים הרי כבר נאמר החרם אותה ואת כל אשר בה ובהמתה, ומה אני מקיים ורחמך והרבך - אלו קטנים שבתוכה (לשון הרמב"ן).

פרק יד

א. בין עיניכם. אצל הפדחת (רש"י). רוצה לומר מסוף הפדחת ולמעלה במקום שער, כי בין עיניים החיצונים הנראים והנגלים, אינו מקום שער להזהיר בו על הקרחה, ולכן לא אמר בין בבת עיניכם, או בין גבות עיניכם, או 'בין עפעפיכם', כי בזה הלשון היה מדבר מעיניים הגשמיים הנראים, אבל לשון 'בין עיניכם' יורה על אותו חלק שבראש שלצד פני האדם, למעלה מן המצח.

ונקרא אותו החלק בין עיניכם, כי שם הוא מקור הראות, כנודע מחכמי ניתוח שחלקי המוח שלצד פני האדם הם מגיעים עד קרוב אל עצם הגולגולת, ומן העצם של מוח צומחים ויוצאים גידי הראות. בתחילתם הם מתאחדים, ואחר כך מתחלקים ופונים אל הימין והשמאל בפנימיות המוח, ומתפשטים עד שמגיעים אל תוך אישון בת עין החיצוני, ושם פועלים חוש הראות. ואחרי שבאותו החלק מן הראש הוא עיקר הראות ומקורו, לכן נקרא אותו החלק כולו בשם "בין עיניכם" כלומר בין מקור הראות, ויש לשם עין פי שנים בהוראתו, על חוש הראייה ועל המקור כעניין מעיני מים.

והנה לרבותינו (מכות כ') בין עיניכם לאו דווקא, כי על כל הראש מוזהרים על הקרחה, כנאמר בכהנים לא יקרחו קרחה בראשם. אמנם מה שאמר כאן בין עיניכם, ולא אמר בראשיכם, כבר כתב הריטב"א שם, דאצטרך בין עיניכם ללמד [29] על בין עיניך האמור בתפלין, שהוא בראש, דומיא דהא דקרחה, ולא בין העיניים ממש.

ועל דרך הפשט נראה לי שבלשון בין עיניכם יש להבין בו כל הראש. וזה, כי שם ראש המונח על אבר הבעלי חיים, אינו רק על שם חלק זה מן הראש הנקרא בין עיניים, **כי ידוע הוא מחכמי הטבע והניתוח, שהמוח הוא העיקר הראשי לכל חמשת החושים שבאדם: השמיעה הראייה והריח וכו'. כי האוזן העין והאף אינם רק כלים אמצעיים להביא הרגשותיהם הפרטיות אל המוח ובו נתפסים, כי שם ביתם שורשם ומקורם העיקרי.**

ועיקר כל הפעולות הראשיות האלה אינם בחלק המוח שמאחורי הראש, כי אם בחלק המוח שמלפני הראש רוצה לומר באותו חלק הראש הפונה לצד המצח. ולכן אותו חלק המוח הוא יותר גדול בכמותו ממה שלצד אחורי הראש. והונח אם כן על הבעל חיים שם ראש, לפי שבו משכן המוח שהוא היותר עיקרי באדם, והוא האבר הראשי שבגוף האדם. כי מה שמראש האדם ולמטה עד קצה רגליו, אינו רק כטפל אל העיקר. וכל עיקר שעמו טפלה, נקרא העיקר ראש בערך אל הנטפל אליו, ואחר שעיקר הפעולות הראשיות שבאדם אינם רק בחלק המוח שמלפני הראש הנקרא בלשון הכתוב בין עיניים, אם כן עיקר הנחת שם ראש על שם היותו משכן לאותו חלק הראשי שבמוח.

אם כן אין הבדל בין אומרו שם 'בראשם', בין אומרו כאן 'בין עיניכם', ובשניהם לדבר אחד התכוון: לאסור קרחה בכל הראש, שם קרא לאותו אבר ראש, על שם היותו משכן למוח שהוא הראשי שבאדם בדרך כלל, וכאן קרא לאותו האבר כולו בשם בין עיניים, על שם חלק המיוחד שבמוח להיותו ראשי באדם בדרך פרט.

ואין זה דבר תימה לקרוא את כל האבר בשם בין עיניים, הלא מצינו דבר יותר גדול מזה, שנקרא האדם כולו בשם גולגולת (עומר לגולגולת, ובכל המנויים לגולגולותם) אף שאין גולגולת בעצם רק שם לכדירת הראש ותרץ גלגלתו. ומלת **בין** לא יורה דווקא על ההבדל בדברים, אבל יורה גם על השווי הגמור בין דברים מחולפים, כמו וחצית את המלקוח בין תופשי המלחמה ובין כל העדה, דהיינו שיהיה המלקוח שווה בין שני הנושאים. וכן רבותינו שמשו במלת בין על הרוב להשוות בין המתחלפים כמו "בין בזה בין בזה" "בין כך ובין כך". על כל פנים אין דעת רבותינו רחוקה כל כך מלשון המקרא עצמו לאסור בישראל קרחה בכל הראש אף שלא נאמר בו רק בין עיניכם.

ד. שור שה כשבים וגו' איל וצבי. הרב בחתם סופר סי' ע"ד מתקשה בזה, וכתב:

אחר שטרחו בש"ס ובתוספות וכל הראשונים מ"ט פרט כל הני עופות טמאים ועשו מהם ב' כתובים הבאים כאחד וי"ט כתובים הבאים כאחד, מה יענו בטעם שפרט כאן בפרשת ראה הבהמות הטהורות ומנה עשר בהמות טהורות שור כשבים ועזים איל וצבי ויחמור ותאו ודשון ואקו וזמר, כל הני פרטי למה לי הלא יהיב בהו סימנים מובהקים מפרסת פרסה ומעלת גרה, והרי בדגים לא מנה כלל וסמך על הסימן. וכן בפרשת שמיני לא מנה שום בהמה טהורה וסמך על הסימן, מאי טעמא פרט כאן במשנה תורה. ואי משום יגדיל תורה ויאדיר, עיין **תוספות** חולין ס"ו ב'. אם כן הכי נמי נימא בהני פרטי דעופות טמאים. וצריך עיון. ויש ליישב על פי מה שכתב **הרמב"ם** פ"ב ממאכלות אסורות ה"ג. עיין שם. עכ"ד.

ויישוב זה הוא דוחק גדול ואין הדעת סובלת לומר שהאריך הכתוב לפרוט עשרה מינים, כדי להורות איסור בחד מינא. גם דעת **הרמב"ם** בזה היא דעה יחידית, כי כל גדולי המורים חולקים עליו: **הראב"ד** ו**הרמב"ן** ו**הרשב"א** **תוספות** ו**הרא"ש** כולם סוברים דבשר אדם אינו אסור אלא מדרבנן.

ובאמת אין אנו צריכים לדוחק זה, דפרטי עשר מינים אלו מצרך צריכי, דבסימן מפרסת פרסה ומעלת גרה לחוד לא הוי ידעין רק להבדיל בין בהמה וחיה טהורה לבין הטמאים, ואכתי לא היינו יודעים מה היא חיה טהורה ומה היא בהמה טהורה, כדי להבדיל בין חלב ודם שביניהם: דחלב חיה מותר, מה שאין כן בבהמה, ודם חיה טעון כסוי, מה שאין כן בבהמה.

לכן פרט הכתוב שלושת מיני בהמה ושבע מיני חיה, דכשמכירים אותם או אחד מהם, אפילו לא מצא לו קרניים ידענו דחלבו מותר ודמו טעון כסוי.

ו. שסע שתי פרסות. עניין 'שסע' על הבקוע לשני חלקים שווים. ויש שני מיני שסוע, שסוע במקצת הדבר, כגון ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל (ויקרא א') דהיינו שישסענו רק מגבו והכרס נשאר שלם. וכן וישסעהו כשסע הגדי (שופטים י"ד) שלא קרעו לשני חלקים כי אם כמו ששוסעין הגדי לצלות או מכרסו או מגבו. ויש שסוע בכל הדבר כולו, דהיינו שסוע לשני חלקים נפרדים, כמו "ושסעת שסע פרסות ושסע אינה שוסעת" (ויקרא י"א ג' וכ"ו). דהיינו חלוקת הפרסה מעבר לעבר לשני חלקים נפרדים לאורך הפרסה דהיינו מלמטה למעלה לא לרחבה. אלא שלפי שסוע נופל גם כן על השסוע במקצת, דהיינו גם כן כשלא נתבקעה הפרסה רק מלמעלה, ומלמטה היא שלמה כפרסת הגמל, וכעניין ושסע אותו בכנפיו, לכן כאן במשנה תורה הוסיף לבאר העניין יותר, ואמר שסוע שתי פרסות, לומר לך שצריך שתהיה הפרסה חלוקה מעבר לעבר (ר' שלמה פפנהיים).

ז. השסועה. בריה היא שיש לה שני גבין ושני שדראות (רש"י מחולין ס' ע"ב).

דוגמא לזה יספרו הטבעיים מבהמה הנקראת טאיאסו שיש בגבה סדק עמוק כאצבע, עד שנראה כאלו הגב והשדרה נפרד לשני חלקים, והיא מעלת גרה, כי יש לה ד' קיבות בכל מעלי גרה.

ואפשר דפולגתת רב ושמואל (נדה כ"ד) אי איתיא בעלמא בריה כהאי גוונא אי לא, היא אי הך היא הבהמה דרמז עלה קרא (תוה"ח).

יב. וְזֶה אֲשֶׁר לֹא-תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעֶזְנִיָּה. כאלו אמר לא תאכלנו מבשרם (רמב"ן ריש פרשת מצורע). הסב מלת מהם על הטמאים הנאמרים אחר זה, דלמה שלפניו איך שייך לומר מהם. דהא בציפור מדבר, וכי מן הטהורים לא יאכל הנשר?

ולירושלמי דנזיר (הובא ברמב"ן שם) דאית תנא תני כל העופות. בין טמא בין טהור. קרוי 'צפור', נוכל להסב מלת מהם על הקדום. וטעמו: כל מינים רבים שבציפור כשהוא מן הטהורים תאכל. ואלה מן הצפרים שלא תאכלו. ולרבותינו (ספרי וקדושין נ"ו) מוסב מלת מהם על צפור טהור, והוא הציפור השחוט שבמצורע. והרב בחתם סופר סי' ע"ד פירש מהם היוצא מהם, דבבהמה היוצא מטהור טהור, פרה שילדה כמין חמור אף על פי שיש לו כל סימני טומאה טהור הוא, ובעוף אינו כן, תרנגולת שהטילה ביצה ויצא ממנה אפרוח שאין לו שום סימן טהרה אסור, דלאו יוצא מן התרנגולת הוא, אלא מעפרא קא גביל, וזהו מהם, היוצא מן הטהורים דומיא דנשר שאין לו סימן טהרה - לא תאכל.

כ. כַּל-עוֹף טָהוֹר תֹּאכְלוּ. לרמב"ן ריש פרשת מצורע, שם צפור הוא כלל לעופות הקטנים דמשכימים בבקר לצפצף ולשורר, מלשון ארמית 'צפרא', וכן 'ישוב ויצפר' - ישכים בבקר, עיין שם. על מינים אלו אמר תחלה 'כל צפור', ועל שאינם ממינים אלו אמר כאן 'כל עוף'.

כא. עם קדוש אתה. ובמקום אחר (משפטים כ"ב למ"ד) הוא אומר ואנשי קדש תהיון לי. וצריך בינה למה כאן בנבלה סמך אליו עם בשם התואר קדוש, ובטרפה סמוך אליו אנשי בתואר השם קדש. ורבותינו התעוררו על זה באמרם (במכילתא דרשב"י - זוהר משפטים קכ"א):

בקדמיתא קדוש והשתא קדש, מה בין האי להאי, דא לעילא לעילא, ודא לאו הכי, לעילא לעילא קדש, קדש הוא כללא דכלא אתכליל ביה, אנשי קדש גוברין דיליה ממש, יעוין שם.

ונראה לי כוונתם להבדיל בין התחברות מלות קדש וקדוש לאחד משמות הקבוץ בהבדל מדרגת הקדושה שבנושא, כייש בקדושה מעלה על גבי מעלה ומדרגה על גבי מדרגה. הקדושה עצמו להיות פרוש מן המותרות, למעט [30] במשגל רק כפי הכרחי, הממעט בשתיית היין, הפורש עצמו מטומאת מת וכדומה, השומר פיו ולשונו מלהתגעל בריבוי האכילה ומדבור הנמאס ושיחה בטלה, המתנהג עם חבריו בענייני משא ומתן בדרך הישר לכנוס בו לפנים משורת הדין וכדומה לאלה, אף שלא הזכרו בפירוש בתורה, נכללו במה שאמר הכתוב קדושים תהיו (כמו שכתב רמב"ן שם), שבא בו הפירוש קדש עצמך במותר לך. וזוהי מדרגה הקטנה שבקדושה.

אמנם יש מדרגה יותר גבוהה מזה, והיא הפורש עצמו מכל הנאה גשמית, שבעשותו אחת מפעולות הגשמיות המותרים והמוכרחים אליו מצד חומרו, הוא מקדש עצמו ופורש בעת פעולתו מהנאה הגשמית, ולא ישתף בה שום ערבות גשמי, באופן שאינו פועל בכליו החומריים רק פעולה שכלית רוחנית לקיים מצות בוראו.

ושתיה המדרגות האלה שבקדושה, כלולים במאמר 'קדושים תהיו': לקדש עצמו במותר לו. והתבונן כי המדרגה הקטנה היא בגדר הכמות, למעט בכל האפשרי בדברים המותרים, והמדרגה הגדולה היא בגדר האיכות, שהעשייה עצמה שבפעולה הגשמית ההכרחית תהיה פעולת שכלית רוחנית בלי שותפות גשמי.

ויתרון מדרגת השניה על הראשונה הקטנה, עדיין עניין הגשמי מצוי אצלו, רק שמתנהג בקדושה ופרישות למעט בכמותה. אמנם בשניה הגדולה יסלק עצמו לגמרי מן הגשמית, ואיכות פעולתו הגשמית נהפך להיות קדוש בעצמו, על פי הדברים האלה.

לזה העומד במדרגה הקטנה שבקדושה "איש קדוש" יאמר לו, שיש לו תאר הקדושה כי עצמותו עדיין איננו קדוש, כי הגשמית עדן מצוי אצלו. אמנם הזוכה להתעלות על מדרגה הגדולה שבקדושה, לו יאות שם "איש קודש" בתואר השם, כי עצם גופו נתקדש וכאילו הוא הקדושה עצמה.

וכבר ישמשו הכתובים לכנות את האיש במעשהו לתדירתו בו, המתמיד ברשעתו נקרא "חטאת" (ורשעה תסלף חטאת, (משלי י"ג ו') עיין שם רש"י. השוקד להתמיד בתפילה נקרא בעצמו תפלה: ואני תפלה (תהלים ק"ט ד'). ככה המקדש עצם גופו, שבפעולתו הגשמית יסלק עצמו במחשבתו מכל הנאה גשמית וערבות חומרית, הרי הוא כעצם הקדושה, ונאווה לו שם תפארת "איש קדש".

ולהיות שבני עליה כאלה, המתעלים למדרגה הגדולה שבקדושה המה מעטים מאד, לכן לא נתלווה לשם קדש שם הכולל פרטים רבים, גוי או עם, רק אמר אנשי קדש, כי הם אנשי מספר, מעטים מאד בכמותם.

ואפשר לתת טעם על מה שהסמיך הכתוב מאמר ואנשי קדש, אצל אזהרת טרפה לא תאכלו. כי בלאו דטרפה נכללה גם אזהרה לקדשים שיצאו חוץ למחיצתו,

וכאילו בא הכתוב לעורר את האדם: אתה בן אדם, ראה והתבונן: בהמה שהיא פחותה מאד במדרגת הבריאה, אם קראת בפיו בלבד שם אלוהים עליה לקדשה, פשטה קדושה זו בכולה ונתקדשה קדושת הגוף בעצמותה, עד דלא בלבד שאין אתה רשאי לנהוג בה מנהג חול וליהנות ממנה שום הנאה, ואם נהנית ממנה מעט אתה מועל בקדשים. אף גם זאת אי אתה רשאי להוציאה מגדר מקומה המיועד לה לפי קדושתה, ואם תוציאנה נפסלה וירדה מקדושתה. אף כי אתה האדם המעולה במדרגת הבריאה, אשר נקרא שם אלוהים עליוך בתתו לך צלם אלוהים חלק אלוה ממעל מקודשת בקדושת עליונים, כמה מן הראוי שתתפשט קדושת נפשך בכל איבריך ויתקדשו קדושת הגוף, ולא תתנהג גם באבר הקטן שבך מנהג חול ליהנות בו שום הנאה גשמית, ואל תוציאנו חוץ מגדר הקדושה המיועד לבעל נפש קדושה.

לא תבשל. בשלשה מקומות נכתב בתורה:

אחד לאיסור אכילה,

ואחד לאיסור הנאה,

ואחד לאיסור בשול.

כן הוא לתנא דבי ר' ישמעאל וכפירוש רש"י בפרשת משפטים, ומה שכתב כאן הוא לדעת ר"ע.

כב. עשר תעשר. כאן יצווה להוציא מעשר שני מן התבואה בארבע שני השמיטה, כלומר אחר שנפריש מעשר ראשון הניתן ללוויים, נפריש עוד מעשר אחר, לכן נקרא מעשר שני, ואמר אחר זה, מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר וגו' שם הציווי להוציא מעשר עני בשנה השלישית והששית מן השמטה. ובשנים האלה היה מעשר עני במקום מעשר שני של שאר שנים, ואין מפרישין מעשר שני כלל, ושתי מצות אלה מנאום מוני המצות, **הרמב"ם בספר המצוות** מצווה קכ"ט ק"ל, ובחיבורו ריש הלכות מתנות עניים, וריש הלכות מעשר שני, ו**חינוך** סי' תע"ג תע"ד. וה**רמב"ן** בסוף **ספר המצוות** הוסיף למנות הפרשת מעשר שני ומעשר עני ונתינתן לארבע מצות, והאזהרה מלאכול טבל בכלל, בין לתרומה גדולה בין הטבול לתרומת מעשר, בין הטבול למעשר שני בין הטבול למעשר עני, הוא מלא יחללו את קדשי בני ישראל (אמור כ"ב ט"ו), במכות ט"ז ב', ו**ברמב"ם** פ"י ממאכלות אסורות.

עשר תעשר. לא מצינו בתורה מצווה מפורשת לעשר מעשר בהמה שנה שנה, ואמר ר"ע בתורת כהנים, עשר תעשר - בשני מעשרות הכתוב מדבר מעשר תבואות ומעשר בהמה, והוא פשט המקרא, כמו שכתב **נפתלי הרץ וויזל**:

כי מלת זרעך על זרע הארץ ועל זרע הבהמה, וכן מלת תבואת על שתיהן, כי הדגן והבהמות תבואותיו של אדם הן, שמביאים לו הון ועושר, ועל שתיהן אמר היוצא השדה שנה שנה, כי על זרע השדה יאמר היוצא משדך, או אשר תוציא שדך, אבל היוצא השדה עניינו כל היוצא על פני השדה למראה עיני האדם שנה שנה, זרעים שצמחו מחדש יוצאים על פני השדה, וכן וולדי הבהמה שנולדו מחדש יוצאים על פני השדה. ואחריו פירש דין שתיהן, על זרע הארץ אמר ואכלת לפני ה' אלוהיך מעשר דגןך תירושך ויצהרך, ועל מעשר בהמה אמר ובכורות בקרך וצאנך שאין זה על בכורי פטר רחם בלבד שהרי הבכור נאכל לכהנים, אבל כולל בכור ומעשר, וקרא גם למעשר 'בכור', לפי שהוא החשוב מכל העדר שנעשה קדש לה', כדרך אף אני בכור אתנהו (תהלים פ"א), וכן למעלה (י"ב י"ז) לא תוכל לאכל בשערך מעשר דגןך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, סמך שתי המעשרות, מעשר זרע הארץ ומעשר בהמה הנאכל לכל אדם. ועוד הוצרך לקראה בכורות, לפי שמדבר על המובחרים שבמעשר, שהן להקרבה והבשר נאכל לבעלים, כי לפי שמעשר חל על תם ובעל מום ומזוהם וכיוצא שפסולין למזבח, לכן כאן שמדבר על ההקרבה הוצרך לקרוא אותם ובכורות בקרך וצאנך.

תבואת זרעך. תבואה הראויה להזריע, שאם יזרעו אותה תבואה היא מצמחת, והיינו שהביאה שליש, שאמרו חכמים שהיא עונת המעשרות. כי קודם שתגיע התבואה לעונה זו אין בה חיוב מעשרות. כדאיתא בירושלמי תבואת זרעך, דבר שהוא נזרע ומצמיח. יצא פחות משליש.

כד. כי לא תוכל שאתו. ילמדנו שיכולים לפדות מעשר שני אם מפני ריבוי הדרך אם מפני הקושי שיש בנשיאותו אל המקום אשר יבחר ה', כדאמרינן (מכות י"ט), מעשר שני טהור פודין אותו אפילו בפסיעה אחת חוץ לחומה, שנאמר כי לא תוכל שאתו, אם לא תוכל לנשאו ולהביאו לפניו מן החומה, כל זמן שיש לו עדיין נטילה והבאה לפניו אפילו פסיעה אחת פודה אותו.

ודע דלדעת רז"ל שם, הכתוב ילמדנו עוד שיש מקום לפדות מעשר שני אף בלי ריחוק מקום, ואפילו בירושלים, כגון אם אינו יכול לאכול מפני שנטמא, וזהו כי לא תוכל שאתו כלומר לאכול. כי שאת הוא לשון אכילה, כמו שכתוב בויגש וישא משאות, ועיין באמור ב"באש תשרף".

כה. והנחת בשעריך.

בספרי רמי':

הכא כתיב 'והנחת בשעריך', [לב] והתם (כי תבוא כ"ז י"ב) כתיב 'ונתת ללוי'. התם במעשר עני שבבית, קרינן ביה ונתת, יש לו טובת הנאה. וכאן במתנות עניים שבגורן, קרינן ביה והנחת, ואין לו בו טובת הנאה.

לפי זה מלת בשעריך על כורחך אין פירושו כבדו מקומות לשון 'עיר', וכתרגומו 'בקרורך', שאין גורן בעיר. כבמתניתין (ב"ב כ"ד ב') מרחיקין גורן קבוע מן העיר.

אבל בשעריך כאן הוא על כל המדינה, כמו ויירש זרעך את **שער** אויביו, שפירושו ארץ אויביו, וכמו שכתוב **במכלול**, כל הארץ נקראת על שם השער לכניסתה. וכדאיתא בספרי: והנחת בשעריך, מלמד שאין מוציאין מארץ לחוצה לארץ.

וטעם **והנחת בשעריך**, שיהא המתנות עניים מונח בגורן שהיא בתוך הארץ.

◀ **ויש מקום לפרש בשעריך על הגורן**, כי שם **שער** נרדף עם שם **פתח** להוראת הפתח שבהיקף חומת העיר לכניסה ויציאה: פתח האהל - שער העיר.

וכן איתא בספר הבהיר אין שער אלא פתיחה, וכן בלשון ערבי כל ענייני פתיחה שבאחד מכל הדברים נקרא שער. ולזה נוכל לומר כמו שישמש לשון פתיחה ליציאת דבר מנרתקו המקיף עליו, כמו חרב פתחו רשעים (תהלים ל"ז) כלומר הוציאו. וכן ליציאת הענבים מלבוש הפרחים המכסים עליהם, כמו פתח הסמדר, ככה ישמש שער ליציאת גרעיני התבואה ממכסה המוץ, המקיף עליהם על ידי הדישה.

ויהיה טעם והנחת בשעריך, בגורן יניח את המעשר שהפריש, ומשם יקחוהו העניים, ונקרא הגורן שער, שהוא מקום דישת התבואה להוציא הגרעונים מהיקף המוץ שעליהם.



כט. כי אין לו חלק. מכאן למדו רבותינו בירושלמי (הובא בר"ש פרק קמא דפאה מ"ו) דהפקר פטור מן המעשר, כי במידי דהפקר ידך וידו שווים, אם הוא לוי עני. ואמרו כאן בספרי:

דברים שאין לו בהם חלק ונחלה עמך אתה נותן ללוי, יצאו לקט שכחה ופאה שיש לו ללוי בהם חלק ונחלה עמך אינם חייבים במעשר.

פרק טו

א. מקץ שבע שנים.

אמר הראב"ע: מתחילת השנה, וכן אמרו כל המדקדקים. ועל דעת רז"ל מקץ בסוף השבע, ולא דיבר הכתוב אלא בשמיטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמיטה, שישמוט כל מה שבידו, לכן אמרו שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה. וכן אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו מקץ - מסוף. ועיין רמב"ן מה שהשיב על הראב"ע בזה.

זזה לשון הר' בנימין זאב היידנהיים (בביאורו ליונה):

◀ קץ וקצה שווים בעיקר הוראתם שהוא לשון סוף, אלא שנבדלים בצד מה בהוראתם הטפלית, והוא שלשון קץ הוא סוף כל דבר ואין חלק ממנו כדמות הקו בחכמת השיעור שהוא נתפס במקום, אבל לשון קצה יפול על סוף הדבר, והוא חלק ממנו ונתפס במקום ובזמן. לכן תוכל לומר בקצה הבית, בקצה העיר, ולא תאמר בקץ הבית או בקץ העיר.

וזו ההבדל שבין מקץ ארבעים יום, מקץ שנתיים ימים, מקץ עשר שנים ודומיהם, ובין מקצה חמשים ומאת יום, מקצה שבעת ימים ודומיהם.

ועתה תבין ההבדל בשנוי לשון בפרשת ראה, שבין יעידת זמן המעשר שהוציאו הכתוב בלשון מקצה, באמרו מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך, ובין יעידת זמן השמטה שאחריו, שהוציאו בלשון מקץ, באמרו מקץ שבע שנים תעשה שמטה. (עיין בפירוש רמב"ן), והיינו לפי שזמן השמטה מדוקדק מקץ השנים, וזמן המעשר היא מקצה השנים לפי ההבדל הנ"ל.

וכן הר' שלמה פפנהיים השיב על דברי הראב"ע בזה וסיים:
על המפרשים הפשטנים התמיה נשגבה שמראים בפירושם זה כאלו מכריחים את עצמן להוציא מובן מקץ מפשוטו, כדי להתנגד לדברי רז"ל.

ב. שמוט כל בעל משה ידו. שמוט את ידו כל בעל משה (רש"י). כי לשון השמטה אינה נופלת רק על ידו של בעל משה, שלא יהיה לו יד לבקש חובו. וכן אמר לקמן תשמט ידך. ויתכן שבכוונה הוסיף קרא מלת יד אל לשון שמיטה, כי בלשון שמיטה בלבד היה מקום לטעות ולומר שאין השביעית משמטת אלא לזמן קצוב, ולאחר זמן הקצוב עדן החוב מוטל על הלוח לשלם את נשיו. לכן הוסיף מלת יד, שמהוראתו הכח והיכולת והממשלה ורשות, כעניין ותכבד יד בית יוסף, ותעז יד מדין, ויקח את כל ארצו מידו, כי המלווה הוא כאדון הלוח וממשלתו עליו, ועבד לווה לאיש מלווה, ויש לו למלווה על הלוחה שעבוד הגוף ושעבוד נכסיו. ורצה הכתוב שבשנת השמיטה יעזוב המלווה מן הלוחה את כל שעבודיו, לא בלבד שאינו צריך לשלם חובו, אבל גם שעבוד גופו ושעבוד נכסיו יסורו ממנו לגמרי. לכן אמר "תשמוט ידך", כלומר תעזוב ותסיר ממשלת ידך ממנו, וכיון שנמחל פעם אחת שעבודיו, שוב אין מקום למלווה לגבות את חובו באחד מן הזמנים.

ובמחברת המכונה אגרת ישר התחכם בזה,

א. דלפי הפשט לא כיוונה התורה לאסור גביית החוב רק בשנה השביעית בלבד, אבל אחר עבור שנת השמיטה התירה גבייתו, כי הכתוב נתן טעם למה לא יגוש כי קרא שמיטה, אם כן זיל בתר טעמא, ובהעדר הטעם יחדל הציווי, ולמדנו שאחר עבור שנת השמטה שאז אין עוד זה הטעם, מותר לגבות חובו, וזהו מה שהוציא הכתוב זה האיסור בלשון השמטה, כי זה הלשון יורה רק על השבתת הגביה עד זמן קצוב, לא להתייאש ממנו לעולם. דומה ללשון הכתוב (ש"ב ו') כי שמטו הבקר, שהכוונה לומר כי הבקר עזבו לפי שעה משיכת העגלה, אבל לאחר זמן שבו למשוך אותה, עד שהביאוה אל בית עובד אדום הגתי, אף כאן בשנה השביעית תשמוט אבל לאחר זמן תוכל ליגש אותו עד שישלם לך.

ב. יש ללמוד כן ממה שציוה הכתוב בשמיטת קרקעות, כי אין אסור לחרוש ולזרוע רק בשנה השביעית לבדה, ואחר השנה היא מותר לעבוד שדהו ונוכל להקישם זה לזה כי שתיהן נקראות שמיטה.

ג. כי המשנה עצמה סתמה דבריה ולא אמרה רק (פ"י דשביעית) השביעית משמטת את המלווה, ולא יובן מזה רק שהשנה היא לבד תשמוט, אבל אחר כך מותר לגבות, ומה שפירש הר"ב ברטנורא שם המלווה את חברו ועברה עליו שביעית אחר הלוחה אינו יכול לתבוע, כמדומה שהוא נגד כוונת המשנה. עכ"ד.

ולא ראה ישר:

א. כי מי זה העיד לו כי רק לפי שעה עזבו שם הבקר את העגלה ואחר כך שבו למשוך אותה? גם **רבי יונה והריק"ם (ר' יוסף קמחי)**⁵ פירשו שם שמטו הבקר, שנתפרקו פרקיהם ואבריהם. הנה מבואר לדעתם הוראת מלת שמיטה לעזיבה והסרה עולמית. וגם (במלכים ב' ט') אמר שמטוה וישמטוה, ושם הייתה הסרה עולמית, וכן בלשון ארמי ישמשו לשון השמטה על הלקיחה והסרה הנצחית שאין בהם חזרה, כמו (ב"ב קי"ד) שומטו מעל בניו, שני אחים דשמטי מהדדי (ב"ב קע"ג), ומין ארבה המסיר את הפירות ואוכלם יקרא בלשון ארמי שמטי כי אכל החסיל תרגומו אכל שמיטא, ודמיון ההיקש.

ב. יותר היה לו להקיש לעניין שמיטה הנוהגת בפירות שביעית שהן מופקרות לעולם. ולראות ג. במשנה שלאחריה, דהשוחט את הפרה, שמבואר המשנה ששמיטת כספים הוא רק בסופה, [לג] וממילא משתמע שמשמטת לעולם. מכל הלא מבואר שדעת רז"ל זכה וברורה ומוסכמת מן לשון המקרא על פשטיה.

לא יגוש את רעהו. דעת **הרא"ש** (בגיטין פ' השולח סי' כ') דאף על גב דאין שביעית משמטת אלא בסופה, מכל מקום מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין לו למלווה ליגוש את הלווה, ועל זה אמר קרא כי קרא שמיטה לה', מיד שנכנסה שנת השמיטה לא יגוש. אמנם לדעת **הרמב"ם** ושאר פוסקים כל שנת השמיטה מותר לגבות חובו, ומשתשקע החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית אז אבד החוב ואסור לתבוע עוד. ועל זה נאמר לא יגוש את רעהו; וכתב **התומים** בחושן המשפט (סי' ס"ז סק"ו):

הראב"ע שפירש מקץ שבע שנים תחילת שבע שנים, נראה דנתכוון לדעת **הרא"ש**, כי חס ושלום לומר שהיה בו שמץ מינות לחלוק על דעת רז"ל, דסוף שמיטה משמטת, כמבואר במשנה דהשוחט את הפרה (פ"י דשביעית). אבל נתכוון לדברי **הרא"ש** שמתחיל תיכף אפקעתא דמלכא, ואין יכול לתבועו ולא יגוש את רעהו.

ג. **יהיה לך את אחיך.** כל שיש לו למלווה עצמו תביעת ממונו על הלווה, בזה אמרה תורה שהשביעית משמטת. אבל כל שיסתלק המלווה עצמו מן התביעה ומוסר שטר חובו לאחר אשר יגבהו, בזה לא זכתה התורה ללווה שתשמטנו שביעית. ולזה אמרו רז"ל המוסר

⁵⁵ רבי יוסף קמחי - בלשן ופרשן מקרא 1105-1170 בספרד. בעקבות רדיפות המואחדינים עבר לצרפת. אביהם של רד"ק ורמ"ק. נקודת המוצא שלו בפרשנות היא דקדוק הלשון העברית. פירושו לא שרד אך רבים מפירושו נמצאים בפירושו של בנו רד"ק. הוא מקפיד על אופיו הפשטני של הפירוש, ומשלב בו הגות פילוסופית בת זמנו. כתב שני חיבורים בתחום הדקדוק: "ספר זיכרון", ספר מקיף ושיטתי בשל החלוקה לתנועות גדולות וקטנות; "ספר הגלוי", הכרעות לשוניות בין דונש למנחם תוך התייחסות להכרעותיו של רבנו תם. בחלקו השני של הספר השגות חדשות כנגד מנחם.

שטרותיו לבית דין שהם יגבוהו אין השביעית משמטת, דהשתא לא קרינן ביה לא יגש, כי המלווה אינו נוגש רק הבית דין הם הנוגשים. זהו דין תורה, וכיון שמוסר שטר חוב להם, אין צריך כתיבה, והלל תקן אף בשהמלווה מחזיק שטר חוב בידו ואינו מוסרו לבית דין, וכן כשהיא מלווה על פה די לו כשיאמר בפני הבית דין שהוא מוסר תביעתו חובו בידיהם, ולזה הצריך כתיבת פרוזבול (עיין תוספות מכות ד"ג, ובחושן המשפט סי' ס"ז, ובזרע אברהם על הספרי). ובזה נסתתמו פיות המתחכמים לפרוק עול תורה, מתקנת הלל.

ד אָפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיוֹן כִּי-בֵרֶכְךָ יְבָרְכֶךָ ה' בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן-לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ:

אפס - הנה אחר שנצטווה המלווה לשמט חובותיו בשביעית, אשר מטבע האדם להתאונן ולדאוג על אבוד ממנו, הבטיחה לו התורה בזה שלא יגיע לו נזק והפסד בשמיטת כספיו, על זה אמר אפס. אין כן חששת ההעדר וההפסד, כי לא יהיה בך אביון, לא יתיילד לך מזה עניות ודלות, **כי-ברך יברכך**. וטעם זקף גדול שבמלת אפס מסכים לזה.

ובזה אין המקרא סותר למה שכתוב לאחר זה "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", כי שם ידבר מכללות האומה, וכאן לא ידבר רק מן הפרטי המלווה, המשמט הלוואתו בשביעית. ואפשר שלזה כוונת רבותינו באמרם כשעושים רצונו של מקום לא יהיה בך אביון, כי בשמטו הלוואתו מצד מצות בוראו, הנה הוא עושה רצונו של מקום ב"ה.

ז כִּי-יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אֲחֵיךָ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר-ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לֹא תֹאמֵץ אֶת-לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת-יָדְךָ מֵאֲחֵיךָ הָאֲבִיוֹן:

בארץ וגו' לא תאמץ. התחיל בארץ, יורה שעיקר הצדקה אינה אלא בארץ, אף על פי שהיא חובת הגוף בכל מקום. כי ביאור מלת בארץ - אפילו בארץ, וטעמו אפילו בארץ שאתה משמט שם שמטת קרקעות ושמטת כספים, גם שם אני מזהירך על הצדקה, שלא תאמר קרבה שנת השמטה, ואם אני צריך להשמיט מעותי או קרקעותי איך אתן שם צדקה, נמצא שאני מפסיד מכל צד. לזה אמר כי יברכך ה', ויוסיף על שלך. ומכל שכן שאתה צריך לתת צדקה בחוצה לארץ שאין שם שמיטה.

ולמדנו מזה כי כשהזכיר קרא בארץ לא בא למעט חוץ לארץ, שאם הייתה הכוונה בארץ דווקא, היה אומר כי תבואו אל הארץ או בבואכם אל הארץ, כמו שמצינו במצות התלויות בארץ. **(רבנו בחיי)**.

**ט השמר לך פן-יהיה דבר עם-לבבך בליעל לאמר קרבה שנת-השבע שנת השמטה ורעה
 עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל-ה' והיה בך חטא:**

ט. השמר לך. לרבותינו הזהיר בזה שלא נמנע מלהלוות קודם שמיטה מפני הפחד שמא יתאחר חוב שלו ותשמטנו שביעית. ועל זה הוסיף לצוות נתן תיתן ולא ירע, ועל זה הבטיחו בשכר גם בעולם הזה באמרו כי בגלל הדבר וגו'.

לפי זה אין מקרא זה מוסב על מה שאמר מקודם והעבט תעביטנו, כי מלווה שיש עליה משכון אין שביעית משמטתה. וכן אנו צריכים לומר, שהכתוב יזהירנו בזה אף על פי שאפשר לתקנו בתנאי שיתנה המלווה עם הלוח "על מנת שלא תשמיט חוב זה בשביעית", ואז אין לו למלווה לדאוג על השמטת חובו, דכל תנאי שבממון קיים.

לכן נראה לי שהכתוב יזהיר בדרך כלל שלא נמנע מלהלוות, בין מפני החשש שיאבד ממונו מפני השמטה כדעת רבותינו הנ"ל, בין שאין בו חשש איבוד ממונו, כגון בשהלווה על משכון, או כשהתנה שלא ישמט, מכל מקום יזהיר למלווה שלא ימנע מלהלוות, שלא יאמר כיון שבשנת השמטה כל תבואות הארץ הפקר הם ויד כולם בהם שווה העני כעשיר, אם כן אין צורך ללווה בהלוואה זו, מכל מקום יש במלווה מידת 'רע עין' במניעת ההלוואה אליו, כי אולי הלווה מן האנשים המרחקים עצמם מליהנות ממה שאינו שלהם, ואפילו מהפקיירא לא ניחא להו דמתהני, ומשתדל ליהנות מיגיע [33] כפיו. לכן הוא לווה מעות מאחרים כדי להרוויח בהם ובזיעת אפו יאכל לחמו, ורצונו יותר בקב אחד משלו מבתשעה קבים שלא עמל בו, ומידת צרת עין הוא למלווה במנעו טובה נפשית זו מאחיו האביון.

ובדרך זה ידבר המקרא גם על מניעת נתינת הצדקה, אף שבשנת השמטה כל תבואות הארץ לעניים, כמו שכתוב ואכלו אביוני עמך, מכל מקום לא תדין בדעתך שאתה נותן לו אך למותר. ולפי זה לשון "**קרבה שנת השבע**", היא קורבה מוחלטת מצד עצמה, שהוא עומד בנקודה אחרונה שבסוף שנה ששית, שהוא קרוב להתחלת השביעית בתכלית הקורבה, כענין לקרבה אל המלאכה, שהוא פגיעה ונגיעה ממשית. אמנם לפירוש רבותינו הנ"ל לשון קרבה דקרא, גם קורבה בלתי מוחלטת משתעי, כי כל השנה הששית היא קרובה לשביעית יותר מכל השנים הקודמות לה, וכענין "בקרבתכם אל המלחמה", שאינו במלחמה ממש כי אם על הספר הסמוך לארץ האויב. וכמו העיר הקרובה אל החלל, אף על פי שהיא רחוקה ממנו הרבה, נקראת קרובה בערך שאר עיירות הרחוקות יותר.

קרבה שנת השבע. לא אמר השנה השביעית, דאם כן הייתה שמיטת כספים נוהגת גם כן מתחילת שנה השביעית, כבשמיטת קרקעות שנאמר בו והשביעית תשמטנה, ובחירות העבד ובשביעית יצא לחופשי, דמתחילת השנה תתחיל חירותו, דלשון שביעית שהוא מספר סידורי

משמעותו כל משך זמן השנה מתחילתה עד סופה; לכן אמר שנת השבע במספר יסודי, והוא בשכבר נגמר כל השנה כולה, כקבלה האמתית דברגע האחרונה של שנה השביעית חל שמטת כספים, לא קודם.

בליעל. אונקלוס תרגם ברשע. **ויונתן בן עוזיאל** תרגם דזדנותא. הוסיפו אותיות, ור"ש ב"מ אמר, בליעל - דבר רשע, והוא שם.

ולי נראה שהוא כאן שם תואר לאיש. וטעמו אתה איש בליעל! הישמר לך וגו' לאמר. וכלשון הרמב"ם (פ"י ממתנות עניים ה"ג)

כל המעלים עיניו מן הצדקה נקרא בליעל, כמו שנקרא עובד עבודה זרה בליעל: יצאו

אנשים בני בליעל,

ובסוף פ"ט משמטה כתב:

התורה הקפידה על מחשבה רעה זו וקראתו בליעל.

יד. העניק תעניק. עיין רש"י. **ויונתן בן עוזיאל** תרגם מדחדא תדחדון ליה, נראה שפירשו לשון **עונג** בחילוף ג' בקו"ף, מעניין "ותתענג בדשן נפשכם". ויש מבעלי לשון שפירשוהו לשון חבוק וחיזוק, כלומר תחזק אותו שלא יצא בידיים ריקניות להיות מחוסר לחם. והראו דומים לזה בשאר לשונות. וקרוב לזה שם ענקים על אנשים מחוזקי כח וגבורה.

אשר ברכך. טעמו לא ירע לבבך בתתך לו כל אלה, כי לא מממונך אתה נותן אליו ומעניקו, כי אם מאשר ברכך ה'. מה שאתה נותן איננו משלך כי אם מהשם יתברך ככתוב תן לו משלו (ר' יצחק אברבנאל).

טו. וזכרת כי עבד היית. והענקתי ושניתי לך ביזת מצרים וביזת הים, אף אתה הענק ושנה לו (רש"י מספרי). לפי זה צריכים לפרש מלת ויפדך, שנתן לך פדיון ומחיר חלף עבודתכם וכמו שכתבנו (לעיל י"ג ו') והפודך, עיין שם.

יז וְלִקְחֵת אֶת-הַמְרָצֵעַ וְנִתְתָּהּ בְּאֶזְנוֹ וּבִדְלֵת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאָף לְאַמְתְּךָ תַּעֲשֶׂה-כֵן: יז. ובדלת. יונתן בן עוזיאל תרגם בתרע בית דינא.

והרמב"ם (פ"ג מעבדים ה"ט) כתב:

בין דלת ומזוזה של אדון בין של כל אדם.

ובמכילתא משפטים איתא:

והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים, שיימלך במוכריו. רבי אומר בנמכר בבית דין על גבנתו הכתוב מדבר אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו.

ועיין שם בפירוש זה ינחמנו, ובפירוש **בירורי המדות**⁶, והדבר צריך ביאור.

ואף לאמתך.

דבוק עם העניק תעניק, ואם הוא רחוק, כי אשה אינה נרצעת. (ראב"ע. וכ"כ רש"י).
והיא דעת רבותינו בספרי.
ולשון הרמב"ם (פ"ג מעבדים ה"ג):

ולפי הקבלה מאמר זה מוסב על הענקה אף שהוא רחוק במאמר, ואינו מוסב על הרציעה הקרוב אליו, כי אין אשה נרצעת, וכן יראה מן הכתוב שהרי אומר נרצע אהבתי את אדוני ואת אשתי ואת בני. ע"כ.

ולא זכיתי להבין הלא מקרא מפורש שצריכה הענקה גם לאמה, כמו שהתחיל בפרשה זו:
כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה וגו' העניק תעניק וגו'. ולמה חזר לומר 'ואף לאמתך' לעניין הענקה?

ובאמת לדעת רז"ל מאמר זה מוסב גם על מאמר הקרוב אליו, והוא יהיה לך עבד עולם, שאמרו עליו בספרי כל ימי עולמו של אדון פירוש כל ימי חיי האדון, שהנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת, ועל זה אמר אחריו ואף לאמתך תעשה כן, כי גם אמה העבריה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, כדאיתא (בקדושין פ"ק ד' י"ז ע"ב) ולפי זה אין כאן סירוס לשון במקרא.

◀ ולרבותינו שמפרשים אותו על הענקה, יש לפרש מלת **כן** מעניין 'הכיור וכו', ועל השלבים **כן** (מ"א ז') שהוא בסיס הדבר ומכונן המחזיקו להיות קיים על ענינו. וטעמו: תעשה לאמתך **כן**, ומכוון להחזיקה, והיינו הענקה. שהוא לרבותינו לכל הפחות דבר ששווה שלשים סלעים, ותוכל להתחזק מעט להתפרנס ממנו. ויונתן בן עוזיאל תרגם: ואף לאמתך תכתוב גט חירות ותיתן לה, ולא ידעתי המשך לזה בפרשה.

פרק טז

ג לא-תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל-עליו מצות

ג. תאכל עליו מצות. בפסחים פרק כל שעה (כ"ח ב') דמקשינן אכילת מצה לאזהרת חמץ, לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שמזזהר על החמץ, ואפילו בזמן שאין פסח. דלא

⁶ הספר נכתב על ידי ישראל בן יצחק דוד קיטובר, לבאר ולברר כל דבר בספר עקידת יצחק של ר' יצחק עראמה, בייחוד במקומות אשר הובאו שמה דברי ספר המידות לאריסטו.

תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב, אי איכא פסח מיחייב באכילת מצה, ואי לא - לא. עיין **רש"י** שם.

ועל כוונה זו יש לפרש מלת עליו דקרא. דמצאנו לשון **עלה** להוראת הסתלקות והעדר, כעלות גדיש בעתו (איוב ה') אל תעלני בחצי ימי, להסתלקות מחיי עולם הזה, מטרף בני עלית, **לרש"י** ותרגום סלקת עצמך.

כן טעם עליו כאן, כלומר בסילוקו והעדרו: גם בהעדר אכילת פסח תאכל מצות.

למען תזכור את יום צאתך. דע כי מצות הפסח והמצה ומניעת אכילת החמץ אינן מחיוב זכירת היציאה. ויגלה לך זה, ממה שחייב יתברך במניעת עשיית הפסח כרת, דכתיב וחדל לעשות הפסח, וכן חייב באכילת החמץ כרת, דכתיב כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא. ובאכילת המצה לא חייב רק בעשה, דכתיב בערב תאכלו מצות. ואלו הטעם היה כאן וכאן מחמת הזכירה לבד, למה חייב כאן כרת, וכאן לא חייב רק עשה.

וצווי למען תזכור, איננו סבה למניעת החמץ ואכילת המצה, שאילו כן היה המקרא הפוך, שהיה מהראוי לומר: שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים. אבל בהקדימו כי בחיפזון יצאת ממצרים, ואחר כך אמר למען תזכור את יום צאתך וגו', ראייה מוכרחת שהטעם למען תזכור אינו קשור עם ז' ימים תאכל עליו מצות, רק קשור הכתוב כן: לא תאכל עליו חמץ, וז' ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת ממצרים. ולמען זאת, רוצה לומר כדי שלא יעברו דברים אלו מזיכרון, תזכור בפה בכל יום צאתך מארץ מצרים.

ומכאן יצא לרז"ל מצות הקריאה ביציאת מצרים בפה מלמען תזכור, מה שלא דרשו כן בלמען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי (**רשב"א** **בחדושי** לפ"א דברכות ד' י"ב).

ו. תזבח את הפסח. מונה כאן שלושה זמנים שאינם שווים:

בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטה למערב. כבוא השמש משחשיכה.

מועד צאתך ממצרים בבוקר. כמו שכתוב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל.

וכיצד יתקיימו כולן? בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך? עד מועד צאתך ממצרים.

זהו דעת ר' יהושע (בברכות ד' ט'); ואף דלא הזכיר קרא אלא תזבח את הפסח, מכל מקום נכלל בו גם סעודה ואכילה.

אם כן תזבח הפסח כפול בהוראתו: על בערב עניינו השחיטה, ועל כבוא השמש מועד וגו' עניינו האכילה, שאכילת הפסח מצוותו כל הלילה עד שעלה עמוד השחר, והיא דעת ר' עקיבא דהלכה כמותו, וכן פסק הרמב"ם (פ"ח מק"פ הי"ד);

ורש"י שכתב בפירושו "מועד צאתך אתה שורפו", היא דעת ר' אליעזר, וכראב"ע דסובר מצות אכילת הפסח עד חצות, והוא דלא כהלכתא.

וגם פשטיה דקרא מסכים יותר לדעת ר' יהושע. דלדעת ר' אליעזר יחסר לנו במקרא פעולת שריפה אשר ירמוז עליו במועד צאתך ממצרים. ועוד כיון דצריכים להמתין בשריפתו עד בקר שני, שאין שורפין קדשים ביום טוב, אין זה נקרא מועד צאתך ממצרים. אבל לר' יהושע לא משתעי קרא רק מן השחיטה ומזמן אכילתו וכל זה נכלל במילת תזבח;

ז. **ובשלת ואכלת.** צלי אף הוא קרוי בישול (רש"י).

כבר מבואר בעניין בישול בשר וחלב כי לשון בשול עיקר הוראתו ההכשר לאכילתם, וכולל אם כן הבישול בקדרה והצלי שאצל האש. ובפסח לא הכשירה התורה אלא הצלי, ומזה איירי כאן. ולפי שהפרשה מדברת גם מן החגיגה, שאין צריך צלי דווקא, לכן בחר לשון בישול הכולל שתיהם.

ופנית בבקר. לבקרו של שני (רש"י) והוא ט"ז ניסן, דליכא למימר לבוקר ראשון, שהרי הוא יום טוב ואסור לצאת חוץ לתחום. ואפילו למאן דאמר אין תחומין מהתורה, מכל מקום ליכא למימר לבוקר ראשון, דהא בעי ראיית פנים בעזרה ולהקריב קרבנותינו עולות ראייה וחגיגה.

ח **ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עֶצְרַת לֵה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:**

ח. ששת ימים תאכל מצות. ובמקום אחר הוא אומר שבעת ימים. שבעה מן הישן, וששה מן החדש (רש"י ממכילתא).

ומרוצת פשטות הכתובים מבואר כדברי רז"ל בזה, כי אחר שהזהירה התורה (לעיל פ"ג) "ששת ימים תאכל עליו מצות", שיש לטעות שאינו מוזהר על אכילת המצות לשבעת הימים כי אם בשהותו בעיר הנבחרת להביא קרבנות החג, וכדדייק פשטות לשון 'עליו' דאמר קרא כמבואר שם. אבל אם יפנה אחר יום הראשון ללכת לביתו, שאין לו עוד עסק באכילת שלמי חגיגה, לא יהיה מוזהר על אכילת מצות. לכן אמרה תורה כאן "ופנית בבקר והלכת לאוהליך, ששת ימים תאכל מצות", ירצה, אף כשתפנה ביום ט"ז בניסן ללכת דרך ביתך, ותתרחק מעיר הנבחרת, ואין בידך לאכול שלמי חגיגה, גם כן אתה מצווה לאכול המצות את ששת הימים הנשארים בהיותך בדרך שיבה לארצך. ומיום ט"ז ואילך כבר הותר החדש.

לדברי הגר"א כמה מדויק לישנא דר' שמעון (פסחים כ"ח):

בשעה שישנו בקום אכול מצה, ישנו בבל תאכל חמץ. ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ.

ואם בשאר יומי [אכילת מצה] אינו רק רשות גמור, מאי קאמר בשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ? דהא ודאי ליתא, דהא ישנו בבל תאכל חמץ גם בשאר יומי שאינו בקום אכול מצה! אלא ודאי דבשאר יומי, אף על גב שאינו חובה [לאכול מצה] כלילה ראשונה, על כל פנים מצד המצווה ישנו בקום אכול מצה.

ט שְׁבַע שָׁבֻעַת תְּסַפֵּר-לְךָ מֵהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקֶמָה תַּחֵל לְסַפֵּר שְׁבַע שָׁבֻעַת:

י וְעִשִּׂיתָ חַג שְׁבֻעַת לֵה' אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נְדָבַת יְדָךְ אֲשֶׁר תִּתֵּן כְּאֲשֶׁר יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ:

ט. **שבעה שבועות תספור לך.** מלת לך אינו לתוספת, שאין בו צורך. כמו שיראה בתחילת המחשבה שאינו אלא תיקון הלשון בלבד, אבל הוא באמת עיקר המכוון במאמר זה, ובא להורות שלא תהיה ספירת שבעת השבועות האלה לבחינת כמות מספרם בעצמותן בלבד, כאשר יחשבו ההמוניים, כי אם אמנם הספירה תהיה לבחינת איכות הנהגת האדם בכל פרטי עניניו ומעשיו. כמו לך לך מארצך הנאמר לאברהם, שיש במילת לך עניין ההטבה לאברהם שאליו הכינוי. וכמו שכתב רש"י שם לך לך, להנאתך ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול. וכן ברוב המקומות יש במילת לך עניין הצורך והטבה למי שאליו הכינוי, שימלאו בו חפצו ורצונו שישמר על ידו מן הנזק, או יגיע אל המבוקש ממנו.

ואף במאמר (שה"ש ב') הגשם חלף הלך לו, יש בו מעניין ההוראה הזאת, כי היא מליצה שירית, כאלו ברח הגשם מפני עת הניצנים והזמיר, והלך לו אל אקלים אחר לרדת שם להשלים טבעו שהוא חפצו ורצונו והטבה אליו.

וכן כאן בעניין תספור לך, ירמוז במילות הכינוי לתועלת נפש האדם ולטובתו, להתקדש ולהיטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאוות הטבעיות ומחשבות פחותות. כי גם במילת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם ההשגחה והעיון, כענין (איוב י"ד) צעדי תספור, וכן שם (ל"ז) וכל צעדי יספור, שאין ענינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו ענין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו.

וכן כאן טעם תספור לך, תפקחו על עצמיכם ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחילה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה. וכמו שיתנהג האדם בקבלו מחברו סך מה מן הדמים, שהוא מקפיד על כמות המספר, ועל איכות כל פרטי הנספרים, בל תבוא לידו גם מטבע אחת החסרה הגרועה והפסולה, ככה תתנהג בספירת שבעת האלה, שלא תקפידו על כמות מספרם בלבד, אבל תדקדקו ביותר על איכות כל פרט ופרט מהמשך זמן זה, שלא יאבד אחד



מהם בחסרון שלמות הנפשי, המגרע והפוסל מעלת נפש האדם ויתרונה, ובכולם ישמור את נפשו מאד להיות בם תמים עם ה'.

וכמו שהערתנו התורה על זה במקום אחר, באמרה (פ' אמור) "שבע שבתות **תמימות** תהיינה", שהמכוון בו על תמימות ושלמות הנפשי, כמו שביארתי שם. והנה נתבאר (ויקרא כו, יח: שבע על חטאתיכם) היות עיקר המכוון בשם שבועה: ההשבה וההחזרה שבמעמד מאסר השבוי. לפי שהמשכת כמות זמן זה כמו לכוד ושבוי במאסר מספר שבעה, עד שאין בכוחו להתמשך חוץ מגבול זה, אבל צריך לחזור ולשוב בהיקפו תמיד תוך גבול זמן שבעה.

◀ מעתה נוכל לבוא על כוונה שנייה שהיא באמת עיקר המכוון במה שציותה התורה שבעה שבועות תספר לך. כי הנה ידענו (ממה שכתב **נפתלי הרץ וויזל**) שיש שני שרשים בלשון הקודש, אחד אסור באל"ף כמו ויאסור אותו לעיניהם, והשני יסר ביו"ד כמו וייסרתי אתכם, ושניהם לשון אסירה וקשירה, אלא שאותן שהם באל"ף כולו על אסירת הגוף, ואותן שהם ביו"ד כולן על אסירת הנפש. והדברים דומים, כי כמו שיאסרו לגוף שלא יעשה כמעשהו או שלא יצא חוץ מן גבול המקום שגבלו לו, כן יאסרו את כח הנפש והרצון החופשי שבאדם שלא יפרוץ בפעולתו הגבול שגבלה לו חכמת התורה. כי אם לא יאסור, הרצון הטבעי יתפשט מהלאה לגבולו הנכון לו, כעניין מאמרם אין אדם מת וחצי תאוותו בידו. כי אם יניח האדם חפצו ורצונו הטבעי לפעול כפי טבעו, גם אם יאסוף כל שלל הארץ לא ישקוט החפץ הפנימי תמיד מלחפץ יותר, וכן לעניין הכבוד המדומה: ההדיוט רודף אחר הכבוד מבקש להיות שר, נעשה שר מבקש להיות שר יותר גדול, השיג גם זה מבקש להיות מושל, נעשה מושל יבקש להיות מלך, וכן תמיד. כמו שמצאנו בנבוכדנצר הרשע שהיה מלך מלכים ולא נח חפצו עד שאמר אעלה על במתי עב אדמה לעליון, וכן יקרה לאדם בכל כוחות נפשו כשיתפשט אחד מהם בלי מעצור, ויעבור גבול התורה והחכמה לא ישקוט לעולם.

אמנם התורה תשים גבול לכוחות נפש האדם, ותודיעהו דרכי המוסר אשר בהם יוכל לאסור ולקשור חפצו ורצונו הטבעי.

מעניין זה אמרה תורה (ואתחנן ד') מן השמים השמיעך את קולו לייסרך, כי המצווה או האזהרה תמנע את האדם מעשות דבר מה, ואם הוא נמנע מלעשותו הנה הוא כאלו נקשר ונאסר בכבלי ברזל, עד שאין ביכולתו להשיגו, או שרצונו וחפצו קשורים בחבלי המוסר והאזהרה שלא לחפץ ושלא לרצות. וזהו המכוון במילת לייסרך. ומזה הונח על כלל חוקי ה' ומשפטיו שם מצווה, שבכל הוראתו חיוב התקשרות האדם אליה לעשותה, וכמו שכתוב (במשפטים) והתורה והמצווה.

ועל שם מאסר חפץ נפש האדם ורצונו הטבעי על ידי מצות התורה ואזהרותיה, נקרא התורה בכללה בשם 'מסורת הברית', כמו שקרא הנביא (יחזקאל כ') והבאתי אתכם במסורת הברית, שפירושו אסור אתכם בברית התורה, שלא תהיו חופשיים כרצונכם הטבעי לעשות כתאוות לבבכם הרע. והוא שם מוסר הנאמר בכל כתבי קודש, כמו לדעת חכמה ומוסר, יראת ה' מוסר חכמה, על שם מאסר כוחות הנפשיות שישים גבול לכוחותיו לכבוש יצרי לבב הרעים.

יצא לנו מכלל הדברים שבשמירת התורה ומצוותיה יאסור האדם ויקשור תאוות יצרו הרע, וכל תאוותיו הטבעיות הם תמיד קשורים ואסורים במסורת הברית. ומבחינה זו צריך האדם השומר תורה ומצוותיה להתדמות בנפשו המתאוה להיות כאיש היושב שבוי בבית האסורים, אשר נמנע ממנו חופש תנועתו כחפצו ורצונו לבלי חוק וגבול, אבל ילך הלוך ושוב תמיד בתוך הגבול אשר יגבילוהו כותלי חדרו.

ככה ידמה האדם את עצמו בתאוותיו ובחפציו הטבעיים, כאלו יושב תמיד בבית מסורת ברית התורה, בל יפרוץ בהם את הגבול שגבלה לו התורה, כי כדי למשול על רוח התאוה צריך האדם לשים חומה עם דלתיים ובריח לפניהם. לסגור התאוות ולאסור אותם שלא תצאנה החוצה. והיא המלחמה שבנפש אדם פנימה להילחם תמיד עם התאוות שהוטבעו בו מנעוריו, ולשנוא מה שאהב תחילה, ולאהוב מה ששנא מראשונה. ולנצח התאוות האלה המסעירות נפשו ונלחמים בו אין לנו כלי מלחמה אחרות זולת התורה ומצוותיה, בו יוכל ללכוד את הצר הפנימי [37] להילחם בו ולהוליכו שבוי ובמאסר תחתיות.

ולזה אמרו (מכילתא פ' יתרו) כשאמרו ישראל במתן תורה מקבלין אנו עלינו, וראה משה שקבלו עליהם את התורה, נטל הדם וזרק עליהם ואמר להם הרי אתם קשורים ענבים תפורים. ולהיות שבתורה נוכל להשיג השביה הרוחנית הזאת, לכן קראה המשורר בשם שבי, ואמר (תהלים ס"ח) "עלית למרום שבית שבי", עיין שם בתרגומו.

המורם מן הדברים הוא, כמו שיש שני מיני מאסר, מאסר גופני שבשורש אסר, ומאסר נפשי שבשורש יסר, ככה ישנם שני מיני שבויים, אם שבוי גופני הנקרא בשם **שבוי**, אם שבוי נפשי הנקרא בשם **שבוע**.

מעתי אני אומר שעל שבוי ומאסר הנפשי כוונה התורה בכוונה שנייה במה שאמרה שבעה שבועות תספר לך. כלומר בשבעת השבועות האלה תדקדק ביותר על שבוי ומאסר נפשך, להיותך במ תמיד מוסגר תחת מסורת הברית.

ובזה תתיישב דעתנו בדבר שהוא תמיהה גדולה, אשר עמדו עליה כל המחברים, והוא, למה לא הזכירה לנו התורה שהחג הזה הוא יום מתן תורתנו, והרבה דברים נאמרו בזה מפי המחברים. ולא תתיישב בהם דעת אוהב האמת כפשוטו.

אמנם לפי המבואר בלשון שבועות, שיש בהוראתו מסורת ברית התורה, הנה בשם חג השבועות שזכרה התורה, המכוון האמתי בו: חג מתן תורה, חג השבועות, ונקרא התורה בכללה בלשון רבים כמו "אלה החוקים והמשפטים והתורות"; ואמרם בתפלה את יום חג השבועות - יום מתן תורה, השני הוא ביאור אל הקודם לו.

והנה רז"ל חכמי המשנה והתלמוד קראו את חג השבועות בכמה מקומות בשם עצרת: במשנה (חגיגה י"ז) "עצרת שחל להיות בשבת", ושם בתלמוד "מנין לעצרת שיש לה תשלומין", וכן במקומות אין מספר במשנה ובתלמוד, שהוא תמוה.

נראה לי כי לדעתם המכוון בשניהם אחד: שם **עצרת** הוא ביאור לשם **שבועות**.

וכמו שמצאנו לאונקלוס ויונתן בן עוזיאל (פנחס כ"ח כ"ו) "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם", שתרגמו מילת בשבועותיכם "בעצרתיכון".

◀ ובאמת יש במלת עצרת ההוראה עצמה שבמילת שבועות על דרך שביארנו, כמו שיש במילת שבועות הוראת השבוי ומוסר הרוחני, ככה הוראה זו בעצמה מצאנוהו בשורש עצר, כי גם שורש זה ישמש על המוסגר בבית האסורים,

והוא משמש על השבוי ועל המאסר הרוחני, כי כל יום המיוחד להתבודדות העניינים אלוקיים קראו הנביאים בשם עצרה, כמו (מלכים ב' י') קדשו עצרה (יואל א'), קדשו צום קראו עצרה.

ובחנת ותדע שימי שבעת השבועות האלה נקראו ימי עומר. ושם עומר תמצית מכוונ

שבליים האסורים וקשורים יחד, והמאסר הגשמי הזה יעורר אותנו על מאסר הרוחני,

ודברי חכמי אמת מתיקון פגמי הספירות מכוון היטב עם הדברים שנאמר עד הנה. ולפי המבואר במילת שבוע שענינו הקף זמני השבוי והנאסר בכמות מספר שבעה החוזר וסובב תמיד בהקפתו בהמשך כמות זמן זה, אותה ההוראה בעצמה היא במילת שבת, אשר יורה גם כן על המשך זמן [לח] שבעת הימים) שבמילת שבת יש גם כן הוראת ההחזרה וההשבה במעמד השבוי והנאסר.

◀ **י. מסת נדבת.** פירוש מסת - זולת, כי שורש נמס משותף עם שורש נזל, שניהם יורו על

התמסמוס והתכת הדבר הגשם עד שיהיה נזל לפזר חלקיו הולך והילך, כהתמחות השעוה הזפת החמאה והדבש, ובכללם המתכיות והזכוכית הבאים באש, כמו כהמס דונג מפני אש, ונמסו ההרים מדמם, וחם השמש ונמס, הרים נזלו מפני ה', ישלח דברו וימסם, ישב רוחו יזלו מים, כשמשיב הרוח הקרח נמס ונעשה כמים נוזלים, וכמו שהושאל משורש נזל שעניינו

נזילה מלת זולת, שהוראתו תמיד על היציאה מן הכלל שענינו כאלו אותו היוצא נוזל מן הכלל ואין לו דבוק בו, כמו זולתי קול, זולת דלת עם הארץ (מ"ב כ"ד) אין אלוהים זולתך, ככה משרש נמס שענינו נזילה הושאל מלת מסת להוראת היציאה מן הכלל, כמלת זולת.

ט שְׁבַע שְׁבַע תִּסְפֹּר-לְךָ מֵהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקֵמָה תִּחַל לִסְפֹּר שְׁבַע שְׁבַע:
י וְעָשִׂיתָ חַג שְׁבַע לַה' אֱלֹהֶיךָ מִסֵּת נְדָבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כְּאֲשֶׁר יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ:
יא וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֶתְּךָ וּבְנֶךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֲלֻמְנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שֵׁם:
יב וְזָכַרְתָּ כִּי-עַבְדָּ הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשִׂמַּרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה:

ופירוש המקרא זולת **נדבת ידך** אשר תיתן לפי ברכת ה' לשמוח בו אתה ובנך, היתום והאלמנה, זולת כל זה **ושמחת** וגו', **וזכרת**, ושלוש המקראות מחוברים יחד בענין, להודיע חובת חג השבועות, שמלבד הנדרים והנדבות שהם באים בו לשמוח בהם איש וביתו, ולשמח גם העניים והנדכאים, יש לשום אל לב העיקר התכליתי המכוון בחג השבועות, ולזכור שהוא היום שנעשינו בהם עבדים לאלוהינו, ולקבל בו בלב שלם מחדש את עול מלכותו עלינו, ולשמור את כל חוקי התורה הזאת. וזהו שחתם לאמר וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה.

וטעם עבד היית, נעשית ונהיית עבד אלוהים בקבלת עול מלכותו במתן תורה. 'היית' - כמו "ועתה הייתי לפני מחנות", שטעם 'הייתי' - 'נעשיתי'. וכענין "היום הזה נהיית לעם" שהוראתם **היעשות** דבר שלא היה.

◀ וטעם **במצרים** בסבת מצרים, כי הבי"ת תשמש [38] גם לסבה הגורמת, כמו איש בחטאו ימותו, בסבת חטאו, כי שעבוד מצרים היה הסבה העיקרית לקבלת התורה, כי תכלית האמתי המכוון ממנו יתברך בשעבוד מצרים לא היה רק לקבלת התורה.

וכמו שכתב מהר"י גיקטיליא:

כי אלו הרבה את ישראל והשפיעם בלי שעבוד, והיו מתאחזים בארץ ומצליחים עליה, לא היו מְתַרְצִים לקבל התורה האוסרת עליהם כמה דברים שהיו רגילים בהם במאכלות ובעריות;

התבונן: אלו יימנע לאחד מאתנו היום מלאכול בשר ומלשתות יין זמן מה, היינו מצטערים מאד, להיותנו מורגלים בהם. כל שכן באיסור תרי"ג מצות לדורי דורות, היש דבר מוקשה אצל יצרו של אדם יותר מזה? ולזה הייתה מעצת ה' להביאם בכור הברזל במצרים להפרותם שם

ולהרבותם, ותהיה הבטחתו מקוימת אצלם במצרים, ולא היה יכולת בידם לצאת ממנה, כי היו משועבדים תחת עול מלכות.

והסכימו במצרים לקבל את התורה כמו שהודיע למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוהים על ההר הזה. וכן האותות והמופתים שנעשו במצרים הן יסוד גדול לכלל תורתנו הקדושה במה שנבדלנו בה מכל עמי הארץ, שאינם חייבים לעבוד את ה' רק במצות מדעיות שהן ז' מצות בני נח ופרטיהן. ואנחנו ישראל התחייבנו לעבוד את ה' גם בחוקים הנשגבים משיקול דעתו של אדם, והם חוקי התורה.

זזה כי ה' ב"ה נוהג עולמו על שתי דרכים:

הא'. כפי חקות הטבע שנוהג בה עם כל עמי הארצות, כולם מקבלים טוב ורע כפי החוקים האלה שנוסדו מבראשית, לעומת זה אינם חייבים רק במצות טבעיות ומדעיות.

אמנם ע"י האותות והמופתים שבמצרים שהנהיג את ישראל בהנהגות שלמעלה מחקות הטבע, לכן התחייבו בעבודות הנשגבות משכל ומדרכי הטבע ומדע האנושי.

וכל זה נכלל במאמר כי עבד היית במצרים. ויתכן גם כן כי במצרים שאמר כאן אינו דווקא הארץ שהיינו בה עבדים לפרעה, כי גם המדבר שהלכו בו ארבעים שנה הוא נחשב לארץ מצרים, מעדות הכתוב (יחזקאל כ') במדבר ארץ מצרים, אשר בו נעשו אבותינו עבדים לה' בקבלת עליהם עול מלכותו במתן תורה.

וקרא כאן את כל התורה בשם חוקים כמו שקראה בואתחנן ב"ויצונו ה' לעשות כל החוקים האלה".

- ובזה יתיישב מה שנתקשו המפרשים למה אמר בחג השבועות וזכרת כי עבד היית במצרים, כי זה מתייחס יותר אל חג הפסח, ושם לא נאמר מאמר זה, גם לא בחג הסכות. ואם נאמר כהראב"ע שהוא חוזר על ציווי מצות העבד, הנה הכתוב אומר, "ושמרת ועשית את החוקים האלה", גם כי בפסח וסכות היינו גם כן חייבים לשמח עבד ואמה. ועוד, מהו ענין החוקים בחג השבועות, כי השמחה איננה חוק. ואם הוא על ספירת שבעה שבועות, איך יאמר חוקים לשון רבים.

גם לדברי המפרשים שמאמר מסת נדבת ידך הוא מקרא מסורס, כמו שכתב רבנו בחיי, גם מלת אשר מיותר לגמרי לדבריהם.

נראה לי דבאמת עיקר קבלת התורה הייתה בשלשת ימי הגבלה, כמבואר סוף פרשת משפטים ואל משה אמר וגו' ויספר לעם בד' בסיון את כל דברי ה' ואת כל המשפטים שהם ז' מצות בני נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין ושמייטין ויובלות וקללות שבתורת כהנים, וכל זה כתב משה בו ביום וקראו לפניהם עוד הפעם מן הכתב בחמשה בסיון כמו



שכתוב שם ויכתוב משה את כל דברי ה', נעשה ונשמע, ובו ביום כרת משה עמהם את ברית התורה, ככתוב שם ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה.

וכדי להשריש האמונה בכל התורה אף החוקים שלא שמענום רק מפי משה רבנו עליו השלום, הוקבע לנו לחוג את חג מתן תורה ביום נ' לספירה שחל בו אז יום השלישי להגבלה אשר בו שמענו מפי משה רוב חוקי התורה ומשפטים וקבלנום עלינו במאמר נעשה ונשמע, ועליהם היה הברית כמו שכתוב הנה דם הברית.

והתבונן שלא כינו מסדרי התפלה את חג השבועות בשם יום מתן תורתנו כראוי לדבר המיוחד ביומו, כמו יום הזיכרון, יום הכפורים לר"ה ויוה"כ אבל כנוהו זמן מתן תורה דומה לזמן חירותנו, זמן שמחתנו דפסח וסוכות, כראוי לדבר המתמשך כמה ימים, לפי שבאמת מתן התורה אינו מיוחד ליום אחד הפרטי כי אם בהצטרפות ימי ההגבלה וכאמור.

יג חג הסֶכֶת תַעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאֶסְפֶּךָ מִגֶּרְנֶךָ וּמִיֶּקֶבְךָ

תעשה לך. לרבותינו (סוכה ט' א') לך למעוטי גזולה, ובתוספות שם הקשו למה לי קרא לפסול גזול, תיפק ליה משום מצווה הבא בעבירה. ותרצו דמצווה הבא בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן. עיין שם.

טעם כל זכורך - תאר לאדם הנעלה במדרגה רוחנית גבוהה מאד שישים תמיד בזיכרונו את המצווה לזכור, ככתוב וזכרת את ה' אלוהיך, וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם, למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי, את הדברים האלה ישים תמיד על לבו לזכור אותם אף שהוא טרוד בענייני העולם הגשמי, ומחשבותיו אסורות בזיקי המשא אשר לו עימהם, בכל זה לא יסיח דעתו ולא ישכח מלתת לב ולזכור את המצווה, עליו לעשות הכל על פי התורה. וטעם כל זכורך - הזוכרים בכל עת לעמוד על משמרת עבודת השם.

ועל כוונה זו הבינוהו רבותינו באמרם (**מכילתא דרשב"י** - **זוהר** שלח לך קס"ה ב')

[זכורך ולא זכרך, אלא כל אינון דנטרין קיימא קדישא ולא חבאן ביה, אינון דדכור להון](#)

[מלכא בכל יומא. \[39\]](#)

◀ **בחג המצות.** דעת רב האי גאון שנקרא היו"ט חג משורש **חגג** על שם התנועה, לפי שמרקדין ומטפחין בשמחת יום טוב, כמו (ש"א למ"ד) אוכלים ושותים וחוגגים, כלומר מרקדין מפזזין ומכרכרין בשמחה, ונקרא הקרבן חג על שם שקרב בחג, כמו חלב חגי (משפטים כ"ג) וכן אסרו חג (תהלים קי"ח) ולשון תחוג כמו תעשה חג. וכן כתב רד"ק.

לדבריהם ששם חג שהונח על יום טוב כלל ענינו שמחה, אם כן מהו זה שאמרו (חגיגה ו') שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראייה חגיגה שמחה, היינו חגיגה היינו שמחה. ועוד אם המובן בשם חג שמחת הריקוד וטיפוח איך אמרו (ביצה ל"ו) לא מרקדים ולא מטפחין ביום טוב, הא דבר שהתירו מפורש בתורה אין כח ביד חכמים לאסור, דאף דבשב ואל תעשה יש כח ביש חכמים לבטל מטעם ושמרתם משמרת (כבימות צ') היינו היכא שלא הזכר בפירוש בקרא, אבל כשהתורה רבתה בפירוש לעשות דבר אין להם כח לבטל (כמו שכתב הטורי זהב ביו"ד רס"י קי"ז, ובאו"ח - אורח חיים ריש ס"י תקפ"ח ובמג"א שם) וכאן לפי גזרתם תיבטל מצות החג לגמרי.

לכן נראה לי שהנחת שם חג אינו על שם תנועת הריקודים שהיו עושים ביום טוב עצמו, כי אמנם הנחתו הראשונה הוא על שם התנועות והטלטולים שהיו הולכים מתנועעים ומתטלטלים בדרך עלייתם מביתם אל המקום הנבחר בשמחה ובטוב לב, מעדות הכתוב (תהלים מ"ב) כי אעבור בסך אדדם אל בית אלוהים בקול רנה ותודה המון חגג, וכאומרם במדרש (הובא בילקוט שם):

כשעלו ברגלים להראות פני ה' היו עוברים בתודה בשירים בצלצלים ותרועה. כי לא עצבה רוחם בקרבם בעזבם כל אשר להם בבתיהם במקומות ההפקר, לא דאבה נפשותם להתרחק מביתם שישבו בהם במנוחה והשקט, ללכת ולהיטלטל בדרכים אשר לרוב ימצאו בית מלון האורחים ריקן מכל אין לחם ואין מים אין בשר ואין יין להשביע נפש שוקקה ולרוות צימאון העיף. וגם בלילה לא ישכבו במנוחת השקט ותענוג כבביתם, ותחת מטות שן אשר יניחו בביתם על ערשותיהם בשמחה ותענוג, במלון האורחים יציעו תחתיהם על הארץ מיני דשאים ותבן, ונגזלה השינה מעיניהם והתנומה מעפעפיהם, וכדומה לאלה מתלאות הרבות הבאות לעוברי דרך, ובכל זאת לא זזה השמחה מעולי הרגלים לעשות רצון קונם, ובכל עמלי הדרך ששון ושמחה מלאו את לבם ובכל טורח נסיעתם חדוה עזה לבשה את רוחם להתנועע ולהתטלטל כדי להתראות פני עליון בבית מקדשו, לטעום שם מטעמי מלך העולם, ולהתענג בנעימות נצח.

הנה על תנועת ההליכה בשמחה, וטלטול הנסיעה בששון הונח שם חג, וטעמו תנועת עולי הרגלים בשמחה ועל קיום מצות עליית הרגל בשמחה, וגם טלטולם בדרכים וטרחם בנסיעה שהיה בלב ששון, בא הקרבן הנקרא שלמי חגיגה. ובזה מובדל החגיגה משלמי שמחה כי זה האחרון היא על שמחת עצם היו"ט.

פרשת שופטים

יח. לשבטיך. מוסב על תיתן לך: שופטים ושוטרים תיתן לך לשבטיך בכל שעריך, שמושיבים דיינים בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר (רש"י מספרי). לפי זה יחסר וי"ו מן בכל שעריך כאילו אמר לשבטיך ובכל שעריך (הרא"ם).
ועל דרך הפשט שיעור הכתוב, שופטים ושוטרים תיתן לך לשבטיך בכל שעריך. יאמר שיתנו שופטים לשבטיהם, והם ישפטו בכל שעריהם. שופט השבט ישפט בכל שעריו (הרמב"ן).

ולי נראה על דרך הפשט דמילת לשבטיך מוסב על שופטים ושוטרים, ולהורות על איכות התמנותם, כי בשם שופט אין להבין בו רק איש המיוחד להורות ולדון על הדברים הבאים לפניו, אם בענייני האיסורים שבין אדם למקום, או בענייני ממון שבין איש לחברו, כל שיש לו לשאול באחד מן הדברים הללו יבוא לפניו, והוא ישיב לשואלו כפי משפט התורה.
והשוטר הוא העומד לשרת את השופט כשיצווה עליו לכופ את הנתבע לעמוד לדין עם התובע אותו לדין, ולכופ את המחויב לעשות כדבר המשפט אשר יצא עליו מן השופט. כל זה הוא המובן הפשוט במלת שופטים ושוטרים. אבל לא יובן בו גם הממשלה על בני עירו במה שלא יבוא לפניו, להיות לשופט כח הממשלה לשלוח שוטריו לסבב בשווקים וברחובות, להשגיח על החנויות לתקן המידות והשערים, ולתקן כל המעוות, וכל שיראו השוטרים עוות בדבר מן הדברים יביאו אותו לפני השופט לדון אותו כפי רשעו. ולפי שאין זה במשמעות שופטים, לכן הוסיף קרא 'לשבטיך', להורות השופטים והשוטרים האלה יהיו לשרים ולמושלים עליך. שבט הוא מעניין שבט מושלים (ישעיה י"ד) לא יסור שבט מיהודה, שהוא כינוי לשררה ולממשלה. כאומרם (סנהדרין ה') שבט - אלו ראשי גלויות הרודים בעם בשבט.

הנה במלת לשבטיך יורנו כח הממשלה הניתן לשופטים שיוכל למנות שוטרים הנוגשים בעם, המסבבים בעיר בשווקים וברחובות ויביטו ענייני העם בעסקיהם עד שלא יעשו עול אפילו בדבר מועט (עיין רמב"ם ריש פ"א מסנהדרין ובספר המצוות שלו מצווה קע"ו).
ולמ"ד לשבטיך כלמ"ד ויבן את הצלע לאשה - להיות אשה, ככה לשבטיך - להיות שבטיך, שבט מושלים עליך.

ובזוהר חדש, מדרש רות דס"א ע"ב:

דינא אית ליה למרדך ולמדע בתר עובדי דבני מתא דאיהו אתפס בחובייהו דלא יימא
דינא אנא למידן דינא בין גברי לחברוי ולא יתיר, אלא כל עובדוי מתא תלויין על
קודליה, ואי אטיים עינוי מעובדי מתא, איהו אתפס בחובייהו.

יט. כי השוחד יעור עיני חכמים. [מ] ובמשפטים אמר השוחד יעוור פקחים. תואר פקח נופל על איש שסר מכסה הטיפשות מלבו, כי הטיפשות כמו מכסה הלב, ובסורו יביט השכל ויחקור כדרכיו במושג. ולכן נופל תואר זה על החוקר במושכלות. ויוכל להיות האדם פקח בטבע נפשו ואינו חכם בתורה, לפי שלא למד חוקי חכמת התורה, או שלמד ואינו נוהג כפי חכמת התורה, ואז לא יתואר חכם. ובהיות נלוז מלכת בחכמת התורה ונוהג בכסילות, אפשר שיעוות דבר המשפט בזדון, ירשיע צדיק ויצדיק רשע. והיינו טועים כי אזהרת לא תיקח שחד מדבר כנגד השופט הנלוז מחכמת התורה, והזהירו שלא יקח שוחד, לפי שהשוחד יטה לבבו לקלקל המשפט בזדון. ולכן באר כאן במשנה תורה וכתב 'עיני חכמים', ותואר זה אינו נופל אלא על הנוהג כפי חכמי התורה, ומעתה אין לטעות שמדבר על המטה בזדון בעבור השוחד. כי איך יתארנו חכם בהיותו מטה משפט בזדון, והוא בן כסיל ולא חכם;

ונתבאר כי אזהרת לא תיקח שוחד אפילו כנגד הצדיק החכם הנוהג בכל מנהגיו בצדק, וכל חפצו לדון דין אמת לאמתו להצדיק צדיק ולהרשיע רשע, ואף על פי כן אסרה עליו לקחת שחד מטעם שזכרתי, כי השוחד יעוור עיני חכמים, כלומר יעוור עיני חכמתו וצדקתו ויטה משפט בבלי דעת, כי מטבע נפש האדם להנטות לזכות אוהבו ששיחדו, והוא נטייה צפונה בלב לא יבינה בעל הנפש, אבל יוצר הנפשות ב"ה מבין סוד הנפש ויסודה, ויודע כי השוחד מקלקל עין הלב.

והנה כמו שיש אדם פקח ואינו חכם, כן יש אחר שהוא חכם ואינו פיקח, שהרי תואר חכם נופל על מי שאסף חוקי חכמת התורה ונוהג כן, אף על פי שאין בו כח שכל ובינה גדולה שבעבורן יתואר פקח.

ועדיין נוכל לומר שהשוחד יעוור עיני חכם אם אינו פקח, כי לפי ששכלו קטן, בנקל יעוורנו השוחד שלא יעיין ויחקור כראוי בטיב המשפט, אבל אם הוא חכם ופיקח, לא יעשה לו השוחד מאומה. לכן אמר במשפטים. כי השוחד יעוור פקחים, ללמדנו שאפילו הוא פיקח ומשכיל גדול יעוורנו השוחד, ובא זה ולמד על זה שהאזהרה אפילו על שופט חכם ופיקח, שאסור לו לקחת שוחד לעשות משפט צדק, לפי שהשוחד יעוור עין חכמתו ועיני שכלו.

ועוד למדנו שצריך השופט להיות חכם ופיקח, חכם שאסף חוקי חכמת התורה ונוהג בה, ופיקח בטבעו בעל שכל צח ומהיר, לפי ששתיהן הכרחיים לשופט ישראל, כי השכל לבד לא יועיל אם לא למד חכמת התורה וחוקותיה ונוהג כן, וחכמת התורה לבדה לא תועיל בהיותו בטבעו חלוש השכל, כי אין בכוחו להוציא לאור משפט, לפי שצריך לחקור דברי בעלי דינים ודברי עדים ולעמוד על תחבולותיהן להבין בין האמת והשקר, כמו ששנו הווי מתונים בדין, וכמו שהתפלל שלמה (מ"א ג') ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע.

ולפי שספר דברים ביאור התורה, לכן הזכיר כאן 'עיני חכמים', להורות שמדבר מן חכמים שהם פיקחים. ולכן הוסיף עיני, כלומר שעין לבם רואה להשכיל ולחקור בדבר משפט, וזהו מידת הפיקח. והמליצה מתוקנת מאוד, כי בפרשת שמות לא הזכיר עיני אלא כי השוחד יעוור פיקחים, לפי שזהו הוראת תאר פקח שנגלה עין לבו לחקור ולהתבונן, ולולא שיש עיניים ראות בלבו לא יתואר פיקח (נפתלי הרץ וויזל).

וכן אמר הגר"א:

חכמים הוא בתורה, פקחים הוא בענייני העולם בדרישה וחקירה, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין ז') אם ברור לך הדבר כבקר אמור, ואם לאו אל תאמר. ואידך אמר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמור, ואם לאו אל תאמר. כי הדין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו: בתורה צריך להיות בקי בכל חדרי התורה, ובענייני העולם צריך להיות פקח בכל אופני ערמימות, כדי שיבין האמת. ועל הצטרות הפקחות להבין ערמימות העולם אמר, שיהא האמת ברור לך כבקר, למען לא ישלחו פועלי און ידי ערמימותם. ועל הצטרותם להיותו בקי בחדרי תורה אמר שיהא ברור לו האמת כמו שידוע שאחותו אסורה. וזהו שאמר הדין דין אמת הוא דין תורה, ויכול להיות שדין על פי דין תורה אבל הוא מרומה, לכן אמר הדין דין אמת לאמתו לאפקי דין מרומה, ומזה אמר הכתוב 'ודרשת', הוא דרישה על פי התורה בגוף העניין, 'וחקרת ושאלת' - זו חקירות ובדיקות היטב בכדי להיטיב את הדבר, שאם יכחישו וכו' והיינו שלא יהיה מרומה, ומזה אמר הכתוב והנה אמת נכון הדבר, אמת הוא על פי דין תורה, נכון שלא יהיה מרומה.

דברי צדיקים. דברים המצודקים משפטי אמת (רש"י).

וכ"א במכילתא ויסלף דברי צדיקים - משנה דברים המצודקים שנאמרו מסיני, פירושו מקלקל הדברים המצודקים שנאמרו למשה מסיני שהם משפטי אמת, כדכתיב משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. ויהיה 'דברי צדיקים', על דרך 'חלוני שקופים', 'נטעי נאמנים'; כי לא יתכן שיהיה סמוך דאם כן יהיה פירושו "דברי הדיינים הצדיקים". ואי אפשר לומר זה, כי השוחד יעוור עיני חכמים מלהביט האמת, אבל אינו מקלקל דבריהם, כי הדברים שיצאו כבר מפי הדיינים הצדיקים לא יתכן להתקלקל (רא"ם).

◀ והנה לדעת רז"ל, צדיקים תואר ל'דברי', והראב"ע טען על זה יתכן כי 'דברי' סמוך, עיין שם. וזה אינו כמו שכתב ר' בנימין זאב היידנהיים דכבר מצאנו רבים שבאו במשקל הסמוך ואינם סמוכים, כמו במזרקי יין (עמוס ו') ופירש בחסרון מלה, וכן מלאכי רעים, מלת מלאכי אינה סמוכה וכאלו כתיב מלאכי ה', ולזה מלת צדיקים תואר אל משפטי ה' הנאמנים

והצדיקים, כדכתיב (דברים ד') חוקים ומשפטים צדיקים, ועיקר משמעות [40] הכתובים יורה על אמיתת פירוש רבותינו, כי שתיים רעות עושה השוחד, א. שהוא מעור והוא מסלף, והנרצה במעור פיקחים גלוי לעיניים שהוא מעורר עיני הדיינים שלא יראו הזכות שבטענות הזכאי ולא החוב שבטענות החייב.

והרעה השנית שהוא מסלף דברי צדיקים רוצה לומר שהוא מסלף לדיין דברי התורה, לעוות הכתובים בשקול דעתו הבלתי צלולה, וזאת רעה אחרת נבדלת מן הראשונה, ועליה נופל לשון סילוף שהוא מעשה האיוולת, כדכתיב איוולת אדם תסלף דרכו, לא לשון עיוורון שהוא מעשה סכלות, כדכתיב עם סכל ואין לב, עיניים להם ולא יראו (ירמיה ה').

ואלו כפירוש **הראב"ע** שהוא מקלקל ומסלף טענתו או משפטם של הצדיקים בדין, לא ימלט מהחלוקה: אם שהדיינים מעוותים אותם בדעת או שלא בדעת. ואם הוא מדעת, הנה הם רשעים, ואנן לא ברשעים עסקינן כי אם בטועים מסבת השוחד. ואם שלא מדעת, אבל מסכלות כי טח מראות עיניהם, הנה הוא בכלל יעורר פקחים.

כ. צדק צדק. צדק מצד הדין עצמו שיהיה על פי דיני התורה, וצדק מצד טענות הבעל דין, שידע בבירור שאין בטענותיהם ערמימיות.

כא. לא תטע לך אשרה. הזהירנו התורה בזה מלנטוע אילן אצל המזבח או בכל עזרה, בין אילן מאכל אפילו לנוי למקדש וליופי לו, כן כתב **הרמב"ם** (בספר **המצוות** סי' י"ג ופ"ו מעכו"ם ה"ט).

אם כן אין לפרש כאן אשרה כבשאר מקומות שהוא אילן הנעבד, כבמתניתין (דע"א ד' מ"ח) והוא אילן המיוחד לעובדי ירח.

כמו שכתבו **במכילתא דרשב"י** - **זוהר** (בראשית מ"ט):

כל אינן פלחי שמשא אקרון עובדי בעל, ואינן דפלחין לסיהרא אקרון עובדי אשרה.

ולפי שהאשרות היו ממין אילן מיוחד, לכן הוסיפה התורה לאמר כל עץ מאיזה מין שיהיה, ואין חילוק בין שהוא אילן מאכל או אילן סרק.

פרק יז

ג. וילך ויעבד. בכל מקום יזכיר קרא בעבודת אלילים לשון הליכה, בנביא שקר (ראה י"ג ג') נלכה אחרי אלוהים אחרים ונעבדם, ובמסית (שם ז') נלכה ונעבדה, ובעיר הנידחת (שם י"ד) נלכה ונעבדה, ויתכן להיותו היותר חמור שבאיסורים, שכל המודה בה כופר בכל התורה. וכמה מן ההתאמצות והתחזקות צריכה לנפש הישראלי אף להיותר הדיוט, להעיז פנים לפרוק מעליו עול מלכות שמים. לכן הזכיר לשון הליכה, כי בכל דבר הנצרך לזריזות

והתאמצות יתירה, דרך המקרא לקשר בו לשון הליכה, כמו שכתבנו בלשון וילכו ויבאו דמרגלים (שלח י"ג כ"ו).

אשר לא צויתי. רש"י וראב"ע פירשו אשר לא צווייתי לעבוד. תיקנו בזה לבל נטעה לפרש, אשר לא צווייתי להיות. כי הוא ב"ה יוצר הכל, הוא ציוה עליהם ויעמדו יחד. אמנם גם זה לא היה צריך להאמר, כי כבר הזהיר פעמים רבות שלא לעבוד אלוהים אחרים, ומפני זה אמר **נפתלי הרץ וויזל**, 'אשר לא צווייתי' אינו מוסב על ישראל, אלא לא צווייתי לאה"ע לעבדם. והדוחק מבואר.

והרע"ס פירש:

אשר לא צווייתי, לא מניתי בשום מצות בחיריי שיוכלו לעשות כרצונם, אבל נתתי להם חוק ולא יעבור. הפך מחשבות עובדי עבודת אלילים שחשבו שכל עיר ועיר יש לה שר יכול כרצונו להיטיב ולהרע, ושהוא מטיב כשיעבדוהו. ע"כ.

פירש מלת ציוה לשון מנוי שליטה וממשלה, כמו נגיד ומצווה (ישעיה נ"ד) דתרגומו מלך ושליט, וכן וציוך לנגיד (ש"א כ"ה), ואצווה את חנני על ירושלים (נחמיה ז') כולן לשון מנוי שליטה וממשלה.

כן לא צווייתי - לא נתתי להם התמנות וממשלה.

אמנם אחרי שבאמת צבאי שמים יש להם ממשלה בתחתונים, לכן הוסיף שאין התמנותם לממשלת רצוני ובחיריי, ויפה פירש מלת צווייתי, אמנם לשון המקרא אינו בשלמות כי הבחיריי והרצוני חסר.

לכן נראה לי כי צבאי השמים נחלקים לשני מחלקות:

האחת יש לה ממשלה בעולם התחתון,

והשניה לא ידענו מהם תועלת מאומה בארץ הלזו.

וכפי הנראה מציאותם היא לעצמם לבד, [מטעם] הנעלם מאתנו.

כי שבעה כוכבי לכת שהוא משבתאי ולמטה הם פועלים בארץ הנשמה הלזו, השמש מבשלת פירות העץ והירח פירות הארץ, השמש מאיר לארץ מזכך את האור ומחמם, והירח פועל בתוספת וחסור המים בימים ונהרות, הם מוציאים קיטורי הארץ ובזה מרטיבים פני האדמה. וכן שאר חמישי כוכבי לכת פועלים הרבה בארץ מתחת, הם מולידים המתכות והאבנים הטובות, הם פועלים באיברים ידועים, זה ישמח לבב אנוש וזה יעצבהו, זה מחדד השכל וזה [מא] מטמטם את המוח.

ובספר יצירה מבואר פעולת כל אחד מהם באדם, מי בחכמה מי בחן מי בעושר ומי בממשלה. אמנם כל אלה ידענו מתועליות השבעה כוכבי לכת, כי הם קרובים לארץ. אמנם הכוכבים שהם למעלה משבתאי, ככוכב דשביט שהוזכר ברבותינו, וכוכב הנקרא אוראנוס הנראה קרוב לזמנינו (וכמוהו בלי ספק הרבה מאד שלא שזפתם עדן עין אדם ורק בהתגלות כלי מחזה יותר טובים מאשר אתנו יתגלה לנו הרבה מאד מכוכבים כאלה), העומדים ברומו של עולם גבוהים למעלה הרבה מאד מז' כוכבי לכת, לגבהותם הבלתי משוער ולריחוקם מן הארץ כמעט אין מספר, לא ידענו מהם תועלת מאומה אל הארץ מתחת. והנה צבאי השמים שממשלתם בארץ דעת האדם נוטה שאין להיכנע להם לעבדם, כי ממשלה זו הנתונה להם מיוצר בראשית ב"ה היא בעצמה פחיתות מדרגתם, כי ממשלתם איננה רק תשמיש ושירות לתועליות האדם, וכמו שאין מהראוי להאדון להיכנע לעבדו המשמש אותו, ככה אין הדעת נותנת שייכנע האדם לצבאי השמים שהם משתדלים תמיד לשרת ולשמש את האדם ולתועליותיו.

אמנם אותן צבאי השמים שלא הטביע בהם הבורא יתברך כוחות תועליות לארץ מתחת, בזה הווה מקום לטעות לאמר שמהראוי לאדם להיות נכנע אליהם, להיותו למטה בתכלית השפלות והם למעלה בתכלית המדרגה העליונה שמשמשים שם לפניו יתברך במרומים, על זה אמר "או לכל צבא השמים אשר לא ציווית" גם אותן צבאי שמים אשר לא נתתי להם שום מנוי וממשלה בארץ, גם לאלה לא תהיה נכנע להשתחוות עליהם ולעבוד אותם.

ד והגד-לך ושמעת ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשית התועבה הזאת בישראל:

ד. נכון הדבר. מכוונת העדות (רש"י). וכתרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל כיון פתגמא. לא כמו ושלחו מנות לאין נכון לו, שפירושו מזומן, כי אין לו טעם במקום זה, רק פירושו עדותן מכוונת בכל תנאיה, ששניהם שווים ומכוונים בין בדרישות וחקירות בין בבדיקות. אלו לא נמצאו דבריהם מכוונים בדרישות וחקירות ובדיקות, עדותן בטלה.

ה והוצאת את-האיש ההוא או את-האשה ההוא אשר עשו את-הדבר הרע הזה אל-שעריך את-האיש או את-האשה וסקלתם באבנים ומתו:

ה. את האיש או את האשה. לפי שנאמר בעיר הנידחת אנשים, שמשמעותו שנים, ומשמעותו גם כן להוציא הנשים. יכול שהם פטורים גם כן כשעובדים בעצמם, תלמוד לומר כאן האיש אפילו אחד האשה אפילו נשים חייבות כשהן עובדות (הגר"א). וצריך לרבות את הנשים כאן שלא נאמר שהאשה היא פתיות ובל ידעה מה ושאין צריך לדונה בשער שעברה בו, להורות הפך דעותיה (רע"ס).

אל שערך. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגם לתרע בית דינך, **ורש"י** פירש אל שערך זה שער שעבד בו, ותרגומו לקירויך.

והונח שם שער על פתח בית דין כי מנהג השופטים והזקנים לשבת בשער העיר למשפט, כן כתבו המפרשים. ואין זה מספיק, כי אין שם שער בכל מקום על מבוא פתח העיר דווקא, כי גם העיר בעצמה נקרא שער, כמו בשערי הארץ (ירמיה ט"ו) שתרגומו קרוי ערעא, וכן יורה שם שער על כל המדינה כמו וירש זרעך את שער אויביו, שפירושו ארץ אויביו כמו שכתב **ר"ש ב"מ**.

ובספר **הרואה** אמר:

בארצות מזרח נקרא חצר המלך או חצר המשפט שער (פפאָרטע), וכן עד היום נקרא חצר הסולטאן אצל הישמעאלים (פפאָרטע). ובזה יבוארו הכתובים היטב, כמו דברי ריבות בשערך, ואל שער מקומו (דברים כ"א י"ט), אל זקני העיר השערה (שם כ"ב), ולמוכיח בשער יקושון (ישעיה כ"ט), אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם (זכריה ז') וכן כולם, עכ"ד.

ולדעתי שם שערים הוא מעניין כמו 'שער בנפשו' (משלי כ"ג), 'וימצא מאה שערים' (תולדות כ"ו). ומורגל בפי רז"ל 'כך **שערו** חכמים', כי החכמים היושבים על המשפט צריך להם אומד דעת היטב להעריך התובע מול דברי הנתבע, ולשער באומד דעתן להוציא דינם בצדק על פי משפטי התורה, ועל שם ההשערה ואומדן דעת השופטים נקרא מקום מושבם שערך;

ו. על פי שני עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה על זה מהיכן מוכח, עיין שם.

ונראה לי שממלת עדים למדוהו, ששורש יעד הוראתו גם כן לשון התראה כמו והועד בבעליו (עיין רש"י), וכן העד העיד בנו האיש (בראשית מ"ג), ויש אם כן במילת עדים הוראה משותפת ומותאמת: על האנשים שראו את הדבר, ועל ההתראה שהתרו בעובר. ובמכות ו' אמרינן שיהיו ב' עדיו מתרין בו, שנאמר על פי שנים עדים. ועיין בסנהדרין מ"ז, ילפינן לה מן 'יומת המת' - עד שיתיר עצמו למיתה.

ור' **שמואל דוד לוצאטו** היטיב לדבר בזה בקצת יתר ביאור. וזה לשונו:

בכל המקרא אין לשון עדות אלא התראה והזכרה, כמו העד העיד בנו האיש, כי אתה העדות בנו, וזולתם רבים, וכן הן עד לאומים נתתיו, מזהיר ומתרה לבלתי עשות דבר מיוחד, והוא קרוב בעניין לנגיד ומצווה, וכן עד הגל הזה ועדה המצבה, לא יתכן לפרש אותם מעניין עדות לפני בית דין, כי העדות בבית דין תהיה לאחר מעשה וכאן העדות

קודמת למעשה, כאמרו אם אני לא אעבור וגו' מלבד כי העדות תהיה תמיד לפני אחרים זולת החוטא עצמו וכאן לא תהיה רק לפני העובר עצמו. והנה על כורחך אין הכוונה אלא שהם יזכירונו בריתנו, כי כאשר נראה אותם נזכור הברית אשר כרתנו כאשר העמדנו אותם. והנה זה כאילו הגל והמצבה בפיהם יזכירונו ויזהירונו שלא נעבור אותם איש לרעת אחיו, כי אמנם המסהיד בבית דין עונה יקרא ולא מעיד, ואין עניין לשון העיד אלא הזכרה ואזהרה. וכן המצות נקראו עדות, להיותן אזהרות והתראות. ולא יצדק השם הזה אלא על מצות לא תעשה. והנה בשירת האזינו נאמרו שתי הלשונות, וענתה השירה הזאת לפניו לעד, והטעם כי אחר שנחטא היא תסהיד בנו לאמר צדיק הוא ה' כי פיו מריתי, וגם קודם שנחטא כבר העידה בנו לאמר, אל תחטאו פן תענשו. והנה בעדות לפני בית דין נאמרו גם כן שתי הלשונות, לא תענה ברעך עד שקר, כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה, מכאן להתראה מהתורה, כי המחוסר התראה עונה יקרא ולא עד, ולא יקרא עד אלא אם כן העיד כלומר שהתראה, אף על פי שבהשאלה יכלול שם עד גם ההתראה וגם ההגדה בבית דין יחדיו, כי על הרוב שני הדברים הולכים צמדים, ומכל מקום אין עדות בלא התראה.

והנה בעניין המסית לא הזכירה התורה עדים, וכבר טען על זה חכם אחד צרפתי, שאם כן הרי כל מי שיש לו שונא יבוא לבית דין ויאמר פלוני הסית אותי ויספיק זה שיוסקלוהו. ואולם רז"ל אמרו כי גם המסית טעון עדים, אלא שאינם צריכים להתרות בו, ודי בישמענו דבריו בסתר, וזאת מנין להם? אבל מפני שאין עניין מלת עד רק מזהיר ומתרה, והואיל ולא הוזכרו עדים במסית, הבינו שאינו טעון התראה, והבינו גם כן כי בלא שני עדים אי אפשר להמית אדם כי כבר כתוב לא יקום עד אחד באיש, על כן אמרו שהוא טעון עדים, אבל אינו טעון התראה, והנה דברי התורה ודברי החכמים שרירים וקיימים.

או שלשה עדים. שנים ושלשה הם שני מספרי מחולפים לעניין נאמנות בעדותן, שהיה עולה הדעת לומר דדווקא שני עדים נאמנים אבל לא שלשה, ואחר שרחוק מן השכל שיהיה אדם עובר עברה שיש עליה עונש בית דין בפרהסיא בפני שלשה, ששלשה כבר נקראים קבוץ ואסיפה, כעניין שאמרו חז"ל מלתא דמתאמרא באפי תלתא לית ביה משום לישנא בישא, משום הכי הוצרך הכתוב לומר שגם שלשה עדים נאמנים. זהו לפי פשוטו, ודרש חז"ל ידוע. (ר' שלמה פפנהיים).

יומת המת. תרגם **אונקלוס** יתקטל דחייב קטול, לפי זה מלת המת למותר שהוא מובן מאליו, שלא יומת רק המחויב מיתה.

אמנם לרבותינו פירוש יומת המת מי שהתיר עצמו למיתה, שכשהתרו בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית השיב הוא על מנת כן אני עושה, שחייב עצמו מיתה בפיו, שאם לא הפקיר עצמו למיתה אינו נהרג. (סנהדרין מ"א).

על פי עד אחד. מן החיוב השלילה נודעת, ואחר שאמר על פי שנים יומת ידענו שעל פי עד אחד לא יומת, והוא מאמר מותר. לכן אמרו רז"ל (מכות ו') מאי אחד, אחד אחד, עיין שם. כי מלת אחד יורה גם ההתייחדות שבדבר, כשהוא עומד יחידי בעניינו ואין שני לו להצטרף ולהשתוות עמו, כמו ה' אחד, והוא באחד (איוב כ"ג), ומי כעמך גוי אחד, שאין לאחרים הצטרפות והשתוות עימהם. ולזה אמרו על פסוק את הכבש אחד תעשה בבקר, אחד המיוחד, רוצה לומר שבכל העדר אין דוגמתו לחשיבותו והוא לבדו יחידי בדבר זה (עיין מה שכתבתי שם בפנחס).

וכן כשיש חילוק הצטרפות בין שני העדים מצד ראייתם את המעשה, אם שאין עד זה רואה את חברו, כגון שזה העד רואה את הדבר מחלון זה וזה מחלון אחר, או שאינם רואים את המעשה כאחד כגון בזה אחר זה, עדות זה נקרא בפי רבותינו עדות מיוחדת, והוא המכוון לדעתם במאמר לא יומת על פי עד אחד, כלומר עדות מיוחדים שכל אחד רואה לעצמו את אשר נעשה.

ז. יד העדים תהיה. מצווה בעדים להמיתו (ספרי) ואין רשות לשאר העם להמיתו תחילה (רמב"ם פי"ד מסנהדרין). לפיכך נקטע יד העדים מאחר שנזקקו להעיד, דליכא למיקם ביה "יד העדים תהיה בו בראשונה", פטור הנדון, דבעינן קרא כדכתיב (סנהדרין מ"ה ב'). ויתכן דלכוונה זו תלה הכתוב פעולת העדים להמיתו, באבר היד, ולא אמר בלשון קצרה, העדים ימיתוהו בראשונה, כמו שאמר גואל הדם ימית את הרוצח, אבל הזכיר אבר היד, להורות בו קפידיא זו, דבליתנהו אין ממיתין אותו כלל.

והנה למה שלמדונו רבותינו בכל מקום שהוזכר לשון **תהיה** הוא לעיכובא, דשני כבשי עצרת ושני חלות מעכבות זה את זה, מדכתיב בהו לשון הויה קדש יהיו, סולת תהיינה (מנחת ה' י"ט) פירות שביעית אינן יוצאות לחולין מדכתיב קדש תהיה לכם, תהיה בהווייתה תהא (קדושין נ"ח א'), הכא נמי בעדים. מדלא אמר קרא העדים ישלחו בו יד בראשונה, אבל מהדר קרא למימר בלשון הווייה, יד העדים **תהיה**, בא להורות תהיה - בהווייתה תהא היד, משנזקקו להעיד, ומעכב בנקטעה היד.

יא. ימין ושמאל. אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל (כן הוא לשון ספרי), פירוש דלפי מראה עיניך הם טועין בדין מכל מקום תשמע להם; אבל אם ידוע

בודאי שהם טועים, כבר אמרו **בירושלמי** (רפ"ק דהוריות) אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין אין לשמוע להם (עיין **רא"ם וצידה לדרך**). ולשון **רש"י** כאן צריך תיקון.

יב. והאיש אשר יעשה בזדון. מלת והאיש מוסב על הזקן החכם שבאחת מערי ישראל, שהוא מחולק באחד מן הדיינים עם הבית דין שבעירו, שהוא מצווה לילך לבית דין הגדול שבירושלים, כמו שכתוב וקמת ובאת ועלית ובאת, ועליו אמר ועשית על פי הדבר וגו' אשר יאמרו לך תעשה וגו', ועליו אמר במקרא זה, והאיש אשר יעשה בזדון, ירצה: אם חזר זה החכם לעירו והורה לעשות כהוראתו, או יעשה הוא בעצמו חייב מיתה, ודוקא שהורה לעשות אבל אם שנה ולמד באחרים כדבריו ולא הורה לעשות פטור; לפי זה מלת יעשה כאן כולל שתי כוונות: אם פעולה עצמית, [שהאיש עושה בעצמו] אם פעולה סיבובית, [שגורם לאחרים לעשות]. וכבר העירונו על פעולה סיבובית הנהוגות בפעלים בפרשת בשלח יד, טו – "במה תצעק".

ומת האיש ההוא. אין זה כללי לחייבו מיתה בכל מה שיעשה נגד מה ששמע, כי יש בו גדרים, כמו שביארו רבותינו (סנהדרין פ"ז)

זקן ממרה אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת;

ואף שאין העניין בעצמו הוא חיוב כרת, אבל אפשר לבוא לזה [42] על ידי סיבה רחוקה, חייב מיתה. דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר על דבר שעיקרו בתורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם מוסיף גורע ואין לנו אלא תפלין, כגון שהורה להוסיף טוטפת חמשית ויעשנה חמש טוטפות (עיין סנהדרין פ"ח ב').

ור' יהודה ממעט בעניין זה מדברי ר' מאיר, דלר' מאיר בכל דבר שזדונו כרת יהא חייב אף על פי שהכל מדברי סופרים ולא יהיה העיקר מפורש בתורה, כגון בתו מאנוסתו.

ולר' יהודה לא יתחייב עד שיהיה העיקר מפורש בתורה, וכדאמרינן עד דאיכא תורה ויורוך. ודעת רבי שמעון אפילו על דקדוק אחד מדברי סופרים חייב זקן ממרא. כלומר דבר הנלמד באחת מי"ג מידות, והכי איתא בספרי על דברי תורה חייב ואינו חייב על דברי סופרים, כלומר על מה שהוא מהתורה, כהלכה למשה מסיני חייב מיתה משום זקן ממרא, ואינו חייב על דבר שהוא מדרבנן.

יג. וכל העם ישמעו. מכאן שממתינין לו עד הרגל, וממיתין אותו ברגל (**רש"י** ממתניתין דסנהדרין ד' פ"ט כר"ע).

ואף על גב דבמסית נמי כתיב (ראה י"ג י"ב) וכל ישראל ישמעו, וכן בעדים זוממין (י"ט כ') והנשארים ישמעו. וכן בבן סורר ומורה אמר (כי תצא כ"א כ"א) וכל ישראל ישמעו, ולא אומרים בהו שממתינים להם עד הרגל. דדווקא בזקן ממרא שאינו נהרג אלא בבית דין הגדול שבירושלם כדתנן התם, לכן שייך לומר בו המתנה שברגל כל ישראל עולים לירושלים, אבל באינך שהורגים אותן בבית דין שבעירם, מה אהני אם ימתינו בהם עד הרגל, אטו כל ישראל יבואו בהנך מקומות לראות מותתין שם!?

ואף על גב דר' יהודה השיב שם לר' עקיבא דמי כתיב יראו, ישמעו כתיב, לא חש ליה ר' עקיבא, דאטו כל ישראל העולים לרגל שכיחו התם בבית דין הגדול בההיא שעתא שממיתין אותו, דלכתוב יראו, ושפיר כתיב ישמעו, דאחר שהמיתוהו משמיעים כרוז בירושלים פלוני נהרג על שהיה זקן ממרא. ומיהו אין צריך לשלוח שלוחים כמו באחרים, דהא ברגל כלהו יתבי התם, ולא מטרחינן שלוחי דבי דינא בכדי (משכיל לדוד).

ועל טענת ר' יהודה איך מענים את דינו, נראה לי דלא חש ר' עקיבא להשיבו. כיון דכל ענשו של זקן ממרא הוא שידעו כלהעם כח הקבלה בתורתנו הקדושה, שכל החולק עליה אף שהוא מופלא שבבית דין, כיון שהרבים חולקים עליו יש לו לחזור מדבריו ולהודות לדבריהם ולא להרבות מחלוקת.

לכן איש מופלא בבית דין כזה שהוא סמוך בסנהדרין והוא חכם כאחד מחכמי ישראל ויש בידו קבלה כמוהם ודן ומורה ברבים כמו שידונו הם ואם יודע לרבים שבאחד מן הדינים ימרה על פי בית דין הגדול שבירושלם ויורה לעשות הפך דבריהם, בזה נולד ספק בלב כל שומעיו על אמיתת הקבלה, כי יאמרו הלא זה האיש גדול בתורה והוא כאחד מבית דין הגדול שבירושלים, והוא חולק עליהם באחת מן החמורות, בדבר שיש בדונו כרת וכדומה, זה הוא מופת ברור שיש מקום להסתפק באמיתת הקבלה שבידינו מתורה שבעל-פה. וכיון שנפתח להמון פתח ספק באחת, יתרחב ספק זה בכלו, ויהיו הולכים ומסתפקים בכל מצווה ממצות התורה, ותהיה דעת כל העם תלויה ומסופקת בכל אחת מהמצות, אם האמת בפי מקבלי התורה שבעל-פה, או כוונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם, וכל איש ואיש יפרש המקראות כפי סברתו.

הנה לגודל המכשלה שביד הזקן הממרא, שיוליד ספק בלב העם על אמיתת הקבלה שהיא באמת חיינו בעולם הזה ואורך ימינו בעולם הבא, לכן הוקצב לו עונש גדול שאינו בכל חייבי מיתות בית דין. אף שבכולם נזהרין אנו מלענות את דינו, שממתיים אותו מיד אחר גמר דינם מכל מקום הממרא אף שמיתתו בקלון שבמיתות בחנק, מכל מקום בזה מחמירין עליו ומעניין את דינו, אף שנגמר דינו בבית דין שבעירו שולחין אותו לירושלים וגם שם ממתינים מלהמיתו עד בוא הרגל, ועונש זה עליו מידה במידה, הוא הטיל ספק בלב העם להיות תלויים ומסופקים

בכל הדברים שחיייהם תלוי בהם, גם הוא חיי תלויים לו מנגד זמן מה ולא יאמין בחייו, וכל רגע יצפה על מיתתו. ואחרי שנענש בחייו בעינוי דינו אם אחר כך במיתתו יתוודה, ככל מחויבי מיתות בית דין שמתוודין, תהיה מיתתו עם עינוי דינו כפרה גמורה על מה שהמרה.

ואם תשאל אמאי פסק ותני במתניתין (סנהדרין ל"ב) אין דנין לא בשבת ולא בערב שבת מטעם עינוי הדין, הא איכא מיתת זקן ממרא שמעניין את דינו ויהיה מותרין לדונו בשבת ובערב שבת. זה אינו, דמשפט אחד יהיה לכם אמר רחמנא, משפט השווה בכלן. כדאמרינן (כתובות ל"ג) כיון דרוב זוממין לאו בני התראה נינהו. גם בבן גרושה ובן חלוצה לא צריך התראה, הכא נמי כיון דבכולהו מיתות בית דין יש בהם משום עינוי הדין ואין דנין אותן בערב שבת ושבת, כן בזקן ממרא הכי דינא, דמשפט אחד שוה לכולן. על פי הדברים האלה דגם לר' עקיבא רק בזקן ממרא ממתין עד הרגל, אבל במסית ובן סורר ומורה וכדומה, כיון דמיתתן בבית דין שבעירם שאין שם תועלת בהמתנה עד הרגל כיון שבהם אין ברגל פרסום יותר מבשאר ימים ממיתין אותן מיד.

טז. לא ירבה לו סוסים. לו לעצמו הוא דלא ירבה סוסים בטלים להרחיב דעתו ולהתגדל ברוב סוסים, אבל כדי רכבו ופרשיו להלחם באויביו מותר. וכן כסף וזהב לא ירבה לו, לעצמו הוא דלא ירבה, שלא יבקש מס גדול כדי להתעשר רק כדי הוצאת שכר חיילותיו, אבל אם הקנו לו מן השמים ממון הרבה, כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב שלו הן ואין בו משום לא ירבה (ר"ן בחידושי שם בסנהדרין).

יח וְהָיָה כְּשֶׁבְתוֹ עַל כֶּסֶף מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לּוֹ אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל-סֵפֶר מַלְפָּנָיִם הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם:

יח. את משנה התורה. לרבותינו משנה לשון כפל כמו לחם משנה, שיהיה למלך שני ספרי תורות, כמו שכתב רש"י. והוסיף ואונקלוס תרגם 'פתשגן', פתר 'משנה' לשון שינון ודיבור, וכן כתב הרשב"ם 'משנה' - עניין שינון מן ושננתם לבניך. ולא הבינותי מה הוא הש'נון והד'בור שיכתוב לו המלך.

וראיתי לנפתלי הרץ וויזל שאמר:

מלת 'משנה', כמו פירוש וביאור דברים, לכן ספר דברים שבו הואיל משה באר את התורה נקרא משנה תורה, וחבורי החכמים נקראים משנה, לפי שהתורה שבעל-פה הוא פירוש לתורה שבכתב. וכן כאן משנה תורה פירוש התורה, ואף על פי שדברים שבעל-פה אי אתה רשאי לכותבן, למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר וקרא בו כל ימי חייו, וזהו וכתב לו - לבדו הוא יעשה כן, והכתיבה תהיה מלפני הכהנים הלויים

והם ראשי סנהדראות אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו הנשגבות מדעת ההמון. ועל ספר התורה הזאת שהתחברה עמה המשנה ציוה והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, עכ"ד.

ואין אנו מקבלין פירושו זה. כי אין אנו רשאים לחדש במצווה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבעל-פה.

ודע דלשון פתשגן שבאונקלוס פירש הערוך לשון נוסחא וטופס הכתב. וכן הראב"ע פירש 'משנה תורה' - נוסחא שנית.

והרמב"ם (רפ"א מתפלה) קרא למטבע התפילה ונוסחתה 'משנה', שכתב ואין משנה התפילה מהתורה.

ויתכן כי מה שיונתן בן עוזיאל תרגם 'משנה תורה' פרשא דאורייתא, כוונתו גם כן על הנוסחא, כי לשון נוסחא ולשון העתק המורגל בפינו, שניהם לשון הסרת דבר ממקומו, כמו ונסחתם מעל פני האדמה, עתיקי משדים, שמעתיק ומסיר דברים מגוף הכתב לכתב אחר ממש. וזהו בעצמו גם כן לשון 'פרשא' דיונתן בן עוזיאל.

וְכָתַב לּוֹ אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל-סֵפֶר מַלְפָּנַי הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם.

פירושו המלך יכתוב לו את משנה התורה מאותו ספר שהוא לפני הכהנים הלוויים ובידיהם, והם הם ראשי סנהדראות היושבים בלשכת הגזית, כי רוב מורי הוראות ודייני ישראל היו משבט לוי, כמו שכתוב יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכתוב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך בו ובאת אל הכהנים הלוויים, שאמרו עליו בספרי, מצות בית דין שיהיו בו כהנים ולוויים.

וכן פירש רלב"ג מלפני הכהנים הלוויים - יעתיק מהספר שאצל הכהנים הלוויים שהוא היותר מדוקדק שאפשר.

וזה שכתב הרמב"ם (פ"ד מספר תורה ה"ב) ומגיהין אותו מספר העזרה על פי בית דין הגדול. ובחינם כתב עליו בכסף משנה צריך עיון מנא ליה הא, והוא מקרא מפורש לפנינו.

יט. והייתה עמו וקרא בו. הקריאה צריכה לספר לכן אמר בו לשון זכר, אמנם להיות עמו, שאין הספר העיקר בזה רק התורה, כי מה לו לנושא הספר בשאינו נותן דברי התורה אל לבו, לכן אמר והייתה לשון נקבה, שמוסב על התורה.

כ לְבַלְתִּי רוּם-לִכְבוֹ מֵאֲחִיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן-הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן יֵאָרֶךְ יָמֶיךָ עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל

כ. לבלתי רום. לא אמר יתגאה, כי הגאווה היא תועבת ה', כמו שכתוב תועבת ה' כל גבה לב, ואפילו הקטן שבישראל אסור לו להתגאות. [44] אבל מן הענווה המשובחת הכתוב מדבר, כי אחיו כולל כל ישראל כורמים ויוגבים ודלת עם הארץ, שלא יהיה לבבו רם מהם, אלא יחשוב כל אחד כמוהו, לחמול עליו ולהטיב עמו.

וכן יזכה לבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל, ואין זה על מצות התורה, שכבר הוזכר במקרא הקודם, אלא מצות הנביא שיצווהו בשם ה' לעשות דבר גבורה להשבית כל זדון ורשעה.

זהו מה שאמרו ז"ל בספרי "מאחיו ולא משל הקדש", הכוונה שלא צייתה התורה לבלתי רום לבבו רק מאחיו שלא יבזו בעיניו, שיחוס ויחמול עליהן, אבל בשל הקדש הם מצות ה' לא יהיה עניו אלא גבה לב, שהרשעים והזדים יהיו שפלים בעיניו כרמש האדמה לא יירא ויגבה לבו בדרכי ה' אשר יצווהו להדוך רשעים תחתם.

והרב בזית רענן פירש שלא יקח משל הקדש ולא ייחת מהם להתנאות ולהתגדל בו. וזה לא יתכן כי חלילה שימעול בהקדש, ואם לא ירום לבבו מאחיו קל וחומר שלא יקח מקדשי ה' להתגדל בו (נפתלי הרץ וויזל).

פרק יח

ב. אשי ה' ונחלתו יאכלון. אמורי הקרבן הם חלק גבוה, ונקטרין על האש, ואין הכהנים אוכלים אותם, ומהו אשי ה' יאכלון, דבאמת כל הקרב על גבי המזבח אף שאינו עולה לאשים, וגם נסוך היין שעל גבי המזבח שממנו יורד לשיתין נקרא 'אשה' (פ' שלח ט"ו יו"ד), כי 'אשה' תרגומו 'קורבן'. וטעם התרגום מבואר שם.

ג. מאת זובחי הזבח. חוב נתינת המתנות הוא על השוחט, וממנו הכהן תובע כששוחט בהמת ישראל, ואינו יכול לומר לו בעל הבהמה יתן לך (חולין קל"ו א').

ובספרי אמרו מאת זובחי הזבח - פרט לטרפה.

ואמרו עוד בספרי: זובחי הזבח, אין לו אלא בשעת זביחה בלבד, ומדאמר קרא 'זובחי' לשון רבים, ילפינן מניה דבהמת השותפין חייבת במתנות.

לפי זה אם היה מוזכר בקרא לשון שחיטה', היה מקום לומר דלמאן דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, בשחיטה ונמצאת טרפה - חייב במתנות, דפעולת השחיטה נעשה בה. עכשיו שהזכיר קרא לשון 'זביחה', שהוא בבחינת התכלית, אף למאן דאמר דשאינה ראויה שמה שחיטה, לא אהני לן לחיובי במתנות, כיון דתלי קרא חיוב המתנות בתכלית השחיטה, ממילא בנמצאת טרפה, שהתכלית נעדרת ואינה זביחה, אין בו חיוב מתנות.

ד ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן-לו:

ד. וראשית גז צאנך. מלת גז שב על הצמר הנגזז, והוא שם המופשט כמו גזה (שור), ולפיכך סמוך למלת צאנך, ורוצה לומר ראשית הגיזה של צאנך; שאין לפרש שראשית שב על הצמר הנגזז, שאם כן היה צריך ליתן לכהן הצמר ההיא שגזז תחילה, והוא אינו מן הצורך, שיכול ליתן לו אף מן הצמר שגזז לבסוף.

ו. וכי יבא הלוי. הכהן שהוא משבט לוי, שאינו מדבר בלוי ממש שהרי הוא אומר ושרת בשם [מח] ה' אלוהיו, והכהן הוא המשרת לא הלוי (רבנו בחיי). ועיין בדברי הגר"א.

מאחד שעריך. בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד (ספרי, סוכה נ"ה ב'). דרשי ליה כמו "באחד שעריך", כשכל ישראל נכנסין בשער אחד, כלומר בעיר אחת (רש"י שם). והמכוון: הכהנים הבאים לרגל מקריבין במשמר ועובדים בקרבנות הבאות מחמת הרגל, כגון מוספי הרגל, אף על פי שאין המשמר שלהם. ואין כוונת רבותינו לפרש מאחד שעריך בשער אחד, דאם כן אתה מחליף מ"ם בבי"ת, גם שעריך הוא ביו"ד, המורה על הרבים. כי אמנם לרבותינו נראה לי ביישוב לשון המקרא הוא זה, כי מלת אחד יש לפרשו בשני פנים:

האחד לשון יחד, התחברות והתאחדות הנפרדים, זאב וטלה ירעו כאחד, כל הקהל כאחד, כאיש אחד. ושם 'שער' יורה על תושבי העיר, כמו "כי יודע כל שער עמי". וטעם **אחד שעריך**, כשתושבי כל עיירות המדינה מתאחדים ונאספים יחד.

והשני יורה מלת אחד על דבר המיוחד מן הכלל, שיש בו ענין עצמותי אשר ייחדהו ויבדילהו מכל זולתו. "כמעט שכב אחד העם" - המיוחד שבעם, והוא המלך. "על אחד ההרים" - על הר המורה המובחר שבהרים.

לפי זה, טעם **אחד שעריך**, המובחר שבעיירות, והוא ירושלים ראש המדינה. ולרבותינו טעם המקרא כפול בשתי הוראות אלה, שיבוא הלוי מחברת כל ישראל עת התאספם יחד בעיר המובחרת שבכל עיירות. ביאור מלת אחד בשלש נקודות והבדלו ממלת אחד בשני פתחי"ן מבואר היטב בהבנת המקרא להחכם ר' בנימין זאב היידנהיים' בקרא "לא חמור אחד".

ח. לבד ממכריו על האבות.

לשון הספרי והתלמוד:

מה מכרו האבות זה לזה? אני בשבתי ואתה בשבתיך.

והוסיף רש"י מה שמכרו האבות בימי דוד ושמואל.

ולשון יונתן בן עוזיאל בתרגומו מיושב יותר, שכתב:

דאוריתו להון אלעזר ואיתמר אבהתכון.

דלרש"י מה היה מימות משה עד דוד ושמואל? אמנם לשון 'ממכריו' קשה ליישבו על חילוק המשמרות, ויראה שהוא מעניין "ושדה מגרש עריהם לא ימכר" (בהר כ"א), שאין עניינו מכירה, רק לשון השתנות, (כבערכין ל"ו):

מאי לא ימכר? אי לימא לא ימכר כלל, והא מדכתיב גאולת עולם תהיה ללויים, מכלל דמזבני. אלא מאי לא ימכר? - לא ישנה. יעוין שם.

ככה מלת 'ממכריו' כאן הוא לשון השתנות, שמשנתנות המשמרות על בתי אבות הכהנים והלויים, כמבואר (בדה"א כ"ד). ומלת 'חלק' דרישא דקרא משרת גם לסיפא, כאלו אמר **לבד חלק ממכריו על האבות**. ירצה, לבד חלקי הקרבנות המשתנים ממשמר למשמר, החוזרים תמיד חלילה על בתי האבות, והם התמידין ומוספי שבת ונדרים ונדבות שלא מחמת הרגל, (עיין מה שכתבתי בבהר מגרש עריהם לא ימכר).

ויתכן עוד כי מלת 'ממכריו' הוא מלשון "מאת מכרו" (ש"ב י"ב), "יהי מכירך ברוך", "אכיר את גלות יהודה" (ירמיה כ"ד), "הבכור בן השנואה יכיר", שמכוונם שימת לב על הדבר לתת לו הצורך או המחויב אליו. וכן הכהן כל זמן עמדו חוץ ממשמרתו הרי הוא מרוחק מעבודת המקדש, וכנכרי יחשב לעניין מתנת קדשי מזבח. ובהגיע זמן משמרתו, יכירוהו אנשי בית אב, יחברוהו עימהם לעבודה ולתת לו חלקו במתנות כהונה. וזה נקרא כאן ממכריו.

ואין טענה מחילוף שורשם, לזה 'ממכר' וזה 'נכר', כי המה משותפים בעיקר הוראתם, וגם בצדדי הוראתם, "כי נכר אותו אלוהים בידי" (ש"א כ"ג) הוא לשון סגירה ומסירה, וכן "כי צורם מכרם".

יא. ושואל אוב. לרש"י מקרא זה אזהרה למכשפות אוב עצמו. וקרא ד"אל תפנו אל האובות" (קדושים י"ט ל"א) היא אזהרה לנשאל באוב, שבא ושואל בהם להגיד לו דבר העתיד כשואל. כמו שכתב רש"י בפירושו למתניתין דסנהדרין ס"ה. אמנם **בתוספות** שם הקשו אליו דאי אל תפנו אזהרה לנשאל אם כן יהיה בו כרת, דכתיב (שם כ' ו') והנפש אשר תפנה והכרתי, לכן פירשו **התוספות** איפכא דקרא דילן היא אזהרה לנשאל.

וראיתי להרב בעל **קרבת אהרן** בפירושו לתורת כהנים שם בפרשת קדושים שהשתדל ליישב דעת רש"י וזה לשונו:

לא רצה רש"י לפרש כדעת **התוספות** לפי שלא יסבלוהו פירוש המלות כלל, כי קרא דלא ימצא בך, כולו מדבר במכשף בעצמו דחובר חבר הוא המכשף והיאך נפרש שואל אוב על הנשאל בהם, אלא ודאי השואל הוא בעל האוב שהוא השואל את האוב

על הדבר הנשאל ממנו. והנשאל לא יקרא שואל אוב, כי השואל מהאוב אינו אלא המכשף, ולזה פירש רש"י דשואל אוב הוא אזהרה למכשף, ולא תפנה היא לאו לפונה אליהם לשואל שאלתו מהם.

ומה שהקשו בתוספות עליו, אם כן יהיה בו כרת, אינו קושיא, לפי שבכל אחד מפרש קרא במה מדבר, כי לשון אל תפנו נאמר או לפונה לשואל מהם מה שמסופק לו והוא הנשאל, או לפונה לשואל מהם והוא המכשף, והתם ב"אל תפנו" אמר אחריו "אל תבקשו לטמאה בהם", בהכרח נפרש שזה נאמר על השואל שאלתו מהם שהוא מבקש השאלה והספק שיש לו. אבל בנפש אשר תפנה זה לא נאמר, אלא על בעל אוב בעצמו, כי הוא הנפש אשר פונה לידע מהם. עכ"ד.

וכן כתב הרב בהגהותיו על פירוש הגר"א כאן, דבכרת הוסיף קרא "לזנות אחריהם", שמע מינה דקאי על אוב עצמו ולא על הנשאל. מה שאין כן באזהרה כתיב [45] "אל תפנו" לחוד. ולרש"י דייק, שפירש לשנא דקרא דילן שואל אוב, ולא כתיב ונשאל אוב, בלשון נפעל כבמתניתין שם, לפי דקאי על אוב עצמו והוא השואל, ולא על הנשאל.

וכדבריהם כתב גם נפתלי הרץ וויזל בפירושו שם בקדושים, והוסיף עוד:

לשון פנייה כולל הכל: לפנות אחריהם בלב, להאמין במעשים המתועבים הללו, לשואל בהם וגם לעשותם. וקרא ד'לא תפנו', היא אזהרה לבעל אוב העושה מעשה והוא בסקילה, והיא אזהרה גם על השואל מבעל אוב, ששניהם נקראים פונים אחריהם. והשואל אינו רק באזהרה. וכן יש להוכיח מברייתא דתורת כהנים שזכרה שתייה, דבתורת כהנים (פרק זי"ן) איתא "אל תפנו אל האובות" - אוב זה פיתום המדבר משחיו, וידעוני המדבר בפיו, הרי אלו בסקילה. והנשאל בהם באזהרה. עיין שם בדבריו.

והנה בספרא מבואר כדעת התוספות וזה לשונם (שם פ' קדושים פרק יו"ד):

והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים לזנות אחריהם, למה נאמר? לפי שהוא אומר איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני... וגו', עונש שמענו, אזהרה מנין? תלמוד לומר "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים". עונש ואזהרה שמענו, כרת לא שמענו, תלמוד לומר "והנפש אשר תפנה אל-האבות ואל-הידעונים לזנות אחריהם ונתתי את-פני בנפש ההוא והכרתי אתו מקרב עמו" (ויקרא כו), ע"כ.

הנה מבואר דאזהרת אל תפנו היא אל המכשף המתעסק במעשה אוב, שיש בזדונו כרת, ובעדים והתראה סקילה, וכדעת התוספות דלא כרש"י; ובאמת מצאנו לרש"י בשלושה מקומות שפירש כדעת התוספות:

א. בפירושו על התורה בקרא דאל תפנו, שכתב אזהרה לבעל אוב המדבר משחיו.
 ב. שם בסנהדרין ס"ה בסוגיא אוב וידעוני בלאו אחד נאמרו, פירש רש"י בלאו דאל תפנו אל האובות ואל הידעונים.
 ג. בפירושו למשנה דריש כריתות, כתב בעל אוב אית ביה אזהרה אל תפנו אל האובות וגו'. ואילו ראו המחברים הנ"ל שדעת רש"י הוא מתנגד לדעת רבותינו בתורת כהנים, ושהוא ז"ל בעצמו חזר בו בג' מקומות, לא היו משתדלים כל כך ביישוב דעתו.

יט וְהִיא הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא-יִשְׁמַע אֶל-דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי אֲנֹכִי אֲדַרֵּשׁ מֵעַמּוֹ :
כ אֶךְ הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִזִּיד לְדַבֵּר דְּבַר בְּשֵׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא-צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַת הַנְּבִיא הֵהוּא:

יט. והיה האיש וגו' אדרוש מעמו. לדעת רז"ל מקרא זה מדבר משלשה עניינים:
 האחד הכובש נבואתו (שאינו רוצה להגיד הנביא מה ששמע מהקב"ה),
 השני המוותר על דברי הנביא (שיקל ויאטום אזנו משמוע דברי הנביא, ולא יעשה מצוותו על הדיוק והדקדוק עליהם),
 השלישי נביא שעובר על דברי עצמו (כמו שהעתיק רש"י מן הספרי).

שלשת העניינים האלה מכוונים בלשון המקרא. כי אם יהיה המכוון בו רק המוותר בדברי הנביא, לשון המקרא נלקה בחסר ויתר, אות ה"א במלת האיש יתירה, וחסר מלת הנביא, כי היה ראוי לומר אשר ידבר הנביא בשמי, כיון [46] שהתחיל מאיש אחר. אבל כוונת התורה לכלול בלשון זה עוד שתי כוונות: הכובש את נבואתו, והעובר על דברי עצמו. לכן אמר האיש בה"א הידיעה, שמוסב על הנביא המדובר ממנו.

והנה הנביא הרואה במראה ה' דבר שיודיע ליחיד או לרבים, הנה הוא מצווה מפי ה' להודיע את הדברים האלה, ואם הוא כובש, שאינו מודיע, הנה לא ישמע אל דברי ה' שמצווה ממנו לדבר דבר בשם ה' יתברך, ועל זה אמר: האיש אשר לא ישמע אל דברי. ירצה: הנביא שלא ישמע אל דברי, ומפרש קרא מה הוא מניעת שמיעתו, ואמר "אשר ידבר בשמי", כלומר ימנע עצמו מלדבר את הדבר שהוא מצווה ממני לדבר בשמי. וכן אם הנביא יעשה המצווה להודיע את הדבר שנודע לו בנבואה מה שיש לו ליחיד או לרבים לעשות, אבל הוא בעצמו יעשה הפוך, או לא יעשה כמעשייהם, הנה זה גם כן בכלל "האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי", שהדברים עצמם אשר יודיע בשם ה' לעשות הוא בעצמו לא ישמור לקיים.

והנה בסנהדרין (פ"ט) אמרו:

קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי, יעוין שם.

הדבר ברור דלסימנא בעלמא אמרו הכי, שיש במשמעות מקרא זה גם כוונת הכובש והעובר, כי באמת גם בלא שנויים אלו כמעט לשון המקרא כמו שהוא לפנינו יורה יותר על הכובש והעובר מעל המוותר כמבואר.

והרב בתוי"ט שם הבין דברי התלמוד כמשמעם, ולכן אמר לפי דרשתם פסקין לקרא בסכינא חריפא. יעוין שם בשם הרב **בגור אריה**, ואין צורך, ודעתם בזה מבוארת בפשט לשון המקרא.

כ. ומת הנביא הוא. בחנק (רש"י).

הנה בכל מקום דכתיב מיתת חנק הלשון כפול מות יומת, וזהו החילוק שבין מיתה בידי שמים דכתיב ביה לשון מיתה לחוד, כמו ומתו בו כי יחללוהו (אמור), וכן הקרב יומת כמה פעמים (בקרחה), והיא מיתה בידי שמים. ובמיתת בית דין הלשון כפול: מות יומת.

והטעם מבואר (סנהדרין מ"ה): שבא ללמד אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, אתה ממיתו בכל דבר שאתה יכול להמיתו. והיינו על כורחך במיתה שבידי אדם, דבמיתה בידי שמים כתיב ואין מידי מציל.

וכאן דכתיב במיתה דבידי אדם בלא כפל לשון. יראה מדכתיב בעניין לא תגור ממנו, והוא שלא למנוע מללמד עליו חובה.

לכן קצרה התורה כאן וכתבה **ומת** לחוד, בלא כפל לשון, דממילא שמעינן שמדבר ממיתה בידי אדם כיון שהזהיר על לא תגור. אם כן החיוב על הבית דין להמיתו (הגהה בפירוש הגר"א).

כב. ולא יהיה הדבר ולא יבא. אין זה כפל עניין במלות שונות, כי לא יהיה הדבר בלתי אמצעי

ולא יבוא על ידי אמצעי, כי הדברים הנעשים בעולם הם ממנו יתברך על שני דרכים:

- אם שנראה בעליל שהוא מעשה השם,

- אם שנעשה ע"י אמצעי שנותן בלב אדם לעשותו.

על זה אמר (ישעיה ה') ימהר יחישה מעשהו למען נראה ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה. על מה שנעשה ממנו יתברך בלתי אמצעי אמר **מעשהו למען נראה**, כי זה מתפרסם לכל שהוא מעשה ה', ועל הנעשה על ידי אמצעי אמר **עצת קדוש ישראל ונדעה**, כי אף שלפי הנראה הוא מעשה האדם עצמו, מכל מקום היודע לבחון הדבר ידע שגם זה היא מעצת העליון, כמו העניין בהמן ואחשורוש (הגר"א).

פרק יט

ג. תכין לך הדרך. לכוון הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבם, ומסירין מהם כל מכשול וכל תקלה ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר, שלא לעכב את הבורח לשם. ומקלט מקלט כתוב על פרשת דרכים, כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם (רמב"ם פ"ח מרוצח). ושורש תכין בכ"ף עניין אחד עם שורש תיקון בקו"ף, תכנתי עמודיה, תקן משלים הרבה, לתקן ולסדר את המעוות והמקולקל.

ד. והוא לא שונא. הפסיק בזה בין "בבלי דעת" ובין "אשר יבא את רעהו ביער". כי ביער לא צריך לידע אם שונא הוא אם לאו, דוודאי בבלי דעת הוא, לכן הפסיק בו, ולעיל אמר אשר יכה, דבזה צריך לידע אם לדעת הוא (הגר"א).

ולפי עיקר פשוטו נראין דברי רבנן ויש להם הוכחה משינוי לשון הכתוב, שפתח בגרזן ונדחה ידו בגרזן וסיים בברזל ונשל הברזל מן העץ וזה קשה לרבי וניחא לרבנן, והוא שידענו שהקרדום יקרא גרזן ויקרא ברזל, ומשימוש הלשון למדנו כי יקרא ברזל מצד חומרם שהוא ברזל, ויקרא גרזן מצד צורתו שהוא החידוד עד שראוי לגריזה לכרות ולגזור בו, לכן לרבי קשה שהיה לו לכתוב ונשל הגרזן שהרי לא ישיל הקרדום חתיכה מן העץ מצד היותו ברזל כי אם מצד היותו גרזן, אבל לרבנן ניחא;

מכלל הדברים נתבאר שמעולם לא עלה על דעת אחד מרבתינו להטיל ספק באמיתת הקריאה כמות שהיא מקובלת אצלנו, ולא נחלקו כי אם בתיבות שאינן מוכרעות ויש סברה להטותם לכאן או לכאן, מר סבר שיש להכריע פתרונם לצד המסורה, ומר סבר שיש להכריעם לצד המקרא ואין להוציא התיבה מרגילות משמעותה בעבור חסרון אות המשך;

יג. ובערת דם הנקי. הוסיף אונקלוס בתרגומו "וּתְפִלֵי אֲשֵׁדֵי דָם זָפִי מִיִּשְׂרָאֵל" (ותבער שופך דם נקי מישראל). ואפשר דלשון המקרא על דרך מליצה, כי כל זמן שלא נעשה דין ברצח, אז דם הנשפך מההרוג כאלו הוא מגולה על פני האדמה, כי לא תקבל אותו ולא תכסה עליו להראותו לעיני כל עובר, כדי לתבוע את עלבון הנרצח. וכמאמר בקללת האדמה אשר פצתה את פיה לקחת דמי אחיך מידך. וכאשר נעביר כוס התרעלה לדון את הרצח, אז תתרצה האדמה לכסות דם ההרוג, ויכופר לארץ בדם שופכו, ובזה נשבית ונבער את הדם הנקי שלא יתראה עוד על פני האדמה.

ועל פי זה אין צורך להוסיף במקרא מלת שופך. וגם לדעת אונקלוס יתכן לפרש תיבת דם דקרא שהוא תואר לאדם שופך הדם, כי שורש דמה יש בהוראתו גם כן עניין כריתה אבדון

וכליון וכמו "ודמיתי אמך", "נדמו עמי מבלי דעת", "ורשעים בחשך ידמו" "אל תדמו בעונה" (ירמיה נ"א), וכן "בדמי ימי אלכה".

ומזה העניין לדעתי גם מה שאמר בשוחט את הקדשים בחוץ (ויקרא י"ז ד') דם יחשב לאיש ההוא. כלומר, כיון שהקריבן שלא במקום קדושתו, נחשב לו כאלו השחית ואיבד את הקדשים, וכן כאן האיש המכרית ומאבד נפש איש נקי כפים, יתואר בשם דם, ויהיה לפי זה לתיבת דם פי שנים בהוראתה: רוצה לומר מאבד דם הנקי, ונכלל תוספת האונקלוס במלת דם עצמו.

טו. לא יקום עד אחד. לא יתקיימו דברי עד אחד, שאין בדבריו ממש לעניין העונש, לא עונש גוף ולא עונש ממון, **לכל עוון ולכל חטאת** כגון שיעיד בו שעשה עוון פלוני בינו לבין המקום במזיד או בשוגג. **בכל חטא**, זה חטא דברים בינו לבין חברו **אשר יחטא**, בממון. אין בדבריו ממש להעניש על פיו (רבנו בחיי).

טז. כי יקום עד חמס. עניינו יקומו עדי חמס, וכן עד שקר העד ענינו עדי שקר, וכן ועשיתם לו כאשר זמם כמו ועשיתם להם כאשר זממו, כי בשני עדים הכתוב מדבר, כמו שכתב **רש"י**. אמנם הזכירם בלשון יחיד כי שניהם כאיש אחד הם בזה, ולדבר אחד נתכווננו, על דרך ויחן שם ישראל (עיין רבנו בחיי).

לענות בו סרה. שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת. כיצד? שאמרו להם והלא אתם עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני (רש"י), והעד הזה שנמצא זומם, קרא אותן הכתוב "לענות בו סרה", מפני שהוא סר מכל עדות זו ואין לו בה אפילו קצת מהעדות, כיון שבאותו יום לא נמצאו כלל עם אותו שהעידו עליו, ולא [מח] ידעו מענינו מאומה, אם לזה מפלוני או לא לזה. מה שאין כן בהכחשת העדים, שאין מסירין אותו מכללות העדות, שאם העידו הראשונים ראובן לזה משמעון מנה ביום פלוני, ויאמרו האחרונים שלא לזה ראובן משמעון באותו יום כלום, שנמצא שבעדות זו לא הסירו את העדים הראשונים מכללות העדות, שאפשר שגם הראשונים שם היו באותו יום וראו שראובן לא לזה משמעון כלום כמו שראו האחרונים, אלא שהם משקרים בעדותם; ומפני שהעד זומם הוא מוסר מכל עדות זו בכללו, קראו הכתוב **לענות בו סרה (רא"ם)**.

ומפני זה האחרונים נאמנים, כיון שמעידים על גופן של העדים, והוי כאלו העידו עליהם שהרגו נפש או שחללו שבת, והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך וכך (הרמב"ן והטור). ועוד, שמתוך כך ניכר שעדים אחרונים המזימים אומרים אמת וליכא למיחשבהו דמשקרי לאהבת הרוצח או משום ממון או מחמת שנאת העדים, דאם כן מה להם לצרה זו



להעיד פניהם נגד שנים הראשונים בעניין שאחד יודע מחברו, ויותר היה להם להעיד על כל אחד מהם שעבר עבירה שחייב בה מיתות בית דין, ובזה האופן אין אחד מהראשונים יודע מחברו כלום (פני יהושע מלשון הרמב"ם).

ועוד טעם מרווח יותר כתב הר"ן (בדרוש י"ח):

מפני זה נאמנים המזימים יותר מהמוזמים, אף על גב דתרי ותרי נינהו, לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין, אף על פי ששניהם מכניסים עצמן בדבר הראוי להתברר, אף על פי כן המזימין מכניסין עצמן בזה יותר מהמוזמין, כי אולי חשבו המוזמים שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן, ולכן הכניסו עצמן בזה לשקר עם היותו זה. אבל המזימין, אם אין אמת כדבריהם, איך לא ייראו מהמוזמין שיודעין האמת בעצמם, שיוכיחו שהאמת אתם, ויעידו על זה אנשי אותו המקום שראום שם באותו זמן שאמרו שנעשה המעשה ההוא, היה המעשה או לא היה.

הנה אין ספק שכל זמן שהמוזמין לא יבררו שהאמת כדבריהם, שראוי להאמין המזימין יותר.

ולא יסתור מה שאמרו רז"ל דעדים זוממין חידוש הוא, דמאי חזית דסמכית אהני? רוצה לומר, שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהיו פסולים להעיד כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה. הנה אם נסמוך כאן על המזימין יותר מהמוזמין, מפני היות דברי המזימין יותר נראין שיהו אמת, הוא חידוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות, ע"כ.

מכלל הדברים האלה כתב הרב בפני יהושע:

נתיישב גם כן מה נשתנה דיני עדים זוממין מכל עברות שבתורה. דקיימא לן דאין נהרגין ואין לוקין בלא התראה, ובעדים זוממין חידוש: דתרי ותרי נינהו, דלא לבעי התראה. ואף על גב דבפרק אלו נערות יהיב טעמא דלא שייך התראה בגווייהו כמו בשאר עבירות, אפילו הכי אטו משום הנך סברות נוקים ונקטול נפשות מספיקא?

אמנם לסברות הנ"ל אתי שפיר, שהרי עיקר התראה אמרינן בעלמא שאינו אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד, שלפיכך חוקרין את העדים: מכירין אתם אותו, התריתם בו, ועל כן שצריכין להתרות בכל מה דאפשר למצוא צד זכות כדאמרן בסוף פ"ק דמכות, ואם כן נראה דבעדים זוממין לא שייך הנך מלתא כלל לפי המבואר למעלה, דכיון שאלו המזימין אומרים שהעדים הראשונים לא היו כלל עם ההורג וההרוג, אם כן מה שוגג וצד זכות שייך כאן דבודאי בזדון דברו ואי משום מאי חזית כבר מיושב למעלה, ע"כ.

עד חמס. תרגם **אונקלוס** סהיד שקר. וכיונתן **בן עוזיאל** תרגם. ומדלא אמר קרא עד שקר [48] (כבפסוק י"ח) רק **עד חמס**, נראה לי שהוא בעצמו לשון עד זומם שבפי רבותינו, דהיינו שהוזמו על ידי 'עמנו הייתם', דילפו ליה (מכות ז') מלענות בו סרה, שהוסר גופן של עדים, כי לא היו באותו מקום שאמרו עליו שנעשה שם המעשה שהעידו.

◀ ולשון חמס ישמש גם לעניין הסרת דבר ממקומו, (ירמיה י"ג) נחמסו עקבך, שפירשו **הרשב"ם** הוסר הכסות מעל העקב, וכן ויחמוס כגן שכו (איכה ב'), רוצה לומר הסר סכת הגן, וכן חמסו תורת (יחזקאל כ"ב) כלומר הסירו תורת.

והעיד שם בשם רבנו יונה כי עניין חמס בלשון ערבי הוא הסרת דבר ממקומו, ככה העד שהוסר ממקום המעשה נקרא עד חמס, ומפרש אחר כך באיזה אופן ידעין שהם עדי חמס, ואמר לענות בו סרה, שעדים אחרים יעידו עליהם שהיו סרים ממקום המעשה כי עמנו הייתם במקום אחר.

יז. ועמדו וגו' הריב. לרבותינו (שבועות למ"ד) נכלל במקרא זה העדים ובעלי דינים, כי שניהם בעמידה לפני בית דין וכן בסנהדרין י"ט בעבדים דינאי מלכא, א"ל ינאי מלכא עמוד שנאמר ועמדו.

וכן הוא כאן **בספרי**, וכן נראה פשטות לשון המקרא, מדלא אמר עדים רק אנשים, משמע לכלול גם את הנדון שהעידו עליו עדים הראשונים לחייבו מיתה מלקות או ממון, גם הוא עומד לפני הבית דין בשעה שיזימו האחרונים את הראשונים, ובפניו הוזמו הרוצים לחייבו, ורק באופן זה אמר אחר כך ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ושפיר אמרו רבותינו: כאשר זמם ולא כאשר עשה, לאחיו והרי אחיו קיים, דכיון שביאר הכתוב שהנדון שהעידו עליו עומד בפני בית דין בשעת הזמה, אם כן הוא חי ולא יצא עדיין מן הכח אל הפועל להמיתו.

ובזה נתיישב תמיהת הרב **פני יהושע** דגם בשכבר הרגו שייך לשון כאשר זמם, וכן תמיהת **הריטב"א** דגם אחר שנהרג מקרו אחיו (כמו שהעתקתי דבריהם אחר זה) כי האמת כדברי הגדולים האלה, דבלשון זמם לחוד, והן בלשון אחיו גרידא לא משמע בשלא הרגו דווקא.

אמנם דברי רבותינו נאמנו מאד, ממה דמבואר בקרא שההזמה היא בפני הנדון, ממילא מבואר דכאשר זמם דווקא לא כאשר עשה. ו'אחיו' - על כורחך כשהוא קיים. ומסתבר טעמא, דלא חייב קרא לעשות כאשר זמם לחייב המוזמים מיתה רק בשהנידון לפנינו ועומד שותק במיתתם ואינו מודה לדבריהם. אבל כשאינו לפנינו, אף שהוזמו העדים, אין לקיים בהם 'כאשר זמם' ולהמיתם, ד'הצילו העדה' כתיב, פן כשיבוא הנידון יודה לדבריהם, בל ישפך דם נפשות נקיים על ידו.

לכן הקפיד קרא לבאר ועמדו שני האנשים וגו' להורות שהנידון לפנינו בשעת הזמה, ולפי זה גם בשמת הנידון מעצמו אחר שהעידו עליו חיוב מיתה, אם הוזמו אחר כך עדיו אין לקיים בהם כאשר זמם.

יח. עד שקר העד. לא פירש הכתוב איך יודע שהוא עד שקר, כי בהיות העניין בשני עדים שמעידים על הדבר, אפילו יבואו מאה ויכחישו אותם, לא יתברר ששקר ענו. ולא נוכל לומר שבא ההרוג ברגליו, כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב. על כן באה הקבלה הנאמנה ופירשה כי בהזמה תהיה, כשיאמרו הלא ביום פלוני עמנו הייתם (רמב"ן).
ובתלמוד (מכות ה') אמרינן מנא הני מילי שאין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן של עדים, מדאמר קרא והנה עד שקר העד - עד שתשקר גופן של עדים (עיין שם רש"י ותוספות).

וכתב הרמב"ם בפירושו, שיצא לרבותינו זה, מדלא נאמר עדות שקר, עד שתהיה העדות על עצם העדים לא על הדבר שהעידו עליו, עיין שם. ויש להתעורר על דבריו ממה שכתב הוא עצמו בפירושו למשנה רפ"ק דסוטה וזה לשונו שם:

שכל מקום שאמרה תורה עד, אמנם הכוונה בו עדות שהוא משני עדים, כמו 'עד שקר העד' גבי עדים זוממין עיין שם בדבריו.

ובמה שכתב בפ"ו דסוטה "עד אין בה" - רוצה לומר אין שם עדות, יעוין שם.

וגם רש"י כתב על מה דאמרינן (סוטה ב'):

כל מקום שנאמר עד, הרי כאן שנים דלשון עד אינו אלא לשון עדות. עיין שם.

גם לא מצינו שם עדות בכל כתבי קודש על כוונה זו, כי שם 'עד' כמו שישמש על תואר העד ממש כמו לא יומת על פי עד אחד, ככה ישמש על שם המופשט, כמו "עונה ברעהו עד שקר" (משלי כ"ה) דתרגומו סהדותא דשקרא. ולזה על לא תענה ברעך עד שקר תרגמו **אונקלוס** סהדותא דשקרא **ויונתן בן עוזיאל** תרגם סהדי דשקרא.
וריטב"א שם בפירושו אמר שיצא לרבותינו זה ממלת שקר קמא שהוא מיותר, ומזה דרשו שבעד עצמו היה השקר שלא היה שם, יעוין שם. גם זה דחוק;

ויותר יתכן כי מלת **העד** הוא באמת מיותר, כי אחר שאמר "והנה עד שקר", מה לו לחזור ולומר עוד הפעם העד, שהוא שם תואר לא פעל, כי אם היה פעל היה ראוי לומר העיד ה"א צריה, והעיין חרוקה, כמו העיד בנו האיש, ואם הייתה כוונת התורה לדבר מהכחשת עדות עצמה על ידי כת שניה, שזאת אומרת: היה הדבר, וזאת אומרת: לא היה הדבר הזה, היה לו לומר פעל 'העיד', להורות שההגדה הוא שקר, אבל אם נאמר שמן ההזמה בעדים עצמם לבד

המקרא משתעי, שהעדים שהזימום אינם יודעים כלל מעצמה של עדות אם אמת הוא אם שקר, אם נהיה הדבר או לא נהיה. ויוכל להיות שהגדתם הוא אמת, רק שהם בעצמם לא ראו את המעשה, כי היו ביום זה במקום אחר, שפיר לא אמר פועל 'העיד' רק שם התואר 'העד'.

שקר ענה באחיו. ממקרא זה אני תמה על מה שכתב הרמב"ם (פ' ח"י מעדות ה"ב)

כיצד היא ההזמה? אם אמרו "אין אנו יודעין אם הרג זה את זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו. ואנו מעידים שאתם עצמיכם עמנו הייתם ביום זה בבבל", הרי אלו זוממין ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא היו משגיחים על עצמה של עדות כלל, אם אמת אם שקר. יעוין שם.

מבואר דעתו שאם אמרו על העדים "עמנו הייתם במקום פלוני, וגם בעלי הדברים", עד שהעידו בגוף המעשה, גם כן אי אפשר להיות נעשה ביום ובמקום זה, אין כאן הזמה רק הכחשה. ובמקרא שלפנינו מבואר דהזמה והכחשה הוי הזמה, דממה שאמר קרא ו"הנה עד שקר העד" ילפינן ההזמה. וממה שהוסיף הקרא לשון "שקר ענה באחיו", מבואר דמלבד שנתברר ע"י דרישה וחקירה שהוזמו גוף העדים, נתברר להם גם כן שהוכחשו בגוף העדות.

ובאמת דעת הטור דלא כרמב"ם בזה, דסובר הזמה והכחשה יחד הוי הזמה, כמבואר בדברי תו"ט ובלחם משנה.

והנה המחברים כולם שהקשו על דברי הרמב"ם בזה, מהא דפלוני רבעני, וממיפך והזמה, ומהן הן שלוחיו ומהן הן עדיו, ויישבו בטוב טעם ודעת, ולא התעורר אחד מהמחברים שגם מקרא שלפנינו יורה היפך דעתו, וכל דבריהם ביישוב הסוגיות הנ"ל אינם מועילים ליישב המקרא שלפנינו, דלפי פשטן של דברים מבואר בקרא דהזמה נקראת גם בהצטרפות ההכחשה עמה.

עד שזכיתי לראות דברי קדשו של רבנו הגדול הגר"א שכתב בפירוש דקרא דילן וזה לשונו:
 דע, שבמלקות ובמיתה ובדיני קנסות, אם העידו על האדם שהרג את חברו וחייבו מיתה או מלקות או קנס, אם הוזמו על ידי 'עמנו הייתם', אף שעדים אחרים באו ואמרו אמת הוא שהרג, רק לא באותו יום שאמרו עליו כי אם ביום אחר, אף על פי כן יקוים בהם כאשר זמם. שבשעה שדברו עליו, לא היה חייב עדיין מיתה, כיון שלא באו עדים עדיין, וקנסות עדיין לא היה חייב, עד שיפסוק בית דין על פי עדות כשר; אבל בממון אינו חייב רק אם הדבר שקר לגמרי.

אבל אם עדים באו ואמרו "אמת שחייב ממון לחברו", אף על פי שהוזמו העדים הראשונים ב"עמנו הייתם", אין מקיימין בהם כאשר זמם, משום שלא הפסידו בזה, כי

ממון חייב אף בלא בית דין. לכן כתיב והנה עד שקר העד, ששקר הוא לגמרי וקאי על ממון, "שקר ענה באחיו", אף שאמת היה המעשה, רק שהוא אמר שקר עליו, שרצה לחייבו מה שעדיין איננו מחויב, שלא באו עדיין עדים כשרים, ואינו מחויב עדיין בבית דין. עד כאן.

יט. כאשר זמם. אף על פי שאונקלוס תרגמו "כמא דחשיב", אין המכוון בו מחשבה פשוטה, כי 'דברתי זמותי' (ירמיה י"ד) מתורגם חשיבית בעצתי, וכן 'דעת ומזימה' (משלי א') פירש רש"י מזימה מחשבת עצה, וכן 'זימה היא' פירש רש"י 'זימה – עצה', כתרגומו 'עצת חטאין'. הנה לא תרגמו לשון מחשבה לחוד, אבל חברו עמו לשון עצה. והוא האמת, כי שם עצה נופל על המסכים לעשות דבר, שהיה לו דרכים לכאן ולכאן, וכשגומר בלבו הדרך שהסכים עליו, ההסכמה הזאת יתואר בלשון עצה.

וקרוב לזה לשון זמם, שיוורה על המחשבה שאחר העצה והסכמה. תראה שהוא דומה למלת 'זמם' שיוורה בלשון ארמי על הסוגר שנותנין בפי הבהמה שלא תשך, או להטותה הדרך וכדומה, כאומרם (תרומות פ"ט מ"ג) "לא זומם הבהמה", וכן המתג והרסן שהוא לעניין חסימת הבהמה מתורגם 'זמם'.

והנה באמת דין זה כאשר זמם ולא כאשר עשה הוא דבר תימה ונגד הסברה והשכל, לומר לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין, וכתב הרמב"ן בטעמא דהך מלתא:

דאחר שנהרג נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו והוא בעונו מת, כי אם היה צדיק לא יעזבנו ה', ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי המשפט לאלוהים הוא ובקרב אלוהים ישפוט;

והתומים בחשן משפט סי' ל"ח כתב:

בשלמא בעוד הבעל דין חי אמרינן אלו אמת אתם היה מודה להם ולא היה מניח להמית נפשות נקיים, וכיון שהוא מכחיש אותם ועדים אחרונים מזימין אותם כדבריו ולכן יוצאים לקטלא, אבל אם כבר נהרג אמרינן אולי אם היה חי וראה נפשות הללו יוצאים לקטלא היה חוזר והודה לדבריהם, כי מה שלא [נא] היה מודה עד הנה היה כי לא רצה להחזיק עצמו רשע, אבל אם היה רואה שעל ידי כן יבואו נפשות הללו לקטלא היה מודה לדבריהם להצילם מהרג, ומספיקא לא מפקינן להו לקטלא, ושפטו והצילו העדה כתיב, עכ"ד.

ולי נראה טעם דבר זה, כי אחרי שנאמנות המזימים איננה רק מבחינת אומדן הדעת שיש לנו על אמתות דבריהם יותר משל המוזמים, שאנו משערים את דברי המזימים לאמת, דאם לא כן איך יעזו פניהם לאמר אל שני האנשים עמנו הייתם באותו היום במקום אחר, ולא ייראו לנפשם ולא יחושו למלתא דעבידי לגלויי מן האנשים עצמם שהעידו עליהם!?

כי אם האמת בפי המוזמין, הלא דבר נקל הוא להם לברר באנשי אותו המקום שהאמת אתם, ושהיו שם באותו הזמן כפי דבריהם, ולפי שנאמנות המזימים איננה רק מצד אומדן הדעת, לכן הסברה נותנת שבאופן שימצא לנו אומדן דעת לנאמנות המוזמים שאינה יותר גדולה על אומדן הדעת לנאמנות המזימים, יכריע זה את זה, ולכל הפחות יהיה שניהם שקולים, ואין לנאמנות כת זו יתרון על של חברתה.

והנה כשכבר יצאה עדות כת הראשונה מן הכח אל הפועל, והוא שדנו הבית דין את הנדון על פיהם והרגוהו, אשר העדים עצמם שהעידו עליו ישלחו ידיהם לפעול מעשה ההריגה, כי יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, הנה בזה יש לנו אומדן דעת גדולה לנאמנות דבריהם, כי אם לא היו יודעים בבירור גמור אמיתת עדותם, איך ירשיעו שני אנשים ויאשימו נפשם לעשות נבלה גדולה כזאת לשלוח יד באיש ולהמית מי שהוא חף ונקי מכל פשע, הנה מעשה ידי העדים בפעולה זאת תחזק לנו אומדן דעת על אמתות עדותם. כי כללא בידינו מעשה רב, על כל פנים אומדן הדעת שיש לנו ע"י המעשה לנאמנות המוזמים היא שקולה נגד אומדן הדעת שיש לנו לנאמנות המזימים, והסברא נותנת שבהרגו אין נהרגין, וזה הטעם מסתבר לשיטת הרמב"ם, דדווקא במיתה אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, לא בממון ומלקות.

פרק כ

ה. ילך וישוב לביתו. ממשמעות הדברים היה נראה שיחזרו לשבת בביתם, כלשון וילך משה וישב אל יתר חותנו, לך שוב מצרים (שמות ד') אלכה ואשובה אל בעלי הראשון, שההליכה בכל אלה היא בעצמה ההחזרה והתנועה ממקום שבו עד בואו אל מקום שאליו; אמנם (סוטה מ"ג) אמרו שהבונה בית והנוטע כרם ואירס אינם חוזרים לבתיהם אלא עוסקים בסיפוק מים ומזון להולכי מלחמה ולתקן את הדרכים. ולדבריהם מהו ילך וישוב לביתו דאמר קרא בהם?

ונראה לי שהוא כעניין ודוד הולך ושב לראות את צאן אביו (ש"א י"ז), שההליכה היא הרחוק מן המקום שבו, והשבה היא ההחזרה אל המקום שהיה בו, וטעמו שלא ישב דוד בקבע בבית שאול כי אם היה הולך ושב תמיד מביתו לבית אביו, וכעניין יצא ושב (בראשית ח') שהוא יציאה וריחוק מן התיבה וחזרה וקירב אליה. וכן כאן ילך וישוב לביתו, טעמו לא ישב בקבע בביתו, אבל ילך ושב תמיד אל ביתו, שבעסקו על דרך משל בסיפוק מים ומזון לצבא המלחמה בכדי צרכם ליום ויומיים יוכל לשבת בביתו, ואינו חוזר ושב אל אנשי החיל רק לעת הצטרכותם אל ההספקה.

ז. ארש אשה. במתניתין (סוטה מ"ג א') ממעטים המחזיר גרושתו, ואלמנה לכהן גדול שאינם חוזרים, ופירש רש"י:

המחזיר גרושתו ואירסה אינו חוזר, שאינה חדשה לו, וקרא אשה חדשה קפיד, דכתיב (כי תצא כ"ד ה') כי יקח איש אשה חדשה, וכן אלמנה ואירסה כהן גדול אינו חוזר בשבילה דאימעט מ'לא לקחה'. ע"כ.

ואף על גב דכאן באירוסין לא כתיב חדשה, ממילא ידעין ליה מדהזכיר חדשה בנישואין, אמנם בספרי איתא:

ארש אשה ולא לקחה, באשה הראויה לו, פרט למחזיר גרושתו ואלמנה לכהן גדול, עיין שם.

ממעט גרושתו מטעם שאינה ראויה לו, והיינו בשהייתה נשואה לאחר החזירה, והוי דומיה דאלמנה לכהן גדול.

י. לשלום. להרמב"ם (פ"ו ממלכים ה"ו) אחד מלחמת מצווה (ז' עממים) ואחד מלחמת הרשות (שאר אומות), אין עושין בהם מלחמה עד שקוראין להם לשלום עם קבלת שבע מצות שנצטוו בני נח.

וכתב הרמב"ן ולא הזכיר הכתוב קבלת ז' מצות, שכבר נאסר לנו בעובדי עבודת אלילים "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבד את אלהיהם".

ונראה לי שבמלת **שלום** עצמו נכלל גם קבלת ז' מצות, כי שם שלום נגזר מן פעל שלם, שהוראתו שלימות ותמימות הדבר, כשנמצא כלו כמו שראוי להיות ולא חסר ממנו כלום. והנה המדבר שאינו שומע גם לז' מצות האלה, שמכללם עבודת אלילים בהכחשת מציאותו יתברך, ושפיכות דמים ושאר דברי גנות, אין זה מכלל אדם, והיה מרצון הבורא יתברך לצוות את בני נח את שבע מצות אלה, לקנות על כל פנים שלמות זה לנפשותם, ולכן באה לנו הציווי לקרוא להם לשלום, בין שלום המדיני וחברת בני אדם, בין שלום נפשות עצמם, והם ז' מצות קנין שלמותם.

טז. רק מערי וגו' לא תחיה. מחובר עם מה שאמר למעלה ואם לא תשלים עמך, כלומר אם אחר שקראת אליהם לא רצו להשלים עמך, לא השלום המדיני והחברה, ולא שלום נפשותם. שאינם רוצים לקבל ז' מצות בני נח, אז לא תחיה כל נשמה, כי אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בעניין הנשים והטף. שבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים גם אלה לא תחיה.

ודע דאית בהך עניינא פלוגתה דרבוותא. לרש"י אין קריאת [51] שלום רק לשאר אומות. אבל לז' עממים אין קורין שלום כלל. ולרמב"ן אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בעניין קבלת ז' מצות בני נח. דבשאר אומות קורין לשלום שיהיו למס ועבדות, ואין צריך לקבלת ז' מצות בני נח, אבל בז' עממים קריאת השלום הוא למס ועבדות ולקבלת ז' מצות בני נח, ולהרמב"ם אין הבדל כלל ביניהם דכולם צריך קריאת שלום למס ועבדות ולקבלת ז' מצות בני נח, ואינם נבדלים זה מזה רק בעניין הטף והנשים, דבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים יהרגום (עיין אריכות דברים בזה ברמב"ן והרא"ם והלחם משנה).

והנה בהך הריגת טף ונשים כבר עמדו עליו המפרשים, דנראה כאכזריות גדולה לשפוך דם נפשות נקיים אם האבות חטאו שהם בעלי דעת ואינם מתרצים לשלום, מה פשעו הקטנים חסרי דעת וכן האשה שהיא תחת יד בעלה, ומטבעם אינם עושים מלחמה, ולא מגבורתם ולא מעצתם נעשה מניעת השלום מבעליהם, ולמה יהרגו. ואמרו המפרשים בו כי הוא יתברך ידע שהם מקולקלים בתכלית הקלקול ומשחת נפשם במ יותר מכל שאר האומות ושלא יצא מהם גם אחד בכל הדורות הבאים שיכשיר מעשיו, לכן כולן התחייבו כליון אבדון ומות. ועוד כי הטף והנשים האלה להיותם מורגלים עד הנה בדרכי האלילים, ואית בהו גם כן חששא דלא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם, לכן בא הציווי לכלותם, עיין ר' יצחק אברבנאל ורבנו בחיי.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש בעניין זה, כי כל הרואה בעין יפה, יראה כי מה שציותה התורה להתנהג עם הכנענים, אין בזה צד אכזריות חלילה, כי לא יחפוץ ה' במות המת כי אם בשוב הרשע מדרכו וחיה. ומה שנאמר בהם לא ישבו בארצך, אינו רק כשהם אדוקים בעבודה זרה, אבל כשיעזבו אותם, מותר לישב בארץ.

כדאמרינן (גטין מ"ה)

לא ישבו בארצך, יכול בשקיבל עליו שלא לעבוד עבודת אלילים הכתוב מדבר תלמוד לומר לא תסגיר וגו'.

וכן מבואר במקרא עצמו פן יחטיאו אותך כי תעבד את אלוהיהם.

ובתלמוד ירושלמי אר"ש ב"נ,

יהושע היה שולח פרוסדיטגמא בכל מקום שהיה הולך לכבוש. והיה כתוב בה, מי שמבקש להשלים יבא וישלים, מי שמבקש לילך לו ילך לו, ומי שמבקשה לעשות מלחמה יעשה מלחמה.

(עיין רמב"ם פ"ו ממלכים ה"ה) ואמרו (סוטה ל"ה ב') שכתבו התורה על האבנים בשבעים לשון, וכתבו למטה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות וגו' הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן. וכן אמרו בספרי כאן: למען אשר לא ילמדו אתכם ככל תועבותם, הא אם עשו תשובה (בקבלת ז' מצות בני נח) אינם נהרגין.

ואמר הכתוב כאן רק מערי העמים האלה אשר ה' אלוהיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה.
ופירש הגר"א:

דייקא במקום שנחלו וירשו הוא שהוזהרו על לא תחיה, אבל שלא במקום נחלה, אף בא"י מותר להחיותם אף אחר ירושה, כי לא תחיה אינו רק כדי שלא ילמדו ממעשיהם, וברחוקות דלא שייך הך טעמא, מותר להחיותם. ע"כ.

מעתה אני אומר שאין מן ההכרח לפרש לשון 'לא תחיה' על הריגת הטף והנשים בהחלט, כי לשון חיה ב'פועל', ישמש גם על כלכול המזון, כמו "ותחינה את הילדים", פירשוהו רבותינו (סוטה י"א) שהיו מספקות להם מזון כדי להחיותם, וכן (תהלים ל"ג) "לחיותם ברעב". וכמעט רוב לשון חיות בבנין הדגיש, יפורש על כוונה זו.

ומזה העניין יאמר כאן "לא תחיה כל נשמה", כלומר לא יספקו להם מזון כדי להחיותם. ונגד מה שאמר מקודם שבשאר האומות יבזו להם הטף והנשים, שמחוייבין לספק להם מזון להחיותם בכדי שיהיו ראויים להיות להם עבדים ושפחות, אמר ההפך בז' עממים: "לא תחיה כל נשמה" - אין אתה רשאי או אין אתה מחויב לספק להם מזונות כדי להחזיק בהם ולשעבד בהם לעבדים ושפחות, רק ישלחום לנפשם, ויוכלו ללכת אל מקומות סמוכות שאין בהם מיושבי ישראל. ואפילו בא"י עצמו במקום שלא נחלו ישראל, אין בהם משום לא תחיה כל נשמה.

ואף אם לא תנוח דעתך עלך בהך פירושא, ותתפוש כוונת "לא תחיה" על מניעת החיים בעצם, רוצה לומר המוות, על כורחך צריך אתה להודות שאין המכון בו להמית כל האנשים הנמצאים בעיר בלתי הבחנה על עיקר סבת מניעתם השלום, אם הייתה בהסכמת כולם או לא. כי אם שרי צבאי המלחמה עם חילם שתחת ידם היו סומכים על גבורתם, ומנעו את השלום, וכל תושבי העיר היו צועקים אליהם לאמר, הנה אנחנו מבקשים השלום כפי המבוקש, ושרי הצבא לא שמעו לקולם, ותבקע העיר, ונודענו בבירור בדעת תושבי העיר שלא היה כח בידם לעמוד נגד שרי הצבא וחילם, היעלה על דעתך לאמר שעל זה יאמר הכתוב לא תחיה כל נשמה, להרוג כמה אלפים ממבקשי השלום בעבור רשעת שרי הצבא וחילו!?

ועל כורחך תאמר כי לא תחיה כל נשמה אינו רק כשהייתה הסכמת כולם למניעת השלום. ולזה לא הזכיר הכתוב בעשיית השלום ומניעתו את העם, כי אם את העיר: וקראת אליה לשלום, שלום תענך ופתחה, ואם לא תשלים, להורות על מניעת כולם, אז לא תחיה כל נשמה, לא כשהיה בין העם אשר בתוכה דעות מחולקות, כי בדרך זה לא יתחייבו כי אם המחויבים לבד. ומזה תדון גם על הטף והנשים, אם כעת תובעים בפה מלא את השלום

ומקבלים ז' מצות בני נח, אין לחייבם מיתה בשביל עוון אבותם ורשעת בעליהם, אבל נפטור אותם ללכת אל נפשם.

הארכתי בזה להסיר תלונת המתלוננים על מצות לא תחיה כל נשמה בטף ונשים שאין עול בכפם.

יט. לא תשחית... לנדוח. לא אמר בקיצור לא תדח עליו גרזן, להורות שאין האיסור לבד בנדיחת גרזן שהוא בפועל ממש בידיים, כי גם גרם ההשחתה אסור. וכדאיתא בספרי שאסור למשוך המים מעץ מאכל כדי ליבשו, למעט בו המחיה ליושבי המצור. והוסיף "ואותו לא תכרות", אף שאין המכוון בהשחתת האילן, רק לכרות אותו לבנין הסוללה והדיק כדי לכבש את העיר, גם זה אסור לעשות בעץ מאכל.

וטעם האיסור, שאין ראוי לשמש בדבר מן הנבראים אל הפך המכוון ממנו בבריאה, דוגמת אמרם על פסוק "חרבך הנפת עליה ותחלליה", המזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אינו בדין שיונף המקצר על המאריך. כן עץ המכוון בבריאתו לעשות פירות למאכל בני אדם להחיותם, אין לעשות בו דבר המשחית את האדם ומאבדו. ולהיות שהמכוון בהשחתת אילני מאכל, ובבנין סוללה ודייק סביב לעיר מצור, למנוע מהם מקום מביא מאכל ומשקה למחייתם, שהיא הסבה היותר גדולה לכבש אותם, והמתייסר בייסורי רעב יתלהב בקרבו חום הפנימי השורף לחיות הגוף ומייבשו, לכן יכנה בדרך מליצה אותו דבר המביא לידי שריפת הרעב, כלומר העץ שנעשה ממנו סוללה ודייק, כאילו הוא מדורות אש וגחלת השורף כל הנוגע בו, ועל זה באה המליצה. כי האדם עץ השדה.

כ. רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא. לא אילני סרק דווקא, כי גם אילן מאכל שנתקלקל או נזדקן עד שאינו עושה פירות כדי טיפולו, לא נקרא עץ מאכל. וכן בערלה שנאמר בו ונטעתם כל עץ מאכל, אמרו **בירושלמי** דכשאינו עושה פירות כדי טיפולו, פטור מערלה. לכן הוסיף מלת 'תדע', ולא אמר בקיצור רק עץ שאינו עץ מאכל, כי אילן סרק נודע מעצמו ואין צורך בו להשתדלות ידיעה, אבל אילן שבאמת עושה פירות, רק שאינו עושה כדי טיפולו, צריך השתדלות העיון בו היטב. לכן אמר תדע כי לא עץ מאכל הוא.

ושפיר אמרו בספרי, אשר תדע - זה אילן מאכל. ויתכן שבכלל זה גם עצי יער המדבריים הטוענים פירות אלונים ובטנים, שאף על פי שהם אילני מאכל לבהמות ולחיות ולבני אדם הדומים להם, ואינם מאכל אדם באמת, כי הוא מאכל עב וגס ומזיק, על כל אילנות כאלה אמר תשחית וכרת, מותר להשחית אותם בידיים בנדיחת גרזן, או בהמשכת המים מהם כדי לייבשם. ומכל שכן שמותר לכרות אותם כדרכם כדי לבנות מהם דייק וסוללה.

הכי נראה לדעתי ביאור מקראות אלה.

פרק כא

ב. זקניך ושופטיך. ר' שמעון ור' יהודה פליגי (ר"פ עגלה ערופה) לר' שמעון זקניך ושופטיך חדא נינהו, ולהורות שיהיו זקנים המיוחדים שבשופטים, והם שבלשכת הגזית, ולר' יהודה בעינן זקנים ושופטים. הנה לר' יהודה וי"ו של ושופטיך הוא לתוספת, וזקנים לחוד ושופטים לחוד\ ותרווייהו בעי. ולר' שמעון הוראת וי"ו כמלת 'של', וטעמו זקניך של שופטיך. לא זקני סנהדרי קטנה, כי אם של סנהדרי גדולה שהם המיוחדים לשופטים בישראל.

ג. העיר הקרובה. לרבותינו (ב"ב כ"ג) אין העיר הקרובה מביאה עגלה ערופה אלא בזמן שמנין העם שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה, הולכין אחר הרוב, והמרובין מביאין העגלה. והצריכו שם בתלמוד עוד תנאי אחר, שהעיר הקרובה היא יושבת בין ההרים שאין דרך רוצחים לבוא ממקומות אחרים לשם, דאם לא כן הולכין אחר רוב האנשים, דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב.

והדבר מתמיה לאוקמי קרא בכהאי גוונא דווקא שהעיר הקרובה היא יושבת בין ההרים, וגם שמנין אנשיה אינו פחות משאר ערי הסביבה, והוא דבר שאינו מצוי ומילתא דלא שכיח, וכמעט דלא משכחת לקיומי מאמר התורה שהעיר הקרובה מחויבת בעגלה ערופה. וכללא בידינו שבכל המקומות ידבר הכתוב בדבר ההווה ורגיל, ויותר היה ראוי לתלות הבאת עגלה ערופה במה שהוא מצוי ושכיח דהיינו ברוב אנשים, ולומר "העיר אשר אנשיה רבי המספר תביא עגלה ערופה" לכן אומר לי לבי כי לשון ומדדו וכן לשון העיר הקרובה שאמר הכתוב יש לפרשו בשני פנים:

הפן האחד. מידה חושית, שמודדין בחבל מידה אורך השטח מן החלל אל העיר, והעיר שבינה ובין החלל הוא פחות בכמות המידה ממה שבין עיירות אחרות לחלל, היא נקראת עיר קרובה, שהיא קרובה אליו בכמות מרחב מקומי.

והפן השני מידה מחשבית כמו שם מידות במובן המוסרי על הדעות והנהגות הישרות המשוערות במידות השכל, כי המשער דעותיו ופעולותיו והנהגותיו בערך ושיעור ראוי על פי יסודות התורה והחכמה נקרא בעל מדות טובות.

ולפי זה טעם ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל, שישערו במידות השכל איזו עיר מן הסביבה יותר ראוי לומר עליה שאחד מאנשיה היה הרוצח. ואחרי שהמונח בידינו שיותר ראוי לילך אחר הרוב מלאחר הקרוב, אם כן העיר שאנשיה רבים במספר משאר ערי הסביבה,

יותר קרוב אל הדעת לומר שנהרג מאחד מהם, והעיר הזאת שאנשיה רבי המספר נקראת עיר הקרובה, כלומר קרוב אל השכל שהחלל הוא ממנה. הנה לפי פן זה השני סובל לשון המקרא גם דעת רבותינו ללכת אחר הרוב ולא אחר הקרוב.

ד. נחל איתן. [נד] קשה שלא נעבד (רש"י). לדבריו נחל האמור כאן אינו של מים אלא עמק. ולהרמב"ם (פ"ט מרוצח) נחל איתן הוא נחל ששוטף בחזקה.

ובתשובות מהרי"ק שורש קנ"ח (מובא בצד"ל) כתב:

משמעות התלמוד כפירוש רש"י, דתנן התם איתן כמשמעו קשה, ותני עלה מנין לאיתן שהיא קשה? שנאמר איתן מושבך, והאיתנים מוסדי הארץ, דפשטיה דקרא משמע סלע קשה והרים קשים. ולהרמב"ם הו' ליה להביא מקרא מלא נופל על חוזק המים, דהיינו "הובשת נהרות איתן" (תהלים ע"ה) דדמי ממש לנחל איתן להרמב"ם, ולמה דחק להביא ראיה מאיתן מושבך? אלא משמע כפירוש רש"י.

ובתשובות חכם צבי שאלה ל"ב כתב עליו:

ובעיני יפלא דמאי ראייה יש מנהרות איתן, אם רצונו חוזק השטיפה, או לשון ישן כמשמעות אחרים בגמרא. אבל מ"איתן מושבך" שפיר מוכח שהוא קשה, מדכתיב "ושים בסלע קנך". וכן מ"שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ" שהוא כפל ענין במילות שונות. וגם מדקרי להו "מוסדי", שמע מנה דחזקים הם, ע"כ.

ולדעתי אין כאן תשובה למהרי"ק. כי "הובשת נהרות איתן" קאי על בקיעת ים סוף והירדן, כבתרגום יונתן בן עוזיאל שם. וכי יש לנו חוזק שטיפת מים יותר ממימי הים והירדן? ואם היה המכוון בנחל איתן דעריפה, נחל מים ששוטף בחזקה כהרמב"ם, יותר היה ראוי לתלמוד להביא קרא ב"הובשת נהרות איתן", דמוכח מניה המכוון האמתי: נהר ששוטף וגם נהר ישן, ולא להביא מקראות שאין זכר בהם מדבר נוזל, כי אם גושים ארציים. אלא משמע כרש"י.

ולדעתי יש ראייה ברורה לדעת רש"י דנחל איתן דעריפה אינו נחל מים, מדאמרינן (נדה ח') ג' בתולות, בתולת אדם בתולת שקמים בתולת קרקע, בתולת קרקע שלא נעבדה נפקא מנה לנחל איתן. ואמרו שם איזוהי בתולת קרקע כל שמעלה רשישין ואין עפרה תיחוח, נמצא בה חרס בידוע שנעבדה. מבואר מזה דנחל איתן דעריפה קרקע קשה הוא כרש"י, לא נחל מים כרמב"ם.

ו. על העגלה. במקום עריפת עגלה ירחצו ידיהם (שם במשנה וברייתא) כי עגלה ערופה הוא מהנקברין, ומקום עריפתה הוא מקום קבורתה, אם כן הרחיצה על העגלה.

ז. לא שפכו. רוצה לומר לא גרמו שפיכה, וכמו שכתב רע"ס:

שלא הנחנו שום נודע לרוצח בארץ.

ח. ונכפר להם הדם.

הרע"ס [54] כתב:

ונכפר יכופר בדיני שמים בדם שופכו באופן שיהיה נראה כמתכפר מאליו, ע"כ.

והוא יותר נכון.

פרשת כי תצא

יא. אשת יפת תואר. אשת אפילו אשת איש (רש"י מרז"ל), שהיה לו לכתוב אשה יפת תואר כמו אשה יפת מראה את, כי אשה שם כלל לכל נקבה בין בעולה בין בתולה, ומדשני קרא וכתב אשת, שמע מינה אפילו אשת איש, כי לא מצאנו בכל המקרא שיאמר אשת כי אם על בעולה דוקא (ר' בנימין זאב היידנהיים).

והרא"ם כתב: דמלת אשת מיותר לגמרי, ואין זה נכון, כי לא מצאנו בכל המקרא שיזכיר יפת תאר מבלי זכר המתואר.

והחזקוני אמר שמלת אשת סמוך, ואין לסמכו אל יפת תואר, כי אין טעם לומר אשה של יפת תואר, ולרבותינו פירושו בחסרון המתואר וכאלו כתיב אשת איש יפת תואר, וגם זה אינו, כי כבר מצאנו אשת מוכרת כמו אשת לידה, אשת בעלת אוב.

יב. ועשתה. לשון ספרי:

ר' אליעזר אומר תקוץ, ר' עקיבא אומר תגדל.

אמר ר"א נאמר כאן עשייה בראש ונאמר עשייה בציפורניים מה עשייה האמורה בראש העברה אף עשייה האמורה בציפורניים העברה.

ר' עקיבא אומר נאמרה עשייה בראש ונאמרה עשייה בציפורניים, מה עשייה האמורה בראש ניוול, אף עשייה האמורה בציפורניים ניוול.

וראייה לדבר: "ומפיבשת בן שאול ירד לקראת דוד המלך לא עשה רגליו ולא עשה שפמו". ע"כ בספרי.

הנה לגרסת הספרי יראה, דהך "וראייה לדבר" הם לדברי ר' עקיבא, כי להיות גדלות ציפורניים דבר ניוול אינו דבר מוחלט בכל מקום ובכל זמן.
כמו שכתב רמב"ן:

מנהג הנשים לגדל הציפורניים ולצבעם במיני פוך וצבעונים.

וכן כתב מספרי קורות הזמנים, שאצל רוב בני קדם היה גדול ציפורניים ליופי והיו כוחלות אותם בצבע, וגם בזמנינו ראינו כמה אנשים חשובים המתפארים להתכבד לעיני האדם בלבושי יקר ומכלול, מכל מקום יגדלו ציפורניהם, ואף שאינם כוחלים אותם, אבל ינקום מכל מה שתחת ציפורניים מזיעה וכדומה מדברים המשחירים וממאסים אותם.

הנה לאנשים כאלה גדלות ציפורניים חשיבות הוא להם ומתכבדים בו יותר מקציצתם, כי יפויי הדברים אינם מציאות פרטי לעוצמם אבל הוא נשוא על הרכבת המקבל שהורכב על אופן שתהיה הצורה היא וצבעה מקובלת אליו, ויצייר אותה המקבל בציור היופי. וכן בבחינת כיעור הדבר, שהתנשמת על דרך משל אינה כעורה בעצמה, כי אם מצד שצורתה בלתי מקובלת עלינו, ואלו היינו מורכבים על אופן אחר אפשר שהיינו אומרים על התנשמת שהיא היפה שבעופות, הנה כעור התנשמת אינו נשוא עליה להיותו איכות נפרד עומד בעצמותו, אבל הוא נשוא עלינו. ככה היופי אינה כי אם איכות מצטרף.

ולכן ישתנו יופי הדברים במקום ובזמן, הלא זה שנים רבות היה גדלות הזקן דבר מכוער בעיני העמים עד שהיו מלעיגים ומבזים את בעלי נושאי זקן, ועתה מקרוב התחדש להם גדלות הזקן לכבוד, עד שיתפארו ויתגאו בו.

ולזה כאן על וראית בשביה אשת יפת תואר. הוסיף ראב"ע יפת תואר בעיניו.

וכן איתא בספרי:

אין לי אלא בזמן שהיא יפת תואר מנין אף על פי שהיא כעורה? תלמוד לומר וחשקת בה (כי חשק הוא דבוק בלא טעם).

ואחרי שאין גידול ציפורניים דבר מוחלט להיותו ניוול, מאין לנו להחליט ולומר, כי "ועשתה את ציפורניה", שהמכוון בו לר' עקיבא ניוול, שהיא גדלות ציפורניים, פן אין זה הניוול שכיוון עליו הכתוב לפי הזמן. לכן הביא ר' עקיבא ראייה לדבריו, שעל גידול ציפורניים היה כוונת המקרא, ממה שנאמר במפיבשת לא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס, שהיה זה להצטער בצרת דוד, מבואר מזה שמניעת קציצת ציפורני רגלים וגידולם היה אז עניין המנוול והמצער, ובודאי גם התורה התכוונה בזמנה על ניוול כזה.

ועוד הביא ר' עקיבא ראייה דניוול המקרא הוא גדול ציפורניים, ממה שנאמר "שעריה כנשרין רבא וטופרוהי כצפרין", שנתגנה בגדול צפרנים. הכי נראה לי לפרש לשון ספרי שכתוב בו

"ראייה לדבר" אחר דברי ר' עקיבא, דרהיטא דלישנא יורה בבירור שהוא מוסב על דברי ר' עקיבא.

אמנם אין השתדלותו להביא ראייה דלשון עשייה הוא ענין גידול וצימוח, כי זה ידענו מכמה מקומות: "ועשת את התבואה", "עץ פרי עושה פרי" וכדומה הרבה. אמנם ראייתו אינה רק להורות, כי גידול ציפורניים היה נקרא ניולל בזמן המקרא, ואף שבזמן מן הזמנים יוכל ניולל זה להשתנות להיותו יופיו בעיני אדם, אין לנו רק מה שכיוונה עליו התורה.

כדעת המפרשים בזה, שכל המעשים האלה הם כדי שתתגייר ברצון נפשה, כמו שכתבו רב"ע רמב"ן ור' יצחק אברבנאל, שתתקן ראשה וציפורניה ותכין עצמה להתגייר וליטרה, ותסיר שמלת שביה שהם בגדים רעים ומטונפים כי השובים אותם יסירו מעליהם הבגדים הטובים והנאים וילבישום בלויי סחבות, אמנם לא יכריחוה להיות שמחה, כי בהכרח טבעה תרגיש צער פרידתה מקרוביה לכן יניחו אותה שתבכה את אביה ואמה ירח ימים, כדי שתמצא מנוח לנפשה, כי יש לעצבים מנוחה והשקט באבלם, ובזמן ההוא לא יכריחוה להניח דתה גם לא יבעלנה אז בהיותה צעקת מרה על אבותיה, אבל אחרי טבילתה וטהרתה וחליפת השמלות ובכיית הקרובים תתישב דעתה ותתרצה [55] לבעלה ותשתחוה לו כי הוא אדוניה ותתגייר ברצונה.

אמנם צריך ביאור מנין ליה לר' עקיבא דהך וגלחה גילוח של ניולל הוא, שמא הוא כגילוח דיוסף ודאבשלום דהוו גילוח של תיקון? ונראה לי דנפקא ליה לר' עקיבא הכי ממשמעות והבאתה הקודמו, כי מאמר "והבאתה אל תוך ביתך" יורה, שהוא צווי עליו לחייבו להביאה אל תוך ביתו, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ח ממלכים) לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו. והבאתו אותה אל ביתו, אין ספק שהוא בעל כורחה ושלא לרצונה, כי לא ניחא ליה לאינש לעזוב ארץ מולדתו ובית אבותיו ועמו, ולהתגורר בארץ אחרת בין אנשים אשר דתיהם שונות מכל עם, וביותר זו הנלקחת בדרך ביזה ושבייה, שנוהגים בהם דרך בזיון ושפלות. (כי אינה יודעת משפט ישראל שמצוים עליו שלא למכרה ושלא להתעמר ולשמש בה כאחת השפחות הבזויות).

הנה, כמו דמאמר "והבאתה אל תוך ביתך", הוא מעשה המחויב עליו לעשות, והוא בעל כורחה ושלא לרצונה, ככה מאמר "וגלחה את ראשה" הבא אחריו, סובר ר' עקיבא שהוא מעשה המחויב עליו לעשות בה בעל כורחה ושלא לרצונה.

ואחרי שהונח, שהגלוח הוא הנעשה בעל כורחה ושלא לרצונה, תו אין ספק שהוא גילוח שיש בה ניולל ומיאוס, כי אם נניח את השבויה הזאת להתנהג במלבושיה ובענייני גופה כפי רצונה,

הדעת נותנת שתתקשט כדרך כל הנשים, ותשים עדיה וקשוריה עליה, כי אחרי שהתרחקה כעת ממדינתה ואין בה עוד תקווה לשוב אליה ולראות בית אביה, ותראה שהשובה אותה לא יתעמר בה לעבודת פרך ולא לקחה עמו להיות כאחת השפחות הבזויות לעשות מלאכות נמאסות, אבל נהפוך הוא, תראה כי השובה אותה, אחרי שחשקה נפשו בה לבוא עליה במלחמה לא ימאס בה גם עתה בהיותו בביתו, וגם כעת תמצא חן בעיניו שיושיבנה אל תוך ביתו,

גם תראה שהשובה אותה מגלגל עמה ומדבר על לבה לקבל ברצון טוב להיכנס תחת כנפי השכינה, ואם תשמע אליו הנה היא נשואה אליו ותשב עמו מיד כאשה היושבת עם בעלה. הנה אחרי ראותה כל אלה, אף שעדיין לא תסכים בדעה גמורה על זה, ולא תהיה דעתה פנויה להתייפות ולהתנאות לפניו, על כל פנים לא יעלה על הדעת שתעשה ההפך מזה, להתנוול ולהימאס בעיניו.

הנה הוא מבואר, כי אם נפרש **וגלחה** על השבויה, שהיא תעשה כפי רצונה, ודאי לא יהיה מובנו גילוח שיש בה ניוול. אבל אם נפרש וגלחה חיוב וצווי עליו, ודאי הוא דומה למאמר והבאתה אל תוך ביתך שהוא בעל כורחה ושלא לרצונה, והוא גילוח שיש בה ניוול. **יג. שמלת שביה.** (עיין רש"י) שבנותיהן מתקשטות במלחמה, והיא תחבולה מהם שהשונו ישים עינו ולבו אל הבגדים הנאים, ויסור לבבו מכלי מות של מלחמה, ולא ישמור עצמו; מלת שמלה הונח על הבגד העליון העשוי להתקשט, וכן לא ילבש גבר שמלת אשה, תרגומו תקוני אתתא, והוא מובן במלת שמלה אשר בה האשה מתקשטת בתיקונה (**הגר"א**).

אחר כן תבא. המובן מאליו שאסור לו לנשאה קודם שהיא מתגירת וטובלת ככל הגרים, לכן הוסיף אות וי"ו במלת ואחר כן, דבלא וי"ו היה משמע תכיפת המאוחר אל המוקדם בלי הפסק בינתיים ובו"ו שהוראתו תוספת יורה על הפסקת דבר בין המוקדם והמאוחר, כמו שכתבנו (לך לך ט"ו י"ד) ואחרי כן יצאו.

ירח ימים. יונתן בן עוזיאל תרגם

תלת ירחין די תדע אין היא מעברא ומן בתר כדין תיעול לוותה. [שלשה חדשים, כדי שתדע שאין הוא מעוברת...]

הוא דעת ר' עקיבא בספרי, להבחין בין זרע ראשון לזרע שני. וכן אמר רבי שמעון בן אלעזר (יבמות מ"ז ב'), וכן פסק הרמב"ם (בפ"ח ממלכים).

ואף שבא עליה כבר ביאה ראשונה, צריך הבחנה זו, כי הנולד מביאה ראשונה אינו בנו וצריכים לגיירו (עיין רמב"ם שם ובכסף משנה); לכן על דרך הפשט אינו מוכרח לומר שהתיר לו הקרא ביאה שניה, אחר כלות ירח אחד לבד, כי בכמה מקומות מצאנו שם הכלל בלשון

יחיד ונופל על הרבים, כשמות הקבוץ והמין, ונפל שמה שור או חמור מורה על יחיד, ויהי לו שור וחמור מורה על רבים, כמאמר כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרט לך הכתוב ויהיה שם ירח כאחד מאלה, להיותו שם הכלל בלשון יחיד, ויורה על יותר מאחד, ואהני לן הקבלה להגביל כמות זמן הירחים הרבים הנכללים בשם הכלל ירח דקרא, והוא שלושה חדשים, זמן הבחנת האשה אם היא מעוברת.

ובאמת הנך ג' חדשים, חד מנייהו לבכיה הוא מן התורה, ועוד ב' חדשים שהם משום הבחנה הם מתקנת חכמים, כמו שכתב **המשנה למלך** בפ"ח ממלכים, ולפי זה אתיא קרא כפשטיה ירח אחד.

טו. אהובה ושנואה. לרבותינו (יבמות כ"ג) אהובה בנשואיה ושנואה בנשואיה. כגון שהיא אחת מחייבי לאוין.

ונראה לי דלכונה זו נשתנה לישנא דקרא, דבכל הפרשה קראה שנואה בוי"ו, ובמקום אחד קראה שניאה בוי"ד, והיה הבן הבכור לשניאה, כי שנואה בוי"ו הוא תואר לאשה, שבעלה מתנהג עמה שלא בדרך חיבה כראוי לאיש ואשתו. אבל שניאה בוי"ד הוא כשם מופשט, כלשון 'ירידה' 'ידיעה' 'סמיכה', כאילו השנאה מופשטת מן עצם האשה, ונמצא עניין שנאה בלי עצם נושא אותה, כי רק אנחנו נשפוט בשכלנו על מושג השנאה, לא כפי מה שנמצא בפועל. ואף שהאשה באמת אהובה לבעלה בפועל, מכל מקום במופשט ממה שיש בינה לבעלה, ישנה כאן שנאה מצד הדת, שהיא אסורה לבעלה מצד הנישואין.

אמנם אין דעת רבותינו להוציא קרא מפשטיה ולומר דרק בשנואה בנשואיה קא משתעי קרא, שהרי על והיה הבן הבכור לשניאה אמרו בספרי, "הכתוב מבשרך שכן הבכור לשנואה", כלומר לפי שהיא שנואה, יפקוד אותה השם בבן, כמו בלאה דכתיב וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה. מבואר דבשנואה לבעלה קא מוקמו ליה לקרא.

אמנם דעת רבותינו, דאי באהובה ושנואה לבעלה לחוד כפשטיה מוקמית ליה לקרא, כל העניין למותר, ולא היה צריך קרא לאשמעינן שלא יוכל לבכר, דפשיטא וכי בשביל אהבת הבעל ושנאתו ישתנה דין בכורה ויפקיע המקום זכות הבן הבכור? ולזה באה הקבלה האמתית ללמדנו, דאף כשהבכור להאסורה לבעלה, מכל מקום לא יוכל לבכר.

טז. אשר יהיה לו. ואצל הבכור נאמר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הפשוט נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר אשר יהיה לו לשון עתיד, והבכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר בכל אשר ימצא לו' בשעת ירושה לבד. (הגר"א).

על פני בן השנואה הבכור.

דקדק הרמב"ן:

מדקאמר 'על פני' דהא דאמרינן השוה להן הבכור, אין דבריו קיימין, ועובר בלאו ועשה, היינו דווקא בחיי הבכור. אבל אם מת הבכור בחיי אביו, אף על פי שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומורישו לבניו מן הדין, אם אמר הזקן ירשו בני כך וכך, ובנו של בני הבכור יטול כך וכך בנכסי, דבריו קיימין, כדרך שהם קיימין במקום שאין שם בכור. וכן אינו עובר בלאו אם לא הכיר הבכור לאחר מותו, כי לא מצאנו 'על פני' רק בחייו: "על פני אהרן אביהם", "על פני תרח אביו", וכן כולם. עכ"ד.

הטור בפירושו על התורה העתיקו. ומן התימה שלא העתיק דבריו בפסקיו **בחושן המשפט**, וגם לשאר פוסקים לא מצאתי שהביאו דין חדש זה.

וראיית הרמב"ן מלישנא דקרא יש מקום לדחות, כי יש לפרש לשון 'על פני', כמו "המכעיסים אותי על פני" (ישעיה ס"ה), שטעמו שלא לרצוני, וכן "אם על פניך יברכך" (איוב א'), וכן "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני", שפירושו נגד רצוני. כי מלת **פנים** יורה על הרצון, ומלת **על** יורה התנגדות.

והיה טעם המקרא לא יוכל לבטל את הבכורה שלא לרצון הבכור, אבל אם הבכור מתרצה בכך, אין כאן משום לא יוכל לבכר. ואשמעין קרא בזה אף על גב דבאומר לא אירש את אבא לא אמר כלום, אפילו קנו מידו, מכל מקום שאני בכור ד'מתנה' קריה רחמנא, אם מחל את בכורתו בפירוש - הויה מחילה. וכמשמעות לישנא דתלמודא דידן (ב"ב קכ"ו ב') הכא לא קא מחיל, וכמו שכתב בהגהת אשרי בפרק יש נוחלין (ועיין **בקצות החשן**⁷ **ובנתיבות המשפט** סי' רע"ח מה שמפלפלים במחילת הבכורה בחיי אביו).

יז. פי שנים. תרגמו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** "תרין חולקין". מלשון זה משמע שיתנו לבכור פי שנים כנגד כל הממון הנשאר לכל האחים. היו האחים חמשה, והממון שלש מאות יקח הבכור שתי מאות, וארבעה האחים הפשוטים מאה אחת, וזה אינו. **כמבואר בספרי:**

מה מצאנו כשנוחל עם אחד פי שנים באחד [כאחד] אף כשנוחל בחמשה פי שנים באחד [כאחד] מהם עיין ב"ב קי"ב.

וא"כ היה ראוי לתרגם "חולקא על חד תרין". וכלשון **רש"י**: פי שנים - כנגד שני אחים.

⁷ אריה לייב הלר 1745-1812 בגליציה מצאצאי התיו"ט, היה רב פוסק וראש ישיבה. הידוע בכינויו ע"ש ספריו "קצות החושן" או "הקצות" "אבני מילואים". קצות החושן הוא ביאור חריף ועמוק לשו"ע חושן משפט. החיבור הוא צירוף מיוחד של פלפול וסברות הגיוניות תלמידי ישיבה שמתחילים ללמוד ראשונים ואחרונים מוצאים בספר זה הסבר רחב עם עיון חריף בסוגיות, הבחנות בין ראשונים ומו"מ בשיטותיהם. על ספר זה נכתבו ביאורים וחיידושים רבים. ידידו הקרוב היה ר' יעקב לורברבוים הגאון מליסא שחיבר את "נתיבות המשפט" ובו הוא כותב הערות על קצות החושן. ספרו השני "אבני מילואים" הוא ג"כ על שו"ע אבן העזר וכן את הספר "שב שמעתא" - שבע סוגיות שאותן החל לכתוב עוד בילדותו.

חמשה בנים יחשבו כאלו הם ששה, ושלושה כארבעה, ושנים כשלושה. וכן מאמר אלישע (מ"ב ב') ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, אין פירושו כפל שיעור רוח נבואת אליהו, דזהו דבר בלתי אפשרי להשפיע לו יותר ממה שבידו, אבל פירושו כמו כאן, פי שנים חלק רוח נבואה כנגד שני נביאים אחרים.

ראשית אונו. און הונח על הדבר המעמיד והגורם חוזק הדבר, והוא כאן כינוי לשכבת זרע שהוא כח הגוף המעמידו ומקיימו, כנודע מן ההפך שהשטיפה במשגל מחליש הגוף ומאבדו. וכמו ששכבת הזרע הוא הכח לקיום הגוף באיש, ככה הוא לקיום המין, כי ממנו התולדה לאדם.

וטעם **ראשית אונו**, התולדה הראשונה היוצאת מכח הטיפה הזרעית. ואף שאינה מטפה הזרעית הראשונה, כגון שהוציא קרי קודם לכן, מכל מקום כיון שלא יצא ממנה פעולת ההולדה, לא נקרא עליה שם אונו. וגם אם ישנה תולדה מטפה הזרעית הראשונה, כגון שהוליד בן משפחה ונכרית, הואיל ואין זה קרוי בנו, לא נקרא אונו, והבא אחריו מן הישראלית הוא הנקרא ראשית אונו, והוא בכור לנחלה ליטול פי שנים.

והראב"ע כתב:

ראשית אונו, הנודע עם הישר ידבר, וכל ישראל בחזקת ישרים. לדבריו לא יתקיים משפט הבכורה אלא לאחד מאלף, ודעתו בטלה נגד דעת מקבלי התורה האמיתית.

יט. אל זקני עירו. הם הסנהדרין. ואל שער מקומו. רוצה לומר במעמד אנשי מקומו. וכן ונגשו הכהנים בני לוי וגו', וענו ואמרו, וזאת אמרו הזקנים, ולמה היה הגשת הכהנים, אלא שיאמרו הזקנים במעמד הכהנים (**הגר"א**).

כא. ורגמוהו כל אנשי עירו.

אמרו בספרי:

וכי כל אנשי עירו רוגמין אותו? אלא במעמד כל אנשי עירו.

וכן איתא בספרי (פ' שלח פסקא קי"ד):

רגום אותו באבנים כל העדה כמשמעו (שכל העדה ישליכו עליו אבנים)? תלמוד לומר: יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, הא מה תלמוד לומר כל העדה? במעמד כל העדה.

וכן איתא בספרי (כ"ב כ"א) וסקלוהו כל אנשי עירה, וכפירוש **רש"י** שם;

ובערת הרע. הוא טעם על מיתתו, כי טומאתו מתפשטת בכל אנשי עירו, ויבערו הרע מקרבם; ובאשת איש בעולת בעל אמר ובערת הרע מישראל (מ"ב כ"ב) ולא אמר מקרבך, לפי שעון בעולת בעל מתפשט בכל ישראל (הגר"א).

כב. כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת. הוא מצות עשה להמית את האיש אשר יהיה בו משפט מות. ואמר **חטא משפט מות**, חטא הוא שוגג, ואיך יהיה משפט מות? גם היה לו לומר כי יעשה איש, מה כי יהיה באיש?!
אמנם באורו הוא, אם נעשה לו ממשפט מות **חטא**, כלומר **שוגג**, כגון שעשה תשובה, כשמוציאין אותו למיתה הוא צועק ומתחרט על העבר ולא יעשה עוד, ותשובתו מראה שנעשה לו הזדונות כשגגות. מכל מקום אמרה תורה 'והומת', כמו שאמרו (מכות י"ג) חייבי כריתות אם עשו תשובה בית דין שלמעלה מוחלין להם, חייבי מיתות בית דין אם עשו תשובה אין בית דין שלמטה מוחלין להם. לכן לא אמר כי יעשה, רק כי יהיה באיש, ורוצה לומר שיהיה בו רק קצת מחטאו אשר עשה, שנעשה מזדונו שוגג (הגר"א).

והנה **רש"י** כתב: "כל הנסקלין נתלין".

דברי יחיד הם, והלכה כדברי חכמים: אינו נתלה אלא המגדף והעובד אלילים (**רמב"ן**). ולשון חטא דקרא צריך ביאור, הלא אין לך עוון ופשע גדול משני אלה? ויתכן כי שם חטא עיקר הוראתו חסרון והעדר, כמו והייתי אני ובני שלמה חטאים, כלומר מחוסר ונעדר מכל טוב. וישמש 'חטא' על דבר [נז] הנעשה בשוגג, כי נעשה מחסרון והעדר השגחה הראויה. וישמש 'חטא' על כל מבטל קיום מה שנצטווה, כמו שכתב **הגר"א** משלי ה' כ"ב ובחבלי חטאתו יתמך, והוא העדר וחסרון קיום חיובו לעשות. ונקרא כאן הגידוף בשם חטא, כלומר העדר כבוד העליון יתברך. ומשום כבוד אלוהים הסתיר, קרא כן עניין הגידוף.
לפי זה מלת יהיה עניין ישות ומציאות דבר, כעניין ויהי בימים ההם, ובי"ת באיש כסבה גורמת, כמו איש בחטאו ימות - בסיבת חטאו. והטעם בסיבת איש יהיה חטא, כלומר העדר כבוד שמים נהיה מסיבת דיבורו של איש, עיין לקמן כ"ב כ"ו אין לנערה חטא מות.

כג. לא תלין נבלתו. ודע דלרבותינו שלא היו משהין את התלוי כלל על העץ, כי אחד קושר ואחד מתיר מיד, אין פירוש לא תלין לינת לילה דווקא, כי אם לשון עיכוב ואיחור, כמו בין שדי ילין, צדק ילין בה. והרדב"ז בתשובותיו סי' שיי"א שכתב דוקא כל הלילה, אין דבריו מוכרחים, ומסעינא מדלא אמר קרא עד בוקר, כלשון לא ילין חלב חגי עד בוקר.

קללת אלוהים. אלוהים הוא להפליג הדבר כמו הררי אל, שלהבת יה, וכן כאן פירושו בזיון גדול ומופלג מאד הוא בזיון התליה; קללה הוא לשון בזיון בכל מקום (הגר"א).

והנה למה דקיימא לן דבתקברנו ביום ההוא נכללה גם המצווה לקבור כל מת מישראל ביום מותו, נראה לי סמוכים לזה, מדלא אמר תקבור אותו, שאז היה מורה על הפרטי דווקא, אבל אמר תקברנו, בהתחברות הכינוי אל הפועל, שזה יורה על הכלל, גם על שאר המתים. והדעת נותנת, אם על המומת בחטאו הוזהרנו מלבזותו בשהוי קבורתו כל שכן במת מיתה טבעית. ומפני כן יקראו ז"ל המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצווה, כלומר שמצווה על הכל לקברו מצד צווי זה; לפי זה יתכן להסב גם על זה מאמר קללת אלוהים תלוי, רוצה לומר האיחור והעיכוב מלקברו הוא בזיון למת, וכאומרם (במ"ק דכ"ב) כל המתים כולן, המדחה מיטתו שממהר להוציאו הרי זה משובח. כי לשון תולין ישמשוהו גם על האיחור והעיכוב בדבר, כביומא פ"ז תשובה ויוה"כ תולין, כלומר מעכבין עליו העונש. וכן קרבן הבא על הספק שמכפר עליו עד שיודע לו בודאי שחטא, נקרא אשם תלוי, על שם שמאחר ומעכב עליו ענשו.

פרק כב

א. השב תשיבם לאחריך. השב אפילו מאה פעמים במשמע (ב"מ ל"א).

פירש הרמב"ם:

השב - מקור, וידוע אצל כל בעלי לשון כי המקור נופל על המעט ועל הרוב, תאמר שמרתי לפלוני שמור, ותאמר שמרתי לפלוני ופלוני שמור, ולפיכך מורה השב שחייב להחזיר פעמים רבות, וכמו כן הקם תקים עמו, שלח תשלח, עזוב תעזוב, וזולתם מן המקראות. והוסיף עליו **בתוי"ט** שם, כי המקור משמש לכל זמן, והמלה הזאת משמשת לכל פעל מפעולותיה באיזה שיהיה הבישול. כי המלה עצמה תרמוז על הריבוי;

ובב"מ כתב הרמ"ז - ר' משה בן מרדכי זכות:

לפי שהמקור כולל כל הזמנים, לכן כשבא במקום מצווה כולל ההווה והעתיד, והיינו אפילו מאה פעמים.

ב. עד דרוש אחריך אותו. מלת אותו פירושו אות וסימן, דהיינו שיתן אחריך סימנים באבדה, כך

מצאתי בשם **רדב"ז** בשם מדרש רשב"י.

והכי איתא במכילתא **דרשב"י** - **זוהר** (ס"פ חקת ד' קפ"ד):

עד דרוש אחריך אותו - בתרי ווי"ן. אות ממש, דבעי לפרשה הוא אות דהוא אבדה,

עיין שם.

וכן כתב **בעל הטורים** שידרוש האות שלו, שיתן לו סימן בו, וזהו שדרשו רז"ל דרשהו אם הוא רמאי אם לאו, מאי לאו בסימנים שעליה;

ולזה מטים דברי **הרלב"ג**.

ג. וכן תעשה לחמורו. פרט הכתוב חמור, ללמדנו שאם אין לו סימן בחמור עצמו ויש לו סימן במרדעת שעליו, אף על פי שהוא בדבר הטפל לו, יש בו חיוב השבה. וכן חיוב דוהשבותו לו, שהמכוון בו ראה היאך תשיבנו לו, דלא בלבד שחייב להיטפל בו שלא יופסד ויתקלקל, אף מחויב להתעסק באבדה כדי לשבחה, ובחמור חיוב זה עליו אפילו גיזת זנבו שהוא דבר מועט ואין בו שווה פרוטה חייב לגזזו כשיגיע זמנו, כדי שיחזור ויגדל וישביח, וישיבנו לבעליו.

וכן תעשה לשמלתו. במציאת בגדים חיוב דוהשבותו לו מיוחדת להשגיח עליהם שלא יתקלקלו ממאכולת עש, וצריך לשטחם לפעמים ולא יניח אותם מקופלים יחד, ומחויב לשטחם לשלוט בהם האוויר, וצריך לנער אותם לפעמים בדרך שלא יופסדו, ולא יכה עליהם במקל, ולא ינערו אותו שני בני אדם, כי כל אחד מושכו אצלו ובנקל נתקרע.

וכן תעשה לכל אבדת אחיך. כי חיוב שמירת הדברים שלא יתקלקלו משונים זה מזה, כלי עץ כדי שלא ירקבו ישמש בהם לפעמים מעט. כלי נחושת ישמש בהם בחמין או בצונן אבל לא על גבי האור שמשחיקן. כלי כסף כדי שלא יתעפשו ישמש בהם לפעמים בצונן אבל לא בחמין מפני שמשחירן. קרדום לא ישמש רק ברך ולא בקשה כי יופגם ויופחת. ספרים, שמתעפשין כששוהין מלהפתח, יקרא בהם לפעמים או יגלול אותם שיבוא בהם האוויר. לכן שנה ושילש הכתוב וכן תעשה, ולא אמר בקצור וכן תעשה לחמורו ולשמלתו ולכל אבדת אחיך, ואמר 'אשר תאבד' אחר שאמר 'לכל אבדת אחיך', ללמדנו שאינו חייב בהשבה רק כשקרא אבדה לבעליו שיש בה על כל פנים שווה פרוטה, אבל אבדה שאין בה שווה פרוטה אינו חייב להיטפל בה ולא להחזירה, והוסיף קרא ומצאתה שהוא מיותר, דממציאתה קרא משתעי והולך, אבל ילמדנו בזה שאינו חייב להחזיר רק כשהוא קרוא מציאה למוצאה, שהוא על כל פנים שווה פרוטה, כי אבדה שאינה שווה פרוטה בשעת אבדה ובשעת מציאה, אין חיוב השבה בה.

וכן מלת **ממנו** דקרא נראה מיותר, ובא להורות שאין חיוב השבה רק כשהיא אבודה ממנו כלומר מן הבעלים לבד, ואינה אבודה לשאר כל אדם, אבל מה שהוא אבוד לבעלים וגם לשאר כל אדם אינה מצויה, אין בה חיוב השבה. לכן המוצא דבר בזוטו של ים שחוזר לפעמים לאחור מגבולו ומושך דברים אחריו, וכן בשלילות הנהר שיוצא חוץ לגדותיו ושולל שלל הנמצא שם, אין בו חיוב השבה מצד הדין, אפילו בא לידו לפני יאוש, אפילו אמר לא מייאשנה, ואפילו מרדף אחר השטיפה - בטלה דעתו אצל כל אדם.

ד. לא תראה. פירושו לא תעמוד מנגד, אלא תלך ותסייע לו (הר"א ממץ בספר היראים) כי יש ראייה על דבר ואינו חושש עליו כלל.. ואל תרא ביום אחיך (עובדיה א') ולזה כיוון רש"י לעיל פס' א' לא תראה אותו שתתעלם ממנו.

ו. האם על הבנים. יונתן בן עוזיאל תרגם אימא מעל בניה. וכן פירש רש"י לא תיקח האם בעודה על בניה. וכן בספרי ובתוספתא איתא הנוטל אם מעל הבנים. וכן הוא לשון הטור יו"ד סי' רצ"ב. ולפי זה צ"ל שחסר אות מ"ם במלת על, וכמו שמצאנוהו חסר בכמה מקומות, הישמרו לכם עלות בהר, עד יקום גוי אויביו, שמהראוי מעלות, מאויביו.

אמנם לשון הרמב"ם בספר המצוות (סי' ש"ו) שלא ליקח האם והבנים. וכן בס' החינוך (סי' תקמ"ד) האם עם הבנים. וכפירוש הרבנו בחיי והחזקוני.

דע דבתשובות חוות יאיר⁸ (סי' ס"ז) הוכיח דאף כשאנו רוצה לקחת את הבנים מכל מקום זקוק לשלח את האם ממה דאמרינן (חולין קל"ט) כי יקרא מה תלמוד לומר? לפי שנאמר שלח תשלח יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ולקיים מצות שלוח תלמוד לומר כי יקרא במאורע, הנה נהי דממעט שאין צריך לחזור אחר המצווה עד שתבוא לידו, מכל מקום במאורע משמע דרמי עליה חיובא להיטפל ולקיים המצווה, ומזה תמה על התוספות שמוכח מדבריהם דאין מצות שלח תשלח רק כשירצה ליקח הבנים, אבל כשאין רוצה ליקח הבנים אינו זקוק לשלח האם, עיין שם.

ואנכי הרואה בדברי הראשונים כדעת התוספות דלא כתשובות חוות יאיר, כי הר"ן בחידושי (חולין קל"ט א') כתב:

שלוח הקן לא הוי מצווה המוטלת עליו [נח] כי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח והילכך עשה כהאי לא דחי אפילו לאו גרידא, עיין שם.

והרשב"א בתשובות (סי' ח"י) חשיב למצות שלוח הקן למצווה הבא בעברה שכתב אין מברכין על כל מצווה שהיא באה מתוך עברה כגון השבת גזלה וחזרת רבית, שלא ציונו לגזול כדי להשיב וליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה.

וזה לשון הרשב"א (חלק ג' סי' רפ"ג):

⁸ יאיר בכרך 1638-1701 רב תלמודי בגרמניה היה מאחרוני האחרונים באשכנז. שימש ברבנות בקובלנץ במיינץ ובסוף ימיו בוורמייזא. עסק במדעים, מתמטיקה גיאומטריה ואסטרונומיה, וכן עסק בתורת הנסתר. חיבר ספרים בתחום ההלכה והידוע שבהם הוא שו"ת "חוות יאיר", "חוט השני" מכיל בעיקר את תשובות אביו וסבו, "מקור חיים" על שו"ע תוך התייחסות לט"ז ומג"א, "מר קשישא" כללים בתלמוד ובמורה נבוכים, פירוש והגהות על הריף, "עץ חיים" ספר שאבד.

מה שנסתפק לך אם מברכין על העשה דהיינו השלוח או על הלאו דהיינו לא תיקח האם היה נראה יותר לברך על הלאו מפני שהוא עיקר המצווה, דשלח תשלח אינו אלא לנתק הלאו, שאם עבר ולקח נתקו הכתוב לעשה דשלח תשלח, ומכל מקום אינו מברך אלא שציונו לשלח, שהנחה היינו השלוח, ע"כ.

זזה לשון רבנו בחיי:

לא תיקנו חכמים ברכה בשילוח לפי שאינה מצווה מיוחדת כמו שאר מצווה ואינו חייב לחזור אחריה כמותם אלא כשיזדמן לו, ועוד שאינו חייב בשלוח אלא כשרוצה ליקח הבנים.

ולשון ספר החינוך (סי' תקמ"ה):

לשלח האם מן הקן קודם שיקח הבנים.

ולשון הרמב"ם (במנין המצות ריש ה' שחיטה):

לשלח האם אם לקחה על הבנים.

מבואר דעת הראשונים דכשאינו רוצה ליקח הבנים אין עליו חיוב מצות שלוח, דלא כתשובות חוות יאיר.

ט לא-תזרע כרמך כלאים פן-תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם:

ט. לא תזרע כרמך. כרמך ולא כרם אחר, והמסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו לא קידש.

ובירושלמי פליגי ר' יוחנן ור' אליעזר. לר' יוחנן התבואה מותרת שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו, אבל ענבי הגפן שהם שלו אסורים, ולר' אליעזר גם הענבים מותרים, דעיקר האוסר בכלאים הם הזרעים כדכתיב פן תקדש הזרע, וכיון שהאוסר (התבואה) אינו נאסר, שאינו-אוסר (הגפן) לא נאסר. אבל במסכך גפנו של חברו על גבי תבואתו גם לר"א התבואה אסורה שהיא שלו והאוסר נאסר, והמסכך גפנו של חברו על גבי תבואתו של חברו (כגון הזרע כרמו בשביעית, שהתבואה והענבים הכל הפקר בשביעית) לא קידש כלום, וכתב הר"ש דוקא ענבים לא נאסרו, אבל גפנים שהוסיפו מאתים אסורים שאין הזמורות הפקר. ע"כ.

פן תקדש. עיין רש"י.

ולשון הרלב"ג:

קדושה זאת היא שתהיה נבדל מהנאתם, כי הקדש יאמר על ההבדל, ולזה יאמר גם כן על הטומאה, כמו אל תגע בי כי קדשתיך. ע"כ.
ויונתן בן עוזיאל תרגם: פן תקדש - תתחייב יקידתא.

והוא כמאמר התלמוד (קדושין נ"ו) תקדש תוקד אש, מלה אחת מורכבת משתיים.

ועיקר הוראת שורש קדש לתאר תכונת דבר שהוא מובדל ומופרש מזולתו, אם מצד מעלתו להיותו נשגב ומרומם מכל, או מצד פחיתותו הוא נבדל ונפרש מכל, אמר קדושים תהיו כלומר פרושים ומובדלים מפחיתות חומריותם, בקרובי אקדש, אהיה מופרש ומובדל במעלה ורוממות, לא תהיה קדשה, המופרשת מדרכי הצניעות ומובדלת להיות מיוחד לגנות הזמה בגלוי (וזו ההבדל שבינה לזונה, זו מעשיה בסתר, וזו בגלוי), וכן דבר שצריך להיות מופרש מבני אדם ומובדל מהם מצד איסור הנאה שבו, עד שמצווים להפרישו ולבערו מן העולם מכל וכל, כגון כלאים בכרם שהוא אסור בהנאה ומחויבים לשרפו אמר עליו כאן פן תקדש.

ולשון הרמב"ן:

תקדש כלומר יאסר בהנאה כהקדש. ע"כ.

כבריש קדושין דאסר לה אכולי עלמא כהקדש. וקרוב לומר טעם שהוציא הכתוב איסור הנאה בלשון הקדש, דאיסור כלאים כמעט ששווה להקדש, כמו דהקדש אינו חל רק כשדעתו ומחשבתו לכך, דהקדש בטעות לא שמיה הקדש, ככה איסור כלאים אינו רק כשהיה דעתו ומחשבתו לזרוע כלאים וניחא ליה בכך, וכשזרע שלא מדעתו אינו מתקדש, כבמתניתין דכלאים פ"ה מ"ז, וכמ"ש התוספות (יבמות פ"ג ב') אף מאן דסובר בעלמא אדם אוסר דבר שאינו שלו, מודה בכלאים דאינו אוסר, כיון שהוא דבר התלוי במחשבה ודעת.

פן-תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם:

המלאה הזרע. חסר הנסמך כלומר **מלאת** הזרע, והיא תבואת הזרע כשנתבשל (ר"ש ב"מ). ולפי זה תבואת הכרם שאמר אחר כך הם עוללות הגפנים והאשכולות, כמו שקראם במקום אחר (קרח י"ח ל') וכתבואת יקב;
ולדעתי אין צריך לדחוק זה, כי 'המלאה', 'הזרע' - תרי מילי נינהו, 'ותבואת הכרם' הוא השלישי. וכמו שנהוג ברוב המקומות דבתלתא ענייני יבוא וי"ו בשלישי, והשני בלתו. כמו ראובן שמעון ולוי, כי שני מיני כלאים בכרם הם, אם הזרוע שני מיני תבואה עם זרע הכרם, כגון חיטה שעורה וחרצן, או שני מיני ירק עם זרע הכרם, וכן הזרוע זרע אחד ירק וזרע אחד מין תבואה, וחרצן, (עיין **רמב"ם** רפ"ה דכלאים), וממין זה האחרון דיבר הכתוב.

המלאה. היא התבואה המלאה בקשין שלה.

הזרע. הם מיני ירקות, כעניין כגנה זרעיה תצמיח, וכמורגל בדברי רז"ל זרעוני גנה על מיני ירקות ודשאים.

ותבואת הכרם. הם ענבי הגפן, ושלושת המינים האלה. המלאה (התבואה), הזרע (הירק), ותבואת הכרם (ענבים), נאסרו בהנאה בנזרעו יחד.

ויראה שאין פירוש 'אשר תזרע' על פיזור הגרגרים בארץ, דאם כן הוא מיותר לגמרי אבל פירושו קבלת הזרע לצמוח, והיא ההשרשה, והתי"ו הוא לנסתר (וכמו שכתבנו למעלה במשפטים בבכורי מעשיך אשר תזרע בשדה) ומוסב על המלאה והזרע, כי התבואה והירק בכרם אינם מתקדשין רק משישרישו בארץ, משעה שיתפשטו הזרעים בקרקע (עיין **רמב"ם** פ"ה הי"ג), ובכוונה קרא כאן את התבואה בשם מלאה, להורות שאין התבואה מתקדשת אלא כשגרעין התבואה עדין צריך להתמלא מן הקשין שלה, ונקראת מלאה, אבל כשהוא יבשה כל צרכה עד שנקרא דגן או תבואה אינה מתקדשת.

וכן קרא את ענבי הגפן בשם תבואת הכרם כי אין ענבי הגפן מתקדשים רק משיעשו כפול הלבן וקודם שיבשלו כל צרכן, כי כשכבר בשלו כל צרכן, ואינם צריכים עוד לארץ יקראו ענבים, ומטעם זה לא אמר כי תקדש, רק **פן** תקדש, כעניין שמא, כי האיסור תלוי בתנאים, התבואה והירק משהשרישו, והענבים משיעשו כפול הלבן, כי אם ליקט התבואה והירק קודם שהשרישו וקודם שעשו ענבים כפול הלבן אין בו איסור כלאים.

י לא-תחרש בשור-ובחמור יחדיו:

י לא תחרש. והוא הדין להנהיגם יחד קשורים זוגים בהולכת שום משא (רש"י).

נקט בפסוק זה ג' דברים: **שור וחמור יחדיו**. סתם שור עומד לחרישה, כדאמרינן תורא לרדיא, חמור למשא, דהיינו למשוך את המשוי, לכך קאמר לא תחרש בשור וחמור יחדיו, וגם לא תמשוך חמור עם שור, וגם לא להנהיג שור וחמור יחדיו אף בלא משא.

ומאי דהתחיל הפסוק בחרישה לבד, זה כלל גדול כשרוצה לדבר בכמה עניינים שאינם דומות זו לזו, אז מתחיל הלשון במה שרוצה לומר בראשונה, כמו תדשא הארץ דשא עשב מזרע זרע עץ פרי, דחשיב ג' דברים דשא וזרע ואילנות, ואינו מזכיר בתחילת הפסוק רק תדשא, וכמו ותדבר מרים ואהרן במשה אמר בלשון נקבה משום דמזכיר מרים בראשונה (הגר"א).

ולשון לא תחרוש דקרא לאו דווקא, כי כל מלאכה מהמלאכות כדישה וכדומה אסורה. ותפש קרא מלאכת חרישה, כי יושבי הארץ רוב עסק מלאכתם היה עבודת אדמה, ודיבר הכתוב בהווה.

ויתכן עוד שהוציא הכתוב איסור מלאכת כלאי בהמה בלשון חרישה, להורות על המקובל מרבתינו על המנהיג את הכלאים. שהמנהיג כלאי בהמה קשורים יחד זוגים בהולכת שום משא, אסור מהתורה ולוקין עליו.

יא לא תלבש שעטנד צמר ופשתים יחדו:

יא. לא תלבש. יש במשמעותו שתיים, מעשה הלבישה, ושלא יהיה לבוש. לזה אמרו (סוף מכות) כששהה כדי לפשוט וללבוש, והם מתרין בו על כל שהיה ושהיה, חייב על כל אחת ואחת. דאף על גב דלא עשה מעשה, מכל מקום לוקה דכיון שהיה יכול לפשוט ואינו פושט ועומד במלבושו זה חשיב מעשה (עיין שם **ריטב"א**). דכל הנמנע מפעולה שהיה בכוחו ורשותו לעשותו, נקרא עושה.

צמר ופשתים. לרבתינו אין לנו צמר האסור בפשתים רק צמר רחלים, אבל שאר מיני צמר כגון של עזים ארנבים וגמלים מותרין, ואף כשנתערב צמר רחלים בשל גמלים, אם הרוב משל גמלים, מותר לערבו אחר כך עם פשתן, לפי שכבר נתבטל של רחלים בשל גמלים, כדתנן בפ"ק דכלאים.

יב. גדילים. לרז"ל הוא חלק מן הציצית הסמוך לכנף הבגד, שכורכין חוט אחד על שאר שבע החוטים, ובזמן התכלת שהייתה הכריכה בחוט תכלת ובחוט לבן (עיין **רמב"ם ראב"ד**, בהלכות ציצית) היו באמת כעין קליעה, ובלשון ארמי קורין לקליעה גדיל, ותרגום מעשה עבות ועובד גדילין, ויתורגם גדילים, **ואונקלוס** תרגם גדילין כרוספדין והוא, והכל אחד.

כסותך אשר תכסה. אין זה כשם כסוי עור תחש (במדבר ד') שהוא תואר, שהרי הוא בעצמו נקרא מכסה עור תחש, והמיוחד לכסות בו בלילה פטור מציצית, אבל הוא שם המופשט על משקל שבות יעקב, ונקרא הבגד שלובשין אותו ביום בשם כסות מצד פעולתו כי הוא מגין על הגוף מפני קור וחום ועקיצת זבובים ויתושים וכדומה.

יג כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וְבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנָאָה:

יד וְשֵׁם לָהּ עֲלִילַת דְּבָרִים וְהוֹצֵא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת-הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְקַחְתִּי וְאָקְרַב אֵלַי וְלֹא-מִצְאָתִי לָהּ בְּתוּלִים:

יג. כי יקח. לשון קיחה פירשוהו רבותינו (ריש קדושין) לשון קנין שעל ידי כסף שנותן לה נקנית אליו. וכבר מצאנו לשון קיחה על הקנין: משכו וקחו לכם צאן (בא י"ב כ"א). ובנחמיה (יו"ד ל"ב) המקחות שהוא לשון מקח וממכר, וכן קחו לכם תבן (שמות ה' י"א), הוא לשון קנין כמו שכתבתי שם.

כי יקח איש אשה. טעמו כאשר יקח האיש אשה בלקוחי תורה, שהם הקדושין בכסף, היא המאורסה, ואחרי ימים בא אליה ושנאה שלא הייתה ערבה עליו בביאתה, והשכים בבקר ובא לבית דין וטען שלא מצאה בתולה, הנה זה נתכוון להוציאה בלי מוהר הבתולות, שהיא הכתובה שכתב לה. ומפני שבחזקת בתולה נתקדשה אליו, הוא טוען עליה שזינתה תחתיו (רמב"ן).

הנה מה שטען עליה שלא מצא לה בתולים, אין [60] טענתו עליה בדברים בעלמא בלא ראייה, אבל הביא עדים שנבעלה תחתיו בעודה ארוסה, דאם לא כן אין בדבריו ממש, כמבואר בתלמוד, אם כן הדבר מתמיה שיהיה עיקרי הדברים חסרים בתורה, ולא ראיתי לאחד מהמפרשים שהתעורר על זה.

ונראה לי שכל זה יובן בלשון **ושם לה עלילות דברים**. כי שם עלילות הוא מלשון "ומעלה בו מעל" שנאמר בסוטה (במדבר ה') שענינו בגידה באמונת זולתו. כי אשה נשואה או ארוסה לאיש המוסרת עצמה לאחרים היא בוגדת באמונת בעלה, כי הוא מסר לה אמונתו שתהיה רק ברשותו. והמכוון "ושם לה עלילות", יאשים אותה שבגדה ומעלה באמונתו, שמסרה עצמה לביאה לאיש זולתו.

וכבר מצאנו שורש עלל על מעשה הזנות כמו (שפטים י"ט) ויתעללו בה. ושימת עלילה זו היא על ידי הגדת עדים, שהעמיד עדים עליה המגידים בבית דין עלילתה, ובגידתה בו, וזהו המכוון במלת **דברים** שאמר קרא, שענינו דיבור העדים. וכמו שכתבנו על זה לקמן (כ"ד א') כי מצא בה ערות דבר, וכמו הנה אמת נכון הדבר, שמלת דבר הוא דבור והגדת עדים. הנה מבואר בלשון המקרא עצמו שהוציא עליה שם רע על ידי עדים המעידים עליה שזינתה תחתיו בעודה ארוסה;

וזה לשון הספרי:

ושם לה עלילות דברים. יכול אפילו אמר הקדחת לי את התבשיל והיא לא הקדיחה?
תלמוד לומר עלילות דברים עלילות דברים לגזירה שווה, מה עלילות דברים האמור להלן טענת בתולים, אף עלילות דברים האמור כאן טענת בתולים. ע"כ.

והוא נכון לדברינו על דרך הפשט.

יז. ופרשו השמלה. הרי זה משל מחוורין הדברים כשמלה (רש"י).

והוא מדרשו של ר' ישמעאל בספרי ובמכילתא.

ואין צריך. כי זאת לפנים בישראל מכניסים החתן והכלה לחופה ובודקין אותן, והעדים משמרים להם מבחוץ, והם שהחכמים קורין להם שושבינון, וכאשר יפרדו נכנסין העדים שם ולוקחין השמלה אשר שכב אותה עליה ויראו הדמים, וזה ידוע בתלמוד ובספרי ואגדה, וקורין השמלה ההוא סודר. ולכך יאמר הכתוב שיפרוש אביה ואמה השמלה אשר לקחו מיד העדים ויאמר אלה בתולי בתי, ובודאי שצריך לחוור הדברים בעניינים הרבה שהכתוב יקצר בהם, אבל לא אמר הרי זה משל אלא המחייב מוציא שם רע אף על פי שלא בעל, ופשוטו של מקרא כדברי האומר עד שבעל.

וכך אמרו בגמרא: ר"א בן יעקב אומר שמלה ממש, והלכה כדבריו. וכן טעם הפרשה, כי אמר הכתוב תחילה ולקח אבי הנערה ואמה והוציאו את בתולי הנערה, ידבר בשניהם. ואחר כך שב לאב לבדו ואמר אבי הנערה וגו', וחזר ואמר ופרשו השמלה בשניהם, והטעם, כי התביעה הזאת לאב לבדו הוא, שהקנס שלו. אבל שיתוף האם במעשה מפני שענין השמלה הנשים יתעסקו בו, והן יודעות ובקיאות בדמים, ולאם ראוי שתתפוש ותביא אותה לבית דין. אבל טענת "את בתי נתתי לאיש הזה", לאב בלבד היא, והאם לאו בעלת דברים דידיה היא. או אחר שיסדר האב טענותיו בבית דין, יתפוש בשמלה אשר הביאה אשתו תחת כנפות כסותה ויפרשו אותה שניהם בבית דין, והנה לא הוזכרה האם בפרשה ולא באה לבית דין כלל אלא מפני ענין השמלה (רמב"ן);

ובצידה לדרך כתב, דאף על גב דקאמר (בפ' נערה שנתפתתה) דלרבי אליעזר בן יעקב הדברים ככתבן, לא בא לשלול שאין פירושו שהוא דרך משל, אלא הכי קאמר: דלראב"י יכולים אנו לפרש הדברים ככתבן, אבל גם ראב"י מודה דלפי האמת אין הדברים ככתבן, אלא הרי זה משל וכו'.

כ. ואם אמת היה. אמת לא יודע רק על פי שנים, ולפי שהכתוב יפרש בזנוני הבתולות כי כאשר תהיה מאורסת תסקל וכאשר לא אורסה היא פטורה, לא הוצרך לפרש כאן ואם אמת היה הדבר, שזינתה [סא] באירוסיה ושזינתה ברצונה, ואמר ברמז: כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה, והנבלה היא בעשותה כן לרצונה. לזנות הוא כאשר תשטה אשה תחת אישה, כי הנערה אשר לא אורשה, לא תקרא זונה בשכבה עם אחד העם, אבל היא מיועדת לו (הרמב"ן);

וזה לשון הרא"ם:

ואם אמת היה בעדים והתראה שזינתה לאחר אירוסין, לא אם היה אמת שלא נמצא לה בתולים, כדמסיים ביה קרא לא נמצאו בתולים לנערה, דאם כן אכתי לאו בת סקילה היא, דדלמא קודם אירוסין נבעלה, ואי נמי לאחר אירוסין דילמא לא היה שם עדים והתראה, אלא על כורחך לומר דהכי קאמר אם אמת היה הדבר שלא נמצאו בתולים לנערה, אלא שזינתה אחר אירוסין בעדים והתראה, כפי מה שטען עליה בעלה, ע"כ.

הרבו דברים להשלים תנאים החסרים במקרא.

ולדעתי אין צריך להוספת דברים אלה, כי לפי המבואר למעלה בלשון ושם לה עלילות דברים, שהמכוון בו הגדת עדים על מעילתה לזנות באירוסיה, אם כן מה שאמר כאן ואם אמת היה הדבר הזה, פירוש אם דבור העדים עליה, אמת הוא, והיינו עלילתה ומעילתה בארוס שלה, והיא הזנות שתחתיו.

כג כִּי יְהִי נַעֲרַת בְּתוּלָהּ מְאֻרְשָׁה לְאִישׁ וּמִצָּאָה אִישׁ בְּעִיר וְשָׁכַב עִמָּה:

כג. נערה בתולה מאורשה. עניין נערה המאורסה, כי כאשר יראו עדים מרחוק איש תופס בנערה ושכב עמה בעיר והרימו העדים קולם והתרו בהם, לדעת רבותינו, יתחייבו שניהם סקילה, שגם האשה בחזקת מזנה לדעת כיון שלא צעקה כלל, כי דרך כל אנוסה לצעוק בעיר להושיעה ולהצילה, ואם יראו אותה בשדה שיחזיק בה וישכבנה, הרי זו בחזקת אנוסה ופטורה. וטעם 'צעקה' - יתכן שצעקה. או טעמו אם צעקה אין מושיע לה, כי אפילו שמעו שלא צעקה פטורה, כיון שאין שם מושיעים לה. והכלל אם יש לה מושיעים, בין בעיר בין בשדה חייבת. אין לה מושיעים, בין בעיר בין בשדה פטורה. שלא דבר הכתוב אלא בהווה. ולא ידעתי בדין הצעקה אם ראינו נערה שהחזיק בה איש והיא נלחמת בו בכל כוחה ובוכה ואוחזת בבגדיו או בשערותיו להימלט ממנו, ולא ידעה לצעק, למה תסקל? אלא גם הצעקה בהווה לדון בה מן הסתם בעיר מפותה ובשדה אנוסה (רמב"ן).

ונראה שהכתוב לא הזכיר רק הצעקה שהוא קצה האחרון מסימני אניסתה, כי נערה בתולה בתחילת התפיסה בידי איש לא תצעק להשמיע קולה ברבים, כי מתנגד הדבר לכבודה וחרפה היא לה שיראו בני אדם התאבקות האיש בה, לכן בכל יכולתה תשתדל תחילה בהצנע והסתר להינצל ממנו, אם בהרמת יד נגדו וכדומה מן התאמצויות אשר בכוחה לדחותו ולהימלט ממנו. ואם אחר כל אלה תמצא חולשת כוחה נגדו, כשמרגשת כי רב חילו עליה ולא תמצא עוד אופן להרחיקו ולדחותו ממנה, אז תרים קולה להביא לה מושיעים. ועזב הכתוב סימני אניסותה הקודמות, ולא אחז רק האחרון שהיא הצעקה.

והנה למאי דקיימא לן (סנהדרין מ"א) דצריך שיתיר עצמו למיתה, ואף שמתרין בו ומודיעים לו חייב אתה מיתת בית דין אינו נהרג אלא כשיאמר על מנת כן אני עושה, אבל כשאינו רק שותק ומרכין בראשו ואמר יודע אני פטור (רמב"ם רפ"ב מסנהדרין), אם כן למה האריך הכתוב למתלי חיוב מיתתה ופטורה בצעקה, הלא הכל תלוי אם התירה עצמה בפירוש למיתה, דבלאו הכי אף בלא צעקה פטורה, ומה אהני לן הצעקה להורות שהיא אנוסה לפטורה, אם התירה עצמה למיתה בפירוש אם כן גילתה שהיא ברצון?

הנה לדעת הרמב"ן, דאף על גב דבעבודת גילולים וגילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור, היינו שמצווה עליו שיהרג על שמו של הקדוש ברוך הוא, אבל שיהרג בבית דין אין לנו, ואי עבר פטור. כדדרשינן הכרת תכרת הנפש ההיא, היא לא אנוסה ולא מוטעת, ניחא קרא דילן, דאף על גב שהתרו בה שאין האונס מתיר, וקבלה התראה זו, מכל מקום אין לנו לדונה במיתה.

אבל לדעת הרמב"ד דבג' עברות הללו שהם מחמת חובת עצמם, אם התרו בהם ועברו עליהם אף באונס ימיתוהו בית דין (עיין חדושי הר"ן סנהדרין ס"א ב'), קשיא לו קרא. ונראה שאין כוונת הכתוב רק להודיע אופן המחייבה מיתה והפטורה, דכשלא צעקה יש מקום להמיתה, והיינו כשהתירה עצמה למיתה בפירוש. וכשצעקה יש מקום לפטורה אפילו התירה עצמה אחר כך למיתה בפירוש, ואף שבזה גילתה שברצון עשתה, מכל מקום כיון שתחילתה באונס, אין לחייבה אף שסופה ברצון. כרבא (כתובות נ"א ב') תחילתה באונס וסופה ברצון שאומרת הניחו אותו מותרת לבעלה, דיצר אלבשה.

תדע דצעקה דקרא לא בצעקה מתחילה ועד סוף קמיירי, דמדכתיב אין לנערה חטא מות שאמר עליה יונתן בן עוזיאל בתרגומו: לית לעולימתא דין קטול אלהן גברא יפטרינה מניה בגיטא. ואי בצעקה מתחילה ועד סוף קמיירי, הא אנוסה היא, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה. אלא על כורחך דבתחילה צעקה והראית שהיא אנוסה, ואחר כך כשקיבלה התראה והתירה עצמה למיתה, אף שאין לחייבה מיתה כיון דתחילתה באונס, מכל מקום אסורה לבעלה. וסתמא דמילתא הכי הוא, דרוב הנבעלות באונס סופן ברצון, דיצר אלבשינהו ומתהניא מעברה. כדמשמע בירושלמי פ"ד דסוטה בהאי אתתא שנבעלה באונס, וא"ל ר"י ולא ערב לך בסוף? אמרה לו: אף שבתחילתו אינו ערב בסוף ערב. וכיון דסתמא דמילתא הכי הוא, שפיר מוקמינן לקרא בהכי.

כד. ענה. הענה והשפיל אותה מכשרותה מהיותה עוד ראויה לבעלה (רע"ס).

כו. אין לנערה חטא מות. תרגם אונקלוס חובת דין דקטל, פירש חטא לשון עונש כמו זאת תהיה חטאת מצרים וחסאת כל הגויים, דתרגומו פורענות מצרים (זכריה י"ד).

ולרבותינו (סנהדרין ע"ג) כולי קרא יתרה הוא, דפשיטא דכשנאנסה אין לה עונש כלל, דכל אנוס רחמנא פטריה, ועל כורחך לדרשה אתי. ואמרו: **חטא** אלו חייבי כריתות, **מות** אלו חייבי מיתת בית דין, ולהורות דכל חייבי כריתות ומיתת בית דין שבעריות מצילין אותן בנפשו דומיא דנערה מאורסה, לדבריהם חטא מות תרי מלי נינהו, אין בה לא חטא ולא מות.

כת. לא ארשה. הנגינה מלעיל כדי העבר, ופירוש שלא נתארסה לאיש מעולם, כי רק באופן זה דבר הכתוב דקנסא לאביה, אבל אם הייתה ארוסה מלפנים, אף שביום שנאנסה היא פנוייה, שוב אין הקנס לאביה רק לעצמה, כי הלכה כר"ע (כתובות ל"ח) נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה.

ודע דאיכא מאן דאמר התם דיליף מגזירה שווה דאף בנתארסה ונתגרשה קנסא לאביה, ומקשינן עליה היכי אתיא גזירה שווה ומפקי מפשטיה לגמרי (דמשוה ארוסה כלא ארוסה ומיעקר קרא ממשמעותיה לגמרי) ומשני קרי ביה אשר לא ארוסה. עיין שם.

כט ונתן האיש השכב עמה לאבי הנער חמשים כסף ולו-תהיה לאשה תחת אשר ענה לא- יוכל שלחה כל-ימיו:

כט. ונתן האיש השכב. שלש מלות אלה מיותרות לגמרי, דודאי איש אחר שלא עשה עול לא יתן קנס. ולזה אמרו רז"ל (כתובות מ') דחמשים כסף שהוא נותן, אינו אלא להנאת השכיבה לבד, וחוזק מזה חייב בתשלומי הבשת והפגם והצער.

ומלשון **תרגום יהונתן** שכתב "ויתן דמי בהתה חמשים סלעין", יראה שהחמשים סלעים הם דמי בשת. וזה אינו, ואין ספק שהוא משגגת המדפיסים.

ודע דלחד מרז"ל (כתובות מ"ב) לא זיכתה התורה לאב אלא משעת נתינה, וגבי עבד דכתיב כסף שלשים יתן לאדוניו [סב] לא אמרינן הכי, ונפקא מינה לעניין אי הוי ממונא להורישו לבניו, דלשון יתן לחוד, ונתן לחוד.

ופירש רש"י:

יתן משמע לשון ציווי ולעולם, ונתן משמע דבר הנתון כבר. ע"כ.

פרק כג

א לא-יקח איש את-אשת אביו ולא יגלה כנף אביו:

א. כנף אביו. שומרת יבם של אביו (רש"י מרז"ל, יבמות ד'). והוא מכוון בלשון המקרא, כי פרישת כנף בגד איש על אשה הוא עניין הנישואין, כמו שכתוב (רות ג') ופרשת כנפיך על אמתך. וכמו שכתב רש"י שם. ובתלמוד (קדושין י"ח) קרא לקדושי אשה בשם פריסת טליתו עליה, על שם "בבגדו בה". ואין לך אשה אשר איש מצווה עליה לנשאה רק יבמה, שזקוקה

אליו מחמת מיתת בעלה. ולשון כנף אביו, פירושו אשה אשר אביו מחויב לפרש כנף בגדו עליה לנשאה, ככתוב "ולו תהיה לאשה", ושפיר קראוה כנף. והראב"ע כאן פירש לא יקח אשת אביו האנוסה. וטעות הוא, דקיימא לן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו.

ג. לא יבא ממזר. לא ישא ישראלית (רש"י), כי להיכנס בקהל ה' בכל מקומות מושבותיהם ולישא וליתן עימהם בכל הדברים מותר כאחד מבני ישראל, וכבר אמרו ממזר תלמיד חכם קודם בקריאת התורה לכהן עם הארץ. ויש בזה מחלוקת בין גדולי המורים, להרמב"ם אין מלקות משום ממזרות רק בנשואין, כשבעל אחר הקדושין, אבל בשקידש ולא בעל או בעל ולא קידש, אינו לוקה משום ממזרות. והראב"ד השיג עליו, דלוקה אף בשבעל ולא קידש, שהביאה נאסרה כדי שלא ירבה ממזרות בישראל. וכן פצוע דכה, כדי שלא תזנה אשתו תחתיו, והממזרות רבה. וכן דעת רמב"ן דלוקה אף בביאה בלא קדושין, שהכתוב מפורש צווח "לא יבוא" - שהיא הבעילה (עיין רמב"ם פט"ו מאיסורי ביאה ובראב"ד ובמגיד משנה שם).

ונראה לי להליץ בעד הרמב"ם, אימתי תקרא הביאה בעילה כשמפורש בו אשה, כמו בא אל אשת אחיך, כן הבא אל אשת רעהו, יבמה יבא עליה דמשתעי באשה. אמנם בלשון ביאה בקהל, אין המובן בו בעילה לבדה, רק כשקדם לה קידושין, דהיינו נישואין, כי לשון 'בא', עיקר ענינו קרבת עצם אל עצם, כמו בא יוסף אל אחיו, היום בא לעיר, והבא אל אשה שלא לשם אישות רק לשם זנות, אין כאן קרבת עצם אל עצם, רק באשה זו לבדה ורק על שעה חדא. וברגע פרישתו ממנה, אין לו עוד קורבה לא בה ולא בכל משפחתה, ואחותה אמה ובתה וכל משפחתה נכרים הם אליו, דבביאת זנות לא נעשו קרובותיה ערוה עליו. ולא שייך בזה לשון ביאה בקהל.

אמנם בביאת נישואין, חוץ קרבתו אל עצם האשה, יש לו גם קרבת כל משפחת האשה, אבותיה אחיה ואחיותיה כולם נקראים קרוביו ושאר בשרו, הנה להיות שבביאת נישואין תתיילד קרבת עצם האחד אל אנשים רבי המספר, שפיר נופל עליו לשון [62] "ביאה בקהל". וכבר מצאנו לשון ביאה על הנישואין (שופטים י"א): שלשים בנות הביא לבניו, כלומר השיא. ושפיר פירש "לא יבא בקהל", על ידי נישואין.

ולא ניחא לרמב"ם לומר כראב"ד דאסר קרא בעילת הממזר מטעם שלא ירבה ממזרות, דאם כן יהיה מותר בבת ישראל בשאין בה חששא לריבוי ממזרות, כגון זקנה עקרה ואילונית, וכן בפצוע דכה אם איסורו משום זנות אשתו כראב"ד, אם כן אמאי לא אסרה תורה רק בפצוע דכה שבידי אדם, אבל בפצוע דכה שבידי שמים מותר לו לבוא בקהל, (כביבמות ע"ה

ב') הא אית ביה גם כן חששא דזנות אשתו. והנה ממה שפירש רש"י לא יבוא ממזר - שלא ישא ישראלית. מבואר דעתו כרמב"ם דבבעילה בלא נשואין אינו באזהרה זו, וכן פירש הר"א אליעזר ממיץ בספר היראים מצווה קצ"ח, וכן כתב רב אחאי משבחה בשאליות וכן יונתן בן עוזיאל תרגם לא ידכי למיסב איתא כשרה, כולם עומדים כשיטת הרמב"ם.

והנה ממזר שאסרה תורה לבא בקהל, הוא הנולד מאחת העריות הנזכרות בתורה שהן מחוייבי כריתות או מיתת בית דין, אבל משאר חייבי לאווין אין ממזר, ודלא כר"ע. ואפשר לבאר שם ממזר על פי ההלכה, כי כל העריות נקראות תועבה, כמו שכתוב (אחרי י"ח כ"ט) כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ושם זר בלשון ערבי עניין תועבה, ומזה והיה לכם לזרא (בהעלותך) וכן רוחי זרה לאשתי, ויהיה טעם ממזר איש מתועב, הנולד ממעשה התועבה שהן העריות.

ואם נחזיק בדעת רמב"ן (פ' אחרי) שאין קיום המין בשאר בשר, ובעל הטורים אמר סמך ממזר לפצוע דכה כי ממזר אינו מוליד כפצוע דכה, נוכל לומר דמשום זה הונח על הנולד מחייבי כריתות שם 'ממזר', שהוא משם מזר ביצים מזרות (חולין ק"מ ע"ב) שהונח על ביצה שאינה מגדלת אפרוחים.

והרמב"ן כתב:

ממזר הוא שם לאיש מוזר מאחיו ויודעיו שלא יודע מאין בא, הנולד לאיש מאשת אביו הוא ירחיק אותו, לא יודה בו לבשתו ולכלימתו מן המעשה הרע שעשה, וגם אמו תשליכנו בלילה, כענין האסופי הנזכר בתלמוד. והנה הוא ממזר בעיר מולדתו, וכן כל העריות. עכ"ד.

ואין זה מדויק היטב, כי אם שני מולידיו לא נודעו, אינו ממזר ודאי, והתורה דברה מממזר ודאי ולא מממזר ספק, וגם הנולד מחייבי לאווין ואפילו מהפנויה המותרת תסתרנה על הרוב ילדיהן מפני הבושת והוא כשר לבא בקהל.

גם דור עשירי.

אמרו בספרי:

נאמר כאן עשירי ונאמר (למטה בעמוני ומואבי) עשירי. מה דור העשירי האמור למטה עד עולם, אף דור העשירי האמור כאן עד עולם. ע"כ.

לדבריהם דור עשירי דאמר קרא הוא כמו דורות רבות, לפי שמספר עשר הוא סוף האחדים וראשי העשירות לכן ריבוי המספר בזה השם בסתם, דומה לזה עשרת מונים (בראשית ל"א) ואפו עשר נשים (ויקרא כ"ו) עשר פעמים תכלימוני (איוב י"ט) כמו שכתב הר"ש ב"מ באלה המקומות.

הנה בזה דעת רז"ל האוסרת את הממזר איסור עולם אינו יוצא מפשטות לשון המקרא. ואפשר לתת טעם למה שהשמיט המקרא בממזר מלת עד עולם, למה דאמר רבי יוסי (קדושין ע"ב) ממזרים טהורים לעתיד לבוא. רוצה לומר כמו שפירשו הרשב"א והריטב"א, לא שתבטל מצות לא יבוא ממזר, אלא הוראת שעה תהא לאותן שהיו בדורו קודם ביאת אליהו, שאליהו מטהרן. אבל אותן שיהיו בימות המשיח אף הם יהיו פסולים, דמצות לא יבא נוהגת לעולם אף בימיו של משיח.

הנה כיון דעל כל פנים על שעתא חדא יתבטל האיסור, לכן לא אמר בו עד עולם. ולזה אמר שם תלמודא הילכתא כר"י, אף על גב דהילכתא למשיחא היא, כיון דידעיין מנא למסבר קראי. (עיין **תוספות** מנחות מ"ה, ו**תוספות** סנהדרין ט"ו סד"ה שור מיני).

ונראה עוד לדעת ר"ת, דלאו "לא יהיה קדש" איתיה מהתורה גם בעבד ושפחה, ומכל מקום ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא לא תקח שפחה, רק אפקיה בלשון "לא יהיה קדש", אין הממזר בכלל, כיון שיצירתו בעבירה 'קדש ועומד הוא'. וכן כתבו הר"ן הרשב"א והריטב"א סוף פ"ג דקדושין. ולשיטה זו אמר **בית שמואל**⁹ (אה"ע ד', ל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה, דהא אין יצירתו בעברה. עיין שם. לפי זה שפיר לא אמר בממזר עד עולם, כיון דיכול ליטרה, דמותר לו לישא שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהיו מותרין לבוא בישראל. מה שאין כן בעמוני

ג לא-יבא ממזר בקהל ה' גם דור עשירי לא-יבא לו בקהל ה':

לא יבא לו. כמו ותהר לו (וישב ל"ח י"ט) כמו ממנו - וכן לא יבוא להם כמו לאחת להם (יחזקאל א' ו') כמו מהם, הלמ"ד ישמש במקום מ"ם לה' הישועה הישועה מהשם. ויתכן שבאו שנויים אלה, לפי שאיסורן איסור עולם וכל הנולד מהם דומה אליו בפסול, כמו שאמרו בבראשית רבה על ותהר לו, גיבורים וצדיקים כמוהו, כי מלת לו יורה על הדומה לו. ובקידושין סוף פרק 'האומר' דרשו רבותינו על מלת 'לו'.

ד לא-יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא-יבא להם בקהל ה' עד-עולם:

עד עולם. מלת עד יורה בכל מקום הגבלת דבר אל דבר, אם הגבלת מקום אם הגבלת זמן, שבבוא דבר המתאחר יופסק הדבר המוקדם אליו. כמו עד פה תבוא, עד בוא השמש, וזה לא שייך כי אם כשנסמך מלת עד אל דבר ידוע, שעל ידי כן נדע שבהתחלת דבר הידוע המתאחר יופסק המוקדם אליו, אמנם כשנסמך מלת 'עד' למלת 'עולם', שהוא בלתי מוגבל, לא נוכל לפרש מלת עד עניין הגבלה, [סג] כי לא יוגבל דבר בבלתי מוגבל. וצריכים אנו לפרש מלת עד לעניין המשכת זמני, כמו "עד זה מדבר" (איוב ב') כלומר בהמשך זמן דיבורו, וכן "עד גישתו

⁹ שמואל בן ר' אורי שרגא פייבוש, רבה של פיורדא אשכנז. נפטר 1706 נודע על שם ספרו "בית שמואל" על שולחן ערוך אבן העזר. למד בישיבת קרקוב אצל ר' יהודע השל, ואצל ר' אריה לייב בן זכריה מנדל.

עד אחיו", שמלת עד השני הגבלת מקום, ועד הראשון הוא המשכת זמני, כלומר השתחוותיו היו בהמשך זמן גישתו אליו.

וכן עד עולם, המכוון בו המשך תמידי שלא יופסק ולא יתבטל, שלא תהיה נקודה זמנית שנוכל לעמוד בו, כי הוא מתפשט לבלי שיעור.

ה. אשר לא קדמו אתכם. מצינו "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תיתן לי ושתייתי כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער" (דברים ב' כ"ב). ורבים אמרו שהם לא קדמו אותם אבל ישראל קנו מהם, וזה הבל, כי די למחנה שימכרו להם כאשר ירצו לקנות וכו'.

והנראה שהמואבים הוציאו להם לחם ומים, ועמון לא עשה כן. וזה טעם לא קדמו אתכם, שלא יצאו לקראתם בלחם ובמים כאשר עשו האחרים. ולכן הקדים הכתוב עמוני והקדים להזכיר פשעו על דבר אשר לא קדמו, ואחר כך הזכיר מואב וחטאתו (אשר שכר עליך). כן כתב הרמב"ן, יעיין שם באורך.

והנה מדאמרינן (יבמות ע"ה ב') מואבי ולא מואבית, איש דרכו לקדם ואין אשה דרכה לקדם. מבואר ד"אשר לא קדמו", אף אמואבים קאי. וכן אמרו באגדה (סנהדרין ק"ג ב') גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר על דבר אשר לא קדמו וגו' עיין שם. הרי דאתרווייהו קאי. גם אשר לא קדמו בלשון רבים, יורה דמשניהם ידבר, דהוה ליה למימר לא קדם כמו אשר שכר בלשון יחיד.

וטענת הרמב"ן אינה טענה כל כך, כי לפי הנראה היה זה חק להם בימי קדם לקדם פני היעפים בלחם ומים, ומלכי צדק יוכיח שהוציא לחם ויין. וגדולה מזה ראינו כי גדעון הרג את אנשי סכות על שמיאנו לתת לאנשיו היעפים לחם, וקרוב לזה עניין דוד עם נבל (ש"א כ"ה). ועיין מה שכתבתי בקרא דכאשר עשו לי בני עשו, שאינו מדבר כלל ממכירת לחם ויין, ואין כאן תימה כלל.

יט לא-תביא אתנן זונה ומחיר קלב בית ה' אלהיך לכל-נדר פי תועבת ה' אלהיך גם-שניהם:

יט. גם שניהם. בתמורה (ל"ו ב') אמרינן דלבית שמאי מלת גם בא לרבות גם שינוייהן, דבנתן לה חטין אתננה ועשתן שמן ענבים ועשתן יין אסור, ולבית הלל שינוייהן מותרין, אמנם מלת גם הניחו בתלמוד בקושיא לבית הלל, ואף על פי כן פסקו הרמב"ם והסמ"ג כבית הלל, דכללא בידינו דכל היכא דלא אמרינן תיובתא רק קשיא, לא נדחו דבריו מהלכה ואינו כי אם כלשון צריך עיון ליישב;

ושפיר יישב הרמב"ן מלת גם לבית הלל על דרך הפשט ואמר:

בעבור שהזכיר מקודם פסולי הקרבן במומם כמו שכתוב לא תזבח לה' אלוהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלוהיך הוא, הוסיף כאן לומר כי גם האתן והמחיר שגופם תמים, הם תועבת ה'. או טעם מלת גם בעבור שהאחד באמת תועבה גדולה והוא האתן, תלה הקטן בגדול ואמר תועבת ה' גם שניהם כלומר הקטן כמו הגדול, וכמהו מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם, תלה הקטן בגדול. עכ"ד.

כא. לנכרי תשיך.

תתן לו הרבית אם התנית עמו, ולא תבגוד בו, ולא תשיך לא תשיך אף על פי שהתנית עמו ואתה מתרצה לפרעו אסור לך לתת לו הרבית, למען יברכך כשלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (הרע"ס).

והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק מלת תשיך שהוא יוצא לשני פעולים (כמו שכתב הראב"ע) המלווה הוא פעול מהלווה בקבלת הרבית, והלווה הוא פעול מהמלווה בשמכריחו לתת לו הרבית. ופירושו תגרום ותסבב שאיש אחר ישוך אותך, וכן פירש רש"י בגמרא (ב"מ ע' ב') בתשובת רב נחמן 'תשיך' דווקא קאמר, אתה תן לו רבית. וכן איתא בספרי: לא תשיך לאחריך, אין לי אלא לזה.

ולא נקבל פירוש המפרשים דבמלווה משתעי קרא, דלדבריהם אין הבדל בין תשיך לתישוך, ויבקשו להם חברים מן לא תכיר פנים, וכן חרמש לא תניף שאינם יוצאים לשני פעולים, כי למה לן לדחוקי אנפשו, הפך דקדוקו והפך התלמוד.

וכן כתב בספר היראים להר"א ממך סי' רע"ב מדלא כתיב תשוך בלשון תפעל אלא תשיך בלשון תפעיל למדנו שפירושו תגרום לו שיקח ממך רבית. ובתרגום יונתן בן עוזיאל תרגם לבר עממין תיזוף מניה בריבותא. וידידי מהר"ש חן טוב אמר, מדכתיב לנכרי בלמ"ד, יורה שידבר מריבית הנותן לנכרי, כי אם מריבית הניקח מנכרי ידבר, היה ראוי לומר את הנכרי בסימן הפעול. והוא דיוק נכון.

ודע דלפי האמור דמטעם חלול השם נגע המאמר לנכרי תשיך שלא יהיו האחרים מרננים על ישראל שישקרו בדבורם ולא יעמדו באמונת הבטחתם ולשלם הריבית הקצוצה בשעת הלוואה, בזה נוכל להצדיק דעת הרמב"ם שכתב (רפ"ה דמלווה) מצות עשה להשיך לנכרי שנאמר לנכרי תשיך, דייק בלשונו "להשיך" בלשון המקרא ללמדנו שהישראל שהוצרך ללוות מעות מנכרי בריבית, הישראל מצווה ועומד לשמור מוצא שפתיו ולשלם לנכרי הרבית כפי המדובר, כי בבגדו בו במניעת קיום דבריו הוא מחלל ה'.

ואין ממשמעות לשון הרמב"ם כלל שהישראל מצווה לקחת רבית בהלוואתו לנכרי, דאם כן הוה ליה למימר מצות עשה להלוות לנכרי בריבית. ועוד, דאם מלקיחת רבית משתעי קרא דלנכרי תשיך, יהיה לשון המקרא מבולבל מרישא לסיפא, דסיפא תשיך מנתינת רבית מלווה למלווה מיירי (לפי המקובל וכמו שכתב הרמב"ם פ"ד ה"ב) ותשיך דרישא מלקיחת רבית. ומה זה יכריחנו לומר כדברי הכסף משנה דנשבקיה ליה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה דתשיך דסיפא אלוה קאי, ותשיך דרישא אמלוה, אחרי שיש לנו טעם ברור להעמיד לשון המקרא על מכוננו כראוי.

ואף החולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שאין המכוון בלנכרי תשיך רק ההיתר לנתינת הריבית אליו, על כורחך יודו שבמניעתו מלתת אליו כפי המדובר, עושה סרה הקשה מכל עברות שבתורה והיא חלול השם הנכבד והנורא כמבואר בסמ"ג לאוין ב': המשקר לנכרי או המרמה אותו או יעשה לו עול, הם בכלל מחלל השם. עיין שם. הלא יאמרו הכזה עם ה' יקרא אשר עליהם אמר הנביא שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפייהם לשון תרמית.

למען יברכך וגו' על הארץ. אין ראוי שיובן מזה שלא תנהג זאת האזהרה כי אם בארץ ישראל, כי אין לו התלות בארץ. וכבר נזכר במה שקדם בזולת זכירת ארץ, ואמנם הכוונה בזה הוא שבקיום זאת המצווה ימשך הטוב שיברכך ה' על הארץ הנבחרת, אולם בזולתה לא ימשך ממנה להתברך בכל משלח ידיך כי אין שאר ארצות מוכנות לברכה כמו זאת הארץ שהיא מוכנת מאד שידבק בה ההשגחה האלוהית (רלב"ג).

כד מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיך:

אשר דברת בפיך. מכאן דרשינן דבצדקה עובר בבל תאחר, אמרו (ר"ה ו') בפיך זו צדקה, ופירשו רש"י ותוספות דכתיב יצא מפי צדקה (ישעיה מ"ה) ויתכן לפרש כוונה זו על לשון המקרא, כי אם בפיך כאן הוא על אבר הדבור, היא מלה יתרה, דגם אם לא אמר רק אשר דברת, ידענו שהדבור הוא בפה. לכן פירשוהו מלשון פי, שיורה על השיעור והמידה. כמו "לפי אכלו תכסו" על שיעור ומידת אכילה, "לפי שכלו יהולל איש" על שיעור ומידת השכל, "כפי שניו" על שיעור ומידת הזמן.

והנה חיוב נתינת צדקה הוא איש איש לפי השגת ידו ולפי עשרו וממונו, על זה אמר בפיך כלומר לפי מידת ממונך שיעור עושר שלך.

כה. כי תבא בכרם. בפועל הכתוב מדבר (רש"י).

וכן כתב הרמב"ם (פי"ב משכירות)

אין הכתוב מדבר אלא בשכיר, וכי אלו לא שכרו מי התיר לו שיבוא בכרם רעהו ובקמה שלו שלא מדעתו, אלא כך הוא אומר כי תבוא לרשות בעלים לעבודה תאכל.

חרמש לא תניף. הרמב"ם (פי"ב משכירות) יזהיר בזה שכל זמן שהפועל עוסק בקצירה לא יניף חרמש לאכילתו, כי אין הפועל רשאי לאכול אלא כשיגמור עבודתו, כגון שיבצור ויתן בסל וינפץ הסל למקום אחר ויחזור ויבצור וימלאנו, ואינו אוכל אלא עד אחר שימלא הסל. וכן כתב בחינוך (סי' תקע"ח):

לא יאכל השכיר בשעת עבודתו מהדבר אשר יעבוד בו, אף על פי שהוא מותר לאכול ממנו שלא בשעת עבודה והוא בהליכתו מאומן לאומן, כשהוא עובד במחובר לקרקע לא הותר לאכול בשעת עבודה, על זה נאמר וחרמש לא תניף.

ולדעה זו דהרמב"ם לא הבינותי לבאר לשון לא תניף על שלא יאכל בשעת מלאכה. וראיתי להרלב"ג שכתב:

וחרמש לא תניף, לא הותר לו לבטל ממלאכת הבעלים בהיותו על קמתו לצורך אכילתו השבלים וירים מפני זה החרמש, כי בעת שהוא קוצר אינו מניף החרמש אבל הוא משפילו וכורע עצמו לקצור ומניף החרמש מימינו לשמאלו או להיפך, אבל אינו מניף אותו אלא בשעה שהוא בטל ממלאכתו, ע"כ.

אמנם כל הראשונים חולקים על הרמב"ם בזה וסוברים דעיקר אכילתו של פועל מן התורה היא בשעה שהוא עוסק במלאכתו של בה"ב (עיין רמב"ן ורשב"א והר"ן בחידושי שם ב"מ בשיטה מקובצת, ובטור סי' של"ז).

ולדעה זו לישנא דקרא כפשטיה, וקטפת מלילות בידך לאכול, אבל לא תהא קוצר במגל לצורך אכילה, שאם נתן דעתו על המלילות האלו לאכלן אינו רשאי לקצרן במגל אלא קוטפן בידו. וכן אם קצרן במגל לצורך בה"ב שוב אינו רשאי לאכלן, דהוי ליה תלוש והוא עושה במחובר, והעושה במחובר אינו אוכל בתלוש.

פרק כד

א כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ וְהָיָה אִם-לֹא תִמְצָא-חֵן בְּעֵינָיו כִּי-מָצָא בָּהּ עֲרוֹת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֹת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלַחָהּ מִבֵּיתוֹ:

א. כי מצא בה. אין מלת כי מצא נתינת טעם לאשר לא תמצא חן בעיניו, כי אם עשתה מעשה ערוה אסורה עליו אף במוצאת חן בעיניו, אבל הוא מאמר בפני עצמו, שמגרשה באחת משתי סיבות:

- אם מסיבה שלא תמצא חן בעיניו. כשרה היא בעיני בעלה, אבל טבעה הפך טבעו, ומעשיה הם הפך רצונו ותולדתו,
- אם מסיבת מצאו בה מעשי ערווה, ולפי זה מלת 'כי' - כטעם, אם התנאי, כמו כי תפגע, עיין בערוך ערך אי מזה.

ערות דבר. לפי מהלך הלשון היה ראוי לומר 'דבר ערווה', כמו דבר פשע, דבר בלייעל, דברי תועבה (ירמיה מ"ד) דבר גבורות (איוב מ"א) דבר עצב (משלי ט"ו). וכלשון המשנה (גיטין צ') לא יגרש אדם את אשתו, אלא אם כן מצא בה דבר ערווה.

הנה על דרך הפשט יש לשנוי זה דומים, כמו "טוב איש" במקום "איש טוב", וכמו שכתוב בפס' ויהי האדם לנפש חיה. אמנם לדעת רז"ל אין אנו צריכים לזה, ויבוא לשון המקרא על מכונו הראוי, כי מלת 'דבר' כאן, עניינו שיחה הגדה וספור. כמו הדבר אשר דבר ה', וכמו שכתוב בפסוק והנה אמת נכון הדבר, שעניינו דבור העדים מכוון ומוסכם לעניין אחד, עיין מה שכתבתי שם.

ויהיה פירוש מצא [סה] בה ערות דבר, נתאמת אצלו ממנה מעשה מערווה על ידי דבור והגדה שהעידו עליה.

כך נראה לי לפרש לפי מה שאמרו רבותינו (שם בגיטין)

נאמר כאן דבר ונאמר להלן דבר: על פי שנים עדים יקום דבר. מה להלן בשני עדים,

אף כאן בשני עדים, שאינה נאסרת עליו משום ערווה אלא בעדות ברורה, ע"כ.

אהני לן גזירה שווה המקובלת להבנת לשון המקרא על פשוטו ובדרך נכון;

ג וְשָׂנְאָה הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוֹת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוֹת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר-לָקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה:

ספר כריתות. תרגם **אונקלוס** גט פטורין, היא דעת ריה"ג (בגיטין כ"א) דסובר 'ספר' - משמעותו הקלף שכותבין עליו. ולדעתו אין כותבין לא על אוכלין ולא על דבר שיש בו רוח חיים, ואין הלכה כמותו כי רבנן פליגי עליה, מדלא כתיב בספר אלא ספר, לספירת דברים הוא דאתי, שיכתוב ספירת דברי כריתות, ועל כל מה דבעי מצי למכתב. ואמרינן בסוטה בג' מקומות הלכה עוקרת המקרא, רחמנא אמר ספר והלכה אמרה בכל דבר.

ודע שהרמב"ם בפירושו למשנה שם בגיטין כתב בדעת חכמים וז"ל:

מפני שאמר ספר בלתי ה"א הידיעה, ולא אמר על הספר או בספר, הנה התיר כל מה

שאפשר הכתיבה בו.

וכתב ונתן. מדרך המקראות לחבר שני פעלים יחד להורות על תכיפת שתי הפעולות, ושאינ פעולה אחרת מפסקת בין שתי פעולות אלה וכן כאן יורה התחברות שני הפעלים וכתב ונתן, על תכיפות הכתיבה והנתינה, שלא תהא פעולה אחרת מפסקת ביניהם. ושפיר אמרו רז"ל (גיטין כ"א) שלא יהא הגט מחוסר קציצה בין כתיבה ונתינה, ואם כתוב על המחובר פסול.

ושלחה מביתו. מדלא כתיב וגרשה אלא ושלחה, דרשו רבותינו שהוא עושה שליח להוליך גט לאשתו, ודרשו גם כן שהאשה עושה שליח לקבל גטה, דקרינן ושלחה בלא מפיק ה"א (קדושין רפ"ב) עיין רש"י שם.

ב וַיֵּצֵא מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר:

ב. והייתה לאיש אחר. כתב הראב"ע והייתה בעולה לאיש, עיין שם. ואין זה אמת, דקיימא לן דגם בשנתארסה לבד לאחר אסורה לחזור לבעלה הראשון (ע' יבמות י"א), וכן פסק הרמב"ם.

ד לא-יוכל בעלה הראשון אשר-שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה כ-יתועבה הוא לפני ה' ולא תחטיא את-הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה:

ד. אחרי אשר הוטמאה. אין לשון טומאה זו כענין והייתה אם נטמאה האמור בפרשת סוטה, אשר יורה על הזנות, כי זו נבעלה בהיתר לאיש אחר על ידי נישואין, אמנם טומאה זו מצד האיסור, כלשון טומאה המוזכר בבהמות טמאות ועופות טמאות, אשר לשון טומאה בהם איננה זולתי הרחקה מצד המצווה, וכן בהמה הטהורה לאכילה יקראנה הכתוב בהמה טמאה (בחקותי כ"ז), מצד שהיא בעלת מום, כמו אשר הבדלתי לכם לטמא (קדושים כ') כמו שכתב רש"י שם, ודברים האסורים לנזיר קראן הכתוב טמא (שופטים י"ג), ואחרי דגם בשנתארסה לאחר נאסרה על בעל הראשון, איסור זה נקרא לשון טומאה. וזה שלא כראב"ע שכתב:

טמאה היא לבעלה ראשון בעבור שידעה איש אחר.

ואין זה נכון לקרוא טומאה לנשואי גרושה, כיון דבעילתה בהיתר הייתה, ועוד דבאמת אסור להחזיר גרושתו אף בנתארסה לאחר לבד ולא נבעלה תחתיו, ומהו לשון טומאה דאמר קרא, אבל על דרך הפשט נראין הדברים כאשר אמרנו.

יא בחוץ תעמד והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את-העבוט החוצה:

יא. בחוץ תעמד והאיש וגו'. מלת והאיש מיותר הוא כי היה די לומר ואשר אתה נושה בו, לכן אמרו רז"ל (ב"מ קי"ג):

מה תלמוד לומר 'והאיש'? לרבות שליח בית דין שדינו כמלווה, וגם שליח בית דין לא יכנס לביתו של לווה ליטול משכנו. ע"כ.

ופירש רש"י:

והכי קאמר בחוץ תעמוד אתה והאיש שהוא שליח בית דין, ואשר אתה נושה בו יוציא אליך. עכ"ל.

הנה לפירושו צריכים להוסיף אות וי"ו במלת אשר להורות על התחלת המאמר, ומלת והאיש מחובר עם מה שלפניו לבד, וזה קשה מאד כי מלת בחוץ תעמד מופסקים באתנח, ואיך נפריד מלת והאיש ממה שאחריו, ולחברו רק עם מה שלפניו המופסק במפסיק גדול. לכן נראה לי כי דרשת רז"ל בזה הולכת בדרך שדרכו בה מהלכי הפשט, כמו ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת, מלת 'והאיש' כאן כיון שהוא מיותר ומוטעם ברביעי, הוא לדעת רז"ל דבוק לפניו ולאחריו, ישמש לפנים "בחוץ תעמד והאיש", לאחריו "והאיש אשר אתה נושה בו", ולפי זה אין כאן שום זרות בדרשה זו.

יוציא אליך את העבוט. המשכון שרוצים ליקח מן הלווה להיות המלווה בטוח במעותיו, יוציא הלווה עצמו, ואסור למלווה ולשליח בית דין לבוא אל ביתו וללוקחו, אבל כשרוצים למשכנו לפירעון החוב, מותר לשליח בית דין לכנוס לביתו, דאם לא כן במה יכפוהו ללווה לפרוע חובתו (רא"ש בשם ר"ת ספ"ק מב"מ).

יג. כבוא השמש. לרבתינו (ב"מ קי"ד) השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש זו כסות לילה, עד בוא השמש תשיבנו לו דפרשת משפטים, זו כסות יום. והרמב"ם (פ"ג ממלווה ולווה ה"ה) כתב,

מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום שנאמר השב תשיב לו את העבוט עבר

ולא השיב לו כלי היום ביום וכלי הלילה בלילה עובר משום לא תשכב בעבוטו.

ותמהו עליו **בלחם משנה ובמשנה למלך** הא ממקרא זה לא ילפינן אלא בשל לילה. ומנא לן דבלא החזיר כלי היום עובר בלא תעשה, דהא קרא דילן לא איירי אלא בכסות לילה, עיין עליהם.

ויתכן דעת הרמב"ם **לתלמוד ירושלמי** (מובא לקמן בפסוק לא תבוא עליו השמש) דבלשון ביאת שמש תרתי משמע: שקיעת חמה וזריחת חמה.

טו. תתן שכרו. ובמקום אחר מכנה השכר בלשון פעולה, כאמור (קדושים י"ט י"ג) לא תלין פעלת שכיר, כתרגומו אגרא דאגירא, וכפירוש **ראב"ע** שם. כמו פעלו לא יתן לו (ירמיה) וכשכיר יקווה פעלו (איוב ז').

וסיבת שנויי הלשון כאן נראה לי, למה שמבדילים המפרשים בין שכר לפעולה: **פעולה** הוא השכר והגמול על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמו, כדרך החייטים, שלא יקפיד בעל החפץ אם המלאכה נמשכת בזמן, או מהר ימהרנה בזמן קצר, ו**שכר** יאמר על הגמול עבור המשך זמני, בין שיעשה מלאכה אחת כל משך הזמן, או מלאכות שונות עד תשלום הזמן. כגמול הרועה שאינו למלאכה נפרדת כי אם על משך הזמן, לכן אמר בו נקבה שכרך, והיה שכרי, והחליף משכרתי, וכן ביניקת הוולד אין התשלומין עבור כל יניקה ויניקה בפני עצמה רק עבור משך הזמן, לכן אמר בו ואני אתן את שכרך (דברי בת פרעה בשכרה את אם משה למינקת). (עיין באור הגר"א לד"ה ב' ט"ו).

והנה חיוב תשלומי שכר שכיר בזמנו הוא בשני דרכים, יש שכיר זמני כשכיר שבוע, שכיר חדש ושכיר שנה, ויש שכיר מלאכה, כנותן טליתו לאומן לתקנה בקבלנות, דכשמחזיר טליתו אפילו בחצי היום, כיון ששקעה עליו החמה עובר משום בל תלין (ב"מ קי"ב, חוה"מ של"ט), הנה על שכיר מלאכה אמר שם לשון פעולה, ועל שכיר זמני אמר כאן לשון שכר. ובאמת גם בשכיר זמני יש מקום גם ללשון פעולה על השכר, כי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כי כל שווה פרוטה שנגמר במלאכה נתחייב בה בעל המלאכה לפועל בשכירות עשיית המלאכה (קדושין מ"ח), הנה על חיוב תשלומי כל שווה פרוטה מן המלאכה אמר לשון פעולה, ועל שהשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אמר לשון שכר, שהוא על הזמן.

ולא תבא עליו השמש. לרבותינו (ב"מ ק"י ע"ב) הך קרא בשכר לילה מתוקמי, שנשתעבד לשלם שכירותו לבוקר משכלתה שכירתו, ולא תלין פעולת שכיר (ויקרא י"ט י"ג) בשכיר יום מתוקמי, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף.

ובירושלמי (פ' המקבל) איתא:

זימנין תפתר הדין קרא לא תדנח עלוי שמשא [לשון זריחת שמש דשכיר יום גובה כל הלילה וכזרוח השמש עובר עליו]. זימנין דתפתר ליה לא תטמע עלוי שמשא [שקיעת השמש דשכיר לילה גובה כל היום ובשקיעת החמה עובר עליו] דכתיב "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש" - עד מעלי שמשא; "עד בוא השמש תשיבנו לו" - עד מטמעי שמשא. ע"כ.

מבואר דעת הירושלמי לבאר לשון 'ביאת שמש', גם 'זריחת השמש'. ומצאנו גם בתלמודא דילן דבלשון 'ביאת שמש' משמעותו 'זריחת השמש', מדמקשו (ריש ברכות) ממאי דהאי 'ובא השמש' - ביאת שמש, דילמא ביאות אורו הוא, שיאור השמש ביום השמיני, [זו] דהיינו

'זריחת השמש' (עין שם רש"י) והא דלא אמר זרח השמש, יש לומר דזריחת השמש על הארץ משמעותו שעה אחת אחר הנץ החמה, ולשון 'ובא השמש', היינו ביאת אורו והוא משעלה עמוד השחר.

- הנה אף שברוב המקומות משמעות ביאת שמש שקיעת חמה, מכל מקום יש במשמעותו גם זריחת החמה. וכן קומי אורי כי בא אורך (ישעיה ס') פירשוהו בא לך אור הישועה והצלחה וכתרגום יונתן בן עוזיאל ארי מטא זמן פורקנך. ובאמת בבחינת אלינו, לשון ביאת שמש נופל יותר על זריחת שמש, שהרי אנו הגבול והשמש באה אלינו. ולפי זה הוא דומה לשאר שורשים המשמשים דבר והיפוכו, כשורש אור, דלרש"י "ולילה אור בעדני" - לשון אופל הוא. וכן ויאר את הלילה, וכן שורש עוף דלרד"ק יורה על הזהר והנגה, ועל חשכת וקדרות, ככה ביאת שמש עניינו שקיעת החמה וזריחת החמה.

ובזה אתי שפיר על פשטיה מה דאמר תלמודא (ב"מ קי"א):
 כל הכובש שכר שכיר עובר בחמש שמות הללו ועשה:
 משום בל תעשוק את רעך,
 ומשום בל תגזול,
 ומשום בל תעשוק שכר עני,
 ומשום בל תלין,
 ומשום ביומו תתן שכרו,
 ומשום לא תבא עליו השמש. ע"כ.

טז. אבות על בנים. בעדות בנים, ואם תפרש בעוון בנים, כבר נאמר איש בחטאו יומתו (רש"י בסנהדרין כ"ז), הדבר ברור שאין דעתם להוציא קרא מפשוטו; דודאי כוונת המקרא על דרך הפשט הוא כמ"ש הרע"ס וזה לשונו:

לא יומתו אבות על בנים, אפילו על חטא המורד במלכות, שמנהג המלכים להרוג את בניהם כדי שלא יקומו לשונאים למלכות, כענין הכינו לבניו מטבח בעוון אבותם בל יקומו וירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים (ערים - שונאים), אמנם התורה אסרה למלכנו להרוג זה בשביל זה, בחמלת ה' על עמו, וזה קיים אמציה מלך יהודה באומרו (מ"ב י"ד) ויהי כאשר חזקה הממלכה בידו ויך את עבדיו המכים את המלך אביו ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות. ע"כ.

יז. בגד אלמנה. יש אומרים בגד דווקא שהוא ללבישתה וכן מצעותיה וכדומה, אבל שאר כלים, כגון כוסות של כסף וכיוצא, יש למשכן ממנה, שאין זה בכלל בגד (שלטי גבורים¹⁰ בשם רא"ז). ומסתומת כל הפוסקים משמע דכל מילי בכלל איסור, ולשון ס' החינוך (מצווה תקצ"א): "בגדים או כלים או שום דבר מכל אשר לה. ובגד דקרא לאו דוקא". ויש דעות חלוקות אם אלמנה דקרא דוקא היא, לפי שלבה שבור ודאוג, או גם גרושה בכלל איסור זה כל שאין לה עוזר ולא סומך לא מאישה ולא מאביה ואפילו בתולה בכלל. (עין חושן המשפט ס' צ"ז בסמ"ע - ר' יהושע פלק כץ וש"ך - שבתאי כהן וטורי זהב).

כ. לא תפאר. לא תיטול תפארתו ממנו (רש"י מחולין קל"א ב') ופירש רש"י שם:

לא תיטול כל פרוי, לשון "וכל תבואתי תשרש", דמשמעו עקירה. ולשון "ויזנב בך" - נטל את זנבך, ופירושו לא תיטול כל פירותיו ממנו עד שלא תשאיר בו פאה. ע"כ.

הבין במלת תפאר - נטילת הפירות.

ויראה כי ראש האילן עם הענפים שסביביו ועוטרים עליו הם פאר האילן ועטרת תפארתו, והענפים שבראש הזית לא נשרו על ידי חבטת האילן והם היותר מובחרים וטובים שנתבשלו היטב מחום השמש, ועל זה באה האזהרת לא תפאר. ובספרי איתא לא תפאר לא תתפאר, ופירש בזית רענן לא תסייע לאחד מהם לפאר, ואונקלוס תרגם לא תפאר לא תפלי, כלומר לא תבער כל הזית מפירותיו, כי תרגם ובערת הרע מקרבך ותפלי.

פרק כה

א. כי יהיה ריב.

כתב רמב"ן:

על דרך קבלת רבותינו שהמלקות הוא בחייבי הלאווין, מה ענין לו בריב אשר בין שני האנשים? האוכל נבלה בביתו לוקה, וכן הזורע שדהו או כרמו כלאים, והבא על אחת מהנשים האסורות בלאו, וכל שאר הלאווין. ועוד, מה טעם והצדיקו את הצדיק? לפיכך דרשוהו בעדים זוממין, יאמר הכתוב כי כאשר יהיה ריב בין שני אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום על פי שנים עדים כאשר נצטוו, ואחר כך יצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע שלא כמשפט הראשון, והיה אם בן הכות הרשע, שלא נוכל לקיים בו ועשיתה לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ויהיה זה כגון שהעידו עליו שהוא בן גרושה או עבד וממזר, או שהעידו עליו שעבר על אחד מהלאווין - ילקה ארבעים. ויתכן

¹⁰ ר' יהושע בועז 1518-1555 לערך, משפחתו הייתה ממגורשי ספרד שעברו לאיטליה. חי בתקופתם של ר' יוסף קארו והרמ"א. היה מגדולי הפוסקים האחרונים. נודע בשל ספרו "שלטי גבורים" על הרי"ף, וציוני "מסורת הש"ס" תיקוני גירסאות בש"ס, "תורה אור" מראי מקומות לפסוקים שהובאו בש"ס, ו"עין משפט" מראה מקומות לפוסקים הרמב"ם, סמ"ג, הטור, וש"ע על התלמוד הבבלי.

שיהיה ריב בין אנשים וילקה, כגון שחבל בו בפחות משהו פרוטה, או שקלל חברו בשם, או שמשכן אותו בדברים שעושין בהם אוכל נפש וכיוצא בהם, ודיבר הכתוב בהווה, כי בעל הריב יגישנו לבית דין ועל ידיו ילקה. עכ"ד.

ולדעתי יראה הדבר ברור שאין דעת רז"ל לומר **דכל** הפרשה בעדים זוממין לבד משתעי, דהא לא קראוהו רק רמז בעלמא, כאמרם (מכות ב') **רמז** לעדים זוממים מהתורה מנין? דכתיב והצדיקו וגו'.

ובאמת אין כאן תמיה [שתמה הרמב"ן], כי אין לשון ריב הונח על המחלוקת המגונה שהוא מצוי בנשים וביושבי קרנות, הנוסד על **מלשינות ומאורעות של מה בכך** שהובא מצד לצד, או על המחלוקת הנעשה במרורות בזעף אף בין המריבים, עד שיפגעו זה בזה בחרפות ונאצות ודברי גידופים שהתולדה מהם היא ההכאה, או על מין מחלוקת שהמכוון בו לצער את חברו ולהקניטו, כי על מין מחלוקת כאלה המגונות הונח שם קטט, מצה, מדון.

אבל עניין הריב לא הונח רק על מין מחלוקת הנוסדת על עניין אשר יגיע ממנו תועלת ושכר טוב למתחלקים עצמם או לזולתו, כגון **שיריבו בשביל שדה בית ושאר חפץ**, זה אומר שלי הוא וזה אומר שלי הוא, או שיתעצמו בנושא עיוני אם דבר מצווה או מוסר ודעה, זה אומר כך היא האמת וכך הוא הישר, והשני אומר לא כי, על אלה העניינים וכיוצא בהם, כל שיהיה נושא המחלוקת דבר שיוצא ממנו תועלת ותיקון עולם או הישרה נפשית, יפול עליהם [סח] שם ריב.

וזה מין מחלוקת בלתי מגונה בעצמה, אבל הוא ראוי להיות, שאפילו בדיני ממונות הותר לאדם להעמיד את עצמו על ממונו בפני הטורפים, וכל שכן שחובה עליו להגן על האמת והיושר שלא יכשלו. אלא שצריך שיהיה מצמצם בדבר שלא יהיה תקנתו קלקלתו, רוצה לומר שלא יצא מתוך התיקון ההוא שהוא רוצה לתקן, קלקול השקול יותר מן התיקון, שלא יערב בדבר הריב אשר לו עם חברו כעס ונקמה ונאצות, וכיוצא מן התולדות השכיחות הנמשכות מן העדר הסכמה.

הנה על פי הדברים האלה גם העדים המתרים באיש הרוצה לעבור על אחד מאיסורי לאוין שבתורה, שיעצוהו אל האמת והישר היפך דעת האיש הרוצה לילך בדרך השקר והעקום, נקרא מריבה, ושפיר אמר קרא כי יהיה ריב בין אנשים על הרוצה לעבור על אחד מאיסורין שבתורה. לכן אמר אחריו ונגשו אל המשפט להורות על הגמול והעונש הראוי לעובר עברה, כעניין לעשות בהם משפט (תהלים קמ"ט) וקרבתי אליהם למשפט (מלאכי ג') אמנם עדים

זוממין הלוקין, מצאו רבותינו לו רמז מיתורא דלישנא בלבד, והוא מן והצדיקו את הצדיק. הנה המקרא מבואר לדעת רבותינו בלא דחק.

ב וְהָיָה אִם-בֶּן הַכּוֹת הִרְשַׁע וְהִפִּילוּ הַשֹּׁפֵט וְהִכְהוּ לְפָנָיו כְּדִי רִשְׁעוֹ בְּמִסְפָּר:
 ב. והפילו השופט. לא עומד ולא יושב אלא מוטה (רש"י מרבתינו). כלומר, כפיפת קומה לבד.

והפילו - כמו ויפול מעל המרכבה לקראתו (מ"ב ה') ותפל מעל הגמל (חיי שרה כ"ד ס"ד) דתרגומם ואתרכין, לשון הטיה והשפלת קומה לבד, כמו שכתבו רש"י ורמב"ן שם.

כדי רשעתו. מלשון זה משמע כי מספר המכות יחשב לפי גודל החטא וקטנו, ויש עוון קל שאין מלקין אותו כי אם מעט ובעוון חמור יותר, רק לא יוסיף על ארבעים. ובאמת זה אינו לפי המקובל. דלעולם מלקין אותו בשווה כפי אומד הבקיאם כוחו או חולשתו, ואין הבדל בין חטא קל לחמור, וכבר העיר על זה הראב"ע וכן הרלב"ג.

ונראה לי כי אין פירוש מלת **כדי** כאן כמו כדי גאולתו (ויקרא כ"ה) שהוא לתאר השיעור בערך האיכות והכמות, וכמו שאמרו רז"ל שם כדי גאולתו, מכאן שאין גואל לחצאין. מלת **כדי** רשעתו כאן, פירש לסיבת רשעתו, שלא יהיה המכוון בהכאה לנקום ממנו וכדומה מכוונות גרועות, אבל תהיה הכוונה האמתית להכותו על רשעתו שהרשיע לעשות נגד רצונו יתברך לא זולת.

ובאמת לפי המקובל מרז"ל דבעדים זוממין משתעי קרא שלפנינו (עיין רמב"ן), ביאור מלת **כדי** כמו בשאר מקומות, כי מן המבואר (במתניתין דמכות ד"ה) שמשלשין בממון רוצה לומר שמחשבין בעדים זוממים בתשלומי ממון כפי מנינם, אבל אין משלשין במכות, שאם העידו על אחד שהוא חייב מלקות ונמצאו זוממים, כל אחד מהעדים לוקה ארבעים, ואין מחלקין המלקות כפי מנין העדים. ולזה אמרה תורה על כל אחד מהעדים הזוממים "והכהו כדי רשעתו", ולא תהיה ההכאה לחצאין, דומה למה שכתבנו על כדי גאולתו.

ועוד נראה לי אמת הוא, דלרבותינו עונש המלקות שווה בכל איסורין שחיובן מלקות, ובכל זה אין לשון **כדי** רשעתו שאמרה תורה מתנגדת להם, כי יש ויש גם לרז"ל מי שרשעתו גדולה שילקה יותר ממי שרשעתו קטנה, כגון בעושה מעשה אחד לבד ויש בה חיובי מלקות הרבה, כגון חורש תלם אחד (במכות כ"א) שחייב עליה משום שמונה לאווין, ואוכל גיד הנשה בחלב (פסחים) זה ילקה שלש מאות ושנים עשר הכאות. הנה על זה אמרה תורה **כדי** רשעתו, כל אחד ילקה לפי ערך גודל רשעו וקטנו.

וידענו עוד מלשון כדי רשעתו אם עונש המלקות אינו די לפי ערך המעשה, כגון שעבר על לאו שחיובה מלקות ובאותו מעשה עצמו הצטרף גם חיוב מיתה, הנה בזה יהיה עונש המלקות פחות מכדי רשעתו, לכן הקפידה התורה לומר כדי [68] רשעתו, לפי ערך רשעתו אתה מחייבו מלקות, ולא פחות מכדי רשעתו. וכן אם במעשה שלו יש בה ממה שבינו למקום ובין שבינו לחברו, הנה אם ילקה זה לבד לא יושלם לניזק מה שנפסד על ידו, וכיון שעונש המלקות בזה יהיה פחות מכדי רשעתו, לא ילקה כלל ומשלם ואינו לוקה.

וראיתי להרמב"ם רפי"ז מסנהדרין:

כמה מלקין את המחוייב מלקות? כפי כחו שנאמר כדי רשעתו שלא יוכה אלא כפי כחו.

והדבר צריך ביאור להבין במלות כדי רשעתו כפי כחו.

ונראה לי לפי המבואר למקצת בעלי הלשון שעיקר הוראת רשע הוא ההתחזקות וההתאמצות לעשות שלא כדת, כמו שכתב **אונקלוס** ויעפילו לעלות ההרה וארשיעו רוצה לומר התחזקו והתאמצו, כטעם עפל שעניינו החוזק, ומזה בכל אשר יפנה ירשיע (ש"א ד') רוצה לומר יתחזק ויתאמץ שלא כדת, כחק המלכים לקחת ארצות זולתם בחזקה כעניין כל דאליים גבר. ומזה לא יועילו אוצרות רשע (משלי יו"ד) חיל הנאסף בכח ועוצם יד. הנה לפי זה יהיה טעם כדי רשעתו כפי חוזק כוחותיו ואומץ גופו. ועיין **לחם משנה** שם דממלת במספר הוא דילפינן לפי כחו, ויבואר אחר זה.

הנה לכל אחד מהדרכים האלה לשון המקרא מבואר מוסכם לדעת רבותינו. והכתב והקבלה תואמים יחדיו.

במספר. שיהיה שם מי שימנה מספר המכות כדי שלא יוסיפו, כמו שדקדק והכהו לפניו, שתהיה ההכאה לפני השופט שיהיו עיניו בהכאות ההם כדי שלא יעבור המלקה אותו החק שהוגבל עליו, ככה דקדק שיהיה אחד מונה (**רלב"ג**).

ואם נפרש **במספר** על הסכום, כמו מספר ימיך אמלא, המקרא סתום, כי לא פירש איזה כמות הסכום, וצריכים לפרש סכום המוגבל, כי סכום ההכאות צריכים להיות מוגבלים לפי מה שאומדים כח המוכה, מרבים לבעל כח וממעטים לחלוש בגופו. ואין עניין ההגבלה חסר בלשון מקרא, כי הוא מובן גם כן בלשון מספר, כמו שכתבנו בפרשת אמור ב"עד ממחרת השבת השביעית תספרו".

ודע, דלרז"ל "במספר ארבעים" - במספר הסמוך לארבעים, או הסוכם את הארבעים, דעקרים למלת במספר שהוא סוף פסוק, ואותביה לתחילת מקרא שאחריו. ובהשקפה

ראשונה יראה לזרות גדולה, ובאמת אין זה תימה כל כך דבכמה מקראות מוכרחים אנו לומר כן (כבדה"א ט' מ"ב)

- ואחז, חוזר גם לסוף פסוק שלפניו, כמבואר שם (חי"ת ל"ה),
- וכן שם (ח' ל"ב) ומקלות, חוזר גם לסוף פסוק שלפניו כמבואר שם (ט' ל"ז),
- וכן (יהושע י"ג ז') וחצי השבט המנשה דסוף פסוק חוזר גם לתחילת פסוק שאחריו,
- ושם (פסוק ג') והעוים, דסוף פסוק חוזר למקרא שלאחריו, כמבואר (חולין ס') ובתוספות שם ד"ה עוים.
- וכן (בוישלח ל"ו י"ב) ותמנע, מחובר גם לפסוק שלפניו, כי תמנע היה בן אליפז, ושם פילגשו היה גם כן תמנע (עיין שם רשב"ם ובפירוש הגר"א לדה"א א' ל"ו).

ונראה לי עוד, הא דלפי המקובל מרבתינו, שלא יוכה המחויב מלקות עד שישער הדיין באדם המוכה לפי כחו ושניו ומזגו וצורת גופו, אם יוכל לסבול העונש המוגבל ל"ט יוכה, ואם לא יוכה כפי שיעור סבלו (עיין רמב"ם בספר המצוות שלו מצווה ש') דבר זה הוא מאומת בלשון 'במספר' דאמר קראי, כי ברוב דברים הנספרים והנמנים משגיחים בהם על שני עניינים: על **כמות** המספר בכללו, ועל **איכות** פרטי הנספרים.

ככה בלשון מספר דקרא דילן המכוון בו הכמות והאיכות, וטעם והכהו במספר הדיין יצווה להכותו, בשיעור כמות הכאות לפי איכות המוכה.

ג אַרְבַּעִים יְכַנּוּ לֹא יִסִּיף פֶּן-יִסִּיף לְהַכְתּוֹ עַל-אַלֶּה מִכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אַחִירָ לְעֵינֶיךָ:

ג. ארבעים יכנו. לרבתינו (מכות כ"ב) אין מלקין אלא ארבעים חסר אחת, הנה אם נאמר אסמכתא בעלמא הוא, הא דאמרינן במספר הסוכם לארבעים, לישנא דקרא ניחא לן.
אמנם אם נאמר שהיא דרשה גמורה (עיין **כסף משנה** רפ"ז סנהדרין), וכמו שכתב הריטב"א בחידושו שם למכות, וזה לשונו:

פשיטא דמלתא דהא הלכתא גמירי ליה דמלקות ארבעים חסר אחת הן, אלא שיש לו רמז במקרא. ור' יהודא לא גמר לה, לכן נקט קרא כפשטא, ע"כ.

וכן כתב בחינוך (סי' תקצ"ה) וזה לשונו:

הרמב"ם כתב חכמים הם שחסרו אחת מארבעים לגדר לאו דלא תוסיף, והוא תימה לפי הגמרא, עיין שם.

הנה צריך ביאור לשון המקרא לפי פשוטו באופן שיסכים עם המקובל.

ואל יקשה בעיניך למה לא אמרה תורה בפירוש תשע ושלישים יכנו, דאם כן לעולם היינו מלקין מספר זה, באין הבדל בין גבר חזק בעל כח, בין חלש הגוף, ובאמת צריכים אנו לבדיקת

הבקיאים בכל אחד ממחויבי מלקות, ואומדין אותו אם הוא חזק או רפה כפי המקובל בידינו, לכן גבלה התורה את המספר היותר רב והיא הארבעים, ואמרה הכאה זו שהיא הארבעים יכנו יגרע ויחסר ממנו, ובזה האופן הרשות נתונה לבית דין להכותו כפי כח המוכה.

מכה רבה. יונתן בן עוזיאל תרגם מלקות יתיר

ונקלה אחיר. פירשוהו לשון בזיון ושפלות, כענין ואקל בעיניה דשרה.

ולשון הרמב"ם (רפי"ז דסנהדרין) שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי ימות. וכן **יונתן בן עוזיאל** הוסיף בתרגומו ויסתכן. לדעתם יש לבאר 'ונקלה' - ענין "קלקול בחבורה" דברבותינו, וכמו הגבעות התקלקלו (ירמיה ד') ענין השחתה. והוא נאות לפי הענין.

ד. לא תחסום. לרבותינו (ב"מ ד' צ' ב'), המכוון בזה בשעת דישה לא תהא חסימה לכן חייב אף בחסמה מבחוץ קודם שתכנס לדוש, וכן אם אחד חסמה והשני דש בה אינו לוקה אלא הדש בלבד.

ורש"י שכתב יכול יחסמנו מבחוץ? תלמוד לומר לא תחסום מכל מקום, לשון זה לא מצאתי לא בתלמוד ולא בספרי.

ה. כִּי-יֵשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו וּמֵת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין-לוֹ לֹא-תִהְיֶה אֶשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יִבְמָה יָבֵא עֲלֶיהָ וּלְקַחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיְבַמָּה:

כי ישבו אחים יחדיו. שהייתה להם ישיבה אחת בעולם, פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו. **יחדיו,** המיוחדין בנחלה, פרט לאחיו מן האם (**רש"י** מספרי ויבמות י"ז).

ובתלמוד ירושלמי מפיק אשת אח שלא היה בעולמו, מדלא כתיב "ובן ואב אין לו", דאז היה נשמע שאם יש לו אב תתעגן פן יולד בן ותזקק לו.

ונראה לי לדעת הירושלמי לפרש לשון כי ישבו אחים, להורות שהאחים נשואי נשים הם, דכיון שרוצה הכתוב לדבר מאשת מת, הקדים תחילה שהם נשואי נשים, ולהורות אף שהיבם הוא נשוא אשה, מכל מקום המצווה עליו ליבם אף שהוא בזה כמכניס צרה לביתו.

וטעם אחים יחדיו, המתאחדים בנחלה. וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** אחין מן אבא דמיחדין באחסנתא.

ובן אין לו. אין לתרגם מלת 'בן' כאן על בן הזכר, דהא בִּישׁ לו בת גם כן לא הותר היבום. אבל מלת בן כולל זכר ונקבה, כמו בעצב תלדי בנים. ולזה פרט הכתוב (ירמיה ח') לאמר ילד לך בן זכר. ונכלל במלת בן גם הנכד, כמו הידעתם את לבן בן נחור (בראשית כ"ט) ולבן היה בן בתואל בן נחור, ואמר הכתוב על בלשצר שהוא בן נבוכדנצר, והוא בן בנו, כמו שנקראו כל הדורות בני ישראל. והוא כולל הבן והבת, ובת הבן, ובת הבת. עיין **רש"י** כאן. ודע דאמרינן (יבמות כ"ב)

אפילו יש לו בן ממזר פטור מן היבום, מדאמר קרא וכן אין לו - עיין עליו"

לא תהיה. נסתפק לחכמינו (יבמות צ"ב ב') פירושא דקרא, אם 'לא תהיה' ללאו אתיא, ותופסין בה קדושין כבשאר חייבי לאוין, או 'לא תהיה' - לא יהיה בה הויה.

אשת המת החוצה לאיש זר. לפי הפשט יש כאן כפל לשון, ומלת לאיש זר הוא ביאור על מלת החוצה. ולרבותינו (יבמות) מלת 'החוצה' - תואר לאשה ארוסה שעומדת עדיין חוץ מבית ארוס שלה. וטעם 'אשת המת החוצה', ירצה אף אם אשת המת עדיין חוץ מביתו, שלא נשאת רק נתארסה אליו, גם כן לא תינשא לאחר בלא יבום.

יבמה יבא עליה. בכל כתבי קודש לשון 'ביאה', שהוראתו תשמיש הזיווג, מחובר עם מלת 'אל' ביחס הגוף שאליו, כמו "בא אל אשת אחיך", "הבה את אשתי ואבואה אליה", "הבה נא אבוא אליך", "ובא אליה ושנאה", "הבא אל אשת רעהו", וכן בכל המקומות. וכאן הוזכר מלת 'על'.

הנה על דרך הפשט, מלת עליה במקום אליה, ויש לה דומים הרבה, כמו ויעל על גזזי צאנו, אלוהי העברים נקרה עלינו, וילך אלקנה על ביתו, ותתפלל חנה על ה'. ונראה טעם השנוי במקום זה, כי יבמה זו יצאה בעניין זה מכלל שאר הנשים, כי אין אשה זולתה מחויבת להינשא ולהיבעל לאיש אם בלתי קדמה לה הקידושין, ויבמה זו מחויבת ומצווה להינשא ליבם ולהיבעל לו אף בלתי הקדמת הקידושין, כי מהתורה אין היבם צריך לקדש את יבמתו, כי אשה זו מן השמים הקנו אותה ליבם להיות זקוקה אליו. ואפילו אומרת אני ניזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה. (עיין **רמב"ם** פ"א מיבום ה"א ופ"ב הט"ז).

ויורה מלת 'עליה' על ההתחייבות, כמו עלי אלוהים נדריך (תהלים נ"ו), זבחי שלמים עלי (משלי ז'), ונדריה עליה, ועלי לתת לך (שם י"ח) שפירושו חוב מוטל עלי, וכלשון הרי עלי המורגל בפי רבותינו.

ולקחה לו לאשה. כלומר כיון שיבמה הרי היא אשתו לכל דבר, ואם רוצה להוציאה אחר כך צריך לגרשה בגט, [70] וכן מותר לו לחזור ולנשאה אחר שגירשה, דאיסור אשת אח פקע לגמרי על ידי היבום.

הכי אמרו (יבמות ח') ולקחה - מלמד שמגרשה בגט ומחזירה.

ויבמה. זאת האשה מיום היותה אשת המת הייתה יבמתו, ואיך אמר ויבמה, וכן לקמן לא אבה יבמי? אבל רוצה לומר לא אבה להראות בי פעולת היבום, כי היו"ד הוא סימן הפעול, וכן ויבמה יקיים בה מצות הייבום, כן כתב **ראב"ע**.

גם לפי מה שהודיעונו קדמונינו בתוכן עניין היבום והוא לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאיבריו, שכן יחייב הטבע מפני מעשה האב הראשון שלוקחה אחת מצלעותיו וממנה בנה לו האל אשה, והאשה הזאת שמת בעלה בלא בנים ואין לו זכר בעולם הגופני זולת זאת האשה שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, והיה מחסדי האל עליו להקים לו זרע ממנה על ידי אחיו, שהוא גם כן כחצי בשרו, כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו, ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם, וברא מזכה אבא.

ובאמת לדעתי אין צריך לכל אלה, כי מלת יבם ויבמה הוא עניין גובה ורוממות, כשם במה שענינו להמדקדקים התרוממות והגבהה, ודומה לו בלשון פרסי על רום כל דבר. ומזה ואתה על במותימו תדרוך, שהמכוון בו על האויבים הגבוהים במעלתם והמתרוממים בגדולתם עיין שם בתרגום, וכן על במותי יעמידני (תהלים י"ח) רוצה לומר על גבהי וגדולתי.

ואשה עקרה שלא ילדה מכונה שוממה (ישעיה נ"ד) בני שוממה. והאשה הזאת שמת בעלה ונשארה חשוכת בנים, היא עגומה בנפשה על שפלות מדרגתה, למניעת השגתה התכלית המיועד לאשה בנשואים. גם תתיירא להישאר מטעם זה כל ימיה עגונה וגלמודה בלא בעל, שירחיקנה כל איש מלהינשא לו. ואחרי שציוותה התורה וחייבה את אחד מאחי בעלה המת לנשאה, הנה היא תתעלה משפלת מדרגתה ותתרומם לשבת בכבודה עם איש תחת החרפה ופחיתות מעלתה אשר עגמה נפשה עליה עד הנה. ועל שם התרוממותה נקראת יבמה. ואחי המת להיותו פועל התרוממות זו נקרא על שם זה יבם, ובקיימו את אשר ציוה עליו לנשאה ולרוממה מעלה משפלת מדרגתה, שפיר יאמר עליו ויבמה, דומה לשאר נשים היושבת תחת בעלה שנקראת בשם נשואה, על שם התנשאותה מגלמוד ישיבתה עת היותה פנויה. והוא נקרא נשוי, נגד ימי הבחרות שאינו עוסק בישובו של עולם, ולזה נקראו ימי הבחרות ימי חרפי (איוב).

ומה נעימים דברי רבותינו ומה עמקו מחשבותיהם בעניין יבם ויבמה, באמרם **במכילתא דרשב"י - זוהר** (משפטים ד"ק ע"ב):

מאנה דהות לתתא, היך יתעביד לעילא, בעלה דהוה לעילא היך יתהפך והוה לתתא, בת זוגיה אתעבידת אמיה אחוה אבוה? כיון דאיהו לא אתקיים לאפשא בעלמא ולמעבד תולדין כדין נחית לתתא, ואתעבידת איהי אמיה, ומה דהוה איהו שליט עלה שלטה איהי עליה.

עיין שם היטב.

זזה לשון **מכילתא דרשב"י - זוהר** חדתא (במדרש רות ד' ס"ט ע"א):

"ונתן לרעהו" זו מצות יבום, אמר ר"ח משל לאדם שהוא טועה במדבר במקום לסטים וחיות. כיון שראוהו לסטים טועה, עמדו עליו והכוהו וקפחו כל שכרו ועמלו. שמע חברו זיין עצמו והלך והוציאו מידם ערום מכל. מה עשה? בנה לו בית ונתן לו מתנות ועשה לו מלבושים אחרים ונתן לו, בא ולבש אותן המלבושים וישב באותו בית והתחיל להרוויח כבתחילה, ודא "ונתן לרעהו" ודאי, ע"כ.

לדברים אלה גם מצד אחיו המת נקרא יבם להתנשאות ורוממות נפש אחיו המת.

ו. והיה הבכור אשר תלד. והיה הבכור גדול האחים מיבם אותה. **אשר תלד.** פרט לאילונית שאינה יולדת. **יקום על שם אחיו המת.** זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו. (רש"י מספרי ויבמות ק"ד).

והכי איתא התם:

והיה הבכור - מכאן שמצווה בגדול ליבם. אשר תלד - פרט לאילונית שאינה יולדת. יקום על שם אחיו המת - לנחלה.

אתה אומר לנחלה, או אינו אלא לשם: יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן?! נאמר כאן "יקום על שם אחיו", ונאמר להלן "על שם אחיהם יקראו בנחלתם". מה שם האמור להלן נחלה, אף שם האמור כאן נחלה.

ולא ימחה שמו - פרט לסריס ששמו מחוי. אמר רבא אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכי אתאי גזירה שווה אפיקתיה מפשטיה לגמרי, ע"כ.

ור' יצחק אברבנאל עשה עצמו כאלו לא ראה את דברי רבותינו, ואמר בפירוש שהבן הבכור אשר תלד היבמה יקרא על שם המת עצמו וירש נכסיו ונחלתו.

הנה מלבד שפירושו מוכחש מפי רבותינו מקבלי התורה האמתיים, גם לשון המקרא עצמו מתנגד לפירוש זה, כי על הבן שתלד היבמה, לא יאמר שיקום על שם אחיו המת, כי המת אינו אח לבן זה הנולד מהיבמה, אבל הוא אח אביו, והיה ראוי לומר יקום על שם אחי אביו.

וגם אם על דרך הפשט נוכל לומר שוי"ו הכינוי במלת אחיו, אינו מוסב על הבן הנולד רק על היבם, ויהיה המכוון בו שיקרא הבן על שם אחיו של היבם והוא המת, הוא דוחק גדול, כי לפירוש זה אין היבם מוזכר בקרא זה, רק בשלפניו. וגם לישנא דקרא "והיה הבכור אשר תלד" אינו מסכים לפירוש זה, כי הבן העומד להיוולד בעתיד, הוא דבר שלא בא עדיין לעולם, ובפרט באשה זו היבמה יש להסתפק בה שתישאר עקרה שלא ילדה, כמו שהייתה תחת בעלה הראשון. הוה ליה לקרא לומר "והיה אם תלד בכור וגו'... לשון תנאי, לא לשון הנאמר על הודאי "והיה הבכור אשר תלד", שהוא לשון הנאמר על הנודע והנגלה לפנינו.

זזה לשון הרמב"ן:

והיה הבכור אשר תלד. איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת, ראובן או שמעון כמוהו, שהרי בבועז נאמר ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, ולא קראו אותו מחלון. אבל הכתוב הזזה על דרך האמת הבטחה, והנה הוא כפשוטו. וסמכו בו רבותינו מדרש שיהא גדול האחים מיבם, ושהאילונית אינה מתיבמת, וכן אשת הסריס ששמו מחוי. "ף וזה כולו אסמכתא, כי האילונית ואשת הסריס מגופיה דקרא נפקא, עכ"ל.

וכן כתב הרבנו בחיי במקצת ביאור יותר:

וטעם דבריהם הוא הדעת הקודמת המקובלת שנפשות ב"י יועתקו ותאצלנה מגוף אל גוף. ורצה הקדוש ברוך הוא לזכות נפש המת כשישוב אל הארץ כשהיה, ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחומר, הוא הנער הנולד מאשתו, [71] שהוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ומאחיו שיצאו שניהם מאב אחד. ולכן ציוה ה' יתברך שלא תהיה אשת המת חוצה לאיש זר, אבל יבמה עליה, והוא אחי המת, ולא יהיה אז הילד היולד בלבד גוף האשה כי אם גם בעלה ועצמה, והוא גם הוא יהיה בן אביו החי בגוף, ואחי אביו בנפשו (וזהו שאמר יהודה בא אל אשת אחיך ויבם אותה ותן זרע לאחיך). וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע, ידע עניין הגלגול, ושהבן היולד אינו בנו כי אם אחיו, שהיוצא מחלציו לא יקנה נפש חדשה שתושלם בו, אבל הוא יהיה כלי להשלמת נפש אחיו.

הנה גם הרמב"ן נטה מדעת רז"ל לומר והיה הבכור קאי על היבם, ואשר תלד על היבמה, משום דבזה פשטיה דקרא מתעקר לגמרי, כי אין לזה שום הבנה, וכמו שכתב הרב תוי"ט (יבמות פ"ב מ"ח) שהוא דבר בלתי אפשרי לומר שלא יהא פשט מובן למקרא, והביא ראיה לדבריו (מכתובות ד' ל"ח) דמתמה תלמודא על ר"ע, אתיא גזירה שווה ומפקיה מפשטיה לגמרי? ומשני קרי ביה וגו', עיין שם.

שמע מינה דאי אפשר שתעקר הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל. יעוין שם בתוי"ט. ולכן כתב הרמב"ן שדרש חכמינו במקרא זה אינו אלא אסמכתא, ובא בפירושא דקרא בדרך נוטה מדעת התלמוד ולא בדרך הסותר; אמנם גם לדבריו יקשה לשון המקרא דצריכים להסב מלת אחיו על היבם שאינו במקרא זה רק בשלפניו, וגם ה"א הידיעה במלת הבכור אינו בא על נכון, והיה יותר ראוי לשון תנאי כמו שכתבנו למעלה.

והרמב"ם (בפירושו שם ביבמות ובחבורו בפ"ב מיבום) אמר, ששתי מלות "אשר תלד", מוסב על "והיה הבכור". ופירוש אשר תלד אם המת, תלד במקום ילדה, ובא העתיד במקום העבר.

וכתב עליו התוי"ט שם:

הכריחו להרמב"ם לפירוש זה, לפי שעל כל פנים יש פשט פשוט ומובן לזה כמו לכל המקראות, רק שפשוטו הנראה שהבכור הוא בן הראשון, ויקום על שם רוצה לומר שם ממש, לזה הפשט עקרתיה הגזירה שווה לגמרי, אבל נפרש הבכור בכור דאחים, ועל שם על שם הנחלה, וזה קרוב לפשוטו. אבל האי אשר תלד, אם נפרשהו כפשוטו פרט לאילונית, מלתא דפשיטא שזה היא דרשה גמורה, ד"והיה הבכור" משתעי ביבם, "ואשר תלד" משתעי ביבמה, ואין זה משמעות מובן קרוב לפשוטו. לכן הסב "אשר תלד" על "והיה הבכור", ופירושו "אם המת". והוא עתיד במקום עבר, ומשמעו "אשר ילדה האם", ואין משמעו "אשר תלד היבמה". וכן כתב המגיד משנה שאשר תלד הוא על האם שילדה האחים המזכרים בפרשה. ודברי רמב"ם אלו הם מן הפסיקתא, כמו שכתב בקול הרמז שם ביבמות: "אשר תלד אם המת - זה היבם הגדול שבאחים". יעוין שם.

ולא זכיתי להבין דברים אלו, כי לעניין יבום, אחים מן האם אינם חשובין אחים, והרי הם כמו שאינן, שאין אחווה אלא באב. וכן פסק הרמב"ם (בפ"א מיבום), ואם כן אם גדול האחים אינו מן אם המת, רק מאם אחרת, הוא נקרא אח לעניין יבום. ומהו גדול האחים שילדתו אם המת דקאמרינן הכא, גם הוא דוחק גדול לומר שאשר תלד קאי על אם המת, שאין לה שום רמז ורמיזה בפרשה, ולדחות מפני זה דעת רבותינו דקאי על היבמה שהמדובר ממנו בפרשה זו.

ובאמת גם לפי דרשת רבותינו אין המקרא מופשט מן הפשט כל כך, כי נראה לי אף שלמדונו מגזירה שווה דיקום על שם אחיו הוא לעניין נחלה, אין דעתם שלזה בלבד כוונה התורה, דאם כן היה לה לבחור בלשון היותר ברור, ולומר יירש את נחלת אחיו המת. אבל באמת גם רבותינו הבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית המכוון ביבום, והוא להקים זרע לאחיו מן היבמה.

ולזה אמרו בספרי וזה לשונם:

להקים לאחיו שם, רי"א נאמר כאן שם ונאמר להלן שם, מה שם האמור להלן זרע אף שם האמור כאן זרע.

ושפיר פירש שם בזרע אברהם שיורונו בזה דעיקר כוונתו ביבום יהיה לזרע לא בעבור הנחלה. עיין שם.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (וישב קפ"ז ב')

ויבם אותה, ועקרו דמלתא והקם זרע בגין דלא יתפרש גזעה משרשיה.

וגם (בפ' החולץ מ') אמרו

הכונס את יבמתו זכה בנכסים של אחיו מאי טעמא יקום על שם אמרה רחמנא והרי קם.

הנה מבואר שהבינו במאמר "יקום על שם אחיו" כניסת היבמה, שהוא העיקר להקים זרע ממנה על שם אחיו המת, ומה שזוכה בנכסים גם כן אינו אלא כטפל לעיקר, כי עיקר הקמה הוא נתינת הזרע לאחיו, וקנייתו בנכסיו נגרר אחר זה, ובזה הקמת שם המת הוא יותר שלמה.

וגם ממה שראיתי, דמהך קרא "והיה הבכור" מיעטו רבותינו את האילונית ואת הסריס, יראה בעליל שהבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית מצות יבום, והוא להקים זרע לאחיו. לכן כשאין היבמה בת הקמה, דהיינו כשהיא אילונית, וכן כשהמת לאו בר הקמת זרע שהיה סריס, פקע מן היבם מצות יבום. ואמרו (יבמות ע"ט ב') אמאי סריס חולץ, אקרי כאן להקים לאחיו שם והא לאו בר הכי הוא. עוד שם (קי"ב ב') ביבם קטן קרי כאן להקים לאחיו שם והאי לאו בר הכי הוא, עיין שם.

על כל פנים הדבר ברור גם לרבותינו שהמקרא בא להודיענו התכלית האמתי המכוון ביבום והוא לתת זרע לאחיו, שהוא הקמת שם המת באמת, והוא הכוונה הראשונה גם לדעת רבותינו במאמר "יקום על שם אחיו המת", כי מלת שם הוא כינוי אל זרע האדם ובניו אחריו, כי התקועית כשרצו להמית את בנה אמרה (ש"ב י"ד) לבלתי שם לאישי שם ושארית. וכן מלת "שם" נרדף עם מלת "זרע" (ישעיה ס"ז): "כן יעמוד זרעכם ושמכם", [עב] וכן כאן "שם אחיו המת", טעמו בן אחיו המת. ומלת על להוראת הסיבה והתכלית המכוון בפעולה, כמו על אפי ועל חמתי (ירמיה ל"ב) כלומר לסבב לי אף וחמה, ומזה חשב על היהודים (אסתר ח') שהיהודים היו תכלית מחשבתו, וכן (איוב ו') ותכרו על ריעכם, וכן כאן על שם אחיו המת. טעמו בן אחיו המת יהיה תכלית המכוון ממנו בייבמו אשת אחיו, שכאשר תלד לא לו יהיה הזרע, רק לבן אחיו המת יחשב.

כדאיתא במכילתא דרשב"י - זוהר (קרח קע"ז):

האי בר נש דפקיד עליה למבני בניינא (רוצה לומר מצות יבום) בעי לכוונא לבא רעותא לגבי דהוא מיתא, דאי אתי על ההיא אתתא בגין שפירו ותיאובתא דילה הא בנין עלמא לא אתבני, דהא רעותא ולבא לא אתכוון לגבי מיתא, ובגם כן כתיב אם ישים אליו לבו ברעותא דלבא, דיכוון לגביה, כדין רוחו ונשמתו אליו יאסוף ואתמשיך גביה לאתבנאה,

עיין שם **ובמקדש מלך**, ובפ' ויצא דף קנ"ה ע"ב **בסתרי תורה**¹¹ **וברעיא מהימנא** (פנחס רמ"ה) דתבת בהאי עלמא בההוא נער בן יבם.

ולפי שמטבע האדם להתעצב ביגיעתו לריק לילד לבהלה להוליד בנים לא לו, כמו שכתוב וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע, (כמו שכתב ר' יצחק אברבנאל לדעת הרמב"ן הנ"ל) שידע אונן מאצילות וגלגול נפש המת בלא בנים בבן הנולד מאשתו אחריו, והבין שהילוד לא יהיה זרעו, והגוף היוצא מחלציו לא יהא רק כלי להשלמת נפש אחיו המת, לכן שחת ארצה, אמר מוטב שלא אוליד משאוליד ויגיעתי לריק תהיה להשלמת נפש איש אחר. הנה להיות ענין קיום מצות יבום על משפטה הראוי, ולפי התכלית הזו המכוון בה, הוא מתנגד אל טבע האדם, הוסיף מלת יקום ואמר יקום על שם אחיו המת, כי לשון קימה ישמש על התעוררות ההכנה והזריזות אל הפעולה, כמו קום התהלך בארץ, וקמת ועלית.

וכן כאן יקום על שם אחיו המת, טעמו עיקר התעוררותו ביבום ותכלית כוונתו בו יהיה להוליד בן לאחיו המת. וזה יסכים עם מאמר אבא שאול (ביבמות ל"ט) הכונס את יבמתו לשם נוי לשם אישות לשם דבר אחר פוגע בערוה, כי יבמה יבוא עליה משמעותו למצווה שלא יהיה מכוונו בו רק לשם מצות יבום.

וכמה מרבוותא פסקו כאבא שאול בזה (עיין שם **ברא"ש פ'** החולץ סי' י"ז), ואפילו רבנן דפליגי עליה דאבא שאול על כל פנים יודו שאין כאן מצווה מן המובחר, וקרא דילן במצווה מן המובחר משתעי, כי רישא דקרא והיה הבכור, שממנו אנו למדין שמצווה על הגדול ליבם, אינו רק למצווה, כי אם אינו רוצה חוזרים אל שאר האחים, וכן אם קדם הקטן ויבם זכה.

וקרוב לומר על דרך הפשט, לפי שהמקרא מדבר מקיום מצות יבום מן המובחר, ואין כל אדם זוכה לכך רק אם הוא מאנשי מעלה, וכמו שאמרו רז"ל הראשונים היו מתכוונים לשם מצווה,

¹¹ ר' אברהם אבולעפיה 1240-1291 נולד בסרגוסה בספרד היה רב מקובל. היה בא"י וחזר לאיטליה. למד פילוסופיה וקבלה חיבר חיבורים רבים בפילוסופיה בקבלה עיונית ובקבלה מעשית ספרי הדרכה לקבלת הנבואה. "ספר חיי עוה"ב" "אור השכל", "אמרי שפר" "ספר החשק", ו"אוצר עדן הגנוז" פירוש לתורה בשם "ספר המפתחות" כמה פירושים ל"ספר היצירה" ול"מורה נבוכים" בין תלמידיו היה ר' אברהם בן ג'יקיטיליה בעל ספר "שערי אורה". ספרו "סתרי תורה" הוא אחד משלושת ספרי הפירוש שלו על ה"מורה" השני בשם "ספר הגאולה", השלישי "חיי הנפש". בשאלת נבואתו של ר' אברהם אבולעפיה דחה הרשב"א את הדבר ויצא במלחמת חורמה נגדו המחלוקת נמשכה עד למותו של ר' אברהם והחרם של הרשב"א השפיע על פועלו של ר' אברהם גם אחר מותו.

ואחרונים אינם מתכוונים לשם מצווה, לכן יכנה את היבם במקרא זה בשם בכור, שהוראתו גם כן על החשוב במעלה, כמו בני בכורי ישראל, אף אני בכור אתנהו.

והנה מלת 'אשר', אף שיורה ברוב המקומות על ההצטרפות, לצרף שם הבא בשני משפטים ביחס אחד, להורות שהוא הוא בהתייחדות, כמו האשה אשר נתת עמדי, מכל מקום מצאנוהו גם כטעם מלת **למען**, או **בעבור**, כמו אשר ייטב לך (ואתחנן ד' מ'), וכן ושמת לעשות אשר ייטב לך ואשר תרבון מאד (שם ו' ג'), שהמכוון בו למען ייטב ולמען תרבון, וכדתרגם **יונתן בן עוזיאל** אשר מטול, וכן אשר לא תגלה ערוותך עליו, טעמו למען לא תגלה. וכן כאן אשר תלד טעמו למען תלד.

והנה אחר שסיים במקרא שלפני זה במלת ויבמה, שנזכרו שניהם הוא והיא היבם והיבמה, בא במקרא זה להודיע התכלית המכוון ביבום זה, ואמר והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו וגו', ירצה הבכור, רוצה לומר גדול האחים יקום ויתעורר לזה, למען אשר תלד היבמה, והתכלית המכוון בהולדתה שיהיה בן לאחיו המת, זו היא הכוונה הראשונה במקרא גם לדעת רז"ל, כמבואר מדברי **ספרי** ומדברי התלמוד פרק החולץ הנזכר. **ז. לא אבה, מאן, לא חפצתי.** הבדל בין מאן ובין לא אבה יבמי כתב ר' **שלמה פפנהיים**, לשון לא אבה יאמר על תכונת הרצון כשהוא בהכרעה שווה לעומת החיוב והסתירה בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו, ולשון מאן יאמר כשהרצון יותר מכריע אל שלילת הדבר מאל קיומו, והוא מלשון אין, ולזה ביבם לא שייך לומר לשון לא אבה או מאן, כי היה משמע שהוא מסרב בדבר מצווה, לפיכך תפס בו לשון לא חפצתי לקחתה, כאלו יאמר שבבחינת קיום המצווה אינו מסרב, אבל בבחינת האשה אין לו חפץ בה, כי לא ישרה בעיניו, ואין מן הדין לכופף אותו, אבל היבמה כשהיא בושה לומר בפני בית דין שלא ישרה בעיני היבם, טוענת עליו טוענת סירוב ואמרה מאן יבמי להקים וגו', כלומר שהוא מסרב מלקיים המצווה, והכריע בדעתו שלא להקים שם בישראל, גם בבחינת עצמי לא אבה יבמי, כלומר דעתו שקולה בלתי מכריע לכאן או לכאן ליבם אותי, לפיכך יקראוהו זקני עירו ויוכיחוהו על כך, ועמד ואמר אינני מתכוון כלל לעבור על המצווה, אלא שהאשה הזאת לא חפצתי לקחתה, אם שלא ישרה בעיני או מטעמים אחרים, וכשלא נודע לבית דין איזו טענה אמתית אם טוענת היבם אם טוענת היבמה, לכן יאמרו אחר כך ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' לא יאמרו אשר לא אבה או מאן, או לא חפץ לבנות, רק יאמרו סתם אשר לא יבנה, יהיה מטעם שיהיה.

ח. ועמד ואמר. מלמד שאין אומרים דבריהם אלא בעמידה, וכפירוש רש"י.

כי יש לפרש מלת ועמד על קיום המחשבה בלי שנוי כמו (עזרא יו"ד) עמדו אל זאת, וכמאמר התלמוד עומד על דעתו, עומד בדבורו, וכן כאן היבם גם בעמדו לפני הזקנים יקיים דבורו הראשון שאמר שלא בפני הבית דין שלא יחפוץ לקחת את יבמתו. להוציא מפירוש זה בא הספרי להורות שהאמירה צריכה דווקא בעמידה. אמנם בתלמוד (מ"ק כ"א) אמרו: בין יושב בין עומד, מדלא כתיב ויעמוד ויאמר.

וירקה בפניו. חד מן הטועים תרגם בפניו - שיגיע הרוק אל שטח פניו, מדכתיב בבי"ת ולא בלמ"ד. והוכה בסנוורים מלראות (דברים ז') לא יתייצב איש בפניך (יהושע יו"ד) לא יעמוד איש בפניך, שהוא כמו לפניך. וכן ירק בפניה דמרים יש לפרשו על דרך זה. ויראה שלא אמר כאן לפניו, דאם כן היה משמעו ציון המקום שיגיע בו הרוק, והיינו הקרקע שהוא נוכח פני החלוץ, כמו ויציקום לפני ה' (יהושע ז') שהניחום על הרצפה לפני הארון. ובאמת אין זה העיקר ביריקת היבמה, כי אם רקקה היבמה, והגיע הרוק לנגד פניו, וקודם שהגיע לארץ קולטתו הרוח - די בכך. לכן אמר בפניו בבי"ת להורות על הזמן, כבי"ת בשכבך ובקומך, בזמן שכיבה בזמן קימה, וירקה בפניו, שתהיה פעולת היריקה מצורפת בזמן שפני החלוץ מועדות אליה, וכדאיתא (יבמות ק"ו) היא ארוכה והוא גוף בעיני עד דמטו להדי אפיה והדר אזיל.

יא כי-ינצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את-אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבשיו:

יא. והחזיקה במבשיו. מקום שיש בו סכנות נפשות. וקצתה את כפה. מצווה על כל הרואה זאת במקום שיש בו סכנות נפשות למנעה מהשתדלותה זאת, גם על ידי חתיכת ידה אם אי אפשר להציל את האיש באופן אחר.

לא תחוס עיניך. ירצה באי אפשר למנוע סכנת האיש אלא באבדת נפש האשה המחזקת במקום הסכנה לא נמנע מלהאביד נפשה ומלהרגה, כן הוא פשטיה דקרא לפירוש הספרי, עיין רלב"ג ובספר המצוות להרמב"ם מצווה רצ"ג.

ויש דעת רבותינו וקצתה את כפה - ממון דמי בשתו. פירשו מלת וקצתה מלשון המורגל מאד, רבית קצוצה, קצץ לו דמים, שענינם נתינת קצבה משוערת, ושרשו קצץ. וכמו שנאמר מן סבב - סבות, ככה מן קצץ - קצות. כי מדרך הלשון לשמש כל לשון הפסקה וכריתה גם על חתוך הדבר והפסק דין: כמו "גזרו את הילד" על החתוך, "תגזר אומר ויקם" על הגזר דין. וכן ישמש לשון חתוך על הגזירה וחיתוך הדין, נחתך על עמך, ויקצב עץ לשון כריתה, וקצב אחד לשני הכרובים [עג] (מ"א ו') על נתינת השיעור והקצבה, וכן כעדר הקצובות, מזונותיו קצובים - לשון ספוקים וגזורים. כי באמת משמעות שני העניינים האלה אחד הם, כי ההסכמה לנטות

בדבר אל אחד משני הצדדים, אחר שהיה הדבר מקודם במשא ומתן והויכוח והפלפול, והיו בדעותיהן מתחילה נוטים לכאן ולכאן, והיה אז תכלית הדבר, עדיין מחובר משני קצות ההפך בחיוב ושלילה, לכן אחר שנתברר הדבר בעין השכל, לאיזה מן הצדדים הוא נוטה, הוה ליה כאלו נחלק הדבר מהיותו עוד מחובר בין שתי קצות העניין, לכן הונח על זה העניין גם כן לשון חתוך פסוק קצבה קציצה, ועניינם נתינת קצבה וקציצה ושיעור הראוי.

וטעם **את כפה**, כמו אם יש עול בכפי (תהלים ז') דרוצה לומר במעשה כפי, כן וקצות כפה, תיתן שיעור וקצבה למעשה כפה.

והנה דעה זו היא דעת ר"י בספרי, שאמר וקצות את כפה – ממון. או אינו אלא כפה ממש? כתיב הכא לא תחוס עיניך וכתוב גבי עדים זוממין (שופטים י"ט כ"א) לא תחוס עיניך מה להלן ממון אף כאן ממון. ופירושו **בספר תלפיות**, מדלא כתיב כמו ברצח (שם י"ט י"ז) לא תחוס עיניך עליו, וכן נאמר במסית (שם י"ג ט') וכן שם (ז' ט"ז), כי באלה שענשם נוגע בגופם להרגם נאמר בהם **עליו**, דמשמעותו עצם גופם ממש, אמנם בעדים זוממים, דלפי המקובל אין בעין שן בשן אינו רק ממון, לכן לא אמר בהם רק לא תחוס עיניך, בלא מלת עליו, כיון שאין העונש בגופם ממש, וכן כאן דלא כתיב עליו, רק לא תחוס עיניך, משמע דבעונש ממון מיירי, לא הנוגע בגופה.

יג לא-יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה:

יד לא-יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה:

טו אבן שלמה וצדק יהיה-לך איפה שלמה וצדק יהיה-לך

למען יאריכו ימיר על האדמה אשר-ה' אלהיך נתן לך:

יג. אבן ואבן. כמו בלב ולב, לבות שונות, וכן כרצון איש ואיש שונים בדעות, כך אבן ואבן שונות במשקל, וזה סותר פירוש רשב"ם (רל"ש - ר' לייב שפירא).

גדולה וקטנה. יש גדול וקטן שאינו רק על צד הערך, ובאופן זה אפשר שיהיה הדבר גדול מכדי מדתו, ואפילו הכי יקרא קטן בערך אל שני הקטן ממנו, כעניין את עשו בנו הגדול, את יעקב בנה הקטן, הנה שניהם נולדו בשעה אחת אלא שנקרא עשו גדול בערך אל יעקב שנולד אחריו, ויעקב קטן בערך אל עשו שנולד לפניו.

ואין כן גדולה וקטנה שאמר כאן, כי עניינם הקטנות והגדלות במוחלט רוצה לומר שהקטנות הוא במוחלט, אף בזולת הערכה אל דבר שני, כל שאנו מוצאים הדבר פחות מכשיעור מדתו הפשוטה, וכן הגדלות כל שהדבר מחזיק יותר ממדה הפשוטה, יתכן עליו יחוס הגדלות במוחלט.

ופירוש גדולה וקטנה, גדולה או קטנה, כמו ומכה אביו ואמו, רוצה לומר שלא יהיה לו בביתו שני מיני מדות ומשקולות, שהאחד ישר וצדק והשני גדול או קטן ממנו, אם לקנות בגדולה או למכור בקטנה (ר' שלמה פפנהיים).

טו. איפה שלמה וצדק. צדק הוא מי שאינו עושה עול, לכן ילמדונו רבותינו ממנו שלא ימחוק במקום שגודשין, וממלת שלמה ילמדונו אפילו רוצה לנכות לו מן הדמים במה שפוחת במחוקה נגד הגדישה דלפי הנראה דמותר, מכל מקום אסרו הכתוב, דמכל מקום אין מדתו שלמה (הגר"א לפי מה שהגיה גרסת התלמוד שלפנינו ב"ב פ').

פרשת כי תבוא

פרק כו

ב. מראשית כל פרי. מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות מחויבים בביכורים אלא שבעת המינים בלבד (רש"י מספרי), רוצה לומר שאין הכוונה במלת ראשית הקדימה בבכור לבד כ"א הקדימה בשבח, כי כן מדרך הלשון להוציא המשובח והמובחר שבמינו בשם ראש וראשית כמו קח לך בשמים ראש, עם כל ראשי בשמים, נקובי ראשית הגויים, ראשית שמנים ימשחו, וכולם פירש רש"י משובחים, ועוד רבים כמוהם. וככה מראשית כל פרי אדמה. ואמר מראשית במ"ם, שאין כל פירות החשובים חייב בביכורים אלא מקצתם ואמרו ז"ל שהם שבעת המינים, ומנין אנו יודעים שכוונת הכתוב על אלו החשובין דוקא ולא על זולתן? נאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה וגו' מה להלן במקום שספר הכתוב בשבח הארץ לא הזכיר רק ז' מינים אלו אף כאן מארצך מן המיוחסים לשבח ארצך דוקא והם ז' מינים אלו שנשתבחה בהן א"י ולא זולתן (ר' בנימין זאב היידנהיים).

ג ובאת אל-הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלהיך כי-באתי אל-הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו:

ג. אשר יהיה בימים ההם. אין לך אלא כהן שבימך כמו שהוא (רש"י מרבותינו). לפי שהביכורים אינם קרבן וחיוב הבאתן רק כבוד הכהן, ואפשר לטעות שזה אינו רק אם הכהן גברא רבה ואז אני מחויב להיטפל עצמי בהבאת ביכורים אלה. אבל בלאו הכי יבוא הכהן ויטלם כמו בתרומה, שהכהן מחזיר אחריה לבית הגרנות. לכן בא הכתוב להודיע שהחיוב להביא הבכורים אל הכהן שבימיו, יהיה מי שיהיה, (משכיל לדוד) ונתיישב מה שעמד הרמב"ן בזה.

ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה (רש"י מספרי), והוסיף הרא"ם:

דאם לא כן, מאי ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלוהיך כי באתי אל הארץ, אטו עד השתא לא ידעינן שבאו ישראל אל הארץ, עכ"ד.

לפירושו יוסיפו רבותינו הגדה חדשה שלא הוזכרה בתורה, ולדעתי יתכן שיורו רבותינו בזה תוכן המובן במלת הגדתי, שאינו לשון הגדה פשוטה כאשר יבינוהו המפרשים, אבל הוא מאמר נשגב, והוא נתינת שבח ותהילה על זכייתו בישיבת הארץ הקדושה. והוא מלת "הגדתי" נגזר מן שם "גד", אשר הוראתו הצלחה לברכה כמו "כי בא גד". וברבותינו ישמשו ממנו הפעל (שבת ס"ד) האומר גד גדי, התמזל מזלי. וכן בחבקוק "לעלות לעם יגודנו", פירש ר' בנימין זאב היידנהיים שהיה עולה לעם אשר [73] יצליח. וכן גד גדוד יגודנו כמו שכתבתי שם.

וטעמו כאן בבואו אל בית ה' עם פרי המשובח בארץ, יתן שבח ותהילה לפאר את הזמן והיום שזיכהו ה' יתברך לבוא ולישב בארץ הזאת. וטעם כי התייחסות הזמן, כמו כי החל האדם לרוב שפירושו כאשר, והוא הפך מאמר איוב אשר קלל את יום לידתו כדרך המצטערים ואמר "יאבד יום אולד בו". על זה עוררנו רבותינו במה שאמרו שאינך כפוי טובה להבין לשון הגדתי על כוונה זו.

ד וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיַּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנַי מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ:

ד. והניחו. לרש"י שהזכיר כאן ולקמן בוהנחתו ענין תנופה, צריכים לפרשו מן לך נחה את העם לשון הולכה ותנופה הנה והנה אמנם זה אינו אלא לר"י דמצריך תנופה, אבל לרבנן דפליגי עליה דלא מצריך בבכורים תנופה. אם כן לשון והניחו והנחתו כמשמעו. עיין דברי הגר"א בפירושו למשנה דבכורים בזה.

ה וְעֵנִית וְאָמַרְתָּ לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיִּגַּר שָׁם בְּמַתִּי מֵעַט וַיְהִי-שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרֹב:

וירד מצרימה. הראב"ע טען, אם לבן ביקש להאביד אבי, אמנם לרדת למצרים לא היה סיבה. ולזה פירש רש"י: עוד אחרים באו עלינו לכלותינו, שאחרי זאת ירד יעקב למצרים. ואין צורך לזה דבאמת לבן היה הסיבה הראשונה לירידת מצרים, כי אם לא היה נוהג ברמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל בתו לאשה מיד, לא היה משטמה בין האחים אם היה אוהב את יוסף יותר משאר בניו, כי אז היה יוסף בכור מנשואי ראשונה, ורק על ידי שנשאת לאה תחילה ברמיה, ונולדו שאר האחים תחילה, ויוסף לא היה רק מנשואי שניה מאוחר לכל אחיו, זה היה הגורם לשנוא אותו בראותם שהוא נאהב לאביו יותר מהם, ונתיילדה המכירה, ונסתבבה הירידה למצרים.

ומצאתי בזרע אברהם שהביא מהר"ם אלשיך כדברי.

וכעין זה פירש בסוף כלי יקר, למה דאיתא במדרש רבה פל"ט בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהריים וארם נחור וראה בני אדם אוכלים ושותים ופוחזים אמר הלואי לא יהא חלקי בארץ הזאת, ולפי שמשם לקח יצחק את רבקה ויעקב את נשיו משם למד יעקב לבקש ישיבה של שלום בעולם הזה ועל ידי זה קפצה עליו רוגזו של יוסף ונתגלגל הדבר שירדו למצרים.

ז. ונצעק. אמרו על זה באגדה, כמה שנאמר ויהי בימים וכו' ויצעקו ותעל שוועתם. טעמם בזה נראה לי, כי יש הבדל בין שוועה לצעקה.

שועה יונח על מי שקורא לעזרה בפרטות ומבקש מזולתו שיעזרהו, מפרסם בקשת הישועה ומעלים הצער, או שעושה אותו רק טפל בסגנון בקשתו (אותיות שועה - ישועה).

וצעקה נופל על מי שמפרסם צערו ומעלים בקשת הישועה, כעני הצועק ומפרסם שלא אכל לחם זמן רב, ומודיע [עד] רק צערו, אמנם מציאת עזרו אינו אצלו רק על צד התולדה אולי מידיעת צערו תצמח לו ישועה.

לכן כאן בפרשת בכורים מאמר הכתוב ונצעק היה מקום לטעות, שלא היינו צועקים רק לפרסם גודל הצער בלי תוחלת הישועה, לכן הביא ממה שנאמר ויצעקו ותעל שוועתם, שהזכר עם הזעקה לשון שועה, שזה יורה זעקה עם בקשת הישועה.

לחצנו. על זה אמרו באגדה, כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם. בהשקפה ראשונה יקשה מאי אולמיה דהך קרא מהך, מאן דלא ידע פירושא דהך מה ילמדנו האידך?

ונראה לי כי שם לחץ פי שנים בהוראתו:

הא. צמצום בשיעור אכילה לחם צר ומים לחץ (ישעיה למ"ד),

הב. צמצום הטבעי או הנפשי. רוצה לומר צמצום הטבעי הוא צמצום המקומי, כי בא הדבר במקום צר, ולחצתם אותו בדלת (מ"ב ו'), אם צמצום בנפש מסבת הצרה השעבוד והכנעה כי אין הרחבת לב למשוקע בצער. ומזה וגר לא תלחץ.

והיה אם כן מקום לפרש מלת **ולחצנו** מעניין הראשון, וזה שקר מבואר, כאמרם בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע, ומאד הקפידו ז"ל בקריאת פרשת בכורים שלא להוציא שקר, עד שהרחיקו את הגר מלקרותו, שאינו יכול לומר האדמה אשר נתת לאבותינו. הנה להרחיק כוונה כזבית זו, בא בעל האגדה לעורר ולפרש מלת ולחצנו על הכוונה השניה, אם צמצום הטבעי או המוסרי, רוצה לומר אם שהיו מצומצמים ודחוקים במקומות מושבותיהם, שלא היה להם דירות מרווחים ומיוחדות לכל איש וביתו, אבל היה כמה משפחות צריכות לדור בדירה אחת דחוקה וכדומה, או שהיו מצומצמים נכנעים ונדחקים בנפשותם מגודל הצרה המכניע את לב האדם בקרבו, לזה הביא ראייה ממה שנאמר "לוחצים אותם", דמילת אותם סימן

הפעול זו יורה בהכרח על הוראה השניה, כי להוראה הראשונה אין מקום למלת אותם והיה לו לומר לוחצים להם ביחס הגוף שאליו.

י. ראשית פרי האדמה אשר נתת לי. כאדם העובד בשדה חברו, שיביא מדי שנה בשנה לבעל השדה את חלקו, להורות הכנעה לפניו ושהוא אדון הארץ. **נתת לי.** חוזר לאדמה ולפרי, שהכל מאתו יתברך, כי הוא נתן להם את האדמה והוא בהשגחתו נתן לפניהם פירותיו, לא מפאת טבע האדמה (**ר' יצחק אברבנאל**).

לפני ה' אלוהיך.

היה ראוי לומר לה' אלוהינו שלא להוציא עצמו מכלל אמונת אלוהות. אבל אלו אמר כן לא הייתה אמונתו מתבררת אצלנו, ולא היינו יודעים כוונתו למי הוא קורא ומי הוא שמקבל אלוהותו, אבל עתה בבואו לפני הכהן, שהוא מיוחד לעבודת אלוהי ישראל, וידע אותו כשהוא אומר לה' אלוהיך, נסתלק הספק מאצלנו ונתברר אמונתו הטוב, כי הוא מעיד על עצמו כי אלוהי הכהן הוא אלוהיו, שבשבילו בא אל הארץ (**רבנו בחיי**).

יא. ושמחת וגו' אתה וגו'. שישמח בירושלים באכילת השלמים הוא וביתו והלוי והגר, (**ר' יצחק אברבנאל**).

ולרש"י אתה והלוי והגר, על חיוב הבאת הבכורים שלהם, כמו שכתב **רש"י**: והגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר לאבותינו (**רש"י** ממתניתין דריש בכורים). והרמב"ם (פ"ד מבכורים ה' ג') כתב הגר מביא וקורא, שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כלו שנכנסין תחת כנפי השכינה. ולאברהם הייתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ, והיא דעת ר' יהודה **בירושלמי** שהגר מביא וקורא. ור' יהושע בן לוי ור' אבא אמרו הלכה כוותיה דר' יהודה (עיין ר"ש ריש בכורים). והרב **במשנה למלך** שם תמה, דאף שיכול הגר לומר לאבותינו מ"מ כיון שלא נטל חלק בארץ, אינו יכול לומר אשר נתת לי דומיא דאשה, עיין שם שהניח בצריך עיון.

ונראה לי שהרמב"ם במתק לשונו יישב תמיהתו במה שסיים **"ולאברהם הייתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ"**.

וטעם דבריו כמו שכתב הרמב"ן (בחידושו ל"ב ד' פ"א):

גרים שהם בני אברהם ראויים לירושה שלהם ובני נחלה נינהו, אלא שלא נתחלקה הארץ רק ליוצאי מצרים, ודמי גר לטפלים דאמרינן (פרק יש נוחלין) לאלה תחלק הארץ, למעוטי טפלים שהם פחותים מבני כ', ולא היו להם שום מוריש, ולא נטלו חלק

בה, ומכל מקום בני נחלה וירושה נינהו. אבל נשים לאו בנות נחלה נינהו כלל, ואף על גב דכתיב בפרשת בכורים "ארמי אבד אבי", שלשה אבות העולם היו כאברהם. (עיין שם רמב"ן ונימוקי יוסף) והוא בעצמו נכלל בנועם לשון הרמב"ם: "ולאברהם הייתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ" כלומר כיון שהייתה לאברהם הירושה תחילה שבניו ירשו את הארץ, ואחר כך נקרא אב לכל הנכנסים תחת כנפי השכינה, אם כן הגר הוא בכלל בניו, ואף על גב שאין לו לגר חלק בארץ, מכל מקום בן נחלה וירושה הוא, דומיא דטפלים.

במכילתא דרשב"י - זוהר (תרומה קמ"ז ב'):

אברהם ושרה מההוא נהורא עבדו איבון ונפשין דכתיב את הנפש אשר עשו בחרן, וכמה דעבדו נפשין בסטרא דקדושה הכי נמי עבדו נפש בסיטרא אחרא דאלמלא ההוא אתער דאתער אברהם בסיטרא אחרא (ישמעאל), לא אישתכחין גיורין בעלמא כלל.

ולזה אין הגר נגרע משאר ישראל הלוקח שדה חברו שהוא מביא וקורא (כבמתניתין ז' פ"ק דבכורים, וכן פסק הרמב"ם שם ה' ה'), ומצי למימר אשר נתת לי, דיהבת לי זוזי וזבני בהו (כב"ב פ"א א') ובפרט במוכר ולוקח ביובל ראשון שלהם, דלא סמכה דעתיה דמוכר שיוחזר לו ביובל, והוי השדה של לוקח לגמרי ומביא וקורא.

וקרא ברוב המכירות מדבר, שהם ביובל ראשון של הלוקח והמוכר, כי על הרוב מאן דחמא יובל ראשון לא חמא יובל שני.

ושמחת בכל הטוב. מלת טוב ישמש גם על כל דבר הגורם ערבות ונעימות על החוש להתענג בו, כמו טובת מראה, ריח טוב, לכן ישמש מלת טוב על הנעימות וההשתעשות, כמו שמחים וטובי לב (מ"א ה') ונהיה טובים (ירמיה מ"ד) ולב נבל טוב עליו, וטוב לב משתה תמיד.

ואין לנו דבר המעורר את הנועם והתענוג אל החוש כיופי הצלצול וביסום הקול והתגלגלות היבבות וחלקלקותם היוצאים ממיני כלי זמר, וכן דבור השיריי, שידבר בהפלגה על איזה מעשה נפלא או דבר נסיי מסוים, או בסיפור שבחו של דבר וכדומה, והוא מיופה במיני מליצות רמות ומשלים נשגבים, ובפסקי טעמים מאמרות, הם מעוררים את הלב אל הפליאה והסתכלות עמוקה בנושא השיר, והוא ענין המשעשע את לב האדם. ומכל שכן כשהדבור השיריי מצורף יחד עם קול נעימות כלי זמר, הוא באמת שלימות שמחה הגשמית, לכן הוא מצוי הרבה בכל סעודות מרעים, כדי להגדיל השמחה והנעימות, וכן נאמר (ישעיה ה'). כינור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם, ונאמר "בשיר לא ישתו יין", וכאלה רבות במקראות. הנה על שתי נעימות האלה, דבור השיריי מצורף עם מיני כלי זמר, אמר הכתוב "ושמחת בכל הטוב".

כלומר שמחתך לא תהיה שמחה לבבית לבד פנימה, כי אם אמנם תרבה השמחה בכל מיני נועם והם דבורי שיריי ומיני כלי זמר, המוסיפים שמחה וגיל. וזהו שאמרו בספרי: ושמחת - בכל מיני שמחה, בכל הטוב - זה השיר.

ואמרו (ערכין י"א) מנין לביכורים שטעונון שירה, אתיא טוב טוב: כתיב "בכל הטוב", וכתיב "בשירה בשמחה ובטוב לב". ושיר הלויים היו בו הרבה השוררים בפה והרבה מנגנים בכלי שיר בנבלים וחלילים כנורות חצוצרות וצלצלים, כבמשנה פ"ב דערכין, ואמרו (פ"ג דבכורים) החליל היה מכה לפניהם, וכל זה נכלל בלישנא דקרא, "ושמחת בכל הטוב", והוא נעימות השיר, ה"א הטוב הוא במקום מלת אשר, כמו ההושיבו נכריות (עזרא יו"ד) שהה"א במקום אשר (רשב"ם שם ורש"י) וכמוהו רבים במקרא. וטעם "בכל הטוב", ואחר שדיבר הכתוב מאיכות השמחה, יודיע את המכוון בשמחה זו, ואמר: אשר נתן לך ה' אלוהיך ולביתך. כלומר, שלא תהיה שמחתך במה שהארץ היא שלך, וכאילו כחך ועוצם ידך עשה לך את החיל הזה, או שמהנהג הטבעי הושפעו לך כל טוב הארץ, חלילה לך כי בזה תפרוק עול מלכות שמים מעליך. אמנם עיקר המכוון בשמחתך תהיה במה שהיא עיקר קבלת אלוהותו יתברך, והוא יסוד השלמות, שהוא יתברך הוא לבדו אדון כל הארץ, הוא המשגיח עליך והוא השפיע לך טובות אלה.

יב כי תכלה לעשר את-כל-מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו:

יב. כי תכלה לעשר. המתעסק בהפרשת העשירית (אשר היא מלאכה ארוכה) יקרא 'מעשר'. בכבוד: 'עשר אעשרנו לך'. והנותן העשירית לפני חברו ומניח לו שיקחנה לו, הוא יקרא מעשר בהפעיל, וזה טעם "כי תכלה לעשר". לא שישלים ההפרשה, אלא שישלים הנתונה וההוצאה מביתו. וכן והיה הכהן בעשר הלויים, עניינו כי כשיתנו המעשר של הלויים, יהיה גם הכהן נחשב כלוי ויקבלנו גם הוא (שד"ל).

בשנה השלישית. המובן בלשון זה שהאדם עומד בתוך השנה השלישית ומפריש המעשר של שנה שנית, ובאמת קרא משתעי בעומד בתוך השנה הרביעית ומפריש המעשר של שנה השלישית (עיין רש"י). והיה ראוי לומר כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה הרביעית.

לכן כתב הרא"ם שחסר ש"ן, וכאילו אמר "כי תכלה לעשר את-כל-מעשר תבואתך שבשנה השלישית", ופירוש תבואתך שבשנה השלישית, דהיינו של שנה השלישית, עיין שם. ולא ניחא דעתאי להוסיף אותיות בתורה. אבל שימוש הבי"ת מצאנוה גם להוראת תכלית הדבר וסופו, כמו "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים", מיתתו הייתה בכלות הימים

הרבים. "ויבוא יעקב שלם עיר שכם" בבואו מפרדן ארם. וכן "בשלוש שנים כשני שכיר" (ישעיה ט"ז) בסוף שלש שנים, וכן כאן: בשנה השלישית אחר כלות השנה השלישית; או יהיה אות בי"ת כעניין יחס הסיבה הגורמת, כמו בכסף מלא יתננה לי. והמכון: המעשר המחויב בשביל השנה השלישית.

שנת המעשר. שנה שאינו נוהג בה אלא מעשר אחד משתי מעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה, ותחת מעשר שני נוהג מעשר שני (רש"י מספרי ובתלמוד ר"ה י"ב). יראה שאמרו כן מדאמר קרא שנת המעשר בלשון יחיד. ואינו מבין, דמכל מקום נוהגות בה שתי מעשרות, ויהיה נקרא שנת המעשרות, בלשון [75] רבים.

ונתתה ללוי.

בספרי רמי:

כתיב ונתתה ללוי, וכתיב (ראה י"ד כ"ח) והנחת בשעריך. הא כיצד? בימות החמה שמונח בגורן, קרינן ביה והנחת בשעריך, ואין בו טובת הנאה. בימות הגשמים צריך להביאו לבית שלא יפסד בשדה, קרינן ביה ונתת, ויש בו טובת הנאה.

ואכלו בשעריך ושבעו. תן להם כדי שבעו, מכאן אמרו (פאה פ"ח) אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים וכו' (ספרי, וכן כתב הר"ש שם בשם הירושלמי). וכתב עוד שם הר"ש:

תניא בתוספתא: אין פוחתין לעניים בשנת מעשר עני מחצי קב חטים וכו' במה דברים אמורים? של גורן, אבל מתוך ביתו נותן כל שהן ואינו חושש. וכן פסק הרמב"ם (פ"ו ממתנת עניים)

דבשדה נותן לכל עני ממעשר עני כדי שבעו, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו. אבל אם היה המעשר בבית, מחלקו לכל העניים אפילו כזית כזית.

ותמה הרב **משנה למלך** שם, אם כן סכינא חריפא מפסקי לקראי, דרישא דקרא ד'ונתת' מיירי במעשר עני המתחלק בבית, וסיפיה דקרא 'ואכלו ושבעו', מיירי במעשר עני המתחלק בגורן. עיין שם.

וראיתי להרב **בפאת השולחן** (בסימן י"א סקי"ד) שהביא בשם כתב יד רבנו הגדול **הגר"א**: כיון דחזינן סתמא דתלמודא הביא לימוד דאין פוחתין מהאי קרא דואכלו בשעריך ושבעו, וסתמא דבבלי בנדריים וחולין ד'ונתת', במתנות עניים המתחלק בבית איירי. וכן בספרי בשני מקומות, בפרשת ראה ובפרשת כי תבא, דריש "תן להם כדי שבעו", ובשניהם תני: מכאן אמרו אין פוחתין לעניים וכו'. על כורחך דלא סבירא להו לבבלי וירושלמי וספרי להא

דתוספתא, וסמי לה לתוספתא מקמי גמין דירושלמי ובבלי וספרי, דמדלא הביאו לתוספתא, לאו דסמכא היא, ולשון בגורן דמתניתין לאו דוקא. עיין שם.

הנה לדעת הגר"א דגם בממנות עניים המתחלק בבית צריך לתת כדי שביעה לישנא דקרא דילן כפשטיה. ולשון המשנה אין פוחתין לעני בגורן הוא לאו דווקא, ואפשר דנקטה מתניתין 'בגורן' משום סיפא, דקתני אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכר בפונדיון, דבעני העובר צריך ליתן פת אפוי, וכאן קתני שנותן לו חטים כמו שהוא, לכן אמר בגורן, הפך מבעיר.

ובאמת גם בבית כשנותן מתנות עניים, צריכה חטים כשיעורין דמתניתין. (וכל הנך שיעורין דמתניתין הם מזון שתי סעודות, או כדי לטבל בהן שתי סעודות, או ליקח בהם שתי סעודות (כבעירובין שם, ועיין בפירוש הגר"א למתניתין דפאה שם). וככר בפונדיון הוא גם כן מזון שתי סעודות (כברש"י שבת קי"ח א' ד"ה מככר).

ובדברי הגר"א יבואו על נכון דברי רש"י התמוהים, שכתב (עירובין כ"ט) טעמא דאין פוחתין לעני בגורן משיעורי דמתניתין הוא משום דכתיב ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, שיעור נתינה בעיין. ופחות משיעור זה לא מקרי נתינה.

ותמה עליו הרב משנה למלך שם, דבלשון נתינה לבד אין לנו לרבות אלא שיעור כזית או שוה פרוטה. ועוד: דלשון נתינה יורה על מתנות עניים המתחלק בבית, שיש בו טובת הנאה. ושיעורים הללו לא נאמרו רק במתנות עניים המתחלק בגורן, וכדתנן במתניתין אין פוחתין בגורן, ולא במתנות עניים המתחלק בבית כמבואר בתוספתא. עיין שם.

ולדעת הגר"א דגם במתנות עניים שבבית צריכה שיעורה דמתניתין, ועליהם אמר קרא ונתת, אף על גב דבעלמא אין בלשון נתינה רק שווה פרוטה או כזית, מכל מקום הכא דמסיים קרא ואכלו ושבעו, ידענו ששיעור הנתינה היא בזה בכדי שביעה דווקא, דומיא דראשית הגז שנאמר בו תתן לו, מכל מקום שיעורו ה' סלעים מדסמך ליה לעמוד לשרת (כבחולין קל"ז א'). ורש"י נקט רישא דקרא 'ונתת', לילף מניה שיעור שביעה, דאסיפיה דקרא סמך, והירושלמי דילף מסיפיה דקרא ואכלו ושבעו דמחובר גם כן לרישיה דונתת.

אמנם ליישב דעת התוספתא והר"ש והרמב"ם שמחלקים בין מתנות עניים שבבית למתנות עניים שבגורן מקושית המשנה למלך שגדולה היא, דאם כן סכינא חריפא פסקיה לקרא, נראה לי לדעתם שאין ואכלו ושבעו מחובר עם ונתת וגו' להיותם מאמר אחד, דאם כן מאמר ואכלו ושבעו מיותר לגמרי, כיון דעיקר המכוון בפרשה זו ללמד מצות וודוי מעשר אחרי אשר גמר להפריש כל מעשרותיו בשנת מעשר עני, היה די במה שאמר ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, דכיון שקיים מצות נתינה לראויים אליו, חייב להתוודות, ומה לו במה שעשה



המקבל במתנות אלו, דבין שאכלוהו בין לא אכלוהו, הוא עשה את המצווה לתת להם כדינם ומצווה להתוודות. ולמה לן קרא ואכלו בשעריך ושבעו? ואי למילף שיעור נתינה כדי שביעה, כבר ידענוהו מ"ואכלו ושבעו" דבפרשת ראה.

אלא ודאי, דמאמר "ואכלו בשעריך ושבעו", הוא מאמר בפני עצמו, ואין עיקר המכוון בו מצד המקבל שאכל, כי אם עיקר המכוון בזה מצד הנותן שעליו החיוב לסבב ולגרום שיאכלו וישבעו המקבלים ממה שהניח לפניהם. לפי זה שני מאמרים אלו, ונתת וגו' ואכלו וגו' הם חלקי התנאי שהתחיל בו הכתוב, וטעם כי תכלה לעשר וגו' ונתת וגו' ואכלו וגו' אם כלית לעשר בשנה שלישית, [עו] דהיינו שנתת המעשרות למי שהחיוב עליך לתת להם, (והוא מתנות עניים המתחלק בתוך הבית, שיש בו טובת הנאה) גם אכלו בשעריך ושבעו (הוא מתנות עניים המתחלק בתוך הגורן שאין לך בו טובת הנאה), אז ואמרת לפני ה' אלוהיך בערתי וגו', כלומר אם קיימת שתי תנאים אלו, בין במצות נתינה שבבית, בין במצות הנחה לאכילת שביעה שבגורן, אז החיוב עליך להתוודות.

מקרא שלפנינו הוא כלו מאמר תנאי: אם כלית ונתת ואכלו, אז ואמרת. מקרא ראשון ידבר ממצות ביעור שזמנו מיוחד מערב יו"ט, ואחריו מתחיל 'ואמרת', ממצות וידידי מעשר שזמנו מיוחד ביו"ט. ובזה לשון המקרא מיושב היטב גם לדעת התוספתא.

יג. נתתיו ללוי לגר וגו'. זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה (ספרי ומשנה מעשר שני פ"ה).

אף על גב דלקט שכחה ופאה אין בהם נתינה, שהמצווה להניח אותם לפניהם והם יקחום, ואם בעל הבית מחלק להם אית ביה משום גזל, מכל מקום כיון דאסור לעני ליגע כשרואה פאה בסוף השדה בלא דעת בעליו, ואית ביה משום גזל, כברמב"ם (פ"ב ממתנות עניים פי"ד) שפיר שייך ביה לשון נתינה, והוא נתינת רשות. ומלת נתתיו תרתי משמע, לעניין מעשר עני דאית לבעלים טובת הנאה ליתנה לעני שירצה, יש בו נתינה ממשית, ולעניין לקט שכחה ופאה - נתינת הרשות, כמבואר במה שקדם.

וגם נתתיו. זה תרומה ותרומת מעשר (ספרי ובמתניתין דמעשר שני). מפני שיש לומר שקאי על מעשר שני, דממנו משתעי קרא, שהרי במעיין במעשר שני נמי כתיב "ושמחת אתה וביתך והלוי" וגו'.

אמנם מדאמר וגם נתתיו ללוי, יורה על מעלה שניה שקדמה לה, כי מלת גם תוספת הוא, מכלל שקדמתו מתנה אחרת, והיא תרומה גדולה ותרומת מעשר (רא"ם).

ואם תאמר בשלמא מעשר ראשון ומעשר שני ומתנות עניים המוטלים עליו לתתם צריך להתוודות עליהם שקיים מה שמוטל עליו לעשות, אבל תרומת מעשר מה וידידי שייך ביה, מי חייבו להפריש אותה לתתה לכהן עד שיתוודה עליו, שהרי תרומת מעשר, הלוי הוא הנותן אותה לכהן מן מעשר ראשון שנתן לו הישראלי? ויש לומר דמכל מקום יש לישראל להפריש



וליתנה לכהן, ויתן המעשר ללוי אחר שיפריש ממנו תרומתו שהוא מעשר מן המעשר, כמו שכתב **הרא"ם**, עיין שם (**זרע אברהם**).

ודוחק גדול לומר דאתי קרא לריבוי ויודוי על מה שאין בו מצווה. וכיון שאין מצווה לישראל בהפרשת מעשר מן המעשר, רק סילוק איסור טבל, איך יחייבונו קרא להתוודות עליו? לכן נראה לי דריבויא זו דתרומת מעשר לא אתי רק לכהנים ולויים, כי גם הם חייבים בוידוי מעשר, כבמתניתין דמעשר שני.

וכן פסק **הרמב"ם**, דאף על פי שלא נטלו חלק בארץ, יש להם ערי מגרש, וחייבים להפריש תרומות ומעשרות מקרא "כן תרימו גם אתם" - לרבות כהנים ולויים, ואסורים לאכול פירותיהן בטבלן, ומחויבים להפריש מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, והוא לעצמם. ועל הכהן והלוי המתודה הוא שנכלל בלשון וגם נתתיו, גם תרומת מעשר שמצווה בו, כי כל דרשות אלו אינם רק פירוש, אבל המתודה אינו קורא רק הפרשה כלשונה בתורה ולא יזכיר כלל דרשות אלו (עיין **תיו"ט** פ"ה ממעשר שני מ"ג).

ולא שכחתי. מלברכך ומלהזכיר שמך עליו (מתניתין פ"ה דמעשר שני). פירוש: מלשבחך ומלברכך בעת הפרשת המעשרות. לא מלברך נוסח הברכה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, שזה אינו אלא מדבריהם (**רא"ם**).

יד. ולא בערתי. 'בערתי' - מן "הסנה בוער באש". "ובער עליה הכהן עצים". והטעם לא בערתי ממנו באש, לא הדלקתי ממנו את הנר בטמא, אפילו בשעת הטומאה שלא יכולתי לאוכלו לא נתתי להדלקה, דמעשר שני לא ניתן אלא לאכילה שתיה וסיכה, הכי מתבאר קרא בסוגיא דיבמות ע"ד (עיין שם **רש"י** ד"ה והיכן מוזרה), ואמרינן שם ממנו אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא;

ו**הרמב"ם** (פ"ב ממעשר שני) הביא מקרא זה לאזהרה על אכילת מעשר שני בטומאה (עיין שם ובתוספות יבמות ד"ה והיכן), והוא מן ובער בשדה אחר על אכילת עשב השדה.

ולא נתתי ממנו למת. פירוש לסוך בו את המת, דלחי מותר מעשר שני בסיכה.

הכי אמרו בירושלמי

מנין למעשר שני דמותר בסיכה, מדכתיב לא נתתי ממנו למת, מה אנו קיימין אם להביא לו ארון ותכריכין, דבר שהוא אסור לחי כל שכן למת. ואיזהו דבר שהוא מותר לחי ואסור למת, הוי אומר זו סיכה.

ואמר **הגר"א** פ"ב דמעשר שני, דודאי קרא לא אתיא לזה כלל, דבאמת כל שכן הוא מחי.

והרמב"ם (פ"ג ממעשר שני ה"י) כתב:

מעשר שני ניתן לאכילה ושתייה שנאמר ואכלת לפני ה' אלוהיך, וסיכה כשתיה. ואסור להוציאו בשאר צרכיו כגון ליקח בו כלים בגדים ועבדים, שנאמר לא נתתי ממנו למת, כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף.

ואף שהרמב"ן גמגם בפירושו, שפיר הליץ הרב בכסף משנה. והקרא אמר בדרך כלל, ואכילה ושתייה חוזר להיות חלק אבר להחיותו, וכל מה שאינו לצורך הגוף החי נתינה למת קרינן ביה.

טו. השקיפה. הראיה תאמר בפנים שונים, ראה הבטה והשקפה, וכל אחד תורה על אופן

ראיה בפני עצמה מה שלא תורה חברתה כמו שכתב הר"מ קאלוי.

מלת ראה תאמר על ראיית העין עצם הנראה על אמיתתו מבלי שידקדק על פרטי איכויותיהם ומקריו, כמו וירא והנה באר בשדה (בראשית כ"ט), רוצה לומר שמתחילה ראה עדת אנשים ועדרי צאן מקובצים אבל לא דקדק במנינם ולאיזה עניינים הם מקובצים, וכאשר קרב אליהם מעט נתברר לו שהם ג' עדרי צאן רובצים על הבאר, שאם לא כן לא היה צריך לומר כי אם וירא באר בשדה ולא יאמר והנה, וממה שאמר וירא והנה נודע כי מתחילה לא ידע אמיתת מה שראה וכשנקרב יותר הנה מה שראה קודם נתברר שהוא באר והנה שם שלשת עדרי צאן וגו', ול דרך זה וירא והנה איל (עיין שם רלב"ג);

ומלת הבט תאמר על הראיה אשר לא תדקדק לראות עצמי הדברים, אבל הכוונה בו שהחזיר פניו לאותו צד שהביט, כמו ותבט אשתו מאחוריו, שהפכה פנים לצד סדום מבלי שדקדקה לראות בשום פרט כי אם בדרך כללות, וכן והביטו אחרי משה, אל תביט אחריך, מהביט אל האלוהים, והעד הנאמן הבט ימין ושמאל וראה, שהרי אמר הראיה אחרי ההבטה;

אבל מלת השקפה תאמר על ראיית עצם הדבר ודקדוקו כל פרטי איכויותיו ומקריו, כמו וישקף אבימלך בעד החלון, שדקדק בפרטי ענייניהם עד שראהו מצחק, בעד החלון נשקפה אם סיסרא שהכוונה היא שהייתה רוצה להשקיף על כל פרטי איכויותיו של סיסרא בדרך כשפים כמו שאמרו רז"ל כי תוכל לראותו בעד החלון ותשמח לקראתו, ולכן לא תמצא השקפה כי אם ממקום גבוה למקום נמוך שרואה זה את חברו ואין חברו רואהו, ולכן אמרו רז"ל אין השקפה אלא לרעה חוץ מן השקיפה ממעון קודשך, לפי שאין לך דבר בעולם שתדל דקדק כל פרטי ענייניו שלא תמצא בו שום דופי, אבל השקיפה ממעון קודשך היא לטובה, לפי שכל מה שתראה לדקדק בה ובכל פרטיה תיטב בעיניך.

ארץ זבת חלב.

רש"י וראב"ע יוסיפו מלות.

והרמב"ן אמר:

לא יקשה בעיניך בכאן כי לא נזכר בשבועות האבות ארץ זבת חלב ודבש, כי מאחר שהארץ הייתה בעת ההיא ארץ זבת חלב ודבש הנה נשבע להם בארץ זבת חלב ודבש, [עז] או לאבותינו יוצאי מצרים, שנאמר להם אל ארץ זבת חלב ודבש, כעניין וירעו לנו מצרים ולאבותינו.

יח ויהיה האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר-לך ולשמר כל-מצותיו:

יח. ולשמור כל מצוותיו. נתן לך גם כן מעלה במה שבחר בך לשמור כל מצוותיו אשר במ תמצא חן בעיניו, ושאר אומות העולם בלתי מוכנים וראויים לזה, כאומרם ארמי ששבת חייב מיתה, כי אינם ראויים לשמור כל מצוותיו אלא קצתם בלבד שהם מצות בני נח (רע"ס).

פרק כז

ב והיה ביום אשר תעברו את-הירדן אל-הארץ אשר-יהיה אלהיך נתן לך והקמת לך אבנים גדולות ושדת אתם בשיד:

ב. והקמות לך אבנים גדולות. הם י"ב שהוציאו מתוך הירדן. והנה זה כלל ואחר כך פרט לאמר: והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה, הי"ב שהזכרתי, תקימו אותם בהר עיבל.

ושדת אותם. אחר שתבנה שם מזבח, ואז וכתבת על האבנים הנזכרים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. שאם לא נפרש כן שתהיה הפרשה כלל ופרט, ערבוב פרשיות אני רואה כאן, כי מה יאמר "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב", והלא כבר אמר תחילה "וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך". ועוד: איך יאמר תחלה וכתבת עליהן את כל דברי התורה, ואחר כך ובנית שם מזבח, והלא המזבח בנה תחילה ואחר כך כתבו התורה כולה. ועל כורחך לומר כי הפרשה כלל ופרט, וכן מפורש שם במסכת סוטה, שאחר שבנו קפלו את המזבח, ונטלו את האבנים, ובאו ולנו במקומן בגלגל (רבנו בחיי).

ורש"י שכתב והקימות לך אבנים בירדן, הוא תמוה, כי על אלה האבנים שהוקמו בתוך הירדן תחת מצב רגלי הכהנים לא נכתבו דברי התורה, וגם מה שכתב רש"י ג' מיני אבנים היו בירדן בגלגל ובהר עיבל אינו לפי סוגית הגמרא (דסוטה ל"ה), וכבר עמד עליו הרא"ם בזה.

ד והיה בעברכם את-הירדן תקימו את-האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל ושדת אותם בשיד:

...

ח וכתבת על-האבנים את-כל-דברי התורה הזאת באר היטב:

ח. וכתבת את כל. להרמב"ן היו האבנים גדולות מאד, אם שהיו ממעשה נסים לכתוב עליהן מבראשית עד לעיני כל ישראל.

ולראב"ע בשם הגאון כתבו עליהן מנין כל המצות והאזהרות, כעין שכתבן **בהלכות גדולות**.
ואחרים יאמרו שהוא מוסב על פרשת היום הזה (לעיל ט"ז).

ושפיר אמר הר" **בנימין זאב היידנהיים** כי מלת **כל** שם דבר הוא. וכן כאן את כל דברי התורה הזאת, פירושו כלל דברי התורה, וכתבו עליהן אם פרשת שמע או שתי הדברות.

כאן אין מן ההכרח לפרש את כל דברי התורה הזאת, מבראשית עד לעיני כל ישראל, כי אם מצות כלליות כפרשת שמע והיה אם שמוע וכדומה להן. ולכן אמרו (בסוטה) שכתבו עליהם את התורה בשבעים לשון לתועלות האומות שילמדוה (עיין שם ברש"י), ואין האומות מצווים על שמירת כל מצות התורה, כדאמרינן תורה ציוה לנו, לנו ולא לאומות העולם, אלא על כללת התורה מדבר והוא אחדות הבורא וכאמור.

חלק שלישי של ספר דברים

ט וידבר משה והכהנים הלוים אל-כל-ישראל לאמר הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך:

י ושמעת בקול יהוה אלהיך ועשית את-מצותו ואת-חקיו אשר אנכי מצוך היום:

ט. וידבר משה. כאן הוא סיום חלק שני מספר דברים, המתחיל מאלה העדות שבואתחנן (ד' מ"ה) המדבר בענייני המצות, ומכאן עד סוף התורה הוא חלק שלישי, עיין מה שכתבתי ריש ספר דברים.

הסכת. תרגום הסכת 'אצית', לשון האזנה ושמיעה. ואין לו ריע במקרא. **ויש אומרים** שעניינו הקשבה בהבנת הלב והשתכלות המחשבה, ושורשו סכה בה"א, והתי"ו תמורת ה"א, שעניינו בארמי השקפה והבטה: ותבט אשתו - תרגומו ואסתכי, וישקף אבימלך – ואסתכי. ובתלמוד: סכה ברוח הקודש.

ורבותינו הבינוהו גם כן בדרך זה, כי אמרו (ברכות ט"ז) הקורא את שמע צריך שיכוון לבו נאמר כאן 'שמע', ונאמר להלן 'הסכת ושמע', מה להלן בהסכת וכו', והיינו השתכלות המחשבה.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (נח ע"ב):

הכון לקראת [77] אלהיך הסכת ושמע, מלין דאורייתא בעיין כוונה בעאן לאתקנא בגופא ורעותא כחדא;

והכהנים הלויים. בכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים וזה אחד מהם, והכהנים הלויים בני צדוק (יחזקאל ל"ד) (חולין כ"ד).

וכתב רש"י:

דעל כורחך צדוק כהן הוי וקרא לבניו לויים על שם שמשבט לוי היה. ואני שמעתי לשון לויים שמשים, כמו וילוו אליך וישרתוך. עכ"ד.

ויש לומר עוד שנקראו הכהנים לויים על שם דבקותם וחיבורם תמיד בעבודת ה', כי הכהנים נגשים ונלווים אל ה', והם האמצעים בין ישראל לאביהם שבשמים לקרבם אל ה' בהבאת קרבנותיהם. ויהיה לויים מעניין "ילווה אישי אלי", לשון דבקות.

וכעין זה במכילתא דרשב"י - זוהר (שמות י"ט)

למה נקראו לויים על שנלווים ונחברים למעלה כאחד, והשומע נלווה ונדבק נפשו למעלה.

יב. אלה יעמדו לברך. אין פירושו שהשבטים העומדים על הר גריזים יהיו המברכים, דבאמת הלויים העומדים באמצע בין שני ההרים הפכו פניהם להר גריזים לברך. אבל טעם לברך את העם, לעת ברך המברכים את העם, כלומר כאשר הלויים יברכו, יעמדו אלה על הר גריזים; ויבא הלמ"ד כלמ"ד לפנות ערב, שטעמו **לעת** פנות הערב. וכן **לברך לעת** ברך וכטעם על הקללה, שאמר אחר כך.

לברך את העם. רש"י פירש על פי מתניתין (סוטה ל"ב א') דשנים עשר שבטים שבתוכם שבט לוי היו עומדים למעלה על ראשי ההרים, וזקני כהונה ולויים היו עומדים למטה בין ההרים והם היו אומרים הברכות והקללות. פתחו תחילה בברכה: ברוך האיש אשר לא יעשה וגו', ואחר כך הקללה: ארור אשר לא יעשה וגו', וכן כולם, עד "אשר לא יקים".

ולפי זה שהלויים העומדים למטה לבד היו המברכים, לא השבטים שעמדו למעלה על ההרים, מה זה דאמר קרא, אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים?

וכתב הרא"ם:

דפירושו "אלה יעמדו לברך הלויים את העם על הר גריזים", כאילו אמר 'אלה יעמדו על הר גריזים לברך הלויים את העם'. ומי הם העומדים על הר גריזים? שמעון ולוי וגו'. ופירוש "ואלה יעמדו על הקללה", ו'אלה יעמדו על הר עיבל על הקללה שמקללים הלויים את העם', ומי הם העומדים בהר עיבל? ראובן וגו'.

ופירוש זה מעקם עלינו לשון המקרא, ואין צורך כי הדברים כמשמען, כי בכל הדברים קיימא לן דשומע כעונה, ובפרט כשעונה אמן אחרי שמעו דברי חברו, כאומרם (שבועות כ"ט) כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי, בין לחייבו מלקות בין לחייבו קרבן, דכתיב ואמרה האשה אמן.

לכן אחרי שכל השבטים ענו אמן אחרי שמעם מהלויים דברי הברכות והקללות, הרי הוא כאילו הם עצמם היו אומרים אותם, וכל איש פרטי מהם נקרא באמת מברך את העם. ולשון אלה יעמדו לברך את העם על הר גרזים, הוא כפשוטו: שהעומדים עצמם נקראים מברכים לפי ששמעו דברי הלויים וענו אחריהם אמן.

ודעת **הראב"ע** על דרך הפשט: הברכה היא פרשת והיה אם שמוע תשמע, והקללה היא להפך, כפי מה שנזכרו בפרשה כאן אחר פרשת הארורים. ונסתייע בזה ממה שאמר בספר יהושע, שקרא הברכה והקללה כמו שכתוב בספר התורה, ובספר תורה לא נזכרה הברכה שכנגד הארורים. לכן יתכן שאין הקללה הארורים ולא הברכה חילופיהן. אבל הברכה היא פרשת והיה אם שמוע, והקללה היא והיה אם לא תשמעו.

ולדעתי מסתייע דברי **הראב"ע** מן הירושלמי דאיתא התם בסוטה:

יכול אלו שבהר גרזים היו אומרים ברכות ואלו שבהר עיבל אמרו קללות? תלמוד לומר הברכות והקללות אלו ואלו אמרו ברכות, אלו ואלו אמרו קללות. יכול אלו שבהר גרזים עונין אחר הברכות אמן ואלו שבהר עיבל היו עונין אמן אחר הקללות? תלמוד לומר וענו כל העם ואמרו אמן, אלו ואלו היו עונין אמן אחר הברכות והקללות. ע"כ.

הזכירו בזה תרי ענייני, אלו ואלו היו אומרים ברכות וקללות. אלו ואלו היו עונין אמן אחר הקללות והברכות, מזה מבואר דשני דברים היה להם לעשות: אמירת ברכות וקללות, ועניית אמן אחר ברכות וקללות, ולא יתכן שיאמרו אותן ברכות וקללות עצמן שהיו עונים אחריהם אמן, אלא ודאי דדעת הירושלמי שמלבד עניית אמן אחר ברכות וקללות דלויים, היו אומרים פרשיות שהוזכרו במ ברכות וקללות, והם פרשת והיה אם תשמעו שנאמר בו ובאו עליך כל הברכות ופרשת והיה אם לא תשמעו שנאמר בו ובאו עליך כל הקללות. וזה כדברי **הראב"ע**.

שם קול מצאנוהו גם על עצם הדבור, כמו שמעת לקול אשתך, וישמע אברהם לקול שרי, בקול אביו ובקול אמו, שכולם עיקר הוראתם הדבור הפשוט היוצאים באמצעות כלי המבטא.

ומלת רם עניינו רוממת המעלה וחשיבות. ויהיה המכוון במלות **קול רם**: **דבור נעלה ונשגב**, וכמו שלמדונו רז"ל (סוטה ל"ז) שהברכות והקללות נאמרו בלשון הקודש דווקא.

ורום מעלת לשון הקודש כבר נודע מדברי המחברים הגדולים, החבר **בכוזרי**, **הרמב"ם** בס' **המורה**, וכן **הרמב"ן**, אשר הראו שהוא הלשון היותר שלם מכמה סגולות, כי השורשים



שמהם חוברו המלות, כל אחד ואחד מוסד על יסוד אמתי, ובסתרי מליצותיה כלולים עניינים רבים וכללים רחבים המתפשטים על חכמת הנפש וכחותיה הנטועות בה, ולמבין משכיותיה נוצצת עניין אלוה, והן הן יסודי התורה ועמודיה הנאמרים בלשון הנבחר, והיא אמרת אלוה צרופה, אחת תדבר ורבות תשמיע.

ובתלמוד ירושלמי אמר, קול רם, המעולה שבקולות לא קטן ולא גדול אלא בינוני, הנה פירשו מלת רם, לרוממות המעלה והחשיבות.

וכבר מצאנו **לרש"י** שפירש שורש עונה משורש עיון, כמו טרם אענה אני שוגג (תהלים קל"ט) שפירש טרם השתדלתי בעיון התלמודיים, וכן נתן אלוהים לבני אדם לענות בו (קהלת) פירש **רש"י** לשון עיון המחשבה, והוא מן כל מעיני בך (תהלים פ'), כל עיוני רעיוני אינו אלא בך, ומזה והאלוהים יעננו בקול, כלומר ישפיע עליו עיון שכלי והתבוננות ויכוון דעתו במושכלות.

וקרוב לומר שכל לשון אמירה המחובר עם מלת ענה הוא מעניין זה, **וכן כאן פעל ויען מבאר גדר ומושג בפעל ויאמר**, שלא תהיה האמירה פשוטה שאין בה אלא כוונה חיצונית לבדה, כי אם אמנם אמירה שבסתר לשונה יתראה למשכילים עיון נשגב ונעלה,

לפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת לזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה ולהטמין במליצותיה תבונות נשגבות הנפלאות לעיני ההמון, ואינם נראות רק לבעלי עיניים הרואות באמת לכן אמרו רבותינו בכל אלה שאמירתן תהיה דווקא בלשון הקודש, וכן הקללות והברכות בפרשה זו שאינן נאמרות אלא בלשון הקודש, לכן כתיב וענו הלויים ואמרו; התבונן דגזירה שווה המקובלת לנו מרבותינו אהני לן להבין עומק לשון המקרא.

טו אַרְוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמִסְכָּה תֹעֲבֹת יְהוָה מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשֵׁם בַּסֶּתֶר וְעֵנּוּ כָל-הָעַם וְאָמְרוּ אָמֵן:

טו. ושם בסתר. לפי שעבודה זרה פעמים נעשה בגלוי ופעמים בסתר. ועל שבגלוי לא באו לקלל כי בית דין יענשוהו, ורק על שבסתר נאמר 'ארור', שהוא יתברך יקח נקמה ממנו, (רשב"ם).

ובפרק ר' ישמעאל (נ"ב א') אמרו:

ושם בסתר עד שיעשה דברים שבסתר, ובסוטה (ל"ז ב') אוקמי הך קרא בבא על

ערה והוליד בן ועבד אלילים.

ובתיקונים (בהקדמה ה' ב') אמר:

ושם בסתר בסתרו של עולם.

נראה שפירשו **בסתר** תאר אליו יתברך, על דרך הכתוב (ישעיה מ"ח) אתה אל מסתתר, דתרגומו אשריתא בתקוף רומא שכינתך. ונאמר (תהלים צ"א) "יושב בסתר עליון", ותרגומו דאשרי שכינתיה ברזא עלאה, ויהיה לפי זה המכוון במקרא, ארור המייחס ציורים גשמיים ותמונות חומריות בנמצא העליון, שהוא אל המסתתר מכל מושג והנעלם מכל דמיון.

מעשה ידי חרש, פירושו פסל ותמונה שעושה לו האדם במחשבתו. חרש, מעניין חורש רע, חרשתם רשע, וכמו שתייחס המליצה **יד** ללהבה ולשאול וללשון: לא יצילו מיד להבה (ישעיה מ"ז) מיד שאול (תהלים מ"ט) מות וחיים ביד הלשון, ככה ייחס יד אל המחשבה. ובלשון "**מעשי ידי חרש**" מפרש דפסל ומסכה דרישא, אינו מדבר בפסל ממשי הנעשה בידי אדם, רק המתיילד בהתפשטות המחשבה והרעיון. ואמר **ושם בסתר**, לפי שצורה ותמונה גשמית מחוקה יותר בכח הדמיון, וכדי שיתחקה לו בזיכרונו תמיד הנמצא העליון יתברך (על דרך שויתי ה' לנגדי תמיד) יעשה לו במחשבתו ציון ורושם סימני גשמי בעליון המסתתר והנעלם מכל דמיון.

ועל כוונה הנזכרת הבינו רבותינו קרא דילן **באדרא רבה**¹² (נשא קכ"ז ב') כי שם ידברו מכלים גשמיים ותארים חומרניים, מצח, שערי, אודנין, ידין, ורגלין, וזולתם, וכדי להסיר המחשבה מכל דבר גשמי וחומרי בהם, לכן הקדים לאמר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר, ודי בזה למשכיל.

כד. מכה רעהו. יתכן דבמלת רעהו בא למעט את בעלי המחלוקת שהם מחבלי עולם, שעליהם אין איסור לגנותם ולהשפילם, וכדאיתא **בירושלמי** מותר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת, מנא לן מדכתיב "ואני אבא אחריך ומלאתי את דבריך". ובלבד שיהא כוונתו לשם שמים ולישוב בני אדם.

מכה רעהו בסתר. על לשון הרע הוא אומר (רש"י). וכתרגם **יונתן בן עוזיאל** דימחי חברי בלישן תליתאי. וכן הוא **בפרקי ר' אליעזר** פנ"ג.

וטעם מכה רעהו משפיל חברו בספרו עליו מעשים שאינם ראויים, ומוריד כבודו, והוא הנקרא לשון הרע, שמספר רעת האדם ומומיו ומגנה אותו באיזה צד שיהיה מן הגנות, אף שהדבר אמת. כי אם הוא שקר נקרא מוציא שם רע על חברו לייחס לו מה שאינו בו, אבל לשון הרע הוא שיספר מגנות פעולת אדם אשר יעשה באמת. וזהו מעוונות החמורות שהאומרו חוטא

¹² פירושו האסיפה הגדולה הוא מאמר מספר הזוהר. המתאר את התאספות חבורתו של רשב"י לשם גילויים של סודות הקבלה שלא התגלו עד אז. מופיע בזוהר בתוך פרשת נשא.

ואשר ישמעהו חוטא. ולא תשא שמע שוא (משפטים כ"ג א') אזהרה למקבל לשון הרע (עיין **רמב"ם** פ"ז מדעות, ובפירושו למשנה ספ"ק דאבות),

ואמר קרא בסתר, טעמו אפילו בסתר ואין צריך לומר בפניו, שהמספר בגנות חברו לפניו אף בדרך תוכחה אסור מלא תשא עליו חטא, כבערכין י"ז אין אתה מוכיחו ופניו משתנות. יודוע חומר איסור להלבין פני חברו. ויתכן שאמר בסתר לעורר על הנקרא בפי רבותינו אבק לשון הרע, שאינו מזכיר הגנות בביאור רק יספר דבר לתומו, וכאילו אינו יודע שאלה מעשיו של פלוני, או שיאמר שתקו מפלוני ואיני רוצה להודיע מה אירע ומה היה בו, מראה עצמו בדבורו כאלו הוא ספור דברים בעלמא. והוא משפיל בזה את כבוד חברו מכאיב את לבו ומדאיב את נפשו. וכן המספר בשבח חברו ובטובתו בפני שונאו, וגורם בזה שיספרו אחרים בגנותו, וכל אלה וכדומיהם כוללו קרא בלשון בסתר. וטעמו בסתר לשונו מעלים ומכסה את הגנות, וארס הגנות שורף מתחת לשונו.

ואפשר לפרש מלת בסתר, בסתרו של עולם, כי בלישנא בישא אינו מגנה ומבזה את חברו בלבד, כי פוגע גם בכבודו של מקום ב"ה, העלה על דעתך המגנה את הבן בפני אביו (אף בדבר אמת) לא את הבן בלבד מצער בגנותו כי גם אביו יקח חלק הגנות לצערו בנפשו על הולידו בן רוע מעללים, וגם אם נודע לאביו מקודם מקלקול בנו, בכל זה ירע בעיניו דברי המגנה אותו לפניו, כי בזה יתוסף יגון על יגונו ויתרבה צער על צערו, ככה המגנה לאחד מיצירי כפיו יתברך כמגנה כביכול את בנו, כי גם המקלקל מעשיו לא יצא מתואר בן כאמרם אף שהם משחיתים נקראו בנים של מקום.

ואם בקלקול מעשיו גרם כביכול צער למעלה, כמליצת הנביא (מלאכי ב') הוגעתם את ה' בדבריכם, ונאמר (ישעיה מ"ג) העבדתני בחטאתיך הוגעתני בעונותיך, גם זה המגנה זה האיש ומבזהו שלא בדרך תוכחה, פוגע בכבוד אביו שבשמים אשר בראו בצלמו, וכמוסיף בצערו של מעלה כביכול.

כאומרם (תענית כ' ע"ב) "כמה מכוער אותו האיש?", והשיב: לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית.

שהמגנה את האדם מגנה את יוצרו שהוציא דבר מקולקל מתחת ידו, ובמה שמגנה את רעהו יצרף עמו גם גנות לסתרו של עולם, ובי"ת בסתר כבי"ת וירב בלבן (ויצא ל"א) בי"ת הצירוף.

כו אָרוּר אֲשֶׁר לֹא-יִקְוֶה אֶת-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה-הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל-הָעַם אָמֵן:

שפיר אמר רבי יצחק עראמה:

יש כמה אנשים שמראין עצמן בגילוייהן עוסקים במצות ובתורה, אמנם עיקר כוונתם לעשות מזה כסוי חטאה לרמות בני אדם, שיחשיבום בעלי תורה ואנשי מעשה,

למנותם פרנסים על הצבור או להפקיד בידם נכסי היתומים זולת זה, ואלו הן באמת החנפים אשר לא יראו אל פני השכינה, כי הם שנואים ומאוסים לפניו יתברך, כמו שאמר הכתוב לא לפניו חנף יבא, ועליהם אמר ארור אשר לא יקים דברי התורה הזאת לעשות אותם, כי מי שיקים דבר מדברי התורה חייב שיכוון לעשות אותם בעצם וראשונה, ולא שיראה עצמו עושה מצווה ויהיה הרמאות בה בעצם, כי הנה אז המצווה היא עמל וכעס בעיני המקום, [79] לפי שמאנה בה הבריות, וכיוצא בזה אמר החכם אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם (משלי כ'), כי המידה או האבן הישרה שמכסים עמה הגדולה או הקטנה גם היא תועבת ה' כמו היתרה או החסירה, והעובר על זה ראוי לעמוד עליו בארור יותר ממשגה עור בדרך וחבריו, ומעתה היושב ואינו מקיים את דברי התורה מהתרשלות ורפיון כח אינו עומד בארור, אבל עומד בארור החנף ומרמה שעושה אותה עטרה להתגדל בה שלא לשם שמים או קרדום לחתוך בה חתיכה דאיסורא וכמו שאמר המזהיר "תחיינה מהיר ותספינה יהיר".

והוא פירוש יפה לפי העניין ולפי הכוונה.

פרק כח

א וְהָיָה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁמֵּר לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָ הַיּוֹם וּנְתַנְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עָלֶיךָ עַל כָּל-גּוֹיֵי הָאָרֶץ:

א. ונתנך ה' אלוהיך עליון. כולל בזה כל הברכות שיזכיר אחר זה בפרט, אשר כולם מהנהגה העליונה הנסית והנפלאה המיוחדת לישראל, והעמים מנהגה הטבעית.

ב וּבָאוּ עֲלֶיךָ כָּל-הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהַשִּׁיגְךָ כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

ב. והשיגוך. אם לא תבקשם, והטעם שלא [ת]תיגע (ראב"ע). וכן לקמן בקללות אמר (פט"ו) והשיגוך, טעמו אף שתיגע בכל כחך להישמר מהם שלא יבאו עליך. ואפשר לפרשם מעניין אחריתך ישגה מאד (איוב ח') שהוראתו הריבוי, (אף שאינו לפי שרשו) וטעמו שיבואו עליך בשפע רב.

כי תשמע. אין מלת כי תנאי כמו כי תפגע שור אויבך, דכבר הזכיר התנאי אם שמע תשמע, אבל טעם כמלת **אשר**, שהמשפט הקודם סבה למשפט הבא, כמו מי אנכי כי אלך, ויודיע בזה התכלית המכוון בברכות אלה, שעל ידיהם תהיה דעתכם פנויה לשמוע בקול ה' לשמור מצוותיו, כי בזמן שאדם טרוד בחולי ורעבון וכדומה מן הדברים המטרידים את הנפש אין דעתו פנויה להתעסק בתורה ולשמור המצות כראוי. לכן יבטיח בזה שכאשר יהגה בחכמת התורה ויעשה המצות בשמחה ובטובת נפש. יוסרו ממנו כל הדברים המונעים אותו מלעשותה. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה. ולא נהיה טרודים

בדברים שהגוף צריך להם, כי אין טוב כל הברכות החלה סוף מתן שכרן של מצות, דשכר מצווה בהאי עלמא ליכא, אבל הם סבות גורמות לחיי עד.

ד. ברוך פרי בטןך. הקדים בברכת פרי בטן ואחר כך טנאך ומשארתיך, כי פרי בטן הטוב והחביב יותר. ובקללה אחר אותו. כי העונש יגיע תחלה בנכסיו ואם לא ישוב יענשוהו בפרי בטנו. וכן הקדים בברכות נגיפת האויבים קודם הברכה באסמך, כי ניצוח האויבים הוא להם הכבוד והצורך הגדול בכבוש הארצות ושיבתם לבטח. ובקללות הקדים המארה בכל משלח ידך, ואחר הנגיפה מפניהם כי הוא העונש שיגיע אליהם באחרונה, ובו יגלו בסוף (רמב"ן).

ח יצו יהוה אתך את-הברכה באסמך ובכל משלח ידך וברכך בארץ אשר-יהוה אלהיך נתן לך:

ח. יצו ה' אתך את הברכה. פירשו בו שהוא דרך צחות, כאילו הברכה עצם קיים וה' ציוה עליו שתהיה אתך.

ולדעתי אין זה לשון צווי ופקידה, דאם כן היה ראוי לומר יצו עליך, ומדכתיב יצו אתך יתכן לומר שהוא מלשון צוותא בסימא הרגיל בלשון החכמים, ומזה ויצו עליו פרעה אנשים (לך לך) שפירושו לדעת קצת אסף בשבילו חבורת אנשים לשלחו בלויה, ובזה אין צריך להוסיף על לשון המקרא כמו שהוא לרש"י ולראב"ע.

ומזה בצע אמרתו אשר ציוה מימי קדם, פירושו התיר התחברות האהבה אשר קשר עימהם בימי קדם. בצע מעניין יתר ידו ויבצעני (איוב ג') שהוא לשון חתוך לשנים, אמרתו מעניין האמרת היום שעניינו אהבה, ציוה עניין התחברות, ומזה אמר כאן יצו ה' אתך את הברכה רוצה לומר ידבק ויחבר אתך את הברכה.

ט. והלכת בדרכיו. להיותך עם קדוש תלוי בתנאי כשרון מעשה החסידות, והיא ההליכה בדרכי ה' מה הוא חנון אף אתה חנון וכו' (רמ"א – ר' משה אלשיך).

יב. והלוית. הסחורה אשר תקנה מהזרים המביאים אותם לארצך תיקח אותם בכסף מלא במעות בעין כי בזה תקנה בזול, וכאשר תמכור אותם לזרים יהיה בדרך הלוואה לפרוע המעות בהרווחת זמן ובזה תוכל להרבות במחירתם. לכן אמר והלוית ואתה לא תלווה (ר' יצחק אברבנאל).

יג. כי תשמע לשמור ולעשות. השמירה והעשייה לא תהיה כמצות אנשים מלומדה וכמנהג אבותיהם בידיהם, כי אם השמיעה אל מצות ה' תהיה סיבת עשייתם.

יד. ימין ושמאל. ימין שלא תוסיף על עשה, ושמאל שלא תגרע מלא תעשה (הגר"א).

טו. והיה אם לא תשמע.

לרבותינו (מגילה ל"א):

קללות שבתורת כהנים משה מפי הגבורה אמרם, וקללות של משנה תורה משה מפי עצמו אמרם.

ואין זה סותר למה דאמרי (סנהדרין ל"ט) האומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו, זהו דבר ה' בזה, כי אף שלשון משה מפי עצמו אמרם שווה בשני המאמרים, אין מכוונם אחד. התם לשון מפי עצמו אמרם, הכוונה בו מדעת עצמו, כלומר שאמר משה מה שלא נאמר לו, לכן דייקו שם לשון לא אמרם הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו. אבל כאן, שבאמת נאמרו לו למשה, מעדות הכתוב לפנינו אלה דברי הברית אשר ציוה ה' את משה, ולא אמר זאת הברית (כבירמיה ל"א ל"ג) רק דברי הברית שיורה שכל פרטי הדברים הנאמרים בזה היה משה מצווה מה' יתברך להודיעם לישראל ולכרות עליהם הברית, על כורחך לשון "מפי עצמו אמרם" יש לו כוונה אחרת, וזהו כללות שבתורת כהנים, שכתוב בהם ונתתי, והפקדתי, ושלחתי, וכן כולם שם נאמרו בלשון מדבר בעדו. מבואר שבהם נעשה [פ] משה שליח לדבר הדברים באותו הלשון שיצאו מפי הקדוש ברוך הוא, וכאילו הקדוש ברוך הוא בעצמו מדבר עם ישראל. אבל כאן שמדבר משה בלשון נסתר, ידבק ה' בך, ישלח ה' בך, הנה לא נתמנה להשמיע הדברים כאילו יוצאים מפי הקדוש ברוך הוא בלשון מדבר בעדו, רק להשמיע בלשון נסתר, ומשה הוא המדבר, וזה מפי עצמו.

והתבונן שבכל דברי התוכחה נאמרו בלשון נסתר, רק פעם אחת אמר כאילו יצא מפי הגבורה עצמו, מפני רוע מעלליך אשר **עזבתני** (פס' כ). והיה מן הראוי לומר גם כן בלשון נסתר "עזבת את השם".

ונראה שהתכוון משה בזה לעורר את דור אנשי הברית בשמעם שדבריו הם בלשון נסתר, פן יטעה אחד מהם לחשוב שהדברים נאמרו מדעת משה ולא שמעם מפי ה' יתברך, לכן בחר במלת עזבתני כמו שיצא מפי הגבורה, ומזה ידונו על שאר הדברים ויבינו כי כולם מוצא פי השם המה.

עיין במכילתא דרשב"י - זוהר (בחקותי קט"ו)

הללו מפי הגבורה והללו מפי עצמו של משה, וכו' דאף על גב דמפי הגבורה הוו מלין וכו'.

כז. ובחרס. מין גרב יבש שיצטרך לחרש, ככתוב (איוב ב') ויקח לו חרש להתגרד בו, כן פירשו המפרשים, ויתכן מלשון שמש, שיכם אותם במכת שמש שהוא קלקול האוויר והיסודות, וזהו ובחרס מלשון האומר לחרס ולא יזרח, בטרם יבוא החרסה, והוא הפך ממה שאמר (תהלים קכ"א) יומם השמש לא יכנה, נגד זה אמר כאן יכנה כי החליים בסיבת המאכלים ושנוי האוויר והכל בתנועות השמש (רבנו בחיי) ואות סמ"ך יאמת פירוש זה, כי מכלי אדמה יבוא בשי"ן שמאלית, כמעט ברוב המקומות, ובשמש יבוא בסמ"ך.

לב. ואין לאל ידך. שם אל הונח על הכח המעמיד ומחזיק הדבר על תיקונו ומכוננו, ומורה לפעמים על הכח הפשוט שצריך לקיום הדבר, ולמ"ד לאל כינוי יחוס לו, ופירושו יש ידי לאל, דהיינו לאותו הכח הצריך לו להשלים הדבר ההוא. ומלת יד כינוי למשלחת הגוף הצריך בהשלמת המעשה, דהיינו הכח הפשוט הצריך לדבר פשוט (הר' שלמה פפנהיים). ואין צריך למה שכתבו המפרשים שבכל המקומות למ"ד של מלת לאל מוסב לידיך, וכאלו אמר קרא ואין אל לידיך.

לג. עשוק ורצוץ. עניין עשוק ורצוץ כתב ר' שלמה פפנהיים שניהם לשון גזל ושוד, ובכל מקום שנאמר לשון רציצה אצל עושק הוא מעניין גזלה וחמס, כמו את מי עשקתי ואת מי רצותי, שהעושק ידוע מהו, והרצוץ גזל שאינו מצומצם על דבר אחד מקנייני אדם בלבד, אבל הוא מתפשט בכל ענייני ובכל אופני הגזל, פעם על שאר קניינים, פעם באונס פעם ברצון, ואין זה יוצא ממשמעות לשון רצוץ שענינו שבירה, כי רציצה ענינו התחלק הדבר לחלקים נפרדים אך ישאר הדבר שלם, שנתרפה ונחלש קשר חלקיו, וכן במין הגזל יורה רציצה שאין הנגזל נשבר לגמרי רק שנעשה רצוץ בקשר חלקי קנינו.

לו. ועבדת שם אלהים אחרים. תרגם אונקלוס ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא, וכפירוש רש"י (לקמן פ' ס"ד): לא עבודת אלוהות אלא מעלים מס וגולגולת לכומר עבודת אלילים. כי פעל עבד על הכנעת הנכנע תחת ידי מושל ונתינת המס אליו, כמו עבדו את כדרלעומר, והי למס עובד, ובזה אין צורך להוסיף על לשון המקרא. אמנם ר' יצחק אברבנאל פירש כפשוטו שאחרי בואם בגלות יצאו מהם מכלל הדת מתוך הצרות והגזרות שלא יוכלו לסבלם.

מה. ובאו עליך כל הקללות וגו' כי לא שמעת. בלשון עבר, ולמעלה פס' ב' אמר ובאו עליך כל הברכות וגו' כי תשמע בלשון עתיד, כי על העברה אין עונש רק אחר שנעשתה לכן נאמר בו בעבר, אמנם בקיום המצווה יש עליה שכר קודם עשייתה כלאחריה (כעניין מי הקדימיני

ואשלם), רק שאין שכר המוקדם מופלג כל כך כלאחריו, לכן אמר בו לשון עתיד (ר' עזריה פיגו).

נט. והפלא ה' את מכותך. מופלאות ומובדלות משאר מכות, וכן והפלה ה' בין מקנה ישראל (שמות ט') פירושו והבדיל, כי שם פלא באל"ף ופלה בה"א עניינם אחד, כמו כלא וכלה, לא יכלה ממך, ויכלה העם מהביא.

סא גם כל-חלי וכל-מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת יעלם יהוה עליך עד השמדך:
סא. עד השמידך. אין לפרשו כמו עד ירכה עד פרחו שהוא שייכות הכלל (עד ועד בכלל) שהירך והפרח נכלל גם כן בעניין הנושא, שצריכים להיות מקשה, ותחול ההשמדה אחרי החולאים והמדווים, דהא נאמר אחר זה ונשאתם, וגם הנביא (ירמיה ל"א) אמר אם ימדו שמים מלמעלה גם אני אמאס בכל זרע ישראל, ואמר (ישעיה ס"ו) כי כאשר השמים עומדים כן יעמד זרעכם ושמכם.

אבל הוא שייכות מצרני (עד ולא עד) כעניין עד עצם היום הזה עד הביאכם, שאיסור של חדש אינו מתפשט כי אם עד עיצומו של יום הנף, או עד הקרבת העומר, ויום הנף אינו בכלל איסור החדש. נמצא שאין ליום הנף שום שייכות עם היום שלפניו, כי אם שייכות מצרני. כן כאן, אין להשמדה עם החולאים הקודמים כי אם שייכות מצרני לבד, שהחולאים לא יחולו כי אם עד הגיעם קרוב להשמדה, ורק החולאים יחולו ולא ההשמדה.

ויותר נראה כי מלת **עד** כאן, עניינו קדימה. כמו עד בואי אליך מצרימה, כלומר קודם בואי שהוא קדימת זמני, ורבותינו ישמשוהו גם לקדימה מעליתית, כאומרם עד שאתה שואל על דבר זה שאל זה, עד שאתה מתפלל שיכנסו דברי תורה בלבבך התפלל שלא יכנסו מעדנים לנפשך (תוספות כתובות ק"ד). וההבדל בזה הוא, שבמילת עד להבדל זמני נכלל גם השני, רק שהראשון קדום לשני בזמן, ולהבדל מעליתית הראשון קדום במעלה לשני אף בשאין השני בא לכלל הויה, על דרך משל החורץ משפט על אחד ממחויבי מיתה ואומר בלשון זה: 'תשב שבע שנים בשביה עד המיתך' שנכלל בזה שתי כוונות מתחלפות, אם עונש כפול שביה ומיתה, ובזה מלת **עד** קדימה זמנית, שהשביה תהיה מוקדמת בזמן למיתה הבאה אחריה, או שיהיה המכוון במאמרו, להודיעהו כי מן הראוי לענשו במיתה החמורה שבעונשים, אמנם מצד רחמיו יחוס עליו למעט בענשו, שישב בשביה שבע שנים, והוא עונש מעולה וחשוב יותר לבחור בו מן המיתה שהיא רע שאין אחריה יותר, ובזה מלת **עד** לקדימה מעליתית.

ומעניין השני מלת עד כאן, קדימה מעליתית, והמכוון שמצד גודל חטאם היו ראויים לעונש היותר חמור והיא ההשמדה הגמורה, ומצד רחמיו יתברך עליהם יבחר בעונש הקל ממנו והם החולאים והמדווים, והם קודמים במעלה לעונש המיתה, והעונש המעולה יביא עליהם ויחולו החולאים והמדווים, והעונש הגרוע לא יחול, רוצה לומר ההשמדה. ועל כוונה זו יתפרשו כל לשונות הבאים בפרשה זו (לעיל כ') ועד אבדך. ושם כ"ב, כ"ד, מ"ה, מ"ח, נ"א.

סח. באניות. רש"י הוסיף מלת בשביה, כי זולת זה אין זו קללה אם ישובו שם על ספינות, ונראה לי מלת באניות הוא מעניין תאניה ואניה, ואנו ואבלו פתחיה, וטעמו במעמד האבל וההפסד, עיין מה שכתבתי בבא בואני יוצא בתוך מצרים.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (פרשה זו ד' מ"ז ע"ג):
והשיבך מצרים באניות הכא איהו כמא דאמרת דאת דרש בעניות ותכלה פרוטה מן הכיס.
יעוין שם והוא כדברינו.

פרק כט

ה. כי אני ה' אלוהיך. אחרי שפרשה זו לא התחילה בלשון וידבר ה' אל משה, רק ויקרא ויאמר אליהם, ובכל הפרשה ידבר ממנו יתברך בלשון נסתר, אשר עשה ה', ולא נתן ה' לכם. מהו שאמר כאן "אני ה' אלוהיכם"? היה לו להסב הדבור בלשון נסתר, ולומר כי הוא ה' אלוהיכם.

ונראה לי שאין מלת אני כאן כבשאר מקומות להוראת הגוף המדבר בעד עצמו, אבל הוא שם ה' יתברך, כמאמרם (סוכה מ"ה) אני והו הושיעה נא, דלדעת ר"י לא אמרו בהקפתם אנא ה' הושיעה נא רק 'אנא [פא] אני והו הושיעה נא', וכבר הרחיבו המחברים לבאר מעט סתרי שני השמות האלה (עיין שם רש"י).

וכבר אמרו שעל כוונה זו אמר הלל (סוכה נ"ג)

אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן, למקום שאני אוהב רגלי מוליכות אותי.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (בלקוטים דח"ר ד"ב) שכינתא דאקרי אני. ומזה אמר הלל בסוף פ"א דאבות "אם אני לי מה לי", ועל כוונה זו פירוש מאמר בהאזינו "ראו עתה כי אני אני הוא", ששניהם שמות כלשון אני והו, כמו שכתב רבנו בחיי שם. וטעמו על דרך הפשט אני הוא ששמי אני.

והגר"א בשה"ש אמר דשני שמות אלו אני והו הם ראשים וכללים לכל שבעים שמות. והם באמצע השבעים, והם כוללים אותם הראשון מלמעלה עד חציו, והשני מחציו ולמעלה. ולקרב את הדבר על דרך הפשט לכנות את ה' יתברך בשם אני.

פרשת ניצבים

ט. ראשיכם שבטיכם. רש"י פירש ראשיכם לשבטיכם.

וראב"ע אמר ראשיכם שהם ראשי שבטיכם.

ויותר יתכן **כיונתן בן עוזיאל** תרגם רישי סנהדרין דלכון ואמרכלי שבטיכון. לפירושו שבטיכם מעניין שבט מושלים (ישעיה י"ד), לא יסיר שבט מיהודה שהוא כנוי לשררה ולממשלה. ויפה אמר **הגר"א** ראשיכם הם שרי אלפים שהם ראשים על כולם, שבטיכם הם שרי מאות שהם שופטי ישראל כמו לא יסור שבט מיהודה, שאמרו עליו (סנהדרין ה') שבט אלו ראשי גליות הרודין. זקניכם הם שרי חמשים המלמדים תורה ברבים, ושוטריכם הם שרי עשרות הכופין על קיום פסקי הדיינים.

כל איש ישראל. דע שבכל מקום שיזכיר איש ישראל או כל אישי ישראל הרצון בו האנשים הנכבדים במעלה מה. ולא כן ויקהל דוד את כל ישראל מן שיחר מצרים ועד לבא חמת (דה"א י"ג), שהרצון בזה כל עם ישראל. וכן כאן אמר (לעיל א') ויקרא משה אל כל ישראל, והיינו הנשיאים והעם, ועכשיו אמר אתם ניצבים וגו' ראשיכם כל איש ישראל, הנה כל איש ישראל הוא כלל שאחר הפרט, הראשים והנשיאים טפכם נשיכם וגרך דהיינו יתר העם (ר' **בנימין זאב היידנהיים**).

יד. איננו פה. דורות העתידים להיות (רש"י **מתנחומא**). וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, וכן פירש **ראב"ע**. כי אין לפרש שאיננו פה שלא בא הנה מחמת סבה המונעת אותו מלבוא הנה, שהרי כתיב אתם ניצבים היום כולכם כל איש ישראל, ועל כורחך שהוא על דורות הבאים מעדות הכתוב עצמו (לקמן פסוק כ"א וכ"ד), ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם וגו' על אשר עזבו את ברית וגו' אשר כרת, ובחינם גמגם בזה חד ממפרשי הפשט.

טו. אשר עברנו, אשר עברתם. לדעתי אין זה כפל לשון העברה והעתקה ממקום למקום דאם כן האחד הוא למותר, אבל מלת עברנו ענינו כאן כמו ויעבירו קול במחנה (שמות ל"ו), תעבירו שופר בכל ארצכם (ויקרא כ"ה), שענינם ההכרזה בקול להודעת הדבר וישמש לכוונה זו גם בלי התקשרות מלת קול, כמו (ש"א ב') אשר אנכי שומע מעבירים עם ה', ופירש **רש"י** השמועה אשר עם ה' מעבירים מוציאים עליכם. ומזה העניין אני אעביר כל טובי בכי תשא. עיין שם. וכן עברנו [81] כאן כלומר נודענו, כל העניינים המפורסמים אשר נודענו בכל הגויים אשר עברתם ביניהם, וכמו שתרגם **יונתן בן עוזיאל** תרגם וגבורן דעבד לנא בין עממיא דעברתון.

יח. בשרירות לבי אלך. אחר שדבר מעוון חמור עבודה זרה, במה שאמר אשר לבבו פונה וגו', סמך לו עניין רע ומר, ואמר עליו פן יש בכם שרש פורה רש ולענה, והוא איש אשר מקורו משחת ביסודות ופינות שהן עיקריות בתורתנו, והוא שכשישמע דברי האלה הזאת, כל דקדוקי הברית ופרטי המצוות מעניינים שונים, קצתם מבוארים בטעמים וקצתם שאין לשכל מבוא בהם, כי מצור מקור החכמה יתברך חוצבו, ויתפלל בעצמו לאמר הנה באמת הרבה מצות יש אשר אנו נבוך בהם ולבי נוקפי בהבנתם, ואני בעניינם בקטטה ומלחמה תמידית, פעם אתעורר לקיומם ופעם אחדל, וכל זה להיותם דברים שאין השכל מחייבם, ואין ביכולתי להשיגם, לכן לא אלך אלא במה שמחשב לבי ושכלי ומה שדעתי גוזרת שהוא באמת דבר בטעמו, ובזה יהיה שלום לי מבלי שום התנגדות פנימי, כי בהיותי הולך אחר הדברים הנכונים בטעמם, שבעה לה נפשי ומשתעשעת בהם, מה שאין כן בדברים הנעלמים ובלתי גלויים אל השכל (ר' עזריה פיגו).

ומלת לב הונח על הדעת והשכל והבינה, כמו בלב נבון תנוח חכמה, וראיתי אני בלבי, פן יראה בעיניו ובלבבו יבין.

למען ספות הרוה. לא יתכן לפרש כאן מלת ספות לשון ריבוי ותוספת, דאם כן היה צריך לסמוך לו מלת על, כמו ספו שנה על שנה, ספות חטאת על חטאת, לספות עוד על חרון, אספה עלימו רעות, עולותיכם ספו על זבחיכם, וכאן סמך אליו מלת את, שהוא יחס הפעול, לכן הנכון כמו שכתב החכם **אבן-ג'נאח** שהוא לשון כליון וכריתה (עיין **ר"ש ב"מ**) סוף ואבדן, כמו פן תספה בכל חטאתו, האף תספה צדיק, בקש נפשו לספוחה, את הזקן תספה, (עיין **רש"י** על אספה עלימו רעות); רוח כמו אם הרוה את הארץ, כי הרוויה בשתיה כמו השביעה באכילה;

צמאה. הוא כינוי אל הנפש המתאוה תמיד לרוה צימאון תאוותה, וחוש תשוקת התאוות כחום הצמא לשתות, והממלא תאוותיו דומה לו שמרוה ומשביע את עצמו, על דרך לכה נרוה דודים (משלי ז'), שידמה חום האהבה לחום הצימאון והדודים משקים האהבה כמים לצמא (ובאמת איננה שביעה כי אם לפי דמיונו, וכמאמרם משביעו רעב מרעיבו שבע), וטעם המקרא למען ספות הרוה את הצמאה, בכדי שהרווי בשתיית משקה תאוותיו ישבית ויכלה את הצימאון אליהם, וכמו המשל שבפי הכסילים, ובזה מלת למען כנתינת טעם על הקודם, בשרירות לבי אלך שלום יהיה לי, למנוע את עצמו משמירת החוקים שאין טעמם נגלה, בכדי למלאות תאוותיו במאכלות ובביאות האוסרות לנו מהתורה.

וקרוב לזה פירש הרל"ש - ר' לייב שפירא, ואיננו רחוק לומר שמלת ספות הוא הלשון המורגל בדברי רז"ל ספו לי כתורא, דלא ליספי ליה בידיים, והיינו השביעה הגמורה, וטעם למען ספות למען תשביע הרוויה את צימאון תשוקת הלב, והעניין אחד.

כז. באף וחמה ובקצף. על מליצת חרון אף הנאמר אצלו יתברך, גליתי דעתי למעלה בפרשת שמות, ולשון עברה בואתחנן בויתעבר, ולשון חמה יראה לומר אחרי אשר נתבונן בהוראות הרבות אשר בשורש העיקרי חם חמה חום, אפשר שההוראה הכללית בכל אלה, הבדל התקשרות וצמצומו לעצמו; הגדר יצמצם המקום המרווח לעצמו, ומבדילו מהתאחד עם מה שמעבר השני לגדר, על זה הונח שם חומה; ובהשאלה אני חומה על בתולה המצמצמת בעצמה להיות מובדלת ומופרשת, ונותנת כתף סוררת לכל איש, האשה הנישאת לאיש קוראת לאבות בעלה בשם חמי, חמותי, על שם שיצמצמו אותה על ידי נישואין אלה להיותה לבד לזה, בלתי אפשרי לה ההתחברות וההתקשרות עם אחר, דאיתתא לבי תרי לא חזיא,

וכן שם חמה על הכעס, כי כאשר חרה לו לאדם על דבר המתנגד אליו יתעורר הדם להיפרד ולהתנועע משאר שטחי הגוף ויהמו גלי הדם לעלות ולהתחבר יחדיו ולצמצם עצמו אל מקומות מיוחדות בפנים, עד שבנושאי החרון רישומיו נכרים היטב, הלחיים מאירים, העניינים נוצצים, הפה חוצב להבים, ומהנחירים יצא קיטור אף; והונח שם חמה עליו ית"ש המרוחק מכל מיני התפעלויות בתכלית הריחוק, על שם ההוראה העיקרית, והיא הסתלקות השגחתו יתברך מבני אדם, אם בעונותיהם דוחקים על דרך משל את רגלי השכינה, לבלי היות לו משכן בתוכם, וכאילו צמצמה השכינה להפריד בין המשפיע למקבלים אותה, הונח שם חמה לפי ההוראה היסודית; ועל ההתחלה אל הצמצום הזה אשר גורם הפירוד נאמר לשון יעיר חמתו, ועל השבת התרחבות ההשפעה כרצונו נאמר לשון משיב חמה;

וכדמות ראייה לדברים אלה מרבתינו, כי אמרו **במכילתא דרשב"י - זוהר (פ' בשלח):**
המים להם חומה מימינם ומשמאלם, שהים נתמלא עליהם חמה, אל תקרי חומה
אלא חמה. עיין שם.

הנה אמרם אל תקרי אין כוונתם שנוי הקריאה רק שינוי המובן, והוא לפי ששם חומה במקום זה הוא חסר וי"ו, בא לדעתם גם לרמז גם על כוונה שנייה, ולפי ההוראה הכללית משותף שם חומה עם שם חמה, כי עיקר הוראתם פירוד הדבקות וריחוק האחדות.

כח. הנסתרת וגו' והנגלת. כתב רבנו בחיי שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל פירוש פסוק זה:
הנסתרות לה' א' סודות התורה הנסתרות וטעמי המצות, לה' יתברך הם, ואם לא
יזכה אדם שיקח שמץ מנהם בידיעת שורש המצווה בעניין גופני, אין לו להימנע מזה,

שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות. והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר אבל אינו בעניין הפרשה. עכ"ד.

אמנם לפי המבואר לעיל (בפס' בשרירות לבי אלך), שפיר הוא מעניין הפרשה המדברת מן המבזה בתורת ה' והמבזה בחוקי אלוהים מצד העלם טעמיהם וסודותיהם, לכן חתם כאן באזהרה זו.

ולהיות שהדברים האלה הם יסוד התורה והעבודה, לא אמנע מלהעתיק דברי רלב"ג שכתב על פס' זה וזה לשונו:

אולי יחשוב החושב כי האדם יחטא אם לא יושגו לו כוונות התורה, ואם היה שהישרה אליו מקנין השלמות האנושי היה בלתי אפשר שיהיה אדם צדיק בארץ שלא יחטא, כי לא יוכל לעמוד על כוונות התורה בשלמות, ואם היה זה כן איך יתכן שיצווה ה' יתברך לשמור כל מצוותיו ואם לא ישמרו כולם יגיעו להם העונשים הנפלאים.

והנה להסיר זה הספק אמרה כי, הנסתרות שבמצות התורה והם הפעולות אשר תכונן אליהם בהם מפני היותם על מה שהם עליו הם דברים לא יושגו על תכליתם, כי אם לה' יתברך לבדו, ולזה לא ייחס חטא לבלתי עומד על כוונותיה, ואולם הנגלות ממצוותיה והן הפעולות והדברים שציוותה התורה לעשות או להימנע מהם הם חובה לנו ולבנינו תמיד לדורות לעשות לפי מה שגזרה התורה מהם.

ומזה יתבאר שאין ראוי לאדם שיאמר: הנה מפני שכוונת התורה במצות כך להישיר אל דבר כך או להרחיק מדבר כך, הנה אני שאני מתיישר באופן שלם אל הכוונה ההיא אין חשש אם אעבור על זאת המצווה, ולזה אמר הנסתרות לה' אלוהינו, להורות כי אין יכולת באדם לעמוד על כוונת התורה בשלמות, הלא תראה כי גם במצוות שביארה התורה תועלותם חטא שלמה המלך עליו השלום בחשבו שהוא נשמר ממה שכיוונה התורה במצווה ההיא להרחיקו, כי הוא הרבה לו נשים לחשבו שלא יטו לבבו מרוב חכמתו וגודל מעלתו ונכשל בזה.

ובכלל הנה גם כן מה שזכרה תורה תועלת מצווה אפשר שיהיה בה אצלו ה' יתברך תועלת אחר. הלא תראה כי התורה זכרה במקום אחד במצות שבת תועלת אחת והוא לזכר חידוש העולם, ובמקום אחר זכרה בו תועלת אחר שהוא זכר ליציאת מצרים, ומזה הוא מבואר שאין ראייה ממה שנזכר מהתועלת במצווה שלא יהיה שם תועלת אחר זולתה אצל ה' יתברך, [82] כל שכן במה שלא נזכר בתורה התועלת אבל עמדנו עליו על דרך החקירה והעיון.

והבן זה השורש כי הוא מגדולי השורשים התוריים לשמור חכמת התורה שלא יבואו שועלים ויפרצוהו עכ"ד.

ורש"ט (ר' שם טוב) הביא דבריו אלה וחתם עליהם שהם נאים ומתקבלים, ומי יתן והיו הדברים האלה חרותים עלי לוח כל החכמים בעיניהם. והנה ר' **יצחק אברבנאל** והרבנו **בחיי** טרחו הרבה ליישב המקרא הזה ולקשרו עם מה שקדם, וכל מעיין ישפוט בצדק שהם דחוקים מאד.

והנראה לי בזה עם מה שראיתי בספר **מגיד מישרים למרי"ק** שהתעורר על מה שאמר משה כאן לעברך בברית, אמאי אצטרך למהדר לאעלא יתהון בקיימא הא כבר עלו בסיני בקיימא, ותו דלא חזינן הכא דישראל אתיבו מידי, ואמר דבסיני אף על גב דהקדימו נעשה לנשמע היו אנוסים לפי שהיו במדבר שמם ולא היו יודעים שום דרך ולא היה להם שום מזון כי אם המן (וזזה דוגמת כפיית ההר כגיגית) ומשום הכי השתא דהוי בסוף ארבעים והיו בבחירתם רצה משה להעבירם, ואינון לא אהדרו ליה מידי משום דשתיקה כהודאה דמיא. יעוין שם בדבריו.

והנה ההערה גדולה מאד איך יעבירם משה בברית התורה, והם לא יקיימו ויקבלו דברי הברית הזאת בפה מלא, כמו שעשו בברית הראשון;

ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מאמר פסוק זה הנסתרות וגו', הוא מאמר המקהלה, והיא תשובת ישראל אל משה, ובזה קיימו עליהם ועל זרעם אחריהם דברי הברית הזאת באמרם. הנסתרות לה' אלוהינו, והנגלות וגו', ומי שיעבור בסתר יהיה משפטו בידי ה' לבדו היודע תעלומות לב, ואין אדם יודע טומנתו של חברו, אבל אם תהיה בגלוי יהיה חוב לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה בהם דין יענשו הרבים על פשעי היחיד. ובזה אין המקרא יוצא מידי פשוטו ובא על מקומו הראוי אחר חתימת משה את דברי הברית.

וסמוכים לזה ממה שנוהגים שהקורא בתורה בצבור, במקרא זה הוא מגביה קולו בו יותר מבמה שלפניו; וגם מה שהקורא מגביה קולו במקרא השקיפה ממעון קודשך בכי תבא, נראה שהוא זכר לקריאת פרשה זו בזמן הבית בווידי מעשרות, שאמרו בירושלמי דעד השקיפה היו אומרים בקול נמוך ומכאן ואילך היו אומרים בקול גבוה.

ודע שהמפרשים מאמר הנסתרות בפני עצמו ומאמר והנגלות בפני עצמו הוא מוסכם עם הנגינה, שהטעים לפני מאמר והנגלות אתנח להפסיקו ממה שקדם לו.

אמנם אחרי שראינו שבעל הטעמים עצמו עשה נקודות על לנו ולבנינו למעט בו הוראת האתנח, ולעשות מאמר הנסתרות והנגלות למאמר אחד (כמבואר בסנהדרין מ"ג ע"ב יעוין שם **רש"י ותוספות** בשם ר"ת) יש לנו לבארו גם כן בדרך זו:

הוא כי תורת משה הכתובה לפנינו היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה, כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא להבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם את כוונתה הפנימית שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מן נותן התורה יתברך, לדעת החכמה עליונה, ולהודיענו בה עניינים יקרים ומדעות נשגבות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה כפי התורה שבעל-פה, שהוא הפירוש והביאור על מצות התורה לפי אמיתת עומק ענינה, וכבר קראו רבותינו את התורה שבעל-פה בשם נסתר ונעלם, כמו שאמרו על פסוק ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה אלו הלכות ומדרשות. עיין שם.

ועל אלה התפלל דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, והוא המכוון לדעתי בנסתרות ונגלות דקרא דילן, אחר שאמר משה לכל ישראל. אתם נצבים היום כולכם לעברכם בברית, והאריך לבאר להם עונש העובר על דברי התורה, קבלו עליהם כל איש ישראל פה אחד לאמר הנסתרות וגו' והנגלות וגו', ירצה מקבלים אנו עלינו לעשות את כל דברי התורה הזאת, בין לפי הנגלה בין לפי הנסתר שבה, ולמ"ד של לה' כמלת של או מן, כמו לה' הישועה (תהלי' ג') דתרגומו מן קדם ה'. וכלמ"ד למי אתה לעבדך ליעקב, שלמי אתה של עבדך. וכן הנסתרות לה' הנסתרות מן ה'.

וברעיא מהימנא - (נשא קכ"ג ב'):

הנסתרות יראה ואהבה, דאינון במוחא ולבא בחללה דגופא וברישא. והנגלות, התורה המצווה דאינון בגופא וברישא לבר, דאי בר נש דחיל לקב"ה או רחים ליה, דא לא ידע בר נש אחרא בגין דאיהו מלה דא אתגליא אלא בינו לבין קונו. אבל בר נש דמתעסק באורייתא ואזיל בפקודין דעשה, דא אתגליא לכל בר נש.

פרק ל

א וְהָיָה כִּי-יָבֹאוּ עֲלֶיךָ כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וְהִשְׁבַּתְתָּ אֶל-לִבְּךָ בְּכָל-הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה:

א. הברכה והקללה. הברכה בשעה שהיו מעשיך רצויים, והקללה כאשר קלקלת מעשיך - אשר הדיחך. תשיב אל לבך כי הוא יתברך הדיחך בתוך העמים (לא במקרה) גם לא השליכך להתרחק ממך כזורק חפץ מידו להפרידו מעצמו. רק כמדיח ודוחק דבר מידו לאט שיד המדיח דבקה תמיד בנידח ובשצף קצף לאט, לא כזורק בחמת כחו ומרחיקו כמו רגע.

ב. ושב וכו' ושמעת בקולו. לא זכר כאן עשיית המצות ושמירתם רק שמיעת קול לבד, שמיעה לקבל כולם לעשות, לכן אמר ככל אשר לא כל אשר.

~~~~~

**ג. ושב את שבותך.** ושב - כמו והשיב. ולדעת ר' יהודה מדקדק הראשון מלשון 'בשובה ונחת תושעון' - עניין השקטה והנחה. והטעם ה' יתברך ימציא מנוחה לשבויים ויתן להם רחמים להניח להם מצרתם, ואחר כך ישוב ויקבצם.

וטענו על פירוש זה, כי הגולה מארצו לא ישקוט אף אם יהיה שם בתענוגים גדולים. **ונראה לי** שאין ענינו מנוחת הגוף ושקיטתו [פג] מצער, כי אם מנוחה רצונית ושקטה פנימית הנמצא בנפש כשיתמלא החפץ והרצון המבוקש, כעניין פני ילכו והנחותי לך, כי כשנתמלא רצון המבקש תנוח דעתו בו, וכעניין יסר בנך ויניחך, כלומר ימלא רצונך;

**שבותך.** משורש **שוב** שעניינו התהפכות תנועת הנושא ממה שממנו אל מה שאליו, ושינוי המחשבה מדרך הרע אל דרך הטוב, והיא התשובה. ובזה מלת ושב אינו יוצא ממשמעותו להיותו פועל עומד, ואין צריך להחליפו במקום והשיב כדעת המפרשים. והטעם אחר שאמר ושבת עד ה' אלוהיך לשמוע בקולו, והוא באמת רצונו יתברך הרוצה בתשובת עמו ישראל, על זה אמר ושב ה' אלוהיך את שבותך, כלומר הוא יתברך ימצא כביכול מנוחה ומרגוע בתשובה זו, אף שלא תהיה תשובה מאהבה רק מצד יראת העונשים והקללה הבאה עליהם, בכל זאת תהיה לרצונו יתברך. ועל כוונה זו תרגם **יונתן בן עוזיאל** ויקבל ה' ברעוא ית תיובתכון.

**ד. יקבצך, יקחך.** יקבץ אתכם מן הגלות ויקח אתכם לו לעם כמקדם.

**ו. למען חייך.** הוא היעוד האחרון שאין אחריה עוד, המסובב מעבודת השם באהבה בלב ונפש, ומה לך מעלה גדולה יותר מזה מהויה שאין אחריה עוד, חיים שאין אחריה מות, חיי עולם בנעימות נצח.

**ח. ואתה תשוב ושמעת.** תשוב תנוח כמו בשובה ונחת, וזה בהגלות גואל צדק אחר אבדן האלילים, כלומר המה יאבדו ואתה תעמוד בשובה ונחת, שלא יוסיף לגלותך, כמו שביאר הנביא באמרו אם תשוב ישראל אלי תשוב ולא תנווד;

**ועשית את כל מצוותיו אשר אנכי מצווך היום.** שלא תחודש דת (רע"ס).

ודע שמקרא זה הביא החכם ר' שמואל דוד לוצאטו למופת ברור וחותר מן התורה עצמה, **כי לא בלבד שלא קצבה התורה זמן להפסק חובות הגוף, אלא גם שאמרה בפירוש שהמצות השמעיות לא יפסקו לעולם, ושאף לעתיד לבוא ישאר חיובם עלינו ולזרענו עד עולם.**

כי הכל מודים שפרשת 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים' וגו', נאמרה לעתיד לבוא, כי כל עניינה מורים כן שמדברת על זמן הגלות שבו כבר באה עלינו הברכה והקללה בכל הגויים אשר הפיצנו ה' בהם, והבטיח שיקבצנו מקצה השמים ושיטיב לנו יותר מאבותינו, וכל זה לא נתקיים עדיין, ואין מי שיתקש להכחיש זאת, והנה בסוף העניין בדברו על זמן הגאולה העתידה אחרי קבוץ הגליות אמר ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצווך היום, הרי שגם לעתיד נשמור ונעשה את כל מצותיו ואין לומר שיהיו מצות חדשות, שהרי הוסיף אשר אנכי מצווך היום היינו המצות עצמן הכתובות בתורה; יבושו ויכלמו האנשים החכמים בעיניהם הפורקים מעליהם שמירת המצות השמעיות.

**כל מצותיו.** לפי שתשובה זו שהיא מאהבה המעולה מאד על הראשונה, לכן אמר כאן ועשית כל מצותיו.

**י. בקול וגו' הכתובה.** לפי שהתורה לא ביארה רק כלל כל מצווה ומצווה, ובלתי אפשרי לקיים מצווה מן המצות בלעדי התורה שבעל-פה המבארת כל הפרטים והדקדוקים הראויים לכל מצווה ומצווה, לכן הזהיר על קבלת התורה שבעל-פה, ועל זה אמר כי תשמע בקול ה' אלוהיך לשמור מצותיו וחוקותיו הכתובה כדי שנוכל לשמור התורה הכתובה צריכים לתורה שבעל-פה והוא הנקרא קול, כי דברי התורה שבעל-פה שאסור לכותבן מדינא צריך כל חכם לשמעם מקול דברים היוצאים מפי רבו אליו ללמדם.

**ובתנא דבי אליהו** מבואר להדיא שהתורה שבעל-פה נקראת קול, דאיתא התם פ"ח על פס' בלי נשמע קולם אלו ההלכות.

**ובסתרי תורה** (ר"פ ויצא קמ"ז ב'):

**פירושא דאורייתא דבכתב איהו תורה שבעל-פה וכו' והיינו קול גדול, עיין שם.**

ובחנת ותדע כי כמו שזכרנו שם קול על הקול הגשמי הנשמע לאוזניים על ידי הנעת כלי הדבור והנשימה, ככה יורה גם כן על השמעת המושכלות והמושגות הרוחניות היוצאות מנפלאות תמים דעים יתברך בבריאות יצוריו אשר כולם בחכמה נפלאה עשויים להכיר ולהודיע גם לכל חוקר נאמן את בוראו, מעניין זה כל לשון קול המוזכר בפי המשורר (תהלים כ"ט) קול ה' על המים וגו', כולם על דרך מליצה על הקולות הרוחניות אשר פעולות הנכבדות שבברואים אלה ישמיעו למשכיל יוקר מעשיהם הנפלאות ומציאותן וקיומן והתמדת פעולותיהן על הסדר התמידי יפרסם בקולי קולות הכרת רוממות אל יתברך.

וזהו גם כן כוונת קול המוזכר באות המטה והבאת היד אל החיק אמר (שמות ד') קול האות הראשון קול האות האחרון, אף שאין באותות האלה אומר ודברים וקל הברה הזכיר בהן מליצת קול להורות על התגלות יוקר משה איש עושה נפלאות אלה.



מבואר מזה המובן הכללי בשם קול הוא בעצמו עניין ההתגלות, אם התגלות מחשבה הנעלמת על ידי כלי דבור נשימה או התגלות השגה נעלמת הידיעה על ידי הסתכלות בכח התבונה בפלאי הבריאה וכן התגלות מושכל רצוני, התגלות תוכן המכוון והמובן במאמר סתום תקרא קול.

ולדברינו יובן היטב מה שאמר **בתנא דבי אליהו** פ"ח על פסוק 'בלי נשמע קולם' - אלו ההלכות. וכן הוא **בילקוט** שם, כי ההלכות המה ביאור תורת הכתב, והוא המובן בלשון קול לפי המבואר בזה.

ומזה קול דברים אתם שומעים (דברים ד'), אם היה אומר דברים אתם שומעים לא היה מובן [83] כי אם דברים ככתבם וכלשונם שאין בהם תוכן כוונה פנימית רק כוונה חיצונה פשוטה מובנת לכל אדם, אמנם באמרו קול דברים ירצה שהדברים אינם כמשמעם לבד אבל ישנם דברים רוחניים מלובש בהם מובן שכלי, וכולל הביאור שמסר להם בתורה שבעל-פה.

\*\*\*

**תשוב אל ה'.** ולמעלה אמר ושבת עד ה' אלוהיך, וכן בנביאים פעם מחובר תשובה במלת אל ופעם במלת עד, שובה ישראל עד ה' אלוהיך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה' (הושע), וכן (יואל ב') שובו עדי בכל לבבכם וגו' ואל בגדיכם ושובו אל ה'.

וטעם שינויים אלו נראה לי שהוא בשינויי סיבות המביאות אל התשובה: אם שהתשובה היא מפני יראת העונשים לבד, אם מצד אהבת ה'. כי אם התשובה היא מיראת העונש שאין העוון נמחק לגמרי, כמאמרם שהזדונות נעשות כשגגות, ורושם החטא עדין מחיצה מבלדת בין האדם למקום ב"ה, בזה מחובר מלת **עד** עם התשובה. כי אף שבתשובה זו יתקרב האדם גם כן אל ה', בכל זאת רושם השגגה נשאר עדיין מסך מבדיל בינו למקום ב"ה. ועניין השבה עד ה' אלוהיך כעניין בא עד הבית, שטעמו ההתקרבות אל הבית עד שעומד סמוך אליו בריחוק מקום קצת.

אמנם אם התשובה היא מאהבת ה', שבזה יתעלה מעלת השב עד שהזדונות נעשות כזכויות, ובמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי יתעלה בזה אל דבקות ה' הגמורה, על תשובה מעליתית זו מחובר תמיד התשובה עם מלת **אל** ה', וכמאמר בא אל הבית, שהטעם בו ההגעה אל תוך הבית ופנימיותו.

**יא. כי המצווה.** רוצה לומר התורה הזאת בכללה, כמו כל המצווה אשר אנכי מצווך היום (דברים ח'), וקרא כללת התורה בשם מצווה, להורות על קלותה כאילו כולה אינה אלא מצווה אחת בלבד (**רבנו בחיי** ור' **עזריה פיגו**). ובאמת כל התורה איננה אלא מצווה אחת, כי כולן קשורות ותלויות זו בזו.

**ובמ"ר** אמרו על פסוק זה: **אם קריתם את התורה מצווה אתם עושים**, וכן הסכימו רוב המחברים, שפרשה זו על כללת התורה מדברת.

**לא נפלא**. אף על פי שהתורה בכללה עמוקה מאד במליצותיה, וקשה על האדם לפלס במאזני צדק הוראת כל תיבה ותיבה שבה, וביותר הוראת השמות הנרדפים הבאים בה, והמאמרים מתדמי המובן, כגון שבמקום זה יאמר זכור את יום השבת ובמקום אחר שמור וגו', וכגון לא תחמוד לא תתאוה, וכדומה לאין מספר הבאים בתורה, שאין מן הספק שיש הבדל דק ביניהם בצד מצדדי הדבור ושנוי בחוזק ורפיון. וכל עוד שלא נדע תוכן הוראת כל אחד ואחד, ובמה הוא נבדל מזולתו, אי אפשר לנו לעמוד על תוכן מליצותיה, ומה כיוונה התורה להודיענו בשינויים כאלה בכדי שנוכל לירד לעומק עניינה להבין את דברי התורה הזאת, חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית, שהוא באמת הכוונה לדעת החכמה העליונה יתברך, להודיענו עניינים יקרים ומדעות נכבדות ועליונות מאד, בכדי שנוכל לקיים מצוותיה כפי המכוון מן נותן התורה יתברך. הנה על עניין זה אמר האיש האלוקים "כי המצווה הזאת וגו' לא נפלא" וגו', רוצה לומר, כל זה איננו נעלם ומכוסה מכם, וכמו שיבאר בסוף הפרשה.

**יב. וישמענו**. לשון הבנה, כמו שומע יוסף, תשמע חלום לפתור וכדומה.

**יד. כי קרוב**. עניינו קרוב אל השכל ומקובל על הדעת, כמו וקרוב לשמוע (קהלת ד').

**בפיך ובלבבך**. כלומר שמת **בפיך** את תוכן מובנה (וכמו שכתב רש"י התורה נתנה לכם בכתב ובעל-פה), אשר על ידה נתברר לכם אמתות כוונת התורה; **ובלבבך** תוכל להבין (על ידי התורה שבעל-פה) פירוש דברי התורה והמצות וכל תעלומות חכמה הנמצא בכוונת התורה, עד שאין לכם להסתפק עוד בביאור דברים. ובזה תבינו כל מליצה ממליצותיה על אמתות עומק ענינה ותוכן כל מצווה ממצוותיה, באופן שתוכלו לקיימם ולעשותם כפי אמתות כוונת נותן התורה יתברך.

**יט העדתי בכם היום את-השמים ואת-הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה**  
**ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך:**

**ובחרת בחיים למען תחיה**. חיי הגוף לבד במלאת מבוקשיו הגשמיים שלא כתורה וכמצווה, הם חיים שאחריה מיתה הנפשית. אמנם חיי הגוף שהיא על פי התורה והמצווה, הם חיים שאחריה חיי הנפש הנצחי. ועל זה אמר, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך. ירצה, איעצך

לך ולזרעך לבחור בחיי עולם הזה, שהוא חיי הנוכחי (לכן אמר בחיים בפת"ח) באופן שישוּבב ממנו חיים העתידיים, והוא חיי עולם הבא.

ומבאר אחר זה, איזו היא החיים הנוכחי שאין המיתה אחריה, אבל נצא ממנו לחיות חיי עד, על זה אמר לאהבה וגו'. כי הוא חייך, כלומר זוהי החיים הנוכחי אשר אריכות ימים בעולם הבא כרוך אחריה, וזהו שאמר ואורך ימך.

**כ לְאַהֲבָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמְעַ בְּקִלּוֹ וּלְדַבְּקָה-בּוֹ כִּי הוּא חַיִּיךָ וְאַרְךָ יָמֶיךָ לְשַׁבַּת עַל-הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְתָּיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לְתֵת לָהֶם:**

ואמר **לשבת על האדמה**, נראה לי שאין זה למ"ד התכלית, כי ישיבת הארץ איננה התכלית האמתי המכוון בשמיעת קול ה' באהבתו ובדבקותו, אבל הלמ"ד תורה כאן על גבול הזמן, כמו **לשבעת הימים** (בראשית ז') **לסוף** שבעת ימים, **לצאת** בני ישראל מארץ מצרים, אחר צאת, וכן **לשבת** אברם בארץ כנען (לך לך ט"ז ד') שהוא אחר שבתו, וטעמו כאן אריכות ימים בעולם הבא המזומן לך אחר ישיבתך בארץ, כלומר אחר כלות החיים הגשמיים הקצובים לך בארץ.

ואפשר שמדבר כאן מן הזמן שאחר התחיה.

דלדעת **רמב"ן ורא"ה**, החולקים על **הרמב"ם** שאומר שאין נצחיות לגוף האדם לעולם, וגם המתים שיחיו ויקומו זמן מה, ימותו וישוּבו לעפרם, ורק נשמותיהם יזכו לעולם הבא. ודעתם [של רמב"ן ורא"ה] אינו כן, כי החיים בימים ההם וכן המתים שיחיו לא ישוּבו עוד לעפרם, כי יזדכך גופם ויתקיימו [פד] לנצח בגוף ונפש. וכן דברי הפייטן בסוף תפלת טל. ולפי זה יהיה למ"ד התכלית. והנה ממה דכתיב (ישעיה ל"ח) לא אראה בארץ החיים, שתרגם **יונתן בן עוזיאל** בארעא בית שכינתיה די בה אריכות חיא, וכתיב (תהלים כ"ז) לראות בארץ חיים, ותרגומו בארעא דחיי עלמא, משמעות הדברים שיש ארציות בחיי הנצחי, ויש אם כן גם לגוף הארצי חלק בה, כדעת **הרמב"ן**.

**ובמכילתא דרשב"י - זוהר (ר"פ תולדות):**

לעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא מחיה את המתים וינער אותם מעפרם שלא יהיו בנין עפר כמות שהיו בתחילה שנבראו מעפר ממש דבר שאינו מתקיים, אבל יתנערו מעפרם מאותו הבנין ויעמדו בבנין מקויים להיות להם קיומא וכו' ושמחת הנשמה בגוף יתר מכלם על שיהיו שניהם קיימים וידעו וישיגו את בוראם וכו'.  
יעוין שם. מבואר כדעת **רמב"ן**.

ובמדרש הנעלם (חיי שרה ד' קכ"ו א') דאתא רשב"י ודרש:

ומה אם העולם הזה שהוא הבל והגוף שהוא טפה סרוחה נכנסת בו אותה הנשמה, לעתיד לבוא שיצרפו כולם ויהיה הגוף מובחר בקיום ותשלום יותר, אינו דין להיכנס אותה הנשמה בו בכל התשלומין והעלויין שבה, אמר ר' אחא אותה הנשמה ממש ואותו הגוף ממש עתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בקיומן לעתיד לבא, אבל שניהם יהיו שלמים בתשלום הדעת להשיג מה שלא השיגו בעולם הזה. עיין מה שכתבתי בפ' ואתחנן בכבוד האבות.

## פרשת וילך

### פרק לא

**ז. חזק ואמץ.** חזק בגוף ואמץ בלב, דהיינו שיאמץ את לבבו שלא ירך (הגר"א).

**ט ויכתב משה את-התורה הזאת ויתנה אל-הכהנים בני לוי הנשאים את-ארון ברית יהוה ואל-כל-זקני ישראל:**

**ט. אל הכהנים בני לוי.** אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו? אלא כהן ברישא והדר לוי (גיטין נ"ט).

לפי זה מלת **אל** משרת לשנים, כאלו אמר אל הכהנים אל בני לוי, ולכל שלש מדרגות נתן ספר תורה אחד: לכהנים לויים וישראלים, לכהנים שהם משרתי ה' להגות בה יומם ולילה ולעיין בה, וללויים נושאי ארון ברית ה' שבהם יורו המשפטים והתורות לישראל, וכן לזקני ישראל שהם הסנהדרין כדי שיעיינו בה וידעו ממנה לדון דבר המשפט.

**י ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות:**

**יא בבוא כל-ישראל לראות את-פני יהוה אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את-התורה הזאת נגד כל-ישראל באזניהם:**

**י. במועד שנת השמטה.** סיפא דקרא מבאר רישא, תחילה אמר קרא מקץ שבע שנים במועד, ירצה באחד ממועדי ה' (שהוא יום טוב) שבכלות שבע שנים, ועדן לא ידענו באיזה מועד וגו' שבע שנים, פן הם לפי ההזדמן, ותלוי בחשבון לפי בחירתנו. לכן ביאר שאותו המועד הוא חג הסוכות, ואותן שבע שנים הם הקבועים לפי חשבון השמיטות ואם מלת במועד כתרגומו בזמן, צריכים אנו לומר שהוא מחובר לשנת השמיטה, והבי"ת הוא בי"ת הסוף, כלומר בכלות מועד וזמן שנת השמיטה שהוא מוצאי שביעית. ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מלת במועד הוא מעניין לא עדה עליו השחל (איוב כ"ח) שעניינו ההעברה, וכן שם (כ"ה) עד ירח שהוא לשון הסרה, וכן מעדה בגד (משלי כ"ה)

שעניינו הסרת הבגד, ומעניין זה למועדי רגל (איוב י"ב) שענינו העברת הרגל והשמטתו מדרך הילוכו. ועיין מה שכתבתי בכי תשא בויקרא לו אוהל מועד, ולפי זה יהיה טעם במועד שנת השמיטה, בסור שנת השמיטה.  
עיין ברמב"ן פ' ראה במקץ שבע שנים תעשה שמטה, שנתחבטו הרבה בפירושא דהך קרא.

**יב. האנשים והנשים והטף.** גם הנשים שומעות ולומדות ליראה את ה'.

**יג. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו.** כי ישמעו וישאלו והאבות ירגילום ויחנכו אותם, כי אין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך. וזה טעם ולמדו ליראה בעתיד. ולמעלה אמר ולמדו ויראו.  
אבל רבותינו אמרו האנשים ללמוד והנשים לשמוע והטף למה בא ליתן שכר למביאיהם (הרמב"ן). אמת כדבריו, כי גם בני חנוך נקראים טף, מדכתיב כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף, והגברים הם כל הנקרא איש, מבן שלש עשרה שנה ומעלה, ואשר למטה מזה הוא בכלל טף.

ועל הקטנים שהם בני חנוך ביאר הכתוב תכלית בואם בהקהל, ואמר ובניהם אשר לא ידעו וגו' שהאבות ירגילום ויחנכו אותם ליראת ה'. אמנם קטני הקטנים שכללם הכתוב גם כן במלת והטף, השמיט להודיע תכלית בואם, כי אין בביתם בהקהל שום תכלית מבוקש, לא מצד עצמם אף לא מצד מביאיהם, דכיון שכל אשה מחויבת לבוא בהקהל, ואף המינקת בכלל, אם כן היא מעצמה תיקח את הילד עמה, כי ביד מי תעזוב אותו כל ימי משך התרחקה מביתה ללכת לירושלים בתוך הקהל, וכמה מן הצער תמצא האשה בהתרבות החלב בדדיה באין לה ילד להיניקהו. וכי תעזוב [84] אשה עולה בידי אחרים ולא תרחם על בן בטנה לשאת אותו בחיקה בכל הדרך אשר תלך מביתה לירושלים? ואם כן אם היא מעצמה תיקח עמה את היונק, למה זה הזכיר הכתוב לשון והטף כדי לכלול בו גם את יונקי שדים?  
וזוהי שאלת התלמוד: הטף למה בא, אם האשה המינקת מצד עצמה תיקח את הילד עמה ולעזוב אותו בבית הוא נגד טבעה, למה טרח קרא לכתוב והטף כדי לכלול בו גם את היונק? ובאה התשובה על זה, ליתן שכר למביאו. אף דבלא ציווי הייתה האשה מביאהו ולא הייתה חוששת על העמל הגדול והיגיעה הרבה שיגיע לה בנסיעתה עמו, מכל מקום לא הייתה רק כאינה מצווה ועושה, עכשיו שמצד הציווי תעשהו, תגדל שכרה כמצווה ועושה.

ומסתייע הדין פירושא ממכילתא (פרשת בא פט"ז) שהביא הך ענין שכר המביאים, ואמר סמוך אליו, "לי הוא" הנאמר בבכור, שיורה שהוא קדוש אף בשלא הקדישוהו בעלים, אם כן למה נאמר "תקדיש"? כדי לקבל שכר, עיין שם.



ולשון "וגרך אשר בשעריך", לא ידענא אי בגר צדק לחוד קרא משתעי, דומיא לגרך אשר בשעריך דעשרת הדברות דאוקמיה ליה (יבמות מ"ח ב') בגר צדק לחוד, או קרא דילן בגר תושב נמי, דומיא דגרך אשר בשעריך דלא תעשוק, דאמרינן (ב"מ קי"א) "גרך - זה גר צדק, אשר בשעריך - זה גר תושב".

ויתחייב הגר תושב במצות הקהל לשמוע ספר דברים שיבואו בו בענייני עבודת אלילים אזהרות מרובות זו אחר זו בתוכחות וקול פחדים אשר יפחיד במ בעונשים גדולים

וכיון שאין במצות הקהל רק הזכרה ותוספות אזהרה על היסוד העיקרי שבשבע מצוותיו, אין כאן תוספת עליו.

**יז. רעות רבות וצרות.** רבות וצרות שניהם תוארים אל המכות שימצאום, רעות רבות בכמותן וצרות באיכותן, דוגמת מכות גדולות ונאמנות, וחולאים רעים ונאמנים (לעיל כ"ח), ששניהם תוארים אל המכות ואל החולאים. וככה הבינוהו רז"ל באמרם (חגיגה ה') מאי רעות וצרות אמר רב רעות שנעשות צרות זו לזו, כגון זיבורא ועקרבא מי שנשכו זיבורא ועקרבא ביחד אין רפואה למכתו, שרפואה לנשיכה זו קשה לנשיכה זו, ועיין שם פירוש רש"י ובערוך ערך זבורא (ר' בנימין זאב היידנהיים).

**יז וְחָרָה אִפִּי בּוֹ בַּיּוֹם-הַהוּא וְעֲזָבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָּנַי מֵהֶם וְהָיָה לְאֹכַל וּמְצָאָהוּ רְעוּת רְבוּת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל-כִּי-אֵין אֱלֹהֵי בְּקִרְבִּי מְצָאוֹנֵי הָרְעוּת הָאֵלֶּה:**  
**יח וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל-כֹּל-הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָּנָה אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים:**

**יח. ואנכי הסתר.** כתב ר' עזריה פיגו כבר צווחו על זה, אם הם מודים ואומרים הלא על כי אין אלוהי וגו' שהוא החלק העיקרי בתשובה, איך בשכר זה אמר "ואנכי הסתר אסתיר פני מהם" וגו'.

ויראה במה שיש לדייק, אמרו הסתר אסתיר פני ביום ההוא, ולא אמר ממי תהיה הסתירה זו, כי לעיל אמר והסתרת פני מהם שפירושו ההסתרה תהיה מהם, אבל כאן סתם לדבר, לכן נראה שהכתוב פירש ההסתרה ממי יסתיר, ומובנו הוא ממש להפך, והכוונה כי אף על פי שבעבור פשעיהם יסתיר פניו מהם וימצאוהו רעות רבות וצרות, ומפני צוק העתים כי יצר לו אז יתעורר להכיר אשמיו ומרדו, ויודה ויאמר כן ביום ההוא ולא קודם הלא על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ומהראוי היה שלא תועיל לו תשובה זו, כיון שהיא שלא בעתה, ומחמת ההכרח, אלא שישארו רעותיו ופשעיו בעבודתו הנכרי בתקפם וחוזקם לפניו יתברך להתמיד בעונשם, מכל מקום אמר יתברך אני אעשה כעניין מאמר המשורר הסתר פניך

מחטאי וכל עוונותי מחה, שהסתר פנים מחטאים שהיא ממש מחיית העונות שמעביר מכנגד פניו ולא יביט עוד בהם. כן אנכי הסתר אסתיר פני על כל הרעה, תהיה ההסתרה על הרעה שעשו, שלא אראה ברעתם שעשו בפנותם לאולהים אחרים, ולא יזכרו עוד אותם העונות כאלו לא היו, כי תועיל להם תשובתם זו, ולא תשוב ריקם.

ולי נראה שהוא מחובר עם מקרא שלפניו, וטעמו: ביום ההוא יכירו וידעו שמצאוהו הרעות האלה בשביל שאין אלוהים בקרבו, שמסולק מהם השגחות ה', גם זאת יכירו וידעו אז שבדין אני מתנהג עימהם בהסתרת פנים, על אשר עשו את הרע לפנות אל אלוהים אחרים; והמפרשים הבינו מקרא זה למאמר ה', לכן נתקשו איך יבוא עונש אחרי שמודים על פשעם שהוא עיקר הווידוי כמו שכתבנו לעיל.

**יט. את השירה.** פירש רש"י האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו, וכן פירש הרמב"ן.

**והרמב"ם** בחבורו הלכות ספר תורה כתב:

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, ע"כ.

וכן כתב **בספר המצוות** שלו, וכן כתב בעל ס' החינוך, והוא מאמרם (סנהדרין כ"א) מצווה לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת.

זזה לשון הרלב"ג:

כבר נתבאר אחר זה שהשירה היא דברי התורה בכללה עד תומה, שנאמר ויכתב משה את השירה, ויהי ככלת משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם, וזה מעיד שהשירה הזאת רצה בו כל דברי התורה בכללה וגם השירה עמה. והנה יורה שזה הוא ענין התורה בכללה, שנאמר לקח את ספר התורה הזאת ושמתם אותו מצד ארון ברית ה', וכן תמצא אחר זה שאמר הקהילו אלי ראשי שבטיכם ושוטריכם ואדברה באוזניהם את כל הדברים האלה וזה דבר אינו ראוי שיאמר על דברי השירה לבדה, והנה אמר גם כן וידבר משה באזני כל קהל ישראל את כל דברי השירה הזאת עד תומם, ואמר בסוף ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוו את בניכם לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת.

וזה כולו ממה שיורה בלי ספק שהכוונה במה שכתוב כתבו לכם את השירה הזאת היא כוללת כל דברי התורה והשירה עימהם, עד שהוא מן הרחוק שתדקדק התורה

בלמוד השירה הזאת לכל ישראל, ובכתיבתה יותר מדקדוקה בזה בשאר הדברים הכרחיים אשר בתורה, ולזה הייתה הצואה הזאת שיכתוב כל אחד ספר תורה לעצמו והשירה עמו בדרך שלא יחסר ממנו דבר מהדברים בספר התורה, והנה ציוה משה שילמדה לבני ישראל רוצה לומר לבאר את מצוותיה וענייניה בדרך שתהיה שומה וסגורה בפיהם, עכ"ד.

**ואנכי בער ולא אדע** [85] מה נתחבטו כל כך להמציא חיוב כתיבת ספר תורה כולה, כי אחרי שאמר שדבר משה את כל דברי השירה הזאת באזני העם, ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצווים את בניכם לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, הנה גילתה לנו התורה כי תכלית המכוון בכתיבת השירה הזאת היא לזיכרון האזהרה לשמירת קיום מצות התורה, ואם כן אין צריך עוד להזהיר בפירוש על כתיבת התורה עצמה. דומה לרופא המוסר לחולה גיליון רשום עליו סמי רפואתו, ויזהירו באזהרה גדולה לאמר דע לך שבמניעת שתייתך הסמים אלו כפסע בינך ובין המוות, לכן אני מזהירך לכתוב לך אזהרה זו כשיהיה לזיכרון תמיד לנגד עיניך כי חייך תלויים לך מנגד במניעת שתיית הסמים, והנה אף שלא הזהירו בביאור אל שמירת הגיליון להזכיר סמי הרפואה עצמה, הוא מובן מעצמו מגודל זהירותו על זיכרון שמיעת האזהרה, כי אין תועלת בכתיבת האזהרה לבדה בלתי זיכרון סמי הרפואות עצמן, ככה אין תועלת בכתיבת זיכרון השירה לבדה בלתי זיכרון התורה עצמה עם מצוותיה.

אמנם לכל זה אין אנו נצרכים רק לדעת המפרשים מלת שירה כפשוטה שירת האזינו.

**אמנם לי נראה שבמלת שירה עצמה המובן בו לא שירת האזינו בלבד כי אם את כל דברי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל.**

כי גם בשאר מקומות מצאנו לרז"ל שדעתם לקרוא את כל התורה בשם שירה, אמרו (חולין קל"ג) מעדה בגד ביום קרה וגו' ושר בשירים על לב רע (משלי כ"ה), פשטיה דקרא במאי כתיבי בשונה לתלמיד שאינו הגון, האומר דברי התורה למי שאינו יודע להבין בהם, וכפירוש רש"י על פס' זה. (ובדברי הגר"א שם דברים נאים על הצטרפות שלשה חלקי המקרא על דרך זה עיין שם), וכן אמר ריש לקיש (חגיגה י"ב וע"א ג') יומם יצווה ה' חסדו ובלילה שירו עמי מאי טעמא יומם יצווה ה' משום דבלילה שירו עמי, שעסקתי בתורה בלילה;

ואין זה דבר תימה לכנות את התורה בשם שירה, כי שם שיר שהוראתו שירה וזמרה, אם שיר ניגוני אם שיר דבורי, אלה שני המינים נקראו כל אחד שיר המסתעף משם ישר, שהוראתו הישר והשווי, כי השיר הניגוני לכשיהיה מקובל ונעים למקבליה צריך שיהיה בו העתקה ישרה ממעלה לחברתה הסמוכה לה בערך הניגוני, בלי שידלג המנגן ממעלה



למעלה זרה שאיננה מרוצפת עם הראשונה, וגם שלא יהיה פגם וחריץ ושליבת היבבות האחרות זו עם זו הן בערך העליה והן בירידה; וכן דבור השירי הוא המשכת הקולות בנעימה וביופי וביושר בלי פגימה, ושירים משולבות זו בזו ונערכות בשיעור וקצב מצומצם במסילה העולה בית השמע, כמבואר היטב בדברי הר" **שלמה פפנהיים**, ששם שיר הוא מסתעף משם ישר על שם היושר והשווי שבהם.

הנה לפי זה יסוד האמיתי נכון לכנות את התורה בשם שירה, כי התורה בכללה נקראת גם כן **ספר הישר** (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על **ספר הישר** (ש"ב א') דתרגומם ספרא דאורייתא. והמצות בכללן נקראו ישרים ככתוב פקודי ה' ישרים; ודאמרינן (בע"א דכ"ה) דספר בראשית ומשנה תורה נקראו **ספר הישר**, יראה דלאו לאפוקי אינך חומשי תורה בזה, וכולן נקראו **ספר הישר**, ולזה חל גם כן שם שירה על כל חמשה חומשי תורה. ובמהדורא קדמאה כתבנו בדרך אחרת לאמת דעת רבותינו בזה לקרוא את התורה בשם שירה.

**שימה בפיהם.** מכאן אמרו רז"ל (עירובין נ"ד) שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שתהא סדורה בפיהם, יצא להם זה מדאמר קרא לשון שימה ולא לשון נתינה, כענין שנאמר (שופטים י"ח) ונתתי דברי בפיו.

אבל לפי ההבדל שבין לשון "נתינה" ו"שימה", שלשון שימה ישמש כשיהיה שם איזה סדר מחויב ונאות אל הדבר, מה שאין כן לשון נתינה כמבואר בפקודי; וכן בצו על מה דאמר קרא ושמו אצל המזבח אמרו רז"ל **בתורת כהנים**: ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר, הוא גם כן מלשון שימה דאמר קרא אשר יורה על סדור הראוי וכמו שכתבתי, וכן אלה המשפטים אשר תשים תרגם **אונקלוס** תסדר, לכן פרשוהו גם כאן לשון סדור.

**לעד.** [פו] היה לו לומר לעדה כי שירה לשון נקבה. וזה יורה שגם הגדת העד הנקרא בלשון חכמים עדות קרוי בלשון מקרא עד, וכבר הוזכר מזה למעלה (**רל"ש - ר' לייב שפירא**).

**כ. אלהים אחרים.** שאינן אלוהות, אלא אחרים עשואם אלוהים עליהם. ולא יתכן לפרש אלוהים אחרים זולתי, שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם אלוהות אצלו (**רש"י** בפ' יתרו).

**ונאצוני.** פירש **רש"י** והכעיסוני וכן כל ניאוך לשון כעס. ויותר נכון לפרשו לשון מיאוס ובזיון, כמו נאצו כל תוכחתי. כמו שכתבנו בשלח לך (י"ד י"א).

**כא. וענתה לפניו.** אין נכון לתרגמו כמו תעיד נגדו, שלא אמר וענתה בו אלא לפניו, כי אין זה דבר השירה להרשיעם ולחייבם כי אם להראות להם שכך וכך התרה בם, וכך הגיע אליהם, וידעו לשום אל לבם, ואין זה עדות לחייבם לכן אמר לפניו (רל"ש - ר' לייב שפירא).

**כג. ויצו את יהושע.** האל יתברך מנה אז את יהושע לנגיד, כמו ציוויתי שופטים וציוך לנגיד ודומיהם (רע"ס).

**כט. כי ידעתי אחרי מותי.** אגיד באותה שירה ואעיד בכם, שידעתי שתעשו באופן שתקרה לכם הרעה, כדי שלא תייחסו העתיד אל המקרה, אבל תייחסו אל מה שהשחתם ותתנו לב לשוב, כעניין ואגיד לך מאז בטרם תבוא השמעתוך פן תאמר עצבי עשה (הנ"ל).  
וטעם כי השחת כאשר תשחיתו אז וקראת. ורוצה לומר כעת ידעתי אם אחר מותי תשחיתון אז יקרה.

## פרשת האזינו

### פרק לב

**א האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי-פי:**

**ב יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי כשעירם עלי-דשא וכרביבים עלי-עשב:**

**ג כי שם יהוה אקרא הבו גדל לאלהינו:**

**ג. שם ה'.** לדעתי הוא שם תאר אל התורה, כי כמו שהתורה למעלתה הנכבדת לבלי תכלית נקראת תפארת הוד והדר וחמדה ... ככה מתוארת במלת שם, שיורה גם על התהילה והתפארת...

והמכוון בזה, אחרי אומרו לפני זה, **יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי**, שהתפלל בזה שיהיו דבריו כטל ומטר שלא ישובו ריקם, כי אם הרוו את הארץ, ככה דבריו יעשו בלבות השומעים להולידם ולהצמיחם אל כשרון המעשים, הוסיף במקרא זה לומר, כי לקחי ואמרתי, אינם דברי עצמי אשר מלבי הוצאתים, אבל הם דברי אלוהים חיים, היותר נכבדים ויקרים, עד כי גם בעיני ה' הוא דבר נחמד ויקר. וזהו כי שם ה' אקרא, מה שאני קורא לאוזניכם, הוא יקר גם בעיני ה'.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (ויקרא י"ג ב')

**אם שכחנו שם אלוהינו, דא היא אורייתא דאיהי שם אלהינו.**

ולסיבת גודל יקרת ערכה, החיוב עליכם לתת גדולה ותודה לאלוהים אשר נתן לכם דבר נחמד כזה.

**ד הצור תמים פעלו פי כל-דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא:**

**ד. הצור.** בספרי אמרו הצור הצייר שהוא צר העולם תחילה וצר בו את האדם. דבר אחר הצור התקייף. ועל דרך הפשט יהיה עניין צור בזה ובשאר מקומות מעניין צרירה ואגד וקשירה, ונקרא הוא יתברך צור בשתי בחינות:

**הבחינה הא'.** שהוא צורר ומקשר כל פרטי הברואים יחד לשיהיו צרורים וקשורים זה בזה באופן שכולם יחד עצם אחד שלם בתכלית השלמות. ובבחינה זו שם צור שם הפועל, כשם נוס לנוס אל עיר מקלטו.

**והבחינה הב'.** הוא שכל הנמצאים כולם צרורים ואגודים בו יתברך שהוא המקור והסיבה לכל. ובבחינה זו שם צור שם התואר, והיינו עצם שהוא הנושא הכללי של כל הנמצאים, שכל הנמצאים נשואים עליו, כמאמר הפייטן 'הכל יכול וכוללם יחד'. וכשם 'סוג לב' (ר' שלמה פפנהיים).

ועל כוונה זו יתואר הוא יתברך 'צור עולמים' (ישעיה כ"ו), ואנשי מעלה שאהבתם אל ה' גדולה מאד המקיימים במחשבתם שויתי ה' לנגדי תמיד, ונכספים תמיד להדבק בו בנפשותם דבקות נפשי גמורה, יתארוהו יתברך בשם צורי, כמאמר המשורר ברוך ה' צורי, [86] צורי וגאלי, הוא צורי וישועתי, כלומר הדבוק בנפשו תמיד עד שלא אוכל להפריד מחשבתו ממנו לעולם, צורי. וכן בעבור חביבותו יתברך את האבות ויבחר בזרעם אחריהם להיות לו עם סגולתו עד שאמר עליהם לשון של חיבה מעדות הנביא כאשר ידבק האזור על מתני איש כן הדבקתי אתכן אלי ב". לכן יתואר צור ישראל (ש"ב כ"ג ישעיה למ"ד) כלומר שמצד חיבתו אליהם דבקם אליו תמיד.

ולפי שחיי הגוף אינו כי אם על ידי התקשרות רוח החיוני בקרבו, ובהרפו ממנו רגע אחד אינו עוד בחיים, והוא יתברך שומר רוח האדם בקרבו שישאר מקושר בו עד עת הקצוב עליו, לכן תארוהו מסדרי התפילות בברכת הודאה בשם: צור חיינו.

**פעלו.** פועל ישמש לפעולה והוא המעשה וכן לשכר המעשה, כמו וכשכיר יקווה פעלו, פועל אדם ישלם לו, ופועלו לא יתן. רוצה לומר שכרו ויראה שכן משמעו כאן תמים ישלם שכר ותשלומיו, אינו מותר ואינו מקפח, כי כל דרכיו משפט וצדק, וסוף המקרא מעין תחילתו, וכן אמונה ואין עול (רל"ש - ר' לייב שפירא).

**ה. שחת לו.** מליצת מקרא זה קשה מאד, כי מילת שחת לא ידענו אהיכא קאי. ומי הוא זה אשר שחת, שהרי לעיל מניה היה הדבור מן ה' יתברך הצור תמים פעלו, ועדיין לא הזכיר ישראל עד שיתכן לומר עליו שחת, ואי קאי על מלת בניו שאחריו, אם כן היה לו לכתוב שחתו לשון רבים, וגם אין לחבר מילת לא עם מילת בניו (כדעת **ראב"ע** ו**רמב"ן**) דפסקו הטעמים מתנגדים לזה, שהרי מילת לא בתביר להפרידו מן בניו (**עיין רשב"מ** ו**ב"מ**).

ולזה כתב **ר' בנימין זאב היידנהיים** ידומה שהניקוד של שחת הוא שהכניס את המפרשים בדחוקים, שלפי שהוא דומה אל פעל עבר מבנין הכבד הדחיקו לפרשו לשון פעל כמו שחת מבצרו, ושחת ארצה, ולכן אין לו התחברות עם מה שלפניו ולא עם מה שלאחריו כי אם על פי הדחק.

והנראה נכון הוא שאיננו לשון פעל כלל אבל הוא שם הפועל לשון השחתה, כמו והדבר אין בהם (ירמיה ה') לי נקם ושלם. ותדע שכן הוא, שהרי הניגון בו מלרע, ואילו לשון פעל היו ראוי הניגון לשוב למעלה בעבור מלה זעריא שאחריו, כמו וכחש בה (ויקרא ה'), וכחש בו (איוב ח'), וכן שחתך ישראל כי בי בעזרך (הושע י"ג) גם הוא שם הפועל. וטעמו: השחתה שלך היא, כלומר: אתה שחתתה את עצמך, ואין שם משחית זולתך (ולחנם דחק **רד"ק** שם בפירושו);

ומלת לו דענינא שב על השם הסמוך לו לפניו, ובעבור שכל דברי השירה הזאת מדברת על העתיד, אחר שכבר הביא הפורענות על ישראל וענתה השירה הזאת כי בדין בא עליהם, ולא ענה מלבו, ואיננו רוצה בהשחתה וכליון, רק עונותיהם הטו אלה שהשחיתו מעלליהם, לזאת אחרי אמרו "צדיק וישר הוא", רצה לשלול ממנו ההשחתה זאת, שאין ליחסה לו חלילה כי אם להם. ולכן אמר "שחת לו לא", כלומר השחתה לו איננה כלל, והרי בניו היו ואין אב רוצה בהשחתת בניו, אבל מומם, רוצה לומר ההשחתה היא מומם, מום של בניו ולא מום שלו, כי המה דור עיקש ופתלתל ומשחתם בהם - מום במ.

**ו. עם נבל.** בעל חיים מת יקרא נבלה, על שם הפסד צורתו החיונית (מלשון בליה והפסד) הן האדם כמו לא תלין נבלתו על העץ, הן שאר בעלי חיים כמו בנבלת חיה ובהמה או בנבלת שרץ, וזה כפי הנחת בעלי הלשון יקרא אצלנו כל בעל חיים שהפסיד צורתו החיונית נבלה, וכמו שהונח שם נבלה על הפסד כח המעמיד צורה גשמית כך הונח על הפסד צורה רוחנית דהיינו עשיית מעשים מפסידים צורת תפארת האנושית, אם שמפסיד על ידי מעשיו כבוד עצמו כמו כאן, או שפוגם ופוסל על ידי מעשיו כבוד אחרים וערכם; והוא בא בלשון כבוד כמו בן מנבל אב, פוסל כבוד אביו במעשיו, וכן וינבל צור ישועתו (לקמן ט"ו) שעל ידי מעשיהם מפסידים כביכול צורת כבודו יתברך (**ר' שלמה פפנהיים**).

**ואונקלוס** תרגם עם נבל עמא דקבלו אורייתא, הבין במלת נבל משמעות אורייתא, ממה שאמרו **במד"ר** נבלות מיתה - שינה, נבלות נבואה - חלום, נבלות אורה שלמעלה - גלגל חמה, נבלות חכמה שלמעלה - תורה (**הגר"א**) ועיין תרגום **יונתן בן עוזיאל**.

**ח. בהנחל עליון גוים.** למפרשים העניין מוסב על דור המבול והפלגה שהציג וקיים שבעים לשון נגד שבעים נפש ישראל שירדו למצרים. והרשב"ם הוסיף שבני כנען היו י"ב כנגד י"ב שבטי בני ישראל, עיין בדבריהם;

**ולבי אומר לי** כי העניין מוסב על מה שמבואר בתורה (ר"פ לך לך) שבבוא אברם פעם ראשון לארץ כנען בציווי ה' יתברך, נאמר ויעבר אברם בארץ והכנעני אז בארץ, ויאמר לזרעך אתן את הארץ. שהודיענו כי אז הארץ, שהודיענו כי אז התחיל הכנעני לכבוש את הארץ, וה' יתברך ייעד לאברהם שהוא עתיד להחזיר הארץ לבניו כמו שכתב **רש"י** שם, ואחר כך יודיענו הכתוב שירד אברם למצרים, ויעל אברם ממצרים וילך למסעיו עד בית אל, ושם נולד ריב בין הרועים, וחזר הכתוב להודיענו והכנעני והפרזי אז יושב בארץ, רוצה לומר שבתוך זמן זה נתיישבו הכנענים בארץ ויאחזו בה, ומסבת מריבת הרועים אמר הכתוב ויפרדו איש מעל אחיו, וה' אמר אל אברם אחרי היפרד לוט מעמו, קום התהלך בארץ כי לך אתננה, מבואר שכאשר התחיל הכנעני לכבוש, וכן אחר שכבר כבש אותה בזמן שנעשה הפירוד בין אברהם ללוט, באה ההבטחה ממנו יתברך לאברהם לזרעך אתננה, ומעניין זה אמר הכתוב כאן בהנחל עליון גוים, כלומר כאשר הסכימה חכמתו העליונה יתברך להנחיל את הארץ אל הגוי (הכנעני אשר לו אחוזת הארץ עתה) באותו הזמן אשר היפרדו איש מעל אחיו, לוט מאברהם (וזוהו בהפרידו בני אדם) באותו הזמן עצמו הנחיל הוא יתברך את כל הארץ לאחוזת לבני ישראל.

מלת **יצב** פירש **רש"י** לשון קיום, כעניין הצבת כל גבולות ארץ (תהלים ע"ד) שהוא העמדה והמשך. ויתכן שהוא מן המורגל בלשון ארמי לקרוא את האזרח יציבא, יציבא בארעא וגיורא בשמיא, כלומר תושב קבוע במדינה. וטעם יצב, עשאם תושבים ואזרחיים הבטיחו שזרעו יהיו תושבים ואזרחיים בארץ הזאת. ולא אמר הציב כי אם יצב בעתיד, לפי שלא עשאם תושבים בפועל מיד כי אם בהבטחה לעתיד. ולשון גבולות עמים, רוצה לומר מדינות העמים, מקצה גבולו עד קצהו כמו את כל גבולך (שמות ז') שהוא על כל המדינה הנכלל בגבוליו. וטעם למספר כמו מתי מספר, רוצה לומר מעטי הכמות. וטעם המקרא, מדינות כל העמים הרבים האלה שהיו עשרה במספר, כמו שהזכירם בברית בין הבתרים את הקיני וגו', הבטיח לתת לישראל שהם נגדם מעטי המספר, והמעט הזה עשאם אז תושבים ואזרחיים בארץ טובה ורחבת ידיים.



**ט. כי חלק ה' עמו.** בהנחל עליון לכל שר ושר אומה שלו בחר לחלקו את עמו ולקח א"י לנחלה שלו ונתנה לישראל, לכן אמרו כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, לפי שהוא תחת השרים, אבל א"י אין שום ממשלה לע' שרים עליה, לכן אף הכותי הדר בא"י צריכים לקיים כל המצות, כמו שכתוב אצל הכותים ואת משפט אלוהי ארץ, וזהו כי חלק ה' עמו מה שלקח ה' לחלקו נתן לעמו, יעקב חלק נחלתו, פירוש ליעקב ובניו נתן חבל נחלתו (הגר"א).

ולולי דברי המפרשים בזה הייתי מפרש חלק לשון שעשועים ותענוג כי שם חלק נרדף עם שורש שעע, שניהם יורו על דבר שווה וישר הבלתי פגום ואין בו עקמימות, חלקת צוואריו, חלקי אבנים (ש"א י"ז) תרגומו שיעי אבנים, וכן הוא בעברי לא רחצתי למשעי (יחזקאל ט"ז) שפירשו **רשב"ם** לא רחצתי להחליק הבשר ולעדנו, ולהיות שכל דבר חלק הוא השתעשעות ותענוג לממשמש בו, לכן שניהם יורו על הנעימות הנמצא בדבר שמשעשע את האדם ומשיגו נחת ומרגוע, כמו החליק אליו בעיניו (תהלים ל"ו) תרגומו שיעע ליה בעינו, ידבר דברים הערבים אל לב השומע, ככל דבר חלק המענג את חוש המישוש, בחלק שפתיה תדיחנו (משלי ז') בשעיעותא דשפותהא, והוא בעצמו לשון שעשועים, ושעשע יונק על חור פתן (ישעיה י"א) שחוק של תענוג ומציאת מרגוע בו, אשתעשע במצוותיך, בחוקותיך אשתעשע, ואהיה שעשועים יום יום, ואף שלשונות חלק הנמצאים במקראות אינם רק הנעימות למראית עין ובאמת הוא מן הנמאס, הנה כמוהו שורש לקח שימש על הדבור המגונה בעצם והוא נאה במתק שפתים, כמו הטתו ברוב לקחה, ומכל מקום ישמש גם על הדבור היותר משובח כמו יערוף כמטר לקחי, על התורה שבדבריה הנעימים תיקח ותמשיך את [87] הנפשות אליה, ככה לשון חלק על נעימות האמת, יאמר המשורר לדעתי, חלקי ה' אמרתי לשמור דבריך.

ואמר המשורר אליו יתברך, חלקי רוצה לומר שעשועי ותענוג יש לי בשמירת דבריך, וזה לשון חלקנו שאנו מתפללין עליו ותן חלקנו בתורתך, לפי שחכמת התורה נעלמת מאד, ולחסרי השגה כמונו מיגעת דעת האדם אשר יעמול להשיג תעלומות חכמתה, לכן מבקשים מאת החונן לאדם דעת, לחונן אותנו במתנת חנם להיות חלקנו כלומר השתעשעותנו בתורתך שנמצא עונג ונחת רוח בהשגת המבוקש. וזה לשון חלק שהזכירו רבותינו "חלק לעולם הבא" רוצה לומר השתעשעות ועונג הנפשי העליון בעולם הרוחני. והנה מאהבת ה' את יצירי כפיו תאר אותם, ילד שעשועיו (ירמיה ל"א) נטע שעשועים (ישעיה ה') וזהו ענין כי חלק ה' עמו, כביכול הוא יתברך משתעשע עימהם ונחת רוח לפניו כשעושים רצונו, וקצת סמך לענין זה מדברי רבותינו **ברבה** (פרשת תולדות פרשה ס"ה) ואנכי איש חלק כמה דאת אמר כי חלק ה' עמו יעקב, ע"כ, שתפו חלק עם חלק.

### יעקב חבל נחלתו. תרגום אונקלוס עזב אחסנתיה.

ורש"י פירש כחבל העשוי בשלושה גדילים, והוא ובניו היו לו לנחלה. ולולי דבריהם הייתי מפרש חבל מעניין חבל נביאים (מ"א יו"ד) ותרגומו סיעת ספריא, והוא תאר לקבוץ חברה קשורים יחד בחבלי אהבה.

**נחלתו.** מעניין חלי כתם (משלי כ"ה) ותעד נזמה וחליתה (הושע ב') וענינו תכשיט וקישוט כמו שכתב רש"י מלשון ערבי, וכמו שנאמר מן חלה, נחלה מכתך (ירמיה למ"ד) שאמר על המכה נפעל אף שהיא פועלת, כיון דמרוב החוליים אשר במכה היא כנפעלת אל החוליים כלומר מלאה מהם (כמו שכתב הרשב"ם שם) ככה מן חלי נאמר נחלה בנפעל כלומר מלאה קישוטים ותכשיטים מכל צד, מעניין זה נחלו פתאים אולת וערומים יכתירו דעת (משלי י"ד), נחלו דרישא נגד יכתירו דסיפא, וטעמו: הפתאים מתקשטים באולת, וערומים יכתירו עצמם בדעת. וכן כבוד חכמים **ינחלו**, וכסילים **מרים** אולת (שם ג') ינחלו דרישא נגד מרים דסיפא, וטעמו הכסילים מרימים ומתקשטים באולת, והחכמים יתקשטו במעשים נכבדים, וכן נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה, לפי שהעדות משמחים את הלב לכן חשובים בעיניו כתכשיט.

ונביא הנביאים התפלל על גלוי שכינתו יתברך בלשון ונחלתנו (כי תשא ל"ד ט') המכונה בלשון כבוד, וירא כבוד ה' אל כל העם (שמיני ט') כבוד ה' נראה בענן (בשלח ט"ז), ומקום המקדש המיוחד לגלוי שכינת כבוד אל נקרא הר נחלתך (בשלח ט"ו י"ז) וקרא כאן יעקב ובניו חבל נחלתו. כלומר חברת כבודו הודו ותפארתו, כלומר קבוץ שייחדו הוא יתברך לספר כבודו ותפארתו חברה שהוא יתברך כביכול מתפאר ומתקשט בהם, כי הם חשובים אליו ביותר, כאמור ונשא אהרן את שמות בני ישראל על שתי כתפיו לזיכרון לפני ה', ויהיה לפי זה חבל נחלתו כמו ישראל שבט נחלתו, (ירמיה יו"ד ט"ז) מעם נחלה (ואתחנן ד' ק') כמו עם סגלה (ראה י"ד ב') סגלה הוא דבר יקר וחשוב הנגזז בתוך האוצר, והיינו נחלה מעניין חלי כתם.

### ובספרי איתא:

מהיכן המקום מכיר את חלקו? מיעקב שנאמר כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו, ואומר כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, ועדיין תלי תניא בדלא תניא, אין אנו יודעין אם המקום בחר לו ישראל לסגולתו, אם ישראל בחרו להקב"ה. תלמוד לומר ובך בחר ה' אלוהיך להיות לו עם סגולה (ראה י"ד). ומנין שאף יעקב בחר לו הקדוש ברוך הוא? שנאמר (ירמיה יו"ד) לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וישראל שבט נחלתו ה' צבאות שמו, ע"כ.

הנה שיתפו רבותינו נחלה עם סגולה לעניין אחד, כי המכוון בשניהם אחד, דבר יקר וחשוב שמתקשטים ומתפארים בו.

ובמכילתא דר"י פרשת בשלח (פרשה יו"ד) איתא:

תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, בהר שהבטחתנו בו שנאמר (יחזקאל כ') בהר קדשו בהר מרום ישראל וגו', פירשו בהר נחלתך, בהר שישראל מרוממים ומפארים אותו. ואמרו עוד שם, ארבעה נקראו נחלה, בית המקדש שנאמר בהר נחלתך, ארץ ישראל נקרא נחלה שנאמר (שופטים י"ט יו"ד) ארצך אשר ה' אלוהיך נותן לך נחלה, התורה נקראת נחלה שנאמר וממתנה נחליאל, וכן מקבלי תורה קרויים נחלה, שנאמר (יואל ד') עמי ונחלתי ישראל.

אמר הקדוש ברוך הוא: יבואו ישראל שנקראו נחלה לא"י שנקראת נחלה ויבנו בית המקדש שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה, לכך נאמר בהר נחלתך, ע"כ, לפי שלא אמר הכתוב חבר נחלתו, כלשון חבר כהנים, (הושע ו') והוציאו בלשון חבל, לכן דרשו בו רבותינו גם להוראות אחרות שישנם בלשון חבל.

**י. כאישון עינו. לראב"ע** וי"ו הכינוי מוסב עליו יתברך, לכן כתב שהוא כלשון בני אדם. והנכון כרע"ס שהוא מוסב על האדם, ופירש כמו שיצר עינו של אדם, שסבב את העין בכתנות עור כדי שלא יפסד.

ודע דלמפרשים אין הבדל בין אישון לבבת עין, ולרשב"ם אישון הוא הבשר הנכפף על העין, ולפי שמכסה ומחשיך את העין נקרא אישון, בבת עין הוא מה שרואים בו.

**יא. יפרש כנפיו וגו' אברתו.** שבו חלק הכנף הסמוך לגוף שבו הקנה ובו מחובר הכנף של צד חוץ הנוצות הגדולות נקרא אבר (מלשון ברירה) על שם שנברר ונפרש מן הגוף, שכל שארי האיברים מעורבים עם הגוף אבל הכנף מופרש ממנו. ועל זה אמר כאן יפרש כנפיו וגו' שבתחילה פירש כנפיו [פח] כדי להרחיבן וישאם אחר כך על האברה שיש בה כח לסבול המשא, הנ"ל.

**יג. דבש מסלע. יונתן בן עוזיאל** תרגם:

דובשא מפירהא דמתרייבין על כיפין,

מחלמיש צור מזיתהא דמלבלבין מטנרין תקיפין.

**יד. תשתה חמר. עיין רש"י.** והגר"א אמר על פי פשוטו ודם ענב תשתה לשון נקבה נסתרת שקאי על הארץ שאמר למעלה על במתי ארץ, פירושו שמפני רוב הענבים שבאילן יהיה היין זב מהם שדומה לדם על הארץ ותשתה הארץ מהם.

וכל זה שבח א"י שיהיה ענבים הרבה עד שיזוב היין מהם בלא כתישה.

**ויונתן בן עוזיאל** תרגם וחמר סומק מן ענבא חד מפקין כור חד. פירש חמר מעניין חומר שעורים (הושע ג') שהוא מידה של שלושים סאין וכמו הממעיט אסף עשרה חמרים.

**יט. וינאץ.** תרגם **אונקלוס** ותקיף רוגזיה.

ויותר נראה כפירוש הגר"א שהוא לשון מיאוס, ורוצה לומר וימאס אותם.

**כ. אראה מה אחריתם.** רואה אני שאין בהם תקוות תשובה באחרית (רע"ס).

מלת מה איננה לשאלה, רק כמו ונחנו מה, ואהרן מה הוא, ביני ובינך מה הוא, מה החלום הזה, שעניינם השלילה וקטנות הדבר. ואראה הוא עתיד במקום הוה. ורש"י פירש אראה מה תעלה בהם בסופם, נראה כמטיל ספק בחיק ידיעתו יתברך.

**כא. כעסוני.** לשון כעס רגילים לפרשו לשון התרגשות הפנימי לרגוז ולהתקצף, הנה כל אלה התפעלות בנפש הגשמי ומגונות גם לבן אדם, כמו שכתוב כעס בחיק כסילים ינוח, והוא יתברך המרוחק מכל אלה לבלתי תכלית איך יאמר על עצמו מאמר בלתי נאות אליו כעסוני?!

והחכם ר' שמואל דוד לוצאטו אמר המכעיס גורם לאחר שיכעס, והמכעס מתעסק ומשתדל להכעיס גם אם לא תעלה בידו, וטעם כעסוני בהבליהם השתדלו להכעיסני, ואני בגוי נבל אכעיסם עד שיכעסו באמת, ואם היה אומר הם הכעיסוני ואני אכעיסם לא היה נראה אלא כהדיוט המתנקם, עכשיו אינו אלא כדיין המענש על רוע הכוונה; וכן 'וכעסתה צרתה', הייתה משתדלת בכל יכולתה להכעיסה, ועדיין לא ידענו אם הייתה חנה כועסת, עד שחזר ואמר מדי עלותה בבית ה' כן תכעיסנה ותבכה וגו'; אבל בתועבות יכעיסוהו וכמוהו רבים ידוע כי לא נאמרו אלא לסבר את האוזן, וכבר מפורש "האותי הם מכעיסים?".

**לד. הלא הוא כמוס עמדי.** מלת **הלא** יפרשוהו להתהפכות השלילה. ויותר נראה לי לפרשו מלשון מיום ההוא והלאה, להוראת ריחוק הזמן. כי כל דברי הנקמות והנחמות שבפרשה הם לזמן רחוק, כמתואר בדברי הנביאים בשם אחרית הימים. וזהו שמודיע בזה: הלא הוא - דבר זה יקויים בזמן רחוק. ואמר כמוס עמדי. הזמן המיועד לקיום דברים אלה הוא גנוז וסתום, כמו שכתוב בדניאל סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ, על דרך יום נקם בלבי לפומי לא אגלה.

**לה. לי נקם ושלם.** מלת נקם הוא הסתערות הפנימי והתרגשות הלבבי להתרגז באף וחמה. הנה התפעלות כאלה מגונים לבן אדם כמו שהזהירה התורה לא תקום, מכל שכן שאין ראוי להזכיר מלות כאלה אצלו יתברך. **ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו מלת נקם – פורענותא. והוא לדעתי עיקר המכוון במלה נקם.

ויש סמוכים לדברים אלה שאין בנקמה פעולה הנעשית בחמה וכעס דווקא, שהרי גם העדר הפעולה הראויה לעשות גם כן תקרא נקמה, כאמרם **בסיפרא**:

עד היכן כחה של נקימה? א"ל השאילני מגלך ולא השאילו. למחר א"ל השאילני

קרדומך, א"ל איני משאילך כשם שלא השאילתני מגלך. לכך נאמר לא תקום. ע"כ.

הנה ידענו כי המגל חשוב יותר מן הקרדום, וההפסד בשימוש המגל הוא נפיש טפי מן ההפסד שבשימוש הקרדום, לכן כשראובן מנע מלהשאיל לשמעון קרדומו לפי ששמעון כבר מנע מלהשאילו מגלו, הוא מעשה נקמה, שהרי אין פחת הקרדום כפחת המגל, הוא מנע ממנו המגל דנפיש פסידיה והוא מונע ממנו תחתיו הקרדום דזוטרא פסידיה, הרי אף שאין שמעון עושה מעשה בפעל, רק מונע את עצמו מפעולת השאילה, גם כן תקרא נקימה. ולהעדר פעולה אין ליחס הכעס והחמה, על כל פנים יצא לנו שאין המכוון במלת נקמה כי אם תשלום הרעה במידה גדושה, לא במידה מחוקה ולא במידה פחותה רק מידה במידה;

**כי קרוב יום אידם.** פירוש בזמן שתמוט רגלם רוצה לומר כשיגמור כל זכות שיש להם, או יקרב איד שלהם ולא אאריך להם. וחש עתידות למו. פורעניות העתידות לבוא עליהם הכל יביאם עליהם בזמן קרוב זה אחר זה ולא יתנם השב רוחם, וכן בקדיש בעגלה ובזמן קריב, בעגלא הוא שימהר להביא הגאולה, והגאולה גופה תהיה בזמן קריב, כי הגאולה היא בהרבה פנים, כתחיית המתים, גוג ומגוג, והכל יהיה בזמן קרוב זה אחר זה (הגר"א).

**לט. אני אני הוא.**

דא הוא עילת על כל עלאין דלית לעילא מניה ולית לתתא דלשוי ליה, דעילת על כל העילות לית תניינא דנטל עצה מניה, דאיהו יחיד קדם כלא [פט] ולית ליה שותפא, אבל איהו חד בלא חושבן ובלא שיתוף, ובגין דא, אין אלוהים עמדי (תיקונים ס"ה)

פירש מלת אני השני עניין גרם וסבה, משרש אנה, אשר יורה גם לעניין גרם וסיבה ואל מקרה מציאות דבר, כעניין לא יאונה לצדיק, לא תאונה אליך, וה' אנה לידו, וטעם אני אני הוא, אני הוא סיבת על כל הסיבות. עיין **מכילתא דרשב"י - זוהר** בראשית כ"ב ב'.

ועיין מה שכתבתי סוף פרשת כי תבא, כי אני ה' אלוהיך ובפרשת וארא וידעתם כי אני ה'. וגם במאמר המשורר (תהלים פ"ט) זכר אני מה חלד, לדעתי מלת אני הוא שם אליו יתברך, וטעמו אתה סיבת כל הסיבות הנקרא בשם אני! זכר מה חלד, מה זקנה יש לו לאדם הלא ימיו מעטים. (והמפרשים יהפכו הציווי לפעול כאילו אמר זכור אני, או יסבו מילת מה גם לפניו כאילו אמר זכר מה אני).

**כי אשא אל שמים ידי.** להמפרשים הוא לשון שבועה, אמנם כדי להרחיק ענייני גשמיות כאלה ממנו יתברך נראה לי לפרש מלת ידי מעניין כוש תריץ ידיו לאלוהים שהוא לשון שבח ותהילה, כמו שכתבנו בהרימותי ידי, לך לך י"ב כ"ב, וב'ירים משה', בבשלח י"ז י"א, והטעם אחרי שהעיד דברי תנחומים שיביא אליהם לעתיד אמר אשא אל שמים ידי, רוצה לומר אגדיל חסדי וטובי בשפע רב עליכם עד שיתרוממו שבחי התהילה והשבח למעלה ראש, ויהיה מלא כל הארץ עד לשמים מלא בתהילותיו. ואמרת כי אני לעולם, רוצה לומר אשוף רוח חיים ושמחה בעולם, להחיות רוח השפלים והנבזים בעיני בזוי עם, ולהחיות לב הנדכאים והנאנחים תחת עול השעבוד. מלת כי אינו כאן שם כי אם פעל כענין לחיות זרע (נח ז' ג') לחיותם ברעב (תהלים ל"ג י"ט) וטעם כי כאן על השבת רוח תקווה וחדווה כמו ותחי רוח יעקב. לעולם, הוא כלל המציאות כמו גם את העולם נתן בלבם (קהלת ג') הליכות עולם לו (חבקוק א'), והלמ"ד תשמש כאן כמלת את כמו הרגו לאבנר (ש"ב ג') עיין שם **רש"י**, וכמו שלח לשריו לבן חיל (דה"ב י"ז ב') את שריו את בן חיל.

וקרוב לכוונה זו ראיתי בדברי **הגר"א** שכתב:

העולם הזה מתנהג בטבע, אבל בשמים הוא על פי הרצון, כמו שכתוב ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ואמר אשא אל שמים ידי, יתרומם שמי בארץ כמו בשמים שיתנהגו גם כן על ידי הרצון ויעשה נסים ונפלאות בארץ, ואמרת כי אני לעולם, כי עתה אין ניכר מלכותי בארץ, אבל לעתיד יכירו מלכותי גם בארץ. עיין שם.

**מז. דבר רק הוא מכם.** לפירוש המפרשים היה יותר ראוי לומר **לכם**, ביחס הגוף שאליו, לא **מכם** ביחס הגוף שממנו, וכן לדבריהם אין השלילה והחיוב ביחס אחד, כי ישליל ממנה הריקות והוא דבר בטל שאינו נכנס כלל בגדר השווי, ויחייב לה היותר מעולה ונכבד באמרו כי הוא חייכם.

לכן הנראה בכוונת המקרא (כמו שכתב ר' **יצחק אדרב"י**) התורה איננה לאדם כדבר מקרה כמו השחרות והלובן וכדומה אשר יצויר להיות זולתה, וזהו כי לא דבר ריק הוא מכם, איננה דבר שיוכל אדם להיות רק ממנו אבל הוא דבר עצמי באדם כמו שלא יצויר אדם זולת החיים. עיין **עיקרים** מ"ד פ"מ.

**נ. ומות בהר.** אין רוצה לומר שימות הוא מעצמו. אלא שיתקן עצמו. כי הוא יקבור את עצמו (ראב"ע).

והגר"א אמר מיתת משה הייתה רצונית והוא על פי ציווי. וגם במיתתו היה עובד ה' יתברך וקיים מצות עשה. ולכן נאמר לו ושמה לא תבוא שהוא מצות לא תעשה, כדי להוסיף לו שכר.

**נב. מנגד תראה.** מאמר זה נראה כמותר, אחר שנצטווה לראות את הארץ, בעמדו על הר העברים, הנה ראייתו מרחוק, ועוד כיון שהזכיר ברישא דקרא את הארץ למה חזר בסופיה לומר אל הארץ אשר וגו'.

ונראה שהמכוון במקרא זה לפייס דעתו של משה על מניעת מלאת מבוקשו בביאת הארץ, וזה אחרי שהודיע הוא יתברך את משה את כל המאורעות הרעות והצרות הרבות, שעתידיים לבא על ישראל לסבת סורם מאחרי ה', כמאמר רבותינו בספרי על ויראהו ה' את כל הארץ:

שהראהו כל א"י בשלותה, וגם המציקים העתידיים להיות מציקים לה, הראהו בני דן עובדי אלילים, ארץ נפתלי וחורבנה, ארץ אפרים ומנשה וחורבן, ארץ יהודה וחורבנה, ארץ המערב וחורבנה, הראהו כל המאורעות שעתידיים ליארע לישראל.

וכמו שביאר משה כל זה בשירת האזינו שהזכיר בו שמרוב טובה ימרדו בה' לעבוד אלילים, ולכן יחרה אף ה' בהם לשלוח בארצם דבר, חרב, רעב, וחייה רעה, ולבסוף יפזרום בכל קצות הארץ, (עיין בנועם דברי הרמב"ן סוף פרשה זו).

ואין ספק שלא הודיע לו ה' יתברך כל הרעות האלה לצער אותו ולהאדיב את נפשו, אבל כוונתו יתברך בזה למען ידע כי ביאתם כעת לארץ איננה טובה מוחלטת, ואין לישראל בה שלוח שלמה, ואין לו למשה להצטער כל כך כשנמנע ממנו ביאתו שמה, כי כאשר נתוודע לרועה הנאמן שיבעטו בהשם ובתורתו, והארץ תשוב להיות שממה ויגורשו מן הארץ ויתפזרו בארצות אחרות, מכל אלה נעצב רוח משה בקרבו והיגון והאנחה מצאו משכן בלבבו, ותקטן בזה השתוקקותו לבא עימהם, כי איך ישמח בראותו כי ערבה שמחה זו, והיא סיבה אל האבל המתמיד זה ימים רבים.

הנה הייתה דעת העליון יתברך להודיעהו חורבנה העתיד למען תתפייס דעתו קצת בשלילת [89] מלאת חפצו לראות ביאתם אל הארץ, וברצון גמור יפקיד רוחו בידי יוצר כל, וזהו שאמר אליו, כי מנגד תראה את הארץ, כלומר אם תראה ותשיג מעמד הארץ מצד ההתנגדות שבה, שתראה כי כל מעשיהם יהיו הפך רצון ה' במצוותיו, כי יסורו מאחוריו לעבוד אלילים.

הנה מדעת עצמך תשכיל ותדע שהוא בלתי אפשרי שלא תבוא שממה וחורבן אל הארץ הנבחרת אשר דעתי ליתנה להם בעין יפה, מלת מנגד, מעניין אעשה לו עזר כנגדו, לא זכה



כנגדו, לשון הפוך, והתנגדות וכן להלוך נגד החיים (קהלת ו') ומלת ושמה עניין שממה כמו אתן לגוג מקום שם קבר, (יחזקאל ל"ט י"א) כלומר מקום שם, כמו שכתוב (ויחי מ"ט כ"ד) משם רועה אבן ישראל.

## פרשת וזאת הברכה

### פרק לג

א. משה איש האלהים.

אמרו ברבה:

אם איש למה אלוהים אם אלוהים למה איש וכו' אר"א מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלוהים. עיין שם.

אמנם משה רבנו להיותו זוכה למעלה הנשגבת מדעתנו, דבור פנים אל פנים, ומעמד הנכבד מ' יום ולילה, אשר לא יצויר בלתי הזדככות והטהרות חלק חומריותו להיותו זך מאד כחומר הפשוטים האישים הרוחניים אשר מצד עצמותם יקרא אישים, ככה משה רבנו עליו השלום צד חומר נקרא איש מצד עצמותו לא מצד שתוף רוחניותו כשאר בני אדם. זהו כוונתם באמרם מחציו ולמטה איש, ירצה מדרגת חומר שהיא המדרגה התחתונה שבו הייתה נקראת מצד עצמה בשם איש; מחציו ולמעלה רוצה לומר המדרגה המעליתית שבו והוא חלק רוחניותו הייתה במדרגת יותר עליונה מאד. כללת כוונתם שמצד חומריותו לא הייתה שום מניעה ועיכוב אף במקצת מלהתעלות במדרגת הרוחניים העליונים.

ב. זרח משעיר למו. ידוע שישראל סבבו את הר שעיר רוב אותן הימים שנתאחרו במדבר, ככתוב ונסב את הר שעיר ימים רבים, והנה שם זרח לישראל אור ה' יתברך בראותם עוצם המופתים והנפלאות שעשה להם ה' יתברך להאכילם מן מ' שנה, שלא בלו שלמותיהם בכל הזמן הארוך ההוא, עד שמשם התחילה הישועה לצמוח לישראל, כאומרו רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפונה ומן אז התחילו להשתדל במלחמות האומות אשר נצחום מעבר הירדן מזרחה [צ] (רלב"ג).

הופיע מהר פארן שאז נשנית התורה כמו שכתוב בין פארן ובין תפל, לכן אמר הופיע שהוא יותר מזרח (הגר"א).

מרבבות קדש ונראה לי מרבבות הוא תואר אל התורה, וטעם רבבות כמו רובי תורת (הושע ח') שפירושו לרד"ק הדברים הגדולים והחשובים והנכבדים שבתורה, כעניין רב ביתו שפירושו גדול ונכבד, וכן מרבבות קדש היותר חשוב והיותר נכבד בעניין הקדש והיא התורה,



והמ"ם היא מ"ם היתרון והפלגה, וטעמו זרח והופיע ואתה להם הדבר היותר חשוב ונכבד שבקדושה, והיא התורה, כמו שיאמר אש דת.

ולדברי חכמי אמת המלמדים אותנו דעת סדר השתלשלות העולמות והדרגתם, באומרם שכל עולם היותר עליון וגבוה הוא אור המחיה והמקיים את העולם שתחתיו, ולעולם האצילות (שכולו אלוקות גמור דעשר ספירות דאצילות מלכא בהון איהו וגרמיה חד בהון איהו וחייהי חד בהון) יש יתרון על השלוש עולמות בריאה יצירה עשיה, כי אורו מתפשט ומאיר לכל השלוש העולמות שתחתיו, והתורה הקדושה ששורשה העליון הנעלם נעלה הוא מעלה מעלה גם מאצילות קדשו יתברך כי היא האור המקיים כולהו עלמין (עיין **בנפש החיים לקדוש ה' מהר"ח וולאזין** שער ד' פ"י) ויאות לפי זה לקרוא את התורה בשם מרבבות קדש, כלומר היותר חשוב והיותר נעלה בענין הקדש.

**אש דת.** בספרי אמרו דימויים וחקיקים שהאש יתדמה בהם לתורה אלוהית, וזה לשונו:

**מה אש ניתנה מן השמים כך דברי תורה ניתנו מן השמים**

(כמו שיסוד האש העליון והדק שביסודות ולכן מקומו קערורית גלגל הלבנה, ככה התורה האלוקית מבין שאר התורות כולן היא מפעל אלוהים ומסודרת משכל העליון). מה אש חיים לעולם, אף דברי תורה חיים לעולם, (על ידי האש יתערבו היסודות ויעשו המזגים ויתהוו ההווים והחיות בכלל תלוי בחום ובליחות ככה התורה האלוקית היא החום האלוקית אשר בלבבות עובדי ה' יתברך שהוא יסוד החיים הנצחיים במאמר הנביא והיה בלבי כאש בוערת). מה אש קרוב לה נכוה, רחוק ממנה צונן, כך דברי תורה וכו', (כמו שהאש ראוי לאדם שישב אדם במצוה המקומי ורוצה לומר שלא יתקרב פן ישרף ולא יתרחק ממנו הרבה כי יתחזק עליו הקור כך התורה האלוקית לא ירחיק אדם ממנה כי היא חייו ואורך ימיו ולא יכניס עצמו לפנים ממחיצתה בהיכנס בסודותיה, כמאמר אל תתחכם יותר במופלא ממך אל תדרוש (עיין ר' יצחק אברבנאל).

ואמר **ברעיא מהימנא** נשא (ד' קכ"ג):

**מאן דאיהו חייבא וייעול למנדע רזין דאורייתא וכו' מבלבלין מחשבתיה שלא ייעול לאתר דלאו דיליה.**

ואמרו עוד רז"ל שהתורה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, כלומר נגלה ונסתר. ויש לומר עוד בהתדמות התורה לאש, כי כמו שהשלהבת תתקטן ותתגדל כפי מעוט וריבוי חלקי אשיים שבדבר שהשלהבת נתלה בו, כך השגת התורה האלוקית תתרבה ותתמעט כפי הכנת נפש האדם אל קבלת השגתה. וכמו שלמדונו רבותינו (בפ' קנין תורה) מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, מהם המידות המשובחות והמעלות הנפלאות שצריך להתנהג בהם

הישראלי הרוצה להיות מוכתר בכתר התורה, והנמנע מהם אינו זוכה להשגתה האמתית, עיין מה שכתבתי מזה במשפטים באש אוכלת בראש ההר.

**ג. אף חובב עמים.** להמפרשים הך קרא בתרי ענייני משתעי, ולדעתי כולו קרא מעניין אחד מדבר, והוא מאהבת ישראל אל קבלת התורה, כי אחר שדבר במקרא שלפניו מאהבת המקום לישראל בנתינת התורה, אמר במקרא זה מאהבת ישראל אליו. ואמר שאף הם אוהבים ומחבבים את הקדושים ואנשי מעלה שביניהם, אשר בכח נפשותם לרדת אל עומק עיון התורה ולהשגת אמיתתה, ולאנשי מעלה כאלה הם מכניעים עצמם לשמוע מהם למודים ללכת בם אחריהם ולקבל עליהם דברות התורה ומצוותיה.

זו היא לדעתי הכוונה הכללית במקרא זה אף חובב עמים כל קדושי, אף עם ישראל אם אוהבים ומחבבים את הקדושים שביניהם רוצה לומר אנשי מעלה.

(כי לשון קדושה ענינו פרישה הבדלה ורוממת מעלה כעניין ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה (ישעיה ה'), שמלת נקדש נרדף עם מלת ויגבה).

ויתכן שירמוז בזה על שבט לוי שנתקדש ביותר ללמד התורה ברבים כאמור עליהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. ובפסוק כי יפלא ממך דבר למשפט, אמר וקמת ועלית אל הכהנים הלויים והגידו לך את דבר המשפט.

ואיתא במכילתא דרשב"י - זוהר (נשא קמ"ו):

כהן דבעי לפרסא ידוי בעי לאיתוסף קדושא על קדושא דיליה דבעי לקדשא ידוי על ידא דקדישא, מאן ידא דקדישא הוא ליואה דכתיב וקדשת את הלויים הא אינון קדישין;

וכן הזקנים שבעם והם שרי החמשים היו המעולים, כי היו מיוחדים בפרט ללמד תורה בישראל (כמו שכתבנו בדברים בשם הגר"א), ולהודיענו בעניין מה הקדושים האלה פרושים [90] ומובדלים מאחרים אמר מלת בידך. והוא מעניין הייתה עלי יד ה', רוצה לומר בכח הנפשי וביכולת להשגות רוחניות רוצה לומר הקדושים ואנשי מעלה כאלה אשר בכח נפשותיהם הכנות ראויות להשגת רוחנית התורה, הם אוהבים וחביבים בעיני עם ישראל;

ואחר שאמר מאהבת ישראל אל אנשי מעלה שביניהם, בא להודיענו תכלית אהבתם וחביבותם, על זה אמר **תכו לרגליך ישא מדברותיך**, מלת לרגליך כעניין צא אתה וכל העם אשר ברגליך, שמלת ברגליך איננו שם לאבר ההליכה, רק על פעולת ההליכה רוצה לומר אשר הולכים אחריו ונמשכים ללכת בעצתך (עיין שם רש"י). וכן כאן טעם והם תכו לרגליך, הם נכנעים להמשך אחריו ללכת אחריו, כעניין אחרי ה' תלכו.

ואמר חובב בלשון יחיד ועמים בלשון רבים, כי כן הנהוג ברוב המקומות בכתבי קודש כשמדבר בעניינים רוחניים, כעניין ויחן שם ישראל נגד ההר, כי עסק הרוחני הנמצא בפרטים הוא התאחדות גמורה שביניהם, ומטעם זה אמר גם ישא בלשון יחיד במלת והם ברבים.

#### **ד תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב:**

#### **ה ויהי בישראל מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל:**

**ד. תורה צוה וגו' ויהי בישראל.** המפרשים יחברו מקרא זה למה שאמר מלפניו ישא מדברותיך, כלומר מה הנה המדברות אשר יקבלו עליהם על זה אמר תורה צוה.

והוא קשה מאד איך משה עצמו יאמר תורה צוה לנו משה, וכן מאמר ויהי בישראל מלך שאמר אחר זה יקשה מאד לפירושם, כי לדעת רבותינו בכמה מקומות הוא חוזר על משה: כדאיתא בשמות רבה (ס"פ ב') משה זכה למלכות כדכתיב ויהי בישראל מלך (פ' מ"ח) יוכבד נטלה מלכות משה מלך שנאמר ויהי בישראל מלך, וכן (פ' נ"ב) לרקמות תובל למלך, למלך - זה משה שנקרא מלך כמו שכתוב ויהי בישראל מלך. ואמר **בויקרא רבה** (פ' ל"א) מלך אסור ברהטים זה משה כדכתיב ביה ויהי בישראל מלך, ואמרו **במדבר רבה** (פ' ט"ו) א"ל הקדוש ברוך הוא למשה מלך עשיתך שנאמר ויהי בישראל מלך, עיין שם.

ובשבועות (פ"ב מ"ב) אין מוסיפין אלא במלך. כתב **הרמב"ם** בפירושו: ומשה מלך היה ועליו נאמר ויהי בישראל מלך. ואיך יאמר משה על עצמו ויהי בישראל מלך?

**לכן נראה לי** כי שתי פסוקים אלה אמרו עדת ישראל אחרי שומעם הדברים הנעימים היוצאים מפי רועם הנאמן, לספר בשבחם מהתנהגות אהבתו יתברך עימהם ומהכנעתם לפניו לקבל עול מלכותו עליהם. נתפעלה כל העדה לדבר מגודל מדרגת משה, ונכנסו בתוך דבריו לקרוא בהתלהבות נפשותם לאמר תורה צוה לנו משה וגו' ויהי בישראל מלך וגו',

וטעם בהתאסף וגו' יחד וגו' על יום מתן תורה, שנתברר לכל העדה גודל מעלת משה, שבו לבד בחר ה' מכל ישראל, כי ראו שלא היה בכחם לסבול קבלת התורה רק משה לבדו, עד שאמרו אליו כל העדה. קרב אתה ושמע את אשר יאמר ה"א ואת תדבר אלינו וגו'.

וראיתי ליונתן בן עוזיאל בתרגומו על פסוקים אלה וזה לשונו:

**אמרין בני ישראל אורייתא פקיד לנו משה וכו' והוא הוה מלכא**

דעתו מבוארת ששני פסוקים אלא הם מאמר המקהלות כדברינו.

#### **מורשה.**

התורה היא מורשה לקהלת יעקב, וענינו כמו ונתתי אותה לכם מורשה (שמות ו') והיינו שתהיה לכם עדי עד, וכמו יען אמר האויב וגו' ובמות עולם למורשה הייתה לנו (יחזקאל ל"ו) פירושו שהתאמרו לאמר הארץ שכבשנו מידכם מורשת עולם היא לנו, וכן לנו נתנה הארץ



למורשה (שם ל"ג) כלומר לעד תהיה לנו, וכן מתפרש מלת מורשה בכל המקומות, וכן כאן מורשה קהלת יעקב רוצה לומר התורה עליונה הזאת שציוה משה על פי השם לנו היא ולבנינו, ומורשה היא לעד לקהלת יעקב, ואין לאחרים שלא נכנסו בברית אברהם חלק ונחלה בתורה זו, ועד עולם תהיה לבד לתורת ישראל. והניסיון מעיד שעד היום לא הייתה אומה ולשון שבחרה תורתנו לקבל עליהם עול מצוותיה זולת קהלת יעקב, להם היא מורשה לעולם, ובכל זאת איננה ירושה כי אין התורה באה בלב אלא למי שמתקן עצמו ומכין לבו אליה. עיין מה שכתבתי וארא ונתתי אותם לכם מורשה.

**ו. יחי ראובן.** התפלל עליו ג' דברים, לפי ששבט ראובן הלך לפני הצבא למלחמה לכן התפלל עליהם שלא ימותו, לא במלחמה ולא בידי שמים אבל יבואו לביתם בשלום, וגם שלא ימותו בניו ובני ביתו שעזב בעבר הירדן, וזהו יחי ראובן בידי אדם, ואל יהרג במלחמה, ואל ימות אחר כך בידי שמים בתוך שבע שנים שחלקו, ויהי מתיו, פירושו בני ביתו ואנשיו במספר שלא ימות אחד מהם אלא יהיו כמספר שהניחו (**הגר"א**).

**ח. לאיש חסידך.** תרגמו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** לגבר דאישתכח חסיד קדמך. **ובספרי** איתא לאיש חסידך למי שנעשה לו חסדים. ולפי זה לא סדר משה שבחא דאחוהי קמי מרא, שאינו מדרך המוסר, וכלל בזה כל שבט לוי כבפסוקים הבאים. [צא]

**אשר נסיתו במסה. אונקלוס** תרגם דנסיתוהי בנסתא והוה שלים, בחנתוהי על מי מצותא ואשתכח מהימן. **ויונתן בן עוזיאל** תרגם מלת תריבהו בדקתיה, הרחיקו מלת תריבהו ענין קטטה ונאצה. עיין **רש"י**. דאם כן יהיה נראה כמתרעם על דבר ה', לכן בחרו לתרגם מלת תריבהו לענין בדיקה בחינה וניסיון.

**והגר"א פירש:**

נסיתו במסה, שאמרו ישראל היש ה' והם היו שלמים, תריבהו על מי מריבה, שהיו הלויים עומדים בניסיון יותר במי מריבה, שהיו מריבים עם ישראל ועשו עימהם מלחמה כמו שכתוב המה מי מריבה אשר רבו וגו' והיינו עם הלויים עובדי ה', וזהו את ה', ע"כ,

השכיל **הגר"א** שלא לפרש תריבהו כאילו ה' יתברך עשה מריבה עם הלויים. אלא מריבה שהיה ללויים בישראל על שהתלוננו במי מריבה. ולפירושו ידבר הכתוב מתרי ענייני, מהניסיון שברפידים (סוף פרשת בשלח) וממי מריבה שבקדש (בפ' חקת)?

**ולי היה נראה לפרש** כלו קרא על מסה ומריבה שברפידים, וידבר מעניין המריבה שהיו ללויים בישראל אחר חטא עגל, שאמר הכתוב ויאספו אליו כל בני לוי וגו' כה אמר ה' שימו איש חרבו והרגו וגו' ויפל מן העם, ולפי שחטא עגל היה סמוך לחטא מסה ומריבה, ואין ביניהם רק כארבעים יום, לכן כללו משה כאן בלשון "תריבהו על מי מריבה", (מלת על יורה על סמיכת הזמן, כמו שיורה על סמיכת המקום כמו ועליו מטה מנשה) וטעמו סמוך למי מריבה, רוצה לומר בחטא העגל שהיה קרוב בזמן, לענין מי מריבה, ציוויתי שיהיו הלויים עומדים במריבה עם החוטאים ללחום מלחמת ה' לבער הרשעים. ולסבת מריבתם עם חוטאי העגל זכו להיותם כהני ה', כי נפסלו הבכורות מעבודה, ולא זו בלבד גרמה להם מריבתם, כי גם למפרע הועילה ללויים מריבתם עם חוטאי העגל, כי נבחרו לעבודת השם גם קודם מתן תורה.

הנה להיות שנתרוממו הלויים למעלת עבודת הכהונה מיד אחר מסה ומריבה בבואם לסיני (שלא היה בין זה לזה רק כחמשה ימים) והשיגו מעלתם זו לסיבת מריבתם שעתידים לעשות בחוטאי עגל, לכן אמר כאן לשון עתיד תריבהו על מי מריבה, כלומר סמוך וקרוב בזמן לענין מי מריבה הכרת את מעלתם [91] להיותם אנשי ריב ללחום מלחמת ה' בעוברי רצונך. ודומה מקרא זה למה שאמר אחריו האומר לאביו ולאמו וגו' שהיה באמת במריבתם עם חוטאי העגל.

**ט. האומר לאביו.** פירושו על אביו ועל אמו, כמו אמרי לי אחי הוא, לא ראיתיו, לא הכיר, לא ידע, כי כשפורש אדם עצמו מן העולם אל התורה והעבודה מסתמא הוא בשנים כבר, לכן לא שייך על אביו ועל אמו לומר לא הכיר שמסתמא יכירם, לכן אמר לא ראיתיו עכשיו איני רואה אותם, ואמר ראיתיו לשון זכר כמו ותדבר מרים ואהרן במשה שצריך לדבר במקדם. אבל את אחיו שלא ראה אותם הרבה אמר לא הכיר, ובניו לא ראה אותם כלל ולא ידע, ובלויים היו כל ג' אלו מחמת שפירשו מן העולם (הגר"א).

**י. ישימו קטורה באפיק.** באפיק כינוי אל הפנים, כמו בזיעת אפיק, והקטורת היא עבודה פנימית על מזבח הפנימי, והשכיל **אונקלוס** לתרגמו קדמך.

**יב. ידיד ה'.** קרא לבנימן ידיד ה', וטעמו בנימן שהוא ידיד ה' ישכון בארצו לבטח על ה', וה' יהיה חופף עליו כל הימים ומשרה שכנתו בתוך ארצו; ועל דרך האמת ידיד ה' ישכון על בנימן, ויהיה זה לבטח על בנימין כל היום, ולא יבושו בעת צרה, ובין כתפיו של בנימן ישכון לעד (רמב"ן).

לפירושו האחרון אין ידיד סמוך לה', ואינו מוסב על בנימן, אבל הוא שם נפרד ומוסב על הבורא יתברך, והוא שם תואר אליו יתברך, וכמו שנקרא בפי הנביא אשירה לידידי (ישעיה ח'), והיו"ד שואית על משקל ויתן את קולו בבכי, לא תבשל גדי, עץ פרי. ונקרא הוא יתברך בשם ידיד, על דרך הכתוב ה' אוהב משפט, ה' אוהב צדיקים, אוהב גר לתת לו, אני אוהבי אהב. ולפירושו זה יותר מיושב לשון המקרא, כי ישכון דומה לחופף ולשכן המוסבים על ה' יתברך, ומלת עליו חוזר על בנימן כעליו דחופף.

**טז. ארץ ומלואה.** כי תוצאות גבול מנשה ואפרים הים, כמוזכר בספר יהושע, הנה יהיה להם ממגד ארץ בכללה ומטוב מלואה, והם הסחורות הבאות שם דרך הים הנושאות שם כל דברים החשובים הן מפירות הארץ הן מזולתם (רלב"ג).

**ורצון שוכני סנה.** היו"ד מאותיות האמנת"ו הנוספות כמו מושיבי המשפילי. ופירוש סנה קוץ, והוא במקום החורב, ולכן נקרא סיני וחורב, והשוכנים במקום יבש וערבה הם תאבים לכל דבר, וטעם ורצון שוכני סנה, התאבים ורוצים לכל דבר ישיגו הכל בארץ יוסף (הגר"א).

**תבואתה.** תוכן המלה תבוא והתי"ו סימן הנקבה הנסתרת, ורוצה לומר כל ברכה תבוא לראש יוסף, והה"א נוספת בסוף המלה כה"א ותקרב ותבואה, אשמרה דרכי, והתי"ו נוספת כתי"ו נפלאת אהבתך לי, ישועתה עזרתה, וכל כפל תוספת לכפול העניין, וכשאמר ישועתה עזרתה רוצה לומר רוב ישועה, רוב עזרה, נפלאתה להגדיל האהבה ולהפליאה נכפלה בו התוספת, וכן כי החבאתה, לפי שהחביאה אותם יפה שלא יכירו מקומם אם חפשו אותם בגג, וכן תבואתה רוצה לומר תבוא ותבוא לרוב (ר' בנימין זאב היידנהיים). וכבר הזכרתי כל זה, והוא מוסכם עם רז"ל.

#### ובמכילתא דרשב"י - זוהר (תרומה קס"ד ב')

איתא לסטרא אחרא יהבי תוספת את וחושבנא בגרעו כגון עשתי, ובכל אחר דאתון אתוספן בגוונא דא איהו לגרעוּתא כגון האמינון אחור דסגי האמנון. ובסטרא דקדושה גרע אות ואיהו תוספת.

עין שם. ונשנו הדברים (ויקהל רי"ד). וצריך ביאור.

#### יח וְלִזְבוּלֵן אָמַר שְׂמַח זְבוּלֵן וְיִשְׁשַׁכַּר בְּאֵהָלָיךְ:

**יח. שמח זבולון.** לפי שזבולון היו סוחרים ותגרים ובחלקם נפלו ימים ששם ספינו באיים כמו שכתוב זבולון לחוף ימים ישכון. ויששכר באוהלך. לפי שבחלק יששכר נפלו פלטרים גדולים

בנינים נאים ונפלאים, והיו משכירין לכל הבא לא"י והתאוו מאד לשכרם מחמת יופין, וכמו שכתוב בפרשת ויחי וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה לכן אמר באוהלך (הגר"א).

**יט. ושפני טמוני חול.** שפוני הם החשובים (כמו מאן ספון מ"ק כ"ח), ולא ספנת יתהון (תרגום שני אסתר<sup>13</sup> א') גברא עלמא לא ספנית (שם ז'), כי מחמת ב' דברים הדבר יקר: א. מחמת שאינו בנמצא, וא מחמת שהוא חשוב בעצמו, לכן אמר כאן ושפוני טמוני, את שניהם יירש, וחול הוא גבול לים, וזבולון לחוף ימים ישכון (הגר"א).

**עמים הר יקראו.** מלת הר מתורגם טור בית מקדשא וכפירוש רש"י הר המוריה. ויש להתבונן ממה שאמרו (פסחים פ"ח) לא כאברהם שכתב בו הר וגו' אלא כיעקב שקראו בית.

ועיין במכילתא דרשב"י - זוהר (יתרו ד' ס"ט). ולולי דמסתפינא הייתי אומר על דרך הפשט אחרי שמצאנו דרכי עובדי אלילים בימים הקדמונים, אחרי אשר הקריבו לאלוהיהם אשר על ההרים היו כל הקרואים אוכלים את זבחיהם במקום הקרבנות, ולזה נקראו אכילת זבחי מתים בשם אכילת ההרים (כביחזקאל י"ח) ואל ההרים אכלו בך, ומזה אמר כאן עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק, וטעמו העמים שדרכם להיות קרואים ונאספים למאכל ההרים, בבואם אל ארץ זבולון ויששכר ויראו כי שפע ברכת ה' תעשירם, יעזבו את אלוהיהם, תחת שאכלו עד הנה זבחי מתים, יזבחו שם זבחי צדק. ולשון זבח אף שאינו לקרבן, כמו ויזבח [צב] יעקב זבח, וכן סתם קריאה לאסיפת האכילה כמו אחרי כן יאכלו הקרואים (ש"א ט').

**מחוקק** כמו חוקקי בסלע משכן לו (ישעיה כ"ב), והחקירה והחפירה אחת היא;

**צדקת ה' עשה ומשפטיו.** צדקה הוא יותר מן המשפט, כי משה לא אמר רק ועבר לכם כל חלוץ עד וגו' ונכבשה הארץ (מטות ל"ב כ') שיתעכבו שבע שנים של כיבוש הארץ, והם אמרו לא נשוב אל בתינו עד התנחל בני ישראל איש נחלתו. הוסיפו להתעכב גם שבע שנים של חילוק הארץ, הנה עשו משפט בהתעכבות שנים של כיבוש, וצדקה בהתעכבות שנים של חילוק (הגר"א).

<sup>13</sup> תרגום למגילת אסתר לארמית הוא אינו תרגום מילולי אלא אוסף של מדרשים בארמית. רב האי גאון מזכיר את התרגום השני שיש בו הרבה מדרשות. זמן כתיבתו אינו ברור יש המקדימים זאת למאה ה-4, ויש המשייכים אותו למאה ה-6 ויש אף המשייכים אותו לתקופת ימי הביניים.

**כב. גור אריה וגו' יזנק מן הבשן.** הנה האריה לא יזנק מן הבשן שהוא מקום מבחר המקנה (כאומרם אבירי בשן, פרות הבשן) זולתי בהיות בטוח לטרופ איזה טרף שיזדמן לו חוץ לבשן וכן יהיה דן בטוח לכבוש סביבותיו ויצא עליהם בטח (רע"ס).

**כת. בטח בדד.** תאר בדד פעמים לגריעות כמו איכה ישבה בדד דהיינו מסולקת מחברת בני אדם שהיו לו לצוותא ולעזר, ולפעמים לשבח כמו כאן דהיינו בדד מסולק מן ההצטרפות אל החברה, שמסתפק מעצמו (ר' שלמה פפנהיים).

**כו. ישרון.** נקרא ישראל בשם ישרון שהוא לשון ראייה והבטה על שם שראו בסיני כבוד השכינה עין בעין (רבנו בחיי). והגר"א אמר קראם ישרון על השירה הראשונה ששרו לו ביציאת מצרים כמו שכתוב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ויתכן לפי שהתורה נקראת ישר, ככתוב (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר ותרגומו ספרא דאורייתא, והמצות בכללן נקראו ישרים כמו שכתוב פקודי ה' ישרים, לכן נופל לשון ישרון על מקבלי תורה ושומרי פקודיה.

**כט. ואשר [92] חרב גאותך.** מלת אשר אין לו מובן, ומדברי רש"י יראה שמסרס מפני זה לשון המקרא, ולי נראה שאין מלת ואשר מלה, אבל הוא שם דבר מן אשרו חמוץ (ישעיה א') שפירש רש"י לשון חיזוק וקיום, ודומה ללשון המשנה אשרנוהי וקיימנוהו, אישר חילי, וטעמו הוא כח החרב אשר בו תתגאה על אויביך, ובזה מכוון היטב עם מליצת מגן עזרך.

## פרק לד

**ד. שמה לא תעבור.** חלילה להעלות על הדעת דלצעורי לנאמן ביתו קמכוון להראות לו את הארץ אשר נתן נפשו עליה, ולהגדיל כאב לבו באמירת מניעת ביאתו שמה. אמנם כבר ידענו כי דרך הלשון להקדים לעולם את העיקר לטפל (עיין מה שכתבתי באנכי עשו בכורך), ואם הייתה מניעת הביאה עיקרית במאמר זה, היה לו להקדים השלילה שהוא העיקר ולומר, ולא תעבור שמה, ומשהקדים הגבול לשלילה, ואמר ושמה לא תעבור, מלת שמה הוא העיקר, והכוונה הראיתך איכות ומהות פרטי כל מחוז ומחוז כאשר הוא, גם הראיתך התחלקות הארץ לכל שבט ושבט, וגם כל הדברים העתידיים להיוולד לשנים רבות הבאות (כמו שכתב רש"י בשם הספרי), אשר כל אלה לא היית רואה אם עברת שמה כאשר אותה נפשך. וזהו ושמה לא תעבור, כלומר הראיתך עניינים נפלאים העתידיים להתילד באומה עד היום האחרון, שהוא עניין בלתי אפשרי כפי כח האנושי להגיע אליו בחיי גשמיותו לראות כל אלה.



ובדברי ר' יצחק אברבנאל ראיתי דברים קרובים לדברי אלה. ואפשר עוד דלא תעבור היא שלילה רצונית, כלומר אינך צריך לעבור שם כי כבר ראית אותה.

**ה. וימת שם.** מכאן ואילך כתב יהושע, רמ"א משה כותב בדמע (רש"י מרבתינו ב"ב ט"ו) מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומלת בדמע הוא מלשון מלאתך ודמעך עניין ערבוב, כלומר תערובות אותיות, שהיה כותב מכאן ואילך על פי צירופי תיבות ואותיות, והם שמותיו של הקדוש ברוך הוא, ולא היה נקרא וימת משה רק תיבות אחרות על פי סודות התורה, ולאחר מיתתו כתב יהושע כפי שניתן לו רשות לגלות.

הנה לא פליגי כלל, כי באמת כתבן משה ולא חסר אפילו אות אחת, רק שלא כתב שמונה פסוקים אלו לפי הנגלה רק כפי הצירופים, וזהו בדמע, ויהושע כתבן כפי הנגלה, ושני הדעות מסכימים לדעה אחת כי נכתבו על ידי שניהם על ידי משה הנסתר והסוד, ועל ידי יהושע הנגלה כאשר היא כתובה בידינו (הגר"א).

והדברים ראויים למי שאמרם. ונראה שנטה מפירוש רש"י (מנחות ל') שכתבו בדמע מרוב צער, כי לא נצטער משה במיתתו, אבל מת מיתה רצונית ובנפש שמחה לקיים מצות בוראו שציווהו ומות בהר, כמו שכתבתי שם.

**שם עבד ה'.** אף שבחיי כתיב גם כן עבדי משה, אז לא זכה לקרותו עבד ה' עד עתה. וזוהי המעלה הגדולה שבכולם להיקרא עבד ה' כמו שאמרו עבד מלך מלך הדבק לשחזור וכו', וכמו שאמרו **ברעיא מהימנא:**

אתי כולהי מרי מתיבתא ואשתטחו קמיה ואמרו ודאי קב"ה מליל בפומך ולך אנן סגדין וכו'.

**על פי ה'.** מיתתו הייתה רצונית על פי ציווי השם כמו שכתוב בהאזינו ומות בהר, (הגר"א).

**ה וימת שם משה עבד-יהוה בארץ מואב על-פי יהוה:**

**ו ויקבר אתו בגי בארץ מואב מול בית פְּעוֹר וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת-קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה:**

**ז ומשה בן-מאה ועשרים שנה במתו לא-כהתה עינו ולא-נס לחה:**

**את קבורתו.** אפשר שהוא שם מופשט, כמו קבורה לא הייתה לו (קהלת ו') או שהוא תואר למקום הקבורה, כלומר קבר, כמו מצבת קבורת רחל, ושניהם לא נודע במשה, לא אופן קבורתו ולא מקום קברו, כי בין שקבר את עצמו שנכנס מרצון נפשו למערה להיגז שם, בין שקבר אותו הקדוש ברוך הוא שפתח לפניו בדרך נס מערה להיכנס בה להישאר שם, אין זה עניין טבעי הנהוג, שלא הייתה על ידי אדם. וכן מקום הקבר, אף שמבואר היטב בכתוב בארץ

מואב בגיא מול בית פעור, עם כל זה סבב ה' יתברך שלא ידענו איש. וכמו שכתוב בספרי העליונים ראו אותו כלפי מטה והתחתונים כלפי מעלה.

ומלת **עד היום הזה** לא ידעתי לכווננו, כי זה לא יתכן רק בדבר הנעשה כבר קדום בזמן ונמשך היותו עד היום, כמו היא מצבת קבורת רחל עד היום הזה, שבעת כתיבת התורה מודיע שמאז כאשר הציבוה עומדת עוד היום ביום הכתיבה.

אבל על דבר הנעשה בשעת הכתיבה כמו שהוא כאן בקבורת משה, ובפרט לפי המקובל שמשה בעצמו כתבו לא יתכן לומר בו עד היום הזה, לפי שהוא דבר הנעשה לשעתו, גם פעל העבר במלת ידע אינו מכוון היטב. ולולי דברי קדמונינו הייתי מפרש מאמר זה דומה למאמר ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה (כי תבא כ"ט ג') שמלת עד הוא ולא עד בכלל, שהיום הזה איננו בכלל, השלילה, כי ביום הזה באו באמת לכלל דעת, ככה מלת עד במקרא שלפנינו אינו בכלל שלילת לא ידע.

וטעם המקרא להודיע המדרגה הגבוה אשר למשה שלא השיגה אדם מעולם, כי הוא באמת בלתי טבעי ולא משכחת לה רק בדרך נס ופלא, שהמת ידע ענין קבורתו ומקומו, אבל משה ידע אותו, וזהו ולא ידע איש את קבורתו, רוצה לומר מעולם לא היה איש אשר ידע קבורת עצמו, אבל ביום הזה היה הדבר הנפלא הזה, כי משה ידע את קבורתו והרגישו, וכמו שמיתתו הייתה רצונית, כך הייתה גם קבורתו. ואף שענין זה הוא נפלא בעינינו ובלתי מושג לחושינו הגשמים, מכל מקום מפורסם מאד כי קדושי עליון קדשו את השם ברבים בנפש חפצה, אף כי משה איש אלוקים. וכבר [צג] אמרו גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחיייהם, ובזה מדויק העבר במלת ידע, וגם עד היום הזה נכון כפשטיה, ובסוטה י"ד אמר רחב"ח אף משה אינו יודע קבורתו, אמנם בספרי הוא בשם יש אומרים.

**ז. מאה ועשרים שנה.** אמרינן (שבת נ"ה ב') אף משה ואהרן בחטאם מתו שנאמר יען לא האמנתם בי, הא האמנתם בי עדיין לא הגיע זמנם להפטר מן העולם. ואמר הגר"א לפי שהיה משה תרומתו של עולם, והבינוני אחד מחמשים, ועולה מן קיום העולם שהוא ששת אלפים שנה אחד מחמשים ימי חייו של משה מאה ועשרים שנה, ואילמלא מי מריבה היה נותנים בעין יפה אחד מארבעים ואז היו שנותיו מאה וחמשים. לכן יבכו עליו שלשים יום נגד שלשים שנה שנטלו ממנו, יום לשנה.

**ולא נס לחה.** לחלוחית שבו לא שלט בו ריקבון (רש"י) לפי שמנהג הזקן שיתגבר עליו היובש ויפרד הלחות ממנו העיד הכתוב במשה שלא נפרד ממנו לחותו ודשנו המחיה את הגוף ונותן לו תואר נאה, לכן תרגם **אונקלוס** ולא שנא זיו יקרא דאפוהי.

**ויונתן בן עוזיאל** תרגם ולא נתרון ניבי לסתיה. פירש לחה מן לחייו כערוגת הבושם, שם העצם שבו השיניים סדורות נקרא לחי, כי שם קבוץ הלחיות, ועל שמו נקרא עבר הפנים שבו לחי, הכיתי את כל אויבי לחי, וימצא לחי חמור (שופטים ט"ו).

**ה. ויתמו ימי בכי.** אחר שאמר ברישא דקרא כמות זמן בכייתם עליו שלושים יום ידענו שאחר כמות זמן זה כלתה הבכיה, ומה זה שאמר אחר כך ויתמו, שהוא רק למותר. ונראה לי אחר הנחת בעלי הלשון להבדיל בין תמים לשלם, שמלת תמים יורה בהנחתו הראשונה על שלמות הדבר בבחינת איכותו, כעניין זכר תמים יקריבנו, שלא יהיה חסרון באיכות גופו, ומלת שלם יורה לפי הנחתו הראשונה על שלימות הכמות כמו לא שלם עוון האמורי היינו כמות מספר העונות, אם כן אין כוונת המקרא כאן להודיענו שבכלות ל' יום כלתה כמות זמן בכייתם, דאם כן הוה ליה למימר וישלמו, כמו ושלמו ימי אבלך. אבל מדאמר לשון ויתמו, שהוא על שלמות בבחינת האיכות, יורה לנו בזה שבכלות שלושים פסקו מלהתנהג עוד בעניין איכות האבלות עליו, כרחיצה גלוח ותספורת וכדומה מהדברים הנוהגים תוך שלשים לאבל, מכל אלה שעניינם איכות האבלות פסקו בכלות שלושים יום, אבל לכמות זמן הצטערם והתאוננם עליו לא נתן המקרא גבול, כי לא פסק מהם כל ימיהם מלהתאונן על היפרד מעליהם איש האלוהים, אשר עמד בפרץ תמיד להשיב אף וחמה, ושלמד חוקי ה' ומשפטיו, וכמו שאנו עושים עוד היום ביום סיום התורה זיכרון לפטירתו לעורר הלב למרר בבכי אל הלקח ממנו ארון הברית.

**אבל משה.** ברישא דקרא לא הזכיר אלא הבכי אשר בכללו בלי ספק גם האבל ומה זה שהוסיף כאן מלת אבל, ועוד יותר היה ראוי לומר ימי בכי מיתת משה. ונראה לי שבא להודיענו בזה עיקר סיבת בכייתם על היפרד אדון הנביאים, שלא הייתה חלילה מצד עצמת משה, כי בבחינה זו היה להם לשמוח על גודל מדרגתו ושלמותו, שנתעלה בשמי מרומים באשר הוא שם שמח בהתענג במחיצתו מזיו השכינה, כדאיתא במכילתא דרשב"י - זוהר (יוחי רמ"ה ב'):

בנים אתם לה' אלוהיכם לא תתגודדו, תלמידי חכמים אילו הוי ידעין כלהו צדיקיא האי הוי חדאין ההוא יומא דמטי לון לאסתלקא מהאי עלמא, וכי לאו יקרא עלאה הוא לאובלא להון להיכליה דמלכא וכו',

כי זה תכלית אמיתי של כל אדם השלם, וכמו שקראו החכמים באמת את מיתת אנשי גדולי המעשה, יום הילולא, וביותר לאיש האלוהים כזה, אמנם עיקר הצטערם והתאוננתם לא הייתה רק מצד עצמותם לבד, שנתבטל מהם בפטירתו תועליות השתדלויותיו עימהם רוחניים וגופניים, וזהו הנכלל בלשון 'אבל משה' שאמר קרא.

על זה לבד דווה לבם וחשכה עיניהם על שנעדר מהם מנהלם ומורם בדרכי ה', והודיע לנו הכתוב בזה כי רק על מניעת תועליותם הורידו עיניהם פלגי דמעות, לא על משה מבחינת עצמו, איש אשר גם בחיי גופו נקרא בשם המפואר איש האלוהים, אף כי בהיפרד גופו אשר נפשו הטהורה נתעלה בשמי מרומים לחזות בנועם ה' בארצות החיים.

**י. ולא קם וגו' כמשה.** אמרו בספרי בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם; הנה הכתוב לא כנה את בלעם בשם נביא בשום מקום כי אם בשם קוסם, כי זה היה עניינו באמת, ואין ספק שלא כוונו רז"ל בזה לומר שהיה בלעם נביא בשם וגדר וכל שכן שיהיה במדרגת משה רבנו עליו השלום.

וכוונת רז"ל בזה כמו שכתב ר' **יצחק אברבנאל**, הן האמת שהרואים בכוכבים המעוננים והקוסמים היו נביאים לאומות העולם להיות אליהם מגידי העתידות, וכמו שהיו נקראים נביאי הבעל והאשרה נביאים, וגם נביאי השקר אמר הנביא אל תשמעו אל דברי הנביאים, ולכן לא נקראו בלשונם ז"ל נביאים סתם כי אם הנביאים האמתיים האלוקיים, ועל השאר היו אומרים נביאי אומות העולם, ואמיתת כוונתם בענין בלעם באמרם בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, שכמו שלא קם נביא בישראל כמשה גדול ורם על שאר הנביאים, כן באה"ע לא קם נביא כבלעם

זזה לשון **במכילתא דרשב"י - זוהר** (בלק קצ"ג):

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אוקמוה חבריא בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם, והא אוקימנא מלה, משה לית דכוותיה בכתרין עלאין, בלעם לית דכותיה בכתרין תתאין, דא בסטרא דקדושה ודא בסטרא דשמאלא וכו'.

ומי זה הבער ולא ידע להבדל בין הטמא לטהור, אבל את זה לעומת זה עשה אלוהים טוב לעומת רע, ורע לעומת טוב, וכמו שהיה משה רבנו עליו השלום במדרגת נבואתו למעלה מכל הנביאים בתוך הקדושה, כך היה בלעם הרשע במדרגתו תוך הטומאה, וכן כתב הגר"א בלעם כפום דרגא דיליה.

ולולי דבריהם הייתי אומר שלפי דרשת רבותינו בזה יהיה מילת קם כאן מעניין בת קמה באמה, לשון התקוממות להתרומם נגד חברו, ומילת המציאות חסר כאן שהוא רגיל להתחסר, כמו ויחל נח איש האדמה, שהוא להיות איש האדמה, וכמו וירקעום צפוי למזבח, שמובנו להיות צפוי למזבח, ועיני עלי החלו כהות, שהמכוון בו החלו להיות כהות, וכדומה הרבה, וכן כאן הראוי לפי הדרש, להיות כמשה, והמכוון במקרא לפי מאמרם, שבקרבת האומה הישראלית לא התקומם אדם מעולם להתרומם בדעתו היותו במדרגה מעליתית כמשה, אבל באומה אחרת היה נמצא איש בלייעל שלא השיג מדרגת משה האמתית והוא בלעם, שמסבת

גבהות רוחו וגסות דעתו ומחסרון ידיעתו הוא אשר התקומם במחשבתו עליו ולהתרומם נגדו, בחשבו לדמות עצמו היותו במעלת בהשגת המראות האלוקיים כמו משה.

וכמו שכתבו שם במכילתא:

ההוא רשע בלעם שבוחי משבח גרמיה בכלא, ועם כל דא גניבו דדעתא קא גניב וכו' דכל מאן דהוי שמע חשיב דאסתלק על כל נביאי עלמא וכו' שומע אמרי אל וגו', ההוא דאקרי אל אחר, ויודע דעת עליון על כל דרגין דמסאבי.

**יא. לכל האותות.** לכל האותות דבוק עם לא קם נביא כמשה (רמב"ן).

**האותות והמופתים.** אותות מה שמגיד ומתרה מקודם, כמו שכתוב הגידו האותיות לאחור ונדעה, ומופתים הם שנויי הטבע (הגר"א).

זזה לשון הרלב"ג:

הרצון באותות מה שהמכוון בהמצאתו להאמין בדברי הנביא, כמו הפכת המטה לנחש, ומימי היאור לדם, וכאשר יהיה זה מה חוץ מהטבע נקראו מופתים, כי מצד מה שהם לסימן הם אותות ומצד מה שהם חוץ מטבע הם מופתים, כי האותות יהיו אותות אף על פי שלא יהיה בהם דבר חוץ מטבע, כמו שהתבאר מהאותות שנתן שמואל לשאול לאמת שהוא יהיה מלך על ישראל.

**יב. היד החזקה.** הוא בים שנאמר ויולך ה' את הים וגו', וכן ביציאת מצרים כתוב וביד חזקה ישלחם (הגר"א).

זזה לשון הרלב"ג:

יד החזקה הוא מה שהראה ה' יתברך חוזק ידו לעשות אשר יחפוץ, כמו העניין בקריעת ים סוף שהייתה לעבור ישראל בים ואל טביעת פרעה וחילו בים, ובירידת המן מ' שנה ובשאר מה שדומה לאלה מהנפלאות העצומות.

**המורא הגדול.** זה מתן תורה, שנאמר וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק, וכתוב ובעבור תהיה יראתו על פניכם, וכתוב כי יראתם מפני האש, וכתוב ותאמרו הן הראנו (הגר"א).

זזה לשון הרלב"ג:

[צד] המורא הגדול הם הנפלאות שעשה ה' יתברך כדי שיראו מלפניו, ע"כ.

**ואונקלוס** תרגם ובחזונו רבא, וכן תרגם (לעיל כ"ו כ"ח), וכן על ובמוראים גדולים ובחזונו רברבין, וכן **ת"י** חברו שבירמיה (ל"ב כ"א) לשון מראה.

### זזה לשון הר' שלמה פפנהיים:

מן ראה מהוראת הראיה בתוספת יו"ד שם ירא לשון מורא ופחד, והוא גם כן מעניין ראה והשגחה, שמתנהג בהשגחה יתרה ומצמצם דרכיו ביותר שלא יפול בעניין רע, והמורא ב' מינים:

**הא.** יראת רע ופורענות,

**הב.** יראת הכבוד והרוממות,

ובין יראת הפורענות ובין יראת הכבוד גם שניהם מלשון ראייה והשגחה, שהוא רואה ומשגיח תמיד בהנחותיו והנהגותיו על הנושא שלפניו, והוא משים אותו תמיד לנגד עיניו אם שלא יגיענו איזה נזק וצער שהוא יראת העונש ופורענות, ואם שלא יזיק הוא את הנושא ויפגום בכבודו וגדולת ערכו, שהוא יראת הכבוד והתרוממות, כמו ואירא כי עירם אנכי, וייראו האנשים מאד, ויירא יעקב וכדומה, העניין בכלם שנעשה מנושא פלוני נפעל אל היראה וההשגחה, ועניין מה נורא המקום הזה רוצה לומר שנתלבש בתכונת הצפיה וההבטה היתרה בדבר מחמת חשיבותו ורוממותו דהיינו חשיבות המקום וחשיבות המחזה, ושפיר תרגם **אונקלוס** מורא חזונו.

**עשה.** טעמו שהכין והראה, כלשון את הנפש אשר עשו בחרן, וימהר לעשות אותו, לעשות את יום השבת, כי משה לא עשה היד החזקה והמורא הגדול רק הכין אותם, ובעבורו (באמצעותו) נעשו לעיני כל ישראל (רמב"ן).

הנה רבים מהמפרשים ישתדלו לחלק בין המופתים שעשה משה למופתי שאר נביאים, כי לפי הנראה בהשקפה ראשונה עשו שאר הנביאים אותות ומופתיים גדולים כמשה, ומה יתרונו עליהם, כי גם עצירת גשמים לאליהו והבאת המטר היה מפורסם, ועמידת השמש הייתה לעיני כל ישראל ולעיני מלכי כנען, ובבקיעת הירדן כתיב ויהי כשמע כל מלכי האמורי אשר בעבר הירדן וכל מלכי כנען אשר הוביש ה' את הירדן.

ומה שכתבו הרמב"ם והרלב"ג בזה, כבר השיג עליהם ר' **יצחק אברבנאל**, והוא כתב:

כי רוב פליאות משה היו במצות ה' יתברך, ומופתי שאר הנביאים היו רובם נעשים ע"י תפילה.

**ולדעתי** לשון המקרא עצמו תודיענו ההבדל הגדול שבינו לבינם, והוא כמעט דומה להבדל שיש בין איש תבונה מבין סתרי מהלך הטבע, לבין איש לא יבין דעת, אשר זה האחרון אם

יראה לעיניו עניין דבר חדש יתפלא עליו וישתומם ויחשבהו לאחד מן הנפלאות, וזה הראשון אין זה דבר חדש לפניו, לידיעתו תהלוכות דברים הטבעיים.

על דרך משל האיש ההמוני אם יראה אדם יורד מצולות ים ביבשה על ידי כלי מתכות, הנה בעיניו יראה כי זאת הכלי היא המחרבת הים, כי בכל מקום יברחו המים ממנו ויכלו המים מן המקום ההוא, הנה זה האיש ההמוני בלבבו יתפלא לאמר מי זה יעשה האדם כדגי הים לרדת מצולה ובימים עזים נתיבה כביבשה, כי לא יבין דעת שורש הדבר ויסודו, לא ידע פליאות סתרי הטבע שהמים אינם נכנסים בגבול אויר הכלי, וכדומה לאלה אשר להאיש ההמוני יראו למעשה נסים, והמבין בחכמת הטבע הדברים האלה דומים בעיניו כשאר דברים פשוטים טבעיים, כי יודע כוחות הטבעיות וכוחות הדברים המכריחים את הטבע, ככה האותות והמופתים שעשה משה ירד בהם לדעת שורשם ושורש שורשם, עד מקורם מקור העליון, והבין איך נעשו הנפלאות האלה על צד הממשלה העליונה בהתמזגות והרכבת שורשי הטבע העליונים, שהם שורש כל מעשה בראשית ופנימיות לכולם, ולמעלת השגה זו לא הגיעו שאר הנביאים.

וכמדומה כי על זה רמז הרמב"ן באמרו:

[ידעו ה' פנים אל פנים באותות ובמפותים שכולם נעשו בשמו הגדול, ע"כ.](#)

וטעם [ידעו ה' פנים אל פנים](#) לכל האותות והמופתים והיד החזקה, חננו ה' יתברך דעה בינה והשכל להשיג ענייני הכוחות העליונים והתחתונים וסדר הנהגתם והרכבתם בפנימיות הפנימי, לדעת כוחות הטבעיות התחתונים, וכח כחם העליונים, אשר בהתמזגותם והרכבתם ישתנו מעשה בראשית התחתונים הטבעיים.

וכן זכהו ה' יתברך להסתכל בסתרי עמקי פנימיות התורה להבין טעמי [94] מצוותיה עד תכליתם, והחכמות העליונות היו גליות לפניו בשורש שורשם העליון, והוא הנקרא בפי חכמי האמת נשמתא דנשמתא דאורייתא, סתרי סתריה, והוא עניין אור של יום ראשון שנגזז עד לעתיד, ועל זה אמרו הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתקה, והוא היין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, ועל זה אמר הכתוב והיו עיניך רואות את מוריק, כי לעלמא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא.

הנה על התגלות מבוועין דחכמתא דאורייתא למשה, ועל התראות לפניו פנימי פנימיות פליאות התורה, סיימה התורה לכל המורא הגדול (זו מתן תורה) אשר עשה משה לעיני כל ישראל.

ברוך רחמנא דסייען.