

# רבי אליהו מזרחי

באור על פירוש רש"י לתורה

## ספר שמות

על רבי אליהו מזרחי באנציקלופדיה יהודית דעת  
<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=967>

עיצוב  
זהבה גרליץ

מדור תנ"ך באתר דעת:  
[http://www.daat.ac.il/daat/olam\\_hatanah/index.asp](http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/index.asp)  
מדור פרשנות המקרא באתר דעת:  
[http://www.daat.ac.il/he-il/tanach/parshanut\\_hamikra](http://www.daat.ac.il/he-il/tanach/parshanut_hamikra)

אתר דעת תשע"ז

	פרשת משפטים	התוכן	
233	פרק כא	3	פרשת שמות
286	פרק כב	3	פרק א
308	פרק כג	14	פרק ב
320	פרק כד	24	פרק ג
325	פרשת תרומה	30	פרק ד
325	פרק כה	38	פרק ה
350	פרק כו	44	פרק ו
361	פרק כז	46	פרשת וארא
364	פרשת תצוה	61	פרק ז
370	פרק כח	68	פרק ח
385	פרק כט	71	פרק ט
404	פרק ל	75	פרשת בא
406	פרשת כי תשא	75	פרק י
422	פרק לא	83	פרק יא
427	פרק לב	87	פרק יב
435	פרק לג	136	פרק יג
444	פרק לד	140	פרשת בשלח
455	פרשת ויקהל	144	פרק יד
455	פרק לה	154	פרק טו
462	פרק לו	167	פרק טז
463	פרק לח	181	פרק יז
463	פרשת פקודי	185	פרשת יתרו
467	פרק לט	185	פרק יח
468	פרק מ	207	פרק יט
		220	פרק כ

## פרשת שמות

### פרק א

#### פרק א, א

#### ואלה שמות -

אף על פי שמנאן בחייהן.

בפרשת ויגש . ואינו רוצה לומר שכותב התורה מנאן, דאם כן מאי "בחייהן", והלא בזמן שכתב משה את התורה מתים היו. ועוד, האי "**הבאים**", באו מיבעי ליה, אלא הקדוש ברוך הוא מנאן באותה שעה שירדו למצרים, ומשה רבינו, כשכתב התורה, כתב הדברים באותה לשון עצמה שנאמר מפי ה' בשעה שירדו למצרים. ומה שאמר:

"חזר ומנאן כאן לאחר מיתתן",

אף על פי שכתוב בו "**הבאים**", דמשמע בחייהן, כבר הקשו זה בשמות רבה: "וכי היום באו", שקורא אותם הכתוב באים, "והלא כמה ימים היה להם שבאו, אלא שכל זמן שהיה יוסף חי לא היה עליהן משוי של מצרים. מת יוסף, נתנו עליהם משוי", שנאמר: "**וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא**" ואחר כך - "**ויעבידו מצרים**", לפיכך כתב "**הבאים**" כאילו אותו היום שמתו באו במצרים. ופירושו: הקדוש ברוך הוא שמנאן בחייהן, חזר ומנאן לאחר מיתתן מיד, ומשה רבינו כתב הדברים באותה לשון עצמה שנאמר במניינם בשעה שמתו.

להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים.

בשמות רבה אמרו: "שקולים הם ישראל כצבא השמים. מה כתיב בהו: '**מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא**', אף הקדוש ברוך הוא כשירדו ישראל למצרים, מנה מספרם כמה היו, ולפי שהם משולים לכוכבים, קרא שמות לכולם":

שמוציאן במספר ומכניסן במספר.

אף על פי שלא אמרו בשמות רבה שנמשלו לכוכבים אלא לענין המספר והשמות, ולא לענין שמונה אותם בחייהן ולאחר מיתתן, מכל מקום כיון שנמשלו לכוכבים לענין המספר והשמות, ומצינו בכוכבים שמונה אותם בכניסתן וביציאתן שנאמר: "**המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא**", למדנו שגם זו מפני שנמשלו לכוכבים הוא. והיה ראוי לפרש תחלה שהמניין הראשון היה בחייהן והשני לאחר מיתתן, ואחר כך יאמר: "אף על פי שמנאן בחייהן חזר ומנאן לאחר מיתתן", אלא שסמך על מה שפירשו בשמות רבה, דמדהקשו על "**הבאים**" דהכא, "וכי היום באו", ולא על הבאים דויגש, שמע מיניה

דסבירא להו שהבאים דהתם הוא כמשמעו בעת שהיו באים, דהיינו בחייהן, אבל הבאים דהכא הוא לאחר מיתתן, ולפיכך הוקשה להם: באו מיבעי ליה. ואם תאמר, שאחר שלא נכפל מנינים אלא מפני חיבתן, למה הוכרחו לפרש הראשון בחייהן והשני לאחר מיתתן, לימא שניהם בחייהן היו, ומפני חבתן כפל מנינים, ודכותה בפרשת במדבר "מתוך חבתן לפניו, מונה אותן בכל שעה". יש לומר, דאלמלא שהראשון בחייהן והשני לאחר מיתתן, שהם משולין לכוכבים שמוציאן במספר ומכניסן במספר, לא היה כופלן מפני חבתן בלא שום טעם, שהרי בפרשת במדבר נמי איכא טעמא לכל חדא וחדא, הראשון להודיע כמה רבבות נולדו מאותן שבעים נפש שירדו למצרים, כדכתיב: **"בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלהיך ככוכבי השמים לרוב"**, והשני לדעת הנותרים, והשלישי להודיע כמה היו כשהשרה ה' שכינתו בתוכם, אלא שעם כל זה אלמלא חבתן לא היה צריך לכל אלה. והא דנקט "שמותם" גבי בחייהם, ולא גבי אחר מיתתן, ובכוכבים ההיפך, דלגבי הוצאתן אלינו לא נקט שמותם, וגבי הכנסתן, שהיא העלמתן ממנו, נקט שמותן - הוא על פי הכתובים, שבמנין הראשון שהיה בחייהן, נכתבו כל השבעים נפש בשמותן, ובמנין השני, שהיה לאחר מיתתן, לא נכתבו שמותן רק בשנים עשר שבטים. וההיפך בכוכבים, שבהוצאתן הזכיר מספרן ולא שמותן, ובהכנסתן הזכיר מספרן עם שמותן דמ"לכלם בשם יקרא" משמע שהם במספרן ובשמותן, דקריאתן בשמותן היא מספרן. והדמיון שדמו השבעים נפש לכוכבים, אינו מצד השמות, רק מצד המנין, אלא דאגב אורחיה הזכיר גם השמות, כמו שהם בכתוב, אף על פי שאינו צריך להם.

#### שנאמר "המוציא במספר צבאם" וכו'.

אבל בשמות רבה לא מייתי אלא קרא ד"מונה מספר לכוכבים", משום דהתם כל עצמו אינו אלא לדמותן לכוכבים במספר, אבל הכא דבעי לאיתויי ראייה על ענין שמונה אותן בחייהן ולאחר מיתתן, כמו שמונה הכוכבים בהוצאתן ובהכנסתן, ומקרא ד"מונה מספר לכוכבים" לא משמע, הוצרך להביא הראיה מקרא ד"המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא", דמשתמע מיניה תרתי, שמונה אותן בהוצאה, דכתיב: **"המוציא במספר צבאם"**, וגם - בהכנסה, דכתיב: **"לכלם בשם יקרא"**, וקריאתן זו היא הכנסתן.

#### פרק א, ה

#### ויוסף היה במצרים -

והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים.

פירוש: ואיך כתב **"שבעים נפש ויוסף"**, דמשמע שהיה חוץ מהשבעים, דאם לא כן שבעים נפש עם יוסף מיבעי ליה. אך קשה, דמהכא משמע דסבירא ליה **"ויוסף היה במצרים"** ויוסף שהיה במצרים, וחסר שי"ן, כמו מן "ילכו בה", דאם לא כן, מאי קושיא. ואם כן, מאי

### "ומה בא ללמדנו"

דקאמר, דמשמע שבא להודיענו שהיה במצרים, הרי לא בא ללמד אלא שלא היה הוא בכלל שבעים. ועוד, מי הכריחו לרש"י לחשוב שפירוש "ויוסף היה במצרים" - שהיה במצרים וחסר שי"ן, אם מפני קושיית "מה בא ללמדנו", בחסרון שי"ן נמי תקשה ליה קושיית ד"והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים". וליכא למימר דהכי קאמר: אם תאמר, שאינו חסר שי"ן, ופירוש ויוסף היה במצרים הוא להודיענו שהיה במצרים, מה בא ללמדנו, דאם כן היה לו להקדים הקושיא, שהיא בנויה על פי פשוטו של מקרא, דהיינו בלא חסרון שי"ן, וכשלא יוכל לפרשו כמשמעו, מפני קושיית מה בא ללמדנו, אז יצטרך לומר שהוא חסר שי"ן, ותפול עליו הקושיא של "והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים". לכן נראה לי שכך פירושו: שמפני שאי אפשר לומר שהוא כמשמעו בלא חסרון שי"ן, בעבור שהיה ראוי לכתוב אותו בסיום שמות השבטים, ששם הוא מקומו להודיע למה לא הוזכר שמו של יוסף בכללם, לא אחר ספור הסך של יוצאי ירך יעקב, שאין שם מקומו, לפיכך הוצרך לפרשו בחסרון שי"ן, שאז יהיה מקומו עם הסך. וכשפירש אותו כך, נפלו עליו שתי קושיות יחד: האחת והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים. ועוד, שלא היה צריך לומר רק "ויוסף", לא שיאריך לומר: אותו שהיה במצרים, כי כבר ידענו זה ומה בא ללמדנו.

### הוא יוסף שהיה רועה את צאן אביו כו'.

בשמות רבה. כלומר, שלא נשתנה מכל אותן המדות אשר שם יוסף מורה עליהן, שאף על פי שנעשה מלך, לא גבה לבו ולא רמו עיניו, וגם לא יצא מצדקותו ומאמונתו, אף על פי שנתערב בין האומות. וקרא חבור המדות והאמונות שהיו לו בעודו עם אביו בשם יוסף, להיות ששם העצם הפרטי הוא המורה על האיש המחובר מתכונות שאי אפשר חבורם בעצמם לזולתו מן האישים בעת מן העתים.

### פרק א, ז

#### וישרצו -

#### שהיו יולדות ששה.

בשמות רבה אמרו: "כל אחת ואחת יולדת ששה בכרס אחד, שנאמר: 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאד'. ויש אומרים שנים עשר: 'פרו' שנים, 'וישרצו' שנים, 'וירבו' שנים, 'ויעצמו' שנים, 'במאד' שנים, 'מאד' שנים", הרי שנים עשר, דאם לא כן כל הני למה לי. וכל זה אינו אלא דרך אסמכתא בעלמא.

### פרק א, ח

#### ויקם מלך חדש -

#### שנתחדשו גזירותיו.

שמות רבה ובסוטה פרק קמא. דאם לא כן וימת וימלוך מיבעי ליה.

### אשר לא ידע את יוסף -

עשה עצמו כאלו לא ידעו.

בשמות רבה ובסוטה, אליבא דמאן דאמר שנתחדשו גזירותיו. ונראה לי שהגירסא היא "ואשר לא ידע" בוי"ו, כלומר ולפי זה יהיה פירוש **"אשר לא ידע"** - עשה עצמו כו', כי בלא וי"ו משמע שזה פירושו לכולי עלמא, ואין הדבר כן.

### פרק א, י

#### הבה נתחכמה -

לשון הכנה והזמנה לדבר הוא.

כלומר, תנו עזר או עצה, כי פירוש הבה - תן ליחיד, תנו לרבים, כמו **"הבי המטפחת"**, **"הבה את אשתי"** **"הבו לכם אנשים"**, שאין הפרש בין היות המלה מלעיל או מלרע, ולכן פירש גבי **"הבו לכם אנשים"** - הזמינו עצמכם לדבר". וכן כתב רבי אברהם בן עזרא: **"הבה"** - כמו **"הבה את אשתי"**, לשון זכר, והוא הנכון, כמו **"לכה אתנו"**, ולנקבה **"הבי המטפחת"**. ובעבור שידברו במלה הזאת הרבה, יאמרו לרבים **"הבה נרדה"**, ולנקבה **"הבה נא אבוא אליך"**.

### לו -

לעם.

פירוש: אף על פי שמלת "עם" איננה סמוכה ל"בני ישראל", רק בני ישראל תוספת ביאור, כאילו אמר: **הנה עם**, שהוא **בני ישראל**. והיה ראוי לומר: נתחכמה להם בלשון רבים, מכל מקום מאחר שתאר אותם הכתוב בשם **"עם"**, שהוא לשון יחיד, ובשם **"בני ישראל"** שהם רבים, יצדק לשון יחיד על העם, ולשון רבים על בני ישראל. אבל בשמות רבה ובפרק קמא דסוטה פריך: "נתחכם להם מיבעי ליה", מאחר ש"בני ישראל" הוא באור ל"עם". ולא ידעתי למה לא הוקשה להם על **"רב ועצום"** ועל כל הנמשכים אחר מאמר **"נתחכמה לו"**, שהם בלשון יחיד. וליכא למימר הוא הדין נמי דאיכא למפרך בהו, אלא דחד מינייהו נקט, משום דתשובתם "נתחכם למושיען של ישראל" אינה נופלת רק על מלת **"לו"**, שהיא בלשון יחיד, ולא על האחרים. ואולי יהיה הטעם בזה היכא דאיכא למדרש דרשינן, היכא דליכא למדרש לא דרשינן, כמנהגם בכמה מקומות. וכבר הארכתי בזה בפרשת לך לך.

מה לעשות לו.

הוצרך להוסיף "מה לעשות", מפני שאין מלת **"לו"** דבקה עם **"נתחכמה"**, כי לא רצה שיתחכמו עליו, שיהיו יותר חכמים ממנו, או שיחשבו חכמים לו, רק שיבקשו חכמה למצוא

מה מין פועל יעשו לו. אבל לפי הדרש שדרשו מלת **"לו"** להקדוש ברוך הוא, תהיה מלת **"לו"** דבקה עם **"נתחכמה"** שיתחכמו עליו, עד שלא יוכל להנקם מהם במדה כנגד מדה, כמנהגו הנרמז במאמר **"כי בדבר אשר זדו עליהם - בקדרה שבשלו, בה נתבשלו"**. ויש מפרשים: שהוסיף מלת **"לעשות"** בעבור שמלת **"נתחכמה"** מבנין התפעל, ומלת **"לו"** צריכה פועל, ואם כן היה ראוי שיתקן זה גם לדעת רבותינו זכרונם לברכה.

### למושיען של ישראל.

ובשמות רבה: **"אמר ר' חמא בר חנינא: אמרו נתחכם לאלהיהן של אלו"**.

### ועלה מן הארץ -

#### על כרחנו.

פירוש: אף על פי שהנלחם עם אנשי המדינה, כשיעלה משם וילך לו, הוא לטובתן של אנשי המדינה, מכל מקום מצד שהיו תופשין אותן בהכרח, ועכשיו יצאו מידם בעל כרחם, נחשב להם זה לרעה. אבל רבותינו זכרונם לברכה הקשו בסוטה ובשמות רבה: **"ועלינו לא נאמר, אלא 'ועלה', אמר ר' אבא בר כהנא:**

#### כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים"

מפני שהם סוברים שהלוחם, כשילך מעל הנלחם, לעולם היא לטובה, ולא לרעה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר, ש"אם כפירוש הרב, היה אומר: ועלה על הארץ, כי כן הלשון בלוחמים: **'עלה על כל ערי יהודה הבצורות וילכדם'**, **'עלה רצין מלך ארם ירושלים למלחמה'**. ואולי יאמר ועלה עלינו מן הארץ אשר הוא יושב בה, ירמוז לארץ גושן". נראה מדבריו ז"ל שהוא חושב שכונת רש"י ז"ל במאמר **"על כרחנו"** הוא שיבאו עליהם למלחמה בעל כרחם, לא שיברחו משם, כאשר פירשנו, ולכן טען מה שטען, והשיב מה שהשיב. ואין האמת כן, כי אם היה פירוש הרב כאשר חשב, היה ראוי לומר: **'ועלה על הארץ ונלחם בנו'**, כי העליה עליהם היא תחלה, ואחר כך המלחמה, והפסוקים שהביא הוא בעצמו לטעון על דברי הרב, יוכיחו על זה, כי בתחלה אמר: **"עלה ואחר כך אמר 'וילכדם', וכן אמר: 'עלה רצין' ואחר כך 'למלחמה'**. והתימה ממנו איך חשב להיות פירוש **"ועלה מן הארץ"** לדעת הרב על העלייה עליה למלחמה, שאם כן מה טעם לומר **"בעל כרחינו"** והלא כל הבא אל העיר להלחם בה, לא יבא כי אם בעל כרחם.

### פרק א, יא

#### עליו -

#### על העם.

פירוש: אף על פי שמלת **"עם"** איננה סמוכה, כדלעיל, והיה ראוי לומר עליהם, מכל מקום כבר יצדק שיאמר לשון יחיד על העם ולשון רבים על בני ישראל. אבל בשמות רבה

ובסוטה פריך: "עליהם מבעי ליה", ומשני: "תנא דבי רבי ישמעאל: מלמד שהביאו מלבן ותלו לו לפרעה, שכל אחד ואחד מישראל שאמר להם: אסטניס אני, אומרים לו: כלום אסטניס אתה יותר מפרעה". ובשאר הלשונות שבאו אחריו בלשון יחיד, שלא היה להם לדרוש, יפרשו גם הם שהם שבים על העם, מאחר שיצדקו שתי הלשונות, לשון יחיד על העם ולשון רבים על בני ישראל, דהיכא דאיכא למדרש דרשינן והיכא דליכא למדרש לא דרשינן. גם יתכן לומר, שאף על פי שיצדק לשון יחיד על העם, מכל מקום גבי "נתחכמה לו" דאי אפשר לומר: נתחכמה לו לעם, אלא בתוספת "מה לעשות לו", כדפרישית. וגבי "וישימו עליו שרי מיסים", דאי אפשר לומר עליו על העם, מפני שזה הפועל צריך שיהיה מפרעה לעם, אחר התשובה ששיבו לו יועציו, לא מיועציו אל העם. וכן פרש"י בסוטה "ותלו לפרעה - דעליה קאי קרא ומיניה סליק 'ויאמר אל עמו וגו' הבה נתחכמה לו וגו' וישמו עליו שרי מיסים", דרשו במ רבותינו ז"ל מה שדרשו.

ועל דרך האסמכתא הקשו: "'לו', להם מיבעי ליה. 'עליו', עליהם מיבעי ליה", כמנהגם בכמה מקומות ליפות האסמכתא.

#### מיסים -

##### לשון מס.

כי מיסים על משקל פתים, וכמו שנפרד פתים - פת, כן נפרד מיסים - מס. אבל רז"ל פירשוהו בשמות רבה ובסוטה: "דבר שמשים עליו - לבנים".

ופירש רש"י: לבנים - לבני ישראל רידוי של שימה, שמרגילין ומשימין לעבודה, שאותו מלבן שתלו לו לפרעה, היה לישראל רידוי של השמה".

ופירוש "מלבן - כמין דפוס, שבו עושין הלבנים, שממלאין אותו טיט ומחליקים אותו והיא הלבנה".

##### שרים שגובים מהם המס.

לא שרים ממונים על המס, דאם כן קשו קראי אהדדי: כתיב "וישימו עליו שרי", דמשמע שרים על העם, וכתיב "שרי מיסים", דמשמע שרים על המס, הא כיצד, השרים ההם היו שרים על העם על עניין גביית המס, שיהיו גוזרים עליהם לתת המס.

ומהו המס, שיבנו ערי מסכנות לפרעה. כי כל חק שיגזור המלך על העם הוא מס. ומאחר שסַתְּם תחלה מהו המס ופירש באחרונה "ויבן ערי מסכנות", למדנו שזהו המס.

#### בסבלותם -

##### בסבלות מצרים.



לא בסבלות ישראל, דומיא ד"וירא בסבלותם", דאם כן למען ענותו בסבלותיו, או למען ענותם בסבלותם מיבעי ליה. אבל בסוטה ובשמות רבה אמרו: "למען ענותו - לפרעה בשביל סבלותם של ישראל" ופירש רש"י: "למען ענותו לפרעה - בשביל סבלותם של ישראל, שיטו שכם לסבול", כדאמרינן, שתלו מלבן בצוארו של פרעה.

### את פתם ואת רעמסס -

#### חזקות לאוצר.

כדרך של אוצרות, כדי להיות בטוחין מהגנבים הורסי הכתלים. והוצרך לפרש זה, להודיע שכונת הכתוב במאמר "ערי מסכנות" אינו אלא להודיע רוב טרחן בבניינם, שצריכין בנין חזק, דאם לא כן "ערי מסכנות" למה לי:

#### שלא היו ראויות מתחלה לכך ועשאו חזקות לאוצר.

יש מפרשים, דמדכתיב "את פיתום ואת רעמסס" משמע שקודם שבנאום ישראל כבר היו בעולם, שאם תאמר אחר שבנו אותם קראום פיתום ורעמסס, הוה ליה למכתב: ויבן ערי מסכנות לפרעה פיתום ורעמסס. ומאחר שהיו בניין מתחלה ועכשו חזרו ובנו אותן, על כרחך לומר, שלא היו חזקות מתחלה להיות ראויות לאוצרות, ועכשו חזרו ובנו אותן חזקות, כדי להיות לאוצרות. ואיננו נכון, שהרי מצינו "ויבן את נינה ואת רחובות עיר ואת כלח", שפירושו: את נינה ואת רחובות עיר הנמצאות היום בעולם, אף כאן "את פיתום ואת רעמסס" הנמצאות היום בעולם. וכמוהו "הוא ההולך קדמת אשור" היום, לא בימים ההם. אבל הפירוש הנכון בזה הוא: מדהוה ליה למכתב: ויבן את פיתום ואת רעמסס לערי מסכנות לפרעה, שפירושו: שאותן העיירות הנקראות היום פיתום ורעמסס, כשבנו אותן, לאוצרות לפרעה בנאום, וכתב "ויבן ערי מסכנות לפרעה" והדר כתיב: "את פיתום ואת רעמסס" על כרחך לומר שפירושו, שאותן שבנה למסכנות לפרעה, הן אותן שהיו בנויות מתחלה, שהיו נקראים בשם פיתום ורעמסס, שהיו חלשות, ובנו אותן חזקות להיות אוצרות לפרעה.

### פרק א, יב

#### וכאשר יענו אותו -

#### בכל מה שהם נותנים לב לענות, כן לב המקום להרבות.

הוצרך לפרש כן, משום דאי אפשר שיהיה כמשמעו, שכל מה שהיו מענין אותו היה רבה ופורץ, דאיך יתכן שיהיה המקבל הענוי פרה ורבה, רק פירושו: כל מה שהיו נותנים לב שיענו אותו, היה לב הקדוש ברוך הוא להרבותם, כלומר שלא יצא לפועל מה שהיה במחשבתם. ויהיה יו"ד "יענו" ו"ירבה" ו"יפרוץ", מורה על העתיד, שחשבו הם שיענו, וחשב המקום שיפרה ויפרוץ, כי המחשבה קודמת על הפועל, ויבא אחריה בלשון עתיד.

וכן כתב הרב בפרשת בשלח: **"אז ישיר משה**, כשראה הנס עלה בלבו שישיר. וכן **'אז ידבר יהושע'** וכן: **'ובית יעשה לבת פרעה'** חשב בלבו שיעשה לה, אף כאן: 'ישיר' - אמר לו לבו שישיר וכן עשה. וכן ביהושע כשראה הנס אמר לו לבו שידבר וכן עשה. וכן שירת הבאר **'אז ישיר ישראל'** ופירש אחריו: **'עלי באר ענו לה'**, **'אז יבנה שלמה במה'**, פרשו רז"ל, שבקש לבנות ולא בנה, למדנו שהיו"ד על שם המחשבה נאמרת". אך קשה שלשון **"ירבה"** הוא פועל עומד, ואינו משרת במקום "להרבות", שהוא פועל יוצא. ואולי יכוין בזה: כן לב המקום שיפרה וירבה ויפרוץ, כשירבהו ויפריצוהו. ומה שכתב אחר זה:

### "כן רבה וכן פרץ"

אינו רוצה לומר, שמלת ירבה ויפרוץ מורה על ההוה, דומיא ד"ככה יעשה איוב", **"על פי ה' יחנו"**, **"ויש אשר ישכון שם הענן"**, שהן עצמן הוה, דאם כן יסתור מה שכתוב למעלה: "כן לב המקום שיפרה ויפרוץ", שהם לשון עתיד, רק פירשו: כן היה לב המקום נמשך תמיד להרבות, שנופל בו לשון הוה בערך אל לב המקום, ולשון עתיד בערך אל הפועל. ומפני שכנה הכתוב את לב המקום ברבוי בשם **"ירבה"**, אמר: "כן רבה" לשון הוה, ופירושו: כן לב המקום שירבה, כלומר כפי המחשבה שהיה להם על ישראל שיענו אותן, כן היה בלב הקדוש ברוך הוא להרבותו. וראוי לגרוס: "ככל מה שהם נותנים לב לענות" עם כ"ף, להורות על כ"ף הדמיון, כדי שתפול אחריה מלת "כן" במאמר **"כן ירבה וכן יפרוץ"**. אך קשה למה לא פירש גבי: **"וכאשר יענו אותו"** - כל מה שהיו מענים אותו, כמו שפירש גבי: **"כן ירבה - כן רבה וכן פרץ"**, שפירושו כן היה רבה וכן היה פרוץ. ושמא יש לומר, שרש"י ז"ל נמשך אחר התלמוד, שהקשו גבי **"כן ירבה וכן יפרוץ - כן רבו וכן פרצו מיבעי ליה"**, ולא גבי **"וכאשר יענו אותו"** - ענו מיבעי ליה.

### רוח הקדש אומרת: כן ירבה.

בסוטה ובשמות רבה: "כן רבה וכן פרץ לא נאמר, אלא **'כן ירבה וכן יפרוץ'**. רוח הקדש מבשרתו **כן ירבה וכן יפרוץ'**. ופירש רש"י: "מבשרתן לישראל ואומרת למצרים: אין מועיל לכם שעבודכם". ויהיה פירוש **"כן ירבה וכן יפרוץ"** כמו בטרם הענוי.

### ויקוצו -

#### קצו בחייהם.

והרי זה מקרא קצר, שהיה לו לומר ויקוצו בחייהם, כמו **"קצתי בחיי"**. ורז"ל דרשו בסוטה ובשמות רבה **"ויקוצו"** מגזרת קוצים, שהיו ישראל בעיניהם דומים לקוצים, כדי שלא יהיה מקרא קצר. ופירש רש"י: היה נראה להם כאלו עיניהם וגופם מלאים קוצים בראותם את ישראל פרים ורבים.

**פרק א, יג****בפרך -****המפרכת והמשברת הגוף.**

בסוטה בפרק קמא : "מאי **'בפרך'**, אמר ר' אלעזר: בפה רך. רבי שמואל בר נחמני אמר: בפריכה". ופירש רש"י: "שברון גוף ומתנים". ופירש אותו כרבי שמואל בר נחמני ולא כרבי אלעזר, משום דאף רבי אלעזר מודה "בפרך" בתרא, שהוא מלשון פריכא, דאמר רבי: מודה רבי אלעזר בהא, דהאי ודאי בפריכא. ופירש רש"י: "דהא לעיל מיניה כתיב וימררו", ואין סברא שיהיה הראשון מלשון פה רך והשני מלשון פריכא.

**פרק א, טו****למילדות -****הוא לשון מולידות.**

פירוש: פועל יוצא, לא שהוא מגזרת מולידות, כי מולידות מהבנין הכבד הנוסף, ומילדות מהבנין הדגוש.

**אלא שיש לשון קל.**

פירוש: מהבנין הנוסף, שהוא בלא דגש.

**ויש לשון כבד.**

מהבנין הדגוש.

**כמו שובר ומשבר דובר ומדבר.**

בלא דגש והאחד בדגש.

**כן מוליד ומילד.**

בלא דגש והאחר בדגש. ומזה הצד אין הבדל בין דובר ומדבר למוליד ומילד, אף על פי שדובר הוא מהבנין הקל ומוליד הוא מהבנין הנוסף, וכיון שדרך הלשון להשתמש בדבר אחד בעצמו בלשון קל ובלשון כבד, אין לטעון למה נכתב בלשון מילדות ולא מולידות, כי דרך הלשון כן הוא.

**שפרה יוכבד, ופועה מרים.**

כדתייא בסוטה פרק קמא. ויתכן שהיתה קבלה בידם, או מדכתיב : **"ויעש להם בתים"** - בתי כהונה ולויה ומלכות, שקרויין בתים, כדכתיב : **"לבנות את בית ה' ואת בית המלך"**,

כדלקמן וכדאיתא בסוטה. ואי זו זו, זו יוכבד ומרים, שהכהונה ולויה מיוכבד, ומלכות ממרים, כי רש"י ז"ל לא פירש כלום.

### שמשפרת את הולד.

שמטיבה אותו ומנקה אותו מן הדם, דתרגום טוב שפיר. ובשמות רבה אמרו, שהיתה משפרת את הולד כשהוא יוצא מלא דם.

### פרק א, טז

#### אם בן הוא -

שאמרו אצטגניניו, שעתידות ללדת בן המושיע אותם.

משום דבמיעוט הזכרים ליכא פריה ורביה, דאדרבה יותר היה לו להרוג הנקבות מהזכרים, שהרי במיעוט הנקבות יתמעט פריה ורביה ואלו במיעוט הזכרים לא יתמעט פריה ורביה, כי זכר אחד די לעבר אלף נשים ויותר בשנה. ועוד, שהזכרים ראויין לעבודת המלך ולא הנקבות.

### וחיה -

#### ותחיה.

כי הו"ו משיבו לעתיד.

### פרק א, יז

#### ותחיין את הילדים -

מספקות להם מים ומזון.

בסוטה פרק קמא. דאם לא כן **"ותחיין את הילדים"** למה לי, הרי כבר כתוב **"ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים"** שלא המיתום, מה תלמוד לומר **"ותחיין"** שהיו מספקות להם מים ומזון. אבל בסוטה: **"תנא: לא דיין שמחיות אותן, אלא שמספקות להם מים ומזון"** ופרש"י: **"דהוה ליה למכתב ולא המיתו את הילדים, ומאי 'ותחיין', דמשמע שהיו מסייעות להחיותן שהיו טומנות אותן בבתיהן ומגדלות אותן"**. וקשה בעיני מאד מאי **"דהוה ליה למכתב ולא המיתו"** דקאמר, הרי כבר כתוב **"ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים"** ומה היה צריך לכתוב עוד ולא המיתו את הילדים. ושמא יש לומר, דהאי **"דהוה ליה למכתב ולא המיתו"** דקאמר, היינו **"ולא עשו"** דקרא, שפירושו ולא המיתו, וכאילו אמר: הוה ליה למכתב **ולא עשו**, מאי **"ותחיין"**.

תרגום הראשון וקיימא והשני וקיימתון.

מפני שבלשון העברי אין הבדל בין הנסתרות ובין הנמצאות בלשון עתיד, הוצרך לפרש ההפרש שבין **"ותחין"** הראשון ובין **"ותחין"** השני עם לשון ארמי, שהנסתרות בלשון וקיימא והנמצאות בלשון וקיימתון. ומה שכתב אחר זה "לפי שתיבה זו וכיוצא בה משמשת לשון פעלו ולשון פעלתם", כלומר משמשת בתוספת וי"ו בראשה לנסתרות ולנמצאות. ופירש ואמר: כגון **"ותאמרן איש מצרי"**, כמו ויאמרו לזכרים, שהוא לשון פעלו. **"ותדברנה בפיכם"**, כמו ותדברו לזכרים, שהוא לשון פעלתם.

### פרק א, יט

#### כי חיות הנה -

#### בקיאות כמילדות.

ויחסר כ"ף הדמיון ממלת חיות, כמו ממלת **"גור אריה יהודה"**.

ורבותינו דרשו הרי הן משולות כחיות השדה, שאינן צריכות מילדת.

שאם תאמר בקיאות כמילדות, וכי מילדת אינה צריכה מילדת לאולודה, אלא כו', כך מפורש בסוטה ובשמות רבה.

הרי הכתוב כוללן: **"מה אִמָּךְ לְבִיא"**.

"כנסת ישראל כולה נקראת לביאה".

### פק א, כ - כא

#### ויטב -

#### שיסודה שתי אותיות.

כי הוא מחכמי צרפת האומרים שעלומי העין ונחי הלמ"ד כלם שרשם שתי אותיות בלבד. שרש ויפן - פן, ושרש ויקם - קם. וחכמי ספרד חולקים עליהם ואומרים, שאין שרש פחות משלש אותיות, ושרש ויפן - פנה, ושרש ויקם - קום. ומה שכתב במלת **"משיתיהו"**, שהוא מגזרת תיבה שפועל שלה מיוסד בה"א בסוף התיבה, כמו משה, בנה, עשה, צוה, פנה, כשיבא לומר בהם פעלתי תבא היו"ד במקום ה"א, כמו עשיתי, פניתי, קניתי, הרצון בו שהפועל שלהם נוסף בו ה"א בסוף יסודן, כי יסוד "בן", תבא עליה ה"א בסופה. גם יתכן לפרש "שיסודה שתי אותיות", שאין באותה התיבה מהאותיות היסוד רק שתי אותיות.

כגון: **"ויטב אלהים"**, **"וירב בבת יהודה"**. הוא הולך לשטתו שסובר שויטב, ויפן, וירב, ויגל, כלם מבעלי שתי אותיות, כדעת חכמי צרפת ושהיו"ד בכלם נקוד בצר", לפיכך נפלה עליו הקושיא מן וישב, וירד. והוצרך להשיב שיו"ד וישב וירד הוא מן היסוד, ולא כן ויטב, וירב, ויגל, ויפן.

### מהו הטובה,

**ויעש להם בתים.** שאין לומר שהטיב להם לחוד ו"**ויעש להם בתים**" לחוד, כי עשיית הבתים בכלל ויטב הוא.

### ומלכות ממרים.

דכתיב: "**ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור**", ודרשו רבותינו ז"ל בסוטה: "**עזובה** - זו מרים, שהכל עזובה מחמת צרעתה". ופירוש "**ותמת**" - שנצטרעה ונחשבה כמתה. "**ויקח לו את אפרת**", פירש רש"י: "לאחר שנתרפאת, חזר ולקחה לו, אלמא אפרת היא מרים, וכתיב ביה בדוד '**ודוד בן איש אפרתי**'", אלמא ממרים קאתי.

## פרק ב

### פרק ב, א

#### ויקח את בת לוי -

#### ועשה לה לקוחים שניים.

שהרי תחלת עבודה שאחר זאת הלקיחה היה במשה רבינו עליו השלום וכבר קדמו לו אהרן ומרים, שהיו אחים מאב ומאם, כדכתיב "**ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה**" "**ואת מרים**", אם כן על כרחך לומר שאלו הלקוחים אינם אלא לקוחים שניים. והא דכתיב "**ויקח**" ולא ויחזור, דמשמע לקוחין ראשונים, הוא מפני שעשה לה מעשה לקוחין ראשונים, שהושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדים לפניו, כדאיתא בסוטה.

ואף היא נהפכה נערה. שבת מאה ושלושים שנה היתה.

והכתוב קורא אותה "בת".

### פרק ב, ב

#### כי טוב הוא -

#### נתמלא כל הבית כלו אורה.

בסוטה אמרו: "כתיב הכא '**כי טוב**', וכתיב התם: '**וירא אלהים את האור כי טוב**'", דאם לא כן למה השתדלה שתצפנהו ושתעשה לו תיבת גומא, מה שלא עשתה כן שום אחת מהילדות, וכי כל היולדות אינן אוהבות את ילדיהן, אלא על כרחך לומר שלא עשתה זה אלא לפי שראתה בו שנוי מופלא, שלא כמנהג הילדים, וחשבה שיעשה נס על ידו.

## פרק ב, ג

### ולא יכלה עוד הצפינו -

והיא ילדתו לששה חדשים ויום אחד, שהיולדת לשבעה יולדת למקוטעים.

תימה, דבפרק קמא דסוטה אמרינן גבי "ותצפנהו שלשה ירחים", דלא מנו לה מצראי אלא מדאדהרה, והיא הות מיעברא תלתא ירחי מעיקרא. וגבי "ותהר האשה ותלד בן" פריך: "והא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא". ומשני "אמר רבי יהודה בר ביזנא: מקיש לידתה להורתה מה הורתה שלא בצער אף לידתה שלא בצער, מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפתקה של חוה". ופירש רש"י: "לא נכתב הריון זה אלא לדרוש כך". ופירוש "בפתקה של חוה - בפסק דין שלה ושטר גזרת קללתה דעצבון והריון", אלמא בן תשעה חדשים שלמים הוה ולא לששה חדשים ויום אחד. אבל בתוספות סוטה בשלהי פרק קמא תרצו שבספר האגדה של דברי הימים כתוב כדברי רש"י וחולק על תלמוד שלנו. אבל לבי מגמגם מזה איך הניח תלמוד ערוך ונטה אחר האגדה ההיא. ושמא יש לומר, מפני שהאגדה ההיא יותר קרובה לפשוטו של מקרא, דמלת "ותהר" מוכחא כפי האגדה.

## בחמר ובזפת -

זפת מבחוץ וחומר מבפנים.

בסוטה, ולא שהיו מעורבים יחד.

כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת.

בסוטה. אבל בתיבתו של נח לא חשש לזה, מפני שהיו המים חזקים ואי אפשר בלא זפת מבפנים. ולכן צריך לפרש מה שכתב בפרשת נח. "תיבתו של משה על ידי שהיו המים תשים, דיה בחמר מבפנים. ועוד, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע". אינו רוצה לומר "ועוד", אפילו אם לא המים תשים לא היה לו לשים זפת מבפנים, כדי שלא יריח ריח רע, דאם כן קשיא נח. אלא הכי פירושו: "ועוד": אפילו אם תימצי לומר שאף על פי שדיה בחמר מבפנים, מכל מקום לא היה לו לשנות עד שיהיה בחמר מבפנים זפת מבחוץ אלא כלו בזפת, יש סבה אחרת, והיא שלא יריח ריח רע, וכאן לא כתב אלא הסיבה של ריח רע, כדי שלא יטענו עליו אף על פי שדיה בחמר מבפנים לא היה לו לשנות.

## פרק ב, ה

### לרחוץ על היאור -

סרס המקרא ודרשהו. שיהיה "על היאור" דבק עם "ותרד", להודיע שמקום ירידתה היה על היאור, לא עם "לרחוץ", כי הרחיצה דבקה עם אות בי"ת, לא עם מלת "על", ולכן הוסיף מלת "בו" ואמר: "לרחוץ בו".

**על יד היאור -**

ורבותינו אמרו הולכות לשון מיתה.

בסוטה פרק קמא. ואמר: "ורבותינו אמרו" אף על פי שלא פירש כלום לפי פשוטו, מפני שממה שפירש "על יד היאור" –

אצל היאור"

למדנו שפירוש הולכות הוא כמשמעו, אבל לרבותינו ז"ל שפירשו הולכות למיתה, ש"בא גבריאל וחיבטן בקרקע", יהיה "על יד היאור" כמשמעו, שנפלו בקרקע שפת היאור ומתו. וזהו "חיבטן בקרקע".

**את אמתה -**

את שפחתה.

בסוטה. אליבא דמאן דאמר "אמתה - שפחתה", דאם לא כן ידה מיבעי ליה. ואם תאמר, והלא כבר בא גבריאל וחיבטן בקרקע. כבר תרצו זה בגמרא: "דשייר לה חדא, דלאו אורח ארעא דבת מלכים למיקם לחודיה".

ורבותינו דרשו לשון יד.

אליבא דמאן דאמר "אמתה" ידה, מדלא כתיב שפחתה, לאשמועין שנשתרבה ידה אמות הרבה, כדאיתא בסוטה. ולא ידעתי למה אמר בזה "ורבותינו דרשו" דמשמע שפירוש "אמתה - שפחתה" אינו מדברי רבותינו, והלא שני המאמרים מדברי רז"ל הם, דפליגי בה רבי נחמיה ורבי יהודה: "חד אמר שפחתה, וחד אמר ידה". ושם יש לומר, מפני שפירוש "אמתה" ידה אינו אלא על צד הדרש, שהרי אם היה פירוש "אמתה" ידה היה ראוי להיות המ"ם דגושה, כמו שכתב רש"י ז"ל, מפני זה הוכרח לומר על הפירוש הזה שהוא דרש רז"ל, לאפוקי מהפירוש הראשון שהוא כדמות פשט, וזה לדעת רש"י ז"ל. אבל אחרים קוראין אותו בדגש. ואולי מי שדרש אותו ידה, היה קוראו כן.

**פרק ב, ו****ותפתח ותראה -**

את מי ראתה את הילד.

ובא הכנוי ואחריו הידיעה, כמו: "יביאה את תרומת ה'", "עבדו אותו את נבוכדנצר" ורבים כמוהם.

ומדרשו, שראתה עמו שכינה.



ויהיה פירוש **"ותראהו את הילד"** ותראהו עם הילד, שראתה אור בהיר, שהוא השכינה, יחד עם הילד.

### והנה נער בוכה -

#### קולו כנער.

בסוטה אמרו: "קרי ליה **'ילד'** וקרי ליה **'נער'**, תאנא ילד הוא, וקולו כנער, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה: אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום". פירוש, שהוא לוי ונפסל בקול עבה לעבודת שיר, "אלא מלמד שעשתה לו אמו חופת נעורים בתיבה". והרב פירש כרבי יהודה ולא כרבי נחמיה, משום דמ"**נער בוכה**" משמע שהיה קול בכיתו כקול בכיתו של נער, ואם כרבי נחמיה, לא הוה ליה למימר אלא **והנה נער**. ואם תאמר, שבא הכתוב לומר, שמפני שראתה אותו בתיבה בחופת נעורים וגם מפני בכיתו חמלה עליו, אם כן הוה ליה למכתב: **והנה נער ובוכה**. ומה שטען רבי נחמיה על דברי רבי יהודה: "אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום", אינה טענה, מפני שאין הלוי שקולו עבה נפסל לעבודת השיר אלא בהיותו נער, וקולו עבה ומשונה מקול הנערים, אבל אם בהיותו נער היה קולו כשאר כל הנערים, אף על פי שהיה קולו משונה בעת ילדותו, אין בכך כלום. ורבי נחמיה עצמו מודה בזה, רק שחשב, שמאחר שבילדותו היה קולו כקול נער, אין ספק שבעת הנערות יהיה קולו עבה ומשונה מקולות שאר הנערים ולכן טען מה שטען.

ואין לדחות דברי רבי יהודה ממה שלא השיב, שכן דרך החולקים בכמה מקומות, ועם כל זה הלכה כמותו. כדתנן בפרק ראוהו בית דין: "כל השופרות כשרים חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר **'והיה במשוך בקרן היובל'**", ועם כל זה קיימא לן כרבנן. והתם בעי תלמודא: "שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן". ומשני: "כל השופרות איקרי שופר ואיקרי קרן, דפרה קרן איקרי, שופר לא איקרי". ותניא נמי בפרק כל שעה: "מניין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה, שנאמר: **'לא תאכל עליו חמץ'**, דברי רבי יהודה. אמר ליה רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן, והלא נאמר: **'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות'**, משעה שאתה בקום אכול מצה אתה בלא תאכל חמץ". ועם כל זה הלכה כרבנן. ובעי תלמודא: "שפיר קאמר ליה רבי שמעון", ומשני אליבא דרבי יהודה. ומעתה יש לתמוה מאד על הרמב"ן ז"ל, שטען על דברי הרב שאמר "קולו כנער" ואמר: "שכבר דחו זה ואמרו: אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום". גם מה שטען עוד ואמר: "ומה טעם שיזכיר הכתוב עובי קולו", אינה טענה, כי עובי הקול והפלגתו באדם, מורה על גבורת הלב ותוקפו. והזכיר הכתוב שזאת היתה סיבת החמלה עם היותו מילדי העברים המאוסים אצל כל מצרים, וכל שכן בבת המלך. וכן היא דעת רבי אברהם בן עזרא ז"ל, שפירש שהיו איבריו גדולים כנער, שהיא הוראה על הגבורה, ולא כמו שהבין דבריו הרמב"ן ז"ל, שהיא הוראה על יופיו עד

שהוכרח להוסיף "שהיו אבריו יפים ומתוקנים כנער", מפני שאין גודל האברים מורה על היופי. אלא שאין טעם במלת "בוכה" במקום הזה, ויצטרך להוסיף וי"ו על הבכי.

## פרק ב, ז

### מן העבריות -

שהחזירתו על מצריות הרבה ולא ינק.

בסוטה. דאם לא כן מאי שנא **מן העבריות**.

## פרק ב, ח

### ותלך העלמה -

הלכה בזריזות ועלמות כעלם.

. דאם לא כן "**העלמה**" למה לי.

## פרק ב, ט

### היליכי -

נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה, הי שליכי.

בסוטה. ואף על פי שדרך הלשון כן הוא, כמו: "**הא לכם זרע**", מכל מקום כל היכא דאיכא למדרש דרשין, וכבר הארכתי בזה במלת **לך לך**, עיין שם.

## פרק ב, י

### משיתו -

שחילתיה והוא לשון הוצאה, כמישחל ביניתא מחלבא.

שפירושו כהוצאת השער מן החלב.

### לשון הסירותיו.

על דעת מנחם. ואיננו כן, כי לשון הסרה הוא מלשון עברי מוש, כמו "**לא ימוש**" ובלשון עבר המישותיו, לא משיתיהו, שהוא מן שרש משה.

### ולשון הוצאה הוא.

לא לשון הסרה, כי לשון הסרה הוא מגזרת "**לא ימוש**", "**לא ימיש מתוך האהל**", ולשון הוצאה הוא מגזרת משה, כמו "**ימשי ממים רבים**".

## פרק ב, יא

### וירא בסבלותם -

נתן עיניו ולבו להיות מצר עליהם.

בשמות רבה. דאם לא כן **"וירא בסבלותם"** למה לי.

### איש מצרי -

נוגש היה,

ממונה על שוטרי ישראל. בשמות רבה. שהמצרי היה נוגש והעברי היה שוטר, דאם לא כן איך היה מכה העברי, והלא אין המצרי ממונה על עובדי העבודה, רק על שוטרי בני ישראל הממונים על ישראל העובדים, כדכתיב: **"והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם"** וכתיב: **"ויוכו שוטרי בני ישראל"**.

### מכה איש עברי -

מלקהו ורודהו.

לא הכאת מות דומיא ד**"ויך את המצרי"**, ואפילו הכי קטליה, משום דאמר רבי חנינא: גוי שהכה את ישראל חייב מיתה, כדאיתא בפרק ארבע מיתות וכל שכן בכל יום, כדמשמע מלשון **"מכה"** לשון הווה.

ונתן עיניו בה וכו'.

בשמות רבה. דאם לא כן מה נשתנה זה מכל שוטרי ישראל שהיה מכהו ורודהו בכל יום. והא דאמרינן: **"בעלה של שלומית בת דברי היה"**, נפקא להו ממקלל, דמדאצטריך לפרסומי מלתא, לומר שאמו של מקלל, שהיה בן איש מצרי, היא שלומית בת דברי, למדנו שלא היתה אשה אחרת שנבעלה למצרי אלא זאת בלבד. וכך אמרו בשמות רבה: **"מניין שלא נחשדו ישראל על העריות, שהרי אחת היתה ופרסמה הכתוב, שנאמר: 'ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן'"**, והרב ז"ל כתב זה בפירושו בפרשת מקלל.

### פרק ב, יב

ויפן כה וכה -

ראה מה עשה לו בבית.

בשמות רבה. ראה משה ברוח הקדש מה שעשה לאשתו בבית, דאם לא כן **"ויפן כה וכה"** למה לי, ממשמע שנאמר **"וירא כי אין איש"** איני יודע שפנה כה וכה.

לפי פשוטו כמשמעו.

ואורחא דמילתא נקט.

### וירא כי אין איש -

### כי אין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר.

בשמות רבה. כרבנן, דאמרי: "ראה שאין תוחלת של צדיקים עומדת ממנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות". ולפי הלשון הזה ליכא לאקשוויי מקרא ד"והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל". ופרש"י:

### "בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר",

כי אף על פי שנתגייר רשע היה, והם לא אמרו אלא "שאינ תוחלת של צדיקים עומדת ממנו". אבל לפירוש רש"י שפירש כאן, שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר, צריך לומר דהכי קאמר: שום איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר ויהיה צדיק, שהרי אותו שנתגייר רשע היה. אי נמי, מכאן ולהבא הוא דקאמר, כדמשמע מלשון "עתיד לצאת", ולא באותו שנתעברה כבר, שאפילו אם היה צדיק, לא היה נמנע מלהורגו, דמאי דהוה הוה. אך קשה דמהכא משמע דאם היה עתיד לצאת ממנו איש שיתגייר או שום תוחלת של צדיקים, לא היה הורגו, ואמאי, והלא כבר נתחייב מיתה ממה שעשה בבית ובשדה, דלא דמאי לההיא דבבא קמא פרק שור שנגח, דקאמרי גבי "אל תצר את מואב - וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא קל וחומר בעצמו ואמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה: 'צור את המדינים והכיתם אותם', מואבים עצמן לא כן שכן. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית", דהתם לא נתחייבו מיתה אלא מכח הקל וחומר של מדינים, ומכיון שלא נתחייבו מיתה אלא ממה שצוה ה' עתה "צור את המדינים והכיתם אותם", אמר לו ה', שאין רצונו להרוג אלא את המדינים, ולא את המואבים והעמונים, שעתידין לצאת מהן זרע כשר, אבל הכא שכבר נתחייב מיתה מדינא, מפני שכבר הוזהר על העריות ועל ההכאה שהכה את ישראל, כדאמרן, אפילו אם היה עתיד לצאת ממנו תוחלת של צדיקים היה לו להורגו, מידי דהוי אכל שאר מחוייבי מיתה, שאין משגיחין על העתידין לצאת מהם. ושמא יש לומר, דמשום הכא לא היה לו להרגו, דאף על גב דגוי שהכה את ישראל חייב מיתה, כדאמרן, מכל מקום אינו נהרג, וכן כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות מלכים ומלחמות. ומשום שבא על אשת ישראל נמי לא היה לו להרגו, אף על גב דלא בעינן התראה לגבי גוי ולא שני עדים, עד אחד מיהא בעינן, ומשה לא ידע זה כי אם ברוח הקדש, כדאמרן. אבל אם היה רואה אותו אפילו בלא שום עד היה לו להרגו, דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, כדאיתא בראש השנה פרק ראוהו. וכיון שלא היה מחוייב הריגה, לא היה לו להרגו אף על פי שהוא חייב מיתה, אילו היה מסופק לו, שמא יצא ממנו תוחלת של צדיקים. ולכן גבי עיר שכם שנתחייבו הריגה מפני שלא דנו את שכם על הגזל שגזל, ועברו על הדינים שנצטוו בני נח, עמדו והרגום, ולא השגיחו בהם אם היה יוצא מהם זרע כשר אם לאו.

## אנשים עברים -

דתן ואבירם.

בשמות רבה: אמר רבי שמעון בן לקיש: נאמר כאן **"אנשים"** ונאמר להלן: **"סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים"**, מה להלן דתן ואבירם, אף אנשים של כאן - דתן ואבירם, דאם לא כן **"אנשים"** למה לי. ומה שאמרו: **"כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות הוא"** והביאו רש"י בפרשת שלח לך, אינו אלא כשהם נאמרים בדרך תואר בלבד, כמו **"כלם אנשים"**, **"וחזקת והיית לאיש"**, וכבר הארכתי על זה בפרשת שלח לך.

## למה תכה -

אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע בהרמת יד.

דלמה הכית אין כתיב כאן, אלא **"למה תכה"**, בפרק ארבע מיתות ובשמות רבה.

## רעך -

רשע כמותך.

בשמות רבה. דאם לא כן **"רעך"** למה לי, הא בשני אנשים עברים נצים קאי.

## פרק ב, יד

### מי שמך לאיש -

והנה עודך נער.

בשמות רבה. דאם לא כן **"לאיש"** למה לי. ואם כן יחסר וי"ו מן **"שר"**, וכאילו אמר: מי שמך לאיש ושר ושופט עלינו.

## הלהרגני אתה אומר -

שהרגו בשם המפורש.

בשמות רבה אמרו: **"הלהרגני אתה מבקש אין כתיב כאן, אלא 'אתה אומר', מכאן אתה למד שהרגו בשם המפורש"**, שהוא באמירה. אבל לא ידעתי איך הוציאו ממלת **"אתה אומר"** ולא אמר אתה מבקש, שהרג את המצרי בשם המפורש, שהרי לא למדנו מזה אלא שהיה רוצה להרוג את הרשע בשם המפורש, לא שהרג את המצרי בשם המפורש, דבמצרי אין כתוב בו אמירה אלא הריגה. ועוד, אם פירוש **"אתה אומר"** הוא שהיה מזכיר עליו שם המפורש להורגו, איך ניצל ולא מת, והלא כבר הוציא את שם המפורש מפיו, כמובן מ**"אתה אומר"**. ועוד, כשאמר לו **"כאשר הרגת את המצרי"** והבין מדבריו שכבר נודע הדבר ופחד, כדכתיב **"ויירא משה"**, למה שתק מזכירת שם המפורש שהיה מזכיר עליו, אדרבה היה לו להתחזק אז להורגו, כדי שלא ילך למסרו. ושמא יש לומר, דמדהוה ליה למימר הלהרגני אתה מבקש, וקאמר **"אתה אומר"**, דהכי קאמר: הלהרגני אתה

מבקש במאמריך, כמו שאמרת והרגת את המצרי, והוא מקרא קצר. ואין לתמוה מי הגיד לאותו רשע שהרגו בשם המפורש, כיון שלא פעל בו שום מעשה בידים. דאיכא למימר, שמכיון שראה שטמנו בחול, ולא ראה שעשה בו שום מעשה בידים, שפט בשכלו, שבשם המפורש הרגו.

## פרק ב, טו

### וישב על הבאר -

למד מיעקב שנדדווג לו זווגו מן הבאר.

בשמות רבה. דאם לא כן מה לו לשבת על הבאר, וכי טייל היה, שהיה יושב על הבאר לראות היאך משקין הצאן, היה לו ללכת בעיר לבקש מלון, כדרך ההולכים ממקום למקום.

## פרק ב, טז

### ולכהן מדין -

ופירש לו מעבודה זרה, ונדוהו מאצלם.

בשמות רבה. דאם לא כן איך נשא משה בתו של כומר לעבודה זרה, ואיך אפשר שיהיו הרועים מגרשים את בנותיו, שהיה כומר שלהם שכולם נכנעים תחתיו, אלא מתחלה היה כומר לעבודה זרה, וראה שאין בה ממש וקרא לבני עירו ואמר להם: עד עכשיו הייתי משמש אתכם, מעתה אני זקן, בחרו לכם כומר אחר. עמדו ונדוהו, שלא יזדקק לו אדם ולא יעשו לו מלאכה ולא ירעו לו צאנו, ולפיכך הוציא את בנותיו כו', כדאיתא בשמות רבה. אך לא ידעתי למה לא פירש הרב "ולכהן מדין" כומר כמשמעו, דבשלמא המתרגם תרגמו "ולרבא דמדין" ולא תרגמו כומר, כמו שתרגם "רק אדמת הכהנים", איכא למימר מפני שהיה קשה לו לומר שהזמין ה' למשה לקחת בת כומר לעבודה זרה, אלא לרש"י ז"ל שפירש שנדוהו מאצלם על שפירש מעבודה זרה, כמו שדרשו בשמות רבה, למה לא פירש אותו כומר ממש. ושמא יש לומר, שגם המתרגם מסכים למה שפירשו בשמות רבה, אלא שעם כל זה קשה בעיניו שיהיה הכתוב מכנה אותו אחרי התשובה באותו שם של גנאי שהיה נקרא בו כשהיה עובד עבודה זרה, וכל שכן שיקראנו כן אחר שיהיה חותנו של משה.

## פרק ב, כ

### למה זה עזבתן -

שהמים עולים לקראתו.

בשמות רבה: "וישק את צאננו לא נאמר, אלא 'וישק את הצאן', מלמד שאף צאן הרועים השקה", שבאותן הדליות עצמן שדלה לנו, השקה כל הצאן, שנתברכו המים על ידו והשקה כל הצאן שהיו שם. שאם תאמר שדלה לכל הצאן והשקה אותם, מאי "דלה דלה

**לנו**, דמשמע שלא דלה אלא בעבורנו, **"וגם דלה דלה"** מיבעי ליה. אבל בשמות רבה אמרו: "מהו לנו", שאף לנו דלה, שהרועים השליכנו למים, והוא הוציאנו". ולפי זה לא ידעתי מהיכן הוציאו שנתברכו המים, דילמא **"דלה דלה"** בעד כל הצאן והשקה אותן.

## פרק ב, כא

### ויאל -

ומדרשו לשון אלה.

בשמות רבה: "אמר רבי יהודה: אין **'ויאל'** אלא לשון שבועה, דכתיב: **'ויאל שאול את העם'**". ובנדרים בפרק רבי אליעזר: **"לך שוב מצרים"** אמר ליה: במדין נדרת, לך התר נדרך במדין, דכתיב: **'ויאל משה'**, ואין אלה אלא שבועה, דכתיב: **'ויבא אותו באלה'** וכתיב: **'וגם במלך נבוכדנצר מרד אשר השביעו באלהים'**".

דאם לא כן ויאל יתרו את האיש ויתן לו את צפורה בתו, או ויאל משה לשבת את האיש ויקח את צפורה בתו מיבעי ליה, שאז יהיה פירושו שלא נתן לו יתרו את בתו אלא מפני שחפץ בו, ולא לקח משה את בתו אלא מפני שחפץ לשבת עמו, אבל אם נפרש **"ויאל"** לשון שבועה, שהשביעו יתרו לשבת עמו שלא יזוז ממדין שלא ברשותו, אתיא שפיר, כי לולא שהשביע למשה לשבת עמו ולא יצא משם בלתי רשותו, לא היה נותן לו את בתו.

## פרק ב, כג

### וימת מלך מצרים -

נצטרע והיה שוחט כו'.

בשמות רבה. "שהמצורע חשוב כמת, שנאמר: **'אל נא תהי כמת'** ואומר: **'בשנת מות המלך עוזיהו'**. ולפי שאמרו לו חרטומיו אין לך רפואה אלא כשתשחוט מקטני ישראל מאה עשרים בבקר ומאה עשרים בערב ותרחוץ בדמיהן שתי פעמים ביום, והיה עושה כך, לפיכך **ויאנחו'**. דאם לא כן למה נאנחו, אדרבה היה להם לשמוח מאחר שמת פרעה שגזר עליהם כל הגזרות הרעות דלעיל.

ועוד, שאמרו בשמות רבה: **"ותעל שועתם"** - זעקתם אין כתיב כאן, אלא **'שועתם'**, כמה דאת אמרת **'ונפש חללים תשוע'** וכתיב **'וישמע אלהים את נאקתם'** - נאקת החללים, כמה דתימא **'ונאק נאקות חלל'** וכמה דתימא **'מעיר מתים ינאקו ונפש חללים תשוע'**. אבל לא ידעתי איך יתיישב המדרש הזה על **"ויאנחו בני ישראל מן העבודה"**, דלפי המדרש הזה **'ויאנחו בני ישראל'** סתמא מיבעי ליה, שאז היינו מפרשים שנאנחו מחמת הגזרה הרעה של שחיטת הבנים, לא מן העבודה.

## פרק ב, כד

## את אברהם -

עם אברהם.

ויחסר שי"ן, כמו מן : "ילכו בה", כאלו אמר: שעם אברהם.

## פרק ג

### פרק ג, ב

#### מתוך הסנה -

ולא אילן אחר, משום "עמו אנכי בצרה".

אף על פי שכששאל אותו גוי לרבי יהושע בן קרחה: מה ראה הקדוש ברוך הוא לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר לו: אילו מתוך חרוב, אילו מתוך שקמה, כך היית שואלני, אלא להוציאך חלק אי אפשר, אלא למה מתוך הסנה, ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה ואפילו בסנה, כדאיתא בשמות רבה, מכל מקום כיון שמצינו בהדיא שהקדוש ברוך הוא צר בצרתן של ישראל, כדכתיב : "בכל צרתם לו צר" ודרש רבי ינאי גם זה לאותו ענין, שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה שאני מדבר עמך מתוך הקוצים, כביכול שאני שותף בצערך, כדאיתא בשמות רבה, בחר רש"י זה, להיותו קרוב לפשוטו של מקרא.

#### אכל -

כמו "לא עבד בה", "אשר לוקח משם".

כלומר, שהוא מבניין פועל כמותם, לא שהוא עבר כמותם, כי מלת "איננו" אינה נופלת על העבר.

### פרק ג, ג

#### אסורה נא -

מכאן להתקרב שם.

הוסיף מלת "מכאן" אחר "אסורה נא", גם "להתקרב שם" קודם "ואראה", מפני שבזולת מלת "מכאן" המורה על המקום הפרטי, נראה שאמר לסור מכל מקום ההוא בכלל, ואי אפשר לומר אחריו "ואראה את המראה הגדול הזה", ובזולת "להתקרב שם", לא יפול לומר "ואראה", כי לא יתכן לראות בזולת שיתקרב שם. ומפני שאפשר להתקרב שם רק בשיסור תחלה ממקום מעמדו, אמר תחלה: אסורה נא מכאן, ואחר כך אמר: ואתקרב שם, כדי לראות את אשר שם. וכמוהו : "סורה אלי", שפירושו סור ממקום מעמדך וקרב אלי, כי ההסרה מורה על מה שממנו, "ואלי" מורה על מה שאליו, לפיכך צריך להוסיף אחר ההסרה מלה מורה על מה שממנו, וקודם מלת אלי - מלה מורה על הליכתו אליו.



## פרק ג, י

## ועתה לכה ואשלחך אל פרעה -

ואם תאמר מה תועיל, והוצא את עמי - יועילו דבריך ותוציאם.

להוסיף קודם **"והוצא את עמי"** "ואם תאמר מה תועיל" ו"יועילו דבריך", מפני שהו"ו של **"והוצא"** מורה שאין מלת **"והוצא"** דבקה עם **"ואשלחך אל פרעה"**, דאם כן האי **"והוצא"** להוציא מבעי ליה, ואם כן על כרחך לומר שמלת **"ואשלחך"** היא דבור לעצמו, כאילו אמר: ואשלחך להוציא את עמי. ואחר כך חזר ואמר: **"והוצא את עמי"**, והוא תחלת דבור, ואין טעם לו, בלתי שיוסיף עליו: "ואם תאמר מה תועיל", כלומר שלא יועילו דבריו שיוציאם, ואז תהיה תשובתו: **"והוצא את עמי"**, שיועילו דבריך ותוציאם. ונהיה **"והוצא"** במקום ותוצא, כלומר שעתיד אתה שתוציא את עמי. יועילו דבריך ותוציאם. ולא שצוהו להוציא, שהרי הוא מסופק בזה, כפי המובן מתוספת "ואם תאמר מה תועיל", וצריך להשיב לו, שיועילו דבריו ויוציאם, לא שיוצוהו להוציאם.

## פרק ג, יא

## מי אנכי -

מה אני חשוב לדבר עם המלכים.

כי מצאנו מי במקום מה. ומפני שלא יתכן לפרשו על ההוצאה, כי פירוש **"וכי אוציא"** - ועוד כי אוציא, פירש אותו על החשיבות, ואמר: מה אני חשוב לדבר עם המלכים. ומפני שמיעוט חשיבותו לדבר עם פרעה איננו רק במה הוא מלך, על כן הוצרך לומר לדבר עם המלכים, במקום לדבר עם פרעה.

ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל.

הוצרך לפרש המניעה מצידם ולא אמר אף אם חשוב אני לא יועילו דברי להוציאם, מפני שמתשובת ה' למשה **"בהוציאך את העם" כו'**, משמע שאמר לו משה: מה זכו ישראל, ולפיכך השיב לו שהם "עתידים לקבל התורה על ההר הזה".

## פרק ג, יב

## ויאמר כי אהיה עמך -

לא שלך היא כי אם משלי, **כי אהיה עמך**. ויהיה פירוש **"אהיה עמך"** פה - משותף עמך בשליחות זו, ואיננו כמו **"כי אהיה עמך"** דגדעון, שפירשו אהיה בעזרך **"והכית את מדין כאיש אחד"**, כי אי אפשר שיפורש פה כמוהו, מפני שהתשובה צריכה להיות מעין השאלה, ואחר שהשאלה היתה שאין לו ערך לדבר עם המלכים, יחוייב שתהיה תשובתו, שאינה שלו רק שלו ושל הקדוש ברוך הוא יחד, ולא שיהיה בעזרו.

**זזה** המראה אשר ראית בסנה **לך האות כי אנכי שלחתיך**. פירוש: ולא תחשוב שהוא חזיון בעלמא. וכמוהו בדבר גדעון: **"ועשית לי אות שאתה מדבר עמי"**, שפירושו ואיננו חזיון בעלמא. אבל מה שכתב אחר זה

**"וכדי אני להציל, כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו אוכל, כך תלך בשליחותי ואינך נזוק"**.

לא ידעתי מאין הוציא זה, כי מאמר **"זזה לך האות כי אנכי שלחתיך"** אינו מורה רק על הסרת הספק של שליחות, לא גם על הסרת הספק של הנזק, שאילו היה על הסרת הספק שבשניהם יחד, היה ראוי להיות: **זזה לך האות כי אנכי שלחתיך** ולא יגורך רע.

וששאלת מה זכות יש לישראל, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים וכו'. ויהיה פירוש **"בהוציאך את העם"** תחלת דבור, כאילו אמר: **ובהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו'.**

דבר אחר: כי אהיה עמך - זזה שתצליח בשליחותך, לך האות על הבטחה אחרת שאני מבטיחך, שכשתוציאם תעבדון וכו'

ודוגמת זה בישעיהו כו'. ולפי זה יהיה פירוש **"כי אהיה עמך"**, כפירוש **"כי אהיה עמך"** דגדעון, שפירושו: אהיה בעזרך ותצליח בשליחותך, וזאת תשובה על **"מי אנכי כי אלך אל פרעה"**, שפירושו: "מה אני חשוב לדבר עם המלכים", כלומר שלא יהיה שום תועלת בשליחותי. ופירוש **"זזה לך האות"** שב אל הצלחת השליחות הזאת. והרצון בו, שזאת ההצלחה אשר תצליח בישועתך זו להוציא את העם הזה ממצרים, תהיה לך לאות על הבטחה אחרת, שבהוציאך את העם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו עליו את התורה. ובזה השיבו על מאמר **"וכי אוציא"**, שפירושו:

**"ואף כי אני חשוב, מה זכו ישראל שיעשה להם נס שאוציאם ממצרים"**,

שאינן זכות גדולה מזו, שעתידיים לקבל התורה אחר שלשה חדשים. ומפני שזה הפירוש נראה זר מאד, כי איך תהיה הבטחת השליחות, שעדיין היא מסופקת, אות על הבטחת קבלת התורה שהיא הבטחה אחרת, אמר: ודוגמת זה מצינו בישעיהו:

**"זזה לך האות אכול השנה ספיוח"**,

שפירושו שההבטחה על מפלת סנחריב, שעדיין היתה מסופקת, תהיה אות על הבטחה אחרת, שהיא ברכת הספיוח.

**פרק ג, יד**

**אהיה אשר אהיה -**

**אהיה עמם בצרה זו.**

פירוש: בצרה של שעבוד מצרים, בברכות פרק קמא. ומפני שממלת **"אהיה"** לא יובן מאומה בלתי שתחובר עמה מלת עמך או עמם, כפי הענין, הוצרך להוסיף פה מלת עמם, שפירושו עם בני ישראל האמורים לעיל.

אמר לו: יפה אמרת. דאם לא כן מאי **"כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם"**, דכתיב בתריה.

## פרק ג, טו

### זזה זכרי -

למדו היאך נקרא.

באיזה כנוי נקרא. ובשמות רבה אמרו: **"זזה שמי לעלם"** - חסר וי"ו, שלא יהגה אדם את השם באותיותיו. **זזה זכרי לדור דור** - שאין אומרין אותו אלא בכנוי" דאם לא כן קשו קראי אהדדי, כתיב **"זזה שמי לעולם"** "לעלם" כתיב, שצריך להעלימו, וכתיב **"זזה זכרי"** שיזכיר אותו, הא כיצד, באותיותיו צריך להעלימו, ובכינויו מותר להזכירו. ומה שאמר: **"זזה זכרי"** - למדו היאך נקרא" ולא אמר: זזה זכרי בכינויו, הוא מפני שמלת **"זזה"** מורה על הרמוז, ולכן ב**"זזה שמי"**, לא הוצרך לומר "למדו", שכבר כתוב בפירוש, ומלת **"זזה"** מורה עליו, אבל ב**"זזה זכרי"** שהוא מורה על כנויו, וכנויו אינו רמוז שם, היאך אפשר שיכתוב עליו **"זזה"**, לפיכך הוצרך הרב לומר: "למדו היאך נקרא", ועל אותו שלמדו בעל פה כתבה התורה **"זזה זכרי"**, כלומר בזה הכנוי שלמדתיך תזכיר אותו.

## פרק ג, יח

### ושמעו לקלך -

שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ומיוסף שבלשון "זזה" הם נגאליים.

שמות רבה. דאם לא כן היאך האמינו בו ושמעו לקולו. ואי קשיא, אכתי היאך שמעו לקולו, אם מפני המסורת שבידם מיעקב ומיוסף, הלא כבר היה מסור גם בידו, מאחר שהוא מהם, והיאך האמינו לו שה' שלחו, שכיוצא בזה הקשה הרמב"ם ז"ל במורה בפרק ס"ג מהחלק הראשון: "שזה אשר אמרו עליו השלום: **'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם'** מה ראה היא, לא ימלט הדבר מהיות ישראל כבר ידעו זה השם או לא שמעוהו כלל, ואם היה נודע להם אין ראה לו בהגידו אותו, כי ידעו בו כידיעתם, ואם היה בלתי נשמע אצלם, מה הראיה שזהו שם האל". אבל הרמב"ן ז"ל השיב ואמר: "שכך קבלו מיוסף ששמע מפי אביו הנביא, שהראשון שיבא ויאמר להם בלשון זה הוא יהיה הגואל, כי גלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא, שלא יבא אדם לכזב בהם. אבל רבי חמא בר חנינא אמר: בן שתיים עשרה שנה נתלש משה רבינו מבית אביו. למה, שאילו גדל בבית אביו ובא ואמר להם הלשון הזה, לא היו מאמינים, שהיו אומרים אביו מסרה לו, לפי שיוסף מסרו

ללוי, ולוי לקהת, וקהת לעמרם, אבל עכשיו שנתלש מבית אביו מבן שתיים עשרה שנה ובא ואמר להם הלשון הזה, האמינו בו". וכן מה שכתב רש"י ז"ל "מסור היה בידם מיעקב ומיוסף שבלשון זה הם נגאלים", ולא נזכר זה הלשון רק ביוסף לבדו ולא ביעקב, ומהיכן למד לומר כן. כבר השיב הרמב"ן ז"ל על זה: "אולי ידרוש הרב כי יוסף אמר פעמים 'פקד יפקוד', האחד "ואלהים פקד יפקד אתכם", והשנית "פקד יפקד אלהים אתכם", הראשון ליעקב, כלומר שכך קבל יוסף מאביו, והשני ליוסף, אף על פי ששניהם דברי יוסף. נקרה לשון מקרה וכן "ויקר אלהים". אבל בפרשת ויקרא כתב: "אבל נביאי אומות העולם נגלה עליהם בלשון טומאה - 'ויקר אלהים אל בלעם'". וכן הוא בויקרא רבה: "אין לשון 'ויקר' אלא לשון טומאה, כמה דאת אמר 'ואיש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה', אבל נביאי ישראל בלשון קדושה בלשון שמקלסים אותו מלאכי השרת, שנאמר: 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש'". ושמא יש לומר, שפירוש "ויקר" לעולם לשון מקרה הוא, אלא שלשון מקרה מתפרש פעם על המקרה וההזדמן, כמו "כי יקרא קן צפור" ופעם על השכבת הזרע, שהיא לשון טומאה, כמו "מקרה לילה", מפני שגם הוא בדרך עראי ומקרה.

"ואנכי אקרה כה" אהיה נקרה מאתו הלום. לא שאהיה נקרה אליו, כמו "ויקר אלהים אל בלעם", שה' נקרה אליו, כי בלעם לא היה נקרה אל ה', אלה נקרה מה'. ואמר "הלום" להודיע שפירוש "כה" הלום, כמו "לא שמעת עד כה", לא - ככה, כמו "כה אמר ה'". והוצרך לפרש זה פה, ואם אין כאן מקומו, מפני שלא יחוייב שיהיה פירוש "אקרה" - אהיה נקרה מאתו ויהיה משתנה מפירוש "ויקר", אלא אם יהיה פירוש "כה" הלום, שאז יהיה הכונה בו על המקרה אשר יקר ה' אליו פה ויהיה הוא נקרה מאתו, אבל אם יהיה פירוש כה - ככה, אפשר שיהיה פירוש "אקרה" שגם אני אקרה אל אחר ככה, כמו שיקרה ה' אלי.

### פרק ג, יט

#### לא יתן אתכם מלך מצרים להלך -

אם אין אני מראה לו ידי החזקה.

כלומר, לא יעזוב אתכם ללכת כל זמן שאין אני נראה בידי החזקה, שפירושו כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה. והוי"ו של "ולא ביד חזקה" הוא כאילו אמר: אי אפשר שיתן אתכם להלך, ולא תהיה בו ידי החזקה. ופירוש "ושלחתי את ידי", אבל אשלח את ידי במ "ואחרי כן ישלח אתכם". ורש"י ז"ל פתר הכוונה, לא הלשון, כי לפי מאמרו, לא יפול ב"ת במלת "יד החזקה" כלל.

ופירוש "לא יתן -

לא ישבוק",

שפירושו לא יעזוב, כמו "על כן לא נתתיה" מפני שהנתינה לפי הנחתה הראשונה אינה מורה רק על שימת דבר בדבר, לא על העזיבה הנרצת פה. אבל לפי היש מפרשים שפירושו "ולא ביד חזקה" - ולא בשביל שידו חזקה" והבי"ת של "ביד חזקה" הוא כבי"ת "ויעבוד יעקב ברחל", יהיה פירוש "ושלחתי את ידי" - שהרי מאז אשלח את ידי והכתי, כלומר שלא מפני שידו חזקה ימאן לעזוב אתכם, שהרי מאז שאשלח ידי והכתי, מיד ישלח אתכם, ואילו היתה ידו חזקה לא היה שולחם. אבל לא ידעתי איך יפרשו הוי"ו של "ואחרי כן ישלח אתכם". וזה שתלה הפירוש הזה לרבי יעקב בן רבי מנחם, ולא לאנגלוס המתרגם, אינו רק על הפרוש של "ושלחתי את ידי", שפירש אותו הוא:

"כי מאז אשלח את ידי והכתי, מיד ישלח אתכם".

### פרק ג, כב

#### ומגרת ביתה -

מאותה שהיא גרה אתה בבית.

ופירוש: מהמצרית, שהישראלית גרה בביתה, או מהמצרית שהיא גרה עם הישראלית בבית אחד, שזהו היותר מובן בלשון הרב, לא מהמצרית הגרה בבית הישראלית, כי הישראלים גרים הם במצרים, ולא יתכן שיהיו להם בתים להשכיר וכל שכן לאדוניהם המשועבדים להם.

#### ונצלתם -

ומנחם חברו במחברת צד"י.

פירוש: במחברת הפעלים שהפ"א שלהם צד"י, שהוא סובר ששרשו צל, כמו "ויצל אלהים את מקנה אביכן", "אשר הציל אלהים", ששרשם צל לפי דעת שניהם, כי הם מחכמי צרפת שסוברים שהאותיות הנחות והחסרות אינן מן היסוד. ואמרו כי בנה שרשו בן, וקנה שרשו קן, והציל שרשו צל, והפיל שרשו פל. ובמלת "ונצלתם", אף על פי שהרב ז"ל הוא מחכמי צרפת שאומרים שהאותיות הנחות והחסרות אינן מן היסוד והם בעלי שתי אותיות, כי יש שורש פחות משלש אותיות, דחה את דברי מנחם במה שחבר אותה עם מחברת ויצל, ששרשו צל לפי דעת שניהם. ואמר שלא יתכן שתהיה מלת "ונצלתם" ממחברת ויצל, מפני שאילו היה כן, היה הנו"ן של "ונצלתם" נו"ן הנפעל והיה פירושה ונפעלתם, כמו "ונגפתם", שתהיו אתם מקבלים ההרקה מהמצרים, לא שאתם תריקו אותם. ואחר שאין המלה הזאת ממחברת הצד"י ולא ממחברת האותיות היסודיות הנפלות לפרקים, כנו"ן של נמל, שפעם יכתוב "ימול בשר ערלתו" חסר הנו"ן ופעם יכתוב: "ונמלתם את בשר ערלתכם" עם הנו"ן, מפני שמדרך אלה הפעלים שכשהם מבנין הקל והם יוצאים יהיה הפ"א הפועל שלהם נקוד בשו"א, כמו ונמלתם, לא בחיריק, כמו "ודברתם", יחוייב בהכרח שיהיה הפועל הזה מהפעלים שהנו"ן שלהם אינו נופל כלל.

ואחר שהפ"א בחיר"ק יהיה מבניין פיעל הדגוש בהכרח, זהו המכוון מדבריו ז"ל. ואולם הוצרכתי להאריך, מפני שלשון הרב בזה הוא לשון זר מלשון בעלי הדקדוק הנמצאים בידינו, גם מפני שסברותיו בדקדוק הן מתחלפות מאד מבעלי הדקדוק אשר בידינו, להיותו מכת חכמי צרפת המשתנים בסברותיהם מסברות חכמי ספרד, אשר אנחנו מתנהגים על פיהם בחכמת הדקדוק. וכבר הביא החכם רבי אברהם בן עזרא בספרי הדקדוק שחבר, כל חלופי דעותיהם, עיין שם.

## פרק ד

### פרק ד, ב

#### מזה בידך -

ופשוטו כאדם שאומר לחברו כו'.

אין זה כנגד הדרש, אלא מילתא באנפי נפשה, כאילו אמר: אל תתמה על מה ששאל מה זה בידך, שנראה כאילו לא היה יודע מה בידו, כי "פשוטו כאדם שאומר" כו', אבל לא כדי להכנס עמו בדבור, כמו "איכה", ו"אי הבל אחיך" "ומי האנשים האלה עמך", כי הם כלם תחלת דבור, ופה איננו כן.

### פרק ד, ז

מחיקו שבה כבשרו.

בעודה בחיקו, דמלת "מחיקו" דבוקה עם "והנה שבה כבשרו" כאילו אמר: והנה שבה כבשרו מחיקו, דאם לא כן מאי "מחיקו", לימא: ויוציאה והנה שבה כבשרו, דומיא ד"ויוציאה והנה ידו מצורעת".

### פרק ד, ח

#### והאמינו לקול האות האחרון -

משתאמר להם בשבילכם לקיתי כו'.

דאם לא כן מאי אולמיה דאות אחרון יותר מהראשון. אבל לא ידעתי מה יאמר באות הדם, דמאי אולמיה דהאי יותר משני האותות הראשונים.

### פרק ד, ט

#### והיו המים -

אילו נאמר: והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת, שומע אני שבידו הם נהפכים לדם ואף לארץ יהיו בהוייתן כו'.

פירוש אילו נאמר: והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת, היינו אומרים שמלת **"לדם"** דבקה עם **"אשר תקח מן היאור"**, שפירושו משעת לקיחתן מן היאור יהיו לדם, ולא עם מלת **"ביבשת"** שפירושו, שלא יהיו לדם רק ביבשת. ומשום דקשיא ליה והיכי תיסק אדעתין לומר שתשאר מלת **"ביבשת"** בלתי נקשרת לא עם מה שלפניה ולא עם מה שאחריה, הוצרך להוסיף עליה "אף", כאילו אמר ואף ביבשת, שפירושו ואף כשיפלו בארץ ישארו בהייתן דם, כמו שהיו בעודן בידו, שחסר וי"ו מן ביבשת, כאילו אמר: לדם וביבשת, שפירושו ואף ביבשת. ומפני שאף ביבשת מורה שיהיו המים אשר יקח מן היאור לדם בהיותם בידו, ויהיו גם כן לדם ביבשה, וזה לא יתכן, כי הנמצא לא יתהווה, הוצרך לומר ואף ביבשת יהיו בהייתן, שפירושו ישארו בהייתן, כמו שהיו בידו, שלא ישתנו מים אחר שישליכם בארץ. ותהיה אם כן מלת **"והיו"** מתפרשת לשני עניינים: הראשון מענין הוייה והשני מענין השארות. ואומרו "ואף בארץ" במקום ואף ביבשת, מפני שמלת יבשה היא הפך המים, ולפי הקא סלקא דעתך שנהפכו המים לדם בעודן בידו, תכף אחר לקיחתן מן היאור, היה ראוי לומר "ואף בארץ", שפירושו ואף כשיפלו מידו לארץ, לא מידו ליבשה.

אך קשה אם כן לשתוק קרא מ**"והיו"** קמא ולכתוב: והמים אשר תקח מן היאור יהיו לדם ביבשת. ושמא יש לומר, ד**"והיו"** קמא אורחיה דקרא הוא לפתוח במלת **"והיו"**, וליכא לאקשוויי אלא ב**"והיו"** בתרא. ולא ידעתי למה לא נתיישב זה להרמב"ן ז"ל עד שאמר: "ואין המשמעות הזה כדברי הרב". ומה שאמר: "ואין צורך למדרשו, שכבר מצאו בעלי הלשון שדרך הרבה מקראות לכפול תיבות לנחץ ולחזק בעבור מיצוע ארוך, שבא ביניהם, וכמוהו: **'והיה ערכך מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך כסף חמשים שקל'**". הנה כבר טען כיוצא בזה בפרשת לך לך על מה שדרש רש"י ז"ל "להנאתך ולטובתך" ואמר: "ואין צורך, כי משפט הלשון כן **'הגשם חלף הלך לו'**" ואנחנו השיבנו לו, שאף על פי שדרך הלשון כן הוא, עם כל זה לא נמנעו מלדרוש בהם, דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן, וכבר הבאנו שם מדרשות רבות שדרך המקראות לדבר כן, ואף על פי כן דרשו בהן במקומות שהיה להן לדרוש.

**פרק ד, י**

**כבד פה -**

**בכבודות אני מדבר.**

שהפה פה מורה על הדבור, כאילו אמר כבד דבור, שמדבר בכובד ובאיחור, כי לא יתכן שיפורש פה הפה כמשמעו, מפני שלא יפול בו כובד. ועוד, מתשובת ה' **"מי שם פה לאדם"**, שכנגדו **"או מי ישום אלם"**, יתחייב לפרש כן. אבל ב**"וכבד לשון"** לא פירש מאומה, מפני שהלשון מדרכה שתתנועע ויפול הכובד והאיחור בתנועתה.

**פרק ד, יא****מי שם פה -****מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה.**

ופירוש "לאדם" לך, שאתה אדם, כי קשה הוא לפרשו במין האדם, מפני שאין זו תשובה לדבריו. ומזה הטעם עצמו חוייב לפרש כל הנמשכים אחר זה על משה עם פרעה בהיותו נדון לפניו על דבר המצרי, אבל ב"פקח" לא מצא מקום לדרוש, ולא ידעתי מה יעשה בו. ושמה יש לומר, שמפני שתפש בכל אחד דבר והפכו, אמר גם זה אף על פי שאין בו צורך לעניינו, ויהיה "או פקח" מתפרש לרואה שהוא כנגד "או עור", ולשומע שהוא כנגד "או חרש" כי הרואה והשומע שניהם פקוחי החוש, זה בחוש הראות וזה בחוש השמע, וכן כתוב: "פקח אזנים ולא ישמע" וכתוב: "לפקוח עינים עורות" ולכן בא "או פקח" בין החרש והעור, להיות משרת לשניהם חרש או פקח או עור, בתנחומא. אבל בשמות רבה אמרו: "מי שם פה לאדם" אם אין אתה איש דברים אל תחוש, הלא אני בראתי כל פיות שבעולם, ואני עשיתי אלם, מי שחפצתי, וחרש, ועור, ופקח לראיה, ופקח לשמיעה, ואם אני חפצתי שתהיה איש דברים היה כמו כן, אלא לעשות בך כן אני חפץ בעת שתדבר, שיהיו דבריך נכונים, שאני אהיה עם פיך, הדא הוא דכתיב: 'ואנכי אהיה עם פיך' ויהיה פירוש לאדם לפי זה, למין האדם.

**או מי ישום אלם -****מי עשה לפרעה אלם שלא נתאמץ במצות הריגתך.**

בתנחומא. ואינו רוצה לומר שלא נתאמץ לצוות בהריגתך כלל, דאם כן מהו זה שכתב גבי "או חרש - ואת משרתיו חרשים, שלא שמעו בצוותו עליך", אלא הכי פירושו: שכשראה את משרתיו שלא שמעו מצותו, היה לו להתאמץ שיעשה סדר על ידם או על ידי אחרים שישמעו למצותו, לולא שנעשה כאלם ולא נתאמץ על זה.

אך קשה אם כן מאי האי דקאמר:

"ולספקלטורים ההורגים, מי עשאו עורים, שלא ראו כשברחת מן הבימה

ונמלטת"

והלא משרתיו כבר נעשו חרשים ולא שמעו למצות פרעה בהריגתו וגם פרעה לא נתאמץ אחר זה במצות הריגתו, כדלעיל.

ועוד, מדפירש רש"י "ויצלני מחרב פרעה -

שנעשה צוארו כעמוד של שיש ולא שלטה בו החרב"

משמע שכבר תפשוהו והביאוהו לפני פרעה, ואם לא נתאמץ פרעה לצוות להביאו וגם לא שמעו משרתיו כשצוה, היאך הביאוהו לפניו.

ועוד, שממדרש נעשה צוארו כעמוד של שיש, משמע שעל ידי זה ניצל, ולא על ידי שברח מן הבימה. ושמה יש לומר, שמתחלה שצוה להרגו תפשוהו והעלוהו לבימה להרגו,



וכשראו שלא שלטה בו החרב, הניחוהו שם בבימה, כדי להכין לו כלי מות אחרים, לחשבם שעשה שום כשוף שלא ישלוט בו חרב, והיו שומרים אותו שם, ומשם ברח, ונעשה לו נס שנעשו כל השומרים עורים ולא ראו אותו כשהיה בורח. וכשהוגד לפרעה שברח מן הבימה, לא נתאמץ לצוות שירדפו אחריו לתפשו בהכרח, אלא צוה שימצאוהו בשפה רפה, ועם כל זה היה להם לקיים דבר המלך לרדוף אחריו לתפשו, לולא שנעשו כל משרתיו כחרשים, ולא שמעו אותו. אי נמי, כשהוגד לו שברח, צוה לרדוף אחריו להביאו בהכרח ואז כל משרתיו נעשו כחרשים ולא שמעו אותו, וכשראה פרעה שלא הביאוהו, חשב שרדפו אחריו ולא מצאוהו, ולא נתאמץ אז לשלוח כמה וכמה משרתים מפה ומפה שימצאו אותו בהכרח להביאו להרגו, אלא לא נתאמץ כלל בהריגתו ושתק והלך לו.

### הלא אנכי -

#### ששמי ה'.

לא שעצמותי ה', כי כן כתוב **"ושמי ה' לא נודעתי להם"**. ואמר: **"ששמי ה'"**, ולא שמי ה', מפני שאילו היה אומר: שמי ה', היה המובן ממנו שבא להודיענו את שמו, ואמר: אנכי שמי הוא ה', ואין זו כונת המקרא הזה, שאם כן ישאר מאמר **"מי שם פה לאדם" וגו'** בלתי נשוא כלל, אבל עם תוספת שי"ן במלת שמי יהיה פירושו: מי ששם פה לאדם וגו' אנכי ששמי ה'. וזהו שהוסיף עוד **"עשיתי כל זאת"**, כלומר **"אנכי ה'"** הוא הנשוא של **"מי שם פה לאדם" וגומר**.

### פרק ד, יג

#### ביד תשלח -

#### שאין סופי להכניסם לארץ.

אף על פי שעדיין לא נגזרה עליו הגזרה, ידע אותה בנבואתו שלא יכניסם לארץ, שכבר רמז לו הקדוש ברוך הוא על זה קודם ששלחהו לפרעה, במאמר **"וינהג את הצאן אחר המדבר - סימן זה לך, במדבר אתה מניח"**, כדאיתא בשמות רבה. ומה שכתב בפרשת בהעלותך גבי **"נוסעים אנחנו - מפני מה שתף משה עצמו עמהם, שעדיין לא נגזרה גזרה עליו וכסבור שהוא נכנס"**, צריך לומר, שאף על פי שידע שאין סופו להכניסם כמו דבר ומנהיג, מכל מקום היה סובר שיכנס עמהם, ויהיה המנהיג אחר, כמובן מן **"ביד תשלח"**, ולכן כתב פה אין סופי להכניסם, שפירושו להיות אני המנהיג אותם בכניסתן לארץ, ולא אמר אין סופי להכנס לארץ.

### פרק ד, טז

#### ודבר הוא לך -

זוה יוכיח על כל לך ולי ולו ולהם הסמוכים לדבור, שכלם לשון על הם.

## לך -

### לשון בשביל,

שאם היה כמשמעו שידבר לך ממש, מה טעם **"אל העם"** הבא אחריו. ולכן יחוייב מזה שיהיה פירוש "לך" - בשבילך, שהדברים שאתה רוצה לדבר אל העם, ידבר אותם הוא בשבילך, כלומר במקומך. ופירוש "זזה יוכיח" - וזה אחד מן המוכיחים, לא שזה לבדו הוא המוכיח, כי כבר כתב רש"י בפרשת ויצא גבי **"את אשר דברתי לך"** - לצרכך ועליך וכו' וכן כל לי ולך ולו ולהם הסמוכים אצל דבור משמשים לשון על, וזה יוכיח, שהרי עם יעקב לא דבר קודם לכן".

## פרק ד, יח

### אל יתר חותנו -

#### ליטול רשות, שהרי נשבע לו.

מהכא משמע שבנתינת הרשות די בלא התרה, שכשהשביעו לא השביעו אלא על מנת שלא ילך בלתי רשותו.

ואלו מההיא ן , דאמר רב נחמן ואיתמא רבי יוחנן: **"ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים"** : במדין נדרת, לך התר נדרך במדין, מכאן שהמודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו". ומההיא דשמות רבה שאמר: **"ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים"** אמר ר' יוחנן: למדך תורה דרך ארץ, שהנשבע בפני חבירו, לא יתירנו אלא בפניו, שכן אתה מוצא שמשה נשבע ליתרו, והלך למדין והתיר שבועתו בפניו, דכתיב 'ויאמר ה' אל משה במדין לך התר שבועתך', משמע שלא הלך למדין אלא לבקש התרה. וליכא למימר דהאי "ליטול רשות" דקאמר, היינו ליטול רשות להתרה, דהמשביע חבירו אין מתירין לו אלא בפניו, דהיינו מדעתו ומרצונו, כמו : "אין חבין לו לאדם אלא בפניו", משום דמההיא דכתב רש"י לעיל גבי **"ויואל משה - לשון אלה, שנשבע לו שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו"**, משמע שבנטילת הרשות די, ואם כן לא הלך שם ליטול רשות להתרה. וכן משמע נמי מההיא דתנן : "ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין בנולד, וחכמים אוסרים".

ומפרש תלמודא: "מאי טעמא דרבי אליעזר, אמר רב חסדא: אמר קרא **'כי מתו כל האנשים'**, והא מיתה נולד היא, אלא מכאן שפותחין בנולד". ורבנן, דהלכתא כותייהו, סברי הנהו כבר מתו, כלומר קודם שנשבע, ומשה לא הוה ידע דמיתו, והויא שבועה בטעות ואינה צריכה התרה. משמע שלא הלך שם ליטול רשות להתרה.

ואף על גב דפריך עלה "והא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל מקום שנאמר **'נצים'**, ו**'נצבים'** אינן אלא דתן ואבירם". ומשני: לא שמתו אלא שירדו מנכסיהן, והעני חשוב כמת. מכל מקום במלתייהו קיימי, דקסברי הנהו כבר ירדו מנכסיהן, ובשעה שנשבע משה ליתרו לא הוה ידע, והויא לה שבועה בטעות ואינו צריכה התרה. אלמא לא הלך שם

אלא ליטול רשות בלבד ולהודיעו שהשבעה שנשבע לו בטעות היתה ואינה צריכה התרה. ושמה יש לומר, דהיא דרב נחמן ואיתימא רבי יוחנן דקאמר: "במדין נדרת, לך התר נדרך במדין" הכי פירושה: במדין נדרת וצריך אתה ללכת שם להודיעו שהשבעה היא בטעות היתה ואינה צריכה התרה.

ופירוש "התר נדרך במדין" - תודיענו שהיא מותרת, כדי שלא יחשוב שאתה גוזלו במה שנשבעת לו שלא לעשותו ועכשיו אתה עושה אותו.

ולכא לאקשו"י אי הכי איך למדו מכאן המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו, הא הכא לא בהתרה קמייירי. דאיכא למימר, כיון דשבעה זו בטעות היתה ואינה צריכה התרה, ואפילו הכי לא סגי בלא שילך שם להודיעו, כי היכי דלא יחשוב שהוא גוזלו במה שנשבע לו שלא לעשותו ועכשיו עושה אותו, שמעינן מינה דהיכא דצריכה התרה ודאי לא מצי להתירו אלא בשילך ליטול רשות להתירו מאחר שגוזלו ממה שנשבע לו שלא לעשותו ועכשיו עושה אותו. ולפי זה צריך לומר דפירוש ליטול רשות דרש"י ז"ל הוא להודיעו בלבד שהוא הולך, כי השבעה היא בטעות הואי ואינה צריכה התרה. אך קשה, דמלישנא דרש"י ז"ל דכתב גבי "ויואל משה" משמע שלא נשבע רק שלא ילך בלתי רשותו, אבל ברשותו יוכל ללכת בלי שום התרה, ואם כן מאי "כי מתו" דקאמר, דמשמע דבלאו הכי לא הוה מצי למיזל. ושמה יש לומר, דאף על פי כן הוצרך הקדוש ברוך הוא להודיעו, שבאותה שעה שנשבע, כבר מתו האנשים, ושבעה בטעות הווי, ואינה צריכה התרה, משום דמשה רבינו היה ירא שמא לא יתן לו רשות לא להליכה ולא להתרה. אבל לא ידעתי מי הגיד לו לרש"י ז"ל לומר שהשבעה היתה שלא יזוז כי אם ברשותו, דילמא לא היתה אלא בסתמא שלא יזוז ממדין כלל, דהכי משמע נמי מלישנא ד"ויואל משה לשבת את האיש" - שהשביעו לשבת עמו שלא יזוז משם לעולם, דהשתא אתיא שפיר הא דהוצרך הקדוש ברוך הוא להודיע ששבעתו בטעות הואי, דמשמע דלולא זה לא היה יכול לצאת משם אלא בהתרה, אבל ברשות לחודיה לא. ושמה יש לומר, שהוציא זה ממה שמצא בשמות רבה גבי "ויואל משה - אין 'ויואל' אלא לשון שבעה. ולמה השביעו. אמר לו: יודע אני שיעקב אביכם כשנתן לו לבן בנותיו נמלך והלך לו חוץ מדעתו, שמא אני נותן לך בתי ואתה עושה לי כך. מיד נשבע לו, ונתן לו את בתו", דמסתמא לא נשבע לו אלא במה שהיה חושדו שילך חוץ מדעתו כיעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך הוציא מכאן שנשבע לו שלא ילך חוץ מדעתו. וגבי "וילך משה וישב אל יתר חתנו" אמרו בפירוש: "ולא נשבע למרמה זה משה, שכשהלך אצל יתרו נשבע לו שלא ילך חוץ מדעתו".

#### ושבעה שמות היו לו.

מכילתא. אבל בספרי כתוב: "רבי שמעון בן יוחאי אומר: שני שמות היו לו: חובב ויתרו". ויש מפרשים שרבי שמעון לא פליג אהיה דמכילתא, והאי דקאמר שני שמות נקראו לו, פירושו בעבור התורה: חובב על שחבב את התורה ויתרו על שיתר פרשה אחת בתורה,

אבל שאר שמותיו לא נקראו לו בעבור התורה. ורש"י שכתב בפרשת בהעלותך : "ושני שמות נקראו לו" היינו בעבור התורה, אבל לעולם שבעה שמות נקראו לו. והמעין בדבריו מתוך הלשון של ספרי, ימצא שאין הדבר כן. ולכן צריך לומר שרש"י ז"ל פירש כאן כדעת המכילתא, ושם כדעת ספרי, שכן דרכו בכמה מקומות. שהרי בפרשת קרח גבי "ויפל על פניו" כתב: ששלוח המרגלים קדם ממחלוקתו של קרח, ובפרשת אלה הדברים כתב "וחצרות" - זו מחלוקתו של קרח", ויחייב שיהיה שלוח המרגלים אחר מחלוקתו של קרח, מדכתיב "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן" וכתוב "וישלח אותם משה ממדבר פארן".

### פרק ד, כ

#### וישב ארצה מצרים ויקח משה את המטה -

אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא.

שמאמר "ויקח משה את מטה האלהים בידו" הוא קודם "ויקח משה את אשתו וכו' וישב ארצה מצרים", כי לא יתכן לומר כי אחר שהלך למצרים שב ולקח את המטה. ואם תאמר, לימא "ויקח" וכבר לקח, ולמה הוצרך לומר שהוא מוקדם. יש לומר, שרש"י ז"ל אינו סובר שיהיה שום וי"ו משמש במקום וכבר. אך לא ידעתי מדוע לא אמר זה גם בשני הפסוקים הראשונים: "וילך משה וישב אל יתר חותנו" וגו', ואחריו "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב", שדרשו בו רז"ל: "במדין נדרת, לך התר נדרך במדין". ובשמות רבה: "במדין נשבעת, לך התר שבועתך במדין", אלמא "ויאמר ה' אל משה" קודם לכתו במדין היה, וצריך שיהיה מוקדם מן "וילך משה וישב אל יתר חותנו". ושמא יש לומר, שאין המקראות מוכיחות שהן שלא על הסדר אלא שני המקראות של "ויקח משה את אשתו, ויקח משה את מטה האלהים", אבל שני הפסוקים הראשונים של "וילך משה וישב אל יתר חותנו", "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים", אינן מוכיחות שהן שלא על הסדר, דאיכא למימר ש"ויאמר ה' אל משה במדין", פירושו אחר שהלך במדין אל יתר חתנו נאמר לו "לך שוב מצרים", והן על הסדר. ומה שדרשו ז"ל שמלת "במדין" דבקה עם מלת "לך" שאחריו, ופירושו: במדין לך להתיר שבועתך, אינו אלא דרשא בעלמא, ולפיכך לא הביא רש"י המדרש הזה בפירושו.

### פרק ד, כד

ויהי -

משה בדרך במלון.

פירוש: ואיננו כמו: "ויהי בימים הרבים ההם", "ויהי בימי אמרפל" וכיוצא בהם, שמלת "ויהי" מורה במ על העניין, כי אחריו "ויפגשו" והכנוי שב בהכרח אל הנזכר למעלה

הרמוז במלת **"ויהי"** והוא משה, ובזה הכריע לדעת רבי יהושע בן קרחה ורבי יוסי, שאמרו **"ויבקש המיתו - למשה"**, ולא כרבן שמעון בן גמליאל דאמר לתינוק.

### ויבקש המיתו -

#### למשה.

כרבי יהושע בן קרחה וקרבי יוסי, דאמרי בפרק רביעי דנדריים : **"ויבקש המיתו"** למשה, ולא כרבן שמעון בן גמליאל דאמר: "לא משה רבינו בקש שטן להרוג אלא לאותו תינוק, שנאמר : **'כי חתן דמים אתה לי'**, מי קרוי חתן, הוי אומר זה תינוק", משום דמלת **"ויהי"** דלעיל מיניה וכנוי **"ויפגשו"** המורים על משה הנזכר לעיל, יכריח שיהיה כנוי **"המיתו"** שב על משה, לא על התינוק שלא נזכר כלל.

#### ומפני מה נענש, שנתעסק במלון תחלה.

כדתניא בפרק רביעי דנדריים. ותימה, דמהכא משמע שכוונתו היתה למול את בנו מיד אחר עסק המלון, ואפילו הכי נענש מפני שהקדים עסק המלון לעסק המילה, ומרישא דברייתא דקתני: "חס ושלום לא נתרשל, אלא אמר: אם אמול ואצא לדרך סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים" כו', משמע שהיתה כוונתו שלא למול אותו אלא אחר שילך במצרים, וקשיא רישא אסיפא. ושמא יש לומר, דהכי קאמר: אחר שלא היה אפשר שימול קודם שילך במצרים, דבין כך ובין כך איכא מכשול בדבר, למה נענש על שלא מל. והשיב ואמר: מפני שנתעסק במלון תחלה, וכבר היה קרוב למצרים ויכול היה למול ולהביאו למצרים בלא סכנה. ובשביל שנתעסק במלון תחלה והניח המילה שתהיה באחרונה, בלכתו למצרים, נענש. וכן פירש הרב רבי אליעזר ממיץ בפירוש נדרים גם בפירוש מפרש אחר לא נזכר שמו. אך קשה, היאך התיר לעבור על מצות עשה דמילה משום סכנת הולד והלא עדיין לא נתנה התורה, דכתיב בה **"וחי בהם - ולא שימות בהם"** עד שיתיר במקום סכנה, ואף על פי שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה, כדאיתא ביומא, דנפקא לן מ**"וישמור משמרתו"** - אפילו ערובי תבשילין, ומסתמא מסר אותה לבניו אחריו, כמו שדרשו גבי **"וירא את העגלות"** שרמז לו שהיה עוסק בפרשת עגלה ערופה כשפירש הימנו, הוה מצי להחמיר על עצמו לקיים גם המצות שאינן מכלל שבע מצות שנצטוו בהן בני נח, אף על פי שעדיין לא נצטוו בהן, אבל להתיר המילה שנצטוו עליה במקום סכנה, שעדיין לא נתנה התורה להתיר במקום סכנה, מי מצי להקל. ושמא יש לומר, דהאי קולא, קולא דאתיא לידי חומרא הוא, שיותר טוב לבטל מצוה אחת במקום סכנה, שיקיים כל המצות, ממה שיקיים מצוה אחת ויבטל כל המצות.

### פרק ד, כו

#### וירף -

## המלאך ממנו,

אז –

### הבינה שעל המילה בא להרגו.

לא הבנתי מאמר הרב בזה, כי אם כיון לומר שבעת שהיה בולעו מראשו עד ירכיו וחוזר ובולעו מראשו ועד אותו מקום לא הבינה שבא להרגו, אלא חשבה שבא להורות לו שימול בנו בלבד, וכשהרף ממנו אז הבינה שבא להורגו על שלא מל אותו, איך הבינה ממה שהרף ממנו שבא להורגו, דילמא לא בא אלא להורות לו שימול את בנו, וכשראה שלקחה צפורה צור ותכרות את ערלת בנה מיד הרף ממנו והלך לו. ועוד, אחר שלא הבינה שבא להרגו אלא ממה שהרף ממנו, למה אמרה טרם שהרף ממנו -

"הורג אישי אתה לי".

ואם כיון לומר, שבעת שהיה בולעו מראשו עד ירכיו הבינה מיד שבא להרגו, אבל לא ידעה למה, וכשראתה שתכף שכרתה את ערלת בנה מיד הרף ממנו, אז הבינה שבעבור המילה בא להרגו, למה אמרה על בנה קודם שהרף ממנו הורג אישי אתה לי, והלא לא הבינה שמסבת מילתו בא להרגו, אלא אחר שהרף ממנו. ועוד, שהוא עצמו כתב, שמהבליעה שהיה בולעו מראשו ועד ירכיו הבינה שבשביל המילה הוא, ולכן **ותקח צפורה וכו'.**

### ואנקלוס תרגם "דמים" על דם המילה.

גם בזו אני נבוך, שאם פירוש אנקלוס "**בחתן דמים למולות**" הוא על דם המילה, כמו שפירש הרב את דבריו, אם כן זה שאמר "אתחייב חתנא קטול", מהיכא מפיק לה. ועוד, אם הוא על דם המילה, תרי זימני "**חתן דמים**" למה לי. וגם לפרוש רש"י, שפירש תרויהו על דמי ההריגה, תרתי למה לי. לכן על כרחך לומר שאין פירוש אנקלוס ב"**חתן דמים למולות**" על דם המילה, כמו שחשב רש"י ז"ל, אלא בדמי הריגה "ולולא דמא דמהולתא" דקאמר, אינו אלא פירוש מלת "**למולות**", כלומר היה חתני חתן דמים, פירוש בן הריגה לולא דם המולות, אבל ב"**חתן דמים אתה לי**" לא הזכיר אנקלוס קטול, כמו שהזכיר פה, אלא דם המילה, משום דדמים דהתם בדמי מילה קמיירי, ולא בדמי הריגה, וזהו ההפרש שבין "**חתן דמים אתה לי**" ובין "**חתן דמים למולות**", אלא שמאמרו "אתיבה חתנא לנא" משמע שלולי זה אתחייב חתנא קטול, והדרא קושיא לדוכתא, וצריך עיון.

## פרק ה

### פרק ה, א

#### ואחר באו משה ואהרן -

אבל הזקנים נשמטו אחד אחד.

דאם לא כן היה להם ללכת עמו, שהרי גם הם בכלל הצווי הם, שיבואו אל פרעה, דכתיב :  
**"ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם" כו':**

**ובסיני נפרע להם "ונגש משה לבדו והם לא יגשו", החזירם לאחוריהם.**

תימה, דמהכא משמע דהאי קרא ד"והם לא יגשו" אזקנים לחודיהו קאי, ואין זה אמת, שהרי לעיל מיניה כתיב: **"עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחיתם מרחוק"** ואחר זה כתוב: **"ונגש משה לבדו והם לא יגשו"**, משמע דאכלהו קאי, ואם היה זה בעבור הפרעון, אהרן מה חטא, וכן נדב ואביהוא שאינם מכלל הזקנים. ועוד, שזה המאמר לקוח משמות רבה, ושם אמרו: **"אמר להן הקדוש ברוך הוא: כך עשיתם? חייכם שאני פורע לכם. אימתי? בשעה שעלה משה ואהרן עם הזקנים להר סיני לקבל התורה"**. החזירן הקדוש ברוך הוא, שנאמר: **"ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה"** והאי קרא לאחר הדברות נאמר, שהרי לעיל מיניה כתיב: **"ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה... ואתנה לך את לוחות האבן" וכו' וכן פרש רש"י שם, וקרא ד"ונגש משה לבדו אל ה'" נאמר קודם הדברות, כמו שפרש רש"י שם בהדיא, שבארבעה בסיון נאמר לו עלה, קודם עשרת הדברות, ואיך הביא קרא ד"ונגש משה לבדו" במקום קרא ד"ואל הזקנים אמר". ועוד, דקרא ד"ואל הזקנים אמר" לאו בחזרתן קמיירי, אלא בעכובן במחנה, כדכתב רש"י שם **"ואל הזקנים אמר - בצאתו מן המחנה. שבו לנו בזה - התעכבו כאן עם שאר העם במחנה להיות נכונים לשפוט לכל איש ריב"**, כדכתיב: **"והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם"** ולא שעלו על הר סיני לקבל התורה והחזירן משם, כמו שדרשו באגדה דלעיל, ואם היה מה שפירש שם על פי פשוטו של מקרא, היה לו להביא אחריו גם זו האגדה, מאחר שהיא מהאגדות שמביא בפרושיו. ושם יש לומר, שבנוסחא שהיה בידו משמות רבה, היה כתוב בו: שנאמר **"ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו"**, במקום **"ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה"**, אך מכל מקום השאלה ששאלנו אהרן נדב ואביהוא מה חטאו, במקומה עומדת, וצריך עיון.**

## פרק ה, ד

### תפריעו את העם ממעשיו -

ששומעין לכם וסבורין לנח מן המלאכה.

שלא מצינו שירחיקו אותם ממלאכתם, ולא שנצטוו להרחיקם.

### לכו לסבלותיכם -

למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם.

אמר "למלאכתכם" במקום **"לסבלותיכם"**, להודיע שפירוש סבלותיכם פה על מלאכתם, ונקראת סבלותם מפני שהיא כמו משא מוטל עליהם. ואמר: **"שיש לכם לעשות"**, להורות

שהכנוי הזה מורה על הפועל, כמו: **"ואני נסכתי מלכי"**. ואמר "בבתיכם" להורות שאין המלאכה הזאת שאמר להם **"לכו לסבלותיכם"** ממלאכת פרעה המשותפת לכל ישראל, כמו **"וירא בסבלותם"**, כי משה ואהרן לא היו משועבדים במלאכת פרעה, להיותם משבט לוי, רק פירוש **"לסבלותיכם"** למלאכת בתיכם. והראיה על ש**"לכו לסבלותיכם"** מורה על מלאכת בתיכם, ולא על מלאכת פרעה, שאלו היה פירוש **"לסבלותיכם"** על מלאכת פרעה המוטלת עליהם, מדוע לא כללם פרעה במלת "ממעשיו", כמו שכלל אותם במלת **"לסבלותיכם"**, היה לו לומר: למה תפריעו את העם ממעשיכם, לכו לסבלותיכם. או: למה תפריעו את העם ממעשיו, ילכו לסבלותם.

## פרק ה, ו

### הנוגשים -

מצרים היו, והשוטרים היו ישראל.

בשמות רבה. דאם לא כן למה היו השוטרים צועקים אל פרעה ולא הנוגשים, ולמה היו השוטרים מוכים ולא הנוגשים.

## פרק ה, ז

### כתמול שלשום -

כאשר הייתם עושים עד הנה.

לא כתמול שלשום בלבד, כי אלו היה כן היה מזכיר הכתוב סבת נתינת התבן בימים ההם. ועוד, למה היו צועקים עכשיו **"תבן אין נתן לעבדיך"** אחר שכבר היו נוהגים בכך קודם תמול שלשום, ואם כן יהיה פירוש **"כתמול שלשום"**, כמו **"כי תמול אנחנו ולא נדע"**. אבל לא היה לו לומר שלשום, אחר שכל הזמן העובר נכלל במלת תמול. וקששו ולקטו. וכך פירוש **"לקושש קש לתבן"** - ללקוט לקט לצורך תבן הטיט", כי לא יתכן שיהיה פירוש "קש" מתבן, ולא מעניין לקט, והראיה מ**"מקושש עצים"**. ועוד, אם פירוש "קש" מעניין תבן, מה טעם "לתבן". ואל יקשה עליך מלת **"יאכלמו כקש"**, **"ובית עשו לקש"**, **"כקש לפני רוח"**, שהם מעניין תבן, כי מפני שהתבן הדק מדרכו שיתפזר תמיד ויצטרך לקוט, נקרא התבן הדק והעצים הדקים לקט, כמו שפירש הרד"ק ז"ל, גם הרב ז"ל בפסוק **"לקושש קש לתבן"**.

## פרק ה, ט

### אל ישעו -

ואי אפשר לפרש אל ישעו אל יפנו.



אבל בפסוק **"וישע ה' אל הבל"** כתב: **"וישע ויפן, וכן לא שעה לא פנה, וכן אל ישעו אל יפנו"**. ונראה לי שהוא טעות סופר. וכבר מצאתי בקצת ספרים שלא היה כתוב בהן: **וכן אל ישעו אל יפנו**.

### פרק ה, יא

#### אתם לכו קחו לכם תבן -

וצריכים אתם לילך בזריזות. כי אין נגרע מעבודתכם דבר מכל סכום לבנים וכו'.  
הוצרך להוסיף קודם **"כי אין נגרע מעבודתכם דבר"** מאמר "וצריכים אתם לילך בזריזות", מפני שאין מאמר **"כי אין נגרע מעבודתכם דבר"** נקשר עם מאמר **"אתם לכו קחו לכם תבן"**, שאין העדר הגרעון סבה שילכו לבקש, אלא אדרבה להעדר הליכתם לבקש התבן, מפני שאם ילכו לבקש תבן לא יוכלו להספיק הסך שלהן, אבל עם תוספת "וצריכין אתם לילך בזריזות" יהיה מאמר "כי אין נגרע" סבת הזריזות.

### פרק ה, יג

#### דבר יום ביומו -

חשבון של כל יום.

פירוש: **"דבר"** מענין חשבון, כי לא יתכן לפרשו פה לא מענין דבור ולא מענין סבה, כמו: **"על דבר אשר לא קדמו אתכם"**. ומפני ש**"יום"** מורה על יום אחד בלבד, הוצרך להוסיף על "יום" מלת "כל" להורות על כל יום ויום ואמר: "חשבון של כל יום":

כאשר עשיתם בהיות התבן מוכן.

הוסיף מלת "מוכן", מפני שמאמר "כאשר בהיות התבן" משמע שעכשו יהיו בלא תבן, ועם מלת "מוכן" משמע שעכשיו יהיו בתבן בלתי מוכן. גם הוסיף מלת "עשיתם" אחר "כאשר", מפני שמלת "כאשר" לעולם דבקה עם פועל.

### פרק ה, יד

#### מדוע כו' -

למה ויכו, שהיו אומרים להם מדוע לא כליתם.

הוצרך לפרש פה מלת **"לאמר"**, מפני שכל **"לאמר"** ואמירה הבאים אחר דבור הן ביאור הדבור הכללי על הפרטות, כמו **"וידבר... לאמר"**, **"דבר... ואמרת"**, אבל כשלא יבואו אחר דבור, דרשו במ רז"ל: **"איני זז מכאן עד שתאמר לי אם אתה עושה רצוני"** ופה שאי אפשר לפרשו כן, הוכרח לפרש: **"למה ויכו, שהיו אומרים" כו'**:

חק הקצוב עליכם ללבון.

לא החוק שיש להם מצד עצמם, אלא החוק הקצוב עליהם מן המלכות.

השלישי שהוא יום שלפני אתמול.

לא אתמול ממש, דאם כן קשיא "גם תמול".

**ויוכו -**

לשון ויופעלו, הוכו מיד אחרים, הנוגשים הכום.

הוצרך לפרש זה פה אחר מה שפירש לעיל "למה ויוכו" כו', מפני שהטעם של "מדוע לא כליתם" הוא טעם המכים למה הכום, מפני שהיו אומרים להם "מדוע לא כליתם" כו', לא טעם המוכים, כי טעם המוכים הוא מפני שלא כלו חקם ללבון כו', לא "מדוע לא כליתם חקכם", שהם דברי המכים, לפיכך הוצרך לפרש שמלת "ויוכו" הוא לשון ויופעלו, שהוא מיד אחרים ובאמרו "למה ויוכו" הוא כאילו אמר למה הכום.

**פרק ה, טז**

**ולבנים -**

אומרים לנו הנוגשים עשו כמניין הראשון.

מפני שבזולת התוספת הזו יהיה המובן ממנו שמאחר שאומרים להם, שהם עצמם ילכו להביא תבן, אין ראוי לעשות גם לבנים אלא או זה או זה, וזה לא יתכן, דאם כן מאי "ותוכן לבנים תתנו", דמשמע שהיו מרוצים להביא התבן וגם לעשות לבנים, רק שיהיו פחות מהסך הקדום. ולכן אמר להם פרעה: "ותוכן לבנים תתנו" כבראשונה, לא שתפחתו מהסך הקדום. ועוד, למה היו מתרעמים על עשיית הלבנים, אם בעבור שאמרו להם להכין גם התבן ולא יספיקו לעשות שניהם יחד, היה להם למעט החוק הקצוב להם בהיות התבן מוכן, לא שלא יעשו לבנים כלל, הלכך על כרחך לומר דהכי קאמר: **ולבנים אומרים לנו עשו כמניין הראשון**, כשלא היינו אנחנו מביאין את התבן.

**וחטאת עמך -**

אלו היה נקוד פת"ח, הייתי אומר שהוא דבוק, ודבר זה חטאת עמך הוא. עכשיו

שהוא קמ"ץ, שם דבר הוא.

נראה מדברי הרב, שלא יקרא "שם דבר" אלא השם המוכרת, שהוא אינו סמוך לזולתו, אבל השם הסמוך לזולתו, מאחר שאינו משמש לעצמו אלא עם הנסמך אליו, לא יקרא שם דבר, ולכן "וחטאת עמך" אילו היה חטאת נקוד פת"ח, שאז הוא סמוך אל "עמך", לא יקרא אז החטאת שם דבר, מאחר ש"חטאת" עם "עמך" הם דבר אחד, לא כל אחד לעצמו, אבל מאחר שהחטאת נקוד קמ"ץ, יחוייב שלא יהיה סמוך, ופירושו חטאת לעמך, ויהיה אם כן "חטאת" שם דבר.

## פרק ה, יט

### ויראו שוטרי בני ישראל -

את חבריהם הנרדין על ידם.

שהם בני ישראל, שהוכו השוטרים בעבורם, על שהיו חסים עליהם לדחקם. וכנוי "אותם" מורה עליהם, אף על פי שלא הוזכרו בכתוב, וכמוהו: "ויבא יוסף את דבתם" על בני לאה לבדם, אף על פי שלא הוזכרו בכתוב, אלא "אחיו" סתם ו"בני בלהה" ו"בני זלפה" לבדם.

## ברע -

ראו אותם ברעה וצרה המוצאת אותם בהכבידם העבודה עליהם לאמר לא תגרעו כו'.

לא שהיו, רואים את חבריהם, המוכים, בעין רעה, שמה חטאו להם, אלא שראו אותם עומדים בצרה גדולה וברעה רבה בהכבידם העבודה עליהם "לאמר לא תגרעו".

## פרק ה, כ

### ויפגעו -

אנשים מישראל.

לא השוטרים, כי שוטרי בני ישראל אנשים כשרים היו, כדלעיל.

## פרק ה, כב

### הרעותה לעם הזה -

ואם תאמר מאי איכפת לך, קובל אני על ששלחתני.

בשמות רבה אמרו: "מהו 'למה הרעות' - בנוהג שבעולם: בשר ודם האומר לחברו: למה אתה עושה כן, הוא כועס עליו, ומשה אמר לפני הקדוש ברוך הוא **למה הרעות לעם הזה?** אלא כך אמר לפני הקדוש ברוך הוא: נטלתי ספר בראשית וקראתי בו, וראיתי מעשיהם של דור המבול היאך נדונו, ומדת הדין היתה, ומעשה דור הפלגה ושל סדומיים היאך נדונו ומדת הדין היתה, העם הזה מה עשו, שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, אם בשביל שאמר אברהם אבינו: '**במה אדע כי אירשנה**', ואמר לו הקדוש ברוך הוא: '**ידוע תדע כי גר יהיה זרעך**', אם כן הרי עשו וישמעאל מבניו והם צריכין להשתעבד כמוהם. ואם כן היה לו להשתעבד דורו של יצחק או דורו של יעקב, לא העם הזה שהיה בדורי. ואם תאמר מה איכפת לך אם הם משועבדים כדין או שלא כדין, קובל אני על ששלחתני, שתבא תקלה על ידי, **כי מאז באתי הרע לעם**" כו'. דבשלמא אי איכפת לי על צערן, דין היה שתשלחני, אף על פי שתבא תקלה על ידי, מאחר שנצולין באחרונה, ויש לי הנאה בזה, אלא אי אמרת לא איכפת לי, **למה זה שלחתני**, שתבא להם תקלה על ידי, אף על

פי שינצלו באחרונה. והוצרכו רז"ל לומר שמאמר **"למה זה שלחתי"** הוא דרך קבילה, ולא דרך שאלה, מפני שאם היתה שאלה, היה לו להזכיר קודם **"למה הרעות"**, שאז היה פירושו לאיזה כוונה שלחתי, אם תאמר כדי להצילו מתחת סבלות מצרים, אם כן **"למה הרעות"**. ועוד, מה טעם לשאלת **"למה זה שלחתי"**, והלא כבר נאמר לו: **"ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה ושלחתי את ידי"**, ובלכתו לשוב מצרימה נאמר לו: **"ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם"** ואם כן לא היה לו לשאול למה שלחו. ועוד, אם היה מאמר **"למה זה שלחתי"** דרך שאלה, למה נכנסה בין **"למה הרעות"** ובין **"ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה"** שהם מעניין אחד.

## פרק ו

### פרק ו, א

#### עתה תראה -

הרהרת על מדותי.

בסנהדרין פרק חלק. ואי קשיא והלא **"למה הרעות"** אינו אלא דרך שאלה, ולא דרך הרהור לפי השמות רבה דלעיל, וליכא למימר שהן אגדות חלוקות, שהרי בדבור של **"למה הרעותה למה זה שלחתי"** פירש אותו תחלה לפי השמות רבה, ולא יתכן לפרש **"עתה תראה"** שהוא תשובת **"למה הרעות"**, לפי האגדה החולקת. ושם יש לומר, שאף על פי ש**"למה הרעות"** לפי השמות רבה היא שאלה, מכל מקום נקרא גם כן הרהור, מפני שלא היה לו לחקור בענייני ה' אם הם על פי מדת הדין אם לא, שהרי אמרו שם:

**"לא כאברהם שאמרתי לו 'כי ביצחק יקרה לך זרע' ואחר כך אמרתי לו: 'העלהו**

**לעולה', ולא הרהר לומר: והלא כבר אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' כו",**

ואתה הרהרת לומר למה נשתעבדו אלו לפרעה שלא כדין. אם בעבור חטא **"במה אדע"**, מה נשתנו אלו מעשו ומישמעאל ומדור יצחק ומדור יעקב, שהוא דומה למאמר למה אתה עושה כן, שהוא שלא כנוהג העולם. ובשמות רבה אמרו גבי **"הרע לעם הזה והצל לא הצלת"** - רבי עקיבא אומר: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: יודע אני שאתה עתיד להצילן, אלא מאי איכפת לך באותן הנתונים תחת הבניין. באותה שעה בקשה מדת הדין לפגוע בו, וכיון שראה הקדוש ברוך הוא שבשביל ישראל הוא אומר, לא פגעה בו, אלא אמר לו: **"עתה תראה"** -

במלחמת פרעה אתה רואה, ואין אתה רואה במלחמה שלושים ואחד מלכים".

ולא העשוי למלכי שבע אומות כשאביאם לארץ.

אין זה סותר מאמר **"יען לא האמנתם בי להקדישני... לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ"**, דמשמע שלולי אותו החטא היו מביאים את ישראל אל הארץ, כי יתכן שהיו

מביאים אותם אל הארץ, אבל לא היה זוכה לראות העשוי למלכי שבע אומות, שהיה מת קודם מלחמתן. וכן כתב רש"י גבי **"יען לא האמנתם** - גלה הכתוב שאלו לא חטא זה היו נכנסים בארץ, כדי שלא יאמרו" וכו', אבל לא שהיה רואה העשוי למלכי שבע אומות. ומה שכתב רש"י גבי **"שלח נא ביד תשלח** - ביד אחר שתמצא לשלח, שאני אין סופי להכניסם לארץ", אף על פי שעדיין לא נגזרה עליו לא הגזרה הזאת ולא גזרת מי מריבה. יש לומר, שידע זה בנבואתו שרמז לו הקדוש ברוך הוא על זה קודם שליחתו לפרעה, כדאיתא באלה שמות רבה. ומה שכתב בפרשת בהעלותך גבי **"נוסעים אנחנו** - מפני מה שתף משה עצמו עמהם, שעדיין לא נגזרה עליו וכסבור שהיה נכנס", דמשמע שעד שנגזרה עליו גזרת מי מריבה, אף על פי שכבר נגזרה עליו גזרת **"עתה תראה"**, עדיין היה סבור שיכנס, ולא שידע בנבואתו שלא יכנס. יש לומר, שלא הודיעוהו בנבואתו רק שלא יכניסם כמו מנהיג, כדמשמע מלשון "אני אין סופי להכניסם", והיה סבור שלפחות יכנס שם כאחד משאר העם, ולפיכך שתף עצמו עמהם ואמר **"נוסעים אנחנו"**. והיה דשמות רבה דקאמר גבי **"עתה תראה** - מכאן אתה למד שנטל משה את הדין שלא ליכנס לארץ". צריך לומר, דמיירי בכבוש הארץ, כאילו אמר שלא ליכנס עמהם בכיבוש הארץ, דהיינו מלחמת שלשים ואחד מלכים דקאמר ברישא. אך קשה, שאף על פי שנגזרה עליו הגזרה של מי מריבה, למה לא היה סבור שיכנס כשאר העם, והלא הגזרה לא היתה רק שלא יביאו את הקהל, כדכתיב: **"לכן לא תביאו את הקהל הזה"**, דמשמע שלא יכניסום כמו מנהיגים, אבל יכנסו כשאר העם. יש לומר, מדהוצרך הכתוב להודיע חטאם, לומר שאילו לא חטאו חטא זה היו נכנסים לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם בעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, כך היה עון משה ואהרן, מיד הבין משה שהגזרה היתה שלא יכנס לארץ אפילו כאחד משאר העם, אלא שהכתוב חלק להם כבוד, לומר שלא יביאו את הקהל לארץ כמו מנהיגים, לפי כבודם. והיה ד**"תביאמו ותטעמו"** שנתנבא שלא יכנס לארץ ואפילו קודם הגזרה, הוא כניבא ולא ידע מה ניבא.

### כי ביד חזקה ישלחם -

מפני ידי החזקה שתתחזק עליו.

ופירש "כי ביד חזקה" של הקדוש ברוך הוא, שתתחזק על פרעה לבטל כחו וגבורתו, לא ביד חזקה של פרעה שתתחזק על העם לשלחם, כמו שכתוב: **"ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם"**, כי כבר נזכר זה במאמר הבא אחריו: **"וביד חזקה יגרשם מארצו"** ופרש"י:

**"על כרחם של ישראל יגרשם, שלא יניחום לעשות להם צדה וכן הוא אומר:**

**'ותחזק מצרים על העם' וגו'.**

## פרשת וארא

### פרק ו, ב

#### וידבר אלהים אל משה -

#### דבר אתו משפט.

שאין "אלהים" בכל מקום אלא דיין. אבל גבי: "ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה", לא דרשו בו כלום, מפני ששם מורה על המלאך דלעיל מיניה, דכתיב: "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש", ואף על פי שדרשו רז"ל בשמות רבה, ש"בתחילה לא ירד אלא מלאך אחד, שהיה ממוצע ועומד באמצע האש, כדכתיב: 'בלבת אש', ואחר כך ירדה שכינה ודברה עמו 'מתוך הסנה', כדכתיב: 'ויאמר ה' ראה ראיתי'". מכל מקום מפני שמתחלה לא נראה אליו רק המלאך, והוא אשר קראו: "משה משה" והזהירו: "אל תקרב הלום", כדכתיב: "ויקרא אליו אלהים". ואילו היתה השכינה, היה לו לומר 'ויקרא' סתם, ומסתמא הוא הכתוב לעיל מיניה "וירא ה' כי סר לראות", למה חזר וכתב: "ויקרא אליו אלהים", אלא אין "אלהים" אלא המלאך שנגלה אליו בתחלה. ופירוש "וירא ה' כי סר לראות", שכשראתה השכינה שמשה סר לראות, רמזה למלאך והזהירו שלא יקרב שם. ואמר לו בשם השכינה: "אנכי אלהי אביך". ואף על פי שדברה אליו אחר זה השכינה עצמה, כדכתיב: "ויאמר ה' ראה ראיתי" כו', פחד משה לענות לשכינה וענה למלאך, כדכתיב: "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי". וענה לו המלאך בשם השכינה שדברה עמו: "כי אהיה עמך". וענה לו משה: "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". וענה לו: "אהיה אשר אהיה... כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם... שלחני אליכם... לך ואספת כו' ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי", אז ענתה השכינה ואמרה: "מזה בידך כו' ויאמר ה' אל משה שלח ידך ואחוז בזנבו כו' ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך" כו'. ואחר שעשה השלשה אותות, התחיל משה לדבר אל השכינה "ויאמר משה אל ה'", והשיב לו: "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם" עד סוף הענין. וגבי "וידבר אלהים אל נח", "ויאמר אלהים אל נח" לא דרשו כלום, מפני שסמכו על מה שדרשו גבי: "ויזכור אלהים את נח - זה השם מדת הדין הוא, ונהפך למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים", וזה יספיק לכולם. וזה בעצמו נשיב במה שלא דרשו כלום גבי: "ויאמר אלהים יהי רקיע" וכל שאר המאמרות, שסמכו על מה שדרשו במלת "אלהים" שבפסוק הראשון, שאמרו:

"ולא נאמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה שאינו מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב: 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'"

זוה הטעם מספיק לכלם. ויש מפרשים דמ"וידבר" הוא דמפיק לה, שדבר עמו משפט, מפני ש"וידבר" לשון קושי הוא, כמו שכתב רש"י בפרשת כי תשא בפסוק **"וידבר ה' אל משה לך רד"**, כי כבר פירשתיו שם, שהוא דבור בלא אמירה אחריו, עיין שם.

#### על שהקשה לדבר ולומר "למה הרעותה".

משמע שהוא סובר שזאת הפרשה היא תשובה לעניין שלמעלה, שאמר משה **"למה הרעותה"**, ואם כן מהו זה שכתב בסוף דבריו: "ורבותינו דרשוהו לעניין שלמעלה שאמר משה 'למה הרעותה'", דמשמע שאין זו סברתו. ועוד, שמכלל דבריו בפירוש הפרשה הזאת נראה, שהוא סובר שהפרשה הזאת היא תשובה על **"למה זה שלחתני"**, ולא על **"למה הרעותה"**. וליכא למימר דהכי קאמר: דבר אתו בכעס, בתשובת **"למה זה שלחתני"** בעבור שהקשה לדבר ולומר **"למה הרעותה"** והיה כעוס מאותו דבור, וכשהשיב לו על **"למה זה שלחתני"** השיב לו בכעס מפני הכעס הקדום, מפני ש"דבר אתו משפט" מורה שעמד עמו בדין להענישו, כי לא מצינו בשום מקום שיכונה הכעס בשם משפט. ובשמות רבה אמרו בהדיא: **"וידבר אלהים אל משה"** - בקשה מדת הדין לפגוע במשה". לכן הנראה בעיני בזה הוא, ש"וידבר אלהים אל משה" דבק עם הפרשה הקודמת, ו"דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר **"למה הרעותה"**, והוא העונש הנזכר למעלה במאמר "עתה תראה ולא באחד ושלישים מלכים", ועכשיו הודיע הכתוב שזה העונש בא עליו מפני ש"אלהים", שהוא מדת הדין, עמד עמו במשפט, שאין "אלהים" בכל מקום אלא דיין. ואל יקשה עליך ממה שהפסיקה הפרשה בין **"עתה תראה"** ובין **"וידבר אלהים אל משה"**, כי יש פרשה אחרת דומה לזו. ובשמות רבה אמרו בפירוש: **"ויאמר ה' אל משה עתה תראה"** - באותה שעה בקשה מדת הדין לפגוע במשה, שנאמר **"וידבר אלהים אל משה"**, הרי לך בהדיא שמאמר **"וידבר אלהים אל משה"** דבק עם מאמר **"עתה תראה"**, אף על פי שהפסיקה הפרשה ביניהם. גם יש כדמות ראה על זה, שאחר **"וידבר אלהים אל משה"** התחיל ואמר **"ויאמר אליו"**, ואילו היה כלו דבור אחד, היה לו לומר: וידבר אלהים אל משה לאמר אני ה', כמו: **"וידבר ה' אל משה לאמר אני ה'"** וכמנהג הכתוב בכל מקום. לכן נראה בהכרח, שמאמר **"וידבר אלהים אל משה"** הוא מאמר לעצמו, ומאמר **"ויאמר אליו אני ה'"** הוא מאמר לעצמו, הראשון דבק עם הפרשה הקודמת, והשני דבק עם **"וארא"** הבא אחריו. ואל תשיבני מכנוי "אליו" ומסתם "ויאמר", שלא נזכר בו האומר, ואילו היה מאמר לעצמו היה ראוי להיות: ויאמר ה' אל משה אני ה', כי מצאנו **"וירא אליו ה'"** במקום וירא ה' אל אברהם, שהוא סומך על האומר למעלה, אף על פי שהוא עניין לעצמו, שהרי הפרשה הקודמת היא ביום המילה והפרשה שאחריה היא על היום השלישי למילה. וכן נאמר פה, שהוא סומך על מה שנזכר למעלה מהאומר והמקבל. ויש מפרשים שמה שאמר הרב:

**"דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה"**

הוא על פי המדרש שאמרו שהוא שב לענין שלמעלה, שאמר משה **"למה הרעותה"**, אבל לפי פשוטו של מקרא הוא תשובה על **"למה זה שלחתני"**. וזה הבל, כי מה טעם להזכיר זה פה, שהרי כבר זכר אותו אחר סיום דבריו ואמר: "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה, שאמר משה **'למה הרעותה'**".  
ועוד, שאם כן היה ראוי לומר אחר זה: ולפי פשוטו היא תשובה על **"למה זה שלחתני"**, לכן מה שפירשנו הוא הנכון.

#### ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי לאבות.

תימה, דמהכא משמע ד**"למה זה שלחתני"** הוא שאלה ששאל לו לאי זה צורך שלחתני אחר ש**"מאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך"**. ולפיכך השיב לו: **"לא לחנם שלחתיך כי אם לקיים"** כו', וזה סותר מה שפירש למעלה שהיא לשון קבילה, שאמר: **"קובל אני על ששלחתני"** בשליחות זו שיש בה תקלה, שבזה לא יפול לומר: לא לחנם שלחתיך, מפני שנראה שמשה אמר לו למה זה שלחתני בחנם, שלא לצורך, ומשה לא אמר לו אלא למה שלחתני בשליחות כזה שבאה תקלה על ידי. גם לא יפול עליו **"כדי לקיים דברי לאבות"**, כי עדיין הקבילה במקומה עומדת, שהרי משה יודע היה שסופו להצילם, כמו שאמר לו: **"ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה"** רק שאשלח ידי והכתי אותו בכל נפלאותי, ועם כל זה היה קובל, מאחר שכונתך היתה לרע להם על ידי שליחותי, למה זה שלחתני בשליחות שתצא תקלה על ידי, **"כי מאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה"**. ושמה יש לומר, דהכי קאמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: מה שאתה קובל למה זה שלחתני להצטער בעדן ולקבל תרעומת על שיצאת תקלה על ידי, דע שלא לחנם עשיתי זה, כי אף על פי שידעתי שתצטער בשליחות הזאת, מפני התקלה העתידה לצאת ממנה, עם כל זה הוכרחתי לשלח אותך לעשות השליחות הזאת כדי לקיים דברי לאבות הראשונים, ולא לחנם שלחתיך, כי לא היה אפשר לעשותו בלתי שליחותך.

#### פרק ו, ג

#### וארא -

#### אל האבות.

#### באל שדי -

#### הבטחות הבטחות ובכלן אמרתי להם אני אל שדי.

יש מפרשים, שכונת הרב במה שאמר **"אל האבות"** במקום **"אל אברהם אל יצחק ואל יעקב"**, הוא מפני שלא יתחייב לקיים לאלה הבטחות אברהם יצחק ויעקב, רק מצד היותם אבותיהם, ואם כן היה ראוי לומר וארא אל אבותיהם, כמנהג הכתוב בכל מקום, שירצה



לחייב לבנים מה שחייב לאבות, שהרי כשרצה להנהיג הבנים במדות אבותיהם אמר : **"הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם"**, ולא הספיק לו לומר הביטו אל אברהם ואל שרה, מפני שלא חייב להם להתנהג במדותיהם רק מצד היותם אבותיהם, כי טבע המקור להמצא במה שחוצב ממנו, ולכן אחר זה **"הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם"**, וכאשר התאוננו אבותינו על שפקד עליהם עונות הראשונים, אמרו : **"אבותינו חטאו ואינם עוד ואנחנו עונותיהם סבלנו"**, מפני שלא סבלו עונות הראשונים אלא מצד היותם אבותיהם, ולכן היה ראוי לומר פה: וארא אל אבותיהם באל שדי, אלא שהכתוב תפש השמות תמורת האבות. ואינו נכון בעיני, שאם כן היה לו לומר אל אבותיהם, מאחר שקיום הבטחות אברהם יצחק ויעקב לאלו אינו רק מצד היותם אבותיהם, לא **"אל האבות"**. ועוד, שלא היה לו לומר **"אל האבות"** על מלת **"וארא"**, אלא על מאמר **"אל אברהם אל יצחק ואל יעקב"**. ועוד, שמאמר **"הבטחות הבטחות"** הוא פירוש של **"וארא"**, והיה ראוי לפרש תחלה מלת **"וארא"** שהוא דבור בפני עצמו, ואחר כך - **"אל אברהם יצחק ויעקב - אל האבות"**, שהוא דבור בפני עצמו. לכן הנכון אצלי הוא, שהרב רצה לקצר הלשון, ואמר במקום **"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב ואל האבות"**. וכונתו בזה אינו רק לפרש מלת **"וארא"** שהיא במקום ואבטיח, מפני שכונת הרב בזה, לפי פשוטו של מקרא, אינו רק להודיע למשה ששליחותו זאת לא היתה בחנם, אלא כדי לקיים הבטחותיו לאבות, לא שיודיע אופן נבואת האבות, כפי המדרש, עד שיהיה פירוש **"וארא"** כמשמעו, רק הוא כאילו אמר: וארא - בהבטחות האבות באל שדי. וכיוצא בזה כתב רש"י בפרשת יתרו : **"את כל אשר עשה להם"**, במקום **"את כל אשר עשה למשה ולישראל עמו"**, שלא להאריך.

### ושמי ה' לא נודעתי להם -

לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי, לא נכרתי להם במדת אמתות שלי, שעליה נקרא שמי ה'.

מה שאמר **"לא הודעתי אין כתיב כאן אלא 'לא נודעתי'"**, אינה קושיא, אלא תשובה על קושיית: והלא הודיעם שכך שמו, שנאמר : **"אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים"** ואיך אמר פה **"ושמי ה' לא נודעתי להם"**. והשיב ואמר: **"לא הודעתי אין כתיב כאן"** עד שיקשה עליך זה, אלא **"לא נודעתי"**, שפירושו:

לא נכרתי להם במדת אמתות שלי,

שהיא עצמותי, כי מלת **"נודעתי"** מורה על הכרת עצמותו.

ומפני שמלת **"ושמי ה'"** מורה שהוא הפעול ולא עצמותו, ויפלו בזה שתי קושיות: קושיית הרי הודיעם שכן שמו, וקושית הפסוק קצתו מקצתו, כי מאמרו **"לא נודעתי"** מורה שעצמותו הוא הפעול, ומאמרו **"ושמי ה'"** מורה שהפעול הוא שמו, לפיכך הוצרך להוסיף ב"ת במלת **"ושמי"**, כאילו אמר: ובשמי ה' לא נודעתי להם, והוא הבי"ת שבמלת **"במדת**

אמתות שלי", שבזה ניצל מקושית הפסוק קצתו מקצתו. ומפני שקושיית הרי הודיעם שכך שמו, עדיין במקומה עומדת, שהרי ממאמר ובשמי ה' לא נודעתי להם, גם כן משמע שלא הודיעם שכך שמו, הוצרך לומר: "במדת אמתות שלי, שעליה נקרא שמי ה'", שמדת האמתות שלו שעליה נקרא שמו ה' היא עצמותו ממש, כאילו אמר: לא נכרתי להם בעצמותי. ובה הותרה גם קושיית הרי הודיעם שכך שמו. והוצרך להאריך ולומר "שעליה נקרא שמי ה'", ולא אמר: במדת אמתות שלי שהוא שמי ה', מפני שאין מדת אמתותו השם של ה', ששם ה' אינו אלא כשאר שמות העצם המורים על העצמים, לא שהשמות ההם הם העצמים, לכן הוצרך לומר: "במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה'". ויש מפרשים: "לא הודעתי אין כתיב כאן", בלשון קושיא. כלומר, כיון דכתיב **"ושמי ה'"** שהוא מורה על הפעול, לא היה לו לומר **"לא נודעתי"**, אלא לא הודעתי, ומאחר שכתב "לא נודעתי", על כרחנו להוסיף בי"ת במלת **"ושמי ה'"**, כאילו אמר ובשמי ה' לא נודעתי להם. ואין זה נכון מכמה טעמים: חדא, דמשמע מהא, דאי הוה כתיב לא הודעתי, לא הוה קושיא ולא מידי, ואין זה אמת, דהא אכתי איכא לאקשוויי והלא הודיעם שכך שמו. ועוד, דאפילו בתוספת בי"ת איכא לאקשוויי והלא הודיעם שכך שמו, משום דממאמר ובשמי ה' נמי משמע שלא הודיעם שכך שמו. ועוד, אם הקושיא היתה משום דגבי **"ושמי ה'"** לא שייך לומר לא נודעתי אלא לא הודעתי, היה די להוסיף בי"ת במלת ושמי ה', לא שיפרש נודעתי נכרתי, ולא שיאריך לומר:

**"במדת אמתות שלי, שעליה נקרא שמי ה'":**

#### נאמן לאמת דברי.

הוצרך לומר זה. כדי להודיע הנפוקותא שיש בין ההבטחות עם **"אל שדי"** ובין ההבטחות עם שם ה', דבשלמא לפי המדרש שפירשו הפרשה הזאת שהיא תוכחה על מה שהקשה לדבר, ולומר **"למה הרעותה"**, הוצרך להודיע ההפרש שבין נבואת האבות לנבואתו, שנבואת האבות היתה באל שדי, ונבואתו בשם ה', ואפילו הכי לא שאלו, והוא שאל. אבל לפי פשוטו, שהפרשה הזאת היא תשובה על **"למה זה שלחתי"**, שאמר שהשליחות הזאת היתה כדי לקיים הבטחת האבות, מאי נפקא מינה אם היתה באל שדי או בשם ה', לפיכך הוצרך לומר שההבטחה עם שם ה' מתקיימת בלתי שום תנאי, בין חטאו בין לא חטאו, וההבטחה עם שם אל שדי, אינה מתקיימת רק בתנאי שלא יחטאו.

והיה פירוש הפרשה הזאת לפי זה, שמפני שאני ה' נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני, שלחתיך כדי לקיים דברי לאבות הראשונים, ולא לחנם שלחתיך, בלתי שום הכרח בשליחות שבה תקלה על ירך, כאשר חשבת. ואף על פי שכל ההבטחות שהבטחתי לאבות לא היו רק באל שדי, שהם בתנאי שלא יחטאו, ולא בשם ה', שאני נאמן לאמת דברי אפילו אם יחטאו, ואיני מחוייב לקיים דברי לאבות הראשונים, אף על פי כן אני מחוייב לקיים אותם, מפני שלא היו ההבטחות ההן בלא קיום שבועה, אלא הבטחות

"וגם הקימותי את בריתי אתם" וההבטחה עם הברית אני מחוייב לקיימה, כאילו הבטחות בשם ה' הנאמן לאמת דברי, ולכן אמרתי "אני ה'" נאמן לקיים דברי, אף על פי שלא הבטחות כי אם **באל שדי**.

#### שהרי הבטחות ולא קיימתי.

לא הבנתי כונת הרב בזה, אם מפני, שמלת "שהרי" מורה שמביא ראיה על "ובשמי ה' לא נודעתי להם", ודברי ה' אינם צריכים ראיה. ואם מפני, שאין העדר קיום ההבטחה עד היום ראיה על שלא נגלה להם בשם ה' הנאמן לאמת דבריו, מפני שעדיין לא הגיע זמן ההבטחה שאמר לאברהם: "**ודור רביעי ישובו הנה**", שהוא סוף ארבע מאות שנה משנולד יצחק, אלא עכשיו. ועוד, אף על פי שההבטחה עם אל שדי אינה מחייבת הקיום, מכל מקום ההבטחה באל שדי עם הברית, מחייבת הקיום, כמו שנראה ממאמר "**וגם אני שמעתי**", שפירושו,

"כמו שהצבתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי".

אם כן, מאחר שההבטחה באל שדי עם הברית מחייבת הקיום, כמו ההבטחה בשם ה' לבדו, מדוע לא קיים ההבטחה עד היום, ואם ישיב מפני שעדיין לא הגיע הקץ, גם אנחנו נשיב כן על מאמר, "שהרי הבטחות ולא קיימתי". והרמב"ן ז"ל נתעורר על זה והשיב: "אף על פי שעדיין לא הגיע הקץ, מכל מקום לא נודע להם בקיום הבטחתו" ולא הבנתי כונתו. ומה שטען על דברי הרב במאמר "לא הודעתי אין כתיב כאן, אלא לא נודעתי להם במדת אמתות שלי שעליה נקרא שמי ה'" ואמר: "שעם כל זה לא תקן הלשון, שהיה ראוי לומר: לא הודעתי או ושמי ה' לא נודע להם", איננה טענה, כי כבר תקן זה בתוספת אות ב"ת במלת "ושמי" באמרו: "לא נכרתי להם במדת אמתות שלי", ואם דעתו לחלוק על תוספת הבי"ת, מפני שאין מנהג הרב לומר, לא באותיות ולא בתיבות, מושכין עצמן ואחר עמן, למה הסכים בתוספת הוי"ו, והלא כמו שנמצאו רבים חסרים וי"ו, כך נמצאו רבים חסרים בי"ת. ועוד, אם כוין הרב להוסיף וי"ו על "**לא נודעתי להם**", כאילו אמר: ולא נודעתי להם, תקשה עליו קושיית והלא הודיעם שכך שמו.

#### פרק ו, ד

#### וגם הקמותי את בריתי -

וגם כשנראתי להם באל שדי הצבתי והעמדתי ברית ביני וביניהם לתת להם את ארץ כנען.

פירוש: אין מאמר "**וגם הקמותי**" דבק עם "**לא נודעתי להם**" הסמוך לו, מפני ש"**לא נודעתי**" היא שלילה, ומאמר "**וגם הקימותי**" הוא חיוב, ואי אפשר שתפול עליה מלת "גם", לפיכך הוצרך לפרש שמאמר "**וגם הקימותי**" דבק עם מאמר "**וארא באל שדי**", ויהיה פירושו: נראתי להם באל שדי, וגם הקימותי. וטעמו: אף על פי שאיני מחוייב לקיים

מצד שההבטחה היתה באל שדי, אני מחוייב מצד קיום הברית שהקימותי אתם בהבטחת אל שדי, ובשניהם יחד אני מחוייב לקיים, כאילו נראתי להם בשמי ה' הנאמן לקיים. וזהו אמרו אחר זה: "כמו שהצבתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי". ופירוש **"הקימותי"** מלשון הצבתי והעמדתי, שלא תחשוב שהוא מלשון קיום, כמו: **"והקימותי את אשר נשבעתי לאברהם אביך"**.

### לתת להם את ארץ כנען -

לאברהם בפרשת מילה נאמר.

רצה להודיענו בזה, שכל הבטחות האבות בנתינת הארץ לא היו רק בשם שדי, אבל לא אם היו בקיום שבועה, מפני שההבטחות שהיו בקיום שבועה, מבואר בתורה ממאמר **"וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען"** ואין זה צריך ביאור. אבל אם ההבטחות של נתינת הארץ היו באל שדי, אין זה מבואר בתורה, אלא ממה שפירש רש"י ש"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי" מורה על ההבטחות, כאילו אמר: וארא בהבטחותי. ואפשר שיחלוק חולק על פירושו, לפיכך רצה להביא המקראות המורות על שכל הבטחות האבות בנתינת הארץ היו באל שדי, כדי שיתקיים מה שפירש ב"וארא", שהוא מורה על ההבטחות.

לאברהם בפרשת מילה נאמר: **"אני אל שדי וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריך"**.

הרי שהבטיח לאברהם לתת לו את הארץ באל שדי.

ליצחק **"כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך"**, ואותה שבועה לאברהם באל שדי נאמרה.

פירוש: אף על פי שלא נזכר בהבטחתו שם אל שדי, כמו שנזכר באברהם, ואדרבה מרישא דקרא, דכתיב ביה: **"וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה"** וגו' משמע שהיתה בשם בן ארבע, מכל מקום כיון שנאמר לו באותה ההבטחה **"והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך"** ואותה שבועה באל שדי נאמרה, הרי הוא כאילו אמר לו בפירוש: **אני אל שדי הנה בריתי אתך ונתתי לך ולזרעך את כל הארצות האל**, ואף על פי שכתוב בו **"וירא אליו ה'"**, הנה כמוהו רבים, אבל הבטחת הארץ לא היתה אלא באל שדי.

הרי שנדרתי ולא קיימתי.

אינו רוצה לומר שמכח אלה המקראות משמע שנדרתי ושלא קיימתי, שהרי אינו משמע מהן רק שהבטיחם באל שדי, לא שלא קיים, רק פירושו: הרי שנדרתי. ואחר כך אמר: והנה עדיין לא קיימתי, ואני מחוייב לקיים, ואם כן לא לחנם שלחתיך, כי הכרח היה

שאשלחך כדי לקיים דברי לאבות הראשונים, אף על פי שתבא לך תקלה על ידי שליחותך. ופירוש "הרי שנדרתי", הרי שנדרתי בקיום בריתי, שהרי עם הנדר לבדו אין עליו לקיים, רק מצד הברית, שהיתה עם הנדר, אלא שסמך על מה שאמר למעלה, ואמר: "הרי שנדרתי" במקום: הרי שנדרתי עם קיום בריתי.

## פרק ו, ה

### וגם אני שמעתי -

כמו שהצבתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי.

פירוש: אין מלת "גם" דבקה עם מלת "אני" שאחריו, כמשפט, מפני שאילו היה כן, היתה הוראתה: גם אני שמעתי, כמו האחרים. רק היא בלתי דבקה עם זולתה, כאילו אמר: גם כן אני שמעתי את נאקת בני ישראל, שפירשו, "כמו שהצבתי הברית" כך גם כן יש עלי לקיים, "לפיכך שמעתי את נאקת בני ישראל". ומה שהכריחו לומר: "יש עלי לקיים לפיכך שמעתי", ולא אמר: יש עלי לשמוע לפיכך שמעתי, הוא מפני שהמחוייב מכח הברית אינו רק שיקיים, ויחוייב מזה לשמוע נאקתם, ולולא זה לא היה פונה אל נאקתם. והוסיף מלת "הנואקים", אחר "נאקת בני ישראל", כדי שיהיה מאמר "אשר מצרים מעבידים אותם" דברי הנואקים כאילו אמר: שמעתי את נאקת בני ישראל, הנואקים, אשר מצרים מעבידים אותם, ובזולת תוספת "הנואקים", משמע שמאמר "אשר מצרים מעבידים אותם" היא הבדל, כאילו אמר: אי זה בני ישראל - אשר מצרים מעבידים אותם, ואי אפשר זה, שהרי לא היו בני ישראל בעולם חוץ מאלה, ואינם צריכים הבדל.

### ואזכור אותה הברית.

פירוש: הברית האחרת - של בין הבתרים, לא הברית הנזכרת פה, דאם כן מאי "לכן אמור לבני ישראל אני ה'... וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים" והלא הברית הנזכרת פה לא היתה רק על נתינת הארץ, וזהו שכתב אחר זה "כי בברית בין הבתרים אמרתי לו: 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'".

אבל ממה שאמר פה "והוצאתי", והברית הנזכרת לא היתה רק על נתינת הארץ, אין להוכיח שפירוש "ואזכור את בריתי" היא אותה הברית של בין הבתרים, כי אף על פי שאין הברית הנזכרת פה רק על נתינת הארץ, מכל מקום המתחייב ממנה הוא להוציאם מתחת סבלות מצרים, כי אי אפשר שתנתן להם הארץ ויהיו תחת סבלות מצרים, לפיכך הוצרך להוכיח זה ממאמר: "וגאלתי אתכם... בשפטים גדולים", שלא נאמר זה רק בברית בין הבתרים ומה שכתב אחר זה גבי "והוצאתי אתכם - כי כן הבטחתי 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'", ליכא למשמע מינה שאינו מתחייב ההוצאה מנתינת הארץ, דאם לא כן למה ממאמר "ואחרי כן יצאו" ולא מנתינת הארץ.

דאיכא למימר, דהא דמפיק לה מקרא ד"ואחרי כן יצאו", לא מפני שאינו יוצא מן נתינת הארץ, אלא מפני שכבר הוכיח ש"ואזכור את בריתי" היא ברית בין הבתרים וצריך שיצאו כל האמורים בפסוק "לכן אמור לבני ישראל" מברית בין הבתרים.

## פרק ו, ו

### אני ה' -

#### הנאמן בהבטחתי.

ששבעת בין הבתרים בשם ה' היתה. ופירוש "לכן - על פי אותה השבועה" היא שבעת בין הבתרים, שעל פי אותה השבועה נתחייב בכל האמורים ב"לכן אמור", שהם: **והוצאתי, והצלתי, וגאלתי**. גם יתכן לפרש ש"לכן אמור לבני ישראל אני ה' - הנאמן בהבטחתי" בשבועה של נתינת הארץ מיירי, שאף על פי שלא היתה הבטחתו להם כי אם באל שדי, מכל מקום ההבטחה באל שדי עם השבועה היא כמו ההבטחה עם שם בן ארבע. וזה שכתב: "על פי אותה השבועה אמור לבני ישראל". פירוש: על פי השבועה שהקים עם האבות בהבטחת נתינת הארץ, שהיתה באל שדי. ומה שפירש גבי "**והוצאתי** - כי כן הבטחתי **ואחרי כן יצאו ברכוש גדול**" הוא על פי הברית של בין הבתרים, ויהיה פירוש "**לכן אמור**" שב אל "**וגם הקימותי**" ואל "**ואזכור את בריתי**". ופירושו: לכן, מאחר שהקימותי את בריתי לתת להם את הארץ, אמור לבני ישראל אני ה' נאמן בהבטחתי, ועם זכירת ברית בין הבתרים אמור להם **והוצאתי, והצלתי, וגאלתי אתכם בשפטים גדולים**.

## סבלות מצרים -

### טורח משא מצרים.

פירוש: טורח גזרת שעבודם, שהוא משאם, לא תחת גזרת שעבודם, כי לא יפול בלשון משא ששמו עליהם, אלא תחת טורח גזרת השעבוד שגזרו עליהם, הנקרא בשם משא.

## פרק ו, ח

### ונשאתי את ידי -

הרימותיה לישבע בכסאי. לא בהרמה בלבד, כי אין ההרמה שבועה כל עוד שלא ישבע, כי כן כתוב: "**כי אשא אל שמים ידי**", ואחריו: "**ואמרתי חי אנכי לעולם**". ופירוש בכסאי - בשמים הנקרא כסאו, דכתיב: "**השמים כסאי והארץ הדום רגלי**". ופירוש "הרימותיה לישבע בכסאי" הרימותיה בכסאי לישבע בשמי, לא להשבע בכסאי, כי אין שבועתו יתברך בכסאו, רק בשמו, כדכתיב: "**כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם**".

## פרק ו, ט

## ולא שמעו אל משה -

לא קבלו תנחומין.

ושמיעה זו לשון קבלה היא. ופירוש "אל משה", אל תנחומי משה.

## מקוצר רוח -

כל מי שהוא מצר, רוחו קצרה.

ולכן אמר "מקוצר רוח" במקום מצרתם. וכאילו אמר: ולא קבלו התנחומין של בשורת הגאולה מרוב צרתם, לא מרוב קוצר רוחם, כי אין קוצר הרוח סבה לשלא יקבלו תנחומין, רק רוב צרתם, שנתיאשו מהטובה.

ורבותינו דרשו לעניין שלמעלה, שאמר משה: למה הרעותה.

בשמות רבה. ולא אל "למה זה שלחתיני" הסמוך לו, כפי מה שפירש לפי פשוטו של מקרא. ואף על פי שהתוכחה הזאת, לדעת רז"ל, היתה גם "ואמרו לי מה שמו" שהוא קודם ל"למה הרעותה", מכל מקום עיקר התוכחה לא היתה רק על "למה הרעותה", ואגב גררא הוכיחו גם על "ואמרו לי מה שמו", שהרי לא הוכיחו כשאמר לו "ואמרו לי מה שמו" עד עכשיו, שאמר לו "למה הרעותה".

אחת שלא נאמר ושמי ה' לא שאלו לי.

פירוש: אם כוונתם לומר שפירוש "לא נודעתי להם" הוא שלא שאלו לי, ולפיכך אמרו שהיא תוכחה על שהם לא שאלו והוא שאל, היה לו לכתוב במקום "ושמי ה' לא נודעתי להם" ושמי ה' לא שאלו לי, שהמובן ממנו הוא: ואתה שאלת, לא "ושמי ה' לא נודעתי", כי לא יובן ממנו אלא ולך נודעתי, ואין זה תרעומת למשה.

ואם תאמר לא הודיעם שכך שמו.

פירוש: ואם ישיבו שפירוש "לא נודעתי להם" הוא כמשמעו, שלא הודיעם שכך שמו, ולא שבא במקום לא שאלו, אלא שהם הוסיפו אותו על מאמר "לא נודעתי להם", כאילו אמר: ושמי ה' לא נודעתי להם, והם לא שאלו לי, כמו שהוסיפו גם כן על מאמר "וגם הקימותי את בריתי וגו'" - ולא הרהרו אחר מדותי".

הרי תחלה שנגלה לאברהם בין הבתרים נאמר: "אני ה' אשר הוצאתיך".

דהשתא קשיא להו ממה נפשך, שאם יפרשו "לא נודעתי להם", כמו לא שאלו לי, אבל הוא הודיעם שכך שמו, היה לו לומר: ושמי ה' לא שאלו לי, ואם יפרשו "לא נודעתי להם" כמשמעו, אלא שהוסיפו עליו ולא שאלו לי, הרי תחלה כשנגלה לאברהם בין הבתרים נאמר לו: "אני ה' אשר הוצאתיך" דאי אפשר לרז"ל לפרש "לא נודעתי" לא נכרתי כמו

שפירש הוא, מפני שאם יהיה פירוש "לא נודעתי" לא נכרתי, דמשמע אבל שמו הודיעו להם, שוב לא יתכן להוסיף עליו "ולא אמרו לי מה שמך", שמכיון שהודיעם שכך שמו, שוב לא היה להם לשאול.

ועוד, היאך הסמיכה נמשכת בדברים, שהוא סומך לכאן "וגם אני שמעתי וגו' לכן אמור לבני ישראל".

פירוש: שיהיו המאמרים הראשונים תוכחה, והמאמרים האחרונים תשובה על "למה זה שלחתי", כי לא ימשכו אלה עם אלה. ויש לתמוה, למה לא יהיו נמשכים אלה עם אלה, דילמא הכי קאמר: מאחר שהאבות לא הרהרו אחרי והם חביבים בעיני, גם אני שמעתי את נאקת בניהם בעבורם, אף על פי שאינם נוהגים כשורה, לכן אמור לבני ישראל והוצאתי וכו', כמו שאמרו בשמות רבה: "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל - לפי שהם לא הרהרו אחר מדותי, אף על פי שישראל שבאותו הדור לא היו נוהגין כשורה". אבל מה שכתב הרמב"ן ז"ל: "וגם המדרש הזה ענינו מתיישב אחר המקרא", היפך דברי הרב, שאמר "ואין המדרש הזה מתיישב אחר המקרא" בשפירש ואמר: שרז"ל הוקשה להם "למה יזכיר נבואת האבות לפחות מעלתם בנבואה, ולומר שלא נראה אליהם רק באל שדי, מה צורך היה לזה, היה הראוי לומר: אני ה', ולכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם... וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם. ולכן ידרשו כי היה הדבור תוכחה למשה, לאמר לו: הנה האבות אשר לא הגיעה מעלתם בנבואה אליך, ולא ראו רק באל שדי, האמינו בי וגם הקמותי את בריתי אתם ושמעתי נאקת בניהם בעבורם, אף כי אתה שידעתני בשמי הגדול והבטחתיך בו, שיש לך לבטוח ברחמי ולהבטיח את ישראל בשמי שאעשה בהם אותות ומופתים". לא הבנתי איך נתיישב המדרש הזה אחר המקרא, כי הטענות שטען הרב במקומן עומדות, שאם פירוש "לא נודעתי", כמשמעו, שלא הודיעם שכך שמו, הרי הודיעם, ואם פירוש "לא נודעתי", שלא אמרו לי מה שמך, היה לו לומר ושמי ה' לא שאלו לי. ואם פירוש "לא נודעתי" לא נכרתי, שזהו הנראה מדבריו ז"ל שאמר שלא הגיעה מעלתם בנבואה אליך ולא ראו רק באל שדי, שוב לא יתכן להוסיף עליו ולא אמרו לי מה שמך, כי אף על פי שלא ניכר להם, מכל מקום הודיעם שכן שמו, ואיך ישאלו מה שמך. גם מה שפירש "וגם הקמותי את בריתי אתם ושמעתי נאקת בניהם בעבורם, אף כי אתה שידעתני בשמי הגדול והבטחתיך בו, שיש לך לבטוח ברחמי ולהבטיח את ישראל בשמי שאעשה עמהם אותות ומופתים", לא הבינותיו כלל, כי הנראה מדבריו אלה הוא לומר, שקיימתי להם מה שנדרתי, ושמעתי את נאקת בניהם בעבורם, ושוב לא יפול עליו לומר: "וכשבקש לא מצא כו' ולא הרהרו" כו', ואם כן אין פירושו זה מסכים עם כונת המדרש הזה כלל.

מה הפטיש הזה מתחלק לכמה ניצוצות.



פירש"י בפרק רבי עקיבא : "מה הפטיש הזה מתחלק הסלע על ידו לכמה נצוצות". וקשה, דאם כן מה הסלע מתחלק מיבעי ליה.

ועוד, דדברי תורה לפטיש נמשלו, כדכתיב : **"הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע"**, ולא לסלע. ושמא יש לומר, דמשום דמקרא ד"וכפטיש" משמע שהתורה נמשלה לפטיש, נקט בלישניה "מה הפטיש" ולא מה הסלע, ואף על פי שהחלוק אינו נופל בסלע, לא נמשלה אלא לפטיש, מפני שאין חלוק הסלע אלא על ידי הפטיש. אבל רבינו תם פירש, דסלע זה בסלע סנפירין קמיירי, שהפטיש מתפוצץ ממנו, כמו שאמרו במדרש: מעשה באחד שמצא סנפירין ובא לבודקה, נתנה על הסדן והכה עליה בקורנס, ונחלק הפטיש ונשבר הסדן, והסנפירין לא זז ממקומו, הדא הוא דכתיב: **"וכפטיש יפוצץ סלע"**, ודומה לו **"אבנים שחקו מים"**, שפירושו אבנים שחקום המים. אבל קשה לתרויהו, שלא מצינו שם נצוץ אלא בדבר המאיר, נצוץ השמש, נצוצות הכוכבים, נצוצות האש, לא נצוצות של אבן או של ברזל. לכן נראה לי, דהכי פירושו: כזה הפטיש המפוצץ הסלע, שהוא עב מאד, ומרוב עביו כשמוציאין אותו מן האש מתחלק לכמה נצוצות מרוב חומו, אף דברי תורה כן. ופירוש הפסוק: הנה כה דברי כאש וכפטיש יחד, מה הפטיש שבאש כשמוציאין אותו מן האש מתחלק לכמה נצוצות, אף דברי תורה כן, דאם לא כן, למה אמרו מה הפטיש ולא אמרו גם כן מה האש, והלא התורה לשניהם נמשלה.

## פרק ו, יב

### ואיך ישמעני פרעה -

זה אחד מעשרה קל וחומר שבתורה.

והכי קאמר: ומה בני ישראל שהוא לטובתם, לא שמעו אלי, פרעה שהוא לרעתו, לא כל שכן. ומה שלא השיבו ה' על זה, כמו שהשיבו על טענת **"ואני ערל שפתיים"** במאמר **"וידבר ה' אל משה ואל אהרן"** ופירש רש"י:

**"לפי שאמר משה: 'אני ערל שפתיים', צרף לו הקדוש ברוך הוא את אהרן להיות לו**

**לפה ולמליץ"**,

מפני שכבר כתב למעלה **"ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה"**, שזו היא פרכתו של קל וחומר, דאיכא למפרך, מה לישראל שכן היה להם קוצר רוח, ודין היה להם שלא ישמעו, אף על פי שהוא לטובתם, תאמר לפרעה שאין לו קוצר רוח ויש לו לשמוע אף על פי שהוא לרעתו. ומשה רבינו עליו השלום, כשדן הקל וחומר הזה מתחלה לא ידע שהסבה שלא שמעו היה מסבת הקוצר רוח והעבודה הקשה ולכן דן אותו, והכתוב מעיד ואומר שהסבה שלא שמעו היתה מחמת הקוצר רוח, ובזה נפרך הקל וחומר של משה. ואם תאמר, אף על פי כן היה לו למשה להבליע הפירכא בתוך הקל וחומר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין ובכמה מקומות בתלמוד, לומר: ומה ישראל שהוא לטובתם והיה להם לשמוע אף על פי שהיה להם קוצר רוח לא שמעו, פרעה שהיה לרעתו אינו דין שלא

ישמע, אף על פי שאין לו קוצר רוח. יש לומר, דפירכא הכתובה בתורה אין מבליעין אותה, מאחר שהכתוב מעיד שמה שלא שמעו הוא מפני הקוצר רוח והיא סבה עצמית להעדר השמיעה.

## פרק ו, יג

### ויצום אל בני ישראל -

צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסבול אותם.

ואל פרעה מלך מצרים צוה עליו לחלוק לו כבוד בדבריהם. שמות רבה. דאם לא כן בשלמא אל פרעה, היינו דכתיב "להוציא את בני ישראל", אלא "אל בני ישראל" למה, והשתא דדרשינן: "אל בני ישראל - להנהיגם בנחת", צריך לדרוש נמי "ואל פרעה - לחלוק לו כבוד בדבריהם".

ולפי זה צריך להוסיף וי"ו במלת להוציא. גם יתכן שיהיה פירושו: להנהיג את ישראל בנחת ולחלוק כבוד לפרעה בדברם לו להוציא, שאף על פי שיכעס עליהם, צריך שיסבלוהו.

ופשוטו צום על דבר ישראל ועל שליחותו אל פרעה.

והשתא מלת "להוציא" קאי אתרוייהו, אלא שהוא מתחלף בטעם, דלגבי ישראל הוא מתפרש שיודיעם שהוא עתיד להוציאם ממצרים, כדכתיב: "לכן אמור לבני ישראל אני ה' הוצאתי", ולגבי פרעה, שיתרה בו להוציאם, או ליסרו, ועל ידי היסורין להוציאם.

ודבר הצווי מהו, מפורש בפרשה שנייה לאחר סדר היחס.

פירוש: ודבר הצווי של פרעה לבדו, כי בפרשה שנייה לא נתפרש רק דבר צווי של פרעה.

## פרק ו, טז

### שני חיי לוי -

להודיע כמה ימי השעבוד.

שמשירדו ישראל למצרים עד שנגאלו הם מאתים ועשר שנה, שהרי הגזרה היתה על זרעו של אברהם, כדכתיב: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם... ארבע מאות שנה". ואי אפשר לומר, שהמספר הזה מתחיל מעת ירידתם למצרים, שהרי קהת מיורדי מצרים היה, צא וחשוב שנותיו של קהת ושל עמרם ושמנונים של משה ואי אתה מוצא אלא שלש מאות חמישים וארבע שנה, אף על פי שהרבה נבלעים לבנים בשנות האבות, הלכך על כרחך לומר, שהמספר הזה מתחיל מעת לידת זרעו, שהוא יצחק, שהוא עיקר זרעו, כדכתיב: "כי ביצחק יקרא לך זרע".

ומשנולד יצחק עד שנולד יעקב ששים שנה, ומשנולד יעקב עד עת רדתם למצרים מאה שלושים שנה הרי מאה תשעים שנה, נשארו עד תשלום ארבע מאות שנה של גזרה מאתים עשר שנה. ושנות לוי משירד למצרים הם תשעים וארבע שנה, שהרי בתוך שש שנים נולדו כל השבטים עד שנולד יוסף, הוצא מהן שלש שנים עד שנולד לוי, שהוא שלישי לראובן, נמצא שלוי נולד קודם יוסף ארבע שנים, ויוסף היה בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה ושבע של שבע, ושנתים של רעב, כשירדו השבטים למצרים, הרי ליוסף שלושים ותשע שנה, וארבע של לוי קודם לידתו של יוסף הרי ללוי ארבעים ושלוש שנה ברדתו למצרים, תוציאם משנותיו שהם מאה שלושים ושבע שנה נשארו תשעים וארבע שנה, תוציאם ממאתים ועשר שנה, נמצא שלא היו ימי השעבוד רק מאה שש עשרה שנה,

שכל זמן שאחד מן השבטים קיים, לא התחילה צרת השעבוד.

### פרק ו, כ

#### יוכבד דודתו -

אחת אבואי.

לא אתת אח אבואי, כפירוש דודתך בכל מקום.

#### בת לוי אחות קהת.

פירוש: שמה שהכריח המתרגם לתרגם אותה: אחת אבואי, ולא אתת אח אבואי, כפירוש דודתך בכל מקום, הוא מפני שיוכבד זו בתו של לוי היתה, כדכתיב: **"ושם אשת עמרם יוכבד בת לוי"**, ובת לוי היא אחותו של קהת, שהוא אביו של עמרם, נמצא שיוכבד זו אחות אביו היא, לא אשת אחי אביו.

### פרק ו, כג

#### אחות נחשון -

מכאן למדו הנושא אשה צריך לבדוק באחיה.

בבתרא פרק יש נוחלין ובשמות רבה: **"את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון** - ממשמע שנאמר **'בת עמינדב'**, איני יודע שהיא אחות נחשון, מה תלמוד לומר: **'אחות נחשון'** מלמד שבדק בנחשון, שהנושא אשה צריך לבדוק באחיה", אבל גבי אחות לבן הארמי דרשו בו: **"להגיד שבחה, שהיתה בת רשע ואחות רשע, ומקומה אנשי רשע, ולא למדה מעשיהם"**, משום דלא שייך התם לומר שבדק בלבן. ועוד, שלא היה צריך לכתוב לא את אביה ולא את אחיה ולא את מקומה, שכבר הוזכרו למעלה, ועל כרחך לומר כלם באו לדרשא. ולכן המפרש: **"אחות לבן - ידוע ונכבד מאביה, וכן אחות נחשון"**, לא אמר כלום.

**פרק ו, כה****מבנות פוטיאל -**

מזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה ומזרע יוסף שפטפט ביצרו.

דמדלא כתיב: **מבנות פוטיאל** בלא יו"ד, משמע משני מיני פוטים, שפטפט ושפטם, כדאיתא בפרק יש נוחלין. אי נמי, מדלא כתיב בת פוטיאל אלא "**מבנות פוטיאל**", תרתי משמע, בנות של פטפוט ושל פטום, כדאיתא בשמות רבה: "בת פוטיאל לא נאמר, אלא '**מבנות פוטיאל**', שהיתה אשתו משתי משפחות, משבט יוסף שפטפט ביצרו ומיתרו שפטם עגלים לעבודה זרה". ובפרק יש נוחלין אמרו: "אי אבוה דאימיה מיוסף, אימא דאימיה מיתרו, ואי אבוה דאימיה מיתרו, אימא דאימיה מיוסף. דיקא נמי דכתיב: '**מבנות פוטיאל**' הבא משני פוטין, שמע מינה". ופירוש "פטפט ביצרו - זלזל ביצרו וכבש אותו, ולא חשבו לכלום", כך פירש רש"י בסוטה. ורשב"ם פירש בפרק יש נוחלין: "שנלחם כנגד יצרו, כדאמרינן לקמן בפרקין: חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו". ומה שפירשו "פוטיאל" מעניין פטפוט ופטום, ולא שם עצם, הוא מפני שמהכתוב נראה שבא להודיע לנו יחסו של פנחס, כמו שהודיע לנו יחסו של אביו, דכתיב "**ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה ותלד לו את נדב ואת אביהוא ואת אלעזר ואת איתמר**", ואם פוטיאל הוא שם אדם, לא הודיענו בזה כלום, כי לא נזכר בשום מקום.

**פרק ו, כו****הוא אהרן ומשה -**

אלו שהוזכרו למעלה, שילדה יוכבד לעמרם הוא אהרן ומשה אשר אמר ה'.

כי מלת "**הוא**" לעולם מורה על הנזכר למעלה, וכאילו אמר: שמשה ואהרן הנזכרים למעלה שילדה יוכבד לעמרם, הוא משה ואהרן, שאמר להם ה' להוציא את בני ישראל. **על צבאותם** בצבאותם. שפירשו כל צבאם לשבטיהם יצאו, ולא נשאר מהם שום אחד שלא יצא ממצרים. לא נוספים על צבאותם, כפי המובן ממלת "**על צבאותם**".

**פרק ו, כז****הם המדברים -**

הם שנצטוו הם שקיימו.

מפני שמלת "הם" מורה על הנזכר למעלה, הוצרך לומר הם שנצטוו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, והם המדברים אל פרעה, שקיימו מה שנצטוו ודברו אל פרעה.

**הוא משה ואהרן -**

הם בשליחותם ובצדקותם מתחלה ועד סוף.

כי בשני הפעמים הראשונים שנכתב בם הכנוי, נכתב בהם חדוש עניין, שבפעם הראשונה כתב: **"אשר אמר ה' להם הוציאו"**, לומר שהנזכרים למעלה הם שנצטוו, ש"אמר להם ה' הוציאו". ובפעם השנית כתב **"המדברים"**, לומר שהנזכרים למעלה הם שקיימו מה שנצטוו, אבל בפעם הזאת לא נכתב בה חדוש עניין כלל, לכך הוצרך לומר בכללות: **"בשליחותם ובצדקותם מתחלה ועד סוף"**. כאילו אמר: משה ואהרן הנזכרים למעלה הם אשר נצטוו והם אשר קיימו מה שנצטוו לדבר אל פרעה, והם המחזיקים תמיד בצדקותם, שלא נשתנו ממה שהיו, אלא עומדים בשליחותם ובצדקותם, שלא שנו ממה שנצטוו מתחלה ועד סוף.

## פרק ו, ל

### ויאמר משה לפני ה' -

היא האמירה שאמר למעלה: **"הן בני ישראל לא שמעו אלי"**. פירושו: האמירה של **"ואני ערל שפתיים"** הבא אחר **"הן בני ישראל לא שמעו אלי"**, שזו הוא האמירה בפרשה ראשונה ושנאה בפרשה שניה, לא האמירה של **"לא שמעו"**, כי זו לא נשנית בפרשה שנייה. וכן נראה מאמרו אחר זה: **"וכך היא השיטה, 'ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים', וידבר אליו לאמר אני ה' דבר אל פרעה"**. ומה הוא הדבור, הוא האמור למעלה: **"בא דבר אל פרעה וישלח את בני ישראל"**, ומשה השיבו **"הן אני ערל שפתיים"**, ואילו מאמר **"הן בני ישראל לא שמעו"** לא הזכיר כלל, מפני שאינו מן השנויים בפרשה שנייה.

### כאדם האומר נחזור על הראשונות,

**"ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים" וידבר אליו לאמר אני ה'.** השמיט שם ה' ושם משה וכתב: **"וידבר אליו" במקום: "וידבר ה' אל משה"**, מפני שפירש שהמאמר הזה מחובר עם **"ויהי ביום דבר ה' אל משה"**, שנזכר בו שם ה' ושם משה, ואין צורך להזכירם שנית.

## פרק ז

### פרק ז, א

### יהיה נביאך -

### והוא מגזרת ניב שפתיים.

החכם רבי אברהם בן עזרא ז"ל טען עליו, ש"איננו נכון, כי שורש ניב מהשניים, לפי דעת חכמי צרפת, ומעלומי העי"ן, לפי דעת חכמי ספרד, ושרש נביא שלש אותיות, והעד: נביאים, ויתנבאו, כי האל"ף שורש". ואינה טענה, כי מצאנו צואר, שהוא מעלומי העי"ן, ונוסף בו האל"ף תמיד, בין במקום המשך, בין שלא במקום המשך. וכתב החכם רבי

אברהם בן עזרא: "צואר - ימצא לשון יחיד ורבים, עם תוספת נו"ן, אכן האל"ף לא נעדר". גם מה שטען עוד: "מה טעם 'השב אשת האיש כי נביא הוא' אם פירושו דברן", אינה טענה, כי יש לומר, שנקרא שם המדבר דברי ה' אל העם תמיד - דברן, בעבור היותו מזומן לדבר דברי ה' אל העם תמיד. ויהיה טעם "השב אשת האיש כי נביא הוא", כי הוא דבק עם ה' להיותו מדבר דברי ה' תמיד, והדבק עמו תמיד ראוי לירא ממנו, פן יתפלל להמיתך. וזהו שכתב אחר זה:

"כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות".

## פרק ז, ב

### אתה תדבר -

פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי מה ששמעתן מפי, ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה.

שהפרש שבין משה לאהרן הוא, שמשה אומר דברי ה' לפרעה פעם אחת ובדבור קצר, כפי מה ששמען מפי ה', ואהרן חוזר ואומרן פעם אחר פעם עד שיטעימם באזניו, דאם לא כן קשו קראי אהדדי, כתיב: **"אתה תדבר"** דמשמע אתה לבדך, ולא אהרן עמך, וכתיב **"ואהרן אחיך יהיה נביאך"**. אבל הרמב"ן ז"ל כתב: "ואין זה נכון כלל, רק פירושו: **'אתה תדבר'** אל אהרן, ולא ישמע פרעה דברך, ואהרן בשליחותך ישמיענו דברך". ולא ידעתי איך יפרש הברייתא של מכילתא, דתניא: "דברו אל כל עדת ישראל - וכי אהרן מדבר, והלא כבר נאמר **'אתה תדבר'**", דמשמע דסבירא ליה להאי תנא, דקרא ד**"אתה תדבר"**, ולא אהרן עמך, לישראל ולפרעה קמיירי, שמשה לבדו היה מדבר דברי ה' להם. ומשום הכי פריך גבי **"דברו אל כל עדת ישראל"** - וכי אהרן מדבר עמו, והלא כבר נאמר: **'אתה תדבר'**, אתה לבדך, ולא אהרן עמך" ואי כדפירש הרמב"ן ז"ל, דקרא ד**"אתה תדבר"** לאהרן קמיירי, ולא ישמע פרעה את דברי משה ולא ישראל, דאין הפרש בין פרעה לישראל בזה, מאי קושיא, דילמא הא דכתיב **"אתה תדבר"**, דמשמע שמשה לבדו היה המדבר, במדבר אל אהרן קמיירי, אבל במדבר אל פרעה או לישראל הוא ואהרן היו מדברים, משה כמו מלך ואהרן כמו מתרגם, כדי להבינם להם, אלא על כרחך לומר שפירוש **"אתה תדבר"** לפרעה ולישראל קמיירי, ומשום הכי פריך מקרא ד**"דברו אל כל עדת ישראל"**, דמשמע ששניהם יחד היו מדברים. אבל בקצת נוסחאות כתיב בהן: "והלא כבר נאמר: **'ואתה דבר אל בני ישראל'**" והוא האמור בכי תשא בפרשת שבת. ואינו מחוור, דאם כן מאי קושיא, דוקא במצות שבת אתה תדבר ולא אהרן, אבל בשאר מצות שניהם יחד.

## פרק ז, ג

### ואני אקשה -

מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם גבורתי.

פירוש: אל יקשה עליך אחר שה' הקשה את רוחו, מה חטא פרעה ליסרו, כי מאחר שהרשיע והתריס כנגד הבורא יתברך ועשה עצמו אלוה, כדכתיב: **"לי יאורי ואני עשיתיני"**, וגלוי לפניו יתברך שלא ישוב להכיר את בוראו, אלא שמפני כובד המכות ירך לבו לשלוח את העם, ולא לעשות רצון בוראו, לפיכך הקשה ה' יתברך את לבו, שלא ירך לבו מהמכות, ולא ילאה מהם לשלוח את העם, מכיון שאין השילוח ההוא כדי לעשות רצון בוראו, וכשלא ירך לבו ולא ילאה לשלוח את העם, יהיה סבה שירבה בו אותותיו ומופתיו ויכירו ישראל את גבורתו יתברך.

ופירוש **"והרבתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים"** והרבתי את אותותי ואת מופתי בו בתוך ארץ מצרים, שיראו אותם המצרים ויכירו כל ישראל היושבים שם את גבורתי.

ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר **"ויחזק ה' את לב פרעה"** אלא **"ויחזק לב פרעה"**.

פירוש: אף על פי שלפי זה היה ראוי שיקשה ה' את לבו גם בחמש מכות הראשונות, עם כל זה רצה שתפורסם רשעותו, להודיע שאף בלתי החזוק של הקדוש ברוך הוא מתחזק מעצמו, לפיכך לא חזק ה' את לבו אלא אחר החמש מכות הראשונות. ואף על פי שגם במכת הברד, שהיתה אחר החמש מכות הראשונות כתוב: **"ויחזק לב פרעה"**, כיון שכתוב אחר זה: **"בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו"**, הודיענו בזה שהחזוק הנזכר לא היה רק מן ה'. ומצאתי בקצת נוסחאות שכתוב פה: **"בלכתך לשוב מצרימה"** - דע שעל מנת כן תלך שתהיה גבור בשליחותך" עד **"כבר שמתי בידך"**, והוא אות באות כפי מה שכתוב בנוסחאות האחרות בפרשת אלה שמות בפסוק **"ובלכתך לשוב מצרימה"**. ולא ידעתי מה ענין זה לכאן, ולמה לא נכתב זה בפרשת ואלה שמות אשר שם מקומו.

ושמא יש לומר, שכונת הרב בזה להודיע, שהפרשה הזאת של **"ואני אקשה את לב פרעה והרבתי את אותותי ואת מופתי"** כו' עם פרשת **"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת"** כו', היא דבקה עם מאמר **"בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לפני פרעה"**, הכתוב בפרשת ואלה שמות, שאז היתה תחלת דבורו עמו. ואם יבקש מופת לא יבקשנו רק בפעם ההיא לא בפעם הזאת. ויהיה פירוש **"אשר שמתי"** אשר אשים, אחר דברו עמו, **ויאמר: תנו לכם מופת.** וכן נראה גם מדברי הרב, שאמר בפרשת אלה שמות גבי **"ראה כל המופתים אשר שמתי בידך"** - שאני עתיד לשים בידך במצרים, כמו **"כי ידבר אליכם"**, ופסוק **"כי ידבר אליכם"** הוא בפרשה וארא, ופסוק **"ראה כל המופתים"** וגו' הוא בפרשה ואלה שמות, וזאת ראה גמורה על שפרשת **"כי ידבר"** דבקה עם פרשת **"בלכתך לשוב מצרימה"**.

## פרק ז, ה

### ידי -

יד ממש להכות בהם.

ודברה תורה כלשון בני אדם.

## פרק ז, ט

### מופת -

אות להודיע שיש צורך במי ששולח אתכם.

פירוש: "צורך" כח ויכולת, כדמתרגמינן "יזבחו לשדים לא אלוה - דלית בהון צורך", כלומר אם יבקש מהם אות שיודיענו שיש יכולת באותו ששולח אתכם לשנות את הטבע. ורוב הנוסחאות נשתבשו וכתבו צורך במקום צורך, כי לא ידעו מהו, והפסידו הכונה. ולפי שהמופת בכל מקום מורה לאמתת הדבר, והאות כבר מצאנוהו גם על הסימן "והיה לאות על ירך", "והיתה לאות ברית", "איש על דגלו באותות" וכן פירש אותו הרד"ק בשרש יפת, הוכרח הרב לפרש המופת האמור פה, שהוא במקום אות, מפני שהפוך המטה לנחש אינו מורה לאמתת הדבר, רק להודיעו שיש יכולת באותו השולח אותו לשנות הטבע, שזה הפועל לא יחדש מופת רק אות. ומפני שמלת "אות" שבפסוק "ונתן אליך אות או מופת" מורה לאמיתת הדבר, הוכרח הרב לתת שם הפרש, שהאחד אות שמימי והאחר אות ארצי.

### לתנין -

לנחש.

כי שם התנין ביבשה הוא נחש, ובמים הוא דג וכן פירש אותו הרד"ק בשורש תנן.

## פרק ז, יב

### ויבלע מטה אהרן -

לאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן.

בשבת פרק הזורק ובשמות רבה, דאם לא כן ויבלע תנין אהרן את תניניהם מיבעי ליה. ולפי זה צריך לומר לאחר שחזרו כולן ונעשו מטות, בלע מטה אהרן את כולן, דאם לא כן ויבלע תנין אהרן את תניניהם מיבעי ליה, לא מטה אהרן את מטותם.

## פרק ז, יד

### כבד -

ותרגומו יקיר, ולא אתייקר, מפני שהוא שם דבר, כמו "כי כבד ממך הדבר".



לא ידעתי מי הגיד לו למתרגם שהוא שם, ולא פועל עבר לגזרת פעל, כמו: "ויהי כי זקן יצחק", אם מפני שמצא "כי כבד ממך הדבר" שהוא שם, הנה מצאנו גם כן "נער זקן" שהוא שם, ועם כל זה בא "ויהי כי זקן יצחק" פועל עבר, וכן: "כי לא חמץ", ו"לא תאכל עליו חמץ", האחד שם והאחר פועל עבר. ועוד שמלת "מאן" הבא אחריו, שהוא פועל עבר, יכריח להיות "כבד" פועל עבר בהכרח, כי לא יתכן להיות "כבד" שם, "ומאן" פועל עבר, כי מאן שהוא פועל עבר יורה שכבר נהיה לבו כבד מזמן שעבר.

## פרק ז, טו

### הנה יוצא המימה -

לנקביו.

בשמות רבה: "למה 'יוצא המימה', לפי שהיה אותו רשע משתבח ואומר:

שהוא אלוה ואינו צריך לנקביו,

לפיכך היה יוצא בבוקר בשעה שהיה נצרך.

## פרק ז, טז

### עד כה -

ומדרשו עד שתשמע ממני מכת בכורות שאפתח בה "כה אמר ה' כחצות הלילה".

פירוש: במכה עצמה, אבל בשאר המכות אינו כתוב בהן "כה אמר ה'", רק בהתראה "כה אמר ה' שלח את עמי". ומה שדרשו זה אינו אלא מייטורא, שלא היה לו לומר רק: ואם מאן אתה לשלח כה אמר ה' כו', כמו בכל המכות.

## פרק ז, יח

### מצרים -

לבקש רפואה למי היאור שיהיו ראויין לשתות.

תקן בזה מלת "ונלאו", שאינה נופלת אלא על היגיעה, כי תרגום "עייף ויגע" - משלהי ולא", ופה מורה על העדר היכולת, כאילו אמר: ולא יוכלו מצרים לשתות מים מן היאור, כי אינו נופל לומר ויגעו מצרים לשתות מים מן היאור, אבל עם תוספת "לבקש רפואה למי היאור", שהוסיף אחר מלת "ונלאו", תתפרש מלשון יגיעה כמשפטה. גם פירש מלת לשתות "שהיו ראויין לשתות", מפני שהרפואה אינה נופלת אלא לשמור הבריאות עומדת, ולהחזירה כשתסור, וחזרת המים אל בריאותן, הוא שיחזירם להיות ראויין לשתיה כבתחלה.

## פרק ז, יט

### אמור אל אהרן -

לפי שהגן היאור על משה, לפיכך לא לקה על ידו, לא בדם ולא בצפרדעים.

וכן במכת הכנים, לפי שהגן עליו כשהרג את המצרי, כדלקמן, דאם לא כן למה נשתנו אלו השלש מכות מכל שאר המכות, שכלם על ידי משה ואלו על ידי אהרן.

### ובעצים ובאבנים -

מים שבכלי עץ ובכלי אבן.

שהמכה לא היתה רק במים - לא בעצים ובאבנים. ופירוש "בעצים ובאבנים" - הכלים הנעשים מהם, מפני שאין המים תוך העצים והאבנים עצמם.

### פרק ז, כב

#### בלטיהם -

שאומרים בלט ובחשאי.

תרגם אנקלוס בלחשיהון, ויש לו דמיון במקרא "דברו אל דוד בלט", "ותבא בלט". אבל מלת "בלהטיהם", שתרגם אותה גם כן בלחשיהון, אולי הוא מפני שאין נשמעין בחוש השמע, כמו שהלהט אינה מושגת בחוש הראות לרוב התהפכותה. ואף על פי שלדעת רז"ל:

"בלטיהם" הוא מעשה שדים, ו"בלהטיהם" הוא מעשה כשפים,

וכדאיתא בסנהדרין פרק ארבע מיתות, מכל מקום מאחר ששניהם נעשים על ידי דבורים של לחש, נקראו בשם לחש, כי בלטיהם מגזרת בלט, בלהטיהם מגזרת "להט החרב המתהפכת", שדומה שהיא מתהפכת על ידי לחש, כדפירש הרב, ולכן תרגם שניהם בלחשיהון, ולא שהוא חולק על דברי רז"ל שאמרו "בלטיהם - מעשה שדים. ובלהטיהם - מעשה כשפים". והרמב"ן ז"ל כתב, שמה שארז"ל בלטיהם מעשה שדים ובלהטיהם מעשה כשפים, הוא מפני שפירוש "בלטיהם" לחש, מגזרת בלט, והשדים גם כן באים בלט, "כי הם בעלי גופות מאויר שאינו נרגש". ופירוש בלהטיהם - להט, מגזרת "אש לזהט", "להבה תלהט", והכשפים גם כן נעשים על ידי לזהטים - מלאכי אש מלהטת, כמו שאמרו בשמות רבה: "בלהטיהם - אלו מעשה כשפים, וכן הוא אומר: 'ואת להט החרב המתהפכת' לפי שמעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים". והנה המתרגם אף על פי שאינו חולק עליהם בענין השדים והכשפים, הוא חולק עליהם בפירוש מלת "בלטיהם" ובפירוש מלת "בלהטיהם". כי רז"ל פירשו שמלת "בלטיהם" מורה על השדים הנראים בלחש, והמתרגם פירש אותו על הדבורים הנאמרים עליהם בלחש, ומלת "בלהטיהם" מורה על הכשפים הנעשים על ידי לזהטים, והמתרגם פירש אותה על הדבורים הנאמרים בלחש, כדמות "החרב המתהפכת", שדומה מתהפכת על ידי לחש.

### ויחזק לב פרעה -

### לומר על ידי מכשפות אתם עושין כן כו'.

אבל במופת המטה דכתיב ביה : **"ויחזק לב פרעה"** לא כתב הרב זה, מפני שאף על פי שעשו גם חרטומי מצרים בלהטיהם כן, מכל מקום כשראו שבלע מטה אהרן את כלם, לאחר שחזר ונעשה מטה, נשתוממו כלם, אלא שעם כל זה נתחזק לבו, שחשב שהוא מכשף גדול יותר ממכשפיו, אבל במכת הדם, שעשו גם חרטומי מצרים דם בלטיהם, יש לו לומר:

**"תבן אתם מכניסים לעפריים"**.

### פרק ז, כה

#### וימלא -

מניין שבעה ימים.

דאם לא כן וימלאו מבעי ליה. שלא שב היאור לקדמותו. דאם לא כן, המלוי של שבעה ימים באי זה עניין היה.

**שהיתה המכה משמשת רביע חדש, ושלושה חלקים היה מעיד ומתרה בהם.**

בשמות רבה נחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה. חד אמר: עשרים וארבע ימים היה מתרה בהן ושבעה ימים המכה משמשת בהן. וחד אמר: שבעה ימים היה מתרה בהן ועשרים וארבעה ימים המכה משמשת בהן. על דעתיה דמאן דאמר: עשרים וארבעה ימים היה מתרה בהן ושבעה ימים המכה משמשת בהן - **'וימלא שבעה ימים'** להכאה. ועל דעתיה דמאן דאמר: שבעה ימים היה מתרה בהן, ועשרים וארבעה ימים היתה המכה משמשת בהן - **'וימלא שבעה ימים אחרי הכות ה' את היאור ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו'** להתרות בו על מכה אחרת.

### פרק ז, כז

#### ואם מאן אתה -

ואם סרבן אתה.

כי **"מאן"** תואר השם, על משקל זקן, רק שהוא יוצא, שלא כמשפט התואר, וכמוהו **"ושבח אני את המתים"** וכן כתב החכם בן עזרא. ולא ידעתי מי הכריחו לומר שהוא יוצא, כי גבי **"ושבח אני את המתים"** מלת "את" מורה על הפעול, וצריך להיות בו פועל בהכרח, אבל פה שאין בו מלה מורה על הפעול, למה לא יהיה עומד, והלא מלת "אתה" ככה תבא עם התואר כמו עם הבינוני. ואם בעבור **"לשלח"** הבא אחריו, שלא יפול על התואר, הנה המחוייב ממנו שיהיה תואר כמו בינוני אף אם יהיה עומד, לא שהוא יוצא.

### פרק ז, כח

## ועלו -

מן היאור.

שהיבשה גבוהה ממימי היאור, והיוצא מן היאור ליבשה יקרא עולה.

## בבתיך -

ואחר כך בבתי עבדיך.

דאם לא כן 'ובאו בבתי כל מצרים' מיבעי ליה.

## פרק ז, כט

### ובכה ובעמך -

בתוך מעיהם נכנסים ומקרקרים.

דאי בבתייהם ובחדרי משכבם ובתנורם, הרי כבר אמור.

## פרק ח

### פרק ח, ה

### למתי אעתיר לך -

את אשר אעתיר לך היום על הכרתת הצפרדעים, למתי תרצה נו'.

תקן בזה הלמ"ד של מלת "למתי" שהיה ראוי לומר: מתי אעתיר לך, ואמר שאילו היה אומר מתי אעתיר לך, היה המובן ממנו מתי תרצה שאתפלל, אבל השתא דקאמר "למתי אעתיר לך" יהיה המובן ממנו הנה אני מעתיר לך היום.

### אעתיר -

העתירו והעתרתי, ולא נאמר אעתר עתרו ועתרתי.

פירוש: אל יקשה עליך על מה שאמר "למתי אעתיר לך, העתירו אל ה', והעתרתי אל ה'", בלשון הפעיל המורה על היוצא, ולא אמר: למתי אעתר לך, עתרו אל ה' ועתרתי אל ה', שהם לשון תפלה, שהתפלה אינה פועל יוצא.

מפני שכל לשון עתר הרבות פלל הוא, וכאשר יאמר: הרבו, ארבה והרביתי, לשון

הפעיל, כן יאמר: אעתיר, העתירו והעתרתי.

פירוש: מפני שלשון עתר הוא לשון הרבות תפלה, ראוי שיבא בלשון הפעיל, כמו הרבוי שיבא: הרבה, הרבו, והרבתי בלשון הפעיל. והפעול בלשון עתר, הוא הדברים, כאילו אמר: עתרו דברים, אעתיר דברים, והעתרתי דברים, והאב לכולם המוכיח על לשון עתר, שהוא לשון רבוי ושהפעול הוא הדברים - "העתרתם עלי דבריכם", שפירושו הרביתם עלי

דבריכם. ופירוש "למתי אעתיר לך" - למתי ארבה דברי תפלה בעבורך, ופירוש "העתירו אל ה'" - הרבו דברי תפלה אל ה', ופירוש "והעתרתי אל ה'" - ארבה דברי תפלה אל ה', ופירוש "העתרתם עלי דבריכם" - הרביתם עלי דברי תפלתכם. ואין לטעון: מאחר שלשון עתר הוא הרבות תפלה, שהוא פועל יוצא, הנה יחוייב מזה בהכרח שיבא בלשון הפעיל, ומהו זה שכתב הרב: "וכאשר יאמר: הרבו, ארבה, והרבתי לשון הפעיל, כן יאמר: העתירו, אעתיר והעתרתי", דמשמע שמפני שהוא מלשון רבוי, קרה לו זה, דאיכא למימר שאילו לא היה מלשון רבוי תפלה, אלא מלשון אמירת תפלה, היה אומר: עתרו אל ה', ויהיה - יוצא מבניין הקל, שפירושו: אמרו תפלה לה', אבל עכשיו שהוא מלשון רבוי, שפירושו הרבו תפלה אל ה', אי אפשר לאמרו, אלא מבניין הפעיל בלשון הרבוי. ולכן צריך לומר דפירוש ויעתר שהוא מבניין הקל, אינו לשון הרבות פלול, שאם כן לא היה בא אלא בלשון הפעיל, רק הוא מלשון אומץ וחוזק, שנתאמץ בתפלה, אבל כשהוא בלשון הרבות פלול, הוא בא בלשון הפעיל, להורות שהרבה בתפילה, וכמו שלשון רבוי בא הפועל העומד ממנו מבניין הקל, כמו: ויפרו וירבו, פרו ורבו, כן לשון עתר בא הפועל העומד ממנו מבניין הקל, וזהו שכתב הרב אחר זה בפסוק "ויצא משה מעם פרעה ויעתר אל ה'" - נתאמץ בתפלה", ולא אמר: הרבה בתפלה. ואמר אחר זה: "ואם בא לומר ויעתיר אל ה', היה יכול לומר, והיה משמע וירבה בתפלה, עכשיו שהוא אומר בלשון ויפעל, משמע: וירבה להתפלל", שפירושו התרבה באמיצות ובחוזק כדי להתפלל, לא שהרבה תפלה, שאם כן היה פועל יוצא.

## פרק ח, ו

### ויאמר למחר -

#### התפלל היום שיכרתו למחר.

לא שיתפלל למחר, שהרי השאלה לא היתה רק לאי זה זמן יכרתו הצפרדעים, וצריך לומר שהתשובה גם כן לא היתה רק על זמן הכרתת הצפרדעים, לא על זמן התפלה.

## פרק ח, ח

### ויצא ויצעק -

#### מיד.

שהרי כבר אמר לפרעה סתם "אעתיר לך", שפירושו היום אעתיר לך, מאחר שלא הוזכר זמן רק על ההכרתה.

## פרק ח, יא

### והכבד את לבו -

#### לשון פעול הוא.

פירוש: מקור, כמו הלך, ושאל, והכות, "הכה ופצוע", לא צווי, כמו: "השמן לב העם הזה".

#### פרק ח, יד

#### להוציא את הכינים -

לבראותם ולהוציאם ממקום אחר.

לא להוציאם מעליהם. ואם כן יהיה פירוש "להוציא" - להוציא אותם מן הכח אל הפועל.

#### פרק ח, יז

#### משליח בך -

מגרה בך וכן "ושן בהמות אשלח בם", לשון שסוי.

לא לשון שלוח ממש, כי בבעלי דיעה יפול בם לשון שלוח, מפני שהוא על ידי דבורו, אבל בבעלי חיים שאין בהם דיעה, לא יפול בם לשון שלוח, מפני שהוא על ידי שסויו, שסויו הוא במקום הדבור בבעלי דיעה, אבל במה שלא יפול בו שסוי, כגון גבי "ושלחתי דבר בתוכם", "ישלח ה' בך את המארה" וכיוצא בהם, שהם מתורגמים בלשון גרוי ושסוי, הוא על צד ההשאלה.

#### פרק ח, יח

#### והפלתי -

והפרשתי וכן: "והפלה ה'" וכן: "לא נפלאה היא ממך".

אל יקשה לך איך ערב "לא נפלאה היא ממך" שהוא מנחי האל"ף עם "והפלה" "והפלתי" שהם מבעלי הה"א, כי כיוצא בזה כתב בפסוק "לא יכלה ממך" - לא ימנע, כמו 'ויכלה הגשם', אף על פי שהאחד מהם מנחי האלף והאחר מנחי הה"א, וכבר פירשתי שם מפני שהם שני שרשים בעניין אחד.

#### כי אני ה' בקרב הארץ -

אף על פי ששכינתי בשמים.

וכאילו אמר: כי אני ה' אף בקרב הארץ.

#### פרק ח, כ

#### תשחת הארץ -

נשחתת הארץ מתחבלת ארעא.

ויש נוסחאות שכתוב בהן:

"נשחתה הארץ - אתחבלת ארעא",

והכוונה בשתיהן לומר, שאין מלת תשחת מורה על העתיד כמשמעה, רק היא במקום עבר, לפי הנוסחא האחת, או במקום בינוני לפי הנוסחא האחרת.

### פרק ח, כא

#### זבחו... בארץ -

במקומכם ולא תלכו במדבר.

פירוש: זבחו בארץ שאתם יושבים, והיא ארץ גשן, ולא במדבר, כמו שאתם אומרים: **"דרך שלשת ימים נלך במדבר"**. ואמר: **"לכו"** למשה ולאהרן.

### פרק ח, כז

#### ויסר הערוב -

ולא מתו כאשר מתו הצפרדעים כו'.

אבל גבי **"ויסר הערוב"** דלעיל מיניה, לא פירש כלום, מפני שהוא סובל שיורה על המות, כמו **"ויסרו הצפרדעים"** דכתיב בתריה **"וימותו"**. אבל גבי **"ויסר"**, שהוא במקום **"וימותו הצפרדעים"**, ופה אמר **"ויסר"** ומשמע שלא מתו, הוצרך לתת בו טעם. ומפני שמלת **"ויסר"** הוא פירוש **"ויסר"** דלעיל מיניה, שהוא קודם **"ויעתר"**, פירש מלת **"ויסר"** קודם מלת **"ויעתר"**, אף על פי שהוא אחריה.

### פרק ט

#### פרק ט, ב

#### מחזיק במ -

אוחז במ.

כלומר, שלא נתן להם רשות ללכת משם, לא שהיה תופסם בחוזק.

### פרק ט, ח

#### וזרקו משה -

וכל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא בידו אחת.

כלומר, ומאחר שזרק אותו בכח, יחוייב שנאמר שהחזיק קומצו של משה מלא חפניו של משה ושל אהרן.

והרי נסים הרבה: האחד, זה. ועוד, שהלך האבק בזריקה זו על כל ארץ מצרים.

ולא ידעתי מאין הוציא שזרקו משה בכח עד שיחייב שהיה זה בידו אחת, אם ממלת **"השמימה"**, שפירושו אל השמים, ויהיה על דרך **"ערים בצורות בשמים"**, שיזרוק אותו בכח עד שיפליג בהגבתו עד לשמים, דילמא אין פירוש **"השמימה"** אלא לפאת השמים,

דהיינו לצד מעלה, דומיא ד"נטה ידך על השמים", שפירש אותו הרב בעצמו "לצד השמים". וגם המדרש אינו חולק בו רק מפני מלת "על", שלא אמר אל השמים, וכן תרגם אותו אנקלוס "לצית שמיא" המורה על צד המעלה. ואם הוציא זה מן "והיה לאבק על כל ארץ מצרים" אי אפשר זה בכח, אלא בדרך נס, כמו שאמר הרב עצמו: "הרי נסים הרבה, אחת מהם שהלך האבק על כל ארץ מצרים".

### פרק ט, ט

#### לשחין פורח אבעבועות -

כתרגומו "לשחין סגי אבעבועין", שעל ידו צומחים בועות.

ופירושו: לשחין שהוא מגדל אבעבועות. דפירוש "סגי" מגדל, לא צומח, דאם כן היה לו לתרגם: לשחין פורח אבעבועין, כמו שתרגם "והיא כפורחת" - כדאפרחת". ומפני שהאבעבוע מביא השחין, לא השחין האבעבוע, הוצרך רש"י להודיענו, שפירוש שחין בלשון הקדש הוא לשון חמימות, כמו "שנה שחונה", ולא כפי הנקרא בלשון הדיוט הליחה היוצאת מהמורסא. ומפני שהחמימות היא סבת משיכת החומר אליה עד שתתהווה שם אבעבוע, תרגם "לשחין פורח אבעבועות" - לשחין סגי אבעבועין", שפירושו לחמימות המגדל אבעבועות.

ופירוש "ולא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה מפני השחין" מפני הבועות המתחייבות מהשחין. והכתוב הזכיר המחייב תמורת המתחייב.

### פרק ט, יד

#### את כל מגפותי -

למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.

לא ידעתי מאן דכר שמיה של מכת בכורות כאן, ולמה לא יתפרש "את כל מגפותי" בעד הברד עצמו שכתוב בו. אבל אמרו משום רבינו תם מאורלייני"ץ, שהגירסא היא מכת בכורות בפתח הבי"ת ובשורק הוי"ו, והיא מכת הברד, ונקראת כך על שם שלא היתה המכה הזאת רק בדברים האביבים, כדכתיב: "והפשתה והשעורה נוכתה כי השעורה אביב... והחטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות הנה".

### פרק ט, טו

#### כי עתה שלחתי -

כי אילו רציתי כו'. כאילו אמר: אילו רציתי במכת הדבר לשלוח ידי עליך להכות גם

אותך ואת עמך בדבר, כבר היית נכחד מן הארץ.

ופירוש "כי עתה", כי עתה אני מודיע לך זה, שאילו כו', לא שכבר שלחתי והכתי ונכחדת, דאם כן מאי "ואולם בעבור זאת העמדתך".



### והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות.

לא אותך ואת עמך בלבד. ויהיה פירוש "ואך אותך ואת עמך" גם אותך ואת עמך.

### ותכחד -

ונכחדתם מן הארץ.

אמר "ונכחדתם" במקום "ותכחד", שהוא לשון יחיד, בעבור "אותך ואת עמך".  
ונכתב בלשון יחיד בעדו, כי הוא העיקר.

### פרק ט, יח

### כעת מחר -

כעת הזאת למחר.

הוסיף "הזאת" אחר "כעת", מפני שבזולת זה לא יודע על איזו עת מהעתים אמר.  
ופירש "הזאת" על העת שהיה מדבר עמו, שהוא כאלו אמר: כעת הזאת, שלולא זה היה  
ראוי לפרש אי זו עת מן העתים היא. גם הוסיף למ"ד על מלת מחר, כי לולא זה, יהיה  
המובן ממנו: ועת הזאת היא כל יום מחר.

### פרק ט, כב

### על השמים -

לצד השמים.

ומלת על במקום אל, כמו: "וילך אלקנה הרמתה על ביתו", שפירושו אל ביתו, וכמוהו  
רבים.

### פרק ט, כד

### מתלקחת בתוך הברד -

נס בתוך נס.

בשמות רבה. שירדה האש למטה, הפך תנועתה, כדכתיב: "ותהלך אש ארצה". ועוד,  
שנתערבה עם הברד, שהוא מים, והם שני הפכים.

### פרק ט, כח

### ורב -

די לו במה שהוריד.

כלומר, שהוא רב מה שהוריד, או שהוא רב אם יוריד עוד, שהמחוייב מזה הוא שדי לו מה  
שהוריד.

## פרק ט, ל

### טרם תיראון -

עדיין לא תיראון, וכן כל טרם שבמקרא עדיין לא הוא, ואינו לשון קודם.

הרב ז"ל לא כתב פה ראייתו בזה, מפני שסומך על מה שכתב בפסוק "וכל שיח השדה **טרם יהיה בארץ**", וכבר פירשתי שם כל הצורך. גם השיבותי על טענת הרב אברהם בן עזרא ועל הרמב"ן ז"ל המחזיק דבריו, עיין שם.

ידעתי כי עדיין אינכם יראים.

ובא עתיד במקום בינוני, ולא יתכן לפרשו עתיד כמשמעו, מפני שמלת "עדיין" מורה על הזמן העובר, ולכן "**טרם ישכבו**", "**טרם יצמח**", כלם מתורגמין בלשון עבר. ולא ידעתי למה לא פירש גם זה עבר כחבריו - עדיין לא יראתם. והמתרגם תרגם גם זה בלשון עבר: "עד כען לא אתכנעתון".

ועוד, שלא יתכן שיהיה בינוני, מכיון שמלת עדיין מורה על הזמן העובר, לא על הבינוני. לכן נראה לי, שאין כוונת הרב במאמר "אינכם יראים" על הבינוני, רק על התואר, שהוא כולל, כאילו אמר כל הזמן העובר וגם העת ההיא.

ומשתהיה הרוחה תעמדו בקלוקלכם.

פירוש: שלא תשלחום, כאשר לא שלחתם אותם עד עתה. לא שלא תרצו לשלחם, דאם כן מאי "תעמדו בקלוקלכם", דמשמע שגם קודם הרוחה לא נתרצה לשלחם, והלא כבר אמר: "**ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד**".

## פרק ט, לא

### נוכתה -

ולא יתכן לפרשם לשון הכאה,

ששרשו הכה. כך מצאתיו בקצת נוסחאות. אבל דעת שאר כל המדקדקים היא, ששרש ההכאה הוא נכה, וה"א "הוכתה" מבניין הפעל בתשלומו הונכתה, ונו"ן "נוכתה" פ"א הפועל של שורש נכה והוא מהדגוש.

### כי השערה אביב -

כבר בכרה ועמדה בקשיה.

כי פירוש "**אביב**" נגזר מ"**אבי הנחל**", שפירושו עצי הנחל, ועצי השעורה הם קשיה, ומפני שמלת אביב סתם אינה מורה על זמן, כי השם מורה על עניין, ולא על זמן, הוצרך לומר:

"כבר בכרה ועמדה בקשיה" כאילו אמר: כי השעורה היתה אביב. וכן אמר גבי **"הפשתה**

**גבעול** –

שהפשתה גדלה כבר והוקשה לעמוד בגבעוליה",

כאילו אמר: והפשתה היתה גבעול.

**פרק ט, לב**

**כי אפילות -**

יש מרבותינו שנדחקו על זאת ודרשו:

**כי אפילות הנה - נעשו פלאי פלאות.**

פירוש: מפני שנדחקו מקושית **"ואת כל עשב השדה הכה הברד"**, דמשמע בין המאחרות שהיו רכות, בין הקודמות שהיו קשות, הוצרכו לפרש **"כי אפילות הנה"** מעניין פלא, שנעשו בהם פלאי פלאות. ופירוש אפילות, כמו פלאות, כמו: **כשב כבש**. ולא ידעתי מה יעשו בפסוק: **"כי השעורה אביב והפשתה גבעול"**, דמשמע שאילו לא היתה השעורה עומדת בקשיה והפשתה בגבעוליה היו נצולין, והוא סותר מאמר **"ואת כל עשב השדה הכה הברד"**.

## פרשת בא

**פרק י**

**פרק י, א**

**בא אל פרעה -**

**והתרה בו.**

פירוש: מקרא קצר הוא, שהיה לו לומר: בא אל פרעה ואמרת אליו כו', כמו בשאר המכות. וההתראה הזאת מפורשת בהתראת משה לפרעה, וסמך הכתוב בה ולא הוצרך לכותבה בדברי ה' למשה, כמו שסמך עליה בשאר המכות בדברי ה' למשה, ולא הוצרך לכותבה בדברי משה לפרעה. ופירוש **"כי אני הכבדתי את לבו"**, הוא טעם על "והתרה בו" החסר מן הכתוב, כלומר אל יקשה עליך על אומרי לך שתתרה בו, אחר אומרו **"חטאתי הפעם"**, **כי אני הכבדתי את לבו** אחר זה, **למען שיתי אותותי אלה הנשאים בקרבו**. וזהו שכתב רש"י בפסוק **"ואני אקשה את לב פרעה** - שבחמש המכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה", אלא באחרונות, ולא מצאנו זה רק אם יתפרש **"כי אני הכבדתי את לבו"** על מכת הברד.

**שיתי -**

שומי, שאשית אני.

מפני שמלת שות נאמרת על שלש עניינים: מענין שימה "ולא שת לבו", ומענין יסוד - "השתות יהרסון" ומענין מלחמה "שות שתו השערה", הוצרך לפרש שזה הוא מענין שימה. ואמר: "שיתי שומי", ולא מענין יסוד, מפני שהמכה לא באה אלא בשבוע אחד או בשלש שבועות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ולא שיהיה שם תמיד, כדמות היסוד. ולא מענין מלחמה, מפני שאינו נופל בלשון לומר: למען הלחמי אותותי אלה בקרבו, אלא: למען הלחמי עם אותותי אלה בקרבו, כמו שילחם האדם עם אויבו עם החצים שלו. אחר זה רצה לפרש היו"ד שבמלת שיתי, שהוא מורה על הפועל, שאשית אני, כמו: "טוב תתי" - תת אני, ולא על הפועל, כמו: "מאן ה' לתתי" לתת אותי, דאם כן מה טעם "אותותי אלה בקרבו" המורים על הפועל.

**פרק י, ב****התעללתי -**

שחקתי.

לא פעלתי, כמו שתרגם אנקלוס "ניסין דעבדית". ואף על פי שמלת "התעללתי" מבנין התפעל, שהוא מקבל, ומלת שחקתי מהבנין הדגוש, שהוא פועל יוצא, כבר מצאנו "והתנחלתם אותם" שהוא יוצא.

כמו "כי התעללת בי".

שהוא מענין שחוק בהכרח, כי אי אפשר להתפרש מלשון פועל ומעללים, מפני שהאתון שאלה אותו: "מה עשיתי לך", ואם היה פירוש כי התעללת בי - כי עשית לי, לא השיב כלום, כי עדיין שאלת האתון במקומה עומדת.

ואינו לשון פועל ומעללים.

פירוש: אבל אי אפשר שיפורש מלשון פועל ומעללים, ותהיה המלה הזאת, שהיא מבנין התפעל, משמשת פעם על השחוק ופעם על הפועל ומעללים.

שאם כן היה לו לכתוב עוללתי.

שהוא מבנין פועל המרובע, שהוא מיוחד לפועל ומעללים, שכל מקום שבאה זאת המלה מלשון פועל ומעללים, הוא מבנין פועל המרובע. ואף על פי ששני הבניינים הם מגזרה אחת, ואין הלשון מקפיד על חלוף הבניינים כאשר יהיו שניהם משורש אחד, שפעם ישתמש בבנין אחד ופעם ישתמש בבנין אחר, אף על פי שעניינם אחד, כשורש כון שמצאנו ממנו "ומעשה ידינו כוננהו" מבנין פועל המרובע, גם מצאנו ממנו "ובתבונה

**יתכונן** מבניין התפעל, ושניהם מעניין הכנה, מכל מקום כשייחד הכתוב הבניין אחד בעניין אחד ובניין אחר בעניין אחר, כמו שייחד הבניין הדגוש משורש ברך לעניין ברכה, ובניין הפעיל מעניין ברכים, שוב לא יתכן לכתוב בעניין האחד בניין המיוחד לעניין האחר, ולכן אחר שבשורש עול נתייחד בניין התפעל על עניין השחוק, ובניין פועל המרובע על עניין הפועל ומעללים, לא יתכן לכתוב עניין פועל ומעללים בבניין התפעל המיוחד לעניין השחוק, וזאת היא הסבה שהכריחה הרב להביא דמיונים רבים מבניין התפעל על עניין השחוק, ודמיונים רבים מבניין פועל המרובע על עניין פועל ומעללים, כדי להודיע שכל עניין ועניין מהם מיוחד בבנין אחד. וכן נראה גם מדברי רבי אברהם בן עזרא שכתב: **"תספה** פועל יוצא, וטעמה תכלה. וכן **'אספה עלימו רעות'**, ואם הם שני בניינים".

### פרק י, ג

#### לענות -

כתרגומו לאתכנעא, והוא מגזרת עני.

פירוש: אבל לא מעניין שעבוד, כמו: **"והתעני תחת ידיה"**, שתרגומו ואשתעבדי, כי לא היתה הכוונה פה להשתעבד לעבודתו, רק שיכנע למאמרו לשלוח את העם. ועוד, דהאי **"לענות מפני"**, לענות תחתי מיבעי ליה, כמו: **"והתעני תחת ידיה"**. גם לא מעניין ענוי וצער, כמו: **"אם ענה תענה אותו"**, שתרגומו "אם אענא תעני יתיה", מפני שאין קבלת הענוי והצער פועל רצוני עד שיפול עליה מיאון לומר **"מאנת לענות"**. ומה שהוצרך להאריך עוד לומר: "מאנת להיות עני", הוא מפני שלא נמצא פועל מגזרת עני מעניין ההכנעות, כי מלת עני בכל המקרא הוא העני בממון, ולפיכך הוצרך לומר: "עני ושפל", להורות שמלת עני במקום הזה הוא מלשון שפלות.

### פרק י, ה

#### את עין הארץ -

את מראה הארץ.

לא ידעתי למה לא נמשך אחר המתרגם שתרגם: **"עין הארץ** - עין שמשא דארעא", שפירושו נצוץ השמש הנופל על הארץ, ולא יוכל הרואה לראות את הארץ מרוב החשך, כמו שיקרה בלקות השמש הכללי, שישוב היום כחשכת לילה, שזהו המובן מן **"ותחשך הארץ"**, כי מכסוי "מראה הארץ" לא תחשך הארץ. ועוד, מה טעם וכסה את מראה הארץ, וכסה את הארץ מיבעי ליה. ושמה יש לומר, שכוונת הרב ב"מראה הארץ" הוא על נצוץ השמש השטוח על הארץ, שנקרא גם הוא מראה הארץ, להיותו על הארץ, לא על מראה גוף הארץ, וכוונתו ב"מראה הארץ" הוא להורות שפירוש **"עין"** - מראה, כמו **"ועינו כעין הבדולח"**, לא עין ממש.

### ולשון קצרה דבר.

ואין לטעון מדוע לא פירש זה בפסוק **"ונכסה את עין הארץ"** - עין יושב הארץ ולשון קצרה דבר, ויהיה העין כמשמעו ופירושו: ולא יוכל לראות היושב הנזכר, מפני שאין היושב בכח המאמר, כמו הרואה, שהוא בכח "לראות" מי שדרכו לראות, ואין מדרך הכתוב לקצר בכמו זה המין.

### פרק י, ז

#### הטרם תדע -

#### העוד לא ידעת.

כי כל טרם שבמקרא עדיין לא הוא. ויחוייב מזה שתהיה מלת תדע עתיד במקום עבר, כמו שפירשנו בפסוק **"טרם תיראון"**.

### פרק י, ח

#### יושב -

#### הושבו על ידי שליח.

כי **"ויושב"** מבניין הופעל, שהוא מקבל הפעולה מאחר.

### פרק י, י

#### כאשר אשלח אתכם ואת טפכם -

#### אף כי אשלח את הצאן והבקר כאשר אמרתם.

פירוש: אף אם אסכים לשלוח הצאן והבקר כאשר אמרתם, לא אסכים לשלוח אתכם ואת טפכם יחד, רק שישאר טפכם במצרים ותלכו אתם עם הצאן והבקר. והוצרך להוסיף "אף כי אשלח" וכו', מפני שלולא זה היה לו לומר: יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ואת צאנכם ואת בקרכם. ויש נוסחאות שכתוב בהן: אף כי אשלח גם את הצאן והבקר כאשר אמרתם. ויהיה הפירוש: שאפילו שתסכימו שתלכו אתם וטפכם לבד, וישאר הצאן והבקר, יהיה כן ה' עמכם כאשר אסכים אני בזה, וכל שכן שאסכים לשלוח גם את הצאן והבקר עמכם ועם טפכם כאשר אמרתם. וזאת הנוסחא יותר נכונה, מפני שאחר זה אמר פרעה: **"רק צאנכם ובקרכם יוצג גם טפכם ילך עמכם"** ומשמע שיותר היה קשה לפרעה שילכו הצאן והבקר ממה שילכו הם וטפם, הפך הנראה מהנוסחא הראשונה. אך ממה שכתב אחר זה "לא כן - כאשר אמרתם להוליך הטף עמכם", נראה שהסכים שילכו בצאנם ובבקרם, ולא הסכים בהליכת הטף, וכן כתיב: **"כי אותה אתם מבקשים"** ופירש רש"י:

**"נלכה ונזבחה ואין דרך הטף לזבוח"**,

שזהו כפי הנוסחא הראשונה. ושמה יש לומר, שעל הליכת הצאן והבקר לא הוצרך לומר שלא ילך עמהם, כי הוא רחוק מאד אצלו, אף אם יסכים בהליכת הטף עמהם, כפי הנוסחא האחרונה, אבל על הליכת הטף שלא היה כל כך רחוק אצלו, הוצרך לומר, שגם בזה איננו מסכים וכל שכן בצאן ובקר. והא דכתיב: **"כי אותה אתם מבקשים"** ופרש רש"י:

**"נזבחה לה' אלהינו ואין דרך הטף לזבוח"**,

לא תימא: אבל הצאן והבקר ילך עמכם, אלא לא זה ולא זה. ופירוש: **"לכו עבדו את ה'"** בתפלות ותחנונים, ולא בזביחת בקר וצאן. וזהו שכתוב באחרונה: **"רק צאנכם ובקרכם יוצג"**, כלומר ועבדוהו בתפלות ותחנונים, דאם לא כן במה יעבדוהו. ולפי זה יהיה פירוש **"כי אותה אתם מבקשים"** - העבודה. ומה שפירש רש"י "נלכה ונזבחה", אינו מפני הזביחה, אלא מפני העבודה המתחייבת מזה, ומפני שלא אמרו 'ונעבדה' אלא 'ונזבחה', הוכרח להוציא העבודה מכח הזביחה.

#### פרק י, יא

#### כי אותה אתם מבקשים -

עד הנה "נלכה נזבחה לאלהינו"

. ופירוש "אותה" - העבודה.

#### ויגרש -

ולא פירש מי המגרש.

אילו המגרש פרעה בעצמו, לא היה צריך לפרש, כי סתם **"ויגרש"** הוא פרעה, אבל הכא דכתיב: **"מאת פני פרעה"** ולא מפניו, ומשמע שהמגרש הוא אחר, והיה לו לפרש מי הוא המגרש, וקיצר הכתוב ואמר סתם **"ויגרש"**, כלומר אחד מן המגרשים את העם מפני המלך, כמשפט המלכים.

#### פרק י, יב

#### בארבה -

בשביל מכת ארבה.

ויהיה בי"ת בארבה כבי"ת **"ויעבוד יעקב ברחל"**. ושם ארבה שם המין כולל כל מכת הארבה.

#### פרק י, יד

#### ואחריו לא יהיה כן -

אבל של משה מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה.

נראה לי שנשתבשו הספרים בזה, וראוי להיות: כמוהו, בלא וי"ו. ופירושו: אבל של משה המין האחד, שהוא מין הארבה, כמוהו לא היה ולא יהיה, נמצא של יואל גדול משל משה מצד רבוי המינים, שהיו שם: **ארבה, ילק, חסיל, גזם**, ואלו בשל משה לא היו שם רק ארבה וילק וחסיל, כדכתיב: **"אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר"** וכתוב: **"ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה"**. ושל משה גדול משל יואל מצד רבוי מין הארבה, שהארבה שהיה בימי משה היה גדול מהארבה שהיה בימי יואל. והרמב"ן ז"ל, מפני שהיה כתוב בנוסחתו "וכמוהו", כפי מה שכתוב בספרים שלנו, שנראה מזה שהרב ז"ל אמר שאותו של יואל היה גדול משל משה, מפני שהיו בו מינים רבים יחד: ארבה, ילק, חסיל, גזם ובשל משה לא היה בו אלא מין אחד בלבד. טען ואמר: "קשה שהרי כתוב: **'ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה'** וכתוב: **'אמר ויבוא ארבה וילק ואין מספר'**". ואף על פי שהרגיש בזה ואמר: "ואולי יאמר הרב שהיה מין הארבה של משה גדול משל יואל", מכל מקום היה סובר שמספר המינים של משה היה כמספר המינים של יואל, ולפיכך הוכרח לפרש דברי הרב, שהארבה של משה היה גדול מהארבה של יואל ושאר המינים של יואל היו גדולים משאר המינים של משה, ולפיכך אמר: "ואלו דברים בטלים", והדין עמו, מפני שהוא רחוק מאד לומר שהתורה הפליגה של משה מפני רבוי המין האחר לבדו יותר משל יואל אף על פי ששאר כל המינים של יואל היו גדולים משל משה. אבל לפי מה שפירשנו אנחנו, שמספר המינים של יואל היה יותר משל משה, וזהו גדולתו של אותו שהיה בימי יואל, לא יתכן לומר על זה "ואלו דברים בטלים", מפני שיש לומר שהתורה הפליגה של משה משל יואל מפני גודל הארבה של משה מהארבה של יואל אף על פי שהמינים של יואל יותר משל משה, והנביא הפליג של יואל משל משה מפני רבוי המינים שהיו בשל יואל יותר משל משה, אף על פי שמין הארבה של משה גדול משל יואל. והתימה על הרמב"ן ז"ל, איך פירש דברי הרב שיהיה הגדלות של יואל יותר משל משה מפני ששאר המינים של יואל גדולים משל משה, והלא דברי הרב אינם סובלים כלל הפירוש הזה, שהרי הרב פירש בהדיא ואמר: "למדנו שהיה כבוד משל משה על ידי מינין הרבה שהיו יחד", משמע שהגדלות של יואל יותר משל משה אינו אלא מפני רבוי המינים שהיו בו, ולא מפני גדולן מהמינים שהיו בימי משה.

**פרק י, טו**

**כל ירק -**

**עלה ירוק וירדור"א בלעז.**

פירוש: לא יקשה בענין על שאמר הכתוב **"ולא נותר כל ירק"**, והארבה אינו אוכל הירק, שהוא המראה, רק העשב הירוק, כי בלשון לעז קורין העלה הירוק וירדור"א, המורה על המראה, וכן בלשון הקדש נקרא העשב הירוק ירק, המורה על המראה.



## פרק י, יט

### לא נשאר ארבה אחד -

אף המלוחין שמלחו מהן.

בשמות רבה. דאם לא כן היו שמחים במכה זו שקבצו מהן כמה חביות, כדאיתא התם. אבל בערוב אמרו בשמות רבה: למה לא נאמר "וימותו", כמו שאמר בצפרדעים, שאם היו מתים היה להם הנאה בעורם, לפיכך סר הערוב ו"לא נשאר אחד", והביאו גם הרב בפירושו. ולא ידעתי למה לא אמרו בערוב: אף המלוחים שמלחו מהם, כמו שאמרו בארבה. ושמא יש לומר, שהחיות הללו לא היו כשאר החיות, שהם משולים תחת האדם, אלא אדרבה פחד החיות היה עליהם, כדכתיב: "תשחת הארץ מפני הערוב" ולא היו יכולים לגעת בהם, אבל הארבה, שלא בא אלא לאכול הירק והאילנות, כבר לקחו מהם למאכלם ומלחו מהם כמה חביות, ולפיכך הוצרך לומר גם "המלוחים שמלחו מהם", דאם לא כן היו שמחים במכה זו.

## פרק י, כא

### וימש -

ויאמש.

החכם רבי אברהם בן עזרא טען ואמר, ש"מלת אמש בלשון הקדש הלילה שעבר, כמו: 'אמש אמר אלי', ואם כן אין טעם לפירוש", שאמר שהוא במקום ויחשיך. ונראה לי שאינה טענה, מפני שלפעמים ילקח החלק במקום הכל, כמו "ואנכי איש חלק" במקום שוה החלקים, כפי מה שפירש החכם הזה בעצמו, ולכן אין רחוק שילקח גם כן הכלל במקום החלק, ויאמר לילה שעבר במקום לילה שהוא החשך. וכבר יבא כיוצא בזה, כמו: "וירא יעקב" במקום: וירא עין יעקב, ורבים כן. ועוד "מי מלל לאברהם", שפירש אמש הוא הלילה שעבר, ולא סתם לילה או סתם ערב, אם מפני שכתוב אמש על הלילה שעבר, דילמא לא חשש הכתוב לפרש אי זה לילה, וכתב סתם לילה על הלילה שעבר. והמתרגם יוכיח, שתרגם אותו ברמשא, שפירושו בערב, כי תרגום "ויהי ערב ויהי בוקר" - והוא רמש והוא צפר" אם כן יהיה פירוש וימש על דעת רש"י, כמו ויאמש ויעריב, שהוא ויחשיך.

ומדרש אגדה פותרו לשון ממשש.

ואף על פי שמלת "וימש" הוא מעלומי העי"ן ומלת ממשש הוא מבעלי הכפל, הנה מצאנו "ידיהם ולא ימישון", שהוא מעלומי העי"ן מענין משוש, ויהיה מוש ומשש שני שרשים מעניין אחד.

## פרק י, כב

### שלשת ימים -

### שלוש של ימים.

פירוש: מפני שהתי"ו של מלת "שלוש" מורה על הסמיכות, כי בבלתי סמיכות יאמר שלשה, ובסמיכות ישוב הה"א לתי"ו כמשפט, הוצרך להודיע טעם הסמיכות בזה ואמר: שלוש של ימים, רוצה לומר שהשלוש הזה היה שלוש של ימים, לא שלוש של חדשים או של שנים. וזה כי מספר השלוש נאמר על איזה שלשה ספורים שיהיו, ימים או חדשים או שנים או תאנים או רמונים וזולתם, ולכן יצטרך לומר שהשלוש הזה היה שלוש של ימים לא של זולתם.

### ואמר "ובלשון לע"ז טרצינ"א".

להודיע ההבדל שבין שלשה לשלוש, שהשלשה בלשון לע"ז טרי"ש, והשילוש בלשון לע"ז טרצינ"א. "וכן שבעת ימים בכל מקום שבוע של ימים ובלע"ז שטינ"א", לא שיט"י, כי שיט"י בלשון הקדש שבעה, ושטינ"א בלשון הקדש שבוע.

### ועוד שלשת ימים אחרים חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו כו'.

בשמות רבה. דאם לא כן **"שלוש ימים"** תניינא למה לי. והכי קאמר: ויהי חשך של אופל בכל ארץ מצרים שלשת ימים, שלא ראו איש את אחיו, אבל לא היה חשך מוכפל שימנעם מלקום, ואחר זה היה חשך מוכפל שלא קמו איש מתחתיו שלשת ימים.

### ולמה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל כו'.

בשמות רבה. וכן נתנו טעם בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו, כדאיתא במדרש רבי תנחומא, והביאו הרב במכת הערוב.

### פרק י', כד

#### יוצג -

יהא מוצג במקומו.

לא שיוצג מכאן ואילך, כפי המובן ממלת יוצג, שכבר היה מוצג.

### פרק י', כה

#### גם אתה תתן -

לא דייך שמקננו ילך עמנו, אלא גם משלך תתן.

לו "גם לי גם לך לא יהיה גזורו".

### פרק י', כו

#### פרסה -

### פרסת רגל פלנט"א בלע"ז.

לא מענין "מפרסת" המתורגמת מלשון סדיקה, כי לא היתה כונתם שילכו מפריסי הפרסה וישארו הבלי מפריסי פרסה, כמו הסוסים והחמורים ודומיהם, אלא מלת פרסה פה מורה על פלנט"א שהוא כף הרגל, שזה כולל כל בעלי הפלנט"א הסדוקות והבלתי סדוקות. ואנקלוס שתרגם "לא תשאר פרסה - לא נשאר מניה מדעם" ולא תרגם אותו "פרסתא", כמו שתרגם הפרסה שב"מפרסת פרסה", רדף אחרי העניין כמנהגו ברוב המקומות, כי הכונה פה לא היתה רק שלא ישאר מאומה מכל מקניהם.

### לא נדע מה נעבוד -

#### כמה תכבד העבודה.

כאילו אמר: לא נדע כמה נעבוד את ה', לא מה מין תהיה עבודתנו, כמובן ממלת מה, שאם כן אין זו סבה לקחת גם ממנו זבחים ועולות.

### פרק י, כט

#### כן דברת -

יפה דברת, ובזמנו דברת, אמת שלא אוסיף עוד ראות פניך.

בשמות רבה: "כן דברת - יפה דברת - 'אל תוסף ראות פני', עוד איני בא אצלך, אתה תבא אצלי", שפירוש "לא אוסיף עוד ראות פניך" בהיכלך.

אבל מה שהוסיף לומר "אמת שלא אוסיף עוד ראות פניך", הוא כדי לתקן מלת "כן" שפירושה אמת כמו: "כנים אנחנו", "כן בנות צלפחד דוברות" ולא מעניין יופי, כמו שפירשו באגדה הזאת, אלא שבערך אל דברי פרעה שאמר: "אל תוסף ראות פני", יפול בו לשון יופי, כלומר, אל תחשוב שאני מתעצב ממה שאמרת "אל תוסף ראות פני", כי זה הדבור יפה ומקובל הוא מאד בעיני, ובערך אל דברי משה שאמר "לא אוסיף עוד ראות פניך" וקיים את דברי פרעה, נופל בו לשון אמת, כלומר מה שדברת הוא אמת, כי לא אוסיף עוד ראות פניך. ולכן באמרם: יפה דברת, הזכירו דברי פרעה ואמרו: "יפה דברת אל תוסף", ובמאמר הרב שאמר "אמת דברת" הזכיר דברי משה ואמר "אמת שלא אוסיף עוד ראות פניך". ומה שהוסיף אחר מאמר יפה דברת ואמר "ובזמנו דברת", הוא להודיע מאיזה צד היה דבר פרעה שאמר "אל תוסף" יפה ומקובל למשה, ואמר מפני שבזמנו דבר זה פרעה, שהרי שוב לא הלך אליו לראות פניו.

### פרק יא

#### פרק יא, א

#### כלה -

### גמירא, כליל. כולכם ישלח.

פירוש: מלת **"כלה"** הנאמרת פה אינה מגזרת כליה, כמו: **"ואכלה אותם כרגע"**, **"לא תכלה פאת שדך"**, רק מלשון כליל, ופירושו: **"כלכם ישלח"**. והביא רביה מאנקלוס שתרגם אותה **"גמירא"**, שפירושו כליל, כמו: **"כליל תקטר"**, שתרגמו **"גמיר תתסק"**, ואילו היתה מלשון כליה היה מתרגם אותה שציתא, כמו שתרגם **"ואכלה אותם - ואשצי יתהון"**, **"ולא תכלה - לא תשצי"**.

### פרק יא, ב

#### דבר נא -

#### אין נא אלא לשון בקשה.

בברכות פרק קמא. ופירושו: אין **"נא"** האמור פה אלא לשון בקשה. ובמכילתא: **"אל תאכלו ממנו נא - אין 'נא' אלא לשון חי"**, שפירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו: **"אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר: 'ועמוד פנחס ויפלל'"**, ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפלה. ועוד אמרו: **"יצחק תקן תפלת המנחה, שנאמר: 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר: 'ולפני ה' ישפוך שיחו'.** יעקב תקן תפלת ערבית, שנאמר: **"ויפגע במקום"** ואין פגיעה אלא תפלה". וכן בכמה מקומות בתלמוד וכלם ממין אחד.

### פרק יא, ד

#### ויאמר משה כה אמר ה' -

#### בעמדו לפני פרעה נאמרה לו.

אבל הפרשה הקודמת יתכן שנאמרה לו קודם באו לפני פרעה, והיא מה שנאמרה בפרשת ואלה שמות: **"ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבם ואחרי כן ישלח אתכם ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים כו' ושאלה אשה משכנתה" כו'**, ונכתבה פה פעם שנית בעבור שעתה הגיע העת אשר ייעדם בה מאז, אבל הפרשה הזאת, שנאמר בה שהמכה אשר יצאו בה ישראל ממצרים תהיה בחצות הלילה ושימותו כל בכורי מצרים מבכור פרעה כו', והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים כו' ולכל בני ישראל כו' וירדו כל עבדיך כו', שלא רמז בה בשום מקום, הוא בהכרח שנאמר שבעמדו לפני פרעה נאמרה לו, שהרי משיצא מלפניו לא הוסיף ראות פניו.

ואף על פי שהארץ מלאה גלולים ואמר **"תפלה קלה לא התפלל בתוך הכרך"**, כדכתיב: **"כצאתי את העיר"** וכל שכן דבור חמור. יש לומר, שבשביל כבוד משה שאמר: **"לא אוסיף עוד ראות פניך"**, שלא ימצא בדאי, קפץ הקדוש ברוך הוא ודבר עם משה בפלטין של

פרעה, שכך אמרו רז"ל: "קפץ ה' יתברך עליו, כביכול נכנס בפלטין של פרעה בשביל משה, שלא ימצא בדאי. ואת מוצא שלא דבר הקדוש ברוך הוא עם משה בביתו של פרעה אלא אותה שעה בלבד, מנין - 'כצאתי את העיר' וגו'. או שהגביהו משם עשרה טפחים ודבר עמו, כמו שאמרו במדרש במסכת סוכה: "שכינה לא ירדה למטה מעשרה". ופריך התם: "והא כתיב 'וירד ה' על הר סיני', והכתיב 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר זיתים'". ומשני "למעלה מעשרה". ואף על פי שבאותה אגדה דלעיל, שאמרו בה "כביכול נכנס בפלטין של פרעה בשביל משה" כו' ומסיים בה "ועכשיו קפץ הקדוש ברוך הוא ודבר עם משה, שנאמר: 'עוד נגע אחד'", ומשמע שהפרשה הקודמת גם כן בעמדו לפני פרעה נאמרה לו, מכל מקום הרב לא דחק עצמו, להצטרך לזה אלא בפרשה השנית, משום דפרשה הקודמת אף על פי שכבר אמרו בה שבעמדו לפני פרעה נאמרה לו, כיון שעל דרך הפשט יכול לפרש בה, שזו היא שנאמרה לו קודם בואו לפני פרעה בפרשת ואלה שמות, לא הוצרך לומר זה.

### כחצות הלילה -

#### כהחלק הלילה.

שיהיה "כחצות" מקור, על משקל "כעלות המנחה" שאז יהיה הכ"ף שבו מתפרש במקום כאשר, לא שהיה "כחצות" שם, כמו "חצות לילה אקום", מפני שאז הכ"ף שבו מתפרש כ"ף הדמיון, כמו "הלוא כה דברי כאש וכפטיש", או כ"ף השיעור, כמו "כעשרת הימים", "כאיפה שעורים", ושניהם בלתי נכונים, מפני שאם תתפרש כ"ף השיעור, יחוייב שיהיה הדבר מסופק, ואי אפשר לומר זה בדברי ה', משום דמי איכא ספקא קמי שמיא, ואם יתפרש כ"ף הדמיון, יחוייב שתהיה השעה שדבר זה למשה באורתא דתליסר נגהי ארביסר, ואמר לו למחר כחצות הלילה הזה, שהוא בחצות הלילה של חמיסר אני יוצא בתוך מצרים, ואי אפשר לומר זה, שהרי לא דבר ה' עם משה בלילה כלל, אלא ביום, שנאמר "ויהי ביום דבר ה'", "ביום צוותו", "מן היום אשר צוה ה'", הלכך על כרחך לומר, שמלת "כחצות" היא מקור, שפירושו כאשר יחלק הלילה. אבל רז"ל דרשוהו שם, כמו "חצות הלילה אקום", והכ"ף כ"ף השיעור, ולא שיהיה ספק למשה, שהרי דבריו אלה הם דברי ה', אלא שאמר ככה: שמא יטעו איצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע, דאמר מר במסכת דרך ארץ: "למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז". אבל לא רצה לפרש אותו כ"ף הדמיון וכדרב אשי, משום דלא נדבר ה' עם משה אלא ביום. ועוד, שכבר פירש למעלה שפרשה זו בעמדו לפני פרעה נאמרה לו, שהיה ביום. ועוד, שחצות הלילה ידוע בעצמו, ואינו צריך דמיון כדי להודיע, ואם כן אין טעם לומר כחצות הלילה, שפירושו כמו חצות הלילה הזה כן יהיה חצות הלילה של מכת בכורות, דדוקא העת שהיא בלתי ידועה עד שיפרש אי זו עת מהעתים היא, הוצרך לומר, "כעת", שפירושו כמו העת הזאת כן היא העת אשר אשוב אליך, להודיע העת שישוב אי זו

עת מהעיתים היא, אבל חצות הלילה שהיא עת נכרת ונבדלת בעצמה, היה די לומר בחצות הלילה, לא כחצות הלילה, שפירושו כחצות הלילה יהיה החצות לילה של מכת בכורות. וליכא למימר אף על פי כן צריך לומר "**כחצות**", מפני שאם יאמר בחצות הלילה, לא היינו יודעים אי זה חצות הלילה הוא, דאם כן בכחצות נמי אין אנו יודעים אי זה חצות לילה הוא.

**פרק יא, ה**

**עד בכור -**

**בכור השבי. למה לקו השבויים כו'.**

אף על פי שאין כתוב כאן בכור השבי אלא "**בכור השפחה**", רצה רש"י ז"ל להתיר הקושיא של מקראות, שבמעשה כתוב: "**וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי**", ומשמע שלקה גם בכור השבי, ובהתראה כתוב "**עד בכור השפחה**", דמשמע ולא בכור השבי, שהוא פחות מבכור השפחה, כמו שפירש הרב עצמו. ואמר שמה שאמר הכתוב במעשה "**עד בכור השבי**" הוא לומר, שאף בכור השבי לקה אף על פי שלא היו משעבדים את ישראל, מאחר שהיו גם הם משועבדים כישראל,

**כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם,**

ובעבורם באה המכה הזאת על המצריים, ולא בעבור ישראל, ועכשו שלקו גם הם, יתברר שבעבור ישראל באה המכה הזאת, ולא בעבורם. ומה שאמר הכתוב בהתראה "**עד בכור השפחה**", שאין בכור השבי בכלל, הוא מפני שעיקר המכה הזאת לא באה אלא בעבור שהיו משעבדים את ישראל, והמשעבדים לא היו רק עד בכור השפחה, שגם הם מפני שאבותיהם מצרים, היה להם שררה על ישראל והיו משעבדים אותם, אבל בכור השבי שלא היו משעבדים את ישראל להיותם גם הם משועבדים כישראל, ולא לקו אלא כדי שלא יאמרו "יראתם תבעה עלבונם", לא היו בכלל ההתראה, מפני שההתראה לא היתה אלא בעבור ישראל והם אינם בכלל. ומעתה לא קשיא ולא מידי, משום דבהתראה באותן שלקו מפני שעבודן של ישראל קא מיירי, והמעשה - באותן שלקו בכלל קא מיירי.

**"ושמחים בצרתם"**

דקאמר בבני השפחות, כדי נסבה, שלא נתחייבו ללקות בעבור זה, אלו לא היו משעבדים בישראל, שאלו נתחייבו גם בעבור זה, אם כן גם השבויים שהיו שמחים בצרתם, כמו שכתב רש"י, נתחייבו שילקו, כמו בכור השפחה, ולמה לא כלל גם השבויים בהתראה.

**פרק יא, ח**

**ואחרי כן אצא -**

**עם כל העם מארצך.**

אמר "עם כל העם", מפני שמ"ואחרי כן אצא" מובן הוא לבדו. ואמר "מארצך", שלא תחשוב שפירוש "ואחרי כן אצא" מביתך ושוב לא אראה פניך, כאשר אמרת, ויהיה פירוש "אצא" כפירוש "ויצא מעם פרעה" הבא אחריו.

### ויצא מעם פרעה -

כשגמר את דבריו יצא מלפניו בחרי אף על שאמר לו כו'.

דאם לא כן למה יצא **בחרי אף**, והלא משה היה המגזם לפרעה, ואין כאן מקום לחרון אף, אלא על כרחך לומר שמפני הדברים הקודמים שאמר לו פרעה מקודם "אל תוסף ראות פני" המתין לו וסבל חרון אפו עד שיגמור את דבריו, אחר כך הראה כעסו ויצא ממנו **בחרי אף**.

### פרק יא, ט

#### למען רבות מופתי -

מכת בכורות וקריעת ים סוף ולנער את מצרים.

ומה שטען הרמב"ן ז"ל, ש"לא יתכן זה, בעבור שאמר 'ולא שלח את בני ישראל מארצו'". אינה טענה, מפני שאז היתה טענתו על דברי הרב, אילו היה מאמר "ויחזק ה'" דבק עם "לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי", שנתן הטעם בו ואמר מפני שחזק ה' את לבו, שאז יש לטעון ולומר שלא יתכן לומר שמפני שחזק את לבו ולא ירך עד שיקרע את הים וינער את מצרים לכן לא שלח את העם, מפני שחזקו של קריעת הים וניעור מצרים היה אחר ששלח את העם, ואיך יאמר שמפני חזקו עד קריעת הים וניעור את מצרים לא שלח את העם, אבל מאמר "לא ישמע... למען רבות" הוא מאמר לעצמו, שהודיע לו ה' למשה שחזק את לבו, שלא ירך עד שיקרע את הים וינער את מצרים למען רבות מופתיו, ואחר כך חזר הכתוב ואמר "ויחזק ה'" בעבור התראת מכת בכורות לבדה, ולכן לא שלח את העם.

### פרק יב

#### פרק יב, ב

#### החדש הזה -

הראהו הלבנה בחדושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש.

וכן שנינו במכילתא: "רבי ישמעאל אומר: אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הראה את החדש לישראל ואמור להם: כזה היו רואין וקובעין בו לדורות".

ומייתי לה במדרש רבי תנחומא. וקשה מההיא דפרק קמא דפסחים, דפריך אהאי קרא גופיה, "ממאי דברישי ירחא קאי, דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא". אבל

התוספות פירשו : נהי דאמירת הקדוש ברוך הוא למשה שיאמר לישראל היה בראש חודש, דילמא אמירת משה לישראל בארבעה בירחא או בחמשה בירחא הוה. אי נמי, נהי דמצות החדש נאמרה בראש חודש, דילמא פרשת **"דברו אל כל עדת בני ישראל"** לא נאמרה בראש חודש, אלא בארבעה או בחמשה בירחא. ומסיק : יליף מפסח של מדבר מ"מדבר" **"מדבר"** ממניין הפקודים, מה להלן אמירת הקדוש ברוך הוא למשה ואמירת משה לישראל בראש חודש, כדכתיב : **"באחד לחדש השני ויתילדו"**, אף כאן בראש חודש. ותימה, דמה היא דמכילתא דקתני : "או אינו אלא הלקיחה והדבור היה בעשור, תלמוד לומר : **'החדש הזה לכם... דברו'**, אימתי היה הדבור, בראש חודש" כו'. משמע שגם ממשה לישראל בראש חודש נאמרה, ולמה הוצרך ל"מדבר מדבר".

והא דכתיב **"ראש חדשים"** בלשון רבים, שלא תאמר דוקא אותו חדש שהראה למשה, ואמר לו: כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש, הוא בכל שנה ושנה, אבל לא שאר חדשים, לכך נאמר **"ראש חדשים"** בלשון רבים, לכלול כל חדשי השנה. והכי קאמר, כשהירח מתחדש, יהיה נחשב לך לראש בכל החדשים. והא דכתיב **"הזה"** לאו דוקא זה, אלא כזה. ומפני שנתקשה בו משה אמר לו: כזה ראה וקדש, כדלקמיה.

#### ואין מקרא יוצא מידי פשוטו.

שאף על פי שמלת **"החדש הזה"** דרשו אותה רז"ל על פי קבלתם לחדושה של לבנה, גם הפשט עומד במקומו, לומר שהחדש הזה, שהוא חדש ניסן, יהיה לכם תמיד ראש לכל חדשים. כדאמרינן ביבמות פרק כיצד : "אמר רבא: אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הכא גבי **"והיה הבכור אשר תלד"** אתיא גזרה שוה ואפקתיה לגמרי.

#### על חדש ניסן אמר לו זה.

ובמכילתא אמרו: "אתה אומר זה ניסן או אינו אלא אחר, כשהוא אומר **'וחג האסיף בצאת השנה'** ואומר **'בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ'**, אי זה חדש הוא שיש לו חג האסיף וצאת השנה, אין זה אלא תשרי. לאחר שלמדת שתשרי שביעי, הוי ניסן ראשון. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר : **'בחדש הראשון הוא חדש ניסן'**. אבל מ"היום אתם יוצאים בחדש האביב", דמשמע שאותו חדש שנאמר בו **"החדש הזה לכם"**, שבו יצאו ממצרים היה אביב, ואין אביב אלא בחדש ניסן, אין להביא ראייה, משום דלא ידעינן באי זה אביב קא מיירי, אם באביב דשעורה, והוא ניסן שמקריבין בו העומר מאביב של שעורה, אם באביב דחטה והוא סיון, שבו חג השבועות הקרוי **"בכורי קציר חטים"**. אבל **"האסיף"** לא נמצא אלא באסיפת התבואה, כדכתיב : **"באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים"**, אם כן לא אשכחן **וחג האסיף תקופת השנה בצאת השנה** אלא בתשרי.



## הזה -

נתקשה משה על מולד הלבנה באי זה שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו: כזה ראה וקדש.

שאף על פי שאין ללבנה שיעור למטה, שהרי בתחלת ראייתה מיד ראויה לקדש, מכל מקום יש לה שיעור למעלה, שאם לא נראית עד לאחר יום או יומים, ששיעורה גדול מאד, אינה ראויה לקדש, שכבר קדשוה מן השמים, כדתנן בפרק אם אינן מכירין: "רבי אליעזר בן רבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, שכבר קדשוה שמים", ותניא נמי בפרק קמא דפסחים: "אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו". אך קשה, דאם כן אין ללבנה שיעור כלל, מאחר שאין הדבר תלוי אלא בימים, שאם נראית בזמנה, דהיינו ביום שלשים, מקדשים אותה, ואם לא נראית אלא ביום שלשים ואחד, אין מקדשין אותה, ואם כן מה הוא אותו השיעור שנתקשה בו משה והראהו לו ה' באצבע. ושם לומר, דעל ידי שיעורה נדע אם נראית בזמנה או שלא בזמנה. ויש מפרשים, דהאי "באי זה שיעור תראה" דקאמר, פירושו באי זו צורה תראה עד שיוכל להבחין אם היא מהחדשה או מן הישנה, שככה היא קטנה בסוף החדש כמו בתחלתו, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו: כזו הצורה שפגימתה לצד מזרח ראה וקדש, שאז היא מן החדשה, אבל כשפגימתה לצד מערב דע שהיא מן הישנה. והוא פירוש משובש, דמלת "שיעור" אינה נאמרת על הצורה. ועוד, שהישנה אינה נראת אלא במזרח והחדשה אינה נראת אלא במערב, ואין לטעות בין חדשה לישנה. ועוד, למה לא נתן לו הסימן שהישנה במזרח והחדשה במערב, אבל הוצרך להראותה לו באצבע ולתת לו סימן מצד פגימתה. ועוד, שבפרק הקומץ רבה פירש רש"י בהדיא: "שנתקשה בה משה מפני שבשעת המולד אין הלבנה נראת כי אם מעט ואינה נכרת" וזה מורה על כמותה ולא על צורתה. ושם לומר, שמרוב קטנותה אינה נכרת אם היא עב קטנה או ירח, כדאמרינן בראש השנה: "כזה ראיתם או כזה ראיתם", דמשמע שיש ללבנה שיעור ידוע בתחלת הראותה.

## פרק יב, ג

### דברו אל כל עדת -

והלא כבר נאמר "אתה תדבר". כך שנו במכילתא. ואיני מבין דבריהם, דדילמא "אתה תדבר" לאהרן הוא דקאמר, אבל לישראל שניהם כאחת היו מדברים להם. ועוד, אפילו אם תמצי לומר שפירוש "אתה תדבר" לפרעה הוא דקאמר, דילמא לפרעה "אתה תדבר" ולא אהרן, אבל לישראל שניהם מדברים. לכן על כרחנו לומר שהם סוברים שפירוש "אתה תדבר" הוא שאף על פי ש"אהרן אחיך יהיה נביאך" והוא יאמר לפרעה כל דברך, עם כל זה אתה בעצמך תדבר אל פרעה בכל שליחות ושליחות פעם אחת בלשון קצר, כפי ששמעתו מפי, ואהרן יחזור וידבר לפרעה דברך, כדי שימליצם ויטעימם באזניו, כמו

שפירש רש"י. ומכיון שפירש זה גבי פרעה, צריך לומר שגם עם ישראל, שכתוב שם "ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים", כך היא המדה, שאף על פי שאהרן יהיה לו לפה, ולא יצטרך לדבר עם העם, עם כל זה צריך לדבר אל העם בכל שליחות ושליחות פעם אחת בלשון קצר, כפי מה ששמעו מפי ה', ואהרן יחזור וידבר עם העם, כדי שימליץ דבריו ויטעימם באזני העם. ואם כן הפסוק הזה של "אתה תדבר", כאילו הוא כתוב גם בדבור משה עם העם. אבל לפי מה שפירש אותו הרמב"ן ז"ל: אתה תדבר לאהרן והוא ידבר לפרעה, לא ידעתי איך יפרש זאת הבריתא. אבל מצאתי בקצת נוסחאות שכתוב בהם: "והלא כבר נאמר ואתה דבר אל בני ישראל" שהוא בפרשת כי תשא במצות שבת. ואינו מחוור, דדילמא דוקא במצות שבת אתה תדבר ולא אהרן, אבל בשאר כל המצות גם אהרן עמך.

### דברו אל כל עדת -

דברו היום בראש חודש, שיקחוהו בעשור לחדש.

לא שתהיה הלקיחה והדבור בעשור. ובמכילתא: "הדבור בראש חודש והלקיחה בעשור, או אינו אלא הדבור והלקיחה בעשור, תלמוד לומר: 'החדש הזה לכם... דברו' אימתי היה הדבור, בראש חודש, הא אין עליך לומר אלא, כלשון ראשון הדבור בראש חודש והלקיחה בעשור". ויהיה וי"ו "ויקחו" נוסף, וכמוהו רבים.

### הזה -

פסח מצרים מקחו מבעשור, ולא פסח דורות.

והא דכתיב "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" ודרשו רז"ל בפרק מי שהיה טמא, "שיהו כל העבודות של חדש זה כזה", ופירש רש"י ז"ל שכל פסחי דורות הוקשו לזה, אינו אלא לענין בקור, שצריך לבקר אותו קודם ארבעה ימים, שלא יהא בו מום, אבל לענין שיהו מקחו מבעשור, אינו אלא בפסח מצרים לבדו, כדכתיב "בעשור לחדש הזה", זה בעשור, ולא פסח דורות. ומה שאמרו שכל פסחי דורות צריכין בקור ארבעה ימים, הוא קודם שחיטתו, אף על פי שאין מקחו מבעשור, וכגון שבקר שנים שלשה טלאים בבית הלוקח, ובשעת שחיטה לקח אחד מהם, כדפירש רש"י ז"ל בפרק מי שהיה טמא.

### שה לבית אבות -

למשפחה אחת.

ובמכילתא: "אין לבית אבות' אלא משפחות, שנאמר: 'למשפחות לבית אבותם'", כלומר כל אחת ואחת לבית אבות, שהיא המשפחה האחת הכוללת תחתיה משפחות רבות, יקח שה אחד. אבל רש"י ז"ל הוציא פירוש "לבית אבותם", שהוא כאילו אמר: "למשפחותם", ממה שכתוב בדברי משה לזקנים: "וקחו לכם צאן למשפחותיכם" במקום "ויקחו להם

**איש שה לבית אבות**, ופירש כאן **"לבית אבות"** - משפחה, ושם פירש "למשפחותיכם - **שה לבית אבות**":

הרי שהיו מרובין, יכול שה אחד לכולן, תלמוד לומר: **"שה לבית"**.  
 פירוש: הרי שהיו המשפחות שתחת המשפחה של בית אב מרובות מאד. וכן שנו במכילתא: "הרי שהיו עשר משפחות בבית אחד, שומע אני שה אחד לכלם, תלמוד לומר: **'שה לבית'**". פירוש: למשפחה אחת, אף על פי שאינה נחלקת למשפחות רבות.  
 ופירוש: שה לכל משפחה ומשפחה מאותן המשפחות שתחת אותו בית אב, לא לבית ממש, שהפסח אינו נאכל אלא למשפחות.

### פרק יב, ד

#### ואם ימעט הבית -

אך אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט מהיות משה, יתמעטו בעוד השה בהווייתו בחיים, ולא משנשחט.

כאילו אמר: ואם הבית הנמנה על השה ימשוך ידו ממנו להתמעט ממנו, להמנות על שה אחר, לא יוכל לעשות זה אלא בעוד שהשה בחיותו ובקיומו, לא משנשחט. וכן שנינו במכילתא: "בא הכתוב ללמדך, שלעולם נמנין על הפסח ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט".

#### במכסת -

מכסת חשבון.

כאן שאינו נשחט אלא למנויו.

#### לפי אכלו -

הראוי לאכילה, פרט לחולה ולזקן.

במכילתא. ולא כל אחד ואחד לפי שיעור אכילתו, שהפסח אינו נאכל אלא על השובע.

#### תכוסו -

תתמנון.

כמו: **"וישוכו המים"** שפירושו נשתככו המים, לא שתמנו אתם אחרים, כמו: **"יסבו עלי רביו"**.

### פרק יב, ה

#### בן שנה -

### כל שנתו קרוי בן שנה.

פירוש: כל שהוא תוך שנתו, אף על פי שהוא בן יום אחד, קרוי בן שנה, וזהו שכתב אחר זה:

"כלומר, שנולד בשנה זו".

ומה שאמרו במכילתא: "אין לי אלא 'בן שנה', כל שנתו מניין, היה רבי ישמעאל אומר קל וחומר: אם עולה חמורה, כשרה כל שנתה כבת שנתה, פסח הקל, אינו דין שיוכשר", דמשמע ד"כל שנתו" אינו בכלל "בן שנה", אינו רוצה לומר ש"כל שנתו" הוא "תוך שנתו", אלא פירוש כל שנתו שעלתה לו שנה חוץ מאותה שנה שהוא עומד בה, וזהו מה שאמר שם רבי יוסי הגלילי: "ומה איל שתחלתו פסול סופו כשר, שה שתחלתו כשר, אינו דין שיהא סופו כשר".

### מן הכבשים ומן העזים -

שאף עז קרוי שה.

פירוש: ואל יקשה עליך מה שפירשנו הוי"ו של "ומן העזים" במקום או, כמו: "ומקלל אביו ואמו", ממה שכתוב "שה תמים", דמשמע שה ולא עז, נתחייב מפני זה שיהיה הוי"ו כמשמעו, ופירושו: שה תמים מן הכשבים וגם מן העזים תקחו, מפני שיש להשיב, שאף עז קרוי שה. ואם תאמר, והיכי הוה סלקא דעתך לפרש הוי"ו כמשמעו ויהיו הפסחים שנים, והלא כל הפרשה בלשון יחיד נאמרה "ושחטו אותו", ב"בית אחד יאכל", "ומצות על מרורים יאכלוהו", "אל תאכלו ממנו נא ראשו על כרעיו ועל קרבו". יש לומר, שלשון יחיד שב אל המין. והא דפירש הוי"ו במקום או, ולא כמשמעו, ויהיו הפסחים שנים, כבר נתעוררו על זה במכילתא ואמרו: "'מן הכבשים ומן העזים' מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, אתה אומר כן או אינו אלא שיביא משניהם כאחת, תלמוד לומר: 'ואם מן הצאן קרבנו' מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו. והרי דברים קל וחומר: ומה עולה חמורה כשרה לבא במין אחד, פסח שהוא קל אינו דין שיכשר לבא ממין אחד, הא מה תלמוד לומר: 'מן הכבשים ומן העזים', מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו".

### פרק יב, ו

#### והיה לכם למשמרתו -

מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים, מה שלא צוה כן בפסח דורות.

במכילתא. ואינו רוצה לומר מפני מה הצריך בקור קודם ארבעה ימים לשחיטתו, דאם כן מהו זה שאמר "מה שלא צוה כן בפסח דורות", והלא לא נתמעט פסח דורות אלא מזמן מקחו בלבד, שפסח מצרים מקחו מבעשור, ופסח דורות כל זמן שהוא רוצה, ומיעוטא ד"הזה" דכתיב גבי בקור, לא בא אלא למעט פסח שני מן הבקור, כדאיתא בפרק מי

שהיה טמא. אלא הכי פירושו: מפני מה הקדים זמן לקיחתו מבעשור, כדכתיב **"בעשור לחודש הזה ויקחו"** מה שלא צוה כן בפסח דורות, שפסח דורות אף על פי קודם ארבעה ימים לשחיטתו, אין לקיחתו אלא כל זמן שירצה. והיה ראוי לכתוב זה גבי **"בעשור לחודש הזה ויקחו"** לומר שפסח מצרים מקחו מבעשור, ולא פסח דורות, אלא שהמתין זה עד סוף העניין.

והכי משמע נמי, מהא דמסיים בסיפא דמילתא:

**"לפיכך אמר להם משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה"**,

שזו היא מצות לקיחתו ולא מצות בקורו:

### ושהיו שטופין.

פירוש: ועוד יש טעם אחר, חוץ מטעם רבי מתיא בן חרש, והוא הטעם של רבי אלעזר הקפר.

### ושחטו אותו -

#### מכאן ששלוחו של אדם כמותו.

במכילתא ובקדושין פרק האיש מקדש. ואם תאמר, אמאי לא יליף הא מקרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות", שאחד לוקח לכל המשפחה. ועוד, היכי יליף מהכא לכל שליחות ששלוחו של אדם כמותו, ן הכא דאית ליה לשליח שותפות בגויה, אבל שליח דעלמא לא. יש לומר, דנפקא ליה מהני תרי קראי, דאם אין ענין להיכא דאית ליה שותפות בגויה, תנהו להיכא דלית ליה שותפות בגויה, כדאיתא בפרק האיש מקדש.

### קהל עדת ישראל -

#### מכאן אמרו פסחי צבור נשחטין בשלש כתות זו אחר זו.

שאף על פי שהצבור מועטין ויכולין לשחוט כולן בבת אחת, מצוה לחלק לשלש כתות, זו אחר זו, כדכתיב: **"קהל עדת ישראל"** קהל ועדה וישראל, וכל כת מהן אין פחות מעשרה, שכל מקום שנאמר "עדה" אין פחות מעשרה, כדילפינן מקרא ד"**עד מתי לעדה הרעה הזאת**". ו"קהל" נמי היינו עדה, וכיון דקהל ועדה אין פחות מעשרה, **"ישראל"** נמי אין פחות מעשרה. ומשום דמספקא להו אם כולן בבת אחת או בזו אחר זו, הצריכו שלשים בכל כת וכת זו אחר זו בממה נפשך.

### בין הערבים -

משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב.

פירוש: כל אותן שש שעות שמתחלת שעה שביעית עד סוף היום נקראות **"בין הערבים"**, מפני שכלן הן בתוך עריבת השמש, כי מאחר שהשמש נוטה לערוב לבית מבואו, נקרא כל הזמן ההוא ערב, בשם מה שאליו. ויהיה אמרו **"בין הערבים"** לפי הפירוש הזה, כאמרו בין הערב, שפירושו בתוך הערב, שמתחלת השעה השביעית עד סוף היום. כי מצאנו **"בין"** שפירושו תוך, כמו **"על בין עבותים"**, **"מבינות לגלגל"** וכן **"מבין השרפה"** – מתוכה.

ולשון בין הערבים נראה בעיני - אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה.  
 עריבת היום - בתחלת שבע, ועריבת הלילה - בתחלת הלילה. ערב לשון נשף וחשך.

פירוש: מפני שלשון **"ערבים"** מורה על שני ערבים. ולפי הפירוש הראשון שקורא ערב כל הזמן שמתחלת השעה השביעית עד סוף היום, אין שם כי אם ערב אחד, נראה בעיניו לפרש, שאותן השעות שמתחלת השעה השביעית עד סוף היום, הן נקראות בין הערבים, מפני שהן בין שני ערבים, **"עריבת היום ועריבת הלילה"**. ואמר **"ערב לשון נשף וחשך"**, מפני שאמר שתחלת השעה השביעית נקרא ערב, שהוא סיום אור היום. ותחלת הלילה נקרא ערב, שהוא תחלת חשך, ואם כן פירוש ערב, מתפרש פעם על הסיום ופעם על ההתחלה, אמר שפירוש **"ערב - נשף וחשך"**, שהנשף משמש על סיום החשך ועל תחלת החשך, כמו שאמרו בתלמוד **"תרי נשפי הוי"**, ובזה יצדק מה שקרא ערב סיום היום ותחלת הלילה, כי שניהם צודקים.

ואמר: **"כמו 'ערבה כל שמחה'"**, שפירושה חשכה, שמלת חשכה נופלת על עריבת היום, שפירושו חשך היום והלך לו, ועל תחלת הלילה, שפירושו החל חשך הלילה, שהאחד נשף היום והאחר נשף הלילה. והחכם רבי אברהם בן עזרא ז"ל טען עליו ואמר: **"רבינו שלמה אמר, כי זה רגע נטות השמש מחצי היום לצד מערב. ולא נתן טעם למה ערבים שנים. והנה כתוב: 'ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים', ואין ספק כי בשקוע השמש ידליק את הנרות. וכאשר חפשו זאת המלה, מצאנו כי יקרא בין הערבים ערב, כי כתוב: 'בין הערבים תאכלו בשר', ושם כתוב: 'בתת ה' לכם בערב בשר לאכול', ובהדלקת הנרות כתוב: 'ערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר'. וכתוב: 'עולות לה' עולות לבקר ולערב' וכתוב: 'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים'. והנה על הפסח, שכתוב בו **"בין הערבים"**, מצאנו: **'שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש'**. ורבינו שלמה אמר: כבא השמש לצד מערב. ואין זה משמע ביאה, שהיא היפך יציאת השמש, **: 'השמש יצא על הארץ'**, שהחל להראות על הארץ. וככה: **'ובא השמש וטהר'**, שלא יראה על הארץ. והנה כתוב על מקרה לילה: **'והיה לפנות ערב ירחץ במים'** ואם אין הדבר כן, יבאר לנו מה הפרש יש בין **'כבא השמש'** של פסח ובין **'כבא השמש'** של מקרה לילה, וככה כתוב **'ובא השמש וטהר'**, עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שאמר: **"רבינו****

שלמה אמר כי זה רגע נטות השמש מחצי היום לצד מערב", נראה שהנוסחא שבידו הטעתו, אבל הנוסחא שבידנו אינו כתוב בה אלא:

**"משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב."**

והוא כולל כל השש שעות שמחצי היום עד שקיעת החמה, לא רגע נטות השמש מחצי היום לצד מערב. וכך אמרו בפרק קמא דפסחים. "ואימא כל חד וחד כי שחיט", ומשני: "זמן שחיטה קאמר רחמנא", דהיינו בתחלת שבע. ומה שאמר עוד: "ולא נתן טעם למה ערבים שנים", נראה שלא היה כתוב בנוסחא שבידו מה שכתוב בנוסחא שבידנו: "ולשון בין הערבים נראה בעיני בין עריבת היום לעריבת הלילה. עריבת היום בתחלת שבע, ועריבת הלילה בתחלת הלילה". ואולם מה שטען עוד, שפירוש ערבים כפירוש ערב, המורה על עת שקוע השמש כו' והביא ראיה מן המקראות כדלעיל. יש להשיב, שאותן השעות שמתחלת השעה השביעית עד עת שקוע השמש נקראות בשני שמות, פעם בשם **"בין הערבים"**, להיותן בין שני ערבים - עריבת היום ועריבת הלילה, ופעם בשם ערב, להיותן תוך הזמן שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב, ונקרא כל הזמן בשם מה שאליו, ובזה סרו כל ראיותיו. אבל הרמב"ן ז"ל רצה להשיב לו על כל ראיותיו, והכניס עצמו בכמה דחוקים, כמעיל פילא אפומא דמחטא, ולא ידעתי מי הכניסו בצרה הזאת, והלא הוא עצמו פירש שאחר חצות עד שקיעת החמה כלו ערב הוא, ובזה סרו כל הטעות.

## פרק יב, ז

### ולקחו מן הדם -

#### זו קבלת הדם.

שהיא מצוה בפני עצמה לקבל הדם בכלי, דמקבלה ואילך מצות כהונה. לא שהלקיחה טפלה לנתינה, לומר שיקחו לתת על המזוזות, שאין המצוה רק בנתינה.

#### יכול ביד.

אינו רוצה לומר דוקא ביד, שהרי הלקיחה נופלת בין בכלי בין ביד, אלא הכי פירוש: יכול אף ביד. ובמכילתא: "שומע אני בין ביד ובין בכלי". ולא ידעתי למה לא אמר גבי: **"ונתנו על שתי המזוזות"** - יכול בידיו, תלמוד לומר: **"ולקחתם אגודת אזוב כו' והגעתם אל המשקוף כו'."** אבל במכילתא אמרו גבי **"ולקחתם אגודת אזוב - מכאן אתה דן לכל הלקיחות שבתורה, הואיל ונאמר סתם, ופרט הכתוב באחת מהן שאינה אלא באגודת אזוב, למדנו שכל הלקיחות שבתורה אינן אלא באגודת אזוב"**, אבל גבי **"ונתנו"** לא אמרו כלום.

### על הבתים אשר יאכלו אתו בהם -

ולא על משקוף ומזוזות שבבית התבן ובית הבקר שאין דרין בתוכן.

אבל לא למעוטי בתים שלא אכלו בהן הפסח, משום דכתיב קרא אחרינא **"והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם"** לרבות את הכל, כדאיתא במכילתא: הא כיצד, מרבה אני בתים הדרין בהם, אף על פי שלא אכלו בהם, וממעט אני בתים שאינן דרין בהם.

### פרק יב, ח

#### את הבשר -

ולא גידים ועצמות.

במכילתא. ובגידין שאינן נאכלים מחמת קושיין קמיירי, כגון גידי צואר, דהוי כעץ בעלמא, שאם לא אכל בשר כלל אלא מאותן גידין או מעצמות, אינו יוצא ידי חובתו, דכיון דלאו בני אכילה נינהו, בטלה דעתו אצל כל אדם. אבל שאר גידים הרי הן כבשר, ויוצא בהן ידי חובתו, כדאיתא בפרק כיצד צולין: "אמר רב יהודה אמר רב: כל הגידים בשר, חוץ מגידי צואר". ופירש רש"י: "הרי הן כבשר ונמנין עליהן בפסח ויוצא ידי חובתו, חוץ מגידי צואר, דעץ בעלמא הוא".

### על מרורים -

כל עשב מר נקרא מרור.

דכתיב **"על מצות ומרורים"**, הקישן הכתוב למצה, לומר לך מה מצה מין זרעים, אף מרורים מין זרעים, לאפוקי מרירתא דנוניא, שהיא מרה של דג, והירדוף, שהוא עשב מר, שבו המתיק משה למי מרה. ומה מצה מינין הרבה, שכל דבר הבא לידי חימוץ יוצא בה ידי מצה, אף מרור מינין הרבה, שכל עשב מר יוצא בו ידי מרור, ולא תימא **"מרורים"** כתיב, תרי מיני ותו לא.

### פרק יב, ט

#### בשל מבושל -

כל זה באזהרת אל תאכלו.

במכילתא. ומייתי לה בפרק כל שעה, "דאמר רבא: אכל נא, לוקה שתים. מבושל, לוקה שתים". ופרש"י: משום מבושל ומשום אל תאכלו נא, ד"אל תאכלו" אתרויהו קאי, על נא ועל מבושל, ולא על נא לבדו. ויהיה **"בשל מבושל"** מצות עשה, כאלו אמר: אבל תבשלנו מבושל, דאם כן מאי **"כי אם צלי אש"**, דמשמע צלי אש דוקא ולא מבושל.

### במים -

ובשל מבושל מכל מקום.

במכילתא פירשו בין במים בין בשאר משקין, דאם לא כן לכתוב קרא **"ובשל"** או **"מבושל"**, תרתי למה לי, וכהאי גוונא דרשו בפרק אלו מציאות: **"הענק תעניק"** מכל



מקום. **'פתוח תפתח'** מכל מקום". ואין לומר דברה תורה כלשון בני אדם, אלא היכא דמוכחי קראי, כדאיתא התם ובפרק השואל, אבל היכא דלא מוכחי קראי, לא. וכל שכן הכא שהאחד שם, והאחר פועל, ואינו דומיא ד"**הענק תעניק**" ו"**פתוח תפתח**" ששניהם פועל, ונופל בו דברה תורה כלשון בני אדם, אבל הכא אינו אלא לדרשא. ואם תאמר, אי הכי לא לכתוב קרא לא **"במים"** ולא **"ובשל"**, אלא אל תאכלו ממנו נא ומבושל, דמשמע בין במים בין בשאר משקין, דכהאי גוונא פריך בפרק קמא דפסחים גבי ה"א ד"הראשון" למה לי, לא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א. יש לומר, מכיון דמבושל, כולל גם הצלי, כדכתיב: **"ובשלת ואכלת"**, ופירש רש"י: "שאף הצלי קרוי בשול", הוצרך לכתוב **"במים"** לאפוקי מהצלי, אף על גב דכתיב **"כי אם צלי אש"**, ועל כרחך לומר דמבושל לאו בצלי קמיירי.

### כי אם צלי אש -

וכאן הוסיף עליו לא תעשה: אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש.

דאזהרת "אל תאכלו" אכלהו קאי, על ה"נא" ועל ה"מבושל" ועל **"כי אם צלי אש"** כאילו אמר: **אל תאכלו ממנו נא**, ואל תאכלו ממנו מבושל, ואל תאכלו ממנו כי אם צלי אש. שפירושו: אל תאכלו ממנו בהיותו בלתי צלי אש, והיינו דאמר רבא בפרק כל שעה: "אכל נא, לוקה שתים, משום **'נא'** ומשום **'כי אם צלי אש'**. - **מבושל**, לוקה שתים, משום **'מבושל'** ומשום **'כי אם צלי אש'**. - **נא ומבושל**, לוקה שלש, משום **'נא'** ומשום **'מבושל'** ומשום **'כי אם צלי אש'**".

### ראשו על כרעיו -

צולהו כלו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו. תקן בזה שני עניינים: האחד, שמלת **"על"** במקום הזה היא במקום עם, לא שהיו זה על גב זה. והשני, שהוסיף מלת על קודם ראשו, כאילו אמר: **על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו**, שפירושו: הכבש, אשר הוא הצלי אש, עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, לא הראש לבדו עם כרעיו ועם קרבו. ומה שאמר "צולהו כלו כאחד", פירושו: ולא הכבש לבדו, וראשו עם כרעיו ועם קרבו לבדם, ויהיה פירוש "עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו", שגם הם יהיו צלי אש כמו הכבש, משום ד"עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו" כולו כאחד משמע, כדמפרש לקמיה: "ולשון **'על כרעיו ועל קרבו'** כלשון **'על צבאותם'**, - שהן, אף זה כמות שהוא, כל בשרו משלם", וכן פירש אותו בריש כיצד צולין.

אבל מה שכתב אחר זה "בני מעיו נותן לתוכו לאחר הדחתו" אינו אלא אליבא דרבי יוסי הגלילי, אבל רבי עקיבא חולק עליו בזה ואומר כמין בשול הוא זה, אלא תולן חוצה לו. ותמיהא לי איך הניח דברי רבי עקיבא, שהלכה כמותו מחברו, ותפש דברי רבי יוסי הגלילי.

## פרק יב, י

### והנתר ממנו עד בקר -

ובא הכתוב להקדים שאסור באכילה מעלות השחר. זהו אליבא דרבי עקיבא שהלכה כמותו, אבל רבי אלעזר בן עזריה אומר שמחצות הלילה אסור, דדריש גזרה שווה, נאמר **"בלילה הזה"** ונאמר להלן **"ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה"**, מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות. ואף רבי עקיבא לא אמר אלא מדאורייתא, אבל מדרבנן מחצות הלילה אסור, כמו ששנו במכילתא: "אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר. ומפני מה אמרו עד חצות, להרחיק את האדם מן העבירה". וכן פירש רש"י בשלהי ערבי פסחים, דתנן: "הפסח אחר חצות מטמא את הידים", שזהו אליבא דרבי אלעזר בן עזריה, אבל לא אליבא דרבי עקיבא, "דלדידיה לא הוי נותר עד הבקר, ואינו מטמא את הידים אלא מבקר ואילך. ואף על גב דלדידיה נמי אכילת פסחים עד חצות, כדין כל הנאכלים לילה ויום, רבנן הוא דעביד הרחקה יתירה, כדי להרחיק את האדם מן העבירה".

### עד בקר שני עמוד ותשרפנו.

הוצרך לשנות לשונו לומר: "עמוד ותשרפנו" במקום: **"באש תשרופו"** כלשון הכתוב, מפני שהיה נראה שיהיה שורפו והולך מהבוקר הראשון עד הבקר השני, ולא שהוא אסור בשריפה ביום טוב ולא ישרפנו עד הבקר השני, אבל עכשיו שאמר "עד בקר שני עמוד ותשרפנו", יורה שתחלת עמידתו לשורפו לא יהא רק עד הבקר השני.

## פרק יב, יא

### מתניכם חגורים -

### מזמנים לדרך.

פירוש: האי **"מתניכם חגורים, נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם"** דקרא, לאו דוקא, אלא שתהיו מזמנין לדרך, ואורחא דמלתא נקט, כדרך היוצאים לדרך. וכן שנינו במכילתא: **"וככה תאכלו אותו"** כיוצאי דרכים, וכן שנינו בפרק מי שהיה טמא: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאת אגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד", ואילו **"מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם"** לא קתני, שמע מינה דכל הני לאו דוקא, אלא שיאכלו אותו בחפזון, כדרך היוצאים לדרך, ולפיכך כלל אותן התנא ואמר "ונאכל בחפזון".

### פסח הוא לה' -

הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג שהקדוש ברוך הוא מדלג.

כדכתיב **"ואמרתם זבח פסח לה' אשר פסח"**, שפירושו כאשר פסח, רצה לומר בשביל שפסח על בתי בני ישראל, לשון דלוג.

ואתם עשו כל עבודותיו דרך דלוג וקפיצה, זכר לשמו, שקרוי פסח.

דאם לא כן מה טעם אומר: **"ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה"**, שפירוש בעבור שהוא פסח לה', שהוא מעניין דלוג.

## פרק יב, יב

### ועברתי -

כמלך העובר ממקום למקום.

במכילתא. שמנהגו ללכת בדרך ישרה ואינו פונה מכאן ומכאן במבואות העיר, כך הקדוש ברוך הוא עבר בארץ מצרים, במבוי אחד בלבד ובאותה העברה לקו בכורי מצרים בין אותן שהיו באותו מבוי שעבר בו, בין אותן שהיו במבואות אחרות, דאם לא כן "ועברתי" למה לי.

### כל בכור בארץ מצרים -

אף בכורות אחרים והם במצרים.

דאם לא כן **"והכתי כל בכור"** סתם מיבעי ליה, **"בארץ מצרים"** למה לי.

### אעשה שפטים אני ה' -

אני עצמי ולא על ידי שליח.

דאם לא כן **"אני ה'"** למה לי. אבל מקרא ד**"ועברתי והכתי"**, לא מוכחא מילתא, משום דכל המעשים שבעולם אל ה' הם מתייחסים, אף על פי שנעשים על ידי שלוחיו, מפני שהוא הסבה הראשונה. וכן שנינו במכילתא: **"והכתי כל בכור - שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח, תלמוד לומר: 'וה' הכה כל בכור', לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח"**. והא דפירש רש"י **"וה' הכה - הוא ובית דינו"**. יש לומר, כיון שהוא עצמו היה המכה, אף על פי שבית דינו עמו, אינו נקרא על ידי שליח. וזהו ששנינו במכילתא: **"וה' הכה כל בכור - לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח"**. והא דכתיב: **"וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים"**, הכי פירושו: וישלח מלאך לדבר אל פרעה ולעשות האותות, ויוציאם על ידי זה ממצרים. ומה שנאמר: **"ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף"**, המכה עצמה הוא "המשחית", וכן כתוב **"ולא יהיה בכם נגף למשחית"**. אך קשה דאם כן הא דכתיב **"וה' המטיר על סדום"** ודרשו רז"ל הוא ובית דינו והביאו גם רש"י ז"ל. צריך לומר שהוא עצמו היה הממטיר, אף על פי שהיה בית דינו עמו.

וקשה שהרי אמרו: **"והנה שלשה אנשים"** האחד לבשר את שרה, והאחד לרפאת את אברהם והאחד להפוך את סדום, וכן כתוב **"לבלתי הפכי את העיר"**. אבל הרמב"ן ז"ל טען על רש"י על מה שפירש **"אעשה שפטים אני ה'** - אני בעצמי ולא על ידי שליח". ואמר: **"ומדרש חכמים אינו כן, אלא: 'ועברתי' - אני ולא המלאך. והכתי' - אני ולא השרף. אעשה שפטים - אני ולא השליח. אני ה' - אני הוא ולא אחר'.** ופירושו: בעבור שהפרשה דבור משה עם ישראל, היה ראוי שיאמר: ועבר ה' בארץ מצרים והכה כל בכור, ולכך ידרשו בו **'ועברתי'** אני בעצמי לא על ידי מלאך - שלוח מאתו במגפות, כענין - בדוד ובסנחריב. **'והכתי כל בכור'** - אני ולא השרף, כלומר כי גם המכה תהיה על יד הקדוש ברוך הוא, לא כמלך שיעשה נקמה בשונאיו לפניו על ידי ספקלטור שלו, שהם השרפים, שמהם תצא אש שורפת באויביו, כענין אליהו בשרי החמשים. **ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים** - ולא על ידי שליח שלוח מאתו יתברך לכל המעשים הנעשים בארץ. והוא המלאך הגדול הנקרא מטטרון, כי פירוש המלה - מורה הדרך, כמו שאמרו בספרי אצבעו של הקדוש ברוך הוא נעשה מטטרון למשה והראהו כל ארץ ישראל".

ואני שמעתי ולא אבין, מפני שמדבריו ז"ל נראה שהוא סובר שמה שדרשו רבותינו ז"ל ב**"ועברתי** - אני ולא המלאך", וב**"והכתי** - אני ולא השרף", וב**"אעשה שפטים** - אני ולא השליח", הוא ממלת **"ועברתי והכתי" ו"אעשה"**, שכל אחד מהם הוא לשון מדבר בעדו. דמשמע שהוא הפועל, ולא אחר זולתו, ואין הדבר כן, שהרי דרך המקראות, ולא המקראות בלבד, אלא אף דרך כל המדברים בלשון הדיוט, לייחס כל הפעולות הנעשות בעולם לבורא יתברך, אף על פי שנעשים על ידי מלאכיו ושלוחיו, וזהו שאמרו במכילתא. **"והכתי כל בכור** - שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח", שאין סברא לומר שהמכילתא חולק עם המדרש בזה. אבל מה שדרשו רז"ל ב**"ועברתי** - אני ולא המלאך", וב**"והכתי** - אני ולא השרף", וב**"אעשה שפטים** - אני ולא השליח". אינו אלא מיתורא ד"אני ה'" דכתיב בסיפא דקרא, דאכולה קאי, כאילו אמר: **ועברתי** אני ה', **והכתי** אני ה', **אעשה שפטים** אני ה'. ומה שאמרו במכילתא: **"והכתי** - שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח" הכי פירושו: אילו לא נאמר בסיפא דקרא **"אני ה'"**, הייתי שומע או על ידי מלאך או על ידי שליח, השתא דכתיב **"אני ה'"** יתירא, למדנו ממנו אני בעצמי, ולא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח. והרב ז"ל כלל המלאך והשרף במלת שליח, מפני שכלם הם שלוחיו. ואמר **"אני ה' - אני בעצמי ולא על ידי שליח"**, משום דכולהו ממיעוטא ד**"אני ה'"** נפקי, אלא שהמדרש חלק אותן לשלשה חלקים: מלאך, ושרף, ושליח, משום ד**"אני ה'"** דקרא אכולהו קאי, וכאילו אמר: **ועברתי** אני ה', **והכתי** אני ה', **אעשה** אני ה', ודריש כל אחד לדבר אחד. ומה שאמרו במדרש אחר כל אלו המיעוטים: **"אני ה' - אני הוא ולא אחר"**, אין זה מיעוט אחר, אלא כאילו פירש שמה שמעטנו **"אני ה'"** מלאך ושרף ושליח, הוא משום ד**"אני ה'"** משמע אני ולא אחר.

גם מה שאמר עוד: "ופירושו בעבור שהפרשה דבור משה עם ישראל, היה ראוי שיאמר ועבר ה' בארץ מצרים והכה כל בכור, ולכך ידרשו בו 'ועברתי אני בעצמי' כו', אינו מחוור, מפני שאף אם היה כתוב: ועבר ה', היו יכולין לדרוש ה' בעצמו, כמו שדרשו: **"ועברתי - אני בעצמי"**. ואם בעבור שכיון שכתב **"ועברתי"** במקום ועבר ה', הנה כל הפרשה הזאת פעם ידבר בלשון השולח לשליח - **"ויקחו להם איש שה"**, **"ולקח הוא ושכנו"** במקום: קחו לכם איש שה, ולקחת אתה ושכנך, שהוא בלשון השליח לישראל, ופעם ידבר בלשון השליח לישראל: **"מן הכבשים ומן העזים תקחו והיה לכם למשמרת"**, במקום: מן הכבשים ומן העזים יקחו והיה להם למשמרת, שהוא בלשון השולח לשליח, אף כאן **"ועברתי"** **"והכתי"** הוא בלשון השולח לשליח במקום ועבר ה' והכה ה', שהוא בלשון השליח לישראל, ואין זה שנוי. ואחר שאין זה שנוי, איך ידרשו בו **"והכתי"** אני ולא השרף **"אעשה שפטים"** אני ולא השליח, דילמא **"והכתי"** על ידי שליח, כמנהג הכתוב בכל מקום שמיחס כל הפעולות הנעשות על ידי שלוחיו, שה' עשה אותם.

אבל העיקר הוא כמו שפירש רש"י ש**"אני ה"** הכתוב בסוף המקרא שב על **"ועברתי והכתי"** **"ואעשה שפטים"** כאילו כתוב: **"ועברתי"** אני ה' **"והכתי"** אני ה' **"ואעשה שפטים"** אני ה', ומיתורא ד**"אני ה"** דרשו: אני ולא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח. וכיוצא בזה אמרו גבי **"איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו - סמך שבת למורא האב לומר: אף על פי שהזהרתיך על מורא האב, אם אמר לך חלל את השבת אל תשמע לו"**. ופירש רש"י, ד**"מאני ה'** דכתיב בסיפיה דקרא הוא דמפיק ליה", אף כאן מ**"אני ה"** דכתיב בסיפיה דקרא הוא דמפיק ליה.

**פרק יב, יג**

**ולא יהיה בכם נגף -**

אבל הווה הוא במצרים.

אף על פי שהם דרים בבתיכם, וזהו מה שאומר אחר זה:

**"הרי שהיה מצרי בביתו של ישראל" כו',**

כאילו אמר: כגון שהיה מצרי בביתו של ישראל.

**פרק יב, יד**

**לזכרון -**

לדורות.

לא לזכרון לך שתזכור אותו תמיד, כמו: **"והיה לך לאות על ידכה ולזכרון בין עיניך"**.

**וחגתם אותו -**

יום שהוא לך לזכרון אתה חוגג.

כך שנינו במכילתא. ואין הכוונה בזה רק כדי לומר: "ועדיין לא שמענו" עד סוף העניין, אבל לא בעבור "אותו אתה חוגג", שזה אינו צריך ביאור, שהכתוב אומר אותו בפירוש.

#### ועדיין לא שמענו אי זה יום הוא יום הזכרון.

שהרי הזכרו למעלה מזה יום החדש ויום העשור, יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר, ולא ידענו על אי זה מהם אומר: **"והיה היום הזה לכם לזכרון"**.

#### פרק יב, טו

#### שבעת ימים -

שטינ"א של ימים.

פרשתיו בפסוק שלשת ימים.

#### שבעת ימים מצות תאכלו -

ובמקום אחר הוא אומר: **"ששת ימים תאכל מצות"**, למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ.

אינו רוצה לומר דמדכתיב **"ששת ימים תאכל מצות"** משמע ששת ולא שבע, ולמדנו מכאן ששביעי אינו חובה לאכול מצה, דאם כן צריך לומר דקרא ד**"ששת ימים תאכל מצות"** בחובה קמייירי, דאם לא כן, היכי דייק מיניה **"למד על שביעי של פסח שאינו חובה"**. אדרבה, איפכא שמעינן מיניה, דמדקאמר **"ששת ימים"** אינו חובה לאכול בהם מצה, מכלל דבשביעי חובה לאכול מצה, ומכיון דקרא ד**"ששת ימים"** בחובה קמייירי, היכי מצי תו לדון במדה דדבר שהיה בכלל: מה שביעי רשות אף ששה רשות. ועוד, דאם כן יהיה פירושו דהכא מתחלף מפירושו דשילהי פסחים, דהתם פירש: מה שביעי רשות, דכתיב **"וביום השביעי עצרת"**, ולא כתיב תאכל מצות, שהרי הוציאו מן הכלל. ועוד, דממיעוטא ד**"ששת"** ולא **"שבעת"** אינו קרוי שהשביעי יצא מן הכלל, משום דפירוש יוצא מן הכלל בכל מקום, הוא כשחזר הכתוב וכתב הדבר שהיה בכלל פעם שניה, דומיא דשלמים, שהיו בכלל **"כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל וטומאתו עליו ונכרתה"** וחזר וכתב: **"והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה"**, שיצא מתוך הכלל ונכתב לבדו פעם שנית בלא שום חדוש, דומיא דשלמים. ופעם בחדוש, דומיא דאשת אח, שהיתה בכלל כל העריות, ויצאת מן הכלל לחדש התר במקום מצוה, דהיינו במקום היבום. ואין הפרש בין אותו שנכתב פעם שנית לחדש בו דבר, ובין אותו שנכתב פעם שנית בלא שום חדוש, אלא שכשיצא ונכתב פעם שנית בלא שום חדוש, נדון במדה דלא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו, וכשיצא ונכתב פעם שנית בעד שום חדוש, נידון במדה דאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב בפירוש, ולא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמר מיניה, כדאיתא בריש יבמות. אבל

הכא דלא נכתב שביעי פעם שנית, לא כדי לחדש שום דבר, ולא בלתי שום חדוש כלל, אלא שמכח אומרו **"ששת ימים תאכל מצות"** אנו אומרים ששת ולא שבע, מאי יצא מן הכלל שייך בה, הרי לא נכתב שביעי פעם שנית כלל. אלא הכי פירושא: **"שבעת ימים מצות תאכלו"**, ובמקום אחר הוא אומר: **"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת"** ולא כתיב ביה **"תאכל מצות"**, שהרי הוציאו מן הכלל. אלא שהזכיר רישא דקרא ולא רצה להאריך. ופירושו: מדכתיב **"וביום השביעי עצרת"** ולא כתיב ביה תאכל מצות, למדנו שאינו חובה לאכול מצה, שאם היה חובה, היה לו לכתוב: וביום השביעי תאכל מצות ועצרת תהיה לכם, דאין לומר שסמך הכתוב על מאמר **"שבעת ימים תאכל מצות"**, דכיון דלעיל מיניה כתיב **"ששת ימים"**, דמשמע ששת ולא שבע, הוה ליה לפרושי וביום השביעי תאכלו מצות, שלא נחשוב שיצא מן הכלל. וכן פירש אותו רש"י והרשב"ם ז"ל בשלהי פסחים, גם רבינו הלל ז"ל בתורת כהנים בפרשת אמור. והשתא אתיא שפיר מה שנקרא השביעי יצא מן הכלל, שמאחר שכתב הכתוב **"וביום השביעי עצרת"**, ולא כתיב ביה תאכלו מצות, הרי הוא כאילו אמר וביום השביעי עצרת בלבד, שפירושו ולא בחיוב אכילת מצה, ולולא המדה דדבר שהיה בכלל, הוה אמינא דוקא שביעי רשות, אבל ששה חובה, וקרא ד**"שבעת ימים מצות תאכלו"** מצות ולא חמץ קאמר, דבהא שוה כל השבעה, אבל לענין חובה ורשות כתב: **"ששת ימים תאכל מצות"** לחובה, והשביעי רשות, ועם המדה "דדבר שהיה בכלל" למדנו, שכלם שוים לרשות ולא לחובה. ובין קרא ד**"שבעת ימים מצות תאכלו"** ובין קרא ד**"ששת ימים תאכל מצות"**, מצות ולא חמץ קאמר, ומפני שאין אכילת המצה בהם חובה, לא חשש הכתוב לכתוב גבי **"וביום השביעי עצרת"** רק דין העצרת בלבד שהוא חובה.

ואם תאמר, כיון דכולהו שבעת ימים שוים לרשות ולא לחובה, למה חלקן הכתוב וכתב **"ששת ימים תאכל מצות"**, דמשמע ששת ולא שבע, הוה ליה למכתב **"שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת תהיה לכם"**. יש לומר, דאי לאו זה החלוקה, לא הוה ידעינן דשביעי רשות ולא חובה, והוה אמינא שבעה לחובת מצה, והיום השביעי אף לעצרת, ולא בא הכתוב אלא להודיע דין חיוב העצרת הנוסף בשביעי, חוץ מחיוב אכילת מצה, השתא דחלקן הכתוב וכתב **"ששת ימים תאכל מצות"** והדר כתיב **"וביום השביעי עצרת"** ולא כתיב ביה תאכל מצות, למדנו דשביעי רשות, דאם לא כן, למה לא כתב בו חיוב אכילת מצה, כמו שכתב בימים הששה, והלא קרא ד**"ששת ימים תאכל מצות"** הוציאו מן הכלל, ולא היה לו לסמוך אקרא ד**"שבעת ימים מצות תאכלו"**.

והשתא אצטריכו כולהו קראי: קרא ד**"ששת ימים"** וקרא ד**"ביום השביעי עצרת"** וקרא ד**"שבעת ימים מצות תאכלו"**, משום דאי לאו קרא ד**"ששת ימים תאכל מצות"**, לא הוה ידעינן דשביעי רשות ולא חובה, דהוה אמינא הא דלא כתיב ביה תאכל מצות, משום דסמך אקרא ד**"שבעת ימים תאכל מצות"**, ולא בא המקרא הזה רק לחיוב העצרת בלבד. ואי לאו קרא ד**"וביום השביעי עצרת"**, לא הוה שמעינן מקרא ד**"ששת ימים תאכל מצות"**

דשביעי רשות, אלא אם נפרש קרא ד"ששת ימים תאכל מצות" לחובה ושוב אי אפשר לומר מה שביעי רשות אף ששה רשות. ועוד, דהוה אמינא שהיוצא מן הכלל הם ה"ששת ימים" שהיו בכלל "שבעת ימים מצות תאכלו" וחזר הכתוב וכתבו פעם שנית, שהיוצא מן הכלל בכל מקום הוא מה שהיה בכלל וחזר ונכתב פעם שנית, לא השביעי שלא נכתב פעם שנית כלל. ואי לאו קרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו", אין כאן דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל והוה אמינא דוקא שביעי רשות, ולא חובה, אבל הששה חובה.

ואם תאמר, כיון דקרא ד"ששת ימים תאכל מצות", לפי המדה דמה שביעי רשות אף ששה רשות, ברשות קמיירי, היאך דקדקו מכאן, מדלא כתיב 'וביום השביעי תאכל מצות' שמע מינה דשביעי רשות הוא, והלא גם הששה דכתיב בהו "תאכל מצות" רשות הוא. יש לומר, דהא דדיקין מדלא כתיב ביום השביעי תאכל מצות, שמע מינה דהשביעי רשות הוא בממה נפשך קא דייקין לה, דאי קרא ד"ששת ימים תאכל מצות" חובה הוא, הוה ליה למכתב נמי וביום השביעי תאכלו מצות, ומדלא כתביה, שמע מינה דאכילת מצה בשביעי רשות הוא, ואי קרא ד"ששת ימים תאכל מצות" ברשות הוא, שביעי נמי רשות הוא, ולא חשש הכתוב לכתוב בו תאכלו מצות, מכיון דאין אכילת המצות חובה.

ואם תאמר, כיון דקראי ד"ששת" ו"שבעת" על כרחך ברשות קמיירי, דאי בחובה אי אפשר לעשותן רשות עם המדה דמה שביעי רשות אף כולן רשות, אם כן מה הועילה המדה. יש לומר, דבלא המדה היינו מסופקים בשש ושבע אם הם רשות או חובה, ועם המדה למדנו שהן רשות.

ואם תאמר, מה אנו צריכין למדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, בלא המדה נמי למדנו זה, דכיון דשביעי רשות הוא, כדנפקא לן מקרא ד"וביום השביעי עצרת", ולא כתיב ביה תאכל מצות, על כרחך לומר דקרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" רשות הוא ולא חובה, דאי אפשר לומר חובה, מכיון דשביעי שהוא מכלל השבעה רשות. יש לומר אין הכי נמי, דקרא ד"שבעת ימים" רשות הוא ופירוש "שבעת ימים מצות תאכלו" מצות ולא חמץ קאמר, אלא שהיינו מפרשים קרא ד"ששת ימים תאכל מצות" שהוא לחובה, ואין זה סותר קרא דשבעת ימים תאכל מצות שפירושו מצות ולא חמץ ואף על פי שהם בחובה, צודק בהם גם כן מצות ולא חמץ.

#### זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל וכו'.

יש מפרשים, דשביעי בכלל "שבעת ימים מצות תאכלו" היה, ויצא מן הכלל וכתב "וביום השביעי עצרת לה' אלהיך" ולא נאמר בו תאכלו מצות, ללמד לעצמו, שהוא רשות ולא חובה. ומן המדה הזאת למדנו, שלא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא גם על הכלל כלו, וכן נראה מדברי הרשב"ם בשלהי פסחים. וקשיא, דאם כן היכי דינין ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו, והלא הכלל באסור והפרט בהתר הוא, והמדה הזאת בכל מקום היא כשהכלל באסור והפרט באסור, דתניא: דבר שהיה בכלל ויצא מן



הכלל לא ללמד על עצמו יצא. כיצד, "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטמאתו עליו ונכרתה", והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, ולמה יצאו, להקיש אליהם ולומר: מה שלמים מיוחדין קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח, יצאו קדשי בדק הבית. אבל בנדון דידן שהכלל בחיוב והפרט ברשות, לא דמי אלא לדבר שהיה בכלל ויצאת לדון בדבר חדש, שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, דומיא דאשת אח שהיתה בכלל כל העריות ויצאת לדון בדבר חדש, ולא היא גמרה מהכלל ולא הכלל גמר מינה, אלא אשת אח דאישתרי אישתרי, שאר עריות לא, הכא נמי שביעי שיצא לרשות הוה רשות, אבל שאר יומי - חובה, דכהאי גוונא אמרו בריש יבמות. ויש מתרצים, ד"שביעי" לא דמי לאשת אח, דהתם הכלל באסור והפרט בהתר, אבל הכא הכלל מסופק אם הוא רשות או חובה, והפרט מפורש שהוא רשות ולא חובה, ואין כאן הכלל באסור והפרט בהתר, ודיינין ליה במדה שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו". מידי דהוי אהבערה, שהכלל מסופק אם חייבים סקילה על כל מלאכה ומלאכה לבדה, או אינן חייבין סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות, וכשיצאת ההבערה מן הכלל לחלק, שחייבין עליה בפני עצמה, למדנו על פי המדה, דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה.

אך קשה דשביעי לא דמי להבערה, דהתם אף על פי שבענין חיוב סקילה הכלל מסופק אם חייבין סקילה על כל מלאכה ומלאכה לבדה או אם אינן חייבין עד שיחלל שבת בכל המלאכות, והפרט מפורש שחייבים עליו סקילה בפני עצמו, מכל מקום בענין האסור שוין הן, שהכלל והפרט שניהם יחד באסור. ומאחר שהכלל והפרט שוין באסור, דיינין ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, אבל "שבעת", שבענין החיוב עצמו נפל הספק, שהכלל מסופק בו אם הוא חיוב או רשות, והפרט מפורש בו שהוא רשות, אין הכלל והפרט שוין, וכיון שאין הכלל והפרט שוין, היכי דיינין ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו.

אבל מצאתי בתורת כהנים בריתא אחת שבה יתוקן הכל, והיא זאת: "**שבעת ימים מצות תאכלו** - מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: '**שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה**'. שביעי בכלל היה, ולמה יצא, להקיש אליו - מה שביעי רשות אף כלן רשות. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר: '**תאכל עליו מצות**', הכתוב קבעו חובה. אין לי אלא בזמן שבת המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין, תלמוד לומר: '**בערב תאכלו מצות**'. אם כן למה נאמר '**שבעת ימים מצות תאכלו**', מצה הנאכלת כל שבעה, יוצא בה אדם ידי חובתו בפסח, יצאו חלות תודה ורקיני נזיר שאינן נאכלין כל שבעה". ונראה לי שכך פירושה: "**שבעת ימים מצות תאכלו**" מה בא ללמדנו, אם לחייב אותנו באכילת מצה, והלא כבר נאמר: "**שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה**". ודרשינן שביעי בכלל "**שבעת ימים תחוג לה' אלהיך**" היה, שכל השבעה ראויין לחגיגה, שמי שלא חג

ביום טוב ראשון הולך וחוגג כל שבעה, ואם כן למה יצא מן הכלל ונכתב לבדו, אלא להקיש אליו כל שבעה, מה שביעי אכילת מצה בו רשות, כדנפקא לן מקרא ד"וביום השביעי עצרת" אף כלן רשות, ובלבד שלא יאכל חמץ, וכיון שכן, קרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" מה בא ללמדנו, אלא לומר לך שאין אדם יוצא ידי חובת מצה בליל חמשה עשר שהיא חובה, אלא במצה הנאכלת כל שבעה, יצאו חלות תודה ורקיקי נזיר, שאין נאכלין אלא ליום ולילה, שאם רצה לאכול מהם לחובת מצה, אינו יוצא ידי חובה, אף על פי שהן מצה כהלכתה, מכיון שאין נאכלין כל שבעה. והשתא אתיא שפיר הא דדיינין ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מאחר שהכלל של "שבעת ימים תחוג לה' אלהיך" והפרט של "וביום השביעי חג לה'" שוין בענין החגיגה, ואין המקרא הזה מורה על דבר אחר, אלא לתשלומי חגיגה דיום טוב ראשון, ומכיון שהשביעי כמו השבעה לענין החגיגה, למה יצא מן הכלל ונכתב לבדו, אלא להקיש "שביעי" ל"שבעה" בכל ענין, מה שביעי רשות לאכול מצה, כדנפקא לו מקרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת תהיה לכם" אף שבעה רשות. זהו הפירוש הנראה בפירוש הברייתא הזאת.

ואם נפשך לומר שאין המדה הזאת נוהגת אלא בענין שהיתה בו היציאה, וכאן היציאה היא בענין החגיגה והמדה היא בענין המצה, תפרש הברייתא הזאת כפי מה שפירשה רבינו הלל ז"ל: "שביעי בכלל 'שבעת ימים תאכל מצות' היה, ולמה יצא, שחזר ואמר 'וביום השביעי', ללמד שהוא חג לה', הא כתיב קרא אחרינא: 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים', אלא להקיש ששת ימים ליום השביעי, מה שביעי רשות, כדמפרש במכילתא בפרשת בא אל פרעה מדכתיב: 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת', ולא כתיב ביה תאכל מצות, ומשמע דיום שביעי רשות, אף כולן רשות, דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל", עד כאן לשונו. משמע שהוא סובר ש"וביום השביעי" דבק עם "שבעת ימים" שלפניו כאילו אמר: שבעת ימים תאכל מצות וכן ביום השביעי ויהיה גם חג לה', ומאחר שאי אפשר לומר שיצא כדי ללמד שיש בו חג, שהרי כבר למדנו זה מקרא ד"ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים", על כרחך לומר שלא יצא אלא לאכילת מצה, כאילו אמר שבעת ימים תאכל מצות, וכן ביום השביעי, דהשתא הכלל והפרט שניהם יחד באכילת מצה קמיירי, ולמה יצא, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו, מה שביעי רשות, כדנפקא לן מקרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת", אף ששה רשות. אבל הפירוש הראשון נראה בעיני.

יכול אף הלילה הראשון רשות.

ד"שביעי" שיצא לרשות ו"ששת ימים" שהוקשו אליו ימים ולילות במשמע, כדנפקא לו מקרא ד"עד יום האחר ועשרים לחדש" כדלקמיה.

### תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות" הכתוב קבעו חובה.

פירש רש"י בפרק כל שעה "קרא יתירה הוא, דהא כתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'" דאם לא כן "בערב" למה לי, והלא בכלל "שבעת ימים מצות תאכלו" הוא, דימים ולילות במשמע, כדנפקא לן מקרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש" כדלקמן. ואף לפי המכילתא דרבי שמעון, דמפרש קרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש" דקאי אאחריו, דהיינו א"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" ימים ולילות, כדלקמן, אכילת מצות נמי ימים ולילות הוא, מדאתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה, כדלקמן. וליכא למימר דקרא ד"בערב תאכלו מצות", שהוא לחובה אינו אלא בזמן שבית המקדש קיים, דאיכא פסח ובעי מצה, דההוא מ"על מצות ומרורים יאכלוהו" נפקא, כדתניא בפרק ערבי פסחים: "יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין, תלמוד לומר: 'בערב תאכלו מצות', הכתוב קבעו חובה".

ואם תאמר, מנא להו לרז"ל לומר דהאי "בערב" לקבעו חובה בזמן הזה הוא דאתא, אי משום דלא הוה ליה למכתביה, דבכלל "שבעת ימים מצות תאכלו" אף לילות במשמע, היכי לימא, אילימא: בראשון בארבעה עשר יום לחדש תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש, מתחלת ארבעה עשר משמע. אילימא: תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש מתחילת החדש משמע. יש לומר, דהוה ליה למכתב: עד יום האחד ועשרים לחדש בערב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, דמשמע מתחלת יום חמשה עשר עד יום עשרים ואחד. אבל לפי המכילתא שאמרו: "עד יום האחד ועשרים למה נאמר, לפי שהוא אומר: 'שבעת ימים מצות תאכלו', אין לי אלא ימים, לילות מניין", דמשמע דסבירא ליה דקרא ד"עד יום האחד ועשרים" אכילת מצות דלעיל קאי, ולא על "שאור לא ימצא" שאחריו, קשיא.

ואם תאמר, אמאי לא דרשו הכא דומיא ד"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב" - אי אפשר לומר בארבעה עשר, שכבר נאמר בערב, ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר בארבעה עשר, הא כיצד, מוסיפין מחול על הקדש. יש לומר, כיון דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו", דמשמע דאכילת מצה היא בזמן הפסח, שוב אי אפשר לומר שתהיה אכילת מצה מבעוד יום, משום דאכילת הפסח אינה אלא בלילה, כדכתיב "ואכלו את הבשר בלילה הזה" בלילה ולא מבעוד יום.

ואם תאמר, מכל מקום קשו קראי אהדרי, דאי אפשר לומר בארבעה עשר, שכבר נאמר בערב, ואי אפשר לומר בערב, שכבר נאמר בארבעה עשר, וליכא למימר דהכי קאמר: בארבעה עשר יום לחדש כשיעריב שמשו שנכנס ליל חמשה עשר תאכלו מצות, דאם כן גבי "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב" נמי נימא: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש כשיעריב שמשו, שהוא ליל עשור, ומנא להו לרבנן לומר גבי "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב" למד מכאן שמוסיפין מחול על הקדש, ולמד - כל האוכל

ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי. כבר תרצו התוספות בפרק קמא דברכות "שאני הכא דכתיב 'תאכלו' לבסוף, דמשמע הכי: בראשון בארבעה עשר בלילה תאכלו מצות, אבל התם כתיב 'ועניתם' קודם 'בערב', דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי". ולפי זה אפילו בלאו קרא ד"על מצות ומרורים יאכלוהו" ליכא למדרש מיניה אכילת מצה מבעוד יום.

ואם תאמר, אימא איפכא: "ערב" בכלל כל הלילות ד"שבעת ימים מצות תאכלו" היה, ולמה יצא מן הכלל ונכתב לבדו, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, מה ערב חובה, אף כל הלילות חובה, יכול אף ליל שביעי חובה, תלמוד לומר: "וביום השביעי עצרת" הכתוב הוציאו לרשות ולא לחובה. יש לומר, אם כן בלאו קרא ד"בערב" נמי כולוהו קראי דאכילת מצה לחובה משמע, וכיון דקראי גופייהו לחובה משמע, אין צורך למדה דערב בכלל היה, אלא למדה דשביעי בכלל היה, ללמד לנו היפך הנראה מן הכתוב. ועוד, דקרא ד"בערב" אינו מבואר שהוא לחובה אלא כשנניח שכולם לרשות ולא לחובה מכח המדה דשביעי בכלל היה, שאז יש לנו לומר כיון שהערב הראשון הוא בכלל כל הלילות של "שבעת ימים תאכל מצות", דמשמע ימים וילות, והוא יצא מן הכלל ונכתב לבדו, לא יצא אלא שלא יהיה בכלל שאר הלילות שהן לרשות, דאם לא כן "בערב" למה לי. אבל לפי המקשה שרוצה מכח המדה ד"ערב" בכלל היה, לומר שכולן לחובה, מנא ליה לומר שהערב הוא לחובה ושאר כל הלילות הן לרשות ולא לחובה לולא המדה ד"ערב" בכלל היה כו', דלמא כל הימים והילות לחובה הן. ומעתה תו ליכא לאקשוויי למה לי ששה ושבעה ומדה דדבר שהיה בכלל, תיפוק ליה מדאצטריך בערב לקבעו חובה, מכלל דכולוהו יומי רשות ולא חובה.

ואם תאמר, כיון דכולוהו יומי רשות, ולא חובה, חוץ מלילה הראשון, אם כן כולוהו קראי ד"שבעת ימים מצות תאכלו" ו"ששת ימים תאכל מצות" למה לי, לא לכתוב רחמנא אלא: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות", ומסתמא שהוא לחובה "שבעת ימים מצות תאכלו" ו"ששת ימים תאכל מצות" למה לי. יש לומר, אורחא דמלתא הוא לומר שבכל אותן השבעה שאינכם אוכלים חמץ תסתפקו באכילת מצה. וכדי שלא נטעה לומר שהן לחובה, נכתב קרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" ללמד על השביעי שהוא רשות ולא חובה. ומכח המדה למדנו שכלן רשות ולא חובה. ויש לתמוה, למה לא דרשו קרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" ללאו הבא מכלל עשה ויהיה האוכל חמץ בפסח עובר בלאו ועשה, כמו שדרשו קרא ד"זאת החיה אשר תאכלו - זאת החיה ולא הטמאים, ולאו הבא מכלל עשה ועשה". וכדי שלא נטעה לומר שהן חובה, כתב קרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת", ללמד על ידי המדה דשביעי בכלל היה, שהן רשות ולא חובה, ולעולם האוכל חמץ בפסח עובר בלאו ועשה.

אך ביום הראשון -

תלמוד לומר: "לא תשחט על חמץ" וגו' לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים.

וכיון דשחיטת הפסח הוא בארבעה עשר, למדנו שהשבתת חמץ נמי הוא בארבעה עשר. אף אם יהיה פירוש "לא תשחט על חמץ" כל חד וחד כי שחיט, דאם לא כן נשחט הפסח ועדיין החמץ קיים.

### הנפש ההוא -

כשהיא בנפשה ובדעתה, פרט לאנוס.

פירוש ממלת "ההיא" הוא דמפיק לה, דמלת "היא" ביישובה ובשלמות דעת משמע, מפני שלשון "היא" מורה על מהותה, שהוא שכלה ודעתה, פרט לאנוס ולמוטעה ולשוגג, שאז אין נפש האוכלת נקראת "היא", המורה על מהותה, אלא דבר אחר הוא הפועל, והוא האנוס או השגגה ההווים בה. אבל לא ממלת "נפש" קא מפיק לה, כמו שחושבים קצת, שהרי גבי נותן מזרעו למולך, לא כתיב ביה נפש, אלא "ושמתי אני את פני באיש ההוא" ודרז"ל "ההוא - לא אנוס, לא שוגג ולא מוטעה".

### פרק יב, טז

#### מקרא קדש -

מקרא שם דבר.

שפירושו קריאת קדש, רצה לומר תקראו אותו קדש "לאכילה ושתיה וכסות". לא שם תואר, שפירושו קרוי מעצמו קדש, שהוא מקודש מן השמים, דאם כן 'היום הראשון מקרא קדש והיום השביעי מקרא קדש' מיבעי ליה.

### לא יעשה בהם -

אפילו על ידי אחרים.

במכילתא. פירוש: בין על ידי גויים בין על ידי ישראלים, כרבי יאשיה, דאמר: "כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה בהם ולא יעשה חברך ולא גוי מלאכתך". והרמב"ן ז"ל כתב, שבודאי אין זה אלא דרך אסמכתא בעלמא, שבאו לאסור מדבריהם אמירה לגוי במלאכה שלנו וסמכו אותו למקרא זה "וברייתות כאלו מטעות, ואין ראוי לכתבן כפשוטן", כלומר בלתי שיפרש שהן דרך אסמכתא בעלמא. ולא ידעתי מניין לו זה, אם מפני שמצא שם ברייתא אחרת שכתוב בה: "לפי שנאמר: 'כל מלאכה לא יעשה בהם' אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה. דברים שהן משום שבות מניין, תלמוד לומר: 'ושמרתם את היום הזה', להביא דברים שהן משום שבות", אפשר שבתחלה הביאו דברים שאסורן מדברי תורה ואחר כך הביאו דברים שאסורן מדברי סופרים. ואם מפני שהדין הוא כך, שהאמירה לגוי שיעשה מלאכתנו אינו אלא מדרבנן, דילמא אין זה אלא אליבא דרבי יונתן, דפליג עליה דרבי יאשיה וקימא לן כותיה, אבל לרבי יאשיה אסור מן התורה. והכי מוכחא

מלתא טפי, דאי סלקא דעתך דרבי יאשיה לא אמר זה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, מאי האי דפליג עליה רבי יונתן וקאמר: "אינו צריך, והלא דברים קל וחומר: ומה אם שבת חמורה, אין את מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך, יום טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך", והלא בשבת נמי אנו מוזהרין בו מדרבנן. ועוד, אפילו אם תמצי לומר שדברי רבי יאשיה אינן אלא מדרבנן דרך אסמכתא בעלמא, למה אין ראוי לכתוב הברייתות האלו כפשוטן, והלא אם ילקחו כפשוטן ויחשוב אסורן של אלו מדאורייתא, מעליותא היא, ולא גריעותא, ולא נפיק מיניה חורבה.

הוא ולא מכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב. כרבי יהודה, דרמי קראי אהדדי: כתיב "לכם" לכל צרכיכם, לרבות אף מכשיריו, וכתיב **"הוא לבדו"** ולא מכשיריו. ומתוך: כאן במכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב, כדאיתא בפרק אין צדין. וקשה, דאם כן באוכל נפש דלית ביה קושיא דקראי אהדדי, לשתרי אפילו באפשר לעשותן מערב יום טוב. ועוד, כיון דמעוטא ד"הוא" ולא מכשיריו מיירי באפשר לעשותן מערב יום טוב, אם כן על כרחך לומר דכי האי גונא גבי אוכל שרי. וראבי"ה תירץ, דכל 'אי אפשר' מתלי ב"הוא", הן אוכלין המפיגין טעמן, והן מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב, וכאילו אמר: **"הוא"**, ולא שאפשר לעשותן מערב יום טוב. והא דקאמרי "ולא מכשיריו", משום דסתם מכשירין 'אפשר' הן. והא דקאמרי **"הוא"**, משום דסתם אוכלין אי אפשר הם, שרובן מפיגין טעמן, לפיכך קראו הבלתי אפשר אוכל, והאפשר מכשיריו, ואמרו: "הוא ולא מכשיריו".

ומעתה תו ליכא לאקשוויי למה לי **"הוא"**, הא מ"לכם" לחודיה לא הוה שמעינן אלא במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב, דלא עדיפי מאוכל נפש, מאחר שכבר פירשנו דאוכל ומכשירין לאו דוקא, דקרא לא קפיד אלא אפשר ולא אפשר, לא שנא אוכל לא שנא מכשירין. אבל לפירוש רבי יצחק, שסובר דאוכל ומכשירין דוקא קאמר, ותירץ בזה דאי לאו "הוא", הוה אמינא דמכשירין בכל עניין שרו, משום דלא שייך בהו מתקלקל ואינו מתקלקל, כמו באוכל נפש, שהרי כל כך יהיו טובים אם נעשו אתמול, כמו אם נעשו היום, לא ידעתי איך יתקן הקושיא הראשונה.

לכל נפש אפילו לבהמה. כרבי עקיבא דדריש: נפש ואפילו נפש בהמה במשמע, כענין שנאמר: **"ומכה נפש בהמה ישלמנה"**. ומה תלמוד לומר: **"לכם"**,

**לכם ולא לגוי.**

ולא כרבי יוסי הגלילי שדורש: **"לכם - ולא לגוים, לכם - ולא לכלבים"**, משום דהלכה כרבי עקיבא מחברו. וכן פסקו אבי העזרי ורבינו זרחיה הלוי. והא דמסכת חלה דתנן: "עסת כלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה ונאפת ביום טוב", דמשמע שאם אין הרועים אוכלין ממנה אינה נאפת ביום טוב והוה ליה סתם במשנה ומחלוקת בברייתא והלכה כסתם משנה. כבר תרצו אותה, דאפילו רבי עקיבא מודה בה, משום דאפשר להו

בלא אפייה. ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: "וגם זה אינו כהלכה, אבל לכם - ולא לגויים, לכם - ולא לכלבים", איננה טענה.

**יכול אף לגויים, תלמוד לומר: אך.**

דאיפכא ליכא למימר, משום דמרבה אני את הכלבים שמזונותן עליך, ומוציא אני את הגויים שאין מזונותן עליך, כדאיתא בפרק יום טוב. או "את מוזהר על הבהמה ואין את מוזהר על הגוי", כדאיתא במכילתא. ומה שאמר "תלמוד לומר 'אך'", ולא אמר תלמוד לומר "לכם" ולא לגויים, כמו שאמר ר' עקיבא, שהרי דברים הללו הם דברי רבי עקיבא, לא ידעתי למה.

**פרק יב, יז**

**ושמרתם את המצות -**

**שלא תבא לידי חמוץ.**

במכילתא. ואינו רוצה לומר שישמרנה מן החמוץ ממש, שזה בחיוב כרת הוא, אלא הכי פירושו: שצריך לזהר מהדבר המביא לידי חשש חמוץ, שהדגן שרוצה לצאת בו ידי חובת מצה, יזהר שלא יבא עליו מים משנקצר ואילך, מפני שמביא לידי חשש חמוץ, כדרבא. אבל אם לא נזהר בו, אף על פי שנזהר משעת לישה ואילך, אין זה שמור, דשמור דלישה לאו שמור הוא, שאף על פי שאין בעסה לא קרני חגבים ולא הכספת פנים, שהוא סימן לחמוץ, שמותר לאכלה בפסח, מידי דהוי אבצקן של גויים, שממלא אדם כרסו מהם, מכל מקום לא נפיק בה ידי חובת מצה, כיון שלא נעשה בה שימור משעה הראויה לשמור. וזהו שאמר אחר זה:

**"מכאן אמרו: תפח, תלטוש בצון",**

במכילתא ובפרק אלו עוברין. פירוש: אם ראתה האשה הבצק שבידה שנשתנה, כדרך הבצק, שהוא רוצה לתפוח, אף על פי שאין בזה משום חמוץ, תלטוש ידיה במים צונן ותקטפנה ותצטנן, משום חיוב ד"ושמרתם את המצות".

**כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה.**

גם זה במכילתא. ונראה מזה שאף על פי שדורש המקרא באל תקרי, מכל מקום לא יצא מדי פשוטו, דאם לא כן מאחר שדורש המצה למצוה באל תקרי "מצות" אלא מצוות, איך חזר ואמר: "כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך אין מחמיצין את המצוה".

**את היום הזה -**

**ממלאכה.**

**לדורותיכם חקת עולם -**

### לפי שלא נאמר כו'.

פירוש: האי קרא ד"ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם" במלאכה קמיירי, ואף על פי שכבר כתב לעיל "וביום הראשון מקרא קדש וגו' כל מלאכה לא יעשה בהם", חזר ונשנה כאן, לפי שלא נאמר לעיל גבי אסור מלאכה דורות ו"חקת עולם", שלא תאמר אזהרת "כל מלאכה לא יעשה", לא לדורות נאמרה, אלא לאותו דור בלבד.

### פרק יב, יח

#### עד יום האחד ועשרים -

והלא כבר נאמר שבעת ימים.

אינו רוצה לומר והלא כבר נאמר "שבעת ימים מצות תאכלו", דהא אוקימנא לעיל, דההוא קרא רשות הוא, ולא חובה, וכיון דאכילת מצות אינו אלא רשות, שאם ירצה שלא לאכול מצה כל שבעה, הרשות בידו, ובלבד שלא יאכל חמץ, מאי נפקא מינה מקרא ד"עד יום האחד ועשרים" לרבווי לילות, אי לרבווי לילות באסור אכילת חמץ, דמשתמע מדוקיא ד"שבעת ימים מצות תאכלו", מצות ולא חמץ, ההוא מקרא ד"כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי" נפקא, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: כיון דהאי קרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש" אי אפשר לומר דקאי על "תאכלו מצות" דלעיל מיניה, דהא אכילת מצה בכל שבעת ימים רשות הן, ולא חובה, על כרחך לומר דקאי על "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", לומר שעד יום האחד ועשרים לחדש בערב, שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ועל זה אמרו: והלא כבר נאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". ואמרו: לפי שנאמר "שאור לא ימצא בבתיכם", לילות מנין, תלמוד לומר "עד יום האחד ועשרים לחדש", לומר שאפילו לילות יש בהן משום בל ימצא. שכך מצאתי במכילתא דרבי שמעון: "עד יום האחד ועשרים לחדש" - יכול אתה חייב במצה כל שבעה, תלמוד לומר: 'עליו', עליו אתה חייב מצה, ואי אתה חייב מצה כל שבעה. אין לי אלה בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין, תלמוד לומר: 'בערב תאכלו מצות' הכתוב קבעו חובה. אין לי אלא בארץ, בחוץ לארץ מנין, תלמוד לומר: 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות'. אם סופנו לרבות 'תאכל עליו מצות' 'בערב תאכלו מצות', 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', מה תלמוד לומר: 'עד יום האחד ועשרים לחדש', אינו עניין לשל לפניו, תנהו עניין לשל אחריו: 'שבעת ימים', אין לי אלא ימים, לילות מנין, תלמוד לומר: 'עד יום האחד ועשרים לחדש'."

ואם תאמר, בלאו קרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש" נמי תפוק ליה מקרא ד"כי כל אוכל חמץ... מיום הראשון עד יום השביעי". יש לומר, דההוא באכילה קמיירי, אבל ב"לא ימצא", דילמא ימים אין, לילות לא, תלמוד לומר "עד יום האחד ועשרים לחדש שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". ואם תאמר, אי הכי מהי תיתי דלילה הראשון רשות, אדאצטריך קרא ד"בערב" לקבעו חובה, אם תאמר ממדה דדבר שהיה בכלל ויצא מן



הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, מה שביעי רשות אף כלן רשות ואף לילה הראשון בכלל, מנא ליה למימר דקרא ד"שבעת ימים תאכל מצות" וקרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" בימים ובלילות קאמירי, דילמא ימים אין לילות לא, דהא אוקימנא דקרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש" דמרבה לילות לא קאי אלא א"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". יש לומר, כיון דאתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, דכתיב: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת", ואכילת חמץ לאכילת מצה, דכתיב: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות", למדנו דקראי דאכילת מצה נמי בימים ולילות קמיירי, דומיא דהשבתת שאור, דכתיב ביה "שאור לא ימצא בבתיכם" ימים ולילות, כדנפקא לן מקרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש".

אך קשה, דאם כן הא דפריך תלמודא בפרק קמא דפסחים גבי "אך ביום הראשון תשבתו" - ואימא לרבות ליל חמשה עשר לביעור, דסלקא דעתך אמינא "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ימים אין לילות לא, קא משמע לן דאפילו לילות". ומשני: ההוא לא אצטריכא ליה, דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, וכתב בה במצה: "בערב תאכלו מצות", אלמא זמן אכילת מצה ואסור אכילת חמץ והשבתת שאור משחשיכה, אמאי לא קא משני דקרא ד"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", בימים ולילות קמיירי, כדנפקא לן מקרא ד"עד יום האחד ועשרים לחדש", כדאמרן. ושמא יש לומר, עדיפה מיניה קמשני, דאפילו בלאו קרא ד"עד יום האחד ועשרים", או אפילו אם תימצי לומר דקרא ד"עד יום האחד ועשרים" אלפניו קאי, דהיינו אכילת מצה ולא אהשבתת שאור דלאחריו, אכתי מצינן לשנויי דאתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה, מה מצה בערב אף השבתת שאור בערב. אבל לפי הבריתא של מכילתא, שכתוב בה: "עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" - למה נאמר, לפי שהוא אומר: 'שבעת ימים תאכל מצות', אין לי אלא ימים, לילות מניין, תלמוד לומר: 'עד יום האחד ועשרים לחדש' לרבות את הלילות". צריך לומר דרש"י נמי בקרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" קאמר, ודקשיא לך מאי נפקא מיניה מהא רבויא, הא קרא ד"שבעת ימים תאכל מצות" רשות הוא, ולא חובה, יש לומר, דהא רבוייא לאכילת חמץ הוא, ולא לאכילת מצה. והכי קאמר: והלא כבר נאמר: "שבעת ימים מצות תאכלו", ולא חמץ. ואמרו: לפי שהוא אומר "שבעת ימים", אין לי אלא ימים שלא תאכל בהן חמץ, לילות מניין, תלמוד לומר "עד יום האחד ועשרים לחדש". ואם תאמר, ההוא מקרא ד"כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי" נפקא. יש לומר, דמקרא ד"מיום הראשון עד יום השביעי" לא משתמע אלא מבקרו של יום ראשון עד כל יום השביעי, אבל ליל הראשון מניין.

תלמוד לומר: "בערב תאכלו מצות", ולא חמץ, "עד יום האחד ועשרים לחדש". הא למדת דקרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" מצות ולא חמץ, ימים ולילות הוא דקאמר.

ואם כן אף לילה הראשון בכלל.

ואם תאמר, אי הכי, דקרא ד"עד יום האחד ועשרים" לא אתא אלא לרבווי לילה הראשון באסור חמץ, דשאר כל הלילות בכלל "מיום הראשון עד יום השביעי" הו, למה לי קרא ד"עד יום האחד ועשרים", תיפוק ליה מ"בערב תאכלו מצות", שהכתוב קבעו חובה לאכול מצה ולא חמץ. יש לומר, דאי מ"בערב", הוה אמינא נהי שהוא מחוייב לאכול מצה, מכל מקום אם ירצה יאכל גם כן חמץ, קמשמע לן קרא ד"עד יום האחד ועשרים" לרבווי לילה הראשון לאסור חמץ.

ואם תאמר, כיון דקרא ד"עד יום האחד ועשרים" לא אתא אלא לרבווי לילות באסור חמץ היוצא ממשמעות "שבעת ימים מצות תאכלו", מצות ולא חמץ, אם כן על כרחך לומר דקרא ד"בערב תאכלו מצות" דלעיל מיניה, מצות ולא חמץ קאמר, והיאך דרשו רז"ל "מבערב תאכלו מצות" - הכתוב קבעו חובה" לאכול מצה בלילה הראשון, הא קרא ד"בערב תאכלו מצות" מצות ולא חמץ קאמר, ולא לחייב אכילת מצה. יש לומר, דקרא ד"בערב תאכלו מצות" נדרש לפניו ולאחריו, לפניו: "בראשון בארבעה עשר לחדש בערב תאכלו מצות" לחובה, ולאחריו: "תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש" לרשות, כלומר מצות ולא חמץ. וכהאי גוונא כתב רש"י בפרק כל שעה: "דקרא ד'שבעת ימים תאכל עליו מצות' לאו לאקושי אסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ, ולקבוע אכילת מצה חובה לדורות, כל זמן שהוא מוזהר על החמץ, אפילו בזמן שאין פסח, דלא תימא 'על מצות ומרורים יאכלוהו', בזמן דאיכא פסח מחייב באכילת מצה, ואי לא, לא כו'. ומקראי אחרינא טובא, כגון 'שבעת ימים מצות תאכלו', וכגון 'מצות יאכל את שבעת הימים', לא נפקא להו קביעות חובה, דהנהו לאו חובה נינהו, אלא מצות ולא חמץ, ואם רצה לזון שלא מחמץ ולא ממצה, הרשות בידו. ותדע, דהא בכולהו כתיב 'שבעת ימים', וחובת מצה אינה אלא בלילה הראשון, כדילפינן בפרק בתרא. אבל מההוא קרא ד"שבעת ימים תאכל עליו מצות" נפקא לן חובת לילה הראשון, מדכתיב: 'תאכל עליו מצות', מה פסח לילה הראשון, אף הקישא דשלא בזמן פסח, לילה הראשון, ואהני הקישא לקבעו חובה בזמן הזה, ואהני 'עליו' למימרא דקביעות חובה, דהקישא לאו לכל שבעה הוא אלא ללילה הראשון", עד כאן לשונו.

הרי לך מכאן דקרא ד"שבעת ימים תאכל עליו מצות" משמש לשני עניינים: לגבי לילה הראשון אמרו "תאכל עליו" כתיב על אכילת הפסח, ופירושו: תאכל עליו מצות לחובה בלילה הראשון, ולגבי "ששת ימים" אמרו ששת ימים תאכל מצות לרשות, כלומר מצות ולא חמץ, והשתא אתיא שפיר הא דפרק קמא דפסחים דבעי לאוכוחי דהשבתת שאור הוא בליל חמשה עשר מהקישא דהשבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה, דהוויא בליל חמשה עשר, כדכתיב בה "בערב תאכלו מצות", דמשמע דאי לאו הקישא דאכילת חמץ לאכילת מצה, לא הוה שמעינן אסור אכילת חמץ בליל חמשה עשר מקרא ד"כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי", משום דהוויא קרא מבקרו של

יום ראשון עד כל יום השביעי קא מיירי, דימים בכל מקום ימים ולא לילות משמע. גם ליכא לאקשווי כיון דמצה אינה חובה רק בלילה הראשון, אם כן כולהו קראי ד"ששת" ו"שבע" וקרא ד"עד יום האחד ועשרים" למה לי, לא לכתוב רחמנא אלא **"בערב תאכלו מצות"** ותו לא, משום דאי לאו קרא ד"שבעת ימים תאכל מצות", דמשמע מצות ולא חמץ וקרא ד"עד יום האחד ועשרים" לרבויי לילות, לא הוה ידעינן ליל חמשה עשר אם הוא בבל תאכל חמץ אי לא, משום דמקרא ד"כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי" לא משמע אלא מבקרו של יום הראשון עד סוף היום השביעי. וכיון דכתב קרא ד"שבעת ימים מצות תאכלו" ויש לטעות בו שהוא לחובה, כתב רחמנא קרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת", ללמד על השביעי ועל הכלל כלו שהוא רשות ולא חובה. ואם תאמר, אם כן לא לכתוב רחמנא אלא קרא ד"בערב תאכלו עד יום האחד ועשרים" וקרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת", דהשתא מקרא ד"עד יום האחד ועשרים" שמעינן דכלהו שבעה יומי, דמתחלת חמשה עשר עד יום עשרים ואחד הן במצות ולא חמץ, ומקרא ד"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" שמעינן דשביעי באכילת מצה רשות ולא חובה, ומשום דשביעי בכלל **"בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש"** היה ויצא מן הכלל, למדנו שלא ללמד על עצמו יצא, אלא על הכלל כלו, מה שביעי רשות, אף כולן רשות, ומקרא ד"**בערב**" למדנו שלילה הראשון באכילת מצה חובה. יש לומר, דאי לאו קרא ד"**שבעת ימים מצות תאכלו**" הוה אמינא דקרא ד"**בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים**" רשות הוא, דומיא דשביעי, דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, ופירוש **"בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים"**, מצות ולא חמץ קאמר, השתא דכתיב **"שבעת ימים מצות תאכלו"**, למדנו דקרא ד"**בערב**" לקבעו חובה הוא דאתא, דאם לא כן **"בערב"** למה לי, הא בכלל **"שבעת ימים מצות תאכלו"** הוא, דימים ולילות במשמע, כדנפקא לן מקרא ד"**עד יום האחד ועשרים**". והשתא אצטריכו להו כולהו קראי, דאי לאו קרא ד"**שבעת ימים מצות תאכלו**" הוה אמינא אף לילה הראשון רשות, ואי לאו קרא ד"**ששת ימים וביום השביעי**", הוה אמינא דכולהו ימים חובה, ואי לאו קרא ד"**עד יום האחד ועשרים**" הוה אמינא דלילה הראשון אינו בבל תאכל חמץ. ואי לאו **"בערב"**, הוה אמינא אף לילה הראשון רשות. אך קשה, דהשתא נמי דכתיב **"בערב"** נימא אף לילה הראשון רשות, ודקשיא לך אם כן **"בערב"** למה לי, הא בכלל שבעת ימים הוא, איכא למימר דאי לאו **"בערב"** היכי לימא, אילימא: בראשון בארבעה עשר יום לחדש תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים, מתחלת יום הארבעה עשר משמע, אילימא תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש, מתחלת החדש משמע.

פרק יב, יט

לא ימצא בבתיכם -

מניין לגבולין.

פירוש: לשאר גבולין חוץ מהבתים, כגון שדות וכרמים וכיוצא בהן, שהרי גם הבתים בכלל גבולין הן.

מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של גוי שהוא אצל ישראל ולא קבל עליו אחריות.

במכילתא. והכי פירושא: דמיתורא ד"ביתך", דלא הוה ליה למכתביה, דבכלל "גבולך" הוא, דרשינן: לאו "ביתך" ממש קאמר, אלא רשותך, כאילו אמר: שבעת ימים שאור לא ימצא ברשותך, שפירושו: באי זה שאור אמרתי, בשאור שכחך ורשותך עליו. ומינה ילפינן, ד"גבולך" נמי בהכי קמיירי. והא דקאמר "מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך", אינו רצה לומר שלא אסרה תורה אלא הנמצא בגבולך, שהוא ברשותך, לאפוקי הנמצא בבית הגוי הדר בארץ ישראל, שאף על פי שהוא בגבולך אינו ברשותך, אלא הכי פירושו: דמאחר שפירש לך הכתוב בקרא **"דלא ימצא בבתים"**, מכח יתורא דקרא שאסור השאור אינו אלא בשרשותך וכחך עליו, למדנו שאף אסור **"ולא יראה לך שאור בכל גבולך"** אינו אלא בשרשותך וכחך עליו, לאפוקי שאור של גוי שהוא אצל ישראל, ולא קבל עליו אחריותו, שאין רשות ישראל וכחו עליו. וזה הפירוש מסכים עם מה שדרשו בפרק קמא דפסחים מ"לא יראה לך - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". אלא שזאת הברייתא הוציאה זה ממלת **"בבתים"**, שמכח היתרות דרשו **"בבתים"**, כמו לך, וכאילו אמר: שבעת ימים שאור לא ימצא לך, לאפוקי של אחרים ושל גבוה, שאין רשותך וכחך בהם. ומפני שמה שדרשו מקרא ד"**לא ימצא בבתים"** מכח יתורא ד"**בבתים"**, הוא עצמו מה שדרשו בקרא ד"**לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור**", לא הוצרך רש"י ז"ל להביא בפסוק ד"**לא יראה לך**" מה שדרשו בו רז"ל: "שלך אי אתה רואה", מאחר שכבר הוציא זה מקרא ד"**לא ימצא בבתים"**. וזהו ששנו בברייתא במכילתא: "יצא חמצו של גוי שהוא אצל ישראל", שאף על פי שהוא ברשותו, כיון שאינו יכול לבערו, ואין רשותו וכחו עליו, אינו חייב עליו בבל יראה ובל ימצא. ומה שלא הביא כל שאר השנויים בברייתא, שהן: יצא חמץ שנפלה עליו מפולת, שאף על פי שהוא ברשותו, אינו חייב לבערו, ויצא חמצו של ישראל שהוא ברשות גוי, שאף על פי שהוא יכול לבערו, אינו ברשותו, הוא משום דכיון דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי, אין לך בטול גדול מן החמץ שנפלה עליו מפולת, שכבר הסיח דעתו ממנו, כמו ששנינו בפרק כל שעה: "חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער" וכיון שכן אין צורך למעוטא "דבתים". וחמצו של ישראל ברשות של נכרי, נמי לא הוצרך להביאו, אם מפני שלא היה כתוב בנוסחא שלו, כמו שכתב בעל המגיד משנה בפרק רביעי מהלכות חמץ ומצה, ואם מפני שהוא סובר כהרמב"ם ז"ל שחמצו של ישראל אף על פי שהוא מופקד ביד הגוי הרי הוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, כדמשמע מסתם מתניתין דפרק כל שעה, דתנן: "נכרי שהלוח את ישראל על חמצו, לאחר הפסח מותר בהנאה". ואוקימנא בשהרינו אצלו ושהה כל ימות

הפסח אצל הגוי, "דכיון דמטא זמניה ולא פרעיה, ומחוסר גובינא נמי לא הוי, שהרי אצלו הוא נתון, אגלאי מילתא למפרע, דמשעה שהרהינו אצלו, הוא דידיה", כדפירש רש"י שם, ומשמע דסבירא להו שאם פרעו אחר הפסח כשהגיע זמנו, אסור בהנאה, מפני שהוא חמץ שעבר עליו בבל יראה ובל ימצא, דאם לא כן למה הוא אסור בהנאה. ותניא נמי בפרק כל שעה: "אבל נכרי שהלוחה את ישראל על חמצו, אחר הפסח, דברי הכל עובר". ואוקימנא בשהרהינו אצלו, והרהין בביתו של גוי משמע, ואפילו הכי עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, משום דגוי מישראל לא קני, והוה ליה חמץ של ישראל מופקד ביד הגוי, אלמא חמצו של ישראל מופקד ביד הגוי דברי הכל עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וסתם עובר עליו מן התורה הוא. והרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב ואמר: "ואינו מכוון אצלי, שאין במשמע 'ברשותך' להוציא חמץ של נכרי שהוא אצל ישראל, שהרי ברשותו הוא, ובתים וגבולין שוין הן בו, שהרי שתיהן רשות שלו וממון של אחרים. ועוד, שחמץ של נכרי שלא קבל עליו אחריות אינו בא בהקש הזה, שאין של בתים פשוט להתר יותר משל גבולים, אבל בבתיים הוא במשמע איסור, מן המקרא הזה, דכתיב: **"לא ימצא"**, והתרו יוצא לנו מדכתיב: **"ולא יראה לך** - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, ואין לי אלא בגבולין, בבתיים מניין, תלמוד לומר: **"שאור"** **"שאור"** לגזירה שווה, כמו שמפורש בתחלת פסחים". ונראה לי שאין מכל אלו טענה כלל על דברי הרב, כי לפי מה שפירשנו אנחנו הבריתא הזאת, כבר בטלו כל טענותיו, שהרי מה שטען תחלה "שאיין במשמע ברשותך להוציא חמץ של נכרי אצל ישראל, שהרי ברשותו הוא", אינה אלא לפי מחשבתו שחשב שהבריתא הזאת סוברת שפירוש **"בבתיכם"** כמשמעו בית ממש, ופירוש "מה ביתך ברשותך" - מה ביתך אתה מושל בו והוא ברשותך. ואין הדבר כן, אלא שמכח יתורא ד"**בבתיכם**", דלא הוא ליה למכתביה, דבכלל "גבולך" הוא, הוציאוהו ממשמעותו ואמרו שפירוש **"בבתיכם"** ברשותכם, והוא שב אל ה"**שאור**", כאילו אמר: באי זה שאור אמרתי **"לא ימצא"**, באותו שאור שהוא ברשותכם ובכחכם לבערו ולשרפו, יצא שאור של נכרי אצל ישראל שלא קבל אחריותו עליו, שאין רשותו וכחו עליו, שבזה אינו עובר עליו בבל ימצא. ומפני המחשבה הזאת שחשב בפירוש הבריתא הזאת, הביאתו גם כן לטעון עוד: "ובתים וגבולין שוין הן בו, שהרי שתיהן רשות שלו וממון של אחרים", כלומר ומה הועיל לנו ההקש של מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, והלא אין הפרש בין בתים לגבולים בענין זה. וזאת המחשבה עצמה הביאתו לטעון עוד: שהחמץ של נכרי אצל ישראל "שלא קבל עליו אחריותו, אינו בא בהקש הזה, שאין של בתים פשוט להתר יותר משל גבולים, אבל בבתיים הוא במשמע אסור" כו', שאלו היה מפרש הבריתא הזאת כמו שפירשנו אנחנו, שפירוש **"בבתיכם"** הוא ברשותכם, ופירושו כשהשאור ההוא הוא ברשותכם לבערו ולשרפו, לאפוקי שאור של גוי אצל ישראל, שלא קבל עליו אחריותו, שאינו ברשותו לבערו ולשרפו, שאותו השאור אינו עובר עליו בבל ימצא, לא היה טוען זה, שהרי לפי הפירוש שפירשנו אנחנו את הבריתא הזאת, אין הפרש בינה ובין הבריתא של

פרק קמא דפסחים שדרשו מ"לא יראה לך - שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", כמו שפירשנו לעיל.

### כי כל אוכל מחמצת -

לענוש כרת על השאור.

במכילתא. ד"מחמצת" מחמץ אחרים משמע, דהיינו שאור שמחמץ את העסה. ועוד, דאי בחמץ, מ"כי כל אוכל חמץ" נפקא.

והלא כבר ענש על החמץ.

ותיתי שאור מיניה בקל וחומר: ומה חמץ שאינו מחמץ אחרים חייבין עליו כרת, שאור שהוא מחמץ אחרים אינו דין שיהו חייבין עליו כרת, "אלא שלא תאמר כו' עד לכך נאמרו שניהם" במכילתא ובגמרא בפרק קמא דמסכת ביצה.

### פרק יב, כ

#### מחמצת לא תאכלו -

אזהרה על אכילת שאור.

דאי מ"כל אוכל מחמצת", עונש שמענו אזהרה מניין. ואף על פי שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, חוץ ממילה ופסח, ומהעונש למדנו האזהרה ואין צורך לכתבה, שהרי האוכל ביום הכפורים עובר בלא תעשה, אף על פי שלא נכתבה בו האזהרה, מכח דלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, מכל מקום טרח הכתוב וכתבה, דומיא ד"מילתא דאתיא בקל וחומר, טרח וכתב לה קרא".

### כל מחמצת -

להביא את תערובתו.

במכילתא מרבויה ד"כל", ואליבא דרבי אליעזר, דדריש "כל". ואמר: "על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל ערובו בלאו", ולא כחכמים דאמרי: "על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל ערובו בלא כלום". ואף על גב דיחיד ורבים הלכה כרבים, שאני הכא דסתם מתניתין דפרק אלו עוברים אתיא כרבי אליעזר, והוה לי סתם במשנה ומחלוקת בבריתא והלכה כסתם משנה. וכן פסק הרב זרחיה הלוי והרי"ף גיאת ובעל העטור והרמב"ם ז"ל.

ומה שכתב הר"ן ז"ל: "דהאי סתמא, לאו דסמכה היא, דהא סתם לן תנא סתמא אחרינא בפרקין: 'שיאור ישרף, והאוכלו פטור'", אינו מחוור. דכיון דמסיים בה "דברי רבי יהודה", אכולהו קאי, אף א"שיאור ישרף, והאוכלו פטור" ולאו סתמא היא, ואילו היתה סתמא הוה קשיא סתמא אסתמא. וליכא למימר דאידיחי קמיייתא מבתרייתא, דאם כן הא דפריך בריש ביצה: "מכדי מאן סתמה למתניתין, רבי, מאי שנא בשבת" כו', מאי קושיא דילמא ההיא

דאין מבקעי אידחי מההיא דמחתיכין, כי היכי דלהוי ההוא דמגביהין מעל השלחן מוחלפת השיטה, ומדלא תני לה בעדיות גבי מקולי בית שמאי, ומנא ליה לומר שבת דחמירא כר' שמעון, יום טוב דקילא כרבי יהודה. אבל התוספות הקשו, דגבי שבת נמי סתם לן כרבי יהודה: "מטלטלין נר חדש אבל לא ישן". ותוצו, דהאי סתמא דמחתיכין את הנבלה עדיפא, מפני שנשנית בסוף פרק מי שהחשיך. וליבי מגמגם בו. אבל הרמב"ן כתב בספר מלחמות ה': "דהאי סתמא לאו דסמכא היא, משום דסתם ואחר כך מחלוקת היא, ואין הלכה כסתם. סתם בריש פרקין, דקתני 'הרי אלו באזהרה', ומחלוקת בשלהי פרקין, דקתני: 'שיאור ישרף, והאוכלו פטור', אלמא נוקשא בעיניה, לא עבר עליה בלאו, ואידחי ליה סתם דריש פרקין בנוקשה והוא הדין לחמץ דגן גמור על ידי תערובת" כו'. הרי שהוא מודה שהמשנה של שיאור ישרף אינה סתם משנה, אלא דברי רבי יהודה שחולק עם סתמא דריש פרקין, ואין הלכה כמותה. ומפני שדעתו היא שאין הלכה כסתם משנה דריש פרקין - אליבא דרבי אליעזר, אלא כרבנן, טען על דברי הרב ואמר: "וגם זה אינו, שהלכה כחכמים, שאמרו על חמץ דגן ענוש כרת, ועל ערובו בלא כלום".

### בכל משבותיכם תאכלו מצות -

זה בא ללמד שתהא ראויה לאכול בכל מושבותיכם, פרט למעשר שני וחלות תודה.

שאפילו בירושלים אין אדם יוצא בו ידי חובת מצה, כיון שאינה ראויה לאכול בכל המושבות, במכילתא. דאם לא כן "**בכל מושבותיכם**" למה לי, והלא מצה חובת הגוף היא, ותנן בפרק קמא דקדושין: "כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". ואם תאמר, אימא לגופיה הוא דאתא, דסלקא דעתך אמינא "**על מצות ומרורים יאכלוהו**" כתיב, בזמן דאיכא פסח איכא מצה, בזמן דליכא פסח ליכא מצה, קא משמע לן. יש לומר, הא כתיב קרא אחרינא "**בערב תאכלו מצות**", הכתוב קבעו חובה, ועל כרחך לומר, דשלא בזמן דאיכא פסח קמיירי, דאי בזמן דאיכא פסח, מ"**על מצות ומרורים יאכלוהו**" נפקא, וכיון דנפקא לן מקרא ד"**בערב**", דחייב מצה הוי אפילו בזמן דליכא פסח, על כרחך לומר דקרא ד"**בכל מושבותיכם**" אינו אלא למעט מעשר שני וחלות תודה. דאי לחייב מצה בחוצה לארץ, לא צריך קרא, דחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. אבל בפרק קמא דקדושין אמרו: "והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ 'מושבות' דכתב רחמנא גבי מצה למה לי. אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב '**על מצות ומרורים יאכלוהו**', בזמן דאיכא פסח אין, בזמן דליכא פסח, לא, קא משמע לן". והקשו התוספות | ההוא מ"**בערב תאכלו מצות**" נפקא, דהכתוב קבעו חובה, ועל כרחך לומר שלא בזמן פסח מיירי, דאי בזמן פסח מ"**על מצות ומרורים**" נפקא. ותוצו, דתרי קראי ד"**מושבותיכם**" ו"**בערב**" צריכי, חד בארץ בזמן דליכא פסח. וחד לחוצה לארץ בזמן שביית המקדש קיים, אבל בחוצה לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים, דלאו זמן פסח

הוא, מניין, תלמוד לומר: **"בכל מושבותיכם"**, לקבעו חובה בחוצה לארץ אפילו בזמן דליכא פסח. וכיון שכן מנא ליה למעוטי מהאי קרא מעשר שני וחלות תודה, דילמא לקבעו חובה בחוצה לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים הוא דאתא. ושמא יש לומר, דהאי תנא דמכילתא סבירא ליה דבחוצה לארץ בזמן שבית המקדש קיים לא צריך קרא, דלא גרע מערל ובן נכר, דכתיב **"וכל ערל לא יאכל בו"** וכתיב **"כל בן נכר לא יאכל בו"**, בו אינו אוכל, אבל אוכל הוא מצה ומרור, כדדרשין בפרק כל שעה אליבא דרבי שמעון, ואם כן על כרחך לומר דקרא ד**"בערב"** לא אתא אלא לחייב מצה בחוצה לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים, ונשאר קרא ד**"בכל מושבותיכם תאכלו"**, ללמד שתהא ראויה לאכול בכל מושבות, פרט למעשר שני וחלות תודה. והתוספות לא רצו לפרש המקראות, אלא אליבא דרבי יהודה, שהלכה כמותו לגבי רבי שמעון, דדריש קרא ד**"בערב"** לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דסלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא אכיל, במצה נמי לא ליכול, ואף על גב דלא גרע מערל ובן נכר, כתיב בהאי וכתיב בהאי.

#### פרק יב, כא

#### משכו -

מי שיש לו צאן ימשוך משלו.

#### וקחו -

מי שאין לו, יקח מן השוק.

במכילתא אליבא דתנא קמא, ולא אליבא דרבי אלעזר הקפר, דאמר: "משכו ידיכם מעבודה זרה והדבקו במצות", מפני שזהו יותר קרוב לפשוטו של מקרא. אבל למעלה גבי **"והיה לכם למשמרת"** כתב: "ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים כו' ושהיו שטופין בעבודה זרה. אמר להם: משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן", שזהו אליבא דרבי אלעזר הקפר, משום דהתם לאו בפירוש המקרא קאי, אלא בטעם המצוה, וטעם המצוה סגי אפילו במילי דאגדתא.

#### למשפחותיכם -

שה לבית אבות.

כלומר, שאין הפרש בין **"צאן למשפחותיכם"** האמור כאן ובין **"שה לבית אבות"** האמור למעלה. ולכן פירש שם **"לבית אבות - למשפחה אחת"**.

וכאן פירש **"צאן למשפחותיכם - שה לבית אבות"**, כלומר שה"צאן" האמור פה ו"שה" האמור שם ו"למשפחותיכם" האמור פה, ו"לבית אבות" האמור שם, אחד הוא. ומפני שמלת "שה" לא יצטרך לביאור, רק מילת **"צאן"**, שנראה שהוא כולל, לפיכך לא פירש שם רק לבית אבות שהוא כמו למשפחותיכם. אבל במלת **"צאן"** הצריך ביאור, כמו במלת **"למשפחותיכם"**, פירש כמו **"שה לבית אבות"**, כלומר שפירוש צאן כמו שה, ופירוש



**למשפחותיכם** כמו לבית אבות. גם יתכן לומר, שרש"י ז"ל כיון לפרש שהמשפחה האמורה כאן היא המשפחה הכוללת תחתיה משפחות רבות הנקראות בית אב, שיקח שה אחד לכל אותה משפחה, ולא לכל משפחה ומשפחה שתחת הבית אב ההוא, שזה אינו אלא כשהיו המשפחות שתחת הבית אב מרובות מאד, שאינו מספיק שה אחד לכלם.

### פרק יב, כב

#### אגודת אזוב -

#### שלשה קלחים קרויים אגודה.

כדתנן במסכת פרה פרק אחד עשרה ומייתי לה בפרק קמא דסוכה : "מצות אזוב שלשה קלחים ובהם שלשה גבעולים". ופירש רש"י: "שלשה קלחין - שרשים. ובהם שלשה גבעולין - לכל קלח גבעול אחד. וגבעול הוא הקנה האמצעי שהזרע בתוכו, כקנבוס והפשתן". והא דלא כתב רש"י פה: ובהן שלשה גבעולים, כדקתני במתניתין, משום דכל קלח וקלח סגי להו בגבעול אחד, ומסתמא יש בהן שלשה גבעולין. אשר בסף כלי כמו "ספות כסף". במכילתא. אליבא דרבי עקיבא, ולא אליבא דרב ישמעאל, דאמר אין סף אלא אסקופה, שנאמר : "וינועו אמות הסיפים".

#### מן הדם אשר בסף -

#### שלא תאמר טבילה אחת לשלש מתנות.

פירוש: שלא תאמר שיטביל האזוב בדם אשר בסף פעם אחת בלבד בעבור השלש מתנות שנותן במשקוף ובשתי המזוזות, לכך נשנה פעם אחרת "אשר בסף" לחייב טבילת אזוב לכל הגעה והגעה, שבמשקוף ושבשתי המזוזות.

#### ואתם לא תצאו -

#### ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר: "בו תרמוש כל חיתו יער".

פירוש: כיון דלילה רשות למחבלים הואי, לא תצאו בלילה הזה, פן ישל שום אחד מכם מהמחבלים השולטים בלילות, ויאמרו המצרים, שמשה בדאי הוא, שאמר לפרעה שלא ילקה בלילה הזה שום אחד מבני ישראל, והכלב לא יחרץ לשונו, ולא ידעו שדברי משה לא היו רק מהמשחית שהכה בכוריהם, אבל משאר המחבלים הנוהגים בעולם בכל הלילות, לא אמר להם שיבטל מנהגו של עולם. ובמכילתא: "ואתם לא תצאו -

#### מגיד שמשנתנה רשות למחבל לחבל, אינו מבחין בין צדיק לרשע,

שנאמר : 'לך עמי בא בחדריך' כו', 'הוצאתי חרבי מתערה והכרתי ממך צדיק ורשע', 'והיה בעבור כבודי'.

#### עד בוקר -

למדך שכשתצא לדרך הכנס בכי טוב וצא בכי טוב. וכן את מוצא באבות הראשונים 'וישכם אברהם', 'וישכם יעקב' 'וישכם משה', 'וישכם יהושע', 'וישכם שמואל לקראת שאול'. והלא דברים קל וחומר, אבות ונביאים שהלכו לעשות רצונו של מקום נהגו בדרך ארץ, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה, וכן הוא אומר: 'תשת חשך ויהי לילה' ואומר: 'הכפירים שואגים לטרף' ואומר: 'תתן להם ילקוטון' ואומר: 'תזרח השמש יאספון', מכאן ואילך 'יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב'. והרב קצר הראיות שהביא המכילתא בעניין "כיון שנתן רשות למחבל אינו מבחין" כו', מפני שאין לך ראייה גדולה ממה שכתוב פה **"ואתם לא תצאו"**, שפירושו פן תנזקו אף על פי שאין בכם חטא ועון. והביא הראיה שהביא על הלילה, שהוא זמן המחבלים. והרמב"ן ז"ל כתב: "ולא הבינותי דבריו במה שאמר: 'ולילה רשות למחבלים הוא' כו', וכי אסור לאדם בכל לילה לצאת מפתח ביתו עד הבקר מן המקרא הזה, והיה לו לומר שהלילה הזה ניתנה בו רשות למשחית לחבל ולכן הזהירם ממנו, אבל לא ראה הרב לומר כן, מפני שהקדוש ברוך הוא בעצמו ובכבודו היה המכה". ואין זו טענה, כי בלילה הזה הוצרך ה' להזהירם שלא יצאו מפתח ביתם עד בקר מפני שאמר משה לפרעה **"ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו"** ואם ינזק שום אחד מהיוצאים בלילה מפתח ביתם מהמחבלים הנהוגים בעולם בכל הלילות, יאמרו: משה בדאי הוא, ואיכא חלול ה', כי לא ידעו שהנזק שהבטיחם משה ממנו הוא הנזק של מכת בכורות, ולא משאר הנזקים הנהוגים בעולם, אבל בשאר הלילות, שאם יצא מפתח ביתו וינזק מהמחבלים הנהוגים בלילות, אין בזה חלול ה', אין צורך להזהירם. ומה שכתב עוד: "והיה לו לומר שהלילה הזה נתנה בו רשות למשחית לחבל ולכן הזהירם ממנו" לא היה אפשר לומר כן, שכבר הבטיחם: **"ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו"**, **"ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף"**, ו"ליל שמורים הוא לה'... שמורים לכל בני ישראל". ואיך יתכן שיזהירם שלא יצאו מפתח ביתם כל הלילה עד הבקר פן ינזקו מן המחבלים שנתן להם רשות לחבל, אותן השרפים ופמלייא של מעלה, שמפני זה נדחק הרב לפרש אזהרת **"ואתם לא תצאו"** פן תנזקו מן המחבלים הנהוגים בלילות, ולא מן המשחיתים. ומה שאמר במכילתא: "מגיד שמשנתנה רשות למחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע" בעבור המחבלים הנהוגים בלילות הוא דקאמר, ולא בעבור המשחית הבא אל בתי המצרים לנגוף, שאותו המשחית מוזהר הוא שלא יזיק לשום בן ישראל, כדכתיב **"ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף"**.

**פרק יב, כה**

**והיה כי תבואו אל הארץ -**

תלה הכתוב עבודה זו בביאתם לארץ, ולא נתחייבו במדבר אלא פסח אחד שעשו

בשנה השנית ועל פי הדיבור.

במכילתא. ומה שאמר בספרי: **"ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר כו'**, בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד" ומייתי לה רש"י בפרשת בהעלותך. צריך לומר, שהברייתות הללו חלוקות בהכרח, דאם לא כן מה גנות היא זו, והלא לא נתחייבו במצוה זו אלא מביאתן לארץ ואילך, ופסח שעשו ישראל במדבר, לא נעשה אלא על פי הדיבור. אלא על כרחך לומר, שהבריתא של ספרי סוברת שנתחייבו במצוה זו אפילו במדבר, וקרא ד**"והיה כי תבאו אל הארץ"** מפרש לה אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל דאמר: דכתב רחמנא גבי תפילין למה לי", לומר לך "עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ", הכי נמי - עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ. ומה שלא עשו פסח במדבר אלא בשנה שניה בלבד, אינו אלא לפי שהיו רובן ערלים, מפני שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון המרגלים, כדאיתא ביבמות ובחגיגה וכתוב **"וכל ערל לא יאכל בו"** והיינו גנותן. ומכל מקום אינן חוטאין במה שלא עשו אותו, דהא ערל אסור באכילת הפסח. והבריתא של מכילתא סוברת כאידך תנא דתני דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם לאחר ירושה וישיבה, אף כל - לאחר ירושה וישיבה. ומה שהקריבו פסח במדבר בשנה השנית ופסח בגלגל בימי יהושע, קודם שנכבשה ונחלקה הארץ, לא עשו אלא על פי הדיבר, ולפיכך הותר להם לאכול הפסח אף על פי שבניהם שנולדו להם משיצאו ממצרים ערלים היו ומלת זכריו מעכבתו מלאכול הפסח, כמו ששינו במכילתא ומייתי לה ביבמות. אי נמי, יש לומר שהבריתא של ספרי אינה חולקת עם הבריתא של מכילתא, ששתיהם סבורות שלא נתחייבו במדבר אלא אותו פסח שנעשה בשנה השנית ואותו שנעשה בגלגל בימי יהושע בלבד על פי הדבור, דסבירא להו כי האי תנא דאמר שכל מקום שנאמר ביאה אינו אלא אחר ירושה וישיבה, ודקשיא לך אם כן כיון שמן הדין לא היה להם לעשותו, מה גנות היה להם. יש לומר, דהיינו גנותם שנשתהו ליכנס לארץ עד ארבעים שנה מפני עון המרגלים ולפיכך לא נצטוו, ואם היה זוכים ליכנס לארץ מיד, היו מצווים מיד, זהו שטת התוספות בפרק קמא דקדושין.

## פרק יב, כח

### וילכו ויעשו -

וכי כבר עשו, והלא מראש חודש נאמר להם.

במכילתא. והכי פירושו, דמ**"וילכו ויעשו"** משמע באותה שעה עצמה שנצטוו, שאם בא לומר שעשו אותו בזמן שקבע להם, למה הוצרך לומר כאן **"וילכו ויעשו"**, מה שלא כתב כן בשאר כל המצות. ולומר שכבר עשו אותו באותה שעה שנצטוו, אי אפשר, מפני שהצוו הזה נאמר להם מראש חודש, כדילפינן מגזרה שווה ד"מדבר" "מדבר", כדלעיל, ואיך אפשר לעשות זה מראש חודש.

## כאשר צוה ה' -

להגיד שבחן של ישראל שלא הפילו דבר נו'.

במכילתא, דאם לא כן למה לי "כאשר צוה".

ומהו "כן עשו". במכילתא, דב"וילכו ויעשו" סגי.

אף משה ואהרן עשו.

במכילתא. דסלקא דעתך אמינא כיון דמצוה זו אינה אלא לנגאלין, אם כן משה ואהרן, שאינם מן הנגאלים, לא עשו אותה, קא משמע לן.

## פרק יב, כט

### הכה כל בכור -

אף של אומה אחרת והוא במצרים.

במכילתא, דאם לא כן 'כל בכור ארץ מצרים' מיבעי ליה. וליכא למימר הא דכתיב "בארץ מצרים" כדי למעט בכורי מצרים שבשאר מקומות, דהא כתיב קרא אחרינא "למכה מצרים בבכוריהם", ודרשו מינה במכילתא אפילו בכורי מצרים שבשאר מקומות, וכבר הביאו רש"י למעלה גבי "והכתי כל בכור בארץ מצרים".

## מבכור פרעה -

אף פרעה בכור היה.

ובמכילתא: "בא הכתוב ללמדך על פרעה שהוא בכור, והוא נשתייר מכל הבכורות, ועליו הוא אומר: 'ואולם בעבור זאת העמדתך'". ולא נתפרש שם מניין להם זה, דילמא "מבכור פרעה" דומיא ד"עד בכור השפחה" הוא. אבל מצאתי בבריתא אחרת בשמות רבה, דקתני: "מבכור פרעה - שומע אני זה בנו, כשהוא אומר 'היושב על כסאו' כבר בנו אמור, מה תלמוד לומר 'מבכור פרעה', מלמד שפרעה הרשע בכור היה, ולא נגעה בו הפורענות. וכל כך למה, כדי לפתות לבן של מצרים, שיהו אומרים קשה יראתו של פרעה. ועליו הוא אומר: 'משגיא לגוים ויאבדם', ונראה לי שכך פירושו: כשהוא אומר "היושב על כסאו", שפירושו הראוי לישב על כסאו, הרי בנו אמור, דאי סלקא דעתך יושב ממש קאמר, והוא פרעה, מה תלמוד לומר "היושב על כסאו", כל מלך יושב על כסאו. וכן משמע גם כן ממה שאמר "וברכתם גם אותי" שפירושו שתתפללו בעדי שלא אמות מזו המיתה, שמע מינה שהיה בכור.

ועליו הוא אומר "בעבור הראותך את כחי" בים סוף. אמר: "ועליו הוא אומר", דמשמע על מכת בכורות לבדה, שניצל ממנה, שאז יחוייב שיפורש "בעבור הראותך את כחי" על ים

סוף לבד, אף על גב דקרא ד"אולם בעבור זאת העמדתך" קאי אף על מכת הדבר, כדכתיב לעיל מיניה "כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ואולם בעבור זאת העמדתך", שאז יחוייב שיפורש קרא ד"בעבור הראותך את כחי" על כל המכות הנשארות אחר הדבר, שהם השחין והברד והארבה והחשך ומכת בכורות וטביעת ים סוף, ולא על ים סוף לבדה, מפני שבעת הזאת כבר עברו מכות השחין והברד והארבה והחושך, ולא נשארה רק מכת בכורות לבדה, על כן אמר: "ועליו הוא אומר בעבור הראותך את כחי" בים סוף לבד, מפני שאין אחר מכת בכורות רק טביעת ים סוף לבדה, ועליה ראוי שיפורש "בעבור הראותך את כחי".

### פרק יב, ל

#### כי אין בית אשר אין שם מת -

כל אחד בכור לאביו.

במכילתא בפסוק: "כי אמרו כלנו מתים". ואינו רוצה לומר שמכת בכורות לא היתה רק על בכורי האב, ולא על בכורי פטר רחם, דאם כן מאי "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" ופרש רש"י:

"לי הוא - לעצמי קניתיים, על ידי שהכתי בכורי מצרים",

והלא הבכורים המוכים לא היו בכורי פטר רחם, דדוחק הוא לומר שמפני שאין בכור האב ניכר לכל ציוה שיקדשו בכורי פטר רחם הניכרים לכל, זְכָר למכת בכורי האב, אף על פי שאינם ממין אחד. אלא מפני שאי אפשר לפרש קרא ד"אין בית אשר אין שם מת" אלא על ידי בכורי האב, שאשה אחת שבבית יש לה כמה בכורים מן האבות על ידי הזנות, ואלו מן האם לא יהיה יותר מבכור אחד בבית אחד, לפיכך אמר "כל אחד בכור לאביו", ולא שמעט הבכור לאמו, שמאחר שסתם הכתוב ואמר "ומת כל בכור", כולל כל מיני הבכורים, בין מן האב בין מן האם, ומפני שאינם ניכרים רק הבכורים מן האם, צוה שיקדשו בכורי פטר רחם, ולא הבכורים מן האב.

### פפרק יב, לא

#### ויקרא למשה ולאהרן לילה -

מגיד שהיה מחזר על פתחי העיר וצועק היכן משה שרוי.

במכילתא. דאם לא כן האי "ויקרא למשה", ויקרא אל משה' מיבעי ליה. כמו: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו", ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה". מאי "למשה", בעבור משה, שהיה קורא וצועק בעבורו: היכן הוא שרוי.

ועוד, לא הווה ליה למכתב אלא 'וילך אל משה ויאמר קומו צאו', ויקרא" למה לי.

#### ולכו עבדו את ה' כדברכם -

ולא כשאמרתי אני.

דאם לא כן "כדברכם" למה לי.

**פרק יב, לב**

**גם צאנכם גם בקרכם קחו -**

ומהו "כאשר דברתם".

במכילתא. פירוש: הרי כבר אמור: "כדברכם", ולא כשאמרתי אני. בטל: 'לא אשלח', בטל: 'מי ומי ההולכים', בטל: 'צאנכם ובקרכם יוצג', אלא על כרחך לומר דהאי בדברים שלא מיחה בהם פרעה קמייירי, שאינם בכלל "ולא כשאמרתי אני", והם הדברים שאמרו לו: "גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות" שלא מיחה בהם.

**וברכתם גם אותי -**

התפללו עלי שלא אמות, שאני בכור.

דאם לא כן מה היה צריך לברכתן של אלו. אבל במכילתא אמרו: "התפללו עלי שתכלה ממני הפורענות", שהמובן מזה הוא שלא יענש עוד בעבורם, כדפירש הרמב"ן ז"ל. דאי כדפירש רש"י ז"ל, מאי "שתכלה הפורענות" דקאמר, דמשמע שכבר התחילה בו הפורענות.

**פרק יב, לג**

**כולנו מתים -**

אף הפשוטים מתים חמשה או עשרה בבית אחד.

במכילתא. ומסיים בה: "והם לא היו יודעים שנשותיהם חשודות על העריות והם כלם בכורים מרווקים אחרים". כמו שהביאו רש"י ז"ל.

**פרק יב, לד**

**טרם יחמץ -**

המצריים לא הניחום לשהות כדי חמוץ.

לא שהם עצמם לא הניחו שיחמיץ מפני שהיו מוזהרין על החמץ, שהרי פסח מצרים לא היה נוהג חמוצו אלא יום אחד, כדנפקא לן מקרא ד"לא יאכל חמץ" וסמיך ליה "היום אתם יוצאים", כדאיתא בפרק כל שעה ובפרקא בתרא דפסחים, ומסתמא לא היו באותו יום באזהרת בל יראה ובל ימצא, אלא בזמן שמוזהרים בכל השבעה, כדכתיב: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וזהו שכתוב: "ויאפו את הבצק... עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים", דמשמע שאילו לא גורשו, היו אופין אותו חמץ, ולא כדי לאכלו ביום חמשה עשר, אלא לאכלו לאחר יום חמשה עשר, שאין בו אסור חמץ, אבל אזהרת החמץ

כל שבעה אינו אלא לדורות. ומה שאנו אומרים: "מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ", דמשמע שאילו היה מספיק היינו אוכלין חמץ בזמן הזה, כבר תרץ רבי ישעיה ז"ל, שהקדוש ברוך הוא שצוה שיהיו אוכלין מצות כל שבעה ולא חמץ, צפה והביט שעתידין ישראל שיגורשו משם ולא יניחום לעמוד שם עד שיחמיץ, ומפני זה הזהיר על החמץ לדורות כל שבעה, זכר מה שנעשה להם בצאתם ממצרים. אבל הרמב"ן ז"ל פירש שאפו אותו מצות, מפני שנצטוו: **"שאור לא ימצא בבתיכם"** ואמר **"כי גורשו ממצרים"** לומר שאפו אותו בדרך בעבור כי גורשו ממצרים, ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, ועל כן נשאו אותו בצק ואפו אותו בדרך, טרם יחמיץ, ואם כן יהיה פירוש "כי לא חמץ" כי לא יכלו לאכול אותו חמץ, מפני האזהרה שהזכירו בו. וכן **"וישא העם את בצקו טרם יחמיץ"**, שלא רצו להמתין עד שיחמיץ, מפני אזהרת **בל יראה ובל ימצא**, שהוא נוהג כל זמן שהוא בבל יאכל, אפילו בפסח מצרים, שלא היה חמוצו נוהג אלא ביום חמשה עשר.

#### משארותם -

##### שיורי מצה ומרור.

ובמכילתא: "או אינו אלא שיורי פסחים, כשהוא אומר: **'ולא תותירו ממנו עד בקר'** הרי שיורי פסחים אמור, הא מה תלמוד לומר **'משארותם'**, אלו שיורי מצה ומרור".

#### פרק יב, לה

##### ושמלות -

אף הן היו חשובות להם מן הכסף וזהב.

במכילתא: "שאינן תלמוד לומר **'ושמלות'**", שאם הכסף והזהב שאלום והשאלום, קל וחומר השמלות, מה תלמוד לומר **'שמלות'**, "אלא מלמד שהכסות היתה חביבה להם יותר מכלי כסף ומכלי זהב", כסדר הכתוב: תחלה כלי כסף, ואחר כך כלי זהב היותר חשובים, ואחר כך שמלות היותר חשובים.

#### פרק יב, לו

##### וישאלום -

אף מה שלא היו שואלים מהם היו נותנים להם.

ובמכילתא אמרו: "אין צריך לומר **'וישאלום'**, אלא מה שלא שאלו היו משאלים אותם". פירוש: היה די לומר: **'וה' נתן את חן העם וינצלו את מצרים'**, מה תלמוד לומר **"וישאלום"**, אף מה שלא שאלו.

#### וינצלו -

## ורקינן.

כמו "ויצל אלהים את מקנה אביכן", לא מענין הצלה, כמו "והצל לא הצלת את עמך".

## פרק יב, לז

## הגברים -

## מבן עשרים ומעלה.

נראה לי שהוציא זה מכח הסברא, שאם תאמר מבן שלוש עשרה ומעלה הנקרא איש, יתחייב שיהיה מספר הנמנים מבן עשרים ומעלה מעט מאד, מפני שצריך להוציא מהשש מאות אלף - כל הנולדים בתוך שבע שנים, ואיך יתכן שיהיה מניינם מבן עשרים שנה ומעלה אחר ששה חדשים שש מאות ושלוש אלף וחמש מאות חמשים, אלא על כרחך לומר שהמניין הזה מבן עשרים ומעלה היה ולא מבני שלוש עשרה ומעלה. אך קשה, דאם כן מאי "לבד מטף" דקאמר, והלא כיון שהוא מבן שלש עשרה ומעלה איש שמו, ולא טף.

## פרק יב, לח

## ערב רב -

## תערובת אומות של גוים.

הודיע לנו בזה שפירוש "ערב" מלשון תערובת ושאותה תערובת אינה תערובת עמו, שהרי הכתוב קורא העולים מהאומות, שאינן מבני ישראל - "ערב", משמע שהם לבדם נקראו תערובת, ולפיכך הוכרח לפרש "תערובת האומות זה בזה".

## פרק יב, לט

## וגם צדה לא עשו להם -

## לדרך, מגיד שבחן של ישראל כו'.

במכילתא. דאם לא כן מאי נפקא מינה, בשלמא קרא ד"ויאפו את הבצק", נפקא מינה להודיע שחיוב מצה לדורות הוא על שום שלא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ, כמו שאנו אומרים בנוסח ההגדה, אלא קרא ד"וגם צדה לא עשו להם" מאי נפקא מינה.

## פרק יב, מ

## אשר ישבו במצרים -

## אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם.

וכאילו אמר: וכל מושב בני ישראל, אשר באחריתו ישבו במצרים, היה **שליש שנה** וארבע מאות שנה, שהרי אי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה.

ושליש שנה היו משנגזרה גזרת בין הבתרים עד שנולד יצחק.



כבר ביארתי בפרשת לך לך בראשית יב, א שהגזרה הראשונה לאברהם היתה בהיותו בן שבעים שנה, כדדרשו רז"ל מ"לך לך" תרי זימני, אחת מארם נהרים ואחת מארם נחור, שהפריחו בין הבתרים והביאו לחרן, כמו שדרשו בבראשית רבה בראשית רבה לט, ח וכמו ששנו בסדר עולם סדר עולם רבה פרק א בהדיא, שאברהם אבינו בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה היה, כמו שנאמר פסוק מא: **"ויהי בשלשים שנה וארבע מאות שנה... יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים"**. חזר לחרן ועשה שם חמש שנים, שנאמר בראשית יב, ד: **"ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן"**.

זזהו אחד מן הדברים ששנו לתלמי המלך. שכתבו לו: ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר הארצות.

#### פרק יב, מא

#### ויהי בעצם היום הזה -

מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכב המקום כהרף עין.

במכילתא. מדכתיב **"ויהיה בעצם היום הזה יצאו"**, דלא הוה לי למכתב אלא **"ויהי מקץ ארבע מאות ושלושים שנה יצאו כל צבאות ה' וגו'."** וכן דרשו גבי בראשית יז, כו **"בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו"** שמלאו לאברהם תשעים ותשע ולישמעאל שלוש עשרה, מדלא הוה ליה למכתביה, שכבר כתב לעיל **"מיניה ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו... וישמעאל בנו בן שלוש עשרה שנה בהמולו"**.

#### פרק יב, מב

#### הוא הלילה הזה לה' -

הוא הלילה שאמר לאברהם הלילה הזה אני גואל את בניך.

במכילתא. דאם לא כן מאי **"הוא"** ומאי **"הזה"**, אם **"הוא"** אינו **"הזה"**, ואם **"הזה"** אינו **"הוא"**, אלא על כרחך לומר שהוא חסר מלת **"שאמר"**, כאילו אמר: הוא הלילה שאמר, היה **לה' שמורים לכל בני ישראל**, שפירושו ליל הגאולה.

שמורים לכל בני ישראל לדורותם משומר ובא מן המזיקין. הודיענו בזה שהשמור הזה הוא מן המזיקין. ואמר **"משומר ובא"**, כלומר שהשמור הזה הוא נמשך ובא בכל דור ודור, דמדכתיב **"שמורים"** בלשון רבים, ולא שמור בלשון יחיד, הורה שיהיה שמור אחר שמור בכל דור ודור, ולא שהשמור הזה יהיה בעבור כל דור ודור בלילה הזה.

#### פרק יב, מג

#### זאת חקת הפסח -

### בי"ד בניסן נאמרה פרשה זו.

דעד כאן לא קמיפלגי רבי יאשיה ורבי יונתן במכילתא, אלא אם פרשה זו היא גם לדורות או לפסח מצרים בלבד, אבל לכולי עלמא לפסח מצרים היא, וכן נראה גם כן מן הכתוב שאמר פסוק נ: **"ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' כו'**, ואם כן על כרחך לומר שבארבעה עשר בניסן נצטוו בה. דאי בראש חודש, לא היה לו להפסיק בין פרשת החדש לפרשה זו בפרשת פסוק כט **"ויהי בחצי הלילה"** ובפרשת פסוק לז **"ויסעו בני ישראל מרעמסס"**, מאחר ששתיהם נאמרו בפעם אחת, אלא על כרחך לומר שלא נאמרה פרשה זו בראש חודש. ומאחר שסתם הכתוב ולא פירש מתי נאמרה, על כרחינו לומר שלא נאמרה אלא ביומה, שהוא בארבעה עשר בניסן. וזה שהקדים פרשת **"ויהי בחצי הלילה"** ופרשת **"ויסעו בני ישראל"** לפרשה הזאת, אף על פי שזו היא בארבעה עשר, והם היו בחמשה עשר, כדי להסמיך עם פסוק יב **"ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכתי כל בכור בארץ מצרים כו'** הכתוב בפרשת החדש, אבל אילו נאמרה פרשה זו בראש חודש יחד עם פרשת החדש, היה לו להסמיכה עם פרשת החדש, מאחר שהן מעניין אחד, שנאמר בה פסוק ג **"ויקחו להם איש שה לבית אבות"** לעשותו פסח, ואחר כך יזכיר **"ועברתי... והכתי"** **"ויהי בחצי הלילה"**, לא שיפסיק בין **"ויקחו להם שה"** ובין **"זאת חקת הפסח"** בפרשת **"ועברתי והכתי"** **"ויהי בחצי הלילה"**.

### בן נכר -

#### שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים.

ביבמות פרק הערל יבמות עא א. ואינו רוצה לומר שנשתמד לעבודה זרה, כדכתב הרמב"ם בפ"ט דהלכות קרבן פסח רמב"ם הל' קרבן פסח ט, ז, שבן נכר האמור בתורה הוא העובד אל נכר, דאם כן היכי כתב רש"י אחר זה פסוק מח גבי **"וכל ערל לא יאכל בו -** להביא את שמתו אחיו מחמת מילה, שאין זה משומד לערלות ואינו למד **"מ'בן נכר"** והלא אפילו משומד לערלות אינו למד מבן נכר, דמשומד לערלות הוא משומד לדבר אחד ומשומד לעבודה זרה הוא משומד לכל התורה כלה, אלא כל מי שהוא משומד לאי זו מהעבירות נקרא **"בן נכר"**, כיון שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ויצא מתחת גזרותיו, דהשתא המשומד לערלות הוא בכלל זה הבן נכר.

#### ואחד גוי ואחד ישראל משומד במשמע.

במכילתא. פירוש: גוי מהול. ואינו רוצה לומר שמהמקרא הזה אנו למדין שניהן, דהא גוי מ**"תושב ושכיר"** פסוק מה נפקא, אפילו ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושבו או שכירו, כדלקמן, אלא הכי קאמר: דמקרא ד**"בן נכר"** גם הגוי במשמע, אלא דלא אצטריך קרא אלא למשומד. וזהו שתרגם אנקלוס: **"כל בר ישראל דישתמד"**, וכן ההיא דיבמות פרק הערל יבמות עא. ברש"י דמפרש להאי קרא במשומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים,

אינו אלא משום דגוי מ"תושב ושכיר" נפקא, ולא מפני שאין הגוי במשמעו. ואם תאמר, אי הכי כיון דמקרא ד"בן נכר" משתמע גם הגוי, "תושב ושכיר" למה לי. יש לומר, דאי לאו קרא ד"תושב ושכיר" לא הוה מוקמינן לקרא ד"בן נכר" אלא לגוי, השתא דכתיב "תושב ושכיר", דילפינן מינה גוי, נשאר קרא ד"בן נכר" למשומד. וכלהו קראי ד"ערל" פסוק מח ו"בן נכר" ו"עבד" פסוק מד ו"תושב ושכיר" פסוק מה מצרך צריכי, דאי כתב רחמנא "ערל", הוה אמינא משום דמאיס, אבל בן נכר דלא מאיס, אימא לא. ואי כתב רחמנא "כל בן נכר", הוה אמינא משום דאין לבו לשמים, אבל ערל דלבו לשמים, אימא לא. ואי כתב שניהם, הוה אמינא עבד עצמו הוא דלא אכיל, אבל רבו אכיל, כתב רחמנא פסוק מד "ומלתה אותו אז יאכל בו" מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בתרומה, לדברי רבי יהושע, או ללמד שאם היו לו עבדים ערלים ורצה למול אותן עכשיו, כדי להאכילן בפסח, שהוא רשאי להאכילן, כדאיתא במכילתא לדברי רבי אליעזר. ואי כתב שלשתן, הוה אמינא מאי "כל בן נכר" זה הגוי המהול, אבל משומד לעבירה מן העבירות, ליכול, קא משמע לן "תושב" זה גר תושב, שהוא הגוי המהול, דהשתא על כרחך לומר מאי "כל בן נכר" זה משומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואי כתב ארבעתן, הוה אמינא מאי "תושב", זה הגוי שלא קבל עליו שבע מצות, אבל הוא מהול, אבל גר תושב שקבל עליו שבע מצות והוא מהול אימא ליכול, כתב רחמנא "שכיר", שהוא הגוי שלא קבל והוא מהול, נשאר "תושב" לגר תושב שקבל שבע מצות והוא מהול, דבא זה ולמד על זה, מידי דהוי א"תושב ושכיר" דתרומה, דאלמלא שניהם, הוה אמינא זה הקנוי קניין שנים, אבל הקנוי קניין עולם אוכל, קא משמע לן שניהם, שבא זה ולמד על זה, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין דא ובריש פרק הערל יבמות ע א.

## פרק יב, מד

### ומלתה אותו אז יאכל בו -

מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בתרומה דברי רבי יהושע. רבי אליעזר אומר

כו' מה תלמוד לומר: "אז יאכל בו", העבד.

ואי קשיא לר' יהושע למה לי קרא ד"וכל ערל לא יאכל בו" פסוק מח, השתא מילת עבדו מעכבתו, מילת עצמו מיבעיא פסוק מח. ולר' אליעזר למה לי קרא ד"ומלתה אותו אז יאכל בו" השתא ישראל ערל לא אכיל, עבד ערל מיבעיא. יש לומר, דלר' יהושע אי לאו קרא ד"וכל ערל לא יאכל בו", הוה אמינא "אז יאכל בו" העבד, אבל ישראל ערל אכיל, השתא דכתיב "וכל ערל לא יאכל בו" על כרחך לומר ד"אז יאכל בו" האדון, דאי סלקא דעתך העבד, למה לי, השתא ישראל ערל לא אכיל עבד ערל מיבעיא. ולר' אליעזר אי לאו קרא ד"ומלתה אותו אז יאכל בו", הוה אמינא שאם היו לו עבדים ערלים מעיקרא, ועכשו שבא זמן הפסח רצה למולן כדי להאכילן, שלא יהיה רשאי, כיון שלא מל אותן אלא כדי להאכילן, תלמוד לומר: "ומלתה אותו אז יאכל בו", להתיר להאכילן, אף על פי שלא מל

אותן אלא כדי להאכילן. דסבירא ליה לר' אליעזר שהרב רשאי לקיים לו עבדים ערלים. אבל רבי יהושע סובר שאין הרב רשאי לקיים לו עבדים ערלים. ואם כן המקרא הזה לא בא אלא לאסור הרב מאכילתו, כל זמן שעבדו ערל. והיכי משכחת לה שיהא עבדו ערל ויהיה רבו אסור באכילת הפסח, אם כשקנה אותו בארבעה עשר קודם שחיטת הפסח, אין רבו יכול לשחטו יבמות עא. ברש"י, שכשם שמילת עבדו מעכבתו מלאכול הפסח, כך מעכבתו מלשחטו, כדכתיב פסוק מח: **"המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו"** וכיון דלא מצי למשחטיה, היכי מצי אכיל ביה אדאצטריך קרא ד**"אז יאכל בו"** לומר דמילת עבדו מעכבת את רבו מלאכלו, אלא לא משכחת לה אלא כגון שקנה העבד אחר שנשחט פסחו, שלא בא אלא לאסור את רבו מאכילתו כל זמן שעבדו ערל. וכן כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח רמב"ם הלכות קרבן פסח ט, ט.

#### מה תושב זה גר תושב. ושכיר זה הגוי.

במכילתא. וכגון שהן מהולין, כדלקמן פסוק מג, דאם לא כן תפוק ליה משום פסוק מח **"ערל לא יאכל בו"**, דאי אפשר לפרש הכא, כמו גבי תרומה: **"תושב"** זה קנוי קניין עולם, **"שכיר"** זה קנוי קנין שנים, דבשלמא גבי תרומה לא מצי אכיל ביה ישראל, כדכתיב ויקרא כב, יג: **"וכל זר לא יאכל בו"**, וסלקא דעתך אמינא דתושבו ושכירו של כהן הוו כמו קניין כספו, דכתיב בהו ויקרא כב, יא: **"הם יאכלו בלחמו"**, קא משמע לן, אלא הכא אמאי לא, וכי משום דהוה ליה תושב או שכיר איפטר ליה מפסח, והא קיימא לן גבי תרומה דלא אכיל, אלמא לא קני ליה רביה, הכי נמי לא קני ליה רביה, וישראל מעליא הוא וחייב בפסח, כדאיתא בריש פרק הערל יבמות ע א. אבל בפרק הערל תרצו מכח הקושיא הזאת, לאפנויי לגזרה שווה: **"נאמר 'תושב ושכיר' בפסח, ונאמר 'תושב ושכיר' בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח, ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו"**. ומשמע דפליג אההיא דמכילתא, דמוקי להו בגר תושב ובגוי, דאי לא תימא הכי, אין כאן מופנה. ועוד, וכי בשביל לאפנויי כתב שקר וכתב בתושב ושכיר דישראל מעליא הוא וחייב בפסח, שלא יאכל בו? אבל ר"י יבמות ע: תוס' ד"ה אלא לאפנויי תרץ בזה: **"דאיכא לאוקומי קרא בשכיר ותושב גוי, ומכל מקום לגופיה לא אצטריך, דלא עדיף מערל ובן נכר"**. אבל לפי מה שפירשתי לעיל פסוק מג ד"ה ואחד, דנכתבו כדי ללמד לאחרים, דבא זה ולמד על זה, קשיא. ועוד, כיון דלגופיה לא אצטריך, דלא עדיף מערל ובן נכר, ולא נכתב אלא לאפנויי לגזרה שווה, הוה ליה למכתב **'תושב ושכיר יאכל בו'** ונוקמיה בישראל ולאפנויי.

#### כגון ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושב או שכיר.

במכילתא ובפרק הערל אליבא דרבי עקיבא יבמות ע א. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: **"ולא ידעתי למה יכתוב הרב הדברים הנדחים בגמרא יבמות עא. ברש"י, שהרי הקשו על זה:**

'והני מולין נינהו? והתנן נדרים לא ב'הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי  
 אומות העולם, שנאמר ירמיהו ט, כה: **'כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב'**,  
 והעמידו הכתוב בגר שמל ולא טבל". ונראה לי שאינה טענה, שאם כן הקושיא הזאת  
 נופלת גם להרמב"ם ז"ל שכתב בפרק תשיעי מהלכות קרבן פסח רמב"ם הל' קרבן פסח  
 ט, ז: "ואין מאכילין ממנו לגוי אפילו גר תושב או שכיר, שנאמר: תושב ושכיר לא יאכל בו"  
 דעל כרחך במהול קמיירי, דאם לא כן תושב ושכיר למה לי, השתא ישראל ערל לא אכיל,  
 גוי מיבעיא, הרי שגם הוא פסק בערבי מהול ובגבעוני מהול כדרב שמעיא אליבא דרבי  
 עקיבא וכדרבי יצחק במכילתא, ולא כפי המסקנא שהעמידו בגמרא בגר שמל ולא טבל.  
 וכן כתב גם הסמ"ג סמ"ג לאוין שנ"ד בסימן שנ"ד: "שלא יאכל תושב ושכיר בפסח,  
 שנאמר **'תושב ושכיר לא יאכל בו'**". ותניא במכילתא: **'תושב - זה גר תושב, שכיר - זה**  
**הגוי'**, ואמר שם רבי יצחק: "למה נאמרו, והלא כתיב **'כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא**  
**יאכל בו'**, אלא בערבי מהול וגבעוני מהול, שאינו ערל וגם שומר שבע מצות". ואלו נדחו  
 דברי רבי שמעיא ודברי רבי יצחק במכילתא, איך פסקו כדבריהם, אלא על כרחך לומר  
 שהם סוברים שרבי שמעיא שאמר לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול, כשהקשו לו "והני  
 מולין נינהו, והתנן" כו' אלמא אף על גב דמהולין הן, לא יצאו מכלל ערלים. חזר ותרץ  
 דקרא ד"תושב ושכיר", דמיירי בערבי מהול וגבעוני מהול הוא, כגון שבאו להתגייר וקבלו  
 עליהם עול מצות ועדיין לא טבלו, דהשתא לא מיקרו ערלים אף על פי שלא נמולו לשם  
 גרות, דסגי להו במילה שנמולו בגויותן כאילו נמולו עכשו ואינן צריכין להטיף מהם דם  
 ברית, דדייק מההיא דפרק ר' אליעזר דמילה שבת קלה א, דאמר שמעולם לא נחלקו בית  
 שמאי ובית הלל על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף. על מה נחלקו, על הגר שנתגייר  
 כשהוא מהול. משמע דיותר יש להצריך הטפה לנולד מהול מלנתגייר מהול.

ואם כן לקמן דפסיק רב הלכה כתנא קמא דאמר בעלמא כשהוא מהול אין צריך להטיף,  
 כל שכן בערל שנתגייר כשהוא מהול שאין צריך להטיף. והוא הדין נמי בגר דעלמא שמל  
 ולא טבל, אלא משום דמתחלה היה סובר רבי שמעיא דאותה מילה שמלו בגויותן אף על  
 פי שמחזיקין תמיד בגויותן, יצאו מכלל ערלים, הוכרח לקיים דבריו הראשונים, כגון שבאו  
 אחר כך להתגייר, אבל הוא הדין נמי בשאר גויים, שלא היו נמולים, ובאו להתגייר, ומלו  
 ולא טבלו. וכן ממה שכתב הרמב"ם ז"ל רמב"ם הלכות מילה ג, ו: "גר שמל ונתגייר  
 כשמטיפין ממנו דם ברית, אינן צריכין ברכה", משמע דרפייא בידיה אם צריך הטפה אם  
 לא, לפיכך פסק שמטיפין ואין מברכין. ואם כן סלקא דעתך אמינא, כיון שיצאו מכלל  
 ערלים אף על פי שעדיין לא טבלו, וגר שמל ולא טבל לאו שמיה גר, שיהא מותר להאכילו  
 פסח, קא משמע לן.

אך קשה, דבשלמא לרב שמעיה דסבירא לי מעיקרא דנמולו בגויותן ועדיין מחזיקין בגויותן  
 הוו נמולין, היינו דנקט ערבי מהול וגבעוני מהול, משום דדרכן למול בגויותן, לפי שהן מבני  
 קטורה, שהן מחוייבין במילה, כדגרסינן בפרק ארבע מיתות סנהדרין נט ב: "אלא מעתה

בני קטורה לא לחייבו". ומשהקשו לו "והתנן: הנודר מן הערלים" כו', הוצרך להחזיק דבריו הראשונים שאמר בערבי מהול וגבעוני מהול, ואמר שבאו להתגייר ולא טבלו, אבל הוא הדין נמי בגר דעלמא שמל ולא טבל, אלא הבריתא של מכילתא אם בגר שבא להתגייר ומל ולא טבל קמייירי, מאי טעמא נקט בלישנה ערבי מהול וגבעוני מהול. לכן היותר נראה לי בזה לומר, דהא דפריך בגמרא: "והני מולין נינהו? והתנן: הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי גויים", לא קשיא ולא מידי, דשאני נדרים דאין הולכין בהן אלא אחר לשון בני אדם, וכיון דלשון בני אדם הוא לקרא הגויים ערלים, אף על פי שהן מולין, אסור במולי גויים, אבל באכילת הפסח דלאו בתר לשון אדם אזלינן, דאי ערל הוא לא שנא ישראל ולא שנא גוי, לא יאכל בו, ואי נמול הוא לא שנא ישראל לא שנא גוי אוכל בו, סלקא דעתך אמינא שאם היה ערבי מהול וגבעוני מהול שיאכל בו, תלמוד לומר **"תושב ושכיר"** להביא ערבי מהול וגבעוני מהול, שאף על פי שהוא גר תושב או שכיר, שלא יאכל בו, דאי לא תימא הכי, הא דכתב קרא **"וכל ערל לא יאכל בו"** בישראל למה, הא תנן: הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל, דאפילו ערלי ישראל מולין איקרו, וליכול, אלא על כרחך לומר דדוקא גבי נדרים הולכים אחר לשון בני אדם, אבל לגבי אכילת פסח לא, ואם כן מנדרים לפסח לא קשיא ולא מידי. והדברים שאמר רב שמעיא מתחלה בערבי מהול וגבעוני מהול לא נדחו כלל, אלא בקיומם הם עומדים. והא דמשני "לאיתויי גר שמל ולא טבל", רבותא בעלמא קאמר, דאפילו אם תמצא לומר דגבי אכילת פסח נמי הולכין בו אחר לשון בני אדם, כמו גבי נדרים, אפילו הכי מצינן לשנויי בגר שמל ולא טבל. וכהאי גוונא אשכחן בפרק הערל יבמות סד א גבי מי ששהה עשר שנים עם אשתו ולא ילדה שצריך לישא אשה אחרת, והביאו ראייה מאברהם, דכתיב ביה בראשית טז, ג **"מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ"**. ופריך התם ונילף מיצחק דכתיב ביה בראשית כה, כ: **"ויהי יצחק בן ארבעים שנים בקחתו את רבקה"** וכתיב בראשית כה, כו: **"ויצחק בן שישים שנה בלדת אותם"**. אף על גב דגבי יצחק נמי אינם אלא עשר, שהרי בת שלש שנים היתה כשנשאה, והמתין לה עשר שנים שתהא ראויה להריון, ועוד עשר שנים כאביו, ואפילו הכי תרצו ואמרו: "שאני יצחק דעקור הוה". ועל כרחך לומר דלא אמרי זה אלא לרבותא בעלמא, דאפילו אם נאמר שנשאה גדולה והמתין לה עשרים שנה, שאני יצחק דעקור הוה, ולכן לא פירש רש"י גבי ויצחק בן שישים שנה מה שתצו בגמרא דהמתין לה עשרים שנה משום דעקור הוה, אלא פירש בראשית כה, כו: "עשר שנה המתין לה משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה - ראויה להריון. ועשר שנים צפה והמתין לה, כמו שעשה אביו לשרה, כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה".

**פרק יב, מו**

**בבית אחד יאכל -**

**בחבורה אחת.**

במכילתא, וכן תרגמו אנקלוס. אבל שיהיו כל הנמנים בו ממשפחה אחת, כמו בפסח מצרים אין קפידא, דדוקא פסח מצרים נוהג במשפחות, כדכתיב פסוק ג: **"שה לבית אבות"** **"וצאן למשפחותיכם"** פסוק כא, אבל פסח דורות אפילו בערבוביא, כדכתיב פסוק מז **"כל עדת ישראל יעשו אותו"**, כדלקמן:

#### או בבית אחד -

##### כמשמעו.

במכילתא. פירוש: במקום אחד ולא בשני מקומות, שאם התחילו לאכול בחצר וירדו גשמים לא יכנסו לבית, ואם התחילו בבית ונבקעה עליהם קורה, לא יצאו לחוץ, תלמוד לומר פסוק ז: **"על הבתים"**, אפילו במקומות הרבה. ואם תאמר, מנא ליה לפרושי קרא ד**"בבית אחד"** - חבורה אחת, וקרא ד**"על הבתים"** כמשמעו - במקומות הרבה. אימא קרא ד**"בבית אחד"** הוא כמשמעו - במקום אחד, ולא בשני מקומות, שאם התחילו לאכול בחצר וירדו גשמים לא יכנסו לבית, וקרא ד**"על הבתים"** בשני חבורות, ללמד שהנמנים על הפסח יכולין לעשות אותו בשתי חבורות.

יש לומר, דרבי שמעון דסבירא ליה בכולה תלמודא סוכה ו ב דיש אם למקרא, ודריש קרא ד**"בבית אחד יאכל"** אפסח הנאכל, ולא אאכל משמע, מדקפיד רחמנא אפסח ולא אאכל, שמע מינה דאאכל מצי אכיל ליה אפילו בשתי מקומות, ולא הקפידה תורה אלא שלא יתחלק הפסח לשני מקומות, שיאכל חציו לכאן וחציו לכאן, דהיינו לשתי חבורות. ואם כן קרא ד**"על הבתים אשר יאכלו אותו בהם"** על כרחך לומר דלא קמייירי אלא אאכלין, שכל בני החבורה רשאים לשנות מקומם, שאם התחילו בחצר וכו', וצריך שיהיו כל אנשי החבורה ביחד שלא יתחלקו לשתי חבורות, ונשאר קרא ד**"בבית אחד יאכל"** כתרגמו בחבורה אחת. אבל רבי יהודה דסבירא ליה בכולה תלמודא דיש אם למסורת ודריש קרא דבית אחד יאכל אאכל, ולא אנאכל, דקרא קפיד אאכלין שלא יאכלוהו אלא במקום אחד, ולא בשני מקומות, על כרחך לומר דקרא ד**"על הבתים"** אינו רוצה לומר שהן רשאים לשנות מקומן, אלא שהן רשאים לחלק הפסח מתחלה לחצאין ואלו אאכלין חלקם בבית אחד, ואלו בבית אחר. אבל אם התחילו לאכול בחצר וירדו עליהם גשמים אסורין להכנס בבית, והכי איתא בהדיא בשלהי פרק כיצד צולין פסחים פו א.

#### יאכל ועצם לא תשברו בו -

##### הראוי לאכילה.

פירוש: יאכל דרישיה דקרא, קאי אף א**"עצם לא תשברו בו"**, וכאילו אמר: ועצם הנאכל לא תשברו בו, שרוצה לומר הראוי לאכילה, דהיינו שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח פסחים פד ב.

**פרק יב, מח****וכל ערל לא יאכל בו -**

ואינו למד מ"בן נכר". דפירוש "בן נכר" פסוק מג לרש"י ז"ל הוא המשומד לאיזו עבירה מן העבירות, לא עבודה זרה כדכתב הרמב"ם בפרק ט מהלכות קרבן פסח רמב"ם הל' קרבן פסח ט, ז, שאלו היה פירוש נכר לעבודה זרה, כדכתב הרמב"ם ז"ל, לא היה הערל יכול ללמוד מבן נכר, אף על פי ששניהם משומדים לעבירה מן העבירות, מפני שהמשומד לעבודה זרה הוא משומד לכל התורה, והמשומד לערלות אינו משומד רק לדבר אחד. וכן נראה ממה שתרנגם אנקלוס: "כל בר ישראל דישתמד", דסתם משומד כולל הכל. גם לא מצינו בשום מקום שיהיה פירוש "בן נכר" עובד אל נכר, אלא שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, כדאיתא בפרק הערל יבמות עא א. ופירוש נתנכרו מעשיו הוא המשומד לעבירה מן העבירות.

**פרק יב, מט****תורה אחת -****להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה.**

במכילתא. ושם אמרו: "לפי שהוא אומר פסוק מח: 'וכי יגור אתך גר' אין לי אלא פסח, שהשוה בו את הגר לאזרח, שאר כל המצוות שבתורה מניין, תלמוד לומר: 'תורה אחת יהיה לאזרח ולגר', בא הכתוב והשוה הגר לאזרח בכל מצות שבתורה". ואיני מבין דבריהם, שהרי גבי פסח אי לאו דכתיב ביה "וכי יגור... ועשה פסח", דמשמע שכל המתגייר יעשה פסח מיד, לא היה צריך להשוותו לאזרח, לומר: מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר, משום דדבר פשוט הוא דגר שנתגייר הרי הוא כישראל לכל דבריו, ואם כן לא היה צריך זה לשאר כל המצות. ושמא יש לומר, אילו לא כתב קרא גבי פסח "והיה כאזרח" להשוות הגר לאזרח, מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר, לא היה צריך להשוות הגר לאזרח לשאר כל המצות, דדבר פשוט הוא, שהגר הוא כישראל לכל דבר, אבל השתא דכתיב גבי פסח "והיה כאזרח" להשוות גר לאזרח, שלא נחשוב שפירוש "וכי יגור אתך גר ועשה פסח" הוא שכל המתגייר יעשה פסח מיד, והיה עולה על הדעת לומר שאין הגר שוה לאזרח אלא לענין פסח בלבד, הוצרך הכתוב לומר "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר" להשוות גר לאזרח אף לשאר המצות שבתורה.

**פרק יג****פרק יג, ב****פטר כל רחם -**

**שפתח את הרחם תחלה.**



אמר "תחלה" מפני שכל בן פותח רחם הוא, והכתוב קראה בסתם פתיחה, מפני שהיא עיקר הפתיחה. ו"פטר" שם דבר הוא, והיה לו לומר: פטר - פתיחת הרחם תחלה, אך מפני שבכור סמוך אל הפטר, שפירושו הבכור של פתיחת הרחם, ואין הבכור של פתיחה, אלא הפתיחה של בכור, לפיכך הוצרך לומר: "שפתח את הרחם", להורות לנו בזה, שהמכוון מסמיכות הבכור אל הפטר הוא: הבכור שפתח את הרחם.

## לי הוא -

### לעצמי קניתי על ידי שהכתי בכורי מצרים.

פירוש: שעל ידי שהכתי כל בכורי מצרים, בין בכורים מן האב בין בכורים מן האם ונצולו בכורי ישראל, קניתי לעצמי, שיהיו מקודשים לי, אף אם לא יקדישום, כדכתיב במדבר ג, יג: "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה". וכך שנו במכילתא: "יכול אם הקדישו מקודש ואם לאו אינו מקודש, תלמוד לומר: 'לי הוא', מכל מקום, הא מה תלמוד לומר: 'הזכר תקדיש' דברים טו, יט, כדי שתקבל שכר". וכן צריך לומר כאן: "קדש לי כל בכור", כדי שתקבל שכר. ומפני שאין הבכורים נכרים רק הבכורים מן האם, לפיכך לא היה הצווי הזה רק על בכורי פטר רחם לבדם, אף על פי שכלם קנויים לו על פי שורת הדין. ויחסר מלת 'כי', כאילו אמר: כי לי הוא, אף אם לא תקדיש.

## פרק יג, ג

### זכור את היום הזה -

#### למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום.

נראה לי שהוציא זה ממלת "זכור", שהוא לשון הווה, שפירושו תהיה זוכר זה תמיד, כי זכור על משקל "צורר" במדבר כה, יז, שפירושו: עליכם לאייב.

## פרק יג, ה

### אל ארץ הכנעני -

#### כל שבעה גוים במשמע.

ובמדרש תנחומא תנחומא אות יב: "חמשה עממין שהן שבעה" וזהו הקרוב לפשוטו של מקרא, שהרי הפרשת הזאת היא היא הפרשה שלמעלה יב, כה: "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת", ולא נשנית כאן אלא בשביל דבר שנתחדש בה, כדלקמן, וביאת הארץ סתם היא כל ארץ שבעה עממים, לא ארץ חמשה עממים בלבד, ושם כתוב "כאשר דבר", שפירושו במאמר ו, ח "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב" וכן דרשו ז"ל מכילתא לפרק י"ב, כה ורש"י שם: "והיכן דבר, 'והבאתי'". והארץ אשר נשבע לאבות אינה של

חמשה עממים בלבד. גם אחר זה כתוב פסוקים יא - יד: **"והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני... והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת"** שהיא הפרשה הקודמת לה, אלא שהקודמת היא באינו יודע לשאול וזאת היא בתם, "שאינו יודע להעמיק בשאלתו" לשון רש"י בפסוק יא, כדלקמן, וארץ הכנעני סתם כוללת הכל, לא ארץ חמשה עממים בלבד. ומה שטען הרמב"ן ז"ל: "ודעת רז"ל ספרי לדברים כו, ט שהיתה ארץ של חמשה עממין, לא של שבעה עממין", אין דעת כל החכמים שוה בו, שהרי במדרש תנחומא אמרו בהדיא: "חמשה שהן שבעה", ובמכילתא שנו: **"אל ארץ הכנעני - בארץ שבעה עממין** הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו אלא בארץ חמשה עממין הכתוב מדבר, הרי אתה אומר: נאמר כאן 'ביאה' דברים כו, א ונאמר להלן בפסוקינו: 'ביאה', מה להלן בארץ חמשה עממין, שהן שבעה במקום אחר דברים ז, א הכתוב מדבר, אף כאן בארץ חמשה עממין, שהן שבעה במקום אחר הכתוב מדבר". ומה שטען עוד ש"אין טעם להזכיר רובם ויניח קצתם בכלל הכנעני". הנה גדול מזה **"כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמורי והחתי והפריזי והכנעני החוי והיבוסים"** כג, כג שהזכיר כל הששה והניח הגרגשי לבדו בכלל הכנעני. ואין להשיב בעבור שהוא פנה ואין להלחם בו, כי אין בזה הפסוק רמז למלחמה כלל, כי פירוש **"והכחדתיו"** כג, כג מן הארץ, שיגורש משם, כמו דברים ז, כ **"עד אבוד הנשארים והנסתרים מפניך"** שהוא מורה על הגורש, כי כן כתוב כג, כח: **"ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי כו, ועוד - 'ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם' יהושע כד, יב, ומפורש במקום אחר לד, יא 'הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני והחתי והפריזי והחוי והיבוסים'."**

#### אחת ממשפחות כנען היתה, שלא נקרא לה שם אלא כנעני.

פירוש: ולא שהוא שם כולל כל הנשארים, שלא הזכרו בכתוב, דאם כן אין נכתב הכנעני במקום שנזכרו בו כל השבע משפחות, אחר שאין שם צורך לכלול בו משפחות רבות.

וביעקב הוא אומר **"הארץ אשר אתה שוכב עליה"**. במכילתא. פירוש: ושם כתוב בראשית כח, טו וברש"י שם: **"כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך"**, שפירושו: "לצרכך, שמה שהבטחתי לאברהם על זרעו, לך הבטחתי", כדפירש רש"י שם ובפרשת וישלח בראשית לב, יג. ואם כן השבועה שעשיתי לאברהם, דכתיב בראשית טו, יח: **"ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ"**, כאילו נשבעתי אותה ליעקב. אבל בפרשת וארא גבי ו, ד **"וגם הקימותי את בריתי אתם"** כתב רש"י ז"ל: **"ליעקב בראשית לה, יא - יב: 'אני אל שדי פרה ורבה וגו' ואת הארץ אשר נתתי וגו', מפני שאין כונת רש"י שם להודיע השבועה, רק ההבטחה באל שדי כדפרישית, ולכן לא הביא שם המקרא הזה, מפני שאין מן המקרא הזה ראייה על הבטחתו, שהיא באל שדי, רק על השבועה."**

## זבת חלב ודבש -

### החלב זב מן העזים והדבש זב מן התמרים.

וכאילו אמר: ארץ של זיבת חלב ודבש, שפירושו ארץ שהעזים שבה זבים חלב, והתמרים שבה זבים דבש, לא שהארץ זבת חלב ודבש, כמאן דאמר מכילתא דרשב"י: "חלב - זה חלב ההרים, כדכתיב יואל ד, יח: 'יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב'. ודבש - זה דבש יערות, כדכתיב שמואל א' יד, כו: 'ויבא העם אל היער והנה הלך דבש' כו', דההוא דרשא בעלמא הוא. אך הדקדוק ימאן זה, כי "זבת" הוא פועל בינוני או תואר, לא שם. גם יתכן לפרש דברי רש"י ז"ל דהכי קאמר: וכי הארץ זבה חלב ודבש, אלא שהחלב זב מן העזים, והדבש זב מן התמרים ונעשים על הארץ נהרות של חלב ודבש ונגרים עליה ונמצא שהארץ זבה חלב ודבש.

## את העבודה הזאת -

של פסח. לא של קדושת הבכור.

## פרק יג, ח

### עשה ה' לי -

### רמז תשובה לבן רשע.

במכילתא. דאם לא כן "לי" למה לי, היה די לומר: בעבור זה עשה ה' בצאתי ממצרים. והכי קאמר: והגדת למי שאינו יודע לשאול, שבעבור שנקיים מצותיו יתברך, כגון פסח, מצה ומרור הללו ודומיהן, עשה ה' מה שעשה מהאותות והנסים, בעבור צאתי ממצרים, שבי"ת "בצאתי" כבי"ת "ויעבוד יעקב ברחל" בראשית כט, כ וכן כתוב במדבר טו, מ - מא: "ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים". ומפני שהתשובה הזאת היא תשובה גם לשאלת הרשע דלעיל יב, כו, כתב למלת "לי", לרמוז לי ולא לו, כלשון שאמר הוא "לכם", ולא לו.

## פרק יג, יא

### נשבע לך -

### "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי".

במכילתא. שמאחר שאמר להם ו, ח "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי", הרי אמר להם שאותה שבועה של האבות בעבורכם היתה, ואין הפרש שישבע לאבות בעבור הבנים או שישבע לבנים עצמם. אך קשה, דאם כן אין כאן כי אם שבועה אחת, ופעם תקרא שבועת האבות, מצד שעשה אותה להם, ופעם תקרא שבועת הבנים מצד היותה

בעבורם, והכתוב אומר: "אשר נשבע לך ולאבותיך", משמע שנשבע שבועה אחת לאבות ושבועה אחרת לבנים. ושמה יש לומר, שאמר זה בחלוף הצדדים, שנשבע בעבורך, ואותה שבועה היתה עם אבותיך. אבל הוי"ו אינו מתיישב כלל, שהיה לו לומר: **כאשר נשבע לך לאבותיך**, שפירושו שנשבע בעבורך לאבותיך.

### ונתנה לך -

תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום.

במכילתא. דאם לא כן "ונתנה לך" למה לי, הרי כבר אמור "והיה כי יביאך".

### פרק יג, יג

### פטר חמור -

לפי שנמשלו בכורי מצרים לחמורים.

שהמצריים בכללם נמשלו לחמורים, כדכתיב: ותזני אל ארץ מצרים, "אשר בשר חמורים בשרם" יחזקאל כג, ח.

### תפדה בשה -

נותן שה לכהן ופטר חמור מותר בהנאה, והשה חולין לכהן.

שהשה הנתון לכהן נכנס במקום פטר חמור ליאסר בהנאה, אלא הרי הוא כחולין, שאם רצה אוכלו בכל מקום או מוכרו או מאכילו למי שירצה אפילו לגוי.

## פרשת בשלח

### פרק יג, יז

### ולא נחם -

ניהגם.

פירוש: שמ"ם נחם הוא מ"ם הכנוי, ולא למ"ד הפועל כמ"ם חל"ם. ופירוש המלה מעניין הנהגה, ולא מעניין מנוחה.

### כי קרוב הוא -

ונוח לשוב.

פירוש: מפני שקרוב הדרך בכל מקום היא סבה ללכת בה, ולא סבת המניעה מללכת בה, ופה הוא ההיפך, עד שהוצרכו בעלי הדרש והמפרשים להוציא המאמר ממשמעו, שהמפרשים אמרו אבן עזרא: **כי קרוב הוא** - אף על פי שקרוב הוא. ובעלי הדרש אמרו במכילתא: **"כי קרוב הוא"** הדבור של בראשית כא, כג: **'אם תשקור לי ולניני ולנכדי'**, שהשיעו אבימלך לאברהם אבינו, ועדיין נכדו קיים", ומדרשות אחרות כאלו, בא הרב לפרש שהוא כמשמעו "כי קרוב הוא ונוח לשוב", שאף על פי שהקרוב מועיל בענין ההליכה, מזיק בענין החזרה, שבמעט חרטה ישובו, ולכן לא נחם משם. וכך שנו במכילתא ובמדרש רבי תנחומא: **"כי קרוב הוא** - קרוב הדרך לחזור למצרים". ומה שטען הרמב"ן ז"ל: "שאם היה כדברי הרב, היה **'כי אמר אלהים'** מוקדם, ויאמר הכתוב: ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי אמר אלהים כי קרוב הוא פן ינחם העם". הנה טענתו היא על רז"ל, עם שאינה טענה, מפני שמאמר: **כי אמר אלהים כי קרוב הוא**, הוא מאמר בטל, מפני שקרבת הדרך היא מהדברים הנמצאים חוץ לנפש ולא תפול עליו **"כי אמר אלהים"**. ואם ישיב שמאמר **"כי אמר אלהים"** הוא דבק עם **"פן ינחם העם"**, אם כן אין תועלת בהפוך. ואם כיון על מלת "כי" פעמיים, שלדברי הרב היה ראוי לומר: כי קרוב הוא ואמר אלהים פן ינחם העם, מאחר שכל זה הוא סבה אחת והוא סבת מניעת הליכתם משם, מה שאין כן עם ההפוך, שאז יפורש: כי אמר אלהים שקרוב הוא ופן ינחם העם, גם זו איננה טענה, מפני שה"כי" הראשון, שפירושו מפני שנוח לשוב למצרים, הוא סבת מניעת הליכתם משם, וה"כי" השני הוא סבת הסבה - ולמה לא נחם אלהים מהדרך אשר הוא נוח לשוב למצרים, כי אמר אלהים שמא יתחרטו בראותם מלחמה ושובו מצרימה.

### בראותם מלחמה -

כגון מלחמת "וירד העמלקי והכנעני" במדבר יד, מה, אם הלכו דרך ישרה היו חוזרין. ומה אם כשהקיפן דרך מעוקם כו'.

פירוש: לאו בסתם מלחמה קמיירי, שהרי ראו מלחמת עמלק ולא חזרו, אף על פי שהיו קרובים למצרים ואין הבדל שם בין דרך ישרה לדרך עקומה. ואין להשיב מפני שאין תועלת בחזרתם, כי ילחם בחזרתם, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, כי היו חוזרין אחר שנצחו המלחמה, כמו שחזרו שמונה מסעות אחר שנצחו במלחמת הכנעני מלך ערד רש"י במדבר כא, ד ודברים י, ו, מפחדם ממלחמות אחרות, אלא על כרחך לומר דלאו בסתם מלחמה קמיירי, אלא כגון מלחמת **"וירד העמלקי והכנעני"** שאם הלכו דרך ישרה ודאי היו חוזרין מקל וחומר: ומה אם כשהקיפן דרך מעוקם, אמרו במדבר יד, ד: **"נתנה ראש"**, אפילו משמועתו של עמלק בלבד מפי המרגלים, וכל שכן מהמלחמה עצמה, ואם הוליכין בפשוטה, על אחת כמה וכמה. ואף על פי שבשמועתו של עמלק לא חזרו, אלא אמרו, ואין ללמוד מהקל וחומר הזה, אלא שאם הוליכין בפשוטה על אחת כמה וכמה שהיו אומרין, לא שהיו חוזרין, מכל מקום, הסברא מוכחת שאילו הוליכין בפשוטה, מאחר שאמרו **"נתנה"**

**ראש**, היו חוזרין. ויש נוסחאות שכתוב בהן: "כגון מלחמת העמלקי והכנעני", ומפרשין אותו על מלחמת הכנעני מלך ערד, שלבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם כלשון כנען והיו מסופקים אם הם עמלקים או כנענים רש"י במדבר כא, א, שחזרו לאחוריהם שמנה מסעות, דמסתמא לא חזרו לאחוריהם אלא אחר שאמרו **"נתנה ראש ונשובה מצרימה"**. ואינו נכון, שאם כן למה לא עשו הקל וחומר מחזרתם עצמה, לומר: אם כשהקיפם דרך מעוקם חזרו לאחוריהם שמונה מסעות, אם הלכו דרך ישרה על אחת כמה וכמה. ועוד, שבמכילתא כתוב בפירוש: "זו מלחמת העמלקי והכנעני, שנאמר במדבר יד, מה: **וירד העמלקי והכנעני**".

### פן ינחם -

יחשבו מחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב.

שכל לשון ניחום שבמקרא לשון מחשבה אחרת הוא, שנהפך ממחשבתו הראשונה אל מחשבה אחרת, כמו שפירש בפסוק בראשית ו, ו וברש"י: **"וינחם ה' כי עשה את האדם"**, אף כאן - יתהפכו ממחשבתן הראשונה, שהיתה לצאת ממצרים, ויתנו לב לשוב, ואחר זה **"ושבו מצרימה"**. ומה שלא פירש המלה הזאת קודם **"בראותם מלחמה"**, כסדר הכתוב, הוא מפני ש**"פן ינחם העם"** דבק עם **"ושבו מצרימה"**, כי אחר החרטה חזרה, לא שיפסיק בין החרטה לחזרה מאמר **"בראותם מלחמה"**. והנה גלה לנו הרב עם מה שפירש תחלה **"בראותם מלחמה"** ואחר כך **"פן ינחם העם"**, שסדר הכתוב הוא זה.

### פרק יג, יח

#### ויסב -

הסיבן מן הדרך הפשוטה לדרך העקומה.

אין הכונה לומר שמפני שדרך המדבר היא עקומה, נאמר בה **"ויסב"**, מלשון סבוב, שאם כן היה לו לומר: הסיבן בדרך העקומה, אלא הכי פירושו: שמלת **"ויסב"** הוא מלשון מלכים א' יח, לז: **"ואתה הסיבות את לבם"**, שהוא העתקה מעניין לעניין, שהעתיקם מן הדרך הפשוטה לדרך העקומה. ומה שהשמיט הוי"ו של **"ויסב"** ואמר "הסיבן", הוא מפני שהוא סובר שנשוא המאמר הזה הוא **"ויסב"**, ופירושו: כאשר שלח פרעה את העם ולא הוליכם בדרך הפשוטה, פן ינחם העם, הסיבן בדרך העקומה. ומה שלא פירש שיהיה הנשוא **"ולא נחם"**, ויהיה פירושו: שכאשר שלח פרעה את העם לא נחם דרך ארץ פלשתים, הוא מפני שעכשיו אין הוי"ו של **"ויסב"** נוסף, כי אף על פי שאינו צריך אותו לחבור, צריך אותו להפך העתיד עבר, אבל אם היה הנשוא **"ולא נחם"**, היה הוי"ו נוסף לגמרי.

### ים סוף -

### כמו לים סוף.

וחסר למ"ד, כמו שיחסר מ"ושני אנשים שרי גדודים היו בן שאול" שמואל ב' ד, ב - לבן שאול, כי אין מנהג הרב לומר שתהיה מלה אחת משרתת לשני עניינים עד שתהיה מלת "מדבר" ומלת "שרי" מושכות עצמן ואחרות עמהן.

### פרק יג, יט

#### השבע השביע -

#### השביעם שישביעו לבניהם.

במכילתא. דאם לא כן תרתי למה לי. ואף על גב דאיכא למימר דברה תורה כלשון בני אדם, כדאיתא במציעא בבא מציעא לא ב ובקדושין קידושין יז ב ובכמה מקומות, הני מילי היכא דליכא למדרש, אבל היכא דאיכא למדרש דרשין, וכבר הארכתי בזה בפרשת לך לך בראשית יב, א, עיין שם.

#### והעליתם את עצמתי מזה אתכם -

#### לאחיו השביע כן.

במכילתא. ופירוש "את בני ישראל" - בני יעקב. ופירוש "לאמר" - יוסף להם, לא הם לבניהם. דאם כן, הא דדרשו במכילתא מיייתורא ד"אתכם" - "מלמד שאף עצמות השבטים העלו עמהם", היכי משתמע מיניה. ועוד, האי "עצמותי" עצמות יוסף מיבעי ליה. ופירוש "פקוד יפקוד אלהים אתכם" את בניכם הבאים אחריכם שהם במקומכם. ופירוש "והעליתם", בצווי.

### פרק יג, כא

#### לנחתם הדרך -

#### אף כאן להנחותם על ידי שליח.

אינו רוצה לומר כמו "לראותכם" דברים א, לג, שפירושו על ידי שליח אף כאן "לנחותם" על ידי שליח, כי אין מלת "לראותכם" ידועה שהיא על ידי שליח יותר ממלת "לנחותם", אלא הכי פירושא: כמו "לראותכם", שהוא כמו להראותכם, דאם לא כן יהיה פירושו לראות אתכם, אלא שפת"ח הלמ"ד הוא במקום ה"א, אף כאן פת"ח הלמ"ד הוא במקום ה"א, כאילו אמר: להנחותם. אחר כך נתן טעם בזה, למה בא הלמ"ד בפת"ח במלת לנחותם, בשלמא במלת לראותכם, לולא הפת"ח היה מתפרש מן הקל שהוא פועל עומד, ועם הפת"ח מתפרש מבניין הפעיל שהוא פועל יוצא, אלא במלת לנחותם עם הפת"ח ובזולת הפת"ח לעולם פועל יוצא הוא. ואמר שתועלת הפת"ח הוא להורות שהוא על ידי שליח, כי

בזולת הפת"ח, יהיה מן הקל שהוא יוצא לשני, ועם הפת"ח יהיה מבניין הפעיל, שהוא יוצא לשלישי.

### פרק יג, כב

#### לא ימיש -

הקדוש ברוך הוא את עמוד הענן.

כי הוא מבניין הפעיל שהוא יוצא וצריך פועל ופעול בהכרח. והודיע לנו בזה, שהפועל הוא הקדוש ברוך הוא הנזכר למעלה, והפעול הוא העמוד, ולכן הוסיף "את" על ה"עמוד", להורות שהוא הפועל. ואף על פי שמצאנו הפעיל עומד: "לא ימיש מתוך האהל" לג, יא, כיון שאפשר לפרשו יוצא כמשפטו, בלתי שום תוספת ומגרעת, בחר לפרשו כמשמעו.

מגיד שעמוד הענן משלים לעמוד האש.

במכילתא. דאם לא כן "לא ימיש" כו' למה לי, הרי כבר אמור פסוק כא "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן ולילה בעמוד אש".

### פרק יד

#### פרק יד, ב

#### פי החרות -

הוא פיתום, ועכשיו נקרא פי החירות על שם שנעשו שם בני חורין.

במכילתא. ושמעתי לפי שבאותו מקום היתה עבודה זרה שלא היתה מניחה עבד לברוח ממצרים, כמו שכתב רש"י בפסוק יח, ט: "אשר הצילו מיד מצרים – עד עכשו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה הארץ מסוגרת",

לפיכך נקרא שמו "פיתום", שפירושו פה סתום, עכשיו שנתבטלה אותה עבודה זרה ולא מנעה אותם מלברוח, ונתברר למצריים בזה שיצאו מעבדות והם בני חורין, ולפיכך לא מנעה אותן, כמנהגה, קראו שמו פי החירות במקום פיתום.

#### לפני בעל צפון -

הוא נשאר מכל אלהי מצרים.

במכילתא. דאם לא כן איך קראו אותו בעל, כמו שופטים י, ו "את הבעלים ואת העשתרות".

### פרק יד, ג

#### נבכים -



כמו איוב לח, טז **"נבכי ים"**, **"עמק הבכא"** תהלים פד, ז, **"מבכי נהרות"** איוב כח, יא. לא הבנתי כונת הרב בזה, כי אם היה סובר שמלת **"נבוכים"** שרשה נבך על משקל: נגועים, נגופים, איך ערב עמהם **"עמק הבכא"** ו**"מבכי נהרות"**, שאין שרשם נבך. ועוד, שבמכילתא אמרו בהדיא: "אין נבוכים אלא נ, כמו אסתר ג, טו: **'והעיר שושן נבוכה'**", ששרשה בוך. ואם היה סובר שמלת **"נבוכים"** שרשה בוך על משקל נכונים ובא השורק במקום חולם, אם כן לא יהיה לה דמיון לא למלת **"נבכי ים"** ולא למלת **"מבכי נהרות"** ולא למלת **"הבכא"**, מפני שאין שום אחד מכל אלו שרשו בוך. אבל הנכון אצלי שהרב ז"ל היה סובר שמלת **"נבוכים"** ו**"נבכי ים"** ו**"עמק הבכא"** ו**"מבכי נהרות"** כלם מהשניים, כי הוא היה מחכמי צרפת האומרים שעלומי העי"ן ועלומי הלמ"ד כלם בעלי שתי אותיות, וששרש ויפן - פן, ושרש ויקם - קם, וכבר הארכתי בזה בפרשת ואלה שמות א, כ. והחכם ר' אברהם בן עזרא כתב, שמלת **נבוכים** בשורק תחת חולם והוא מבניין נפעל, כמו נכונים, ונ"ן נבכי ים שורש, ונראה שדבריו הם כנגד הרב. ואני תמה למה לא יהיה שורש נבכי - בכה, כדעת רבי יהודה הלוי הובא בספר השורשים לרד"ק שורש בכה, ויהיה שורש **נבוכים** ונבכי - בך, לדעת חכמי צרפת, והלא הוא עצמו כתב בספר הדקדוק שלו המחלקות שבין חכמי צרפת לחכמי ספרד, שחכמי ספרד אומרים שאין שרש פחות משלש אותיות, וחכמי צרפת אומרים שעלומי העי"ן ונחי הלמ"ד כלם הם מהשניים ואם כן איך טען על דברי הרב, שהוא מחכמי צרפת האומרים שבוך ובכה שרשם בך ואין הפרש בין נבוכים לנבכי ים. גם מה שטען עוד, שפירוש נבכי ים במעמקי ים "ואין לו טעם במקום הזה", הנה הרב ז"ל כבר תקן זה באמרו כלואים ומשוקעים, שפירושו שמפני שלא ידעו באי זה מקום ילכו, והיו כמו הכלואים בתוך הכלא, שאין להם מקום לצאת משם, וכמו המשוקעים בתוך עמקי ים שאינם יודעים היכן הוא השטח העליון מהים עד שיתנועעו באותו הצד לצאת מעומק המים, אבל פעמים מתנועעים לצד שפל הים ועומקו, לחשבם שהוא הצד העליון מהמים, לפיכך כנה אותם **נבוכים** בשם **נבכי ים**.

## פרק יד, ד

### אכבדה בפרעה -

כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'.

במכילתא. ופירוש **"ואכבדה בפרעה ובכל חילו"** ואכבדה בעולם שאנקמה בפרעה ובכל חילו.

## ויעשו כן -

להגיד שבחן ששמעו לקול משה ולא אמרו כו'.

במכילתא. דאם לא כן **"ויעשו כן"** למה לי, וכי בכל המצות כולן דלא כתוב בהו **"ויעשו"**, לא שמעו לקול משה. וגבי שבעת ימי המלואים דכתיב ויקרא ח, לו וברבינו שם: **"ויעש"**

**אהרן ובניו את כל הדברים**, דרשו להגיד שבחן שלא הטו ימין ושמאל. וכן בפרשת אחרי מות דכתיב ויקרא טז, לד וברבינו שם: **"ויעש כאשר צוה ה' את משה"**, דרשו "להגיד שבחו של אהרן שלא היה לובשן לגדולתו, אלא כמקיים גזרת מלך". ובפרשת בא דכתיב יב, כח: **"וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה"**, דרשו: "להגיד שבחן של ישראל שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן". ובפרשת בהעלותך דכתיב במדבר ח, כ: **"כאשר צוה ה' את משה"**, דרשו: "להגיד שבח העושין והנעשה בהן שאחד מהם לא עב", אבל בפרשת בהעלותך דכתיב במדבר ט, ה: **"ויעשו את הפסח וגו'**, לא דרשו כלום, מפני שסמכו על מה שדרשו בפסח עצמו בפרשת בא אל פרעה יב, כח. אך בפרשת קרח דכתיב במדבר יז, כו: **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו כן עשה"** לא דרשו בו כלום, ולא ידעתי למה.

## פרק יד, ה

### ויוגד למלך מצרים -

וראו שאינן חוזרין למצרים.

במכילתא. ואף על פי שכתוב פסוק ב **"וישובו ויחנו וגו'**, ופירש רש"י "לאחוריהם לצד מצרים", אף על פי כן, כיון שביום רביעי לנסיעתם בבקר "התחילו ישראל מתקנין כליהם ומציעין את בהמתן לצאת, ואמרו להם האיקוטורין הגיעה פרוזתיזמא שלכם לחזור למצרים, שנאמר ח, כג: **'דרך שלשת ימים'**, וענו ואמרו להם: כשיצאנו ברשות פרעה יצאנו, שנאמר במדבר לג, ג: **'ממחרת הפסח וגו'**, ואמרו להם האיקוטורין: רוצים ולא רוצים, סופכם לקיים דברי מלכות. ועמדו עליהן ישראל והכו מהם ופצעו מהם והרגו מהם. ראו שאינן חוזרין, והלכו והגידו לפרעה", כדאיתא במכילתא מסכתא דויהי פרשה א. ואם תאמר, מהכא משמע שלולא האיקוטורין שבאו והגידו לפרעה שברח העם והחזק שחזק ה' את לבו, לא היה נהפך לבב פרעה לרדוף אחריהם, ואם כן מה תועלת בצווי **"וישובו ויחנו"**. יש לומר, שפרעה כבר הסכים שילכו להם במוחלט, שלא יחזרו עוד, לחושבו שהיא גזרה אלהית, ולולא צווי ה' שישובו ויחנו כדי להטעות את פרעה שיחשוב שהם תועים בדרך וישפוט מזה שאין הליכתם על פי הגזרה האלהית, שאם כן, היה מנהיג אותם בדרך הישרה ולא היו תועים ונבוכים. אבל לא נתחזק לרדוף אחריהם, אף על פי שהגידו לו שאינם חוזרים למצרים, מפני שכבר נתן להם רשות במוחלט שילכו לרצונם אנה שירצו, וזהו שאמר **"ויוגד למלך מצרים כי ברח העם"**, כי הלך העם לא נאמר, אלא **"כי ברח"**, כדמות עבדים בורחים ולא כדמות בני חורין, וזהו שפירש רש"י גם כן **"וישובו ויחנו -** כדי להטעות את פרעה שיאמר: תועים הם בדרך". ואם היה כדי שידע אם אין כונתם לחזור, מאי 'להטעותו'. ובזה כבר הותרה גם השאלה ששואלים, למה הוצרך ה' לצוות לשוב לאחוריהם, אם כדי שידין מזה שאין כונתם לחזור, הנה הליכתן ביושר יותר ממהלך שלשת ימים ידין זה, אף על פי שיש להשיב גם כן תשובה אחרת, שבזולת התחבולה

הזאת לא היה נודע לפרעה שאין כונתן לחזור, רק אחרי מהלך ארבעה או חמשה ימים, ואז לא היו קרובים אל הים עד שיטבע בו פרעה וחילו, ולכן רצה לצוות התחבולה הזאת, כדי שיהיו קרוב לים ברדיפתו. אבל יש לתמוה, מאיזה עניין הרגישו האיקוטורין שאינם רוצים לחזור, אם מפני שהתחילו ביום רביעי לתקן כליהם ולהציע בהמתן, כמו שאמרו במכילתא, הרי עדיין לא נתרחקו ממצרים רק מהלך יום אחד, שהרי כל יום שלישי היו חוזרין לאחוריהם והם לא אמרו: שלשת ימים נלך במדבר, אלא **"דרך שלשת ימים"** ועדיין אינו דרך של יום אחד. ואם תאמר, שאותו מהלך של יום ראשון שהלכו מרעמסס לסכות היה דרך של שלשת ימים, כמו שאמרו במכילתא מסכתא דפסחא פרשה יד: "מרעמסס לסכות מאה ועשרים מיל", ומהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום, אם כן למה המתינו האיקוטורין עד שעברו שלשת ימים ולא אמרו להם מיד אחר יום ראשון לחזור להם. ועוד, **"דרך שלשת ימים נלך במדבר"** כתיב, דהיינו לאחר שיצאו מתחומי העיר ויכנסו במדבר, ומהלך של יום ראשון שהוא מרעמסס לסוכות אינו מן המניין. ושמה יש לומר, שאותו יום שהיו חוזרין לאחוריהן לא היו חוזרין בדרך שהלכו בו, כמנהג החוזרין לאחוריהם, שאם כן לא היה דן פרעה מזה שהם נבוכים בארץ, אבל היה חושב שכבר חוזרין לאחוריהם. אבל פירוש "וישובו ויחנו" הוא דרך אלכסון נוטה לצד מצרים, שזו אינה חזרה אלא מבוכה, והאיקוטורין אף על פי שהיו מרגישים שהם נבוכים ואינם יודעים הדרך, מכל מקום עשו עצמם כבלתי מרגישים ואמרו להם: כבר הגיע הפרוזתיזמא שלכם שאמרו **"דרך שלשת ימים נלך"**, כדי לראות מה תהיה תשובתם. ואלו היו משיבים להם עדיין לא הגענו אל מקום חפצנו, לא היו אומרים דבר, אבל הם השיבו: כשיצאנו ברשות פרעה יצאנו ללכת לרצוננו, ולא לחזור עוד. ומיד באו והגידו הדברים לפרעה, ופרעה כבר שפט מאותה החזרה שהיו חוזרין לאחוריהם, שלא הלכו על פי הגזרה האלהית, שאם כן היה מוליכן בדרך הישרה, אלא שהיו הולכים כדמות בורחים, ומפני זה כששמע מהאיקוטורין שלא היו רוצין לחזור, נהפך לבו ורדף אחריהם.

#### בשחרית אמרו שירה.

מהכא משמע שלא שהו משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה רק שבעה ימים ובסוף "שלח לך" במדבר טו, מא פירש שהם שמונה. ושמה יש לומר, שרבי משה הדרשן שאמר זה, חולק עם האגדה האומרת בשביעי אמרו שירה.

#### מעבדנו -

#### מעבוד אותנו.

לא מעבוד אנחנו.

#### פרק יד, ו

## ויאסור -

הוא בעצמו.

במכילתא. לא בצווי, כמו מלכים א' ו, יד: **"ויבן שלמה את הבית"**, דאם לא כן **"ויאסור"** למה לי. ומזה הטעם עצמו דרשו בכל מקום שנאמר **"ויאסור"** בראשית מו, כט וברש"י שם הוא בעצמו, ולא על ידי צווי.

## לקח עמו -

משכם בדברים נו'.

. דאם לא כן **"ואת עמו לקח עמו"** למה לי, הרי כבר כתוב פסוק ט: **"וישיגו אותם חונים על הים כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו"**.

## פרק יד, ז

### בחור -

נבחרים.

כי על השש מאות, נופל לשון רבים, וכן צריך שיהיה - רכבים בלשון רבים, והרב ז"ל פירש על ה"בחור" ולא על ה"רכב", מפני שרצה להודיענו במלת נבחרים, שפירוש "בחור" במקום הזה איננו כפירוש בחור בכל מקום, שהוא הפך הזקן, אלא הגבורים מלומדי מלחמה, ולכן כתב הרבוי של ה"בחור" בלשון "נבחרים" ולא בלשון בחורים, שהוא הרבוי של הבחור.

## וכל רכב מצרים -

ועמהם כל שאר הרכב.

כאילו אמר: ועמהם הלכו מעצמם כל רכב מצרים, לא שהם מהלקוחים, שאם כן מאי **"ויקח שש מאות"**, אם להודיע כמה היו הנבחרים, 'ויקח כל רכב מצרים ובתוכם שש מאות רכב בחור', מיבעי ליה.

משל מי היה, מהירא את דבר ה'.

במכילתא. שלא היתה מכת הדבר אלא במקנה אשר בשדה, כדכתיב ט, ג: **"במקנך אשר בשדה"**, והירא את דבר ה' והכניס מקנהו בבתיים נצול, דאם לא כן מאין היו להם הבהמות שהוכו במכת השחין, דכתיב ביה ט, ט: **"והיה על האדם ועל הבהמה"**, והבהמות שהוכו במכת הברד, דכתיב ביה ט, יט: **"ועתה שלח העז את מקנך"**, וכן פירשו רש"י ז"ל במכת השחין רש"י ט, י.

מכאן היה רבי שמעון אומר: כשר שבגויים הרוג.

שהרי לא נתנו הבהמות לרכבי מצרים להלחם עם ישראל אלא הגויים הכשרים שבהם, שהיו יראים את דבר ה' ונצולו הבהמות שלהם. אבל מה שאמר:

**"וטוב שבנחשים רצוץ מוחו",**

לאו מהכא דייק לה, אלא אגב "כשר שבגויים" אמר זה.

#### פרק יד, יא

#### המבלי אין קברים -

וכי מחמת חסרון, שאין קברים במצרים.

מפני שהה"א הנקודה בחטף פתח היא ה"א התמיהה, אמר "וכי" המורה על התימה. גם פירש המ"ם של "מבלי" מ"ם הסבה, ואמר "מחמת". ומלת "בלי" על ההעדר והחסרון ואמר "מחמת חסרון". והוסיף שי"ן על מלת "אין קברים", להורות שהוא פירושו של מבלי, שהוא ההעדר, כאילו אמר: ואי זה מין חסרון הוא, שאין קברים במצרים.

#### פרק יד, יב

#### אשר דברנו אליך -

והיכן דברו, "ירא ה' עליכם וישפוט" ה, כא.

במכילתא. ואינו רוצה לומר שבאותה שעה שאמרו לו: "ירא ה' עליכם וישפוט" אמרו לו: **"כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר"**, כי באותה שעה עדיין במצרים היו, וגם לא מתו אחיהם באפלה. ובמכילתא אמרו: "היינו מצטערים על שעבודנו במצרים, מיתת אחינו באפילה יותר קשה לנו. היינו מצטערים על מיתת אחינו באפילה, מיתתנו במדבר יותר קשה לנו, שאחינו נספדו ונקברו, ואנחנו תהיה נבלתנו מושלכת לחורב ביום וקרח בלילה". ואלה הדברים לא היו באותה שעה, אלא הכי פירושא: והיכן דברו **"חדל ממנו ונעבדה את מצרים"**. אבל מאמר **"כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר"** ושאר מה שאמרו לו, עכשיו הוא שאמרו אותם לו. והכי קאמר: **"הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים"**, בשעה שאמרנו לך **"ירא ה' עליכם וישפוט"**, עכשיו אנו רואים שמה שדברנו אז על הנכון דברנו, שהרי לפי מה שאנחנו רואים עכשיו, יותר טוב היה לנו לעבוד את מצרים ממותנו עתה במדבר, וממות אחינו במצרים בשלשת ימי האפלה.

#### פרק יד, יג

#### כי אשר ראיתם -

מה שראיתם אותם אינו אלא היום.

וכאילו אמר: כי אשר ראיתם את מצרים היא היום, כלומר ולא ביום אחר. דאם לא כן מה טעם אמרו **"כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו" וגומר**, וכי אם לא היו רואים

אותם היום לא היו מזהרים ב"לא תוסיפו", אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: היום אתם רואים אותם, ולא ביום אחר, ולכן אני מזהירכם שלא תוסיפו לראותם עוד עד עולם. ולפי זה צריך להוסיף וי"ו על לא תוסיפו, מאחר שהיא אזהרה בפני עצמה ואינה דבקה עם הקודם לה, וזהו שכתב רש"י ז"ל:

"ולא תוסיפו עוד".

### פרק יד, טו

#### מה תצעק אלי -

עלי הדבר ולא עליך.

ופירוש "אלי" כמו עלי, כאילו אמר מה אתה מתפלל, עלי הדבר תלוי, ולא עליך.

#### דבר אל בני ישראל ויסעו -

אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד לפניהם.

במכילתא. דאם לא כן מאי "ויסעו". והלא אין להם ליסע, שהרי הים סוגר לפניהם, והיה לו לומר: מה תצעק אלי, הרם מטך וגו' ויסעו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה.

כדי הוא זכות אבותיכם והאמונה שהאמינו בי ויצאו אחרי, לקרוע להם הים.

במכילתא. דאם לא כן מאי "מה תצעק אלי" דקאמר, והלא צריכים היו לכמה מיני תפלות שיעשה להם נס כזה שיקרע להם הים.

### פרק יד, יט

#### וילך מאחריהם -

ולקבל חצים ובליסטראות.

מהכא משמע שהרב סובר שהמלאך עצמו היה המקבל החצים והבליסטראות. וכן נראה גם כן ממה שפירש אחר זה גבי "ויבא בין מחנה מצרים - משל למהלך בדרך" שהוא סובר שפירוש "ויבא" עולה על המלאך, ולפיכך הקדימו בביאורו קודם ביאור "ויסע עמוד הענן". ועמוד הענן לא הלך לאחוריהם אלא בעבור שימנע האור, שלא יאיר גם למצרים. וזהו שכתב אחר זה:

"נסע הענן והלך לו מאחוריהם להחשיך למצרים".

וכן נראה גם כן ממה שפירש גבי "ויסע עמוד הענן" - כשחשכה והשלים עמוד הענן כו', לא נסתלק הענן כמו שהיה רגיל להסתלק ערבית לגמרי, אלא נסע והלך לו מאחוריהם, ואלו גבי מלאך לא פירש מתי נסע לאחוריהם, ומסתמא שנסע מיד, תכף שבאו המצרים עליהם, כדי להבדיל בין מחנה מצרים למחנה ישראל ושיקבל החצים והבליסטראות שהיו זורקים עליהם מיד כשבאו עליהם. ואם כן על כרחך לומר שהוא סובר שנסיעת הענן

לאחוריהם לחוד, ונסיעת המלאך לאחוריהם לחוד, זה לקבלת החצים וזה להחשיך. אבל במכילתא אמרו: "שהיו מזרקין בהם חצים ואבני בליסטראות והיה הענן והמלאך מקבלם". ובין כך ובין כך צריך לתת טעם על אמרם שהמלאך מקבל חצים ובלסטראות עד שהביאו ראיה על זה מקראי ד"אנכי מגן לך" בראשית טו, א, ומ"מגני וקרן ישעי" שמואל ב' כב, ג, ומ"מגן הוא לכל החוסים בו" משלי ל, ה, שאין הכונה בו שה' עצמו מקבל חצים ובליסטראות, שהבלתי גשם איך יקבל הגשם, אבל הכונה בו שה' מבטל כח זורקי החצים והבליסטראות מלזרוק אותן על החוסים בו, או שמביא גשמים המקבלים אותם ומונעים מלעבור בהם. ויהיה פירוש הכתוב לפי המכילתא, כאילו אמר: ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל ועמוד הענן - מפניהם, וילך מאחריהם ויבא בין מחנה מצרים וגו'.

### פרק יד, כ

#### ויהי הענן והחשך -

למצרים.

#### ויאר -

עמוד האש את הלילה לישראל, והולך לפניהם כדרכו, והחשך של ערפל לצד מצרים.

הורה לנו בזה כמה ענינים: האחד, שאין הענן והחשך והאור לנושא אחד, כפי המובן מהכתוב, רק הענן והחשך לחוד למצרים, והאור לחוד לישראל. ועוד, שאין "ויאר" שב אל "הענן והחשך", כמובן מן הכתוב, אבל הפועל האור הוא עמוד האש, ואם לא נזכר, כאילו אמר ויאר המאיר, שהוא עמוד האש. גם הודיענו, שאין פועל "ויאר" נמשך מנסיעת המלאך והענן לאחוריהם, כפועל "ויהי הענן והחשך" למצרים, שפירושו אחר שנסע לאחוריהם, כמובן ממצב הכתוב, רק "ויאר" הוא ההוה מהליכת עמוד האש לפניהם, כדרכו בשאר הלילות. גם הודיענו, שאין הענן והחשך והאור יחד לצד אחד, כפי המובן מן הכתוב, רק האור לצד פניהם, והענן והחשך לצד אחוריהם, שהוא לצד מצרים. אבל מה שאמר: "והחשך של ערפל לצד מצרים" שתפש החשך לבדו והשמיט הענן, וגם פירש ואמר "החשך של ערפל", נראה שהוא סובר שהחשך הזה אינו החשך של לילה, שסבתו הענן המונע מלעבור האור של עמוד האש המאיר לישראל, רק החשך הזה הוא החשך של ערפל, שהוא יותר מחשכו של לילה, לא החשך של לילה, שהיה ממניעת הענן מלעבור שם אור עמוד האש, כי החשך ההוא אין לו מקום מוגבל לומר שהיה לצד מצרים, שהרי הוא נמצא בכל מקום שאין שולט בו האור. גם השמיט "הענן" מפני שהחשך הוא הפך האור, לא הענן, ולכן כנגד האור שהיה לישראל, הזכיר החשך שהיה למצרים.

ולא קרב זה אל זה מחנה אל מחנה. במכילתא. ולא כמאן דאמר במכילתא אפילו מצרי אל מצרי, שיושב אינו יכול לעמוד, ועומד אינו יכול לישב. גם לא על עמוד האש עם עמוד

הענן, דמאי נפקא מינה. ועוד, איך יעלה על הדעת שיקרב זה אל זה, אחר שעמוד האש הולך לפניו ועמוד הענן הולך לאחוריהם, וישראל מפסיק ביניהם.

### פרק יד, כא

#### ברוח קדים -

שהיא עזה שברוחות.

במכילתא. כאילו אמר ברוח קדים אשר היא העזה, ולא שתהיה מלת "עזה" הבדל לרוחות של קדים, שהרי סתם רוח קדים עזה היא, כדכתיב ישעיהו כז, ח: "הגה ברוחו הקשה ביום קדים", וכתוב ירמיהו יח, יז: "כרוח קדים אפיצם", "ורוח קדים שברך בלב ימים" ירמיהו יח, יז.

#### ויבקעו המים -

כל מים שבעולם.

במכילתא: "ויבקע הים אין כתיב כאן, אלא 'ויבקעו המים' - כל מים שבעולם, אף מי בורות שיחין ומערות ושבצלוחית ושבחבית, נבקעו".

### פרק יד, כג

#### כל סוס פרעה -

מגיד שאין כלם חשובים לפני המקום אלא כסוס אחד.

במכילתא. ולא ידעתי למה לא יהיה שם המין, כמו בראשית לב, ה "ויהי לי שור וחמור", אי משום דכתיב "ויבואו" בלשון רבים, דילמא על הסוס ורכבו ופרשיו קאי, וכל שכן שפרשיו בלשון רבים. ועוד, גבי פסוק ט "וישיגו אותם חונים על הים כל סוס רכב פרעה ופרשיו" מאי איכא למימר, הא לא שייך התם לדרוש כדהכא. ועוד, למה לא יפרש אותו כל סוס וסוס, כמו כל "רכב בחור" פסוק ז, שפירש אותו "כל רכב ורכב שבמניין זה". ושמא יש לומר, כל היכא דאיכא למדרש דרשינן.

### פרק יד, כד

#### באשמורת הבוקר -

שלשת חלקי הלילה קרויין אשמורות.

אליבא דרבי נתן דאמר ברכות ג ב שלש משמרות הוי הלילה.

#### וישקף -

כלומר פנה אליהם להשחיתם.



ש"כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מ'השקפה ממעון קדשך וברך' וגו' דברים כו, טו, שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז למדת רחמים", כמו שכתב בפסוק רש"י בראשית יח, טז "וישקיפו על פני סדום".

### בעמוד אש וענן -

עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט, ועמוד האש מרתיחו.

במכילתא. דמדכתיב טו, ד ובמכילתא שם: "טבעו בים סוף", אין טביעה אלא במקום טיט, כדלקמן, ולא היה זה אלא על ידי הענן והאש, "שהענן יורד" כו'. אבל לא ידעתי מה צורך הענן לטיט, הרי רתיחת האש לבדה מלחלחת המים הנקפים ומרתיחתו.

### פרק יד, כו

#### וישובו המים -

שזקופים ועומדין כחומה, ישובו למקומם ויכסו על מצרים.

דאם לא כן 'ויכסו המים על מצרים' מיבעי ליה, אלא על כרחך לומר ישובו למקומם ולטבעם הראשון הוא דקאמר, ולא כמו עכשיו, שהיו זקופים כמו נד. ומפני שבשובם יחוייב שיכסו על מצרים, אמר "וישובו המים על מצרים" במקום: וישובו המים ויכסו על מצרים.

### פרק יד, כז

#### לפנות בקר -

לעת שהבקר פונה.

כמו לפנות ערב. הוסיף מלת "לעת", מפני שמלת "וישב הים" היא דבקה עם עת, המורה על הזמן, כאילו אמר: וישב הים בזמן שהיה הבקר פונה לבא, ובזולת זה אין טעם לו. והוסיף מלת לבא, כי בזולתו יהיה פירושו לעת שהבקר פונה לצאת או ללכת, כמו י, ו "ויפן ויצא", "ופנית בבקר והלכת לאהליך" דברים טז, ז, "ויפנו משם האנשים" בראשית יח, כב. לאיתנו לתקפו הראשון. לא לתקפו סתם, דאטו עד השתא לאו בתקפו הוה.

### נסים לקראתו -

שהיו מהוממין ומטורפין ורצין לקראת המים.

לא שהיו נסים בכונה לקראתו, שלא היו מבקשים מיתתם. ועוד, שממלת נסים משמע שהיו בורחין להנצל.

### פרק יד, כח

#### לכל חיל פרעה -

כן דרך המקראות לכתוב למ"ד יתרה כמו "לכל כליו תעשה נחשת".

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: שאינו כן במקום הזה, רק פירושו ויכסו את הרכב ואת הפרשים ולכל חיל פרעה הבאים אחריהם, שהחיל אינו הרכב והפרשים, אבל הוא עמו אשר לקח עמו, כמו שאמר למעלה פסוק ט' כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו'. וכמוהו כסוי בלמ"ד **"ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"** ישעיהו יא, ט. נראה שהוא חושב שהרב ז"ל סובר, שהרכב והפרשים הם חיל פרעה, ולכן אמר "שהחיל אינם הרכב והפרשים, אבל הם עמו אשר לקח עמו", וחלילה שיטעה הרב בזה, שהמקראות המכחישות הם בצדו פסוק ט. אבל כונת הרב בזה הוא: וכל חיל פרעה ולא חשש להודיע חסרון הו"ו בזה, כמו שלא חשש להודיע אותו בפסוק פסוק יח: **"בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו"**, שפירושו וברכבו ובפרשיו. ומה שלא פירש הלמ"ד במקום את, כלמ"ד **"כמים לים מכסים"**, הוא מפני שאילו היה כן היה ראוי להיות כלם בלמ"ד: ויכסו לרכב ולפרשים ולכל חיל פרעה, לא שיהיו קצתם ב"את" וקצתם בלמ"ד אבל שיהיו קצתם באת וקצתם בזולתו, שאין בזה שנוי, כי אם קצור, אין היזק בו.

## פרק יד, לא

### את היד הגדולה -

#### את הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקדוש ברוך הוא.

כאילו אמר: את גבורת ידו הגדולה. ומלת "הגדולה" תואר לגבורה הנרמזת ביד. וזה שתרגם אנקלוס: "ית גבורת ידא רבתא". אבל הרמב"ן ז"ל הביא דברי הרב וכתב עליו: "אבל אנקלוס לא פירוש 'היד' גבורה, אבל אמר ית גבורת ידא רבתא". ונראה שהוא חושב שהרב ז"ל סובר שפירוש **"היד"** - גבורה. ולא ידעתי מי הביאו לזה, אם מפני שאמר "וכלן לשון יד ממש הן, והמפרש יתקן הלשון אחר ענין הדבור", שירה זה שהוא מפרש היד לפי מקומו, פעם בלשון גבורה ופעם בלשון רשות. דילמא הכי קאמר: והמפרש יתקן הלשון אחר ענין הדבור, שפעם יפרש היד על גבורת היד ופעם יפרש היד על רשות היד, לא שיפרש שם היד פעם על הגבורה ופעם על הרשות, שאם כן לא יהיה שם יד לעולם לשון יד ממש. ושמא, מפני שפירש הגדולה תאר לגבורה, שמורה שהגבורה נזכרת למעלה, ואין זה כי אם בשיפרש היד גבורה. ואין מזה ראייה, כי מצינו: **"ומאכלו בראה"** חבקוק א, טז, שהוא תואר לשה, ואם לא נזכר בכתוב לא בפירוש ולא ברמיזה, כל שכן פה שהגבורה נרמזת במלת יד, כמו שתרגם אונקלוס גבורת ידא.

## פרק טו

### פרק טו, א

#### אז ישיר משה -

אז כשראה הנס, עלה על לבו שישיר כו'

ואין לומר וליישבו לשון הוה כו' שהן דבר ההוה תמיד, ונופל בו בין לשון עבר בין לשון עתיד, אבל זה שלא היה אלא לשעה איני יכול לישבו בלשון הוה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ומה יאמר הרב בפסוק תהלים קו, יט: 'יעשו עגל בחורב', 'כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישמון' תהלים עח, מ וכל המזמור כן 'הרוג בברד גפנם' תהלים עח, מז, 'ישלח בהם ערוב' תהלים עח, מה כו'. ונראה, שהוא חושב שהרב ז"ל סובר שלא יבא עתיד במקום עבר בשום מקום, אבל כל העתידים שבמקרא הם עתידים כמשמעם או הווים, ולכן במלת "אז ישיר" שלא היה אלא לשעה, ולא יתכן לפרשה לשון הוה, פירש אותה לשון עתיד, שעלה בלבו שישיר, ומפני זה טען עליו מהמקראות שבאו עתיד במקום עבר, שאינם לא עתידים ולא הווים. ואין הדבר כן, שאיך יתכן שיכחיש הרב בדבר שכל המקרא מלא ממנו. אבל כונת הרב בזה אינו רק לישב המקרא לפי פשוטו, כמו שכתב: "זהו ליישב פשוטו". ויישוב פשוטו אינו אלא בשיפורש כפי משמעו, אם עתיד ממש, אז עלה על לבו שיעשה אותו, ואם הוה, שגם זה יש לו הוראה מה בלשון, מפני שההוה הוא כמרכז לעבר ולעתיד, והם לו כמקיף להיותם סביבו, ולכן יבא פעם בלשון עבר, כמו איוב א, ה: "כי אמר איוב", שפירושו היה אומר, ופעם בלשון עתיד, כמו איוב א, ה: "ככה יעשה איוב", שפירושו היה עושה, ורבים כמוהו. ובהיות שלא היה יכול לפרש אותו פה לשון הוה, פירשו: עלה על לבו שישיר, אבל כאשר יהיה העתיד ההוא כמו תהלים קו, יז: "תפתח ארץ ותבלע דתן", שהוא בלתי סובל פירוש לפי משמעו, לא בלשון עלה על לבו לעשותו, ולא בלשון הוה, בהכרח שיפרש אותו שלא כמשמעו, בשיאמר שבא עתיד במקום עבר, שאז אין ישובו לפי פשוטו, מאחר שאין לעתיד משמעות על העבר כלל.

## סוס ורכבו -

### שניהם קשורים זה בזה.

במכילתא. דאם לא כן "ורכבו" למה לי, וכי אפשר שיפול הסוס ולא יפול רוכבו.

## פרק טו, ב

### עזי וזמרת -

ואני תמה על לשון המקרא שאין לך כמוהו בנקודתו כו', לכך אני אומר לישב לשון המקרא, שאין "עזי" כמו עוזי ולא "זמרת" כמו זמרת, אלא "עזי" שם דבר הוא, כמו "היושבי בשמים", "שוכני סנה", וזהו השבח: עז זמרת יה הוא היה לי לישועה כו'.

ואל תתמה על לשון "ויהי", שלא נאמר היה, שיש לנו מקראות מדברים בלשון זה, וזה דוגמתו "מבלתי יכולת ה' וישחטם" היה לו לומר: שחטם. "ואנשים אשר שלח משה וימותו" היה לו לומר: מתו. הרב רבי אברהם בן עזרא כתב: "אמר רבינו שלמה ז"ל, כי יש הפרש בין 'עזי' בקמץ חטף ובין 'עזי' בקבוץ, על כן אמר כי יו"ד 'עזי' נוסף. ולא נראה לנו

אחר כמוהו. ואמר כי **'וזמרת יה'** סמוך, כאילו כתוב: עז וזמרת יה היה לי לישועה, כי חשב, כי כמוהו הוא **'ביום השלישי וישא אברהם את עיניו'** בראשית כב, ד. ומי שידע לשון ישמעאל ידע ההפרש שיש בין שניהם, כי לאמר: **'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה'**, איננו משפט לשון הקדש ולא לשון ישמעאל, ואין הפרש בין 'עזי' בקמץ חטף ובין היותו בקבוץ, כי אמר משלי ל, ח: **'הטריפני לחם חקי'** ואמר ויקרא י, יג: **'כי חקר וחק בניך'**. והנה בשירה הזאת פסוק יג **'נהלת בעזך'** בקמץ חטף, והנה תהלים כא, ב **'ה' בעזך ישמח מלך'** והנה היו"ד סימן המדבר". הרי שכלל במאמרו זה שלש טענות: ראשונה, ש"לא נראה לנו אחר כמוהו" להיות היו"ד נוסף על שם הפעולה, ולכן לא יתכן להיות יו"ד "עזי" נוסף. שנית, שלא מצאנו לא בלשון הקדש ולא בלשון ישמעאל, אשר הוא משותף ללשוננו, ויו"ד נוסף על הנושא, ופה לפי פירושו של רש"י ז"ל, שפירש עזי וזמרת יה הוא היה לי לישועה, יהיה הנושא **"ויהי לי לישועה"** והנושא **"עזי וזמרת יה"**, כאילו אמר: אותו שהיה לי לישועה, הוא עזי וזמרת יה, כי המכוון מזה לפי פירושו, הוא להודיע הפועל הישועה שלהם מי הוא, ואמר שהוא העוז וזמרת יה, ולכן אין לומר בו ויו"ד נוסף. שלישית, שאין הפרש בין "עזי" בקמץ חטף ובין היותו בקבוץ, כי אמר **"הטריפני לחם חקי"** ואמר **"כי חקר וחק בניך"** ובשירה הזאת **"נהלת בעזך"** בקמץ חטף והנה **"ה' בעזך ישמח מלך"** בקבוץ, ולכן אינו נמנע שיהיה היו"ד של עזי סימן המדבר. אבל הרב ז"ל לא ישגיח באלה הטענות, לא מטענת תוספת היו"ד והיו"ו, מפני שהוא סובר שמאחר שהכתוב נוהג להוסיף יו"ד על הבינוני והתואר, ויו"ו על הנושא, מבלתי שיעורו על שום הוראה כלל, אין הבדל בזה אם יוסיפו על זה או על זה. ולא מטענת "חוקי" עם "חקך" ו"עזך" עם "עזך", כי הרב ז"ל לא אמר רק על התיבה של שתי אותיות הנקודה מלאפום כשהיא מארכת באות שלישית, ואין השנית בשב"א, שאז הראשונה נקודה בשור"ק לעולם, ולכן הוכרח לפרש שאין **"עזי"** כמו עזי, אבל כשהאות השנית בשב"א, פעם יבא בקמ"ץ חטף, כמו **"חקך"** **"ונהלת בעזך"** ופעם יבא בשור"ק, כמו **"ה' בעזך"**.

## זה אלי -

בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע.

במכילתא. דאם לא כן 'הוא אלי' מיבעי ליה.

## ואנוהו -

אנקלוס תרגם לשון נוה. דבר אחר: "ואנוהו" לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם.

שתיהן יחד במכילתא. ומפני שלפי הלשון האחרון יש לשאול וכי אפשר לו לאדם לנאות את קונו, הוכרח לפרש **"ואנוהו"** אספר נוי ושבחו, כדרבי עקיבא, ולא התנאה לפניו במצות נאות, כדרבי ישמעאל, מפני שמלת **"אנוהו"** פועל יוצא. והרב ז"ל נמשך אחר

האגדה הקרובה לפשוטו של מקרא, כמו שגלה דעתו בפרשת בראשית בראשית ג, ח. אבל לפי הלשון הראשון יהיה "ואנוהו" אנוה לו, שפירושו אעשה לו נוה, כמשמעו, כי מצאנו אותו במקום לו יחזקאל טז, נט.

### אלהי אבי -

לא אני תחלת הקדושה.

במכילתא. פירוש: לא על נסים שעשית עמדי אני אומר לפניך שבח וזמרה זו, אלא על נסים שעשית עמי ועם אבותי. דאם לא כן 'אלהי וארוממנהו' מיבעי ליה.

### פרק טו, ג

#### ה' איש מלחמה -

בעל מלחמות.

שיהיה פירוש "איש" בעל, כמו רות א, ג "איש נעמי", שפירושו בעל ומושל, כי לא ייוחס האיש אל האשה מצד מה שהוא אדם, אלא מצד שהוא מושל בה, וכמו בראשית ט, כ "איש האדמה" לא כמו תהלים א, א "אשרי האיש" שפירושו אשרי אנוש.

### ה' שמו -

מלחמותיו לא בכלי זיין, אלא בשמו.

במכילתא. וכאילו אמר: ה' איש מלחמה, ה' בשמו, שפירושו כמו שמואל א' יז, מה "ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות", ולא בכלי זיין, כמו שאתה בא אלי.

דבר אחר: אף בשעה שהוא נלחם ונוקם מאויביו, אוחז הוא במדתו לרחם על קוראיו כו'.

במכילתא. שכל מקום שנאמר ה', אינו אלא מדת רחמים, ולפי זה אין צורך להוסיף בי"ת על שמו.

### פרק טו, ד

#### ומבחר -

שם דבר, כמו מרכב משכב.

ופירושו: ובחירת שלישינו, לא שם תואר, כמו מקדש, שאם כן היה לו לומר ומבחרי שלישינו בלשון רבים. ואל יקשה עליך ממלת "טובעו" שהיא בלשון רבים, כי כן דרך המקראות לכתוב על הכלל פעם לשון יחיד בבחינת כללותו, ופעם לשון רבים בבחינת הנכללים בו.

כמו משכב, מרכב.

לא הבנתי כוונת הרב בזה, מפני שזה מורה שפירוש מרכב ומשכב הוא שם דבר, שהוא הרכיבה והשכיבה, ואם כן לא יפול עליהם לשון ויקרא טו, ט "אשר ירכב עליו", "אשר ישכב עליו" ויקרא טו, ד. ועוד, ששם פירש ויקרא טו, ד "המרכב" המיוחד למרכב ולא המיוחד למלאכה אחרת, ואמר שהוא האוכף, שהוא שם תואר, לא שם דבר. ושמה יש לומר, שהרב ז"ל קורא "שם דבר" השם המורה על הפעולה, שהוא השכיבה והרכיבה והקריאה, והשם המורה על עצמות הדבר, כמו מטה וכסא ומנורה, כי כן מצאנו לרבי דוד קמחי שכתב בחלק הדקדוק בשער הפעלים מכלול מהד' ליק עמ' יד ב: "והתשע עשרה: והוא שם דבר, כמו שתאמר מן פועל - 'ואת פועל ה' לא יביטו' ישעיהו ה, יב ובתוספת ה"א - פעולה". וכתב בשער השמות מכלול מהדורת ליק עמ' קמ ב: "ויש שם שהוא שם דבר, כמו: אבן, גפן, סוס, חמור, עץ, ברזל והדומים להם". ובאמרו "מבחר - שם דבר", כיון בו שאינו שם תואר, כמו בחור, שאם כן היה לו לומר ומבחרי שלישי בלשון רבים.

### טבעו -

אין טביעה אלא במקום טיט.

במכילתא. ומכאן למדו רז"ל מה שאמרו במכילתא גבי יד, כד "בעמוד אש וענן - עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט ועמוד האש מרתיחו".

### פרק טו, ה

#### יכסיומו -

והיו"ד הראשונה, שמשמעה לשון עתיד, כך פירשוהו: טבעו בים סוף כדי שיחזרו המים ויכסו אותם.

שזהו לשון עתיד ממש. אבל אין ליישבו לשון הווה, מפני שאין זה דבר הנוהג תמיד, אלא לפי שעה, וכל זה כדי ליישבו לפי פשוטו, כי העתיד תחת עבר אינו לפי פשוטו.

### פרק טו, ו

#### ימינך ה' נאדרי בכח -

ופשוטו של מקרא, ימינך ה' הנאדרת בכח, מה מלאכתה, ימינך היא תרעץ אויב. וכמה מקראות דוגמתו: "כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך יאבדו", "עד מתי רשעים יעלוזו" כו'.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון לדעתי, כי הפסוקים יכפלו מלות, לומר כי תמיד יהיה ככה, מבלי שיבארו עניין רק בפעם השנית, ואילו אמר: ימינך ה' ימינך ה' תרעץ אויב, היה כמו אלה הנזכרים". וכנראה שהוא חושב ש"ימינך ה' נאדרי בכח" הוא משפט מחובר מנושא ונשוא, כאילו אמר: ימינך ה' הוא נאדרי בכח. אבל דעת הרב ז"ל איננו כן, כי

מאמרו "ימינך ה' הנאדרת בכח" יורה שהוא כלו נושא, כאילו אמר: **ימינך ה' ימינך ה' תרעץ אויב**, ואין הבדל בינו ובין אלה המזכרים.

### תרעץ -

תמיד היא רועצת.

והוא לשון הוה, כמו אויב א, ה: **"ככה יעשה אויב כל הימים"**, כי אי אפשר לפרשו כמשמעו לשון עתיד, מפני שימין ה' היתה רועצת באותה העת. אבל במכילתא אמרו: "רעצה לא נאמר, אלא **'תרעץ'** לעתיד לבא". ומפני שאין זה קרוב לפשוטו של מקרא לא הביאו הרב בפירושו, כי כבר כתב בפרשת בראשית בראשית ג, ח שמדרשי אגדה יש הרבה, אבל לא יביא מהן רק אותן שהן קרובות לפשוטו של מקרא.

### פרק טו, ט

#### אמר אויב -

לעמו כשפיתם בדברים.

הוסיף מלת "לעמו", מפני שלא גלה הכתוב למי אמר. גם הוסיף מלת "כשפתם", מפני שלפי מצב הכתוב נראה שאמרם בהיותו בתוך הים, ואי אפשר זה, מפני שאז כבר נכנסו בים ואין צורך לפתוי.

### תמלאמו -

תמלא מהם.

לא אותם, כמשפט כל הכנויים, מפני שהמלה הזאת עומדת.

### נפשי -

רוחי ורצוני.

כי אהבת הנקמה איננה רק מהיצר הרע, שהוא רוחו ורצונו, לא מנפשו המשכלת.

### אריק חרבי -

אשלוף כו'

ואל תאמר כו' לדחוק ולפרש אריק חרבי כלשון בראשית יד, יד **"וירק את חניכיו"**. אבל בפרשת לך לך פירש: **"וירק את חניכיו"** - לשון זירוז וכן **'אריק חרבי'**, מפני שמלת **"אריק"** סובלת שני הפירושים. אבל מלת **"וירק"** אינה סובלת רק עניין זירוז. ולכן גבי **"וירק"** אמר וכן **"אריק חרבי"**, כדי שיהיו לו חברים רבים, וגבי **"אריק חרבי"** שאין לו שום הכרע, פירשו בלשון ריקות, וזהו אמרו: "ולדחוק ולפרש אריק חרבי כלשון **וירק**" שפירושו, שאם תרצה לפרשו כך, הרשות בידך.

## תורישמו -

לשון רשות ודלות, כמו "מוריש ומעשיר".

כי אין שום מלה מזה השרש, לפי דעתו, מלשון הכרתה, כי פירוש "אכנו בדבר ואורישנו" במדבר יד, יב לשון תרוכין, וכן דעת הרד"ק ז"ל ספר השורשים שרש ירש פירש כרש"י, ואין זו דעת המתרגם.

## פרק טו, יד

### ירגזון -

מתרגזין.

והוא לשון הוה, וכן הוא במכילתא: "כיון ששמעו כו' התחילו מתרגזין", כי לא יתכן לפרשו לשון עתיד, כמו פסוק ה' "יכסיומו", כי שם קשור עם מלת "טובעו" פסוק ד ופירושו טובעו בטיט, כדי שיבאו התהומות עליהם ויכסומו. אבל פה אי אפשר לפרש כן, כי לא היתה השמיעה כדי שירגזון. אבל במלת "תבלעמו ארץ" לא פירש כלום. ונראה לי שכונתו בו שהוא עתיד, כמו פסוק ה' "יכסיומו", והוא קשור עם מלת "נטית" פסוק יב ופירושו: נטית ימינך באופן שתבלעמו ארץ, כי לא יפול שם לשון הוה, שלא היתה אלא לפי שעה. וכל זה לפי ישוב פשוטו, כי עתיד תחת עבר אינו לפי פשוטו, וכבר פירשנוהו פסוק ה'.

## פרק טו, טו

### אלופי אדום אלי מואב -

והלא לא היה להם לירא כלום, שהרי לא עליהם הולכים.

במכילתא. "אם תאמר, שהם באים לירש את ארצם, והלא כבר נאמר דברים ב, ד - ה: 'אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו' ואומר: 'אל תתגרו בם' ובמואב כתיב דברים ב, ט: 'אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה'". ואלו הדברים תמוהים מאד, שהרי לא צו ישראל באזהרות הללו של אדום ושל מואב אלא בשנת הארבעים, כשצוו במצות "צרור את המדינים והכיתם אותם" במדבר כה, יז, כדאיתא בשור שנגח ארבעה וחמשה בבא קמא לח א, דפריך: "וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא שנשא משה רבינו עליו השלום קל וחומר לעצמו: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה 'צרור את המדינים', מואבים עצמם לא כל שכן", ו"שמעו עמים" היתה בשנה ראשונה, כשיצאו ישראל ממצרים, מיד שנעשו להם כל אותן האותות והמופתים שעדיין לא הוזהרו לא באזהרת "אל תתגרו בם", ולא באזהרת "אל תצר את מואב ואל תתגר בם". אבל כבר פירשו התוספות בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה תוס' בבא קמא לח. ד"ה נשא בשם רבינו תם, ד"נשא קל וחומר" דקאמר "לאו דוקא, אלא כלומר עתיד היה משה לישא קל וחומר, אם לא שהזהירו הכתוב תחלה, דקודם נאמר: 'אל תצר את



**מואב'** ממה שנאמר **'צרור את המדינים'**, כדדרשי גבי במדבר כב, ד **'עתה ילחכו'**, שלא היה מתירא בלק אלא מלחיכה בעלמא, שלא היו מותרין אלא באינגריא, וקרא ד'**צרור את המדינים'** אחרי מעשה דבלק היה, והא דקאמר נמי הקדוש ברוך הוא למשה: 'לא כשעלתה על דעתך', לאו דוקא 'עלתה':"

אלא מפני אנינות שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל.

במכילתא: "מפני אנינותם שאמרו עכשיו הם באים לעורר מריבה עלינו על ששיטם אבינו ליעקב, שנאמר בראשית כז, מא: **'וישטום עשו'**, ועל מריבה שבין אבינו לאברהם, שנאמר בראשית יג, ז: **'ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט'**". והאי "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל" דקאמר, הכי פירושו: שהיו מצטערין על כבודן של ישראל שהיה עולה ומתגבר, והיו יראים שמא יעשו עמהן מריבה על הדברים שעברו בין אביהם לאביהם.

**פרק טו, טז**

**- אימתה**

על הרחוקים.

**- ופחד**

על הקרובים.

במכילתא. דאם לא כן תרתי למה לי.

**עד יעבור עד יעבור -**

כתרגומו.

הראשון על הנסים שנעשו על נחל ארנון, שעליו אמרו שירה, כמו שמפורש בפרשת פרה במדבר כא, יז - כ, והשני על הנסים שנעשו על הירדן יהושע ג, טז, כדאיתא במכילתא, דאם לא כן תרתי למה לי עיין לעיל פסוק ו.

**קנית -**

חבבת יותר משאר אומות, כחפץ הקנוי בדמים יקרים שחביב על האדם.

דאם לא כן מאי רבותייהו, הרי כל העולם כלו קנויים לו, שנאמר בראשית יד, יט: **"לא אל עליון קונה שמים וארץ"**.

**פרק טז, יז**

**- תבאמו**

### נתנבא משה שלא יכנס לארץ, לכך לא תביאנו.

פירוש: ניבא ולא ידע מה ניבא, כדאיתא במכילתא, דאם לא כן מאי "נוסעים אנחנו" במדבר י', כט דקאמר, ששתף עצמו עמהם. וכתב רש"י ז"ל: "מפני שעדיין לא נגזרה גזרה עליו וכסבור שהיה נכנס", ואף על פי שכבר קדמה לו גזרת ו, א וברש"י "עתה תראה - ולא העשוי למלכי שבעה אומות". יש לומר, שהיה סבור שיכנס לארץ, אבל ימות קודם העשוי למלכי שבע אומות, ולא יזכה לראותו. ומה שכתב רש"י בפסוק ד, יג: "שלח נא ביד תשלח - שאני אין סופי להכניסם לארץ".

יש לומר, שלא הודיעוהו לו בנבואתו, אלא שלא יכניסם הוא לארץ כמו דבר ומנהיג, והיה סבור שלפחות יכנס עמהם כשאר העם, וכבר הארכתי בזה בפסוק "עתה תראה", עיין שם.

### מכון לשבתך -

#### מקדש של מטה מכון כנגד כסא של מעלה.

במכילתא. דאם לא כן, מאי "מכון לשבתך" דקאמר, דמשמע שהוא עקר ישיבתו של מקום, והלא אין עקר ישיבתו של מקום אלא בכסא הכבוד של מעלה, כדכתיב ישעיהו סו, א: "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" וכתוב תהלים קג, יט: "ה' בשמים הכין כסאו". ומה שאמר כה, ח: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", אינו אלא מפני חבתן של ישראל, וכשישראל חוטאים לפניו, מיד מתרחק מביניהם, כדכתיב ויקרא כו, ל: "וגעלה נפשי אתכם".

#### אשר פעלת מקדש.

הוסיף מלת "אשר" על מלת "פעלת", שפירושו: "לשבתך" אשר "פעלת - מקדש", כי לולא זה אין קשר למלת "פעלת" עם "לשבתך" שלמעלה ממנה. גם השמיט את השם בן ארבע ואמר: "אשר פעלת מקדש", מפני שאין צורך לו, מאחר שמלת "פעלת" דבקה עם מלת "לשבתך", שהיא נכח השם, אלא שהוא לתוספת ביאור.

מקדש הטעם עליו זקף גדול, להפרידו מתיבת השם שלאחריו. המקדש אשר כוננו ידוך ה'. כי לולא הטעם אשר עליו, היה המקדש סמוך אל השם, ואין זה נכון, שאם כן היה לו לומר: מקדשך, מאחר שכל הספור הוא נוכח השם. ובאמרו: "המקדש אשר כוננו ידוך ה'", תקן בזה שלשה עניינים: הוסיף ה"א על מלת "מקדש", מפני שהוא ביאור של "בהר נחלתך מכון לשבתך" הכתוב למעלה. גם הוסיף מלת "אשר" על מלת "כוננו", כי אין הדרוש פה להודיע שהמקדש כוננוהו ידיו, רק שה"מכון לשבתך" הוא המקדש אשר "כוננו ידוך". גם הפך המקרא וכתב את השם הכתוב קודם מלת "כוננו" אחר מלת ידוך, מפני ש"כוננו ידוך" דבקים עם מלת "מקדש", הקשר ביאור ותנאי, ואין ראוי שתהיה ביניהן מלה מפסקת.

**פרק טו, יט****כי בא סוס פרעה -**

כאשר בא.

שמלת כאשר הוא לשון דהא, שהוא אחד מארבע לשונות של כי. וכן פירש רש"י בשלהי גיטין גיטין צ א, "שכל 'כי' נפתרין בלשון כאשר, כמו 'והיה כי יביאך' יג, ה, שאין אתה יכול לפותרו בלשון אם, דהא ודאי יביאך, וכן 'כי תבואו אל הארץ' יב, כה 'כי בא סוס פרעה', כולן לשון דהא הן נפתרין".

**פרק טו, כא****ותען להם מרים -**

משה אמר שירה לאנשים. הוא אומר, והם עונין אחריו, ומרים אמרה שירה לנשים.

ובמכילתא: "מגיד הכתוב שכשם שאמר משה שירה לאנשים, כך אמרה מרים שירה לנשים". והמכוון מדבריהם, לפי דעתי הוא, להודיע שלא הפסוק הראשון בלבד אמרה מרים עם הנשים, אלא כשם שאמר משה כל השירה כלה לאנשים, כך אמרה מרים כל השירה כלה לנשים, אלא שהכתוב קצר וכתב הפסוק הראשון ממנה, והשאר סמך על השירה הנזכרת.

**פרק טו, כב****ויסע משה -**

הסיען בעל כרחן.

במכילתא: "רבי אליעזר אומר: על פי הגבורה נסעו, שכן מצינו בשנים ושלושה מקומות שלא נסעו אלא מפי הגבורה במדבר ט, יח. כ, כג וכאן לא נסעו אלא על פי הגבורה. ומה תלמוד לומר: 'ויסע משה', אלא מלמד שהסיען משה במקל בעל כרחן":

שנאמר: "תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף".

ולעיל מיניה כתיב שיר השירים א, ט: "לסוסתי ברכבי פרעה" במדרש שיר השירים שיר השירים רבה א, נד. אבל במכילתא דרשו דברים אחרים רחוקים מפשוטו של מקרא ומפני זה לא הביאם הרב בפירושו.

**פרק טו, כד****וילונו -**

וכן דרך לשון תלונו להסב הדבור אל האדם.

אף על פי שאינו מקבל הפעולה מזולתו, אלא מעצמו.

## פרק טו, כה

### שם שם לו -

במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. אבל במכילתא אמרו: "חק - זה שבת. ומשפט - זה כבוד אב ואם, דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר: חק אלו עריות, שנאמר ויקרא יח, ל: 'לבלתי עשות מחקות התועבות'. ומשפט - אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות". ותניא נמי בסנהדרין פרק ארבע מיתות סנהדרין נו ב: "עשר מצוות נצטוו ישראל במרה: שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן דינין שבת וכבוד אב ואם, דינין דכתיב 'שם שם לו חק ומשפט'. שבת וכבוד אב ואם, דכתיב דברים ה, יב: 'כאשר צוך ה' אלהיך'. ואמר רבי יהודה 'כאשר צוך' במרה". ופירש רש"י: "כאשר צוך ה' אלהיך - כתיב בדברות אחרונות גבי שבת וכבוד אב ואם. והיכן צוך, במרה. וליכא למימר דמשה אמר להו בערבות מואב: 'כאשר צוך' בסיני, דמשה לאו מאליו היה שונה להם משנה תורה ומזהירם על מדותיה ועל מצותיה, אלא כמו שקבלה הוא, היה חוזר ומגיד להם, וכל מה שכתב בדברות אחרונות היה כתוב על הלוחות וכך שמע מסיני". ואלו פרה לא נזכרה לא בברייתא דמכילתא ולא בברייתא דסנהדרין. אבל מכבוד אב ואם שלא הזכיר הרב בפירושו זה, אלא שבת ופרה ודינין, איכא למימר דרש"י לא בא להזכיר כל מה שנאמר במרה, אלא לפרש קרא ד"שם שם לו חק ומשפט", דמיירי במצות שנתנו במרה, כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם.

תדע שהרי בסוף פרשת אלה המשפטים בפסוק כד, ג: "ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", פירש: שבע מצות ושבת ודינים וכבוד אב ואם ופרה, ולא השמיט שם כבוד אב ואם. ולכן מה שטען הרמב"ן על דברי הרב בפרשת ואתחנן בפסוק דברים ה, טז "כאשר צוך ה' אלהיך" שגם מצות כבוד אב ואם היה במרה, והרב לא הזכיר שם אלא שבת ופרה ודינין, אינה טענה. ואם תאמר, היכי דייק מקרא ד"כאשר צוך" דגבי שבת, דבמרה אפקוד, דילמא בפרשת המן דדיני שבת כתובים שם, כבר תרצו התוספות בשבת פרק רבי עקיבא שבת פז ב, דכיון דקרא ד"כאשר צוך" דגבי כבוד אב ואם, לא מצינן לפרושי אלא במרה, דכתיב ביה "חק ומשפט" על כרחך לומר ד"כאשר צוך" דגבי שבת נמי במרה קמיירי, ולא בפרשת המן. והכי מוכח נמי ממלתיה דרב יהודה דמפיק תרוייהו מ"כאשר צוך". אך קשה, מההיא דפרק כל כתבי שבת קיח ב, שאמרו: "אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר טז, כז: 'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט' וכתוב בתריה יז, כ: 'ויבוא עמלק'", והלא אותה שבת שיצאו ללקוט לא היתה שבת ראשונה, דכתיב טז, א: "ויסעו מאלים ויבאו וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני", ותניא בפרק רבי עקיבא שבת פז: אותו יום שבת היה, ואחר אותה שבת ירד להם

המן, וכתוב טז, כב - כז: "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה וגו' ויניחו אותו עד בקר וגו' ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' וגו' ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט". משמע ששבת שלישית שאחר מרה היתה, וצריך עיון. אבל מה שאמרו במכילתא כא, א: "ואלה המשפטים - אלו מוספין על העליונים מה העליונים מסיני אף התחתונים מסיני", אלמא דינין בסיני נאמרו ולא במרה, אינו אלא אליבא דרבי ישמעאל, אבל רבי יהודה פליג עליה ואמר: "ואלה המשפטים - במרה, שנאמר 'שם שם לו חק ומשפט'". וכן מה שאמר בפרק הנזקין גיטין ס א: שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן ואחת מהן פרה אדומה, אלמא לא במרה נאמרו. יש לומר, דאינו אלא אליבא דרבי לוי. וכן היא דרשא תנחומא חוקת אות ה הובא ברש"י במדבר יט, כב ד"תבא פרה ותכפר על מעשה העגל", דמשמע שלא נאמרה פרשת פרה עד שבת שניה אחר מעשה העגל, לא אתיא אלא אליבא דרבי לוי. ועד כאן לא קמיפלגי אלא באמירתה, אבל בעשייתה לכולי עלמא לא היתה רק אחר שהוקם המשכן, משום דקודם לכן אי אפשר לעשותה, דבעינן "והזה אל נכח פני אהל מועד" במדבר יט, ד וליכא. ופירוש "שיתעסקו בהם" דרש"י ז"ל, אינו רוצה לומר שיתעסקו בעשייתן, אלא שיתעסקו בלמודן לדעת הלכותיהן ולהרגילן בהם כדי שיתעסקו בהן בעת שיצטוו בעשייתן. ולכן לא נאמר בהן: **וידבר ה' אל משה צו את בני ישראל**, כשאר הפרשיות הנזכרות למעלה, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל.

#### ושם נסוה -

לעם.

ובמכילתא: "נסוה המקום לישראל", לא ישראל את המקום, כמו שנאמר במדבר יד, כב: **"וינסו אותי זה עשר פעמים"**.

וראה קשי ערפו שלא נמלכו ממשה בלשון יפה.

- בקש עלינו שיהיה לנו מים כו'. לא ידעתי מי הכריחו לרש"י לפרש "ושם נסוה" על התלוננות, שאין עניין לו עם "חק ומשפט" שנתן להם, ולא פירש אותו על המצות שנתן להם לנסותם אם יקבלום בשמחה אם לאו, שאז יתיישב יותר מה שכתוב אחריו מיד: **"ויאמר אם שמוע" וגו'.**

#### פרק טו, כו

שמע תשמע -

זו קבלה כו'

וכיוצא בהם. מפני שנאמרו כאן ארבעה מיני לשונות של צווי, שהן: השמיעה, והעשייה, והאזנה והשמירה, לפיכך הוכרח לפרש כל אחד מהם לעניין אחר. השמיעה על קבלת עול המצות, שיקבלום בלבם לעשותם, כי השמיעה תאמר על הקבלה. והעשייה על עשייתה

ממש. והאזנה על הטיית אזנם על דקדוקי המצוה ופרטיה, שבזה צריך הטיית אذن יתרה. ולפי שאין חוץ מאלה השלש פעולות שום פועל אחר בענין קיום המצות, הוכרח לפרש המאמר של "ושמרת כל חקיו", שלא בא רק בעד חקיו, שהם המצות שאין להם עלה וסבה, אלא גזרת מלך בלבד, כאכילת חזיר ולבישת שעטנז ופרה אדומה. ואף על פי שהפרה יש בה טעם נסתר שנתגלה למשה רבינו לבדו, כדרכי יוסי בר חנינא במדבר רבה יט, ד, מכל מקום לשאר כל ישראל שלא נודע להם טעמה, אינה אלא גזרה. אבל לא מפני שפירוש חוקה מורה על זה, שהרי ב"חוקה אחת יהיה לכם" במדבר ט, יד וב"זאת חקת הפסח" יב, מג, ו"ושמרת את החקת הזאת" יג, י, לא דרשו: גזרה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה, כמו שדרשו בחקת דפרה וב"חקותי ותורותי" בראשית כו, ה. גם אי אפשר לומר זה על הפסח ועל התפלין, מפני שטעמן מבואר, ואינן מאותן שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל, אלא מפני שזאת המלה ומלת גזרה הנרדפת לה, הן מהשמות הנאמרים בכלל ויחוד: בכלל מפני שהמצווה אותם הוא מלך מלכי המלכים וצווי המלך כלם מכונים בשם גזרות. וביחוד, כשהמצוה ההיא אין לה סבה ועלה, רק גזרת מלך בלבד. לפיכך כשתבא מלת חקה במקום מצוה, כמו "ושמרת את החקת הזאת", "זאת חקת הפסח", "חקה אחת יהיה לכם", שאין הכונה בהם רק על המצוה, יפרשו אותה גזרה על צד הכללות שהם מצות ה', שבין אותן שיש להם עלה וסבה בין אותן שאין להם עלה וסבה ואינן אלא גזרות. וכשתבא המלה הזאת עם המצוה כמו "מצותי חקותי ותורותי" בראשית כו, ה, וכמו "והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו" או יחד עם התורה, כמו במדבר יט, ב "זאת חקת התורה" שאז אינה מתפרשת במקום מצוה, יפרשו אותה ביחוד, שהיא גזרת מלך, בלתי סבה ועלה. אבל במכילתא לא דרשו על ארבע לשונות של צווי, שהן: השמיעה, והעשייה, והאזנה והשמירה, אלא על ארבע לשונות של מצוה, שהן: קול ה', והישר בעיניו, ומצותיו וחקיו. ואמרו: "לקול ה' - אלו עשרת הדברות שנתנו מפה לפה בעשרה קולות. והישר בעיניו - אלו הגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם. למצותיו - אלו גזרות. כל חקיו - אלו הלכות, דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר: לקול ה' אלהיך - מלמד שכל מי שהוא שומע מפי הגבורה מעלין עליו כאילו עומד ומשמש לפני חי וקיים לעולמים. והישר בעיניו תעשה - זה משא ומתן, מלמד שכל מי שהוא נושא ונותן באמונה ורוח הבריות נוחה הימנו מעלים עליו כאילו קיים כל התורה כלה. והאזנת למצותיו - אלו הלכות, ושמרת כל חקיו - אלו עריות".

ולא ידעתי למה חשש הרב בשנוי לשונות של צווי ולא בשנוי לשונות של מצוה וכל שכן שהמכילתא לנגדו, שלא השגיחה בשנוי לשונות של צווי אלא בשנוי לשונות של מצוה.

### לא אשים עליך -

ולפי פשוטו: **כי אני ה' רופאך** מלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם, כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דבר זה פן יביאך לידי חולי, וכן הוא אומר משלי ג, ח: **"רפאות תהי**

**לשרך**. ובמכילתא אמרו: **"כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך"**, ומה תלמוד לומר **'כי אני ה' רופאך'**, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אמור להם: דברי תורה שנתתי לכם, חיים הם לכם, רפואה הם לכם. שנאמר: **'כי חיים הם למוצאיהם'** משלי ד, כב ואומר: **'רפאות תהי לשרך'** משלי ג, ח. וקורא אותו "לפי פשוטו", לפי שהיא קרוב לפשוטו יותר מן הפירוש הראשון, אף על פי ששניהם שנויים במכילתא, הראשון דברי רבי יהושע, והשני דברי רבי אלעזר המודעי. אבל הרמב"ן ז"ל כתב בשם רש"י ז"ל נוסחא אחרת: "ופשוטו: כאדם שאומר אני הוא הרופא המזהירך שלא לאכול דברים המחזירין האדם לחליו", והנוסחא הזאת משובשת בלא ספק, שאין ראוי לומר "המחזירין את האדם לחליו", מפני שזה מורה שכבר חלה, והכתוב אומר: **"כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך"**, ולכן ראוי לגרוס: "כאדם שאומר אני הוא הרופא המזהירך שלא לאכול דברים המביאים את האדם לחוליו", שהרפואה נאמרת על שמירת הבריאות, כמו על הסרת החוליו. ופירוש: **"כל המחלה... לא אשים עליך"**, מפני שעם התורה והמצות שנתתי לך תשמר מהדברים הגורמים את החוליו. וזהו המכוון בעצמו מדברי המכילתא. ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל: "ואין דרך שיבטיח האדון את עבדו אם תעשה כל רצוני וחפצי לא אמיתך בתחלואים רעים, ולא כן כל ההבטחות שבתורה", אינה טענה. ומה שטען: "ואין פשוטו של מקרא שיהיה 'רופאך' תאר", לא הבנתי כונתו, כי אם כיון בזה לומר שאין דרך המלה הזאת להנקד ככה רק בהיותה בינוני, לא כשהיא שם תואר, הנה מצאנו קהלת יב, א **"וזכור את בוראך"**, שהוא שם תואר, גם כן תהלים קכא, ה **"ה' שומרך"** כי אחריו **"ה' צלך"**, שהוא שם תואר.

### פרק טו, כז

**שתים עשרה עינות מים -** כנגד שנים עשר שבטים כו'. במכילתא. דאם לא כן מה לו למנותן, **'ושם עינות מים ותמרים'** מבעי ליה. ופירוש "נזדמנו", אינו רוצה לומר באותה שעה, שהרי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו בראם, כדאיתא במכילתא, אלא מפני שלא נבראו מתחלה אלא בעבורם, קורא אותן "נזדמנו", כלומר שתחלת הזמנתם לא היתה אלא בעבורם.

### פרק טז

#### פרק טז, א

#### בחמשה עשר יום -

ללמדנו שאכלו משירי הבצק שישים ואחת סעודות וירד להם המן בששה עשר

באייר.

במכילתא: "חררה שנטלו ישראל ממצרים אכלו הימנה שלושים ואחד יום". ומפרש רבי שילא ש"נתפרנסו הימנה ששים ואחת סעודות". פירוש: שמאותן השלושים ואחד יום, שמיום חמשה עשר שיצאו ממצרים עד יום ששה עשר שירד להם המן, שהם ששה עשר יום מניסן וחמשה עשר יום מאייר לא אכלו רק ששים ואחת סעודות, שהרי הסעודה של ליל חמשה עשר, במצרים אכלוה, ולא מהחררה שהוציאו ממצרים, ולפי זה לא היה להם לחם לאכול רק בבקר של חמשה עשר לאייר, ונתרעמו ביום חמשה עשר מפני שראו שכבר כלתה החררה ואין להם בערב לאכול, שהוא ליל ששה עשר לאייר, וזהו שפירש רש"י פסוק ב: **"וילונו –**

**לפי שכלה הלחם"**,

כלומר ולא מפני הרעב, שעדיין שבעים היו. ולפי זה אין ראוי לגרוס "משיורי הבצק", מפני ששיורי הבצק אינם רק מה שנשאר מהבצק שהוציאו אחר סעודת הבקר של יום חמשה עשר, ונמצאו שהששים ואחת סעודות מתחילין מליל ששה עשר לניסן ואינם כי אם ששים סעודות עם סעודת הבקר של יום חמשה עשר לאייר שבו כלתה החררה. אבל צריך לגרוס: מהבצק, במקום משיורי הבצק, כדי לכלול גם סעודת הבקר של יום חמשה עשר לניסן. ואז יהיו ששים ואחת סעודות עד סעודת הבקר של חמשה עשר לאייר. וזה מסכים עם לשון המכילתא שאמרו: "חררה שנטלו ישראל ממצרים אכלו הימנה ששים ואחת סעודות".

והחררה שנטלו ממצרים הוא הבצק שהוציאו ממצרים, לא שיורי הבצק, דדוחק הוא לגרוס "משיורי הבצק" ולפרש הששים ואחת סעודות מליל ששה עשר לניסן עד סעודת ליל ששה עשר לאייר, ואף על פי כן נתרעמו ביום חמשה עשר בעבור שראו שכלתה להם החררה ואין להם לאכול רק בערב, שהוא ליל ששה עשר, שכיון שהיו שבעין וגם נשאר להם סעודה אחת לאכלה בערב, לא היה להם להתרעם רק בששה עשר לאייר, לא בחמשה עשר בו. ומצאתי בנוסחא אחרת שכתוב בה: "משיורי מצה" במקום משיורי בצק, וגם זאת נוסחא טובה, ופירושה: משיורי המצה שאכלו בליל חמשה עשר עם הפסח, שמתחילין לפי זה הששים ואחת סעודות מהבקר של יום חמשה עשר לניסן וכלין בסעודת הבקר של חמשה עשר לאייר. ויש מפרשים שהנוסחא שכתוב בה "משיורי הבצק" אינו בעד הבצק הכתוב בתורה יב, לט: **"ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים"** אלא בעד המצה שאכלו בליל חמשה עשר עם הפסח, וכאילו כתב משיורי המצה. ולא מצינו לשון בצק שיאמר על המצה לא בכתוב ולא בדברי רז"ל בשום מקום. אבל מה שכתב כאן "וירד להם המן בששה עשר לאייר" ולקמן גבי פסוק לה **"ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה"** כתב רש"י פסוק לה: "בחמשה עשר באייר ירד להם המן תחלה". לא קשיא, דעל כרחך לומר דפירוש "ובחמשה עשר בניסן פסק המן" בסוף חמשה עשר קאמר, כלומר לאחר שעברו חמשה עשר ימים, דהיינו בתחלת ששה עשר, דאם לא כן מאי שנא **"וישבות המן ממחרת"** יהושע ה, יב ורש"י בפסוק לה הפסח דקאמר, הא מהווא קרא משמע דלא פסק



עד ששה עשר בניסן. ומעתה על כרחך לומר, דפירוש "ובחמשה עשר באייר ירד להם המן תחלה" נמי בסוף חמשה עשר קאמר, כלומר לאחר שעברו חמשה עשר יום מאייר, ירד להם תחלה, דהיינו בששה עשר, דאם לא כן מאי "והלא חסר שלושים יום" דקאמר, הא אינם חסרים כי אם עשרים ותשעה יום, חמשה עשר דניסן וארבעה עשר דאייר. והא דנקט בלישניה לשון חמשה עשר בין בניסן שפסק להם המן בין באייר שירד להם המן, אף על פי שלא היו אלא בששה עשר, אינו אלא משום קלות החשבון, כלומר מאחר שבחצי ניסן פסק ובחצי אייר ירד, נמצא שחסר חדש אחד מהארבעים שנה.

### יום אחד בשבת היה.

כדכתיב פסוק כו: **"ששת ימים תלקטוהו, וביום השביעי" לירידתו "שבת, לא יהיה בו".** הכי תני לה בבריתא בפרק רבי עקיבא שבת פז ב. והקשו התוספות שבת פז ב: היכי מייתי רביה מהאי קרא, והלא זה הפסוק נכתב אחר שירד כבר מן שבוע אחד, כשבאו והגידו למשה שלקטו לחם משנה, דכתיב פסוקים כה - כו: **"ויאמר משה אכלוהו היום וגו' ששת ימים תלקטוהו"** והמן כבר ירד מיום ראשון שעבר. ותרצו: "דאף על גב דלא נאמר אלא עד אחר כך, מכל מקום מוכח שפיר דמשה שכח לומר להם, והיה אומר להם: היה לי לומר לכם מה שאמר הקדוש ברוך הוא בשבוע ן את המן, שתלקטוהו ששה ימים. ואם כן יש להוכיח מכאן שבאחד בשבת ירד המן". ויש לתמוה, דאם כן מהכא משמע שחמשה עשר באייר שבו נסעו ישראל מאלים ובאו אל מדבר סין יום שבת היה, והכי קתני לה בבריתא בפרק רבי עקיבא. וקשה שהרי כבר נצטוו במרה על השבת, כדפירש רש"י גבי טו, כה **"שם שם לו חק ומשפט"** ואם כן בשלמא מאסור הוצאה שהיו מוליכין עמהן כל אשר להן לא קשיא, דאיכא למימר דבאסור הוצאה לא נצטוו בו עד פרשת המן, דכתיב ביה פסוק כט **"אל יצא איש ממקומו"** ודרשינן מיניה הוצאה בשלהי פרק קמא דערובין עירובין יז ב, אלא באסור תחומין, הניחא למאן דאמר אשבת איפקוד, אתחומין לא איפקוד, אלא למאן דאמר אתחומין נמי אפקוד מאי איכא למימר. ושמא יש לומר, ד"בחמשה עשר יום לחדש השני" דקרא לא קאי אלא א"ויבאו", אבל נסיעתן לא היתה אלא בששי בשבת, דהיינו בארבעה עשר יום לחדש.

### פרק טז, ג

#### מי יתן מותנו -

לואי דמיתנא, "לו מתנו" הלואי והיינו מתים.

פירוש: תדע שפירוש מותנו הוא כמו שפירשנו, שהרי המתרגם תרגומו "לואי דמיתנא", שפירושו לו מתנו, שכך תרגומו של **"לו מתנו"** במדבר יד, ב, משמע ש"מותנו" לא שם דבר הוא. ומה שכתב עוד "הלואי והיינו מתים", כדי לפרש העתיד של **"מי יתן מותנו"**,

שפירושו מי יתן שנמות, שהוא במקום הזה, כאילו אמר: מי יתן והיינו מתים, דהיינו והלואי והיינו מתים.

## פרק טז, ד

### דבר יום ביומו -

#### צורך אכילת יום, ילקטו ביומו.

פירש מלת "דבר" - עניין וצורך, כמו בראשית מג, יח "על דבר הכסף", שפירושו על עניין הכסף, אף כאן עניין היום וצרכו. גם הוסיף לומר "צורך אכילת היום", מפני שצורך היום הוא לכמה ענינים, והמכוון פה אינו רק לצורך האכילה, שהוא המן. גם הוסיף מלת "ילקטו" בין מלת "יום" ובין מלת "ביומו", להודיע שמלת "ביומו" דבקה עם מלת "ולקטו", כאילו אמר: דבר היום יצא העם ולקטו אותו ביומו, לא עם מלת לו הסמוך לו, כי אז יהיה פירושו צורך יום שבאותו יום, ואין טעם לו, גם לא נודע מזה זמן לקיטתו. ומה שהוסיף עוד:

#### "ולא ילקטו היום לצורך מחר",

הוא להודיע שאין לקיטתו ביומו על צד החיוב, שאילו רצה שלא ללקוט כלל, הרשות בידו, אבל כונת הכתוב בלקיטתו ביומו אינו רק שלא ילקטו היום לצורך מחר.

### למען אנסנו -

כי אנסנו. אמר זה, מפני שמלת "למען" לעולם מורה על הסבה התכליתית, והסבה התכליתית היא סבת הפועל למה יפעל, ופה הפועל, שהוא הממטיר, הסבה התכליתית הוא להאכילם, כי לולא זה היו מתים ברעב, כי כבר כלתה החררה פסוק א ברש"י, לא בעבור שינסנו. ואם כן "למען אנסנו" אינו טעם רק ל"ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו", כאילו אמר: לא ילקטו היום לצורך מחר, מפני שבזה אנסנו לדעת אם ישמרו צוויי אם לא, שבזה לא תפול מלת "למען", מפני שלא תבא מלת "למען", המורה על הסבה התכליתית, רק על העשייה, עשה כך בעבור כך, לא על העדר העשייה. ופירוש "ולקטו דבר יום ביומו" הוא שלא ילקטו היום לצורך מחר, והוא לא תעשה, לפיכך הוכרח לשנות מלת "למען" עם מלת "כי", כאילו אמר: לא ילקטו היום לצורך מחר, מפני שאני רוצה לנסותו לדעת אם ילך בתורתי אם לא. ולכן בפסוק דברים טז, ג: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" פירש: "למען תזכור - על ידי אכילת הפסח והמצה 'יום צאתך'", כלומר שמלת "למען" אינה דבקה אלא עם חיוב אכילת מצה הנזכרת ועם חיוב אכילת הפסח הרמוז במלת "עליו" הנזכר, שהן מצות עשה, לא עם אזהרת "לא תאכל עליו חמץ" הנזכר, מפני שמלת "למען" אינה נופלת רק על מצות עשה. אך קשה, דילמא הכי קאמר: אני מזהירם שלא ילקטו היום בעבור מחר למען אנסנו. דומיא ד"ויאמר ה' אל משה לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי" יא, ט, שפירושו אני אקשה את לבו שלא ישמע למען רבות מופתי.

ומצאתי בקצת נוסחאות שכתוב בהן: "בו אנסנו" ופירושו: ש"למען אנסנו" הוא דבק ב"לחם מן השמים", פירוש: עם המצות התלויות בו, שהן שמירת השבת ושלא ילקטו היום לצורך מחר, לא עם הסמוך לו, שהוא "ולקטו דבר יום ביומו", כי אז יהיה המובן ממנו, שמה שהזהרתי שלא ילקטו היום לצורך מחר הוא למען אנסנו אם יקיים מצותי בזה אם לא, וזה לא יתכן, כי למה ירצה לנסותו במצות לא תותירו ולא במצות השבת, וזו הנוסחא היא העקר, כי אחר זה כתב גבי "הילך בתורתי" –

אם ישמרו מצות התלויות בו" כו'.

ובקצת נוסחאות אין בהם לא זה ולא זה, וגם הרמב"ן ז"ל הזכיר מאמר הרב בזה, ולא הוזכר שם לא זה ולא זה.

### הילך בתורתי -

אם ישמרו מצות התלויות בו, שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט.

אבל לא כדפירש בפרשת עקב דברים ח, ב גבי "לנסותך לדעת התשמור מצותי - שלא תנסהו ולא תהרהר אחריו", דהתם הנסיון דבק עם העני דלעיל מיניה, והנסיון שאצל העני פירושו שלא תהרהר אחריו, אבל פה, שאין בספור הזה צער ועני, לא יתכן לפרשו שלא תהרהר אחריו. ולכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל על דברי הרב: "ואיננו נכון. אבל הוא כמו שאמר 'המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך'" דברים ח, טז, אינו מחוור.

### פרק טז, ה

#### והיה משנה -

ליום ולמחרת.

כלומר, שסבת היותו משנה ביום ההוא, הוא בעבור היום הששי ומחרתו, שהוא יום השבת, מפני שאין המן יורד ביום השבת, כדכתיב פסוק כו: "וביום השביעי שבת, לא יהיה בו".

#### משנה -

על שהיו רגילין ללקוט יום יום של שאר ימות השבוע.

תקן בזה שני עניינים: אמר על מה שהיו רגילין ללקוט בכל יום ויום, לא על מה שלקטו בכל יום ויום, כמובן מן הכתוב, שהוא מורה שהנלקט ביום הששי יהיה כפל ממה שלקטו בכל ימות השבוע, שהן עשרה עמרים לאחד. ואמר "של שאר ימות השבוע", לא 'בכל יום ויום' סתם, שהוא כולל גם היום הששי.

### פרק טז, ו

#### ערב -

כמו בערב.

וחסר ב"ת, כמו מלכים ב' יב, יא "הנמצא בית ה'".

**וידעתם כי ה' הוציא אתכם -**

אלא ה' הוציא אתכם שיגיז לכם את השליו.

פירוש: שעל ידי השליו יודע לכם שה' הוא המוציא, ולא אנחנו, כמו שאמרתם. והודיע לנו בזה שמאמר משה פסוק ח: "בתת ה' לכם בערב בשר", הוא ביאור מה שאמרו להם משה ואהרן "ערב וידעתם כי ה' הוציא".

**פרק טז, ז**

**ובקר וראיתם -**

אך לא בפנים מאירות יתננה לכם.

דמדקאמר "ובקר וראיתם את כבוד ה'" שפירושו בפנים מאירות, מכלל שהבשר שנתן להם בערב לא היה בפנים מאירות, ולכן נתנו לכם בערב, שאין שהות להכינו, ולא בבקר כמו הלחם.

**את כבוד ה' -**

אור פניו, שזירידהו להם דרך חבה בבקר שיש שהות להכינו.

שפירוש "וראיתם את כבוד ה'" אינו כבוד ה' הנראה בענן.

**את תלונותיכם על ה' -**

כמו אשר על ה'.

וחסר שי"ן, כאילו אמר את תלונותיכם שעל ה'. ולולא תוספת השי"ן, יהיה "על ה'" הודעת המקבל התלונות מי הוא, ואין זה כונת המקרא פה, רק שהתלונות ההן מי הן. ואמר שהתלונות ההן הן התלונות שנעשו על ה'. ואיננו כמו פסוק ח "לא עלינו תלונותיכם כי על ה'", כי שם הוא הודעת המקבל התלונות, לא הודעת התלונות.

**ונחנו מה -**

מה אנחנו חשובים.

הודיע בזה שמלת "נחנו", כמו אנחנו. ושמלת "מה" פה אינה שאלת המהות, רק מיעוט החשיבות, כמו תהלים קמד, ג "מה אדם ותדעהו" והפך זה "מה אדיר שמך בכל הארץ" תהלים ח, ב.

**תלינו -**

כי אילו היה רפוי הייתי מפרשו בלשון תפעלו. כמו יז, ג: "וילן העם",

שהוא הפעיל עומד. ולא ידעתי שמוש הדגש הזה איך הוא מורה על היוצא המרעים אחרים, והלא המלה הזאת עם הדגוש זלתו לעולם הוא מבניין הפעיל, והדגש בה, איננו כי אם להפריד בין עניין תלונה מעניין לינה, כמו שכתב הרד"ק רד"ק ספר השורשים שורש לון. ושמה יש לומר, מפני שמדרך המלה הזאת להורות על היוצא לשלישי, כשהיא דגושה, אמר: מאחר שזאת דגושה, ראוי לפרשה יוצא לשלישי, ככל חברותיה הדגושות.

### פרק טז, יג

#### היתה שכבת הטל -

הטל שוכב על המן.

לא המן שוכב על הטל והטל משכבו, דהא כתיב פסוק יד: "ותעל שכבת הטל והנה על פני המדבר דק מחוספס", דמשמע שהיה הטל עליו, ולא נראה רק אחר עלותו.

ובמקום אחר הוא אומר במדבר יא, ט: "וברדת הטל".

וכתיב בתריה: "ירד המן עליו", דמשמע שהמן שוכב על הטל, הא כיצד, טל מלמטה וטל מלמעלה והמן באמצע.

### פרק טז, יד

#### ותעל שכבת הטל -

ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ.

עלייה זו היא הווייתו מן הארץ, ששנה להם מעשה בראשית, שבמעשה בראשית הלחם עולה מן הארץ והטל יורד מן השמים, ועכשיו הלחם יורד מן השמים והטל עולה מן הארץ כמו, שדרשו בתנחומא תנחומא בשלח אות כ.

ובעלות שכבת הטל נתגלה המן וראו והנה על פני המדבר.

פירוש: שבעליית הטל מעל המן, נתגלה וראו אותו. לא שבעלייתו נתהוה, ולכן צריך לומר שהוא מקרא קצר, וכאילו אמר: ותעל שכבת הטל והנה נתגלה על פני המדבר וכו'. וזהו לפי הפירוש הראשון שפירשו העלייה לקראת החמה, אבל לפי מדרש רז"ל שפירשו העלייה מן הארץ, צריך לומר שפירוש "והנה על פני המדבר" מורה על הווייתו, שבעליית הטל מן הארץ ירד המן על פני המדבר.

### מחוספס -

ראו דבר דק מחוספס.

הוסיף "דבר" מפני שדק ומחוספס הם תארים וצריכים מתואר.

**דק ככפור -**

דעדק כגיר, כאבני גיר והוא מין צבע שחור, כדאמרינן גבי כסוי הדם חולין פח ב: הגיר והזרניך.

ואמר "דק היה כגיר" להודיע שדמיון המן לגיר אינו אלא מצד דקותו ולא מצד מראהו, שהרי המן לבן, והוא שחור. ואמר:

**"ושוכב מוגלד כקרח על הארץ"**

הוא פירוש "כגלידא על ארעא", שפירוש "גלידא" הקרח השטוח בארץ. "והגיר שתרגם אנקלוס תוספת הוא ואין לו תיבה בפסוק". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין כל זה נכון, כי הגיר הוא העפר הלבן הנדבק לאבנים, וינפצו אותו וטחין בו הכתלים בסיד, והוא לבן מאד וטוב מן הסיד לטוח על הקירות, וכן כתוב דניאל ה, ה: **'על גירא די כתל היכלא'** ועל כן ייחס בו המן, שהוא לבן ומפוזר על הארץ, כגיר המנופץ. ואנקלוס תרגם במלת כפור שני פנים: עשאו תחלה מן בראשית ו, יד: **'וכפרת אותה בכופר'** ולכן אמר כגיר שבו טחין ומכסין, ועשאו עוד מן כפור שהוא הקרח הדק היורד בקור, כמו שתרגם בראשית לא, מ: **'וקרח בלילה'** - וגלידא נחית עלי בלילה, וכן תרגם אנקלוס שני פנים בכתובים רבים", עד כאן דבריו. ולא ידעתי למה בחר שהיה הגיר מלשון הכתוב, ולא מלשון חכמים שבפרק כסוי הדם, אם מפני שהגיר שבלשון חכמים הוא שחור והגיר שבלשון הכתוב הוא לבן, כמו המן, שכתוב עליו פסוק לא: **"והוא כזרע גד לבן"** מי הגיד לו שהוא נמשל לו בלובנו, שמא אינו נמשל לו אלא אל דקותו, כמו שנמשל לזרע גד בעגולו, ולא בלובנו, כמו שכתב הרב שם, ויהיה נמשל לגיר לדקותו, ולכפור בלובנו ולזרע גד בעגולו, מפני שאלה השלשה יש בזה מה שאין בזה, והמן חוברו בו מה שיש לשלשתן, ואלו היה הגיר מלשון הכתוב היה די למתרגם לומר: דעדק כגלידא, שהגלידא שהוא הקרח היורד בלילה הוא לבן ומפוזר על הארץ, כמו הגיר המנופץ שטחין בו הכתלים. גם מה שאמר שהגיר שתרגם אנקלוס איננו תוספת על לשון העברית, כמו שאמר הרב, רק הוא תרגום של כפור, שעשאו מן **"וכפרת אותה בכופר"**, ולכן אמר "שבו טחין ומכסין", איננו נכון, מפני שאין כל מכסה וטיחה עם הגיר, עד שתורה זאת המלה, המורה על הטיחה והכסוי, עליו.

**פרק טז, טז****מספר נפשותיכם -**

**כפי מניין נפשות שיש באהלו, תקחו עומר לכל גלגולת.**

תקן בזה כמה עניינים: האחד, שצריך להוסיף כ"ף על **"מספר"**, כאילו אמר כמספר נפשותיכם תקחו, לא שיקחו מספר הנפשות. גם חסר הכנוי מנפשותיכם ואמר: "כמנין נפשות", מפני שהכונה בו על מספר הנפשות של כל איש ואיש, כמו שכתוב אחריו: **"איש לאשר באהלו"** לא על מספר נפשות כל ישראל, כמובן ממלת **"נפשותיכם"**. גם הפך

ואמר: לאשר איש באהלו" במקום: **"איש לאשר באהלו"**. והלמ"ד של מלת "לאשר" שם אותו על מלת איש, כאילו אמר: כמספר הנפשות אשר לאיש באהלו. גם הפך **"עומר לגלגולת"** שבראש הפסוק וכתב אותו בסופו ואמר: **"תקחו עומר לגלגולת"**, מפני שהפסוק הזה הוא ביאור הפסוק הקודם שכתוב בו: **"לקטו ממנו איש לפי אכלו"**, וכמו שקדמה שם הלקיטה קודם **"איש לפי אכלו"**, כך צריך פה שתקדם הלקיחה, שהיא במקום הלקיטה, קודם **"עומר לגלגולת"**, שהיא במקום **"איש לפי אכלו"**. גם הוסיף מלת "לכל" ואמר: **"עומר לכל גלגולת"**, מפני שבזולתו יהיה המובן ממנו עומר אחד לגלגולת אחת, לא עומר לכל גלגולת וגלגולת.

### פרק טז, יז

#### המרבה והמעט -

יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט.

לא שהיו שם אנשים ראויים להרבות ואנשים ראויים להמעט, כדמשמע מן "המרבה והמעט" בה"א הידיעה, שהרי משה רבינו השוה הכל ואמר פסוק טז: **"איש לפי אכלו עומר לגלגולת"** לא פחות ולא יתר, ולא שהיו שם אנשים שעברו על גזרתו של משה רבינו והרבו והמעטו, שאם כן מאי **"ויעשו כן"**.

### פרק טז, כ

#### וירם תולעים -

לשון רמה.

כאילו אמר: ויתליע תולעים, לא לשון רוממות והגבהה, כמו בראשית ז, יז **"ותרם מעל הארץ"**, שאם כן תהיה מלת וירם פועל יוצא שהגביה תולעים, ולא נמצא זה הפועל בשום מקום, רק עומד.

#### ויבאש -

הרי זה מקרא הפוך, שבתחלה הבאיש ולבסוף התליע, כעניין שנאמר פסוק כד:

**"ולא הבאיש ורמה לא היתה בו" וכן דרך המתליעים.**

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: ש"אלו היה המן מתליע כדרך הטבע, כשאר המתליעים, היה הדבר כן, אבל זה שהתליע בדרך נס, יתכן שהרים תולעים תחלה, ואין צורך שנהפוך המקרא. ועוד, כי הכתוב שאמר **'ולא הבאיש ורמה לא היתה בו'** הוא המוכיח כן, כי אלו לא היה מרים תולעים עד אשר עלה באשו תחלה, כשאמר **'ולא הבאיש'** כבר הבטיח בו שלא היתה בו רמה, ולמה יכפול אחר כך **'ורמה לא היתה בו'**, אבל אם הרים תולעים תחלה כפשוטו של מקרא, הוצרך לומר שזה לא הבאיש וגם לא עלתה בו רמה כלל", עד כאן דבריו. וזאת הטענה אינה אלא על המכילתא, כי שם אמר: **"וירם תולעים ויבאש - הרי**

זה מקרא מסורס, וכי מה שמרחיש הוא מבאיש, ואחר כך מרחיש, כעניין שנאמר: **ולא הבאיש ורמה לא היתה בו**, עם שאין טענתו טענה כלל. כי מה שטען שאחר שהיתה התלעתו על דרך נס יתכן שהרים תולעים תחלה ואין צורך שנהפוך המקרא, יש לאומר שיאמר שמאחר שכל האותות והמופתים אף על פי שהם בדרך נס, עם כל זה אין עשייתם רק על דרך הטבע, הנה יחוייב בהכרח שיהיה גם זה כדרך המתליעים והמקרא הפוך וכמוהו רבים. ואם בעבור שאמר **"ולא הבאיש ורמה לא היתה בו"**, שהוא מוכח כדבריו, דאם לא כן למה יכפול לומר **"ורמה לא היתה בו"** אחר שאמר **"ולא הבאיש"**, הנה דבריו צודקים אילו היה כתוב: לא הבאיש ולא רמה היתה בו, שאז היה מורה ששלל ממנו ההבאשה והרמה, כדרך הכתוב כשירצה לשלול שתי שלילות, אבל עכשיו שכתוב: **"ולא הבאיש ורמה לא היתה בו"**, יחוייב בהכרח שיפורש, שלא הבאיש ולכן רמה לא היתה בו, ויחוייב מזה שהבאיש קודם מהרמה, כמו שדרשו במכילתא, לא כמו שהרמב"ן מפרש אותו. ומה שהוסיף עוד לומר: **"ואף המתליעים בטבע לא יבאשו רק החמים ולחים, אבל היבשים ירמו תולעים ולא יבאשו כלל"**, אין זו ראייה על הנדון הזה, רק אם היה אומר שיש שמתליעים תחלה ואחר כך מבאיש, אבל מהמתליעים ואינם מבאיש כלל, אין ראייה על המתליע ואחר כך מבאיש, כי מדרך כל מבאיש ומתליע שיבאיש תחלה ואחר כך יתליע. ומה שדרשו באלה שמות רבה שמות רבה כה, יד, שהתליע ואחר כך הבאיש הוא כדי לפרש המקרא כמשמעו, והיא אגדה רחוקה מדרך הפשט, והרב ז"ל כבר גלה דעתו בפרשת בראשית בראשית ג, ח שיש מדרשי אגדה הרבה, ואני לא אביא מהם רק אותם שהם קרובים לפשוטו של מקרא.

### פרק טז, כא

#### חם השמש ונמס -

#### הנשאר בשדה.

לא הנלקט, כמובן מן הכתוב.

### פרק טז, כב

#### לקטו לחם משנה -

#### כשמדדו את לקיטתן מצאו כפלים.

לא שכוונו הם ללקוט כפלים, בעבור היום ומחר, מפני שידעו שאין המן יורד למחר, שאם כן למה באו הנשיאים כשראו שהיה לחם משנה להגיד הדבר למשה, והשיבם פסוק כג: **"הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה" כו'.**

### פרק טז, כג

#### את אשר תאפו אפו -



### מה שאתם רוצים לאפות בתנור אפו היום הכל לשני ימים.

תקן בזה כמה עניינים: האחד שיהיה פירוש **"אשר תאפו"** אשר תרצו לאפות, לא על האפיה עצמה, ופירש **"אפו"** על האפיה עצמה, כאילו אמר את אשר תרצו לאפות היום ומחר אפווה היום, לא שיהיו שניהם מורים על האפיה, דאם כן יהיה פירושו מה שתאפו היום תחזרו ותאפווה. גם הוסיף מלת **"לאפות בתנור"** להבדיל האפיה מהבשול, שהאפיה היא בתנור והבשול הוא במים. גם הוסיף לומר **"אפו היום"**, מפני שאף על פי שמלת **"תאפו"** מורה על רצון האפיה ומלת **"אפו"** מורה על האפיה, לא יספיק זה עד שיודיע זמן אפייתו מתי הוא. גם הוסיף לומר **"הכל לשני ימים"**, מפני שהיה עולה על הדעת שפירושו מה שאתם רוצים לאפות מזה המן שבידכם אפו אותו היום, כי למחר לא תוכלו לאפות, לא שיאפו היום לשני ימים, לצורך היום ולצורך מחר.

### למשמרת -

#### לגניזה.

כמו במדבר יט, ט: **"והיתה לעדת בני ישראל למשמרת"**, לא כמו במדבר יח, ה: **"ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח"**.

### פרק טז, כה

#### ויאמר משה אכלוהו היום -

אמר להם: את שבידכם אכלו.

שאף על פי שנתן להם רשות להניחו עד הבקר, חשבו שאינם רשאים לאכלו, מפני שאין ראוי לאכול ממנו מיום אל יום. והשיב להם משה: **"אכלוהו היום"**, כי לכך אמרתי לכם להניחו עד הבקר, כדי לאכלו. ומה ששנה לשון **"אכלוהו היום"** ואמר: **"את שבידכם אכלו"**, הוא מפני שלא שאלוהו אם הם רשאים לאכלו, עד ששיב להם אכלוהו היום, אבל שאלוהו אם יצאו ללקוט כמנהגם יום יום, ולפי זה צריך להשיב להם את שבידכם אכלו, כלומר לא תצאו, רק תאכלו אותו שבידכם. אבל לא ידעתי מי הכריחו לומר שהיתה שאלתם אם יצאו ללקוט, ולא אם הם רשאים לאכלו. ושמא יש לומר, מפני שאילו היתה שאלתם אם הם רשאים לאכלו, היה להם לשאול מיום ששי שנצטוו בו להניחו עד הבקר, מאחר שהיה הדבר מסופק להם אם הם רשאים לאכלו אם לא, לא שישאלו זה בבקר, כמו שנראה מתשובת **"אכלוהו היום"**, אבל מאחר ששאלוהו בבקר, יורה שלא היתה השאלה רק אם יצאו ללקוט כמנהגם בבקר, לחשבם שמה שאמר להם משה להניחו עד הבקר אינו כדי לאכלו, מפני שאין ראוי לאכל ממנו מיום אל יום.

לערב חזרו לפניו ושאלוהו: מהו לצאת. אמר להם: שבת היום.

במכילתא. פירוש: אף על פי שאמר להם את שבידכם אכלו, ואין צורך לצאת ללקוט, אף על פי כן שאלוהו: מהו לצאת ללקוט לצורך מחר. והשיב להם: לא תצאו, כי שבת היום ולא תמצאוהו בשדה. ולא ידעתי למה הוצרך לומר שזאת השאלה היתה בערב ולא בשחרית כששאלוהו אם נצא ללקוט ואמר להם "את שבידכם אכלו", והלא במכילתא לא אמרו אלא: "לפי שהיו ישראל רגילין לצאת בשחרית. אמרו: משה רבינו, נצא היום. אמר להם: 'אכלוהו היום'. אמרו לו בשחרית: נצא בין הערבים. אמר להם: **'כי שבת היום לה'**". גם למה הוצרך לומר שהייתה שאלה אחרת אם יצאו ללקוט לצורך מחר, אם בעבור **"כי שבת היום"**, שאין לו טעם עם "אכלוהו היום", למה לא יהיה טעם על שצום "אכלוהו היום", ואמר: אף על פי שאין מנהגכם לאכול ממנו מיום אל יום, אין זה כשאר הימים, **"כי שבת היום"**, ולא ירד המן כמנהגו בכל יום, שזהו המובן ממלת "כי".

מה שאין כן אם היא תשובת מהו לצאת, שלא היה לו לכתוב רק: שבת היום ולא תמצאוהו בשדה, לא **"כי שבת היום"**. ושם יש לומר, שכששאלו למשה מהו לצאת ללקוט לצורך מחר, השיב להם לא יתכן זה, כי שבת היום, ולא ירד בו המן. אך הספקות הראשונות במקומן הן, עם ספק אחר נוסף, והוא שלא יתכן לעת ערב שימצא מן בשדה אף בימי החול, כי כתוב פסוק כא: **"והוא השמש ונמס"** ואיך ישאלו לו לצאת ושישיב שבת היום ולא תמצאוהו בשדה, דמשמע שאילו היה חול היה נמצא, אבל במכילתא לא אמרו אלא "נצא בין הערבים" במקום בערב, ויהיה פירושו בשעה שביעית היום שעדיין לא נמס כלו.

### פרק טז, כו

#### וביום השביעי -

שבת הוא, המן לא יהיה בו.

הוסיף מלת "הוא" ומלת "המן" בין "שבת" ובין "לא יהיה בו", כי עם התוספת הזו יהיה פירושו, שביום השביעי יהיה יום שבת, והמן לא יהיה בו, ולולא התוספת הזו יהיה המובן ממנו שביום השביעי לא יהיה בו שבת.

ולא בא הכתוב אלא לרבות יום הכפורים וימים טובים.

פירוש: כל המקרא הזה לא בא כו', שאם בעבור השבת, כבר נאמר בו פסוק כה: **"כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה"**, וכך שנו במכילתא: **"ששת ימים תלקטוהו - רבי יהושע אומר: למדנו שאינו יורד מן בשבת. ביום טוב מניין, תלמוד לומר: 'לא יהיה בו'.** ביום הכפורים מניין, תלמוד לומר: **'שבת לא יהיה בו'.**"

### פרק טז, כח

#### עד אנה מאנתם -

על ידי הרשעים מתגנים הכשרים.

בפרק החובל בבא קמא צב א. ומשמע שלא נכלל משה במאמר **"עד אנה מאנתם"**, רק מפני חבורו עם הרשעים, ואלו למעלה פסוק כב כתב, שמפני שלא הגיד משה לישראל פרשת השבת שנצטוו לומר עד ששאלוהו על דבר לחם משנה, "ענשו הכתוב ואמר **עד אנה מאנתם**, ולא הוציאו מן הכלל".

### פרק טז, כט

#### ראו בעיניכם -

לא כמו לה, ל **"ראו קרא ה' בשם בצלאל"**, **"ראה אתה אומר אלי"** לג, יב, כי זאת היא ראייה חושיית, שבעיניכם תראו שה' הזהיר אתכם על השבת, שהרי נעשה בו נס נגלה, שהכל מכירין בו, והוא שבכל ערב שבת יורד לחם משנה כדי שיאכלו ביום הששי וביום השבת. ופירוש "על כן", כמו שהרי. אבל לא ידעתי מה ראייה היא זו על קדושת השבת, אם מפני שהיום הששי מכין לשבת, מי הגיד לנו שהלחם משנה שנתן להם ביום הששי היה כדי שיאכלו ביום השבת, דילמא ברכת הששי היא מרובה ונתן להם בו לחם משנה, כי כל ברכה תוספת טובה. ואם בעבור שביום השביעי שובת בו המן ואינו יורד, היה לו לכתוב על כן לא ירד המן ביום השבת, כי שביתתו היא הראיה על השבת, לא הלחם משנה שביום הששי, שהרי כשרצה החכם להשיב לשאלת המין בראשית רבה יא, ו על יום השבת כששאל אותו מה יום מיומים, השיב לו משביתת הנהר ביום השבת ומשביתת העשן מקבר אביו ביום השבת. ובשמות רבה שמות רבה כה, טו אמרו בהדיא: "אם יאמרו אומות העולם למה אתם עושים את השבת ביום השביעי, אמרו להם: ראו שאין המן יורד בשבת", ולא אמרו ראו שהמן יורד משנה ביום הששי בעד יומו ויום השבת. ושמה יש לומר, שמה שהשיב לאותו מין משביתת הנהר ביום השבת ולא מנתינת המן בכל ערב שבת לחם יומים, הוא מפני ששביתת הנהר ביום השבת נמצא תמיד, ונתינת המן משנה בכל ערב שבת הוא דבר שעבר ולא יאמין בו, אבל אילו היה זה נמצא תמיד כשביתת הנהר ביום השבת, יותר היה מביא הראיה מזה ממה שהביא משביתת הנהר, מפני שהשביתה הוא העדר, ונתינת המן משנה בכל ערב שבת הוא מציאות, והמציאות יותר ראייה מההעדר. ואין לטעון שירידת המן משנה בערב שבת הוא מברכת היום הששי, שברכתו מרובה משאר הימים, ולא בעד שיאכלו אותו ביום השבת, דאם כן למה לא היה המן יורד ביום השבת.

#### שבו איש תחתיו -

#### מכאן סמכו חכמים ארבע אמות ליוצא חוץ לתחום.

דפירוש "תחתיו" כתחתיו, דתנן ערובין מח א: **"שבו איש תחתיו** - כתחתיו". "וכמה תחתיו, גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו". ומה שאמר "ליוצא חוץ לתחום", ולא אמר סתם: מכאן סמכו חכמים לד' אמות, כדתניא במכילתא, ומייתי לה

בפרק מי שהוציאווה ערובין נא א: "שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות", שבזה כולל ארבע אמות של יוצא חוץ לתחום וארבע אמות של טלטול שיש לכל אדם רשות לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמותיו, הוא מפני שפשט הכתוב אינו מורה רק על עצמו, שלא יוכל להלך יותר מתחתיו, שהן ארבע אמותיו, ולא על הטלטול, דאם כן 'אל יוציא' מיבעי ליה. והרב ז"ל בוחר תמיד להביא המדרשות הקרובות לפשוטו של מקרא, לפיכך פירש אותו ליוצא חוץ לתחום, שלא ילך יותר מארבע אמותיו. אך קשה, אם כן בתלמוד ערובין מח א, שאינו חושש לפשוטו של מקרא, למה פירש אותו כן. ושם יש לומר, שמה שפירשו אותו שם ליוצא חוץ לתחום, אינו אלא משום דמתניא ד"וחכמים אומרים: אין לו אלא ארבע אמות" דעלה מייתי ברייתא ד"שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות" על יציאת עצמו קמיירי ולא בטלטול, אבל הוא הדין נמי בטלטול דארבע אמות דכלהו מהכא נפקי.

### אל יוצא איש ממקומו -

אלו אלפים אמה. ולא במפורש, שאין תחומין אלא מדברי סופרים.

פירוש: שאין תחומין אלו של אלפים אמה אלא מדברי סופרים, לא סתם תחומין, שהרי תחומין של שנים עשר מיל מדאורייתא הן, ולא מדברי סופרים, כדגרסינן בירושלמי ירושלמי ערובין ג, ד: "הגיעוך סוף תחומי שבת, שאין מחוורין דבר תורה. רבי מנא בעי: ניחא אלפים אמה, שאין מחוורין, ארבעת אלפים אמה מחוור הוא. רבי שמעון בן ביסנא בשם רבי אחא אומר: אין לך מחוור מכלם אלא תחום שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל", משמע שזה מחוור אפילו לרבנן דרבי עקיבא, והיינו דתני רבי חייא בשילהי פרק קמא דערובין ערובין יז: ורש"י שם. ד"ה לוקין: "לוקין על ערובי תחומין דבר תורה". והקשו: "והא לאו שנתן לאזהרת מיתת בית דין הוא". ותרצו: "מי כתיב אל יוציא, 'אל יצא' כתיב, ואין כאן לשון הוצאת משוי". ומה שאמר בתלמוד ערובין נא. רש"י ד"ה מקום: "אלו אלפים אמה מנא לן, אמר רב חסדא: למדנו מקום ממקום, ומקום מניסה, וניסה מגבול, וגבול מחוץ, וחוץ מחוץ", וכתב במדבר לה, ה "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה", אינו אלא אסמכתא בעלמא. "והאי מנא לן" לאו דוקא מקראי יליף, אלא כלומר אהיכא אסמכיה רבנן. וכהאי גוונא אשכחן בפרק יום טוב שחל להיות ערב שבת ביצה טו ב: "לא יבשל בתחלה מיום טוב לשבת" כו' דבעי תלמודא: "מנא הני מילי", ופירש רש"י: "מנא הני מילי - לאו דוקא מקראי יליף, דערובי תבשילין הן דרבנן, אלא הכי קא מבעי ליה, אהיכא אסמכיה רבנן". אבל ממה שאמר אחר זה "ועקרו של מקרא על לוקטי המן", נראה שהוא סובר שסתם תחומין מדברי סופרים, לא שנא דאלפים אמה לא שנא דשנים עשר מיל, דאם לא כן תחומין דשנים עשר מיל מדאורייתא מנא לן, הא ליכא קרא אחרינא דנילף מיניה תחומין חוץ מן המקרא הזה, הלכך על כרחך לומר דרש"י סבירא לי סתם תחומין מדברי סופרים, לא שנא דאלפים אמה לא שנא דשנים עשר מיל, ודייק לה מההיא דפרק כלל גדול שבת סט א דקאמר: "דידע לה בשבת במאי", ומתרץ "דידע לה בתחומין

ואליבא דרבי עקיבא", דסבירא ליה תחומין דאורייתא, כדאיתא בסוטה פרק כשם סוטה ל ב. ואי סלקא דעתך דתחומין דשנים עשר מיל הוו מדאורייתא אליבא דכולי עלמא ומחלוקת רבי עקיבא ורבנן אינו אלא מאלפים אמה עד שנים עשר מיל, הוה להו לתרוצי דידע לה בתחומין דשנים עשר מיל, דאתי אליבא דכולי עלמא, אלא מדלא קמשני תלמודא הכי, שמע מינה דפליגא אההיא דירושלמי, ותלמודא דידן עיקר, וכן היא דעת הרמב"ן רמב"ן בספר המצוות ובמלחמות ערובין יז ב והרשב"א רשב"א ערובין יז ב ז"ל. וההיא דשלהי פרק קמא דערובין ערובין יז: ורש"י ד"ה לוקין אתיא אליבא דרבי עקיבא, ואנן קיימא לן כרבנן.

### פרק טז, לא

#### והוא כזרע גד לבן -

כזרע גד היה והוא לבן. תקן בזה, שתהיה מלת "והוא" במקום והיה, מפני שמלת והוא מורה על ההוה, והמן כבר היה. גם הוסיף מלת "והוא" בין "כזרע גד" ובין "לבן", מפני שהמן אינו נמשל לזרע גד אלא לעגולו בלבד, לא ללבנינותו, כי הגד שחור הוא, כדלעיל פסוק יד ד"ה ככפור, ולכן יחוייב שתהיה מלת לבן שבה אל המן, וצריך להוסיף מלת "והוא" קודם מלת לבן, כדי שתשוב אל המן, כאילו אמר: והיה המן עגול כזרע גד, והוא לבן.

### פרק טז, לה

#### ארבעים שנה -

והלא חסרים שלשים יום, שהרי בחמשה עשר באייר ירד להם תחלה ובחמשה

עשר בניסן פסק כו'.

פירשתיו בפסוק פסוק א "ויסעו מאלים".

#### אל קצה ארץ כנען -

נמצאו מכחישין זה את זה, אלא בערבות מואב כשמת משה בז' באדר פסק המן

כו'.

יהיה פירוש: "ובני ישראל אכלו את המן", כמשמעו. ופירוש: "את המן אכלו" על המן שלקטו.

### פרק יז

#### פרק יז, ד

#### עוד מעט -

### אם אמתין עוד מעט.

הוסיף "אם אמתין" קודם "עוד מעט", מפני שבזולת זה משמע שבודאי יסקלוהו אחר זמן מועט, ימתין ולא ימתין.

### פרק יז, ו

#### והכית בצור -

על הצור לא נאמר אלא בצור.

במכילתא. מפני שהבי"ת מורה שהכאת המטה היתה בעצמות הצור, ולא על שטחו, בהכאת המקל על הצור.

### פרק יז, ח

#### ויבא עמלק -

סמך פרשה זו למקרא זה כו'.

באלה שמות רבה. דרשא בעלמא הוא, כי בהכרח היה שתסמך פרשה זו למקרא זה, מאחר ששני המעשים היו ברפידים. אבל התימה מרש"י ז"ל שהניח כל מה שדרשו בסמיכות כל התורה כלה ולא הביא בפירושו רק הסמיכות שאין שם מקומו בלבד, שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, ופה הביא המדרש של זה הסמיכות שהוא בהכרח שתסמך פרשה זו לזו להיותן שניהם במקום אחד.

### פרק יז, ט

#### וצא הלחם -

צא מן הענן.

במכילתא. שכל יציאה מבפנים לחוץ היא. ופירוש "ויצא יעקב מבאר שבע" בראשית כח, י שיצא מתוך עיר באר שבע והלך חוצה לה. ומפני שיציאת יהושע ממחנה ישראל למחנה עמלק אינו מצד פנים לצד חוץ, כי שניהם חונים במדבר, הוכרח לומר "צא מן הענן", כמו בראשית ח, טז: "צא מן התיבה". וכך אמרו בשמות רבה: **וצא הלחם בעמלק** - מכאן אתה למד שהיו תחת ענני הכבוד, שאין אומרים צא אלא למי שהוא שרוי בפנים. מחר בעת המלחמה. לא כל היום של מחר. וכתב אחריו "**אנכי נצב**" להכריע, שמלת "**מחר**" דבקה עם "**אנכי נצב**" כדעת רבי אלעזר המודעי, ולא כאיסי בן יהודה, שאמר: חמשה הם שאין להם הכרע, וזה אחד מהם. אולי מפני שטעם האתנח הוא במלת "**בעמלק**", כמו שכתב בפרשת ראה דברים יא, ל: "**הלא המה בעבר הירדן**", שרדף אחרי הטעמים.

### בחר לנו אנשים -

שיודעין לבטל כשפים. ובנוסחא אחרת כתוב: "אנשים גבורים ויראי חטא.

דבר אחר: אנשים שיודעים לבטל כשפים" וזו הנוסחא עקר, שהרי בפרשת מטות כתב גבי במדבר לא, ג: "החלצו מאתכם אנשים לצבא - אנשים גבורים ויראי חטא, וכן 'בחר לנו אנשים'". ועוד, שבמכילתא אמרו: "אנשים גבורים ויראי חטא", ואיך יתכן שיניח דברי המכילתא שהם מסכימים עם פשוטו של מקרא ויביא דברי האגדה שאינם מפשוטו של מקרא.

### פרק יז, י

#### חור -

בנה של מרים היה.

הוצרך להודיע זה, מפני שחור לא נזכר בשום מקום קודם זה, ואיך יכתבנו כמו ידוע, באמרו "ומשה ואהרן וחור", ולפיכך הוצרך לומר: "בנה של מרים היה", שהיה מפורסם בימים ההם.

### פרק יז, יב

#### ויהי ידיו אמונה -

ויהי משה, ידיו באמונה.

הוסיף "משה" בין "ויהי" ובין "ידיו אמונה" מפני שנראה מהכתוב שמלת "ויהי" שב אל "ידיו", ואם כן היה לו לכתוב: ויהיו ידיו, על כן פירש שמלת "ויהי" שב אל משה, לא אל "ידיו". גם הוסיף ב"ת במלת "אמונה", מפני שאין ידיו אמונה, אלא שהיו עומדות פרושות לשמים באמונה. ופירש: "בתפלה נאמנה ונכונה", מפני שלא תפול בתפלה מלת אמונה, רק מלת נכונה".

### עד בא השמש -

שהיו עמלקים מחשבין את השעות כו'. דאם לא כן "עד בא השמש" למה לי.

### פרק יז, יג

#### ויחלש יהושע -

ולא השמיד אלא חלשים שבהם.

בתנחומא תנחומא בשלח אות כח, תקון הגירסא ע"פ דברי דוד. ופירוש "ויחלש" השמיד החלשים שבהם.

מכאן אנו למדין.

בתנחומא. דאם לא כן למה השמידו החלשים ולא הרגו את כלן.

### פרק יז, יד

#### כתוב זאת לזכרון -

שבא עמלק להזדווג לישראל קודם לכל האומות.

במכילתא. וילמדו כל אדם דרך ארץ מעמלק שבא להזיק את ישראל.

#### ושים באזני יהושע -

כאן נרמז לו למשה שיהושע מכניס את ישראל לארץ.

בתנחומא תנחומא בשלח אות כח. תקון הגרסא ע"פ דברי דוד. וכבר פירשתי זה בפסוק טו, יז "תביאמו ותטעמו", עיין שם.

#### כי מחה אמחה -

לכך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו.

לא שאמחה אותו אני, דאם כן מאי "ושים באזני יהושע".

### פרק יז, טו

#### ויקרא שמו -

של מזבח.

לא שמו של הקדוש ברוך הוא שעשה לו הנס, שמשפט הנביאים תמיד לבנות מזבח ולקרא שמו על שם המאורע, כמו בראשית כח, יט: "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל", "ויקרא לו ה' שלום" שופטים ו, כד.

### פרק יז, טז

#### ויאמר -

משה.

לא ה', ויהיה פירושו, שה' ענהו על בנותו המזבח וקראו ה' נסי ואמר: "כי יד על כס יה" כו', שהרי כבר אמר קודם זה "ויאמר ה' כו' כי מחה אמחה" כו'.

אבל ב"ויקרא שמו" לא הוצרך לומר שהקורא היה משה, כי מבואר הוא שהבונה הוא הקורא.

#### כי יד על כס -

ידו של הקדוש ברוך הוא הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית.



תקן בזה כמה עניינים: האחד, שאמר "ידו של הקדוש ברוך הוא", לא יד סתם כמובן מן הכתוב. ועוד, שאמר "הורמה", לא שידו של הקדוש ברוך הוא היא על כסאו תמיד, אלא שהורמה אליו לפי שעה, כמו דברים לב, מ: **"כי אשא אל שמים ידי" וכו'.** ועוד, שהוסיף לומר "לישבע בכסאו" לא שהורמה והונחה על כסאו בלבד, מבלתי שישבע, אלא שהורמה ונשבע, כמו: **"כי אשא אל שמים ידי"** וכתוב בתריה: **"ואמרת חי אנכי לעולם"** וכמוהו ו, ח: **"אשר נשאתי את ידי -**

**הרימותיה לישבע בכסאי".**

ועוד אמר "בכסאו", במקום "כס יה", כמו שמואל א' יב, יא "ואת שמואל". ועוד הוסיף "להיות לו מלחמה", לא שהיתה אז מלחמה כמובן מן הכתוב. עוד הוסיף מלת "ואיבה", להורות על שפירוש **"מלחמה לה' בעמלק"** אינו מורה על פועל המלחמה, כי המלחמה לא היתה תמיד, רק לעתים ידועים, אבל מלחמה בכאן מורה על האיבה הלבבית, שיש לו לעשות מלחמה בו. ועוד פירש **"מדור דור"**, כמו לעולם, כאילו אמר: מלחמה לה' בעמלק לעולם, לא שהיא פעם אחת בכל דור ודור, כי מנהג הכתוב לומר על הדבר התמידי, מלת דור דור, כמו תהלים קב, כה **"בדור דורים שנותיך"**, שפירושו לעולם ועד.

## פרשת יתרו

### פרק יח

#### פרק יח, א

#### וישמע יתרו -

מה שמועה שמע.

אינו רוצה לומר מה שמע, דבהדיא כתיב קרא: **"את כל אשר עשה"**. ואם רצה לפרש דקרא ד**"את כל אשר עשה"** לא קמייירי אלא בקריעת ים סוף ומלחמת עמלק, היה לו לפרש זה גבי **"את כל אשר עשה"**. ועוד, מנא ליה לפרושי הכי קרא, ד**"את כל אשר עשה"** כולהו משמע. ועוד, דלגבי **"את כל אשר עשה"** פירש בירידת המן והבאר ועמלק, ואלו קריעת ים סוף לא קאמר. אלא הכי פירושו: מה שמועה שמע ובא, כלומר מאי זו שמועה מכל השמועות ששמע נתעורר לבא. והכי קתני בהדיא במכילתא ומייתי לה בשלהי מסכת זבחים זבחים קטז א: "מה שמועה שמע ובא" ואף בקצת נוסחאות שאינו כתוב בהם "ובא" אלא - "מה שמועה שמע", הרי כתוב בהן: "רבי יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע ובא. רבי אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא. רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא". משמע דעל ביאתו עסקינן, ולא על שמועתו, ואם כן על כרחך

לומר דפירוש "מה שמועה שמע" הוא: מה שמועה שמע ובא. ורבי יהושע שאמר מלחמת עמלק שמע ובא, הוא מפני שכתובה בצדו, ודריש סמוכין. ואף על פי שאין מלחמת עמלק מופלג כקריעת ים סוף, שהרי בקריעת ים סוף הפליג הכתוב בה, ואמרה רחב יהושע ב, י: **"כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם"**, ובמלחמת עמלק לא מצינו שהפליג בו בשום מקום, מכל מקום מפני שהוא ועמלק היו בעצה עם פרעה שמות רבה כז, ו ועיין שם א, ט, וראה שאבד הקדוש ברוך הוא את עמלק מן העולם, עשה תשובה ואמר: אין לי לילך אלא אצל אלהיהן של ישראל, כדאיתא בשמות רבה שמות רבה כז, ו. ורבי אליעזר שאמר: קריעת ים סוף שמע ובא, הוא ממה שהפליג הכתוב בה ואמר יהושע ה, ו: **"ויהי כשמוע כל מלכי האמרי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי הכנעני אשר על הים את אשר הוביש ה'"**, ורחב אמרה יהושע ב, י: **"שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם ונשמע וימס לבבנו"**. ואם תאמר, כיון דסבירא ליה לרש"י ז"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומשום הכי נקט דברי שניהם ואמר:

#### מלחמת עמלק וקריעת ים סוף,

מאי טעמא לא נקט נמי מלתיה דרבי אליעזר המודעי דקאמר מתן תורה שמע ובא. יש לומר, דקריעת ים סוף ומלחמת עמלק הם קרובים לפשוטו של מקרא, האחד מצד סמיכות והאחד מצד הפלגתו, אבל מתן תורה אין בו לא זה ולא זה, ורש"י ז"ל אינו מביא בפירושו אלא המדרשות הקרובות לפשוטו של מקרא. ומה שפירש בפסוק: "את כל אשר עשה בירידת המן והבאר ועמלק" ולא קריעת ים סוף והתורה, אף על פי שכלם נכללים במאמר **"את כל אשר עשה"**, וגבי פסוק ט "על כל הטובה אשר עשה" פירש "טובת המן והבאר והתורה" ולא קריעת ים סוף ועמלק. יש לומר, משום דגבי **"את כל אשר עשה"** לא מצי לפרושי קריעת ים סוף, משום ד"למשה ולישראל" כתיב, והקריעה לא היתה בעבורם, שהרי בעמידת הענן בין מצרים ובין ישראל יד, כ כבר היו בטוחים ולא היו יראים מהם, ואם כן לא היתה הקריעה רק להטביעם, להתכבד כד ה' על ידם, כדכתיב יד, ד. יד, יז: **"ואכבדה בפרעה ובכל חילו"**, ולא להצלת ישראל.

ונתינת התורה לא תפול בה עשייה, רק נתינה, ולכן לא יתכן שתכנס תחת מאמר **"את כל אשר עשה"**. אבל בקרא ד"על כל הטובה אשר עשה", לא חשש לכלול בו נתינת התורה, אף על גב דכתיב ביה עשייה, משום דעשייה זו שבה אל "הטובה", ומצד שהיא טובה נופל בה עשייה. ולא יתכן לכלול מלחמת עמלק, משום דמלחמת עמלק הצלה היא ולא טובה, ולא קריעת ים סוף, אי משום דלאו טובה היא, ואי משום ד"לישראל" כתיב, וקריעת ים סוף לא היתה לישראל, כדלעיל. ובפסוק פסוק ח **"את כל התלאה"** לא כלל רק שעל הים ושל עמלק, משום דכולהו אחריני לאו תלאה נינהו. ופירוש "שעל הים" אינו רוצה לומר בעד קריעת ים סוף, דקריעת ים סוף לאו תלאה היא, אלא בעד צעקתם שצעקו כשראו המצרים רודפים אחריהם עד שפת הים יד, י. אך קשה, כיון שאין קריעת ים סוף נכללת

במאמר **"את כל אשר עשה"**, היאך אפשר לומר ששמע אותה ובא, הא מאמר "וישמע" אינו דבק רק עם **"את כל אשר עשה"**. ועוד, מאי שנא מלחמת עמלק מקריעת ים סוף, שמלחמת עמלק כלל אותה בכלל **"את כל אשר עשה"**, וקריעת ים סוף לא כלל אותה בכלל **"את כל אשר עשה"**, אי משום ד"למשה ולישראל" כתיב וקריעת ים סוף לא היתה למשה ולישראל, חלישותו של עמלק נמי לא היתה אלא לעמלק, ואי משום הצלתם של ישראל שהיתה על ידי חלישותו של עמלק, הא לא שייך בה עשייה, דהצלה אינה אלא העדר וההעדר לא תפול בו עשייה, וצריך עיון.

## יתרו -

### שבעה שמות נקראו לו.

במכילתא. אבל בפרשת בהעלותך במדבר י', כט כתב שני שמות היו לו, כמו ששנו בספרי משום רבי שמעון בן יוחאי. והן אגדות חלוקות למעין במ היטב. והרב הביא את שניהם, כי כן דרכו בכמה מקומות, כמו שכתבתי בתחלת פרשת בראשית בראשית א, א ד"ה משום, עיין שם. אבל מה שכתב כאן:

### "יתר - על שם שייתר פרשה אחת בתורה",

ובפרשת בהעלותך כתב: "יתרו על שם שייתר פרשה אחת בתורה, שכתוב בספרי", אין בכך כלום, דרבי שמעון בן יוחאי שאמר "יתרו" על שם שייתר פרשה אחת בתורה הוא האומר שני שמות היו לו: חובב ויתרו, ומסתמא הוא סובר, שנקרא גם כן בשם יתר, כדכתיב ד, יח: **"וילך משה וישב אל יתר חותנו"**, אלא שהוא סובר שיתרו ויתר אחד הוא, אלא שכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת, כמו אברם אברהם בראשית יז, ה, כדאיתא במכילתא, ומשום הכי לקח יתרו במקום יתר.

### יתרו לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות.

תימה, אם כן אין כאן כי אם ששה שמות, מכיון דקודם גרותו, שהיה נקרא יתר, לא היה נקרא יתרו, ואחר גרותו, שהיה נקרא יתרו, לא היה נקרא יתר, ואין ראוי למנותם לשני שמות, כמו שאין ראוי למנות אברם ואברהם לשני שמות, וכן משמע נמי מלשון המכילתא, שבראשונה כתב "שבעה שמות נקראו לו" ואחר כך כתב בדבר אחר: "וישמע יתרו - מתחלה לא היו קורין אותו אלא יתר, וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת ונקרא יתרו. וכן את מוצא באברהם שמתחלה היו קורין אותו אברם, וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת ונקרא אברהם". משמע שהלשון האחרון חולק עם הראשון שאמר שבעה שמות נקראו לו, שהראשון סובר ששניהם היו נקראים לו בזמן אחד ולכן יהיו שמותיו שבעה, והאחרון סובר שלא היו שניהם בזמן אחד ולכן יהיו שמותיו ששה, ולא שבעה, דאם לא כן מאי ביניהו, וצריך עיון.

### חובב הוא יתרו, שנאמר שופטים ד, יא: "מבני חובב חותן משה".

בספרי במדבר י, כט פסקא עח שנו: "ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה' חובב היה שמו או רעואל היה שמו, שנאמר ב, יח: 'ותבאנה אל רעואל אביהן', כשהוא אומר שופטים ד, יא: 'וחבר הקני נפרד מקין מבני חובב חותן משה', חובב היה שמו, לא רעואל", עד כאן. ופירושה: אם יפול הספק בפירוש המקרא של "מבני חובב חותן משה" אם חובב היה שמו או חבר היה שמו, כמו שנפל הספק בפירוש המקרא של "ויאמר משה לחובב בן רעואל חותן משה" אם חובב היה שמו או רעואל היה שמו, תתפרש הברית הזאת שמאחר שמהמקרא של "ויאמר משה" לא נפל הספק, רק אם היה שמו חובב או רעואל, יחוייב בהכרח שהמקרא של "מבני חובב חותן משה" שיהיה שמו חובב, ולא חבר הקני, דאם לא כן קשו קראי אהדדי. אבל אם לא יפול ספק בפירוש "מבני חובב חותן משה", אם היה שמו חבר, תתפרש הברית הזאת שמהמקרא של "מבני חובב חותן משה" יחוייב שהיה שמו חובב, ולא רעואל, שנפל בו הספק. ואיכא לאקשוי, כיון שלמדנו מהמקרא ד"מבני חובב חותן משה", בשני הפירושים, ששמו היה חובב, ולא חבר בנו, ולא רעואל אביו, היאך שנו עוד "שבעה שמות נקראו לו" ובכללם חבר ורעואל ורש"י הביא שניהם, ההיא דספרי וההיא דשבעה שמות. אם תאמר רעואל וחבר דשבעה שמות אינם רעואל וחבר הכתובים, שהם חבר בן חובב ורעואל אבי חובב, מהיכן למדו לומר זה.

### ויש אומרים: רעואל אביו של יתרו היה כו'.

בספרי במדבר י, כט פסקא עח פירש "אביו של יתרו" דוקא, ולא הוא עצמו. אבל האומרים שבעה שמות נקראו לו, סוברים שאביו והוא שניהם נקראו בשם רעואל, דאם לא כן מאי בינייהו, הרי כלם מודים שרעואל אביו של יתרו היה. ויש לתמוה, דמהכא משמע שאין מחלוקת אלא בשם רעואל, אבל בשאר כל השמות כולי עלמא מודו, דאם לא כן למה לא הביא החולקין בשאר השמות, כמו שהביא החולקים על שם רעואל, ובספרי שנינו בהדיא משום ר' שמעון בן יוחאי, שלא היו לו ליתרו אלא שני שמות בלבד: חובב ויתרו, ושם יתרו הנכלל ביתרו. ושמא יש לומר, רבותא קא משמע לן דאפילו ברעואל דאשכחן ביה קרא בהדיא ב, יח "ותבאנה אל רעואל אביהן" פליגי ביה ואמרו:

### שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא,

מפני שכתוב במדבר י, כט פסקא עח: "לחובב בן רעואל", כל שכן בחבר, דלא אשכחן בשום דוכתא שנקרא שמו חבר מלבד קרא ד"וחבר הקני נפרד מקין מבני חובב חותן משה", שהוא מסופק אם חותן משה שב אל חבר או אל חובב אביו. ופוטיאל נחלקו בו בפרק יש נוחלין בבא בתרא קט ב אם הוא יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה או יוסף שפטם ביצרו, וסמכו דבריהם על מקרא דמבנות פוטיאל שמות ו, כה, דמשמע משני פוטים מיתרו שפיטם עגלים לעבודה זרה ומיוסף שפטם ביצרו, ואם כן החולק על רעואל

שכתוב בו **"ותבאנה אל רעואל אביהן"** איך לא יחלוק על פוטיאל הנסמך על הדברים הפורחים באויר חגיגה י א. אך קשה מ**"ובני"** דכתיב ביה שופטים א, טז: **"ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים"**.

### חותן משה -

כאן היה יתרו מתכבד במשה - אני חותן המלך, ולשעבר היה משה תולה הגדולה

- "וישב אל יתר חותנו" ד, יח.

במכילתא. שאף על פי שאין הפרש בין **"וישמע יתרו חותן משה"** ובין **"וישב אל יתר חותנו"**, שבשניהם יחד יתרו הוא הנודע עם משה, לא משה עם יתרו, שפירוש **"חותנו"** כמו חותן משה, מכל מקום יש הפרש מצד הספור, שאם הספור הוא על משה ומזכיר את יתרו בשם חותנו, נראה שכונת המספר הוא לכבד את משה, ואם הספור הוא על יתרו ומזכיר את יתרו בשם חותן משה, נראה שכונת המספר הוא לכבד את יתרו. למשה ולישראל שקול משה כנגד כל ישראל. במכילתא. דאם לא כן **"למשה"** למה לי, הא בכלל לישראל הוא. ומה שפירש זה קודם **"את כל אשר עשה"** הקודם לו, הוא כדי להודיע למה היה יתרו מתכבד במשה הפך המנהג, שמנהג העולם תמיד שיתכבד החתן בחותן, לא החותן בחתן, לכך הסמיך לזה שקול משה כנגד כל ישראל, כלומר וראוי שיתכבד בו חותנו, אף על פי שהוא הפך המנהג.

### את כל אשר עשה -

להם בירידת המן והבאר ובעמלק.

כתב **"להם"** במקום **"למשה ולישראל עמו"** כדי שלא יאריך בדבור, כמו שכתב ו, ג **"אל האבות"** במקום **"אל אברהם אל יצחק ואל יעקב"**:

וכי הוציא זו הגדולה על כלם.

במכילתא. וכתב **"וכי הוציא"** בוי"ו, להורות שהוא חסר וי"ו, וכאילו אמר: וכי הוציא, שפירושו **"את כל אשר עשה"** וגם שהוציא, ולא כללו בכלל **"את כל אשר עשה"**, להודיענו שזו גדולה על כלן, ואינה נכללת עמהן. ומה שהכריחו לרש"י להוסיף וי"ו על **"כי הוציא"** עד שיצטרך לפרש **"זו הגדולה על כלם"**, הוא מפני שפתח ב**"כל אשר עשה"** וסיים ב**"כי הוציא"**. אבל ליכא למימר דמה שדרשו במכילתא: **"שקולה יציאת מצרים כנגד נסים וגבורות"** הוא משום דסבירא ליה דקרא ד**"כי הוציא"** הוא פירוש **"את כל אשר עשה"** ומדקרי ליה **"כל"** משמע שהיא שקולה כנגד הכל, דומיא ד**"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה"** במדבר טו, כב שדרשו בו ספרי הובא ברש"י שם בעבודה זרה הכתוב מדבר, וקרי לה **"כל"**, משום דשקולה כנגד כל המצות, דהשתא הוי **"כי הוציא"** כמשמעו בלא תוספת וי"ו, דאם כן צריך לומר דיציאת מצרים הוא דשמע ותו לא, ומהו זה שאמרו

קריעת ים סוף ומלחמת עמלק ומתן תורה שמע ובא. ואם תאמר, הני דקאמרי מלחמת עמלק שמע ובא, וקריעת ים סוף שמע ובא, ומתן תורה שמע ובא, פליגי מההיא ד"את כל אשר עשה", שאמרו: "שקולה יציאת מצרים" כו', וסבירא ליה דפירוש "כי הוציא" - וכי הוציא, שכלן שמע, אם כן היה להם להביא גם דברי האומר יציאת מצרים שמע ובא. ושמה יש לומר, שהמכילתא בחר לומר זה, משום דאין סברא לומר שיתרו לא שמע מכל אותן הנסים והנפלאות שעשה ה' לישראל אלא את יציאתן ממצרים לבד, מפני שבשעה שנקרע הים נשמע הקול מסוף העולם ועד סופו, כדכתיב יהושע ה, א: "ויהי כשמעו כל מלכי האמורי" כו'.

## פרק יח, ד

### ויצילני מחרב פרעה -

#### נעשה צוארו כעמוד של שיש.

משמע שמפני שנעשה צוארו כעמוד של שיש ולא יכלו להרגו ניצל והלך לו, ואלו במכילתא אמרו: "רבי יהודה אומר: ויבקש להרוג את משה, תפשו את משה והעלוהו לבימה וכפתוהו והניחו הסייף בצוארו, וירד המלאך ונתדמה להם כדמות משה ותפשו את המלאך והניחו את משה" ולולא המלאך היו הורגים אותו. ושמה יש לומר, דהכי קאמר: והניחו הסייף בצוארו ולא יכלו להרגו, מפני שנעשה צוארו כעמוד של שיש והיו משתדלים להורגו במין אחר, וכשירד המלאך ונדמה במשה, תפשו אותו והניחו את משה והלך לו. שאם לא תאמר כן, היכן מצא רש"י שנעשה צוארו כעמוד של שיש שמות רבה א, לא. דברים רבה ב, כט. ומה שדרשו גבי ד, יא "מי ישום אלם - מי עשה פרעה אלם שלא נתאמץ במצות הריגתך", אינו רוצה לומר שלא נתאמץ כלל, לא בתחלה ולא בסוף, להביאך בפניו, דאם כן היאך נמסר לקוסטינר ושמו החרב בצוארו בלא צויו של פרעה. אלא הכי פירושו, שאחר שנמסר ביד הקוסטינר, בציויו של פרעה שצוה בתחלה, ונעשה צוארו כעמוד של שיש ולא שלטה בו החרב, והיו מחזרין למצוא דרך להרגו, נעשו הכל כעורים וברח מן הבימה ולא ראו אותו, ונעשה פרעה אלם ולא נתאמץ לצוות לרדוף אחריו להביאו. והשתא אתיא שפיר הא דדרשו גבי "או פקח או עור - שנעשו האיסקלטורין עורים ולא ראו כשברחת מן הבימה ונמלטת", דמשמע שמפני הבריחה ניצל, ולא מפני שנעשה צוארו כעמוד של שיש ולא שלטה בו החרב. אבל מה שדרשו גבי "או חרש - שנעשו משרתיו חרשים ולא שמעו לפרעה בצוותו עליך", קשיא, דאי בקודם הבריחה קמייירי איך תפשוהו ושמו חרב בצוארו אחר שנעשו כחרשים ולא שמעו את צויו, ואי באחר הבריחה קמייירי, מאי "בצוותו עליך להורגך" דקאמר, והלא כבר דרשו גבי "מי ישום אלם" שעשה את פרעה אלם ולא נתאמץ לצוות לרדוף אחריו להביאו. ויש לומר, שהמדרש של נעשה צוארו כעמוד של שיש והמדרש של לא ראו שברחת, הן אגדות חלוקות, ורש"י ז"ל הביא את שתיהן כמנהגו בכמה מקומות, שכך מצינו בהדיא שנחלקו

במכילתא רבי יהודה ורבי אליעזר, שרבי יהודה אומר: הניחו החרב על צוארו וירד המלאך ונתדמה להם כדמות משה ותפשו המלאך והניחו את משה. ורבי אליעזר אומר: אותן בני אדם שתפשוהו עשאן הקדוש ברוך הוא אלמים, חרשים וסומים "והיו אומרים לאלמים היכן הוא משה, ולא היו מדברים. ולחרשים, ולא היו שומעים, ולסומין ולא היו רואין, כענין שנאמר: **'מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש'**".

## פרק יח, ה

### אל המדבר -

#### לשמע דברי תורה.

אזיל לטעמיה רש"י פסוק יג, דסבירא ליה דלאחר מתן תורה בא. אבל במכילתא לא אמרו אלא: "הכתוב מתמיה עליו, שהיה שרוי בתוך כבודו של עולם ובקש לצאת אל המדבר מקום תהו שאין בו כלום".

## פרק יח, ו

### ויאמר אל משה -

#### על ידי שליח.

כי אחריו - **"ויצא משה לקראת חתנו"** פסוק ז. ומה שכתב הרמב"ן ש"שלח לו הדבר באגרת כתוב בה כן, כי השליח לא יאמר: אני חותנך, אלא: חותנך יתרו בא אליך", שבזה טוען על רש"י ז"ל שאמר "ויאמר אל משה - על ידי שליח", אינה טענה, אלא אם היה כתוב: ויאמר השליח אל משה: אני חותנך יתרו בא אליך, שאז ודאי לא יתכן שיאמר השליח כלשון הזה, אלא: הנה חותנך יתרו בא אליך, אבל מאחר שכתוב סתם **"ויאמר אל משה"** יהיה פירוש ויאמר יתרו אל משה אני חותנך יתרו בא אליך על ידי השליח, שהגיעו הדברים למשה בלשון השליח: הנה חותנך יתרו בא אליך, או: כה אמר יתרו: אני חותנך יתרו בא אליך כו'.

### אני חותנך יתרו -

#### אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך כו'.

במכילתא. דאם לא כן הוה ליה למכתב: אני חותנך יתרו ואשתך ושני בניה עמה באים אליך, ולמה הפסיק **"בא אליך"** בין חותנך ובין אשתך ושני בניה. ואם תאמר, אי הכי אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך ובניה מיבעי ליה. יש לומר, מדהאי לדרשא האי נמי לדרשא, דכי האי גונא דרשו במציעא פרק הפועלין בבא מציעא פו: על בראשית יח, ז גבי **"בן בקר רך וטוב - בן בקר' חד, רך' שנים, וטוב' שלשה.** ואימא חד, כדאמרי אינשי רכיך וטב, אם כן לכתוב רך טוב, מאי 'וטוב', שמע מינה לדרשא. ואימא תרי. מד'טוב' לדרשא, רך' נמי לדרשא".

## פרק יח, ז

## ויצא משה -

כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה, שכיון שיצא משה כו'.

שאם לא יצא לקראת חותנו אלא משה לבדו, כמובן מן הכתוב, מה כבוד נעשה ליתרו בזה. ועוד, שזה היה זלזול גדול למשה שהניחוהו ללכת לבדו לקראת חותנו. ובמכילתא לא אמרו אלא: "יצא משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" והרב הוסיף לומר: "כבוד גדול נתכבד יתרו" לקוח מתנחומא תנחומא ויגש ז, משום, דמכח הסברא שמשה לא יצא אלא לכבודו, למדנו שלא יצא לבדו, כיון שאין מיציאת משה לבדו כבוד גדול ליתרו, אם לא שיצאו עמו כל גדולי ישראל. ולכן סמך הכתוב ואמר סתם **"ויצא משה לקראת חותנו"** ולא אמר: ויצא משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל לקראת חותנו, מכיון שהסברא מוכחת על זה.

## וישתחו וישק לו -

איני יודע מי השתחוה למי.

במכילתא. והוא הדין נמי "איני יודע מי נשק למי", כדאיתא התם, אלא חד מינייהו נקט. ואף על פי שמדרך הכתוב שיהיו כל הפעולות הנמשכות זו אחר זו, פעולות של פועל הפועל ראשון, כמו בראשית כה, לד: **"ויאכל וישת ויקם וילך"**, שכלן פעולות - פועל הפועל הראשון, שהוא עשו, ויחוייב מזה שיהיו גם כן פעולות **"ויצא משה" "וישתחו וישק לו"** הנמשכות זו אחר זו פעולות משה, שהוא הפועל הפועל הראשון מכל הפעולות הנמשכות. עם כל זה נסתפקו בו רז"ל ואמרו: "איני יודע מי השתחוה למי ומי נשק למי", כי מצאנו בראשית מו, כט: **"ויאסור יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גושנה וירא אליו ויפול על צואריו ויבך על צואריו עוד"**, שמלת "ויפול" שבה על ישראל, כדעת הרמב"ן, ולא על יוסף, אף על פי שיוסף הוא הפועל הפועל הראשון. אך קשה, ולמה לא נסתפקו גבי אהרן ועשו ולבן, דכתיב בהו בראשית לג, ד: **"וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צואריו וישקהו"**, "ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו" בראשית כט, יג, **"וילך ויפגשוהו בהר האלהים וישק לו"** ד, כז, לומר איני יודע מי נשק למי.

כשהוא אומר "איש לרעהו" מי הוא הקרוי איש, זה משה.

ובמכילתא: "מי הוא הקרוי איש, זה משה, שנאמר במדבר יב, ג: **'והאיש משה ענו מאד'**, הרי לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו. מכאן למדנו שיהא אדם נוהג בכבוד חמיו". ואי קשיא, והלא יתרו נמי קרוי איש, דכתיב ב, כא **"ויואל משה לשבת את האיש"**. יש לומר, דסבירא ליה כמאן דאמר רעואל אביו של יתרו היה פסוק א ד"ה ויש אומרים, ועליו כתוב **"ויואל משה לשבת את האיש"**, אבל יתרו לא נקרא איש בשום מקום. אבל לא משום



דמשה נקרא "איש", כדכתיב דברים לג, א "איש האלהים" ויתרו לא נקרא אלא "האיש", ואיש מאיש ילפינו, איש מהאיש לא ילפינו, דאם כן לא היה לו למכילתא להביא ראיתו מקרא ד"והאיש משה ענו מאד", אלא מקרא ד"איש האלהים". אבל יש לתמוה, מה ראייה מביא משאלה להשתחויה, בשלמא אי הוה כתיב וישאל איש לרעהו הוה אמינא דאכולהו קאי, אבל השתא דכתיב "וישאלו" בלשון רבים על כרחך לומר דמלתא באנפי נפשה היא, שהאחד מהם הוא שנשק והשתחוה ואחר כך שאלו זה לזה, וזה לזה לשלום. לכן יש מפרשים, דההיא ד"מי הוא הקרוי איש" לאו בכל מקום שנאמר 'איש' קאמר, אלא מי הוא הקרוי כאן איש, הוי אומר זה משה, שהוא ענו מאד, כדכתיב "והאיש משה ענו מאד". ומסתמא הוא היה השואל והמשתחוה והנושק. אך קשה, אם כן מאי "כשהוא אומר: 'איש לרעהו'", דקאמר, והלא בלאו קרא ד"איש לרעהו" מסתמא משה הוא המשתחוה והנושק מרוב ענותנותו. ועוד, מאי "מכאן למדנו" דקאמר, שאני משה שהיה ענו מאד ומרוב ענותנותו עשה לפנים משורת הדין.

הלכך על כרחך לומר דמ"איש" הוא דקדייק לה, והא דמייתי ראייה משאלה להשתחויה ונשוק, משום דסבירא ליה ד"איש" דשאלה אכולהו קאי אף אהשתחויה ונשוק, כאילו אמר וישתחו וישק לו וישאל האיש לרעהו. והא דכתיב "וישאלו" לשון רבים, אינו אלא כדי להודיענו שגם יתרו שאל, אבל עיקר השאלה לא היתה כי אם למשה, דהכי אשכחן לרז"ל שאמרו: "וישאלו איש לרעהו - משה הקדים, שנאמר: 'איש לרעהו', ואין איש אלא משה, שנאמר: 'והאיש משה ענו מאד'", משמע דסבירא להו דפירוש "איש לרעהו" - משה לרעהו.

## פרק יח, ח

### ויספר משה לחותנו -

למשוך את לבו.

במכילתא. דאם לא כן למה ספר לו, הרי כבר שמע הכל, כדכתיב פסוק א: "וישמע... את כל אשר עשה".

## התלאה -

למ"ד אל"ף הן יסוד התיבה.

כדעת חכמי צרפת, אבל חכמי ספרד חולקים עליהם ואומרים אל"ף ה"א הן יסוד התיבה, כי אין שרש פחות משלש אותיות, ולפי שהרב הוא מאנשי צרפת אמר כן.

וכן תרומה תנופה.

כי לדעת חכמי צרפת כלם בעלי שתי אותיות הן, אבל לדעת חכמי ספרד אין אלו דומין לתלאה, כי תלאה מנחי הה"א ותרומה תנופה מנחי העי"ן.

## פרק יח, ט

### ויחד יתרו -

ומדרשו נעשה בשרו חדודין חדודין.

בפרק חלק סנהדרין צד א. דאם לא כן 'וישמח' מיבעי ליה, כמנהג הכתוב בכל מקום.

### על כל הטובה -

ועל כלן אשר הצילו מיד מצרים.

דאם לא כן ב"ויחד יתרו" לחודי סגי, כיון דאדלעיל מיניה קאי, דכתיב: **"ויספר לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל... ויצילם ה'"**, אלא ודאי לא בא הכתוב אלא להודיע שההצלה שקולה כנגד כל הטובות, כמו שהודיע זה בפסוק פסוק א **"כי הוציא"** שלא היה צריך לאמרו, כיון שהוא נכלל בכלל **"את כל אשר עשה אלהים למשה"**, אבל מ"ויצילם ה'" דלעיל מיניה פסוק ח לא שמעינן לה, דהתם במה שנעשה לפרעה ולמצרים, שעל ידם היתה ההצלה קמיירי.

ומה שלא הוסיף פה ו"ו על **"אשר הצילו"**, כמו שהוסיף גבי פסוק א **"כי הוציא - וכי הוציא"**, מפני שכבר הוסיף אותו במאמר **"ועל כלם"**, שאין הבדל בין אמרו **"ועל כולם אשר הצילו"** ובין אמרו ואשר הצילו.

## פרק יח, י

### מתחת יד מצרים -

היד שהיו מכבידים עליהם.

ולא כפירוש "מיד מצרים", שהוא רשות, כמו במדבר כא, כו **"ויקח את כל ארצו מידו"**, שפירושו מרשותו, דאם כן תרתי למה לי.

## פרק יח, יא

### עתה ידעתי -

מכירו הייתי לשעבר, ועכשיו ביותר.

אינו רוצה לומר שעכשיו מכירו יותר ממה שהיה מכירו לשעבר, שהרי אינו מובן מן המקרא הזה אלא שעכשיו מכירו בלבד. אלא הכי פירושה: דמדקאמר **"עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים"** מכלל שכבר היה מכיר את זה ה' לשעבר, דאי סלקא דעתך שלא היה מכירו מתחלה, הוה ליה למימר: עתה ידעתי את ה' וכי הוא גדול מכל האלהים, אלא על כרחך לומר מכירו היה לשעבר, אבל לא היה מכיר גודל פעולותיו על פעולות כל האלוהות, רק עכשיו אחר כל המעשים הללו, וכאילו אמר: מכירו הייתי לשעבר, ועכשיו בענין היתרות. אבל במכילתא לא דרשו זה שאמרו **"מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר"**,

אלא בקרא ד"בדבר אשר זדו עליהם", וכוונתם לומר שמזה הפועל שנפרע מהם המקום כפי מחשבתם שחשבו לאבד את ישראל, הכיר יתרותו יתברך על כל האלוהות. ואם כן מה שכתב רש"י המדרש הזה בקרא ד"עתה ידעתי", הוא מפני שזה המקרא מורה על מאמר יתרו זה, ומה שכתב אותו המכילתא בקרא ד"בדבר אשר זדו עליהם", הוא מפני שזה המקרא מורה על הבנת יתרותו יתברך על כל האלוהות.

### מכל האלהים -

מלמד שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה.

במכילתא. דאם לא כן מנא ידע זה. אבל דוד עליו השלום לא אמר עתה ידעתי, אלא: "אני ידעתי כי גדול ה' ואדוניו מכל האלהים" תהלים קלה, ה. ומלת "אני" אינה מורה על הזמן. ויש לומר, שידע זה בראיות מופתיות, וכיון שידעו בדרך המופת, אין זה צריך חפוש עד שנצטרך לומר שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, אבל ביתרו שאמר "עתה" המורה שעל ידי כל המעשים הללו שעשה ה' לפרעה ולמצרים נודע לו זה, שזהו בדרך החפוש, הוכרחו רז"ל לומר "מלמד שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה".

### אשר זדו -

ורבותינו דרשוהו לשון בראשית כה, כט "ויזד יעקב מזיד" בקדרה שבשלו בה נתבשלו.

אבל בשמות רבה שמות רבה א, ט לא אמרו רק: "בקדרה שבשלו בה נתבשלו", ולא ידעתי מהיכן הוציא רש"י ז"ל לומר שרז"ל דרשו "זדו" מלשון "יִזְד" שבא בו הנח תמורת הדגש והיה ראוי להיות יִזְד בדגש עי"ן הפועל, ולא מלשון ירמיהו נ, כט: "כי אל ה' זדה", "גערת זדים ארורים" תהלים קיט, כא, "גם מזדים חשוך עבדך" תהלים יט, יד, שהוא מלשון רשע, אם מפני שאמרו לשון קדרה ובשול, למה לא נאמר שלא כִּיְנוּ בזה אלא משל בעלמא, כי היה נהוג אצלם בימים ההם לומר על כל מי שחשב מחשבה אחת לעשות לזולתו ונכשל בה "בקדרה שבשל, בה נתבשל", על דרך קהלת י, ח "חופר גומץ בו יפול", ומפני שפירש "כי בדבר אשר זדו עליהם" הוא שנפרע מהם המקום עם אותה המחשבה עצמה שחשבו לעשות, כדאיתא במכילתא וכמו שתרגם אנקלוס, אמרו עליהם רז"ל דרך משל: בקדרה שבשלו בה נתבשלו, לא שפירוש "זדו" מורה על זה.

### פרק יח, יג

#### ויהי ממחרת -

מוצאי יום הכפורים היה, כך שנינו בספרי ומהו "ממחרת", למחרת רדתו מן ההר. הוצרך לומר: "ומהו 'ממחרת', ממחרת רדתו מן ההר", משום דמ"מוצאי יום הכפורים", דקתני בבריתא דספרי, משמע שפירוש מלת "ממחרת" הוא ממחרת יום הכפורים, ואי

אפשר זה, כי יום הכפורים לא נזכר שם כלל ואיך אפשר לומר שהכתוב רומז במלת **"ממחרת"** על יום הכפורים, לפיכך הוכרח לומר שפירוש מלת **"ממחרת"** הוא ממחרת רדתו מן ההר, שירידתו מן ההר רמוזה במאמר **"וישב משה לשפוט את העם"**, שלא יתכן לשפוט את העם ולהודיעם חקי האלהים ותורותיו, אלא אחר ירידתו מן ההר, שהוא מחרת יום הכפורים, כדקתני בברייתא דמכילתא, והוא מוצאי יום הכפורים, כמו ששנינו בספרי. ומפני שלא יתכן שיהיה פירוש מלת ממחרת מחרת יום הכפורים, הניח לשון המכילתא שכתוב בה **"למחרת יום הכפורים"** אף על פי שהפרשה הזאת עיקרה במכילתא, והביא לשון ספרי שכתוב בו **"מוצאי יום הכפורים"** שהוא מורה על הזמן, ולא על פירוש מלת **"ממחרת"**. אבל לשון המכילתא שהוא **"ממחרת יום הכפורים"**, אף על פי שפירושו הוא שזה המעשה היה ממחרת יום הכפורים המורה על הזמן, מכל מקום מאחר שיש לטעות בלשון זה, לומר שהוא פירוש מלת **"ממחרת"**, הניחו והביא לשון ספרי, שהוא מוצאי יום הכפורים, שאין לטעות בו לומר שהוא פירוש **"ממחרת"**. והרמב"ן ז"ל פירש ש"אין הכונה שיהיה ממחרתו ממש", אבל הכונה בו שיהיה אחר יום הכפורים. ואינו מחוור, שאין מלת **"ממחרת"** כמלת מחר הנאמר על מחר ממש ועל הזמן שאחריו, כמו יג, **"כי ישאלך בנך מחר"**, אבל מלת **"ממחרת"** אינה נאמרת רק על מחרתו ממש. ועוד, שמלשון ספרי ששנו **"מוצאי יום הכפורים היה"**, למדנו שלמחרת יום הכפורים ממש היה, כי מלת **"מוצאי"** בכל מקום לא נמצא רק על היום הראשון הבא אחריו, כמו מוצאי שבתות ומוצאי ימים טובים ומוצאי יום הכפורים, שאין אלא הלילה הראשון שאחריהם. ולפי פירושו של הרמב"ן ז"ל יהיה לשון המכילתא חולק עם לשון ספרי, ואין לומר זה, כל שכן שמלת **"ממחרת"** גם כן מורה על מחרת ממש, כמלת מוצאי. ועוד, שאי אפשר לומר שמשה רבינו עליו השלום עכב שעה אחת מלהודיע משפטי ה' ותורותיו אשר צווה בהן להודיען. ומה שטען, שאם היה מחרת יום הכפורים ממש, יחוייב לומר ש"אכלו ביום הכפורים, אם היה להם יום כפורים". אינה טענה, שהרי מצינו שאכלו ביום הכפורים כשנבנה הבית, כדאיתא במועד קטן מועד קטן ט א, וקל וחומר ביום שהוריד התורה והלוחות, וכל שכן שלא יתכן לומר שעשו צום כפור באותה שנה, שעדיין לא נצטוו בו ישראל, רק אחר רדתו מן ההר, שירידתו היה ביום הכפורים עצמו. ומה שטען עוד: **"כי ביום הכפורים נתנו הלוחות האחרונות, ולמחרתו ירד משה ודבר עם ישראל ויצום את כל אשר דבר אתו בהר סיני, ואיננו יום המשפט שיעמדו עליו מן הבקר עד הערב"**, איננה טענה, כי הנה הרב סובר שביום הכפורים עצמו ירד ודבר עם ישראל ויצום את כל אשר דבר אתו בהר סיני, ולמחרתו היה יום המשפט. וזהו המובן ממה ששנינו בברייתא דספרי: **"ויהי ממחרת מוצאי יום הכפור היה"** וממה ששנינו במכילתא: **"ויהי ממחרת"** - ממחרת יום הכפורים". ומה שלא פירש הרב ממחרת הסעודה הכתובה בצדו, אבל הוצרך לפרש מהו **"ממחרת"**, למחרת רדתו מן ההר, שאין הירידה מבוארת כל כך כמו הסעודה, הוא מפני שאין הסעודה סבה לישיבה לשפוט את העם, עד שיתלה בה ישיבתו

לשפוט את העם מה שאין כן בירידתו מן ההר, שלולא שירד מן ההר עם התורה שבידו לא היה יושב לשפוט ולהורות חקי האלהים ותורתיו פסוק טז.

### ועל כרחך אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכפורים.

פירוש: היום שבו ישב משה לשפוט את העם מחרתו של יום כפורים היה, שהוא מוצאי יום כפור, לא שפירוש מלת ממחרת ממחרת יום כפורים.

שהרי קודם מתן תורה אי אפשר לומר פסוק טז **"והודעתי את חקי האלהים ואת תורותיו"**. אבל מן **"ושפטתי בין איש ובין רעהו"** פסוק טז לא קשיא, דאיכא למימר דדינין במרה אפקוד, כרבי יהודה, כמו שהביאו רש"י ז"ל בפסוק טו, כה **"שם שם לו חק ומשפט"**. ואף על פי שהאבות קיימו כל התורה כלה, אפילו גזרות וסייגים, כמו שאמרו בבראשית רבה בראשית רבה סד, ב ואפילו ערובי תבשילין, כדאיתא ביומא יומא כח ב, לא היו עושין אותן אלא לעצמן, אבל לא להורות לאחרים.

### ואין פרשה זו כתובה על הסדר, שלא נאמר **"ויהי ממחרת"** עד שנה שניה אף

#### לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא.

פירוש: הפרשה הזו כלה מתחלת הפסקא עד סופה אינה כתובה על הסדר, שהרי אף לדברי האומר זבחים קטז א: יתרו קודם מתן תורה בא, לא נאמר **"ויהי ממחרת"** עד מוצאי יום הכפורים שהיא שנה שנייה ליציאת מצרים למניין שנות העולם, ואף על פי שביאתו של יתרו היתה קודם מתן תורה, לדברי האומר: יתרו קודם מתן תורה בא, מכל מקום כיון ששיבתו של משה לשפוט את העם לא היתה רק אחר מתן תורה, אפילו לדידיה, ופירוש **"ממחרת"** - למחרת יום הכפורים שהיא שנה שנייה למניין שנות העולם. אם כן על כרחך לומר דלכולי עלמא אין פרשה זו כתובה על הסדר, שהיה ראוי להיותה אחר פרשת הדברות. ואף על פי שמקצתה, שהיא ראש הפרשה, היתה קודם פרשת הדברות, למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא, אם היתה כתובה אחר פרשת הדברות אין בכך כלום, כי אין היזק אם יספר הכתוב אחר פרשת הדברות ספור ביאתו של יתרו, שהיתה קודם פרשת הדברות, אבל שיכתב בשנה ראשונה ספור ישיבתו של משה לשפוט את העם, שעדיין לא היתה עד השנה השנייה, זה אי אפשר בשום פנים, זהו הפירוש הנכון בזה המאמר. אבל קצת מהמעיינים פירשו, שאין פרשה זו כולה כתובה על הסדר, מפני שיום המחרת שבו ישב משה לשפוט את העם הוא יום מחרת הסעודה הכתובה בצדה, וכיון שיום המחרת שבו ישב לשפוט את העם לא היה רק בשנה שנייה, צריך לומר שגם הסעודה שהיתה ביום ביאת יתרו, היתה בשנה שנייה, ויהיה אם כן ביאתו של יתרו בשנה שנייה אחר מתן תורה, ואם כן אין פרשה זו כתובה על הסדר. ואין זה נכון, שאם כן המחוייב מזה הוא לבטל דברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, לא שאין פרשה כתובה

על הסדר, שזה אפילו אם לא היה יום המחרת שבו ישב משה לשפוט יום מחרת הסעודה, צריך לומר בהכרח שאינה כתובה על הסדר, שלא נאמרה רק אחר יום הכפורים שירד מן ההר שהיא השנה השנייה למניין שנות יציאת מצריים ולא בשנה ראשונה, כמו שהיא כתובה. ועוד, אם הקושיא הזאת של העדר הסדר היא למאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא, למה הוצרך להוכיח שאינה כתובה על הסדר מקרא ד"ויהי ממחרת", הרי ממאמרו עצמו שאמר "יתרו אחר מתן תורה בא" יחוייב לומר שאין פרשה זו כתובה על הסדר, שהיה ראוי להכתב אחר פרשת הדברות, מאחר שביאת יתרו היתה אחריה. ולכן הנוסחא שכתוב בה "ואף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא" בוי"ו, נוסחא משובשת היא בהכרח, מפני שלפי הנוסחא הזאת יתחייב לומר שכל אותה ההוכחה שהוכיח מקרא ד"ויהי ממחרת" שאין פרשה זו כתובה על הסדר היא אליבא דמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא, ואם הדבר כן, לא היה צריך להוכיח זה מקרא ד"ויהי ממחרת", אלא ממאמרו בעצמו שאמר: יתרו אחר מתן תורה בא. ואין סברא לומר דהא דאצטרך לאוכוחי מקרא ד"ויהי ממחרת" אינו אלא על שלא נאמרה עד שנה שנייה, שלא למדנו זה אלא מקרא ד"ויהי ממחרת", אבל בלאו קרא ד"ויהי ממחרת" נהי דהוה שמעינן ממאמרו שאמר: אחר מתן תורה בא, שלא נכתבה פרשה זו על הסדר שהיה ראוי להכתב אחר פרשת הדברות, מכל מקום לא היינו מוכיחים מזה שלא נאמרה עד שנה שנייה, דדילמא ביאתו של יתרו היתה באותן החדשים שבין מתן תורה לתחלה השנה השנית, שהן קרוב לארבעה חדשים, דמאי נפקא מינה אם היתה ראויה להכתב בשנה שנייה או בשנה ראשונה באותו זמן שבין מתן תורה לתחלת השנה השנייה, סוף סוף שלא כסדרה היא כתובה, מה לי בשנה ראשונה מה לי בשנה שנייה. והלשון עצמו מוכיח על זה, שהרי לא אמר אלא "ואין פרשה זו כתובה על הסדר", ומשמע שזו היא עקר כונתו לא זולת זה.

#### שלוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שנייה.

גם הנוסחא הזאת משובשת בהכרח, כי מאחר שכתוב בה "אף לדברי האומר" בלא וי"ו, וצריך לומר בהכרח דאדלעיל קאי, על שלא נאמר "ויהי ממחרת" עד שנה שנייה, אם כן "שלוחו אל ארצו" דקאמר, אין לו קשר לא לפניו ולא לאחוריו. אבל צריך להיות "וכן שלוחו אל ארצו" כו', והיא ראייה שנית על שאין פרשה זו כתובה על הסדר, שהרי שלוחו אל ארצו פסוק כז לא היה אלא עד שנה שניה ולא היה ראוי להכתב פה שהיא שנה ראשונה. אלא שלא מצאתי כלשון הזה בשום נוסחא. אבל היותר נכונה מכל הנוסחאות שמצאתי היא הנוסחא שכתוב בה: "ואין פרשה זו כתובה על הסדר, שלא נאמרה עד שנה שנייה, שהרי נאמר ומצינו במסע הדגלים כו' ומשלחו והלך, היכן מצינו שחזר", מפני שבזו הנוסחא ניצלנו ממה שהיה קשה עלינו מ"אף לדברי האומר" שכתוב בשאר הנוסחאות, שאי אפשר להדביקו למעלה, מפני שמאמר "שלוחו אל ארצו" הבא אחוריו אין לו קשר כלל לא לפניו ולא לאחוריו, ולא להדביקו למטה, מפני שיחוייב שנפרש ההוכחה של "ויהי ממחרת"

שהוכיח ממנו שאין פרשה זו כתובה על הסדר אליבא דמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה בא, ולא היה צריך לזה, שהרי ממאמרו עצמו שאמר אחר מתן תורה בא, יחוייב לומר שאינה כתובה על הסדר ואין צורך להוכיח זה מקרא ד"ויהי ממחרת". ועוד, שאם כן צריך לגרוס: "ואף לדברי האומר" בתוספת וי"ו. ועוד, שלא היה צריך להוכיח לדברי האומר קודם מתן תורה בא שאין פרשה זו כתובה על הסדר משלוחו אל ארצו, שלא היה אלא עד שנה שנייה, אלא מקרא ד"ויהי ממחרת" עצמו, שהוכיח ממנו לדברי האומר אחר מתן תורה בא, שלא נאמרה עד שנה שנייה, שהיא עצמה הוכחה אף לדברי האומר קודם מתן תורה בא. אך קשה, דלפי הנוסחא הזאת נמי, למה הוצרך להוכיח שאין פרשה זו כתובה על הסדר מ"שלוחו אל ארצו", אחר שהוכיח זה מקרא ד"ויהי ממחרת", שאי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכפורים, שהוא אחר מתן תורה, וזאת הפרשה כתובה קודם פרשת הדברות, שלא על הסדר. ויש לומר, דמה שהוצרך להוכיח מקרא פסוק כז ד"וישלח משה את חותנו" אינו לענין שאינה כתובה על הסדר, דהוא מקרא ד"ויהי ממחרת" נפקא, אלא כדי להוכיח שלא נאמרה עד שנה שנייה ליציאת מצרים, שהוא בעשרים לאייר שבו נסעו ישראל ממדבר סיני, ועדיין יתרו לא שלחו משה, כדכתיב במדבר י', כט: "נוסעים אנחנו... אל נא תעזוב אותנו". ואף על פי שהכונה בו לא היתה אלא להורות שאינה כתובה על הסדר, מכל מקום מילתא אגב אורחיה קא משמע לן, שלא נאמרה עד שנה שנייה, והוכיח זה מקרא ד"וישלח משה את חותנו" כו'. אבל מקרא ד"ויהי ממחרת" אין להוכיח רק שלא נאמרה פרשה זו על הסדר, שהרי "ויהי ממחרת" לא נאמרה עד אחר מתן תורה, וזו הפרשה כתובה קודם מתן תורה. אך קשה, אם כן האי: "ואם זו קודם מתן תורה", ואם זו קודם שנה שנייה מיבעי ליה, שהרי כל עצמו להוכיח מכאן אינו רק שלא נאמרה פרשה זו עד שנה שנייה. ושמה יש לומר, דהוא הדין נמי דהוה מצי למימר הכי, אלא מפני שהטוען שזו השליחות היתה קודם שנה שנייה, אלא שחזר ובא, והכתוב לא הזכיר רק ביאתו בפעם הראשונה, אפשר לו גם כן לטעון שזו השליחות היתה קודם מתן תורה, אלא שחזר ובא כו', שבזה מרויח יותר, כי אז תהיה תחלת הפרשה כתובה על הסדר, אף על פי שאי אפשר זה בסופה מקושיית "ויהי ממחרת", שהיה אחר מתן תורה, לפיכך טען ש"אם זו קודם מתן תורה", ותשובת רש"י שהשיב "משלחו והלך, היכן מצינו שחזר", היא תשובה לזו ולזו.

#### משלחו והלך היכן מצינו שחזר.

תימה מה תשובה היא זו, והלא הטוען עצמו שטען שהשליחות הזו היתה קודם מתן תורה, מסתמא יודע היה שלא הוזכרה ביאתו השנייה, כמו שלא הוזכרו כמה דברים בתורה. ויש לומר, דרש"י ז"ל חולק עם הטוען בזה, ואמר: אלו היתה השליחות הזו קודם מתן תורה, אלא שחזר ובא, לא היה הכתוב מעלים ביאתו השנייה, דקל וחומר ומה ביאתו הראשונה, שאין בה כל כך קדוש ה' ולא כל כך שבח ליתרו, שיחשבו העם שעל כרחו הלך

כדי להוליך את בתו ואת בניה למשה, והראיה שחזר בו והלך למקומו, הזכיר אותה הכתוב, ביאתו השנייה, שיש בה קדוש ה' ושבתו של יתרו, שאחר שחזר לביתו, לקח את כל אשר לו וחזר ובא להיות עם ישראל לא כל שכן.

### וישב משה... ויעמוד העם -

יושב כמלך וכלם עומדין. והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודו של ישראל, והוכיחו על כך.

במכילתא. והחכם רבי אברהם בן עזרא טען ואמר שאין זה זלזול, כי דרך השופט לעולם להיות יושב, ובעלי הריב עומדים לפניו וכן כתוב דברים יט, יז: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב". ואין לומר שיתרו לא אמר זה רק בעבור שאר כל העם, שהיו עומדין לפניו, שלא בעת הדין, דאם כן מה היתה תשובתו: "כי יבא אלי העם לדרוש אלהים" והלא הם לא היו עומדים ביום הדין. ונראה לי שאינה טענה, כי יש לומר שיתרו היה חושב שהם עומדים לפניו לתפארת כמנהג השרים, ומשה השיב לו שאין זה כי אם למשפט, ולכן הוא יושב והם עומדים כמנהג השופט עם בעלי הריב. והראיה על זה הפירוש, שלא אמר לו יתרו פסוק יח "נבול תבול" רק אחר שהשיב לו "כי יבא אלי העם לדרוש אלהים", מפני שקודם תשובת משה לא ידע יתרו שהוא שופט והם בעלי הריב, רק היה חושב שהוא כמנהג השרים דרך שררה, ואז אינו נופל לומר לו "נבול תבול לא תוכל עשוהו לבדך". וכאשר השיב לו, שאין זה אלא דרך השופט עם בעלי הריב, אז אמר: "נבול תבול לא תוכל עשוהו לבדך". וכן מה שטען עוד ממעלת משה אדוננו שהיא גדולה מאד, כי הנה אהרן הגדול ממנו בשנים היה אומר לו במדבר יב, יא "בי אדני" ואם כן אין זה יוצא מדרך המוסר אם הוא יושב והם עומדים. איננה טענה, כי כבוד הצבור גדול מאד מגדולת אהרן אחיו. ועוד, אם אחיו נתן לו הכבוד מעצמו לקרותו "בי אדני", אין מדרך המוסר שמשה יבקש זה עד שיהיה הוא לבדו יושב וכל העם עומדים לפניו בכל יום.

### פרק יח, טו

#### כי יבא -

לשון הווה.

לא לשון עתיד, דאם כן, לא היה לו לישב עתה כל עוד שלא באו אליו העם לדרוש אלהים. ועוד, שאם הוא לשון עתיד, יהיה פירושו שהם עתידים לבא פעם אחת ולא תמיד, ואין הכונה פה רק על ההתמדה, שבאים תמיד לדרוש אלהים, וצריך לשון הווה, לא לשון עתיד.

### פרק יח, טז

#### כי יהיה להם דבר בא אלי -



### מי שיהיה לו הדבר בא אלי.

נראה שרש"י ז"ל סובר שמאמר פסוק טו **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"** מורה על כללות העם, ומאמר **"כי יהיה להם דבר בא אלי"** מורה על פרטי העם, והוא מי שיהיה לו הדבר, והכל מורה על ענין דברי ריבות, ולכן אמר מי שיהיה לו "הדבר" בה"א הידיעה, שפירושו הדבר הנזכר לעיל במאמר **"כי יבא אלי העם"**.

ויהיה **"ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלהים ואת תורותיו"** מורה כלו על דבר המשפט, שיודיע להם חקי האלהים ותורותיו על דברי ריבותיהם, ויפרש דברי המתרגם שתרגם: **"לדרוש אלהים - למתבע אולפן מן קדם ה'",** שפירושו לשאול תלמוד מפי הגבורה על דבר המשפט, שמבקשים ממנו להודיעם תלמוד מפי הגבורה על דברי ריבותיהם. והוא תמוה מאד, כי מי הכריחו לפרש **"חוקי האלהים ואת תורותיו"** ומאמר **"לדרוש אלהים"** על דבר המשפט, ולמה לא יפרש **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"** לדרוש אלהים על החקים והתורות, שהם כל המצות שבינם ובין ה', ו**"כי יהיה להם דבר בא אלי"** על דברי ריבותיהם שבין איש לחברו שיודיע להם דבר המשפט. והיה מאמר **"ושפטתי בין איש ובין רעהו"** דבק עם **"כי יהיה להם דבר בא אלי"** הסמוך לו, ומאמר **"הודעתי את חקי האלהים ואת תורותיו"** דבק עם **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"**, שזהו הנראה גם מדברי המתרגם שתרגם **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים - למתבע אולפן מן קדם ה'"** ו**"כי יהיה להם דבר בא אלי - כדהוי להון דינא אתאן לותי"**, דמשמע שמאמר **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"** אינו בענין דיניהם. ושמה יש לומר, מפני שתשובת משה ליתרו במה שהיה חושב שמה שהוא יושב והם עומדים לפניו הוא לתפארת בלבד, כמנהג השרים, אינה רק מן **"ושפטתי בין איש ובין רעהו"**, שהשיב לו שאין זו העמידה לתפארת, כי אם למשפט, ודרך המשפט להיות השופט יושב ובעלי הריב עומדין לפניו, ולא מן חוקי האלהים ותורותיו, שהיה מלמד להם, כי אין מדרך למוד התורה שיהיה הרב יושב והתלמידים עומדים לפניו, אלא כלם בעמידה, כדאיתא בריש הקורא את המגלה עומד ויושב מגילה כא א, דילפינן לה מקרא דברים ה, כח ד**"ואתה פה עמוד עמדי - כביכול אפילו הקדוש ברוך הוא בעמידה"**, לפיכך הוכרח לפרש **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"** ו**"כי יהיה להם דבר בא אלי"**, שניהם יחד מורים על דבר המשפט, רק שהאחד מהם מורה על כללות העם, והאחר על פרטי העם, מי שיהיה לו הדבר, ולא שיהיה האחד מורה על למוד התורה והשני על דבר המשפט. ועוד, שמאמר פסוק יג **"ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם"** מורה על זה, כי אילו היתה ישיבתו לשני עניינים, האחד ללמד להם התורה והמצות, והאחר לשפוט את העם, למה לא הוזכר במאמר **"ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם"** גם למוד התורה. ועוד, שלמוד התורה והמצות איננו עם הדרך הנזכר פה שיהיה משה לבדו מלמד לכל ישראל, אלא לפי הסדר השנוי בברייתא ערובין נד ב, שהוא בתכלית החלוף. ועוד, כשהשיב לו יתרו פסוקים יח - כב: **"נבול תבול כו' ואתה תחזה כו' ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר**

**הקטון ישפוטו הם**, למה לא הוזכר בו גם דבר הלמוד מהתורה והמצוות. אך קשה מההיא דמכילתא דקתני: **"חוקי האלהים** - אלו המדרשות. **ואת תורתיו** - אלו ההוריות, דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר: **חוקי האלהים** - אלו העריות, שנאמר ויקרא יח, ל: **'לבלתי עשות מחוקות התועבות'**. **ואת תורתיו** - אלו ההוריות", שאם כן דברי רש"י דלא כמאן.

### פרק יח, יז

#### ויאמר חותן משה -

דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך.

מה שהוכרח רש"י לפרש זה פה, ולא בשאר **"חותן משה"** פסוקים א, ב, ה, יב, יד הכתובים לעיל, וכל שכן שכבר פירש גבי פסוק א **"חותן משה"** שבראש הפרשה "כאן היה יתרו מתכבד במשה אני חותן המלך", הוא מפני שלא היה ראוי להכתב פה **"חותן משה"** אלא חותנו, כפי מה שכתוב למעלה ממנו: **"ויאמר משה לחותנו"**, לכך אמר שמה שהוצרך להאריך לומר פה: **"ויאמר חותן משה אליו"**, במקום: **ויאמר חותנו אליו**, הוא מפני הכבוד, שדרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך.

### פרק יח, יח

#### גם אתה -

לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים.

אבל במכילתא פליגי בה רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי: **"חד אמר: אתה** - זה משה. **גם** - זה אהרן. **העם אשר עמך** - אלו שבעים זקנים. **חד אמר: אתה** - זה משה. **גם** - זה אהרן נדב ואביהוא. **העם אשר עמך** - אלו שבעים זקנים". נמצא דברי רש"י מחולפים מלשון המכילתא בשני דברים: האחד, שאמר "חור" במקום נדב ואביהוא. והשני, שאמר לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים, ובמכילתא אליבא דכולי עלמא השבעים זקנים אינם מכלל הרבוי, אלא מגופיה ד**"העם אשר עמך"** המורה עליהם, כמלת **"אתה"** המורה על משה, וכמו שהוציא את משה מכלל הרבוי, כן היה לו להוציא גם השבעים זקנים מכלל הרבוי. והייתי יכול לומר חלוף נוסחאות יש כאן ובנוסחתו של רש"י היה כתוב בלשון אחר. אבל יש לטעון עליו ממה שחור כבר נהרג, כדפירש רש"י גבי לב, ה **"וירא אהרן ויבן מזבח** - ראה חור בן אחותו שהיה מוכיחם והרגוהו" שזה המעשה היה בשבעה עשר בתמוז, ופרשת **"ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם"** פסוק יג, שאז היתה עצת יתרו, לא היתה רק עד אחר יום הכפורים. ועוד, דלקמן גבי פסוק כ"ג **"וכל העם הזה על מקומו יבא בשלום"** פרש"י "אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים הנלוים עתה עמך", לכן נראה לי טעות נפל בספרים.

**כי כבוד ממך -**

כובדו רב יותר מכחך.

לא שכובדו רב ממך, כי הכובד הזה אינו כובד גופני, אלא כובד כחיי, כאילו אמר שכובד כח הדבר הזה, גדול מכובד כחך, שלא תוכל לסובלו.

**פרק יח, יט****ויהי אלהים עמך -**

בעצה.

במכילתא. כלומר ולא תסמוך על עצתי. אלא לך המלך בעצה זו עם ה', לראות אם יסכים בה. לא שאם תשמע לעצתי יהי ה' עמך, כי אין פירוש "איעצך" שמע לעצתי, אלא אתן לך עצה. ולכן לא צדקו דברי החכם רבי אברהם בן עזרא שפירש **"ויהי אלהים עמך** - שה' יעזורך אם עשית ככה".

**אתה לעם מול האלהים -**

שליח ומליץ ביניהם למקום ושואל משפטים מאתו.

פירוש: למ"ד "לעם" הוא במקום בעבור, כמו בראשית כ, יג **"אמרי לי"**.

ופירושו: היה אתה בעבור העם שליח ומליץ למקום בהיותם מבקשים ממנו הדין. **"ומול האלהים"** רומז על הנכחיות שבין העם והמקום, כמנהג המבקשים שפניהם נוכח המבקשים ממנו, כאילו אמר: היה אתה מליץ בעבור העם על הדברים שבינם ובין המקום. והוא אמרו: **"והבאת אתה את הדברים אל האלהים"**, דברי השואלים משפטים מאתו, כדי להגיע אליהם. והוא אמרו: **"והזהרת אתה את החוקים ואת התורות" כו'.**

**את הדברים -**

דברי ריבותם.

שהם הדברים שביניהם זה עם זה, לא הדברים ששולחים למקום, כי הם לא היו באים אלא לטעון טענותיהם לפניו על דברי הריב שביניהם, כאמרו: **"ושפטתי בין איש ובין רעהו"**.

**פרק יח, כא****תחזה -**

ברוח הקדש שעליך.

דאם לא כן מנא ידע, ד**"האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב"** שמואל א' טז, ז. ועוד, שמלת חזון מורה על זה, ולכך אמרו במכילתא: "תחזה להם בנבואה".

**שונאי בצע -****ששונאים את ממונם בדין.**

במכילתא. ומפרש בתנחומא תנחומא יתרו אות ב ועיין נחלת יעקב "שיהא אומר: אפילו שורף גדישי, אפילו קוצץ כרמי, כהוגן אני דנו". וזהו המובן גם כן מפירוש רש"י: "ששונאים את ממונם בדין". ומה שכתב אחר זה: "כהיהא דאמרינן בבא בתרא נח ב: כל דיינא דמפקין מיניה ממונא בדינא לאו דיינא הוא", לאו דייקא, דאי בשכפר בממון והוציאוהו ממנו בבית דין בעדים קמיירי, אין זה ממונו, אלא ממון של אחרים. ואי בשטעה בדין וחייבוהו לשלם מממונו קמיירי, הא נמי לאו ממונו הוא. ועוד, שאין פסולו של זה מחמת ממון, אלא מחמת שאינו בקי בדין. ומה שפירש הרמב"ן את דברי רש"י בזה, שהרצון בו הוא "שכל ממון שידעו בו שאדם יכול להוציאו מידן בדין, ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם ואפילו הוא שלהם באמת, כגון שקנה עבד שלא בעדים וכיוצא בו". אינו מחוור, שכיון שהטוען: עבד זה שבידי שלי הוא ואתה מכרתו לי. והנטען אומר: לא היו דברים מעולם, הרי זה נשבע הסת ונפטר בבא מציעא ה א, ואין אדם יכול להוציא העבד הזה מידו בבית דין אלא אם כן לא רצה להשבע ועמד ושלם, לא מפסיל בהכי, דאדרבה מנהג חסידות הוא זה, שאף על פי שהאמת אתו, כדאי להפסיד את ממונו, כדי שלא יאמרו עליו שנשבע לשוא. וכן כתבו התוספות בשלהי חזקת הבתים בבא בתרא נח ב גבי כל דיינא דמפקין מיניה ממונא בדינא. גם מה שטען על דברי רש"י ואמר: "אבל הלשון במכילתא אינו כן, אלא כך שנויה שם כו' ופירש דברי רבי אלעזר המודעי שאמר אלו שהם שונאים ממון עצמן שאין להם חפץ ברבוי הכסף והזהב". לא ידעתי מי הביאו לפרש כן, והלא בתנחומא הביאו הלשון של רבי אלעזר המודעי עצמו ופירשוהו ששונאים את ממונם בענין הדין, שאם אומרים להם אם לא תדינונו כרצוננו, נשרוף גדישיכם ונקצץ כרמיכם, יאמרו להם: אפילו אתם שורפים את גדישנו וקוצצים את כרמנו, כהוגן אנו דנים. וזהו בעצמו מה שכתב רש"י "ששונאים את ממונם בדין", שפירושו ששונאים אותו כדי לקיים הדין, אף על פי שהדמיון שהביא עליו כהיהא דאמרינן כו', אינו דומה לו, כדפרישית.

**שרי אלפים -**

**שש מאות שרים לשש מאות אלף.**

**שרי מאות -**

**ששת אלפים היו.**

**שרי חמשים -**

**שנים עשר אלף.**

**שרי עשרות -****שישים אלף.**

במכילתא ומייתי לה בשלהי פרק קמא דסנהדרין סנהדרין יח א. ואם תאמר, הא חסרי להו טובא, דכי מפקת מששים רבבות שש מאות לשרי אלפים, לא משכחת בתר הכי ששת אלפים לשרי מאות, וכי הדר מפקת כל הני, לא משכחת בתר הכי לשרי חמשים שנים עשר אלף, וכל שכן דלא משכחת בתר הכי לשרי עשרות שישים אלפים. כבר תרצו התוספות סנהדרין יח. ד"ה נמצאו על זה שני תרוצים: האחד "דבכל הני שרים אפשר דהוו זקנים יתרים מבני ששים שנה" דאמרינן בפרק יש נוחלין בבא בתרא קכא ב, דלא נמנו לא פחות מבני עשרים ולא יתרים מבני ששים, ובשרי עשרות לא חיישין אפילו היו מבני עשרים, שהם עצמן היו מן החשבון וכל אחד שר על תשעה והוא עשירי. והשני, חשבון השרות קחשיב, דבתחלתן נתמנו שרי עשרות, ומהחשובין שבהן נתמנו לשרי חמישים, והחשובין משרי חמשים נתמנו לשרי מאות, ומשרי מאות בירר החשובים לשרי אלפים. דהשתא לא יהיו כל דיני ישראל רק שישים אלף, ואלה הששים אלף כלם היו שרי עשרות שכל אחד מהן דיין על תשעה אנשים, אבל השמונה עשר אלף שש מאות, מהם היו גם שרי חמשים, שכל אחד מהם דיין על ארבעים ותשעה אנשים, התשעה מהם מאותם שהיו תחתיו מצד שהוא משרי עשרות, והארבעים מהם לתשלום הארבעים ותשעה שהם תחתיו מצד שהוא משרי חמשים.

ואלה הארבעים, ארבעה מהם שרי עשרות, והשלשים וששה מהם מאותם שהם תחתיהם.

והששת אלפים מאלה השמונה עשר אלף שש מאות הנזכרים, שהיו בעלי שתי שררות, שרי עשרות ושרי חמשים היו גם שרי מאות, שכל אחד מהם דיין על תשעים ותשעה אנשים, התשעה מהם מאותם שהיו תחתיו מצד שהוא משרי עשרות, והארבעים מהם לתשלום הארבעים ותשעה מצד שהוא משרי חמשים, והחמשים מהם לתשלום התשעים ותשעה מצד שהוא משרי המאות, ואלה החמשים, האחד מהם שר חמשים והארבעים ותשעה מהם מאותם שהם תחתיו, התשעה מהם מאותם שהיו תחתיו מצד שהוא משרי עשרות, והארבעים מהם לתשלום הארבעים ותשעה שהם תחתיו מצד שהוא משרי חמשים, שהארבעה מהם מצד שרי עשרות והשלשים וששה מהם מאותם שהם תחתיהם. והשש מאות מאלה הששה אלפים הנזכרים שהיו בעלי שלש שררות: שרי עשרות ושרי חמשים ושרי מאות, היו גם כן שרי אלפים, שכל אחד מהם דיין על תשע מאות תשעים ותשעה אנשים, התשעה מהם מאותם שהיו תחתיו מצד שהוא משרי עשרות, והארבעים מהם לתשלום הארבעים ותשעה שהם תחתיו מצד שהוא משרי חמשים, והחמשים מהם לתשלום התשעים ותשעה מצד שהוא משרי המאות, ותשע מאות מהם לתשלום התשע מאות ותשעים ותשעה שהם תחתיו מצד שהוא משרי אלפים, ואלה תשע מאות, התשעה מהם שרי מאות והשמונים ואחד מהם מאותם שהם תחת אלו

מצד שהם שרי עשרות, והשלש מאות וששים מהם לתשלום הארבעים ותשעה לכל אחד מהם שהם תחתיהם מצד שהם שרי חמשים, והארבע מאות וחמשים מהם לתשלום התשעים ותשעה לכל אחד מהם שהם תחתיהם מצד שהם שרי מאות. ומה שאמרו במכילתא ובשלהי פרק קמא דסנהדרין סנהדרין יח א: "נמצאו כל דייני ישראל שבע רבוא ושמנת אלפים ושש מאות", אינו רק על מניין השררות, שאף על פי שמניין כל השרים לא היה רק ששים אלף, מכל מקום מניין השררות הוא שבעים ושמונה אלף ושש מאות, אלא שקצתן נכללין בתוך קצתן, כי שררות שרי החמשים נכללים תוך שררות העשרות, ושררות שרי המאות נכללים תוך שררות שרי חמשים, ושררות שרי האלפים נכללים תוך שררות שרי מאות, כמו שפירשנו.

### פרק יח, כב

#### ושפטו -

וידונון לשון צווי.

פירוש: שיהיו דנין בכל עת, וכן הוא במכילתא, ונקרא בינוני עתיד. אבל מלת "ושפטו" פסוק כו שאחר זה מתורגם "ודינין" שהיו דנין בכל עת, ונקרא בינוני עבר.

### והקל מעליך -

דבר זה להקל מעליך.

והקל כמו "והכבד את לבו" לשון הוה. דאי אפשר לפרשו לשון צווי, משום דבמנוי הדיינים הנזכרים, כבר הגיע הקלות, ואין שום פועל אחר לעשות, כדי להוסיף עליו, ויהיה הנרצה בו הוסף להקל, הלכך על כרחך לומר שהוא מקור, שפירושו שזה הפועל יהיה סבה להקל. והוא כו"ו "והאבן הזאת" בראשית כח, כב, שפירושו: "ואף אני אעשה זאת", שטעמו: ובזה האבן הזאת כו', אף כאן: ובזה תוכל להקל מעליך.

### פרק יח, כג

#### וצוך אלהים ויכלת עמוד -

המלך בגבורה, אם מצוה אותך לעשות, תוכל עמוד, ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד.

במכילתא. כאילו אמר: ואם צוך אלהים ויכלת עמוד, דאם לא כן מאי "וצוך אלהים", וכי תעלה על דעתך שיצוה אותו אף אם לא ימלך בו, ומהיכן ידע יתרו זה שעתידי לצוותו, ולמה לא יצוהו אלא אחר עצת יתרו, הלכך על כרחך לומר דהכי קאמר: המלך בגבורה, ואם ירשה אותך במה שנמלכת בו, תוכל לעמוד, ואם יעכב על ידך, לא תוכל לעמוד, כמו שאמר לו מתחלה, פסוק יח: "נבול תבול גם אתה גם העם".

## וגם כל העם הזה -

אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים הנלוים עתה עמך.

במכילתא. דאף על גב דממאמר הכתוב פסוק יג: "וישב משה לשפוט את העם" וממאמר יתרו פסוק יד: "מדוע אתה יושב לבדך", משמע שלא היו אחרים נלוים עמו, מכל מקום מדבריו פסוק יח ד"גם אתה גם העם" שדרשו בהם: לרבות אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים, משמע שהיו נלוים עמו אלה, אף טרם עצת יתרו על מנוי הדיינים, ומפני שלא היו יושבים שם אלא לכבודו ולשמוע תורה מפיו, לא תלה הכתוב כל הדיינות הזו אלא למשה. והסברא מוכחת על זה, שאילו לא היו שם כי אם משה לבדו, ויהיה פירוש: "נבול תבול גם אתה גם העם" ופירוש: "וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום" על בעלי הריב הבאים לפניו, ולא על השבעים הזקנים הנלוים עמו, למה יבול העם בהיות משה לבדו השופט, ויבא על מקומו בשלום בהיות משה עם שאר הדיינים, והלא אין ההפרש הזה אלא לדיין שבמקום שישפוט כולם ישפוט מקצתם, אבל בעלי הריב מה להם אם יהיה השופט אחד או רבים עד שיהיו נובלים אם יהיה אחד, ויבאו על מקומם בשלום אם יהיו רבים, כי רחוק הוא לומר שיהיה זה מפני העכוב הקורה להם במלאכתם בהיות השופט אחד, כי לא היו במדבר לא עובדי אדמה ולא בעלי חנויות ולא בעלי אומנות עד שיפסידו מלאכתן מן העכוב ההוא.

## פרק יח, כז

### וילך לו אל ארצו -

לגייר את בני משפחתו.

במכילתא אמרו: "יכול שהלך ולא עשה, הרי הוא אומר שופטים א, טז: 'ובני קני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם', הרי שבני קני חותן משה שבו לדת ישראל וישבו את יהודה. וכתוב דברי הימים א' ב, נה: 'ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מִחַמַּת אבי בית רָקֵב'. תרעתים שהיו על שערי בית המדרש. שמעתים - שהיו שומעים ולומדים. שוכתים - שהיו ישראל מסכין להם".

## פרק יט

### פרק יט, א

### ביום הזה -

בראש חודש.

במכילתא. ומפרש לה רבא בשבת פרק רבי עקיבא שבת פו ב, ד"כולי עלמא בראש חודש אתו למדבר סיני. כתיב הכא 'ביום הזה באו מדבר סיני' וכתוב התם יב, ב: 'החדש הזה

**לכם ראש חדשים**; מה להלן ראש חודש, אף כאן ראש חודש", ואף על גב דמההיא דפרק קמא דפסחים פסחים ו: ד"ה ממאי, דפריך מקרא ד"**החדש הזה לכם ראש חדשים**" "ממאי דברישי ירחא קאי, דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא", ומשני: אלא אתיא מדבר במדבר ט, א מדבר, משמע דאין "**החדש הזה**" מוכרח שיהיה ראש חודש. כבר תרצו התוספות פסחים ו: ד"ה ממאי, דאי אפשר זה, שהרי בהקומץ רבה מנחות כט א אמרו בהדיא, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה, באצבע, הלבנה ואמר לו: כזה ראה וקדש. והא דפריך בפסחים, אינו "אלא אהא דרבן שמעון בן גמליאל, דאמר דורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שתי שבתות, שהרי נביא עומד בראש חודש ומזהיר על הפסח. ופריך: ממאי דנביא בראש חודש הוה קאי, נהי דהקדוש ברוך הוא דבר עמו בראש חודש, דילמא משה לא אמר זה לישראל אלא בארבעה או בחמשה בירחא. ומסיק: אתיא מדבר מדבר, ששם דבר ה' למשה, ודבור משה לישראל בראש חודש היה, כדכתיב במדבר א, יח: '**באחד לחדש השני ויתילדו**'. ותימה, היאך היה אפשר לפרש דהקדוש ברוך הוא דבר עם משה בראש חודש ומשה לא דבר זה לישראל עד ארבעה בירחא או חמשה בירחא, והלא במכילתא שנו בהדיא: "או אינו אלא הלקיחה והדבור היה בעשור, תלמוד לומר: '**החדש הזה לכם... דברו**' אימתי היה הדבור, בראש חודש" כו'. משמע שגם משה לישראל בראש חודש נאמרה, ולמה הוצרך לומר, אלא אתיא "**מדבר מדבר**", וצריך עיון. ורבא דיליף לה מגזרה שוה ד"**הזה הזה**" ולא מ"**מדבר מדבר**" כדיליף התם, כבר כתבו התוספות משום דטפי ניחא ליה למילף "הזה הזה" ולא "מדבר מדבר" תוס' שבת פו: ד"ה כתיב. אך קשה, אם כן מהו זה שכתב אחר זה:

"לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', מהו 'ביום הזה', שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאלו היום נתנו",

והא איצטריך "הזה" לגזרה שווה. ושמא יש לומר, דהכי קאמר, לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', ונילף גזרה שווה מ"מדבר מדבר". אבל ראיתי שבמכילתא שדרשו בו: "הזה הזה" שיהיה ראש חודש, לא דרשו בו שיהיו דברי תורה חדשים. ובפסיקתא פסיקתא דרב כהנא יב ובתנחומא ישן יתרו אות ז שדרשו בו שיהיו דברי תורה חדשים, לא דרשו בו שהיה ראש חודש. ושמא הן אגדות חלוקות, ורש"י הביא שתיהן כמנהגו בכמה מקומות.

## פרק יט, ב

### ויסעו מרפידיים -

למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר נאמר שברפידיים היו חונים ובידוע שמשם נסעו, אלא להקיש נסיעתן מרפידיים לביאתן כו'.

כתב הרמב"ן ז"ל: "ולא הבינותי זה, שכך נאמר בכל המסעות: '**ויסעו מאלים** ויבאו... אל מדבר סיני' טז, א, '**ויסעו... ממדבר סיני... ויחנו ברפידיים** יז, א וכן בכל פרשת אלה מסעי. וירצה הכתוב לפרש שלא היו חניות אחרות. ולשון מכילתא מכילתא מסכתא



דבחדש פרשה א: **'ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני** יט, ב - והלא כבר נאמר בפרשת מסעות במדבר לג, טו **'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני'** ומה תלמוד לומר **'ויבאו מדבר סיני'**, מקיש נסיעתן מרפידים' כו'. והעניין, לומר מפני שכל המסעות שספר בהם כאן מאלים ורפידים נשנו בפרשת אלה מסעי בשביל דברים שנתחדשו שם בכתוב במדבר לג, ט. לג, יד, אבל המסע הזה ספר אותו הכתוב כאן וכאן בשוה, והוצרך לדרוש, שהיה לצורך ההיקש", עד כאן דבריו. ואני תמה מאד, מדוע לא השגיח בלשון הרב שאמר "למה הוצרך לחזור ולפרש", ולא אמר: למה הוצרך לומר **'ויסעו מרפידים**. שזה מורה שלא היתה קושית הרב על מה שאמר **"ויסעו מרפידים"**, שכן דרך המקרא בכל מקום לומר שנסעו מכך וחנו בכך, ונסעו מכך וחנו בכך, או שנסעו מכך וחנו בכך, ונסעו משם וחנו בכך, שהכל אחד, לפי שאינו נאות בלשון לומר שנסעו מכך וחנו בכך, כי אז יובן שנסעו מכך וחנו בכך ובכך, קצתם בכך וקצתם בכך, ולכך לא הוקשה לו בשום מקום למה הוצרך לומר שנסעו מכך, לא על הכתובים שבפרשה הקודמת ולא על הכתובים שבפרשת אלא מסעי. אבל מה שהוקשה לו במקום הזה, הוא מפני שאחר שכתב **"ביום הזה באו מדבר סיני"** חזר וכתב **"ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני"**, וזה מורה שלא חזר וכתבו אלא כדי לפרש מהיכן היתה נסיעתם ולמה הוצרך לחזור ולפרש, והלא כבר נאמר שברפידים היו חונים ובידוע שממש היתה, אלא להקיש כו'. ומה שאמר: "ולשון מכילתא: **'ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני'** והלא כבר נאמר בפרשת מסעות במדבר לג, טו: **'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני'** ומה תלמוד לומר: **'ויבאו מדבר סיני'**", הנה הנוסחאות בזה משונות, שכבר מצאתי נוסחא אחרת שכתוב בה: **"ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני - והלא כבר נאמר 'ביום הזה באו מדבר סיני', אלא להקיש נסיעתן לביאתן' כו'. ושמה בנוסחתו של רש"י ז"ל היה כתוב כן. ועוד שנוסחתו של הרמב"ן אינה מתוקנת כלל, מפני שאם היא מכוונת במאמר "והלא כבר נאמר בפרשת מסעות **ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני'**", מה שפירש הרמב"ן ז"ל שהמסע הזה שנסעו מרפידים למדבר סיני ספר אותו הכתוב כאן וכאן בשוה ולא נתחדש בפרשת מסעות שום דבר, ולכן הוצרך לדרוש שהיה לצורך ההקש, היה לו לומר: ומה תלמוד לומר **ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני**, כיון שכל המקרא הזה כתוב בפרשת מסעות ולא נכתב כאן אלא לצורך ההקש, ולא שיאמר "ומה תלמוד לומר ויבאו מדבר סיני". ועוד, אם הנוסחא של הרמב"ן היא נכונה, הנה כמו שהקשו מפרשת המסעות שכתוב בה **"ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני"**, שלא היה ראוי להכתב פה פעם שנייה, כן היה ראוי להקשות גם כן ממה שכתוב בפרשת המסעות במדבר לג, יב - יד: **"ויסעו ממדבר סין ויחנו בדפקה, ויסעו מדפקה ויחנו באלוש, ויסעו מאלוש ויחנו ברפידים"**, שלא היה ראוי להכתב פה **"ויסעו ממדבר סין... ויחנו ברפידים"**, עם שהוא מקצר גם כן באלוש ודפקה.**

ואם אין דרך רז"ל להקשות מהמאוחר אל הקודם, אם כן יכתוב המאוחר וישתוק מן הקודם, אף על פי שאין זה אמת, אם כן איך הקשו: "והלא כבר נאמר בפרשת מסעות **'ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני'** ומה תלמוד לומר: **'ויבאו מדבר סיני'**".

מה ביאתן לסיני בתשובה.

כדנפקא לן מקרא ד"**ויחן שם ישראל נגד ההר**" בלשון יחיד, שהיו כולם בלב אחד כדלקמן וכדאיתא במכילתא.

אף נסיעתן מרפידים בתשובה.

שאף על פי שפירשו מדברי תורה כשחנו ברפידים ולפיכך בא עמלק, ש"אין השונא בא אלא על החטא" מכילתא מסכת א ד פרשה ו על פרק יז, א. ונקרא רפידים לפי שרפו ידיהם מדברי תורה, כדאיתא במכילתא מכילתא מסכת א ד פרשה ו על פרק יז, א, מכל מקום כשנסעו מרפידים עשו תשובה.

**נגד ההר -**

למזרחו.

במכילתא.

כל מקום שאתה מוצא נגד, פנים, למזרח הוא.

במכילתא. והחכם רבי אברהם בן עזרא טען ואמר: "הנה כתוב במדבר ב, ב: **"מנגד סביב לאהל מועד יחנו"**, שהוא מארבע הפאות, כי כאשר יסעו הדגלים כן יחנו". ויותר טוב היה לו לטעון מדבריו, שפירש הוא עצמו במדבר ב, ב: "מנגד - מרחוק מיל" ובפסוק דברים לב, נב: **"כי מנגד תראה את הארץ"** פירש בו: "מרחוק", ובפסוק בראשית כא, טז **"ותשב לה מנגד"**, פירש בו: "כיון שקרב למות הוסיפה להתרחק". אבל אין זו טענה לדבריו כלל, מפני שמאמר: "כל מקום שאתה מוצא נגד, פנים, למזרח הוא", איננו רק כשהמלה מורה על פאה מיוחדת, שמלת נגד לעולם מורה על הנוכח, ונוכח האדם תמיד מורה על הפנים, ומזרח נקראת פנים - **"הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין לו"** איוב כג, ח. ופירוש "קדמה מזרחה" כז, יג, כמו **"אדמת עפר"** דניאל יב, ב. ולכן בפסוק **"ויחן שם ישראל נגד ההר"** שהכונה בו להורות הפאה המיוחדת שחנו בה, פירש אותו מלשון פנים, המורים על הפאה המזרחית, ובפסוק **"מנגד סביב לאהל מועד"** שאין הכונה בו להורות על פאה מיוחדת, שהרי כתוב בו **"סביב לאהל מועד יחנו"**, שכולל כל הפאות, וכן **"כי מנגד תראה את הארץ"**, שאין הכונה בו להורות על פאה מיוחדת, שהרי כתוב בו **"ושמה לא תבא"**, וכן **"ותשב לה מנגד"**, שאין הכונה בו להורות על פאה מיוחדת, שאם כן מה טעם **"אל אראה במות הילד"**, פירש אותו מלשון רוחק.

## פרק יט, ג ומשה עלה -

ביום השני, וכל עליותיו בהשכמה היו, שנאמר: "וישכם משה בבקר".

פירוש: אחר שכל עליותיו של משה בהשכמה היו, אפילו למאן דלית ליה בהשכמה ירד, דהא בהדיא כתיב קרא לד, ב: "ועלית בבקר", "וישכם משה בבקר ויעל" לד, ד, ואי אפשר לומר שעלה ביום ביאתו, על כרחך לומר ביום שני לביאתו היתה. וכן כתב רש"י בשבת פרק רבי עקיבא שבת פו: ד"ה בתרי: "ומשה עלה ויקרא אליו" כל העניין עד 'אלה הדברים אשר תדבר'. נאמרו לו למחרת ביאתן, כדאמרינן כל עליותיו בהשכמה היו". ואי קשיא, אם כן הא ד"אמר רבא דכולי עלמא בראש חודש אתו למדבר סיני, כי פליגי בקבועא דירחא, מר סבר: בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי, משום חולשא דאורחא. ומר סבר: בתרי בשבא איקבע ירחא ובתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי, משום חולשא דאורחא". מאי משום חולשא דאורחא דקאמר, והא בלאו חולשא דאורחא אי אפשר בו ביום, מכיון דכל עליותיו של משה בהשכמה היו. יש לומר, דהא דאמרינן כל עליותיו של משה בהשכמה היו, אינו אלא באותן עליות שעלה מעצמו, אבל בעליות שעלה על פי הדב"ר, אי אפשר להעביר אפילו רגע אחד. וכל שכן עד הבקר, ואם כן אם היה ה' רוצה לומר לו למשה מצות "כה תאמר לבית יעקב", ביום ביאתן, היה עולה באותו יום עצמו, אף על פי שלא היה בהשכמה, אלא שלא רצה להטריחו, משום חולשא דאורחא. ומה שפירש רש"י שהדברים האלה של "כה תאמר לבית יעקב" לא נאמרו לו עד מחרת ביאתן, משום דכל עליותיו של משה בהשכמה היו, דמשמע דלולא זה היו נאמרינן ביום ביאתן עצמו, ולא הוה חייש לחולשא דאורחא, מיירי באותה עלייה שעלה מעצמו הוא. וקרא ד"ואל משה אמר עלה אל ה'" כד, א בארבעה בסיון, וקרא "דעלה אלי הרה" כד, יב לאחר מתן תורה, כדפירש רש"י שם בכל אחד במקומו. והכי קאמר: ומשה עלה מעצמו ביום השני לביאתו, ולא ביום ביאתו עצמו, מפני שכל עליותיו שעלה מעצמו בהשכמה היו. ואם כן, הדברים שנאמרו לו למשה בעלייתו שם, למחרת ביאתו היה, מכיון שלא עלה שם אלא למחרת ביאתו. ומה שלא קראו ה' לעלות ביום ביאתו עצמו, שאז היה עולה באותו יום עצמו, הוא משום חולשא דאורחא. וכן דעת הרמב"ן ז"ל שמשם מעצמו עלה בקצה ההר להזדמן לפניו, ובבאו שם קראו ה' מראש ההר: "כה תאמר לבית יעקב". ואם תאמר, אכתי מנא ליה לרש"י לומר שעלה ביום שני לביאתן, נהי דאי אפשר לומר ביום ביאתן, מפני שכל עליותיו בהשכמה היו, מכל מקום דילמא ביום שלישי לביאתן עלה. יש לומר, דאי אפשר לו למשה להמתין עד יום שלישי לביאתן, משום דזריזין מקדימין למצות, ולולא שהיה אפשר לו לעלות מעצמו אלא בהשכמה, אבל היה עולה ביום ביאתן עצמו.

**לבית יעקב -**

תאמר להם בלשון רכה.

נראה לי דמסיפיה דקרא קא דייק לה, דמכיון דגבי זכרים כתיב לשון **"ותגיד"** ודרשו רז"ל בפרק רבי עקיבא שבת פז א תגד מלשון גידין, שאמר להם דברים שקשין לאדם כגידין, שהוא ירק רש"י שם, מכלל דגבי נשים דלא כתיב בהו אלא לשון אמירה, אינו רשאי לומר להם דברים קשים, אלא דברים רכים, לא שלשון אמירה מורה על רכות כי זה לא נמצא בשום מקום, כי פירוש **"את ה' האמרת וה' האמירך"** דברים כו, יז - יח ועיין אבן עזרא ורשב"ם שם איננו מלשון רכות, רק מלשון הבדל. גם כתב שם דברים כו, יז - יח ועיין אבן עזרא ורשב"ם שם רש"י ז"ל שאין לו חבר במקרא. ומה שדרשו רז"ל גבי ותגיד, שהוא מלשון גיד, אמרו בלקח טוב: "ראיה לדבר, שלא תמצא בכל המקרא כמהו מלא יו"ד", ונכון הוא.

**פרק יט, ד****אתם ראיתם -**

לא מסורת היא בידכם הדברים אשר עשיתי במצרים, על כמה עברות היו חייבין

לי קודם שנזדווגו לכם ולא נפרעתי מהם, אלא על ידיכם.

במכילתא. ותקן בזה כמה ענינים. אמר: "לא מסורת היא בידכם", דאם לא כן למה הוצרך לומר **"אתם ראיתם"**. גם הוסיף מלת "הדברים" ואמר: "הדברים אשר עשיתי", מפני שלא תפול הראייה אלא על הדברים הנעשים, לא על העשייה, ואמר: "על כמה עבירות היו חייבין לי" כו', מפני שכונת המאמר הזה אינו אלא להודיעם שהם חביבים לו, כדמסיים **"ואשא אתכם על כנפי נשרים וגו'**, וכיון שכן מה טעם לומר להם: **"אתם ראיתם..."** הדברים אשר עשיתי למצרים", מה חיבה הראה להם בזה, דילמא לא עשה להם מה שעשה רק בעבור שחטאו, ולא בעבור חבתן, לפיכך הוכרח לפרש ולומר דפירוש **"אשר עשיתי במצרים"**, כלומר אשר עשיתי להם עתה על העברות שעשו עמכם, מה שלא עשיתי להם על העברות שעברו קודם שנזדווגו לכם, שלא נפרעתי מהם אז, וזה מורה על רוב חבתי בכם.

**ואשא אתכם -**

זה יום רעמסס, שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן, ולשעה קלה, כשבאו ליסע,

נתקבצו כלם לרעמסס.

במכילתא. אבל בפרשת בא בפסוק יב, לז **"ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה"**, אמרו במכילתא והביאו רש"י בפרושיו: "מאה ועשרים מיל היו ובאו שם לפי שעה, שנאמר: **'ואשא אתכם על כנפי נשרים'**". ושמה יש לומר, שקול הוא ויבואו שניהם, דתרויהו משתמעי מהאי קרא.

## על כנפי נשרים -

### כנשר הנושא גוזליו על כנפיו כו'.

נראה לי שהנוסחא הזאת משובשת, וצריך להיות: דבר אחר על כנפי נשרים כו', וכך היא במכילתא, שהלשון הראשון פירש דמיון כנפי הנשרים על הקלות והמהירות, שכמו שהנשר מהיר בהליכתו, כן ישראל בשעה קלה נתקבצו לרעמסס מכל ארץ גשן שהיו מפוזרין בה, ובשעה קלה נסעו מרעמסס לסוכות, שהיה ביניהם מהלך של מאה ועשרים מיל, והלשון השני פירש דמיון כנפי הנשרים בחבתו על גוזליו, שכמו שהנשר בוחר שיכנס בו החץ, ולא בבניו, ככה ה' יתברך בחר שיקבל הוא החצים והבליסטראות, כדי שלא יבאו על ישראל.

## פרק יט, ה

### ועתה -

#### אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות.

ובמכילתא: "עתה - קבלו עליכם, שכל ההתחלות קשות. **אם שמוע תשמעו** - מכאן אמרו שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצות הרבה, שנאמר טו, כו: '**אם שמוע תשמעו**'. שכח מצוה אחת, משכחין אותו מצות רבות, שנאמר דברים ח, יט: '**אם שכוח תשכח**'. והכי פירושו: **ועתה אם שמוע**, פירושו: אם תקבלו עתה עליכם עול המצות, אף על פי שעתה הוא קשה בעיניכם, תשמעו, פירושו: מכאן ואילך תשמעו בקלות, שלא יקשה עליכם לקבל, כמו שיקשה עליכם עתה, מפני שכל התחלות קשות. ומה שהקדים מלת "**אם**" למלת **עתה**, הוא מפני שהמלה התנאיית מורה על הזמן. ופירושו: אם עתה בזמן ההוא תקבלו עול התורה, יערב לכם בעתיד, דהיינו מכאן ולהבא, ואלו לפי מצב הכתוב, שהמלה התנאיית היא על קבלת המצוות, יהיה פירושו: אם תקבלו, ולא יובן ממנו שיערב לכם מכאן ולהבא, המורה על הזמן העתיד.

## ושמרתם את בריתי -

### שאכרות עמכם על שמירת התורה.

פירושו: הברית שאני עתיד לכרות עמכם על התורה, לא הברית שכרתי כבר, כפי המובן ממלת את "בריתי", שהיא מורה על הברית הידועה. אבל במכילתא נחלקו בו רבי אליעזר ורבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: זו ברית שבת. ורבי עקיבא אומר זו ברית מילה ועבודה זרה, שכבר נצטוו בהן. ורש"י ז"ל רדף אחרי הפשט המורה על ברית התורה, שעתיד לצוות בה, שבה עיקר הכוונה במקום הזה. וכן כתב החכם רבי אברהם בן עזרא: "הברית שאכרות עמכם, והיא הברית שכרת משה עם ישראל אחר מתן תורה בבנותו המזבח כד, ז - ח, כאשר אפרש במקומו בראיה גמורה".

## פרק יט, ט

### בעב הענן -

#### במעבה הענן.

פירוש: בעובי הענן, שהוא שם, לא תואר, כפי המובן ממלת עב, שאם כן היה לו לומר: בענן העב, כמשפט. ואמר:

"וזהו ערפל"

שאם הוא מורה על הענן עצמו, מאי "בעב הענן", כל ענן עב הוא, אלא על כרחך לומר שהוא מורה על הערפל, שהוא עב יותר מן הענן. וכן הוא אומר כ, יח: **"ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים"** וכן אמרו במכילתא: **"בעב הענן - בענן עבה"**, ואי זה זה, זה ערפל, שנאמר: **"ומשה נגש אל הערפל"**.

### ויגד משה את דברי -

ביום המחרת שהוא רביעי לחדש.

שהרי כל עליותיו של משה בהשכמה היו.

### את דברי העם וגו' -

תשובה על דבר זה שמעתי מהם, שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה שומע מפי שליח לשומע מפי המלך.

ובמכילתא: **"ויגד משה את דברי העם - רבי אומר: וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למשה לאמר למקום, אלא אמרו: רצוננו לשמוע מפי מלכנו, לא דומה שומע מפי פרגוד לשומע מפי המלך"**.

## פרק יט, יא

### והיו נכונים -

מאשה.

דילפינן לה מגזרה שווה ד"נכונים נכונים", כתיב הכא **"והיו נכונים"** וכתיב התם פסוק טו **"היו נכונים"**, מה להלן מאשה אף כאן מאשה, כדאיתא במכילתא פסוק טו.

### ליום השלישי -

שהוא ששה לחדש.

כאן הכריע כרבנן, דאמרי שבת פו ב: בששה בחדש נתנו עשרת הדברות לישראל, ולא כרבי יוסי דאמר: בשבעה בו, דאי סלקא דעתך לכולי עלמא קאמר לה, לכולי עלמא יום שני לפרישתן בששה בחדש הוה, ולא פליגי אלא באי זה יום מימי השבוע הוה, רבי יוסי

סבר: בחד בשבא איקבע ירחא וששי לחדש הוא ששי בשבת, ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא וששי בחדש הוא יום שבת, הוה ליה לפרושי דאליבא דרבי יוסי דאמר בשבת נתנה תורה, הוא משום דמשה הוסיף יום אחד מדעתו והסכים ה' על ידו. אך קשה, אם כן לקמן גבי פסוק טו "**היו נכונים לשלשת ימים**" לא היה לו לפרש אותו אליבא דתרוייהו, כיון שכבר הכריע כרבנן. לכן היותר נכון לומר שלא הכריע, והאי דלא פירש כאן דאליבא דרבי יוסי "לא אתא שכינה עד יומא דשבתא", הוא מפני שהוסיף יום אחד מדעתו והסכים ה' על ידו, הוא משום דסמך על מה שפירש בפסוק פסוק טו "**היו נכונים לשלשת ימים**". אבל במכילתא אמרו פסוק יא: "**ליום השלישי** - זה יום ששי, שבו נתנה תורה, ובחמשי בנה משה את המזבח", וזה לשון רש"י עצמו, אלא שקצר בלשונו.

### פרק יט, יב

#### לאמר -

הגבול אומר להם: השמרו מעלות מכאן ולהלן, ואתה תזהירם על כך.

ונראה לי, שמה שהכריחם לפרש שמלת "**לאמר**" דבקה עם הגבול, ולא עם משה, הוא מפני שלא יתכן בלשון לומר: **והגבלת את העם סביב** שתאמר השמרו, כי ההגבלה המקומיית לחוד והאזהרה לחוד. ומה שאמר: "ואתה תזהירם על כך", ששם גם משה באזהרת "השמרו", הוא מפני עונש "**כל הנוגע בהר מות יומת**" וכל הנמשכים אחריו, שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. ויהיה פירושו כאילו אמר: והגבלת את העם בגבול, שיהיה רומז בו "**השמרו לכם עלות**" מכאן ולהבא, וגם אתה תזהירם על מה שרומז הגבול, ואמרת להם "**השמרו לכם עלות בהר כו' כי כל הנוגע כו'**". ואף על פי שאין בפסוק רמז על אזהרת משה, שהרי כל המאמר הזה אינו כי אם על הגבול, ולא יתכן שתשוב מלת "לאמר" לכאן ולכאן, גם אי אפשר לשוב על משה, כמו שקדם, מכל מקום כיון שהעונש הכתוב בה, מורה על אזהרת משה, הנה בהכרח שנפרש מלת "לאמר" שהיא שבה אל הגבול ואל משה, כאלו אמר: לאמר הגבול השמרו, ולאמר משה השמרו. ונגע בקצהו אפילו בקצהו. דאם לא כן "**עלות בהר**" למה לי, אם בקצהו לא, בהר לא כל שכן. ולשון מכילתא: "**עלות בהר** - יכול לא יעלה אבל יגע, תלמוד לומר '**ונגוע**'. יכול לא יעלה ולא יגע, אבל יכנס בלקטטא". פירוש, שאינו מגוף ההר עצמו, שהוא בשפולו, שהוא המקום שממנו מתלקט והולך גובהו מעט מעט, כדפרש"י בפרק הזורק שבת ק א גבי תל המתלקט עשרה מתוך ארבעה, "תלמוד לומר: '**ונגוע בקצהו**'".

### פרק יט, יג

#### ירה יירה -

מכאן לנסקלין שהן נדחין למטה מבית הסקילה, שהיה גבוה שתי קומות.

במכילתא, ומייתי לה בסנהדרין פרק נגמר הדין סנהדרין מה א. ואף על גב דאיכא למימר סיני שאני, אפילו למאן דיליף דורות משעה, בריש הקומץ רבה מנחות יט ב, מכל מקום מדכתב קרא "יסקל" ו"יירה" לשון עתיד, שמע מינה דאף לדורות קאמר. והכי תניא בהדיא בפרק נגמר הדין: "מניין שאף לדורות כן, תלמוד לומר: 'סקול יסקל'" ופרש"י: "לשון עתיד ולא כתב סקול סקל או ירה ירה". ואם תאמר, כיון דכל הנסקלין נדחין, הוה ליה למכתב סקול יסקל וירה יירה בוי"ו, דלשתמע מיניה דאין סקילה בלא דחייה. יש לומר, דאי כתב וירה בוי"ו הוה אמינא אפילו מת בדחייה לא יצא עד שיסקל, משום הכי כתב "או", לומר לך שאם מת בדחייה יצא. והכי תניא התם: "מנין שאם מת בדחייה יצא, תלמוד לומר: 'או ירה יירה'". ופירש רש"י: "או" לחלק משמע. וליכא למימר כיון ד"או" לחלק משמע, לומר דבדחייה לחודה סגי, נימא נמי דבדחייה לחודה סגי אפילו דחפוהו ולא מת, דאם כן סקול וירה למה לי, הוה ליה למימר יסקל או יירה, השתא דכתיבי הני, לא כתבינהו אלא לרבווייא, לומר לך, דתרויהו בעינן סקילה ודחייה. ואהני "או" לחלק ולומר לך דבירייה לחודיה סגי, להיכא דמת בה, ואהני רבווייא דסקל וירה, לומר דבירייה לחודיה לא סגי, להיכא דלא מת בה. והכי תניא התם: "מנין שבדחיה, תלמוד לומר: 'סקול'". ומנין שבסקילה ובדחייה, תלמוד לומר: 'סקל יסקל או ירה יירה'". ופירש רש"י: "מנין שבדחייה - נידונו הנוגעים בהר, תלמוד לומר: 'ירה... לא תגע בו יד' וגו'. יירה - לשון השלכה, כמו טו, ד: 'ירה בים' ומשמעותא דריש, ולא רבווייא. מנין - שסקילת אבנים הזכרה שם, תלמוד לומר: 'סקול', והוא לשון אבנים, כדכתיב דברים כב, כא: 'וסקלוה אנשי עירה באבנים'. מנין שבסקילה ובדחייה - אם הוצרך לשתיהן, כגון שדחפוהו ולא מת. תלמוד לומר: 'סקול ירה' - רבווייא הוא, דאי חדא מיניהו סגי או הא או הא, לכתוב יסקל או יירה, מדכתיב הני, אינן אלא לרבווייא". אבל סקילה לחודיה בלא מיתה לא משכחת לה, דהא כתיב קרא בהדיא דברים יז, ז "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ויד כל העם באחרונה". ותניא נמי "רבי שמעון בן אלעזר אומר: אבן היתה שם משאוי שני בני אדם, נוטלה ונותנה על לבו, אם מת בה יצא, ואם לאו רגימתו בכל ישראל". ואם כן לא צריך קרא לרבוויי דחייה. ואם תאמר, כיון ד"או" לחלק משמע, או הא או הא, נימא נמי דהיכא דנסקל ומת יצא ולא בעינן דחייה, ואמאי קאמרי "כל הנסקלין נדחין", דמשמע דלא סגי בלא דחייה. יש לומר, עליך אמר קרא: או ירה ירה, דלא סגי בלא דחיה, דאם לא כן במאי מקומינן להאי בשנסקל ולא מת, הא לא משכחת לה, דהא כתיב "יד העדים תהיה בו בראשונה" כו', אלא על כרחך לומר, דאפילו בנסקל ומת קמיירי, דלא סגי בלא דחייה. ואם תאמר, כיון שהדחייה קודמת לסקילה לא הוה ליה למכתב סקילה ברישא. יש לומר, משום דעקר מיתת הנסקלין היא הסקילה, ולא הדחייה, שרוב הפעמים לא היו מתים בדחייה והיו צריכין סקילה, נקט סקילה ברישא.

במשוך היובל -



### כשימשוך היובל קול ארוך, הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול.

וכיון שמסתלקין הם רשאים לעלות. הודיענו בזה שני עניינים: האחד שהפעול של "משוך" הוא הקול, כאילו אמר: במשוך היובל את קולו. והשני, שפירוש "יעלו", יהיו רשאים לעלות, לא שהוא חובה לעלות. וכן תרגם אנקלוס: "אינון מרשן למיסק בטורא". אבל מה שהוסיף לומר: "הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שמסתלקין הם רשאים לעלות", הוא מפני שאין המשכת הקול סימן לנתינת הרשות לעלות בהר, כמובן מן הכתוב, דמה הוראה יש לזה על זה, לפיכך אמר: שמפני שהמשכת הקול הארוך היא הוראה על הפסקת הקול, שכן דרך המנגנים אם בפה אם בכלי, שיאריכו הקול וימשיכוהו בעת ההפסקה, והפסקת הקול היא הוראה על סילוק השכינה, שהרי לא באה אלא בקולות וברקים וקול שופר, ונתינת הרשות לעלות היא אחר סילוק השכינה, לפיכך אמר הכתוב שכשימשוך היובל קול ארוך, הוא סימן שהכל רשאים לעלות על דרך ההתחייבות.

### ושופר של אילו של יצחק היה.

כתב הרמב"ן ז"ל: "ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים כלם נשרפין בעולות, אולי גבל הקדוש ברוך הוא עפר קרנו והחזירו למה שהיה". ולא ידעתי מי הכריחו לזה הפירוש, שיותר נכון היה לו לפרש האגדה הזאת כשפירש ממקום חבורו, ששוב אינו ראוי להקטרה, כמו ששנינו בזבחים פרק תשיעי זבחים פה ב: "צמר שבראשי כבשים ושער שבזקן התישים והעצמות והגידיים והקרנים והטלפים, בזמן שהן מחוברין, מקטירין את הכל, ואם פירשו, לא יעלו", דבהכי איתוקמא נמי ההיא דרב יהודה דפרק ראוהו בית דין ראש השנה כח א: "דאמר רב יהודה: שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא" ופירש רש"י: "בשתלשו מחיים קמיירי, דאילו לאחר זריקה, אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה שהכל לכהנים, כדאמרין במנחות מנחות פג א ובזבחים זבחים פו א: נאמר 'לו יהיה' ויקרא ז, ז - ח בעולה, ונאמר 'לו יהיה' ויקרא ז, ז - ח באשם, מה אשם עצמותיו מותרין, אף עולה עצמותיו מותרין". הרי לך בפירוש דכשפירשו ממקום חבורן לאחר זריקה הן לכהנים כעור העולה, דכתיב ביה ויקרא ז, ז - ח: "עור העולה לכהן לו יהיה", וכשפירשו מחיים אית בהו מעילה, אבל לאו בני הקטרה נינהו.

### פרק יט, טו

#### היו נכונים לשלשת ימים -

שהוסיף משה יום אחד מדעתו. כדברי רבי יוסי,

בשבת פרק רבי עקיבא שבת פז א. שה' אמר לו פסוק יא "והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה'" ומשה הוסיף יום אחד מדעתו ואמר לישראל: "היו נכונים לשלושת ימים", דהיינו לסוף שלשה ימים, וביום הרביעי ירד ה', והסכים ה' על ידו, ולא ירדה שכינה עד צפרא דשבתא, שהוא יום רביעי ליום הפרישה, שהרי אליבא דכולי עלמא

ברביעי לחדש עבוד פרישה, ולא פליגי אלא בקביעא דירחא. ואם כן לרבי יוסי דסבירא ליה בחד בשבא איקבע ירחא, הוה ליה יום רביעי בשבת יום הפרישה ורביעי לפרישא יומא דשבתא.

וקרא דכתיב פסוק טז: **"ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר" כו',** דמשמע דביום השלישי ליום הפרישה ירדה שכינה, שלישי לימים ולילו עמו קאמר, כדפרש"י שם. והא דקאמרי בגמרא: "הוסיף יום אחד מדעתו. מאי דרוש 'היום ומחר', היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידינא נפק ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא". אין זו דרשא גמורה, אלא משמע, דהיום היום ממש, דאי לאו הכי אין זה מדעתו, כדפירשו התוספות.

### ו"לשלת ימים" -

כמו **ליום השלישי**. דאינו מחויב שיהיה לסוף שלשה ימים, דאם לא כן אמאי לא פריך תלמודא לרבנן מהאי קרא, כי היכי דפריך לרבי יוסי מקרא ד"היום ומחר" ומקרא ד"והיו נכונים ליום השלישי", והראיה על זה **"ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים"** בראשית מב, יז - יח ושם כתוב: **"ויאמר אליהם ביום השלישי"**, וכתוב בראשית מ, יט - כ **"בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך"** ושם כתוב **"ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה"**.

### אל תגשו אל אשה -

כל שלשה ימים הללו.

למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ולא בסוף הזמן הזה קאמר, שהקפידה התורה על טהרת הנשים, שאם תשמשנה תוך שלשה ימים, שמא תפלוטנה הזרע לאחר טבילתן ותחזורנה להטמא, דאכתי לא מסרחא שכבת זרע וראויה לקלוט ולהיות ממנה ולד, וקרינן ביה: שכבת זרע ויקרא טו, טז ונדה נו - הראוי להזריע. ואף על פי שבאותה שעה עדיין לא נתנה תורה, מכל מקום הקפידה על דבר שעתיד להיות טומאה אחר מתן תורה. אבל אם תפלוטנה לאחר שלשת ימים לתשמישן, כבר הסריח הזרע ואינו ראוי להזריע והוא טהור מלטמא. והא דלא הקפידה על זבין ומצורעין ובעלי נדות, משום הא דתניא בפרק מי שמתו ברכות כב א: **"והודעתם לבניך ולבני בניך"** וכתוב דברים ד, ט - י: **"יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב"**, מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע כו'. מכאן אמרו: זבין ומצורעין ובעלי נדות מותרין לקרוא בתורה ובנביאים ולשנות במשנה ובתלמוד בהלכות ובאגדות, ובעלי קריין אסורין, משום דבעל קרי אינו באימה וביראה, דמחמת קלות ראש הוא בא, כדכתבו התוספות שבת פו. ד"ה מנין.

פרק יט, יז

לקראת האלהים -

**מגיד שהשכינה יצאה לקראתכם.**

במכילתא ובברכות פרק קמא דלשון "לקראת" לעולם נאמר על ההולכים זה כנגד זה **"הנה הוא יוצא לקראתך"**.

בתחתית ההר ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית. בשבת פרק רבי עקיבא שבת פח א: "אמר רבי אבדימי בר חמא: מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית" פירש רש"י: "קובא שמטילין בה שכר". "ואמר להן: אם אתם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם". ואי קשיא והלא כבר הקדימו "נעשה לנשמע" פסוק ח, כבר תרצו התוספות שבת פח. תוס' ד"ה כפה, שמא היו חוזרין כשיראו האש הגדולה, שיצתה נשמתן. ואם תאמר, אם כן מצינו מודעא רבה לאורייתא, שאם יזמן ה' את ישראל לדין - למה לא קיימתם מה שקבלתם, יש להם להשיב, שקבלום באונס. כבר תרצו בגמרא שבת פח א "אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש, כדכתיב אסתר ט, כז 'קיימו וקבלו היהודים', קיימו מה שקבלו כבר". אבל אין לתרץ שכבר חזרו וקבלוה אחר כך כשכרת משה ברית עם ישראל על התורה והמצות והשביעם על כך, כדאיתא בנדרים נדרים כה א, ולא כשקבלו כל התורה בהר גריזים ובהר עיבל, כדאיתא בפרק אלו נאמרין סוטה לז ב, דהתם על פי הדבר הוה, כדפירש רבינו תם, והרי הוא כבעל כרחם, אבל בימי אחשורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס. וכן מהברית שכרת עמהם יהושע אין לומר שחזרו וקבלו עליהם, דהתם לא קבלו אלא שלא לעבוד עבודה זרה, כדכתיב יהושע כד, טז **"חלילה לנו מעזוב את ה'",** כדכתבו התוספות תוספות שבת פח. ד"ה מודעה.

**פרק יט, יח****עשן כלו -**

**לפיכך תרגמו תנן. ולא תרגמו תננא**

כתרגום **"כעשן הכבשן"** בראשית יט, כח.

**פרק יט, כא****העד בעם -**

**התרה בהם.**

כמו בראשית מג, ג: **"העד העיד בנו האיש"**. ונקראת ההתראה בלשון עדות, מפני שסתם התראה מתרה בו בפני עדים, כמו שפרש"י שם. ומפני שלא פירש הכתוב ההתראה מה היא, הוצרך לפרש אותה ואמר שהיא **"שלא לעלות בהר"**,

והכתוב סמך על האמור למעלה פסוק יב **"השמרו לכם עלות בהר"**.

**פן יהרסו -**

שלא יהרסו את מצבם על ידי שתאותם אל ה' לראות.

אמר כן מפני שלא תפול הריסה אלא על הפרדת אסיפת הבניין או על הפרדת מצב האנשים, כדלקמיה רש"י ד"ה יהרסו.

### ונפל ממנו רב -

כל מה שיפול מהן, ואפילו הוא יחידי חשוב לפני רב.

במכילתא. דאם לא כן 'פן יהרסו רבים אל ה' לראות ונפל ממנו' מבעי ליה, אבל השתא דלא פירש בהריסת מצבם כמה יהיו, רבים או מעטים, ופירש בנפילתם שיהיו רבים, למדנו שאפילו אם היה ההורס יחידי ונפל, חשוב לפני רב.

### פרק יט, כד

#### ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים -

יכול אף הם עמך, תלמוד לומר: "ועלית אתה". אמור מעתה אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו, והעם כל עקר אל יהרסו מצבם לעלות אל ה'.

אבל במכילתא שנינו: "'ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם' יכול הכל יעלו, תלמוד לומר: 'והעם אל יהרסו אל ה'". יכול יעלו אף הכהנים עמך, תלמוד לומר: 'ועלית אתה', אמור מעתה: אתה מחיצה לעצמך, והעם כל עקר אל יעלו ואל יהרסו".

וכנראה שרש"י ז"ל דקדק מלשון "והעם כל עיקר אל יעלו", שאהרן והכהנים, שאינם בכלל העם, יעלו. ודקדק מלשון "אתה מחיצה לעצמך", שאהרן אף על פי שהוא מן העולים, אינו במחיצתו של משה, אלא במחיצה לעצמו. אבל לא ידעתי למה לא אמר גם כן והכהנים מחיצה לעצמם, ולמה פתח בתרתי ואמר: "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים, יכול אף הם עמך", וסיים באהרן בלבד.

### פרק כ

#### פרק כ, א

#### וידבר אלהים -

אין אלהים אלא דיין.

אבל בסנה דכתיב ביה ג, יד: "ויאמר אלהים אל משה" אין לדרוש בו, משום דלעיל מיניה כתיב ג, ב: "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש" ונקרא המלאך בשם אלהים, וכבר הארכתי שם בזה ו, ב עיין שם. ומה שלא דרשו גבי נח, דכתיב ביה בראשית ח, טו - טז: "וידבר אלהים אל נח לאמר צא מן התיבה", "ויאמר אלהים אל נח... ואני הנני מקים את בריתי" בראשית ט, ח - ט, "ויאמר אלהים אל נח קץ כל בשר" בראשית ו, יג, הוא משום דכבר דרשו גבי בראשית ח, א ברש"י "ויזכור אלהים את נח - זה ה' מדת הדין היא, ונהפכה

למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים", וזה יספיק לכולם. ומזה הטעם עצמו לא דרשו כלום במאמר בראשית א, ו ברש"י: "ויאמר אלהים יהי רקיע" ובכל שאר המאמרות, שכבר דרשו במלת "אלהים" שבפסוק הראשון ואמרו בראשית א, א רש"י ד"ה ברא: "ולא נאמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין וראה שאינו מתקיים" וכו'.

### ואם לאו אינו מקבל עליהם פורענות.

במכילתא. פירוש: שלא בעדן ריתחא, אבל בעידן ריתחא, אין שום מצוה שאין מענישין עליה, וראיה מההיא דפרק התכלת מנחות מא א ד"אמר ליה מלאכא לרב קטינא: סדינא בקיטא, סרבלא בסתוא, ציצית מה תהא עליה. ואמר ליה: ענשיתו אעשה. ואמר ליה: בעידן ריתחא ענשין". אך קשה מההיא דפרק כל הבשר חולין קי ב ד"אתיוה לההוא גברא דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוה. ואמר להו רמי בר תמרי: שבקוה, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה, אין בית דין של מטה מוזהרין עליה", דמשמע דבשאר מצוות עשה שאין מתן שכרן בצדן, בית דין מוזהרין עליהן להכותן, דבשלמא מההיא דפרק הכותב כתובות פו א, דתניא: "במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה. עשה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו", לא קשיא, דאיכא למימר קודם עבירה שאני, דכיון שאומרין לו לקיים העשה ויש בידו לקיימו והוא אינו רוצה לקיימו, ראוי להכותו, כדי לקיים אותו. אבל מההיא דפרק כל הבשר, דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוה להכותו על מה שעבר על מצות עשה דכבוד אב ואם מאי איכא למימר. ושמא יש לומר, דהא דכפתוה אינו אלא מפני שלא היה רוצה לקיים מצות כבוד אב ואם אפילו מכאן ולהבא רש"י חולין קי ב. אבל ליכא למימר דהא דכפתוה אינו אלא מדרבנן, כדי להכניסו בקיום המצות, דהא מלישנא דמוזהרין עליה ואין מוזהרין עליה דקתני בבריתא דלעיל, משמע דהן מוזהרין מדאורייתא. אלא שלבי מגמגם, דאם לא כן מאי האי דקאמר "שבקוה, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה" כו', וכי מפני שמתן שכרה בצדה נניחנו לעבור במקום שאנו יכולין לכפותו לקיים.

### את כל הדברים האלה -

אם כן מה תלמוד לומר "אנכי ולא יהיה לך", שחזר ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו.

במכילתא. ואינו רוצה לומר מה בא ללמדנו בכתיבתן, דאיך אפשר שלא יכתבם להודיענו מה הם הדברות שנאמרו בדבור אחד, שאף על פי ששמען משה, דאם לא כן מאי רבותיה דקודשא בריך הוא במה שאמרן בדבור אחד, מכל מקום בהכרח היה שיכתבם בתורה, כדי להודיענו מה דבורים היו, אלא על כרחך לומר שאינו רוצה לומר למה נכתבו, אלא למה נאמרו מפי ה' פעם שנייה, ולא הספיק לו הפעם הראשונה שאמרן בדבור אחד

ושמען משה רבינו עליו השלום, כדלעיל. והשיבו ואמרו, כדי לפרש על כל דבור ודבור בפני עצמו, מפני שהידיעה הפרטית לחוד והידיעה הכללית לחוד. ואם תאמר, מנא להו לרז"ל לומר שחזר הקדוש ברוך הוא ואמרן פעם שנייה, עד שהוקשה להם לומר "ומה תלמוד לומר **אנכי ולא יהיה**", שפירושו למה חזר ואמרן פעם שנייה, דילמא לא אמרן אלא בפעם הראשונה בדבור אחד ושמען משה וכתבן כדי להודיען, דבלולא זה לא היינו יודעין מה דבורים היו. יש לומר, דאי אפשר לומר שאלה הדברות שנכתבו הן הן הדברות בעינן שנאמרו בדבור אחד וכתבן כדי להודיען, דאם כן היה לו לכתבן כלן בלשון מדבר בעדו, כפי מה שנאמרו בדבור אחד, דמסתמא לא נאמרו אלא בלשון מדבר בעדו, מכיון שהמדבר היה ה' בעצמו ובכבודו. ועוד, אלו היו אלה הדברות הכתובות הן הן הדברות בעצם, שנאמרו בדבור אחד, לא היו קצתם בלשון מדבר בעדו וקצתן בלשון נסתר, מאחר שכלן נאמרו בדבור אחד, כמו נקודה אחת שאין חלקים לה, ולא יתכן שיהיה בה חלק בלשון מדבר בעדו וחלק בלשון נסתר, וכיון שאין הדברות הכתובות הן עצמן הדברות שנאמרו בדבור אחד, ולא שהן דברי משה שאמרן לישראל, דאם כן "**אנכי**" ו"**לא יהיה**" למה לא נכתבו בלשון נסתר כשאר הדברות, אבל נכתבו בלשון מדבר בעדו, כאילו הם דברי ה', על כרחנו לומר שאלה הדברות הכתובות הן דברי ה' כשחזר ואמרן פעם שנייה כל דבור ודבור בפני עצמו. ומפני שלא שמעו ישראל אף בזאת הפעם השנית רק שני דבורי "**אנכי**" ו"**לא יהיה**", ולא השאר, לפיכך נכתבו שני דבורי "**אנכי**" ו"**לא יהיה**" בלשון מדבר בעדו, כפי מה ששמעום מפי הגבורה, והשאר נכתבו בלשון נסתר, כפי מה ששמעום מפי משה. והיה ראוי להכתב כלן יחד בלשון מדבר בעדו, כפי מה שאמרן ה' בפעם השנית, ואחר כך לכתוב השמונה מהן בלשון נסתר, כפי מה ששמעום מפי משה, אלא כדי שלא יאריך לכתבן פעמים, קצר הכתוב בזה וכתב שני דבורי "**אנכי**" ו"**לא יהיה**" בלשון מדבר בעדו, כפי מה ששמעום בפעם השנית מפי הגבורה וכתב שאר השמונה דבורים, שלא יכלו לשמען מפי הגבורה, בלשון נסתר, כפי מה ששמעום מפי משה. ומפני שאינו נכר מן הכתוב שנאמרו פעם שנית מפי ה' אלא "**אנכי**" ו"**לא יהיה**" בלבד, שהן כתובין בלשון מדבר בעדו, לפיכך לא הקשו רבותינו ז"ל למה חזר ואמרן אלא בשני דבורי "**אנכי**" ו"**לא יהיה**" בלבד, אבל הוא הדין נמי בשאר הדברות שכלן חזר ואמרן פעם שנייה, דאין סברא לומר שבשאר הדברות הספיק לו ממה שנאמרו בפעם הראשונה בדבור אחד, מפי שגלוי וידוע לפניו שאף אם יחזור לאמרן בפרטות, לא יכלו ישראל לשמען, אבל ב"**אנכי**" ו"**לא יהיה**" שגלוי וידוע לפניו שיכולין ישראל לשמען, לא הספיק לו הפעם הראשונה וחזר ואמרן פעם שנייה, כדי שישמעו אותן ישראל מפיו. ועוד, שבפירוש אמרו רז"ל:

**"שחזר ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו".**

ואם תאמר, ומאן לימא לן שחזר ה' ואמרן פעם שנייה ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו, דילמא לא אמרן אלא בפעם הראשונה בדבור אחד ואז לא שמעו ישראל אלא שני

דבורי "אנכי" ו"לא יהיה" בלבד, והשאר שלא יכלו לשמען חזר משה ואמרן להם בלשון נסתר, ודבורי "אנכי" ו"לא יהיה" נכתבו בלשון מדבר בעדו, כפי מה ששמעום מפי ה', ושאר הדברות נכתבו בלשון נסתר כפי מה ששמעום מפי משה. יש לומר, דאי אפשר לומר שכשנאמרו בדבור אחד שמעו ישראל שני דבורי "אנכי" ו"לא יהיה" ולא השאר, שהרי כשנאמרו בדבור אחד הרי הן כנקודה אחת שאין בה חלקים כלל, ואיך יתכן שישמעו את קצתן ולא ישמעו את קצתן, אם כן על כרחך לומר שבפעם השנייה שחזר ואמרן בפרטות אז שמעו את קצתן ולא את קצתן. אבל כתיבתן בלוחות לא ידענו באי זה אופן הם כתובים, אם כפי מה שכתובין בתורה השני דבורים מהן בלשון מדבר בעדו והשאר בלשון נסתר, ואם כפי מה שאמרן ה' כלן בלשון מדבר בעדו, וזה וזה יכשר. אבל החכם רבי אברהם בן עזרא כתב: "דע כי עשרת הדברים כאשר הם אמורים בפרשה הזאת כן אמרן כלם, כי כתוב **'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר'** ותחלתן **'אנכי'** וסופן **'וכל אשר לרעך'** פסוק יד. גם משה אמר, כאשר הזכיר עשרת הדברים בשנית דברים ה', יט: **'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם'** ואין הפסק ביניהם". ואני תמה מאד, איך סמך על אלה המקראות לחייב מהם שהדברות נאמרו מפי ה' כאשר הם כתובים בפרשה, מקצתן בלשון מדבר בעדו ומקצתן בלשון נסתר, והלא הוא עצמו אמר שהעבריים ישמרו הטעמים ולא המלות, ולכן אין לתמוה מן החלופים שבין לשון הדברות הראשונות ללשון הדברות האחרונות. וזאת התשובה עצמה נשיב גם כן בענין הנסתר והמדבר בעדו, כי כמו שבענין שני הלשון אין לחייב מאלה המקראות שנאמרו בלשון הכתוב בפרשה, שאם כן יחוייב מזה סתירה בלי ספק, שהרי בדברות הראשונות כתוב: **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"** ותחלתם **"אנכי"** וסופם **"וכל אשר לרעך"**. ויחוייב מזה שנאמרו בלשון הכתוב שם, ולא בלשון הכתוב בדברות האחרונות, שיש בהם תוספות ומגרעת ושנוי לשון מהלשון הכתוב בדברות הראשונות, ובדברות האחרונות כתוב: **"את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם"** אחר שהזכיר עשרת הדברים מיד בלי הפסק ביניהם, ויחוייב מזה שנאמרו בלשון הכתוב שם, ולא בלשון הדברות הראשונות, שיש בהם תוספת ומגרעת ושנוי לשון מהלשון הכתוב בדברות האחרונות. ועל כרחנו לומר שפירוש **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה"**, גם פירוש **"את הדברים האלה דבר ה'"** הוא טעמים, לא המלות ההן בעצמן, כן בענין שנוי הנסתר והמדבר בעדו, אין לחייב מאלה המקראות שנאמרו בלשון הכתוב בתורה קצתן בלשון מדבר בעדו וקצתן בלשון נסתר, רק פירוש **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה"**, גם **"את הדברים האלה דבר ה'"**, הוא טעמים, לא מלותיהם בעינם. והנה טעם לא תשא את שמי לשוא, כטעם **"לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"** פסוק ז, כי הכתוב פעם ידבר בלשון מדבר בעדו ופעם ידבר בלשון נסתר, והכל אחד, כי כתוב כג, כב - כה: **"ואיבתי את אויביך וצרתי את צוררך"** ואחריו **"והכחדתי"**, כלן בלשון מדבר בעדו, ואחר זה **"ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך"** בלשון נסתר, ואחריו מיד **"והסירותי מחלה מקרבך"** בלשון מדבר בעדו, ואם

כן אין לחייב ממאמר **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה"** וממאמר **"את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם"**, שנאמרו מפי ה' כאשר הם כתובים בפרשה, קצתן בלשון מדבר בעדו וקצתן בלשון נסתר, כי לא יתכן שה' בעצמו ידבר דבריו קצתן בלשון מדבר בעדו וקצתן בלשון נסתר, אבל הכתוב פעם יכתוב דבריו בלשון מדבר בעדו, כאילו הדברים יוצאים מפי ה', ופעם יכתוב דבריו בלשון נסתר כאילו הדברים יוצאים מפי הכתוב, אבל שיהיו הדברים יוצאים מפי ה' והיו בלשון נסתר, אי אפשר בשום פנים.

### לאמר -

מלמד שהיו עונין על לאו ולא ועל הין הין.

במכילתא. ונראה לי שמה שדרשו פה במלת **"לאמר"**, מה שלא דרשו כן בשאר המקומות, הוא מפני שהאמירה בכל מקום מורה על הדבור הפרטי, והדבור מורה על הדבור הכללי, ולכן לעולם אחר הדבור תבא אמירה, מפני שהוא פירוש הדבור ההוא. ופירוש **"וידבר ה' אל משה לאמר"** לאמר לו: **"דבר אל בני ישראל"**, הבא אחריו, לא לאמר להם, דאם כן מה טעם **"דבר אל בני ישראל"**. אבל פה שכתוב אחר הדבור **"את כל הדברים האלה"**, שהן פרטות הדבור, ואינו צריך אחריו אמירה, דרשו בו: לאמר ישראל **"שהיו עונין על הין הין ועל לאו לאו"**. וכן גבי דברים ג, כג ורש"י: **"ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר"** דרשו בו, מפני שאין האמירה ההיא פירוש דבור, כי פירוש **"ואתחנן" -** ואתפלל, לא ואדבר. ולזה לא תמצא לרז"ל בשום מקום לדרוש על ויקרא א, ב **"דבר... ואמרת"**. רק על ויקרא כא, א ורש"י **"אמר... ואמרת"** מפני ששניהם בלשון אמירה, אבל כשהאחד מהם בלשון דבור והאחר בלשון אמירה, לא דרשו בו כלום, מפני שהאמירה היא פירוש הדבור, שהדבור הוא כללי והאמירה פרט הדבור. ואף על פי שגם כששניהם בלשון אמירה, יש לומר שהאמירה האחת היא במקום דבור, כמו תהלים ה, ב **"אמרי האזינה"**, שהוא במקום דברי, וכן משלי כב, כא **"אמרי אמת"**, שהוא במקום דברים, וכן יהושע כד, כז **"כי היא שמעה את כל אמרי ה'"** במקום דברי ה'. וההפך **"בא אל פרעה ודברת אליו"** ט, א במקום ואמרת אליו, **"וידבר משה אל אהרן ואל... בניו... קחו את המנחה"** ויקרא י, יב במקום ויאמר משה, ולכן יבאו במקומות רבים שתי אמירות זו אחר זו, ותהיה האחת במקום דבור והאחרת כמשמעה לשון אמירה, כמו לא, יב: **"ויאמר ה' אל משה לאמר"**, **"ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר"** במדבר יד, ו, **"למה יאמרו מצרים לאמר"** לב, יב, עם כל זה דרשו ויקרא כא, א ורש"י **"אמר ואמרת" -** להזהיר גדולים על הקטנים" בדרך אסמכתא. אבל מה שדרשו בתורת כהנים בפסוק ויקרא א, א **"ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" -** צא ואמור דברי כבושין כו', או צא ואמור להם דברי והשבני" כו', אף על פי שהוא אחר מלת וידבר, אפשר מפני שמלת **"מאהל מועד"** מפסיק בין לאמר ובין וידבר ה' אליו. וזה על דרך הפשט מלת **"לאמר"** דבקה עם **"וידבר"** ומלת **"מאהל מועד"** דבקה עם **"ויקרא"**, כאילו אמר: ויקרא ה' אל משה מאהל מועד וידבר אליו לאמר.



**פרק כ, ב - ג****אשר הוצאתיך מארץ מצרים -**

כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי.

פירוש: מה שתלה אלהותו ביציאת מצרים ואמר **"אשר הוצאתיך"**, ולא אמר: אשר בראתי השמים והארץ וכל אשר בם, מפני שעל ידי ההוצאה ממצרים מהיות להם עבדים, זכה בהם להיות משועבדים לו ויהיה אלהיהם. וכן כתוב במדבר טו, מא: **"אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם"**:

דבר אחר: לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים וכו' אל תאמרו שתי רשויות הן, אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים.

פירוש: לא מפני שאלהותו תלויה ביציאת מצרים תלה אלהותו בה מכל פעולותיו, אלא מפני שביציאת מצרים, דהיינו כשעברו בתוך הים, שבו היתה תכלית יציאתם, נגלה עליהם כגבור מלחמה, וכאן בעת מתן תורה נגלה עליהם כזקן מלא רחמים, ויש לחשוב שהן שתי רשויות, הזכיר היציאה, לומר **"אנכי"** שאני נגלה לך כאן כזקן מלא רחמים, הוא **"ה' אלהיך"** אשר נגליתי לך כשהוצאתיך מארץ מצרים, דהיינו על הים כגבור מלחמה, ואין כאן שתי רשויות.

דבר אחר: לפי שהיו שומעין קולות הרבה באין מארבע רוחות ומן השמים והארץ אל תאמרו רשויות הרבה הן.

פירוש: מה שאמר: **"אשר הוצאתיך"** אינו מפני שאלהותו תלויה ביציאת מצרים, ולא מפני שנגלה להם כאן משונה ממה שנגלה להם ביציאת מצרים, ואמר שהנגלה להם כאן הוא הנגלה להם שם, אלא מפני שביציאת מצרים, דהיינו על הים, נגלה עליהם בכבודו "והיו מראין אותו באצבע, שראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים" טו, ב רש"י ד"ה זה אלי, לפיכך הזכרה יציאת מצרים לומר, שכמו שביציאת מצרים לא היה רק רשות אחת, ככה בכאן, אף על פי שהקולות באות מארבע רוחות העולם ומן השמים והארץ, אין כאן כי אם רשות אחת.

**מבית עבדים -**

מבית פרעה שהייתם עבדים לו.

אמר זה מפני שמאמר "מבית עבדים" סובל שני פירושים: או מבית היותכם עבדים, שאז יתכן שיהיו עבדים למלך, או מביתן של עבדים, שאז יחוייב שיהיו עבדים לעבדים.

**לא יהיה לך -**

לפי שנאמר פסוק ד: "לא תעשה לך" אין לי אלא שלא יעשה, העשוי כבר מניין שלא יקיים.

במכילתא. ואינו רוצה לומר אין לי אלא שלא יעשה, אבל העשוי לו על ידי אחרים מניין שלא יקיים, דההוא מ"לא תעשה לך" גופיה נפקא, כדתניא בתורת כהנים ויקרא יט, ד: "ואלהי מסכה לא תעשו לכם - יכול יעשו לכם אחרים, תלמוד לומר: 'לא... לכם', אי 'לא... לכם' יכול הם יעשו לאחרים, תלמוד לומר: 'לא תעשו ולא לכם', מכאן אמרו העושה עבודה זרה לעצמו עובר משום שתי אזהרות, משום 'לא תעשו' ומשום 'לא לכם'. רבי יוסי אומר אף משום שלש: משום 'לא תעשו', ומשום 'לא לכם', ומשום 'לא יהיה לך'. ואם כן מקרא ד"לא תעשה לך" נמי איכא למדרש לא תעשה ולא לך. אלא הכי פירושו: לפי שנאמר: "לא תעשה לך", אין לי אלא שלא יעשה, לא על ידי עצמו, מדכתיב "לא תעשה", ולא על ידי אחרים מדכתיב "לא... לך", כדדרשו גבי "לא תעשו לכם", העשוי כבר, שלא עשאו לא הוא ולא אחרים לו, אלא שהיה עשוי מתחלה ומצאו או קנאו, מניין שלא יקיים, תלמוד לומר: לא יהיה לך. והא בריתא אתיא אליבא דרבי יוסי, דאלו לתנא קמא דאמר אינו עובר רק משום "לא תעשו" ומשום "לא לכם", משמע דלית ליה דרשא ד"לא יהיה לך" - שלא יקיים העשוי כבר. והכי דיקא נמי לישנא ד"עשוי כבר", שכבר היה ולא נעשה בעדו. וכן מה שכתב רש"י בפרשת קדושים ויקרא יט, ד: "ואם תאמר 'לא תעשו' לעצמכם, אבל אחרים עושים לכם, הרי כבר נאמר 'לא יהיה לך', לא שלך ולא של אחרים", אינו אלא אליבא דרבי יוסי. ופירושו: אי אמרת בשלמא דפירוש "לא תעשו לכם" שלא תעשו אתם לאחרים ולא אחרים יעשו לכם, היינו דכתיב "לא יהיה לך" סתמא, וחזר ופירש "לא תעשה לך" לא תעשה אתה לאחרים ולא אחרים יעשו לך, אלא אי אמרת דפירוש "לא תעשו לכם" שלא תעשו אתם לעצמכם, ודכותה "לא תעשה לך" לא תעשה אתה לעצמך, קשיא, משום דמהכא משמע דוקא אתם לעצמכם, דהווי תרתי לריעותא, הוא דלא תעשו, אבל שתעשו אתם לאחרים או שיעשו אחרים לכם, דליכא אלא חדא לריעותא, שרי. ואילו מקרא ד"לא יהיה לך" סתמא משמע, אפילו אחרים שעשו לך, ואיך חזר וכתב אחריו "לא תעשה לך" שלא תעשה לעצמך דוקא ולא אחרים שעשו לך.

### אלהים אחרים -

אלא אחרים עשאו עליהם.

במכילתא. וכאילו כתב: אלהי אחרים, שפירושו אלהים של אחרים, והמ"ם נוסף, כמו כח, יז: "טורים אבן", שפירושו טורי אבן לט, י.

### פרק כ, ד

### וכל תמונה -

כל תמונת דבר "אשר בשמים" פסוק ז וגו'.

שאינן תמונה בשמים, אלא בדבר אשר בשמים, שהן הכוכבים, שפעם יהיה חבורן כדמות בהמות בעלי חיים כגון טלה או שור וכיוצא בזה או כדמות ספינה או משולש או מרובע וכיוצא בזה. ווי"ו "וכל תמונה" לומר, שלא על ידי פסילה בלבד, אלא בכל אופן מהאופנים, כגון על ידי התכה או על ידי הכאת הפטיש וכיוצא בה. וכאילו אמר: לא תעשה לך שום פסילה לשם עבודה זרה ולא שום תמונה מהתמונות אשר בכוכבי השמים וכל צבאיו. אבל רז"ל דרשו במכילתא: "לא תעשה לך פסל - לא תעשה לך גלופה, אבל תעשה אטומה, תלמוד לומר: 'וכל תמונה'".

## פרק כ, ז

### לשוא -

#### חנם, להבל.

ואי זהו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע - על עמוד של אבן שהוא של זהב. הוצרך לפרש שוא בשתי לשונות: "חנם, להבל", מפני שאנקלוס תרגם "שוא - למגנא", שפירושו חנם, כי תרגום חנם בכל מקום מגן בראשית כט, טו. ולהיות שלשון חנם מלשון חן, ואין לשון חן נופל בזה, הוצרך לומר להבל, להורות שהעניין הנרצה בשבועתו הוא להבל, שאין בו תועלת כלל. ומה שאמר:

"ואי זהו שבועת שוא - נשבע לשנות את הידוע",

לאו דוקא לשנות אלא אף אם נשבע על עמוד של אבן שהוא של אבן, אלא שתפש לשון המשנה בשבועות שבועות כט א. ושבועת שוא נחלקת לארבע חלקים, וזו אחת מהן.

## פרק כ, ח

### זכור -

#### זכור ושמור בדבור אחד נאמרו כו'.

במכילתא. דאם לא כן יהיו הדברות הראשונות מתחלפות מהאחרונות, ואי אפשר זה, שהרי בראשונות כתוב פסוק א "וידבר אלהים את כל הדברים האלה אנכי ה' אלהיך" כו' ובאחרונות כתיב אחר הדברות מיד דברים ה, יט: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם", ובשלמא בשאר לשונות החלופי שבין הראשונות והאחרונות אין להקפיד בהן, מפני שהטעם בשניהם אחד הוא, והעבריים ישמרו הטעמים לא המלות ראב"ע בפסוק א בד"ה אמר, אלא בזכור ושמור שהאחד עשה והאחר לא תעשה, כדאיתא בפרק מי שמתו ברכות כ ב, מאי איכא למימר, אלא על כרחך לומר בדבור אחד נאמרו. ולכן אמרו גם כן גבי לא, יד במכילתא: "מחלליה מות יומת", "וביום השבת שני כבשים" במדבר כח, ט ובשאר הדומים לו, שבדבור אחד נאמרו, כדי שלא יהיו דברי ה' סותרים זה את זה. וכן כתב הרמב"ן ז"ל, שרבותינו הקפידו בזה ואמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולא

הקפידו בלשונות האחרות שנתחלפו בהם, מפני ש'זכור' מצות עשה שנזכר יום השבת לקדשו, ולא נשכחהו.

ו'שמור' אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר 'השמר' 'פן' ו'אל', אינו אלא לא תעשה ערובין צו א. ויזהיר בשמור אותו לקדשו, שלא נחללנו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי ה' ממצות עשה אל מצות לא תעשה.

אך קשה, דאם כן יהיה קדוש היום עשה ולא תעשה. ועוד, האי "שמור" השמר דעשה הוא, וכל השמר דעשה עשה, כדאיתא בפרקא בתרא דיומא יומא פא א. ואף על פי שפירש הרמב"ן ז"ל "לקדשו" שלא נחללנו, מכל מקום כיון שהוא בצורת עשה אינו אלא עשה, שהרי אפילו גבי שבת קיד: על טז, כג "שבתון - שבות", שפירושו שלא לעשות מלאכה, אמרו שהיא מצות עשה, מפני שהיא בצורת עשה, כל שכן במלת "לקדשו". ועוד, שאין ראוי לפרש "לקדשו" ד"שמור" אלא כמלת "לקדשו" ד"זכור", שהוא מורה על קריאת הקדוש, כפירוש "מקרא קדש" ויקרא כג, ב, לא שלא נחלל את השבת, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, שאם כן, יהיה פירוש "לקדשו" ד"זכור" לקרותו קדש, ופירוש "לקדשו" ד"שמור" שלא לחללו, ואין זה סותר לזה, אף על פי שהאחד עשה והאחר לא תעשה, מכיון שאין שניהם על עניין אחד.

לכן נראה לי שאין הטעם של "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" מפני שהאחד עשה והאחר לא תעשה, כדפירש הרמב"ן, אלא מפני ש"שמור את יום השבת" דברים ה, יב על כרחך לומר שאינו דבק עם מלת "לקדשו", דהיכן מצינו שצוה ה' קודם הדברות על קדוש היום, והלא לא נצטוו קודם הדברות רק, למר על אזהרות שבת והלכותיה, ולמר אף על התחומין, כדאיתא בשבת פרק ר' עקיבא שבת פז א, ואם כן על כרחך לומר ש"כאשר צוך" דברים ה, יב אינו דבק עם מלת לקדשו, רק עם מלת שמור, כאילו אמר: שמור את יום השבת כאשר צוך ה' אלהיך ולקדשו. שפירושו: שמור את יום השבת מלעשות בו מלאכה כאשר צוך ה' אלהיך במרה, וגם לקדשו בקדוש היום.

ואחר שאזהרת שמור לא הוזכרה בדברות הראשונות, איך תבא בדברות האחרונות, לפיכך הוכרחו לאמר זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולכן לא הקפידה התורה להזכיר האזהרה הזאת בדברות הראשונות, מאחר שהיא נכללת בדבור "זכור". וכן נראה גם מדברי רש"י ז"ל ממה שפירש בפרק מי שמתו ברכות כ ב גבי "כל שישנו בשמירה - ד'לא תעשה מלאכה", ולא מצינו שמירה בשום מקום גבי לא תעשה מלאכה אם לא בשנפרש "שמור" דבק עם "כאשר צוך" שהוא השבת שנצטוו בו במרה.

זכור לשון פעול הוא, כמו אכול ושתה כו'. וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת כו'. זו הסברא לא מצאתיה לשום אחד מהמדקדקים, כי כלם סוברים שהצווי על שני פנים: הפ"א בשבא והעי"ן בחולם או בקמץ. והמקור על שלשה פנים: השנים כמו הצווי, והשלישי הפ"א בקמץ והעי"ן בחולם. הצווי מורה על יחיד נמצא המצווה על הפעולה

ההיא, והמקור מורה על המחשבה, לא על הפעולה. כי פירוש "זכור", "זכור תזכור" דברים ז, יח, שפירושו תחשוב לזכור, ואחר כך תזכור בפועל, ובזה יבדל הצווי מהמקור. וכאשר יבא הפ"א בקמץ והעי"ן בחולם שהוא המקור והוא מורה על הפעולה עצמה, אומרים כל המדקדקים שבא המקור ההוא במקום צווי, ולא שהוא צווי, כי הצווי לא יבא בשום מקום הפ"א בקמץ והעי"ן בחולם, ולכן "בזכור" ו"שמור" המורים על הפעולה עצמה, אמרו שבא המקור במקום צווי. אבל הרב ז"ל סובר שכאשר יבא הפ"א בקמץ והעי"ן בחולם והוא מורה על הפעולה, איננו לא מקור ולא צווי, שאם היה מקור לא היה מורה על הפעולה, כי אם על המחשבה, ואם היה צווי, לא היה הפ"א בקמץ, רק הוא ממוצע בין המחשבה והפועל, והיא הפעולה התמידית שהיא מחוברת מהמחשבה והפועל, כי בעת עשיית הפעולה חושב לעשותה כן תמיד. וזהו שכיון הרב באמרו "תנו לב לזכור תמיד", שפירושו שתהיה בו הזכירה תמיד, לא כפירוש "זכור ברית אברהם", שפירושו עתה. וגבי "צרור את המדינים" במדבר כה, יז פירש: "צרור - כמו זכור ושמור לשון הווה, עליכם לאייב אותם", שפירושו שתהיה פעולת הצרירה והאיבה מתמדת והולכת והיא הפעולה המחוברת מהמחשבה והפועל.

#### שם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.

במכילתא. ומה שטען הרמב"ן, ש"זו ברייתא היא, ששנויה במכילתא כך: 'רבי אלעזר בן חנניא בן גרא אומר: זכור את יום השבת לקדשו תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם נתמנה לך חפץ יפה, תהא מתקנו לשם שבת'. אבל בלשון יחיד היא שנויה, ואינה כהלכה, שהרי בגמרא אמרו ביצה טז א: 'תניא אמרו עליו על שמאי הזקן: כל ימיו היה אוכל בכבוד שבת. כיצד, מצא בהמה נאה אומר: תהא זו לכבוד שבת'. למחר מצא אחרת נאה הימנה, מניח השנייה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר תהלים סח, כ: 'ברוך ה' יום יום'. תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד בשב"ך לשבתך. ובית הלל אומרים: 'ברוך ה' יום יום יעמוס לנו'. ובמכילתא אחרת במכילתא דרשב"י: 'שמאי הזקן אומר: זכירה - עד שלא תבא. שמירה - משתבא. ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זז מפיו, לקח חפץ טוב, אומר: זה לשבת, כלי חדש אומר: זה לשבת, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, שהיה אומר: כל מעשיך יהיו לשם שמים. והלכה כבית הלל". נראה לי שאינה טענה, מפני שלא נחלקו בית הלל עם בית שמאי אלא בעניין המאכלות, שהרי קודם שהביא התלמוד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית הלל הביא הברייתא של מחלוקת שמאי הזקן והלל הזקן שהיא על המאכלות, ואחר כך הביא מיד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית הלל, משמע שגם המחלוקת הזאת בעניין המאכלות היא שנויה. ולכן אם תהיה הלכה כבית הלל, אינה אלא בעניין המאכלות, שהם דברים המצויים תמיד וראוי לומר עליהם "ברוך ה' יום יום יעמוס לנו", אבל הברייתא של מכילתא האחרת שהמחלוקת שבין שמאי הזקן והלל הזקן היא על

החפצים הנאים והכלים החדשים, שאינם מצויים תמיד, ולא מצינו שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל, נימא בהו הלכה כשמאי הזקן. ומהתמה מהרמב"ן ז"ל היאך לא חלק בין מחלוקת המאכלות למחלוקת החפצים, והלא הוא עצמו כתב אחר זה: "והלל עצמו מודה במדרשו של שמאי, אבל היתה בו מדה אחרת במאכלים, מפני שכל מעשיו לשם שמים" משמע שיש לחלק במדרש הזה בין המאכלים לחפצים הטובים ולכלים החדשים, ותהיה בזה הלכה כשמאי הזקן, ואם כן הבריתא הזאת ששנו בה: "אם מזדמן לך חפץ יפה", בלשון רבים היא שנוייה, ולא בלשון יחיד, כדכתב הרמב"ן.

### פרק כ, ט

#### ועשית כל מלאכתך -

כשתבא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה כו'.

ובמכילתא אמרו: "וכי אפשר לבשר ודם לעשות כל מלאכתו בששה ימים, אלא שבות, כאילו מלאכתך עשויה. דבר אחר: שבות ממחשבת עבודה".

### פרק כ, י

#### אתה ובנך ובתך -

אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על הקטנים, וזהו ששנינו: קטן שבא לכבות כו'.

ולשון מכילתא: "אתה ובנך ובתך - אלו הקטנים, אתה אומר אלו הקטנים או אינו אלא גדולים, אמרת והלא גדולים כבר מוזהרים הם, הא מה תלמוד לומר: 'אתה ובנך ובתך', אלו קטנים". ורש"י ז"ל פירש "אלו קטנים" שהגדולים מוזהרים עליהם, דאלו קטנים לאו בני אזהרה נינהו. ואינו רוצה לומר לאפרושינהו, דהא בפרק חרש יבמות קיד א משמע דאין הגדולים מוזהרים על הקטנים, אלא דלא ליטמויינהו בידיהם, אבל אם היו הקטנים עוברים מעצמן אין הגדולים מוזהרין להפרישן, דקטן אוכל נבלות אין בית דין מוזהרין להפרישו. ומשום הכי הורה רבי פדת הלכה למעשה לרב יצחק בר ביסנא דאירכסו ליה מפתחות דבי מדרשא ברשות הרבים, דלדבר טלי וטליא ולטיילו התם, דאי משכחי להו, מייתי להו. ומתניתין שבת קכא א דקטן שבא לכבות, אומרים לו: אל תכבה מפני ששביתתו עליהם, מוקי לה בגמרא בעושה על דעת אביו, אבל באינו עושה על דעת אביו אין אומרים כבה ואל תכבה.

### פרק כ, יא

#### ברך... יקדשהו -

ברכו במן לכפלו בששי לחם משנה, וקדשו במן שלא היה יורד בו.

אינו רוצה לומר "ברכו במן" שנתן לו תוספת טובה, כפירוש ברכה בכל מקום, שהרי אין ברכתו של שבת יתרה מברכתו של חול, אלא הכי קאמר אף על פי שקדש יום השבת

והבדילו משאר הימים, שלא היה המן יורד בו כשאר הימים, אף על פי כן ברכתנו קיימת ועומדת, שהרי בששי ירד של יומו ושל מחרתו. אך קשה, מנא להו לרז"ל לומר שהוכפל בששי לחם משנה שלא היה יורד בכל יום רק עומר לגלגולת ובששי יורד לחם משנה, דילמא ירידתו בכל יום בשוה היה, רק שבששי לקטו לחם משנה בעד יומו ויום מחרתו ובשאר הימים לא היו לוקטים רק עומר לגלגלת והנשאר "**וחם השמש ונמס**" טז, כא. ושמא יש לומר, דפירוש "לכפלו בששי" ללקוט בו לחם משנה בעד יומו ויום מחרתו ולא יבאש, ובשאר הימים אם ילקטו יותר מעומר לגלגולת, ירום תולעים ויבאש.

### פרק כ, יב

#### למען יאריכון -

אם תכבד יאריכון, ואם לאו יקצרון.

במכילתא. ונראה לי שכך פירושו: שמפני שכל הדברות הן לא תעשה, חוץ מדבור ראשון שהוא שורש כל המצות, ואי אפשר בלעדו, כי דבור זכור פסוק ח אינו אלא כדי לסיים בו "**ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה**", שכל דיני השבת בדבור אחד הם נכללים. וכן שנו במכילתא: "**זכור** וכנגדו לא תענה, מגיד שכל מי שהוא מחלל שבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם שקר, ואומר שברא עולמו לששה ימים ולא נח בשביעי". לפיכך הוכרחו רז"ל לפרש שמצות הכבוד גם כן אף על פי שהוא מצות עשה, הרי היא כמצות לא תעשה, שמכלל הין אתה שומע לאו, וכאילו אמר לא תקלה את אביך ואת אמך, פן יקצרון ימיך.

### פרק כ, יג

#### לא תנאף -

אין ניאוף אלא באשת איש.

אינו רוצה לומר "אין ניאוף" האמור פה אלא באשת איש, כמנהג רז"ל בכל מקום, אלא כמשמעו, אין ניאוף בשום מקום אלא באשת איש, שאילו היה פירושו בעבור זה המקום בלבד, היה צריך לזה ראייה ברורה, מפני שאזהרת "**לא תגנוב**" פסוק יג לא נתפרש שהיא בגונב נפשות אלא מכח דבר הלמד מעניינו, מה "**לא תנאף**" במיתת בית דין אף "**לא תגנוב**" במיתת בית דין, ואם אין לו ראייה ברורה בזה, לא נדע לא זה ולא אותו.

### פרק כ, כ

#### לא תעשון אתי -

לא תעשון דמות שמשי כו'.

ובמכילתא: "לא תעשון דמות שמשמשין לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות כרובים ולא דמות אופנים". ואם כן יחסר כ"ף ממלת אתי, כאילו אמר: כאתי - כאותם שהם אתי, וכמוהו שמואל א' טו, כג **"חטאת קסם מרי"**, כחטאת קסם מרי.  
**"נזם זהב באף חזיר"** משלי יא, כב, כנזם זהב באף חזיר, וכן רבים.

### אלהי כסף -

בא להזהיר על הכרובים שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשות של כסף, הרי הן לפני כאלוהות.  
 במכילתא. אבל לשון "לעמוד אתי" אינו שנוי שם. ונראה לי שרש"י ז"ל כיון בזה להודיענו שהבריתא הזאת סוברת שפירוש מלת **"אתי"** - שאתה עושה לעמוד אתי, שהן הכרובים. והיא מתפרשת לפניה ולאחריה: לא תעשון כאתי שהם המלאכים והכרובים והאופנים. ואתי, שהם הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, לא יהיו של כסף, ולא ארבעה אפילו של זהב. ו**"לא תעשו לכם"** פירוש בכנסיות שלכם כמותם.

### פרק כ, כא

#### וזבחת עליו -

או אינו אלא עליו ממש, תלמוד לומר: **"הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך"** ואין שחיטה בראש המזבח.

במכילתא. אבל מקרא ויקרא א, יא ד**"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה"** אין לדקדק - ב**"ירך המזבח"** ולא בראש המזבח, דקל וחומר, ומה צפון המזבח שאינו כשר לכפרה, כשר לשחיטה. ראש המזבח שהוא כשר לכפרה אינו דין שיוכשר לשחיטה. וליכא למימר מזבח הפנימי יוכיח, שאף על פי שהוא כשר לכפרה אינו כשר לשחיטה, דמה למזבח הפנימי שאינו לא מתיר ולא מכשיר ואינו גומר את הכפרה, תאמר במזבח החיצון שהוא מתיר ומכשיר וגומר את הכפרה, כדאיתא במכילתא.

### את עולותיך ואת שלמיך -

אשר מצאנך ובקרך.

הוסיף מלת "אשר" כדי שיהיה מאמר את צאנך ואת בקרך פירוש למאמר **"את עולותיך ואת שלמיך"**, כדלקמיה. ופירש מלת **"את"** שבצאנך ובקרך במקום מן, כאילו אמר: וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך אשר מן צאנך ומן בקרך. ובזולת זה יהיה פירושו: וזבחת עליו עולותיך ושלמיך וצאנך ובקרך, שכלם יהיו דבקים עם וזבחת.  
 את צאנך ואת בקרך פירוש **"את עולותיך ואת שלמיך"**. לא שהן דבקים עם **"וזבחת"** דרישא דקרא.



**אשר אזכיר את שמי -**

אשר אתן רשות להזכיר שם המפורש שלי.

ויהיה "אזכיר" פועל יוצא לשלישי, דאם לא כן תבא אלי, או תזכיר שמי מבעיא ליה. ופירוש "שמי" המיוחד לי, לפי שהוא שם המפורש שלי, מפני שכל שאר שמותיו נזכרים בכל מקום חוץ משם המפורש, שלא נתן רשות להזכירו אלא במקום שהשכינה באה שם, שהוא בית הבחירה.

**פרק כ, כב****ואם מזבח אבנים -**

רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה: "אם מזבח אבנים תעשה לי", הרי אם משמש בלשון כאשר. כאילו אמר: כאשר תעשה לי מזבח אבנים כו',

במכילתא. והשנים האחרים הם כב, כד: "אם כסף תלואה את עמי", "אם תקריב מנחת בכורים" ויקרא ב, יד.

ופירוש "ואם יהיה היובל" במ' לו, ד ורבינו שם מכאן היה רבי יהודה אומר: עתיד היובל שיפסק, והביאו הרב בפרשת מסעי במ' לו, ד ורבינו שם. ופירוש "אם כופר יושת עליו" כא, ל - אם יגח השור המועד מתמול שלשום אדם והמית איש או אשה, יושת עליו כופר, ואם לאו, לא יושת עליו כופר לעולם.

**פרק כ, כג****לא תעלה במעלות -**

כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשהו מעלות מעלות, אלא חלק יהיה ומשופע.

במכילתא. ופירוש "לא תעלה" לא תבנה כבש המזבח מעלות מעלות עד שיחוייב שיהיה בו עלייה ופוסע עליו כדרך העולים בסולם ותגלה ערותך עליו, לא שיזהיר הכהן שלא יעלה במעלות הכבש, שאם הסולם הוא מעלות מעלות איך אפשר שלא יעלה במעלות.

**פרשת משפטים****פרק כא****פרק כא, א****ואלה המשפטים -**

כל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים, "ואלה" מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, ולמה נסמכה פרשת דינים לפרשת מזבח כו'.

יש לתמוה, למה לא פתח בטעם הסמיכות תחלה, כפי הסדר וכפי מנהגו בכל מקום, ואחר כך - בטעם הוי"ו, אבל פתח תחלה בטעם הוי"ו ואחר כך בטעם הסמיכות, הפך המנהג והסדר. ולמה שנה סדר המכילתא, שפירש תחלה טעם הסמיכות ואחר כך טעם הוי"ו ועשה ההיפך. ולמה הניח לשון המכילתא ששנו: **"ואלה המשפטים - אלו מוספין על העליונים"**, מפני שהוא אומר **"ואלה"**, "מה העליונים מסיני אף התחתונים מסיני", ותפש לשון רבי אבהו שבשמות רבה שמות רבה ל, ג שאמר: "כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים, 'ואלה' מוסיף על הראשונים", ולמה לא הביא דברי רבי אבהו בשום אחד מהמקראות שכתוב בהן "אלה", שבכלן דרש ואמר: **"אלה תולדות השמים** בראשית ב, ד - אלה פסל את הראשונים, ומה פסל, תוהו ובוהו וחשך", **"אלה תולדות נח** בראשית ו, ט - אלה פסל את הראשונים, ומה פסל, דור המבול". ורבי אבהו עצמו למה אמר: "כל מקום שנאמר **'אלה'** וכל מקום שנאמר **'ואלה'**", ולא אמר סתם: כל מקום שיש בו וי"ו הוא מוסף על הראשונות, כמו שאמרו גבי ויקרא א, י **"ואם מן הצאן"** וגבי ויקרא כה, מז **"וכי תשיג יד גר ותושב"** וי"ו מוסף לענין ראשון, ולא הזכירו הוי"ו עם המלה.

ועוד, היכי משתמע פסול מחסרון הוי"ו, עד שיאמר אלה פסל את הראשונים, והלא מלת אלה בלא וי"ו אינו אלא שלילת משמעות מלת אלה בוי"ו, וכיון דמשמעות אלה בוי"ו הוא להוסיף אלה על הראשונים, יהיה בהכרח משמעות אלה בלא וי"ו להפסיק אלה מן הראשונים, לא לפסול את הראשונים.

ועוד, מנא ליה לרבי אבהו לומר דוי"ו ד**"ואלה המשפטים"** הוא להוסיף על הראשונים, דילמא משום דאי כתב אלה הוה משמע לפסול את הראשונים, ואי אפשר זה, דהא כתיב יט, כ: **"וירד ה' על הר סיני"**, כתב ואלה בוי"ו.

ועוד, דבלאו קרא ד**"ואלה"** הא נפקא לן מקרא ד**"אלה החקים והמשפטים והתורות"** ויקרא כו, מו, דכל המצות כלן מסיני נאמרו, כדתיניא בתורת כהנים. ופירוש "מנצפ"ך צופים אמרום, ששכחום וחזרו ויסדום", כדאיתא במגילה מגילה ב ב. ולא כללותיהן בלבד, אלא אף דקדוקיהן ופרטוטיהן, כדתיניא בתורת כהנים ויקרא כה, א בספרא: "מה עניין שמיטה להר סיני, והלא כל המצות כלן מסיני נאמרו, אלא מה שמטה כו' אף כל המצות כלן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני".

ועוד, כיון דלעיל מיניה כתיב כ, יח - יט: **"ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים ויאמר ה' אל משה כה תאמר כו'** ואחר כך מיד פרשת משפטים, ואין שם לא דבור ולא אמירה ולא צווי, אלא פסיקא בעלמא, למדנו בהכרח שפרשת משפטים בסיני נאמרה, ולא שמשה ההפסקה אלא לתת ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה, כדתיניא בתורת כהנים והביאה רש"י ז"ל בריש ויקרא ויקרא א, א רש"י ד"ה וידבר.

ועוד, למה תפש כאן דברי רבי ישמעאל שאמר: "מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני" ואלו בפסוק טו, כה **"שם שם לו חק ומשפט"** ובפסוק כד, ג **"ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים"**, תפש דברי ר' יהודה, שאמר שבת ודינין במרה איפקוד.

ועוד, מנא ליה לרש"י ז"ל לומר דפרשת משפטים אינה כתובה על הסדר עם הפרשה הקודמת לה עד שהוצרך לומר: "למה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח", והלא לא הביא רש"י ז"ל מכל אותן שדרשו על סמיכות הפרשיות, אלא אותן שאינן כתובות על הסדר, שהן קרובות לפשוטו של מקרא, אבל לא אותן שלא נתפרש בהן שהן שלא על הסדר, מפני שאין צורך לתת טעם על סמיכותן, דאם כן תן לי ערב, ואם כן על כורחך לומר שהמדרש הזה כשהביא על סמיכות פרשיות הללו הוא מפני שסובר שאינן כתובות על הסדר, ומנא ליה הא. ונראה לי דהכי פירושא, דהא דלא פתח בטעם הסמיכות אלא אחר טעם הוי"ו, הוא משום דאין מנהגו להביא סמיכות הפרשיות אלא באותן שאינן כתובות על הסדר, ומפני שאינו ידוע שהפרשה הזאת היא שלא על הסדר, אלא מהוי"ו של **ואלה**, שהוא מוסיף על הראשונים "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני", שפירושו מה הדברות נאמרו מסיני במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, אף אלו כן, ולא כשאר כל המצות שנתנו למשה לבדו בתוך הארבעים יום שעמד בהר, דאם לא כן תיפוק ליה מקרא ד"**אלה המצות**", ואם כן פרשת משפטים גם כן בעת הדברות נאמרה ולמה נסמכה לפרשת המזבח, שלא על הסדר, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש בלשכת הגזית, שהוא קרוב למזבח. והא דכתב רש"י בפסוק לא, יח **"ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו - החקים והמשפטים שבאלה המשפטים"**, הוא על דעת רבי יהודה, שאמר גבי **"שם שם לו חק ומשפט - שבת ודינין במרה איפקוד"**, וחזר ואמרן בסיני, מפני שכל המצות מסיני נאמרו, כדנפקא לן מקרא ד"**אלה המצות**". ומשום דמההיא דמכילתא דתניא: "ר' ישמעאל אומר: 'אלה' מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני אף התחתונים מסיני", אין ראה שפרשת משפטים נאמרה בעת הדברות, דאיכא למימר שהוי"ו הזה הוא דומיא דוי"ו **"וכי תשיג יד גר ותושב"** ויקרא כה, מז ווי"ו ד"**ואם מן הצאן קרבנו**" ויקרא א, י, שאמרו וי"ו מוסף לעניין ראשון וילמוד עליון מתחתון, ולא לעניין חשיבות, שיהיו גם אלה חשובים כמו הראשונים, לפיכך הוכרח להביא ראייתו מדר' אבהו, דכל מקום שנאמר **'ואלה'** מוסיף על ראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, מפני שמלת ואלה בתוספת וי"ו מורה על חשיבות לעולם, ואם כן אין הפרשיות הללו כתובות על הסדר. וליכא למימר שפרשת המזבח נמי בעת הדברות נאמרה, מדכתיב לעיל מיניה כ, יח - כא **"ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים"** וכתוב בתריה: **"ויאמר ה' אל משה כה תאמר כו' אלהי כסף מזבח**, ואם כן הן כתובות על הסדר, משום דקרא ד"**ומשה נגש אל הערפל**" אדלעיל מניה קאי, שאחר שנכתבו הדברות, חזר ופירש אופן אמירתם, שהיו על ידי שנגש בערפל, אבל פרשת כ, יט: **"ויאמר ה' אל משה כה תאמר"**, מילתא באנפי נפשה היא, ונבואה בפני עצמה, שבכל דברות ואמירות וצויים קדמה קריאה, כדתניא בתורת כהנים ויקרא א, א.

ולפי שאין טעם הוי"ו שבמלת ואלה כטעם הוי"ו שבשאר המלות, שבשאר המלות הוא כדי ללמוד עליון מתחתון או תחתון מעליון, ליתן את האמור של זה בזה, ואלו הוי"ו שבמלת אלה, היא להשוות האחרונים לראשונים בענין השבח והמעלה והכשרות, שזה אינו ממשמעות הוי"ו לבדו, אלא מהוי"ו עם מלת אלה, שפירוש **ואלה** - אלה כמו אלה, ופירוש **"אלה" -** אין אלה כמו אלה, כאילו אמר: אלה הם שראוי להשגיח בהם, אבל לא בראשונים שהם פסולים ואינם נחשבים לכלום, הוצרך ר' אבהו להאריך בלשונו לומר: "כל מקום שנאמר **'אלה'** וכל מקום שנאמר **'ואלה'**", ולא אמר כל מקום שיש בו תוספת וי"ו מוסיף על הראשונים, וכל מקום שאין בו תוספת וי"ו פסל את הראשונים. גם לא אמר: כל מקום שנאמר **'ואלה'** מוסיף על הראשונים, וכל מקום שנאמר **'אלה'** פסק את הראשונים, אלא **"פסל את הראשונים"**, דליכא למימר דפסול דהכא הוא מעניין הפסקה מלשון לד, א **"פסל לך"**, כדמפרשי קצת מרבואתא, דלא אשכחן בשום דוכתא שישתמשו רז"ל בהאי לישנא בעניין הפסקה. ועוד, בהדיא אמר ר' אבהו שמות רבה ל, ג בפסוק **"אלה תולדות השמים והארץ** בראשית ב, ד - כל מקום שנאמר **'אלה'** פסל את הראשונים. ומה פסל, תהו ובהו וחשך, שהיה בורא שמים וארץ והיה מסתכל בהם ולא היו ערבים עליו והיה מחזירן לתהו ובהו, כיון שברא שמים וארץ האלו, ערבו עליו, לפיכך נאמר **'אלה'**, אבל הראשונים לא היו תולדות". ובפסוק בראשית ו, ט **"אלה תולדות נח"** אמר: **"אלה -** פסל את הראשונים ומה פסל, דור המבול", משמע שבפסלות ממש קמיירי, ולפי שאין אנו צריכין לדברי ר' אבהו אלא להוכיח ממנו שאין הפרשיות הללו כתובות על הסדר ואז יחייב לפי פשוטו של מקרא שנשים סנהדרין אצל המקדש, לפיכך לא הביא דברי ר' אבהו בשאר המקומות שכתוב בהן **"אלה"**, אלא במקום הזה.

ומזה הטעם תפש דברי ר' ישמעאל במקום הזה והניח דברי ר' יהודה, ואלו בפסוק **"שם שם לו חק ומשפט"** ובפסוק **"ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים"** תפש דברי ר' יהודה והניח דברי ר' ישמעאל, מפני שלא יוכל להוכיח שהפרשיות הללו כתובות שלא על הסדר עד שיחייב מזה שנשים סנהדרין אצל המקדש, אלא מדברי ר' אבהו, דאתו אליבא דר' ישמעאל. ואי קשיא, מנא ליה לר' אבהו לומר דקרא ד**"ואלה המשפטים"** להוסיף על הראשונים הוא דאתא, דילמא משום דלא אפשר לכתוב אלה, דמשתמע מיניה פסול על הראשונים, כתב ואלה ולא כתב אלה. יש לומר, אם כן לא לכתוב רחמנא לא אלה ולא ואלה. מדכתב **"ואלה"** שמע מינה להוסיף על הראשונים הוא.

#### אשר תשים לפניהם -

לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק שנים או שלש פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך כתב **"אשר תשים לפניהם"** כשלחן הערוך ומוכן לפני האדם.

פירוש: לפי שנאמר ויקרא א, ב: **"דבר אל בני ישראל ואמרת"**, ודרשו רז"ל במכילתא כאן דבר להם ותחזור ותאמר להם. ועוד כתב במקום אחר דברים לא, יט **"ולמדה את בני ישראל"** ודרשו רז"ל במכילתא כאן מזה שהוא מחוייב לומר להם כל פרק ופרק לא שני פעמים בלבד, אלא אפילו כמה פעמים, עד שילמדו אותו ויהיה שגור בפיהם כמשנתו, שומע אני שאינו מחוייב אלא בגרסתו, אבל לא שיטריח עצמו להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכן נאמר **"אשר תשים לפניהם"** כשלחן הערוך ומוכן לפני האדם לאכול. אינו רוצה לומר מדהוה ליה למכתב 'אשר תלמדם', וכתב **"אשר תשים"** מלשון בראשית מג, לא **"שימו לחם"**, אלא מדהוה ליה למכתב 'אשר תשים להם', וכתב **"לפניהם"** - כשלחן הערוך לפני האוכל. אבל מדכתיב **"אשר תשים"**, ולא כתיב אשר תלמדם, כבר דרשו בו מכאן שישראל חייבין לשנות הפרק בפיהם, שאף על פי ששמעו אותו כמה פעמים עד שלמדו אותו, אינם יוצאים ידי חובתם עד שישנו אותו בפיהם, מלשון שימה בפיהם דברים לא, יט, שישנו אותו בפה. וכן שנינו במכילתא: **"ר' עקיבא אומר: ואלה המשפטים וגו' למה נאמר, לפי שהוא אומר: 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' שנה ושלוש ורבע עד שילמדו, שנאמר: 'ולמדה את בני ישראל', יכול למדין ולא שונין, תלמוד לומר: 'שימה בפיהם'. אי שונין ולא יודעין, תלמוד לומר: 'ואלה המשפטים וגו', ערכם לפניהם כשלחן ערוך, כענין שנאמר דברים ד, לה: 'אתה הראית לדעת'". מלשון ראייה. וכתבי בתריה: **"לדעת כי ה' הוא האלהים"** שהידיעה אינה אלא בטעמי הדבר ופירושו. אבל בפרק כיצד מעברין ערובין נד ב תניא: "אמר ר' עקיבא: מנין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו, שנאמר: **'ולמדה את בני ישראל'**. מניין עד שתהא סדורה בפיו, תלמוד לומר: **'שימה בפיהם'**. ומנין שחייב להראות לו פנים, תלמוד לומר: **'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'**" עשה לפניהם מלשון פנים, שהם טעמי הדבר ופירושו.**

### לפניהם -

ולא לפני גוים. ואפילו ידעת בדין אחד שהגויים דנין אותו כדיני ישראל, אל

תביאהו בערכאות שלהם כו'.

בגיטין פרק המגרש גיטין פח ב. ופרש"י גיטין פח ב ד**"לפניהם"** קאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר קודם מתן תורה, כדכתיב כד, א: **"ואל משה אמר עלה" וגו'**, פירוש: שהם כלם סמוכים, ומיקרו אלהים, ואימעוט מ**"לפניהם"** אפילו ישראלים הדיוטות, וכל שכן גוים. אי נמי: קרא ד**"לפניהם"** א"האלהים" דכתיב בפרשה פסוק ו; כב, ח קאי, וכדפרישית. ואם תאמר, הא **"מלפניהם"** דרשינן לעיל שחייב להראות לו פנים או כשלחן הערוך ומוכן לפני האדם, כענין שנאמר דברים ד, לה: **"אתה הראת לדעת"**. יש לומר, מדהוה ליה למכתב: **אשר תשים לפניהם**, שמע מינה למעוטי גוים.

ומה שכתב הרמב"ן: **"ודרשו לפניהם - ולא לפני גוים, מפני שהיה ראוי לומר אשר תשים להם, כמו שאמר טו, כה: 'שם שם לו חק ומשפט', ואמר לפניהם, שהם יהיו הדיינים, כי**

על השופט יבא הלשון הזה: 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים' דברים יט, יז, 'עד עמדו לפני העדה למשפט' במדבר לה, יב, 'לפני כל יודעי דת ודין' אסתר א, יג, אינו מחוור, כי כבר דרשו הלשון מעניין פנים. ואפשר שהוא סובר ש'קול הוא, ויבאו שניהם. והא דנקט: "ולא לפני גוים", ולא נקט ולא לפני הדיוטות, כדתניא בפרק המגרש גיטין פח ב וכל שכן ולא לפני גוים, משום דמיעוטא דהדיוטות אינו דומה למיעוטא דגוים, דאף על גב דתרויהו מקרא ד"לפניהם" קא ממעטי להו בבריתא דהמגרש, מכל מקום יש הפרש ביניהם. דמיעוטא דלפניהם ולא לפני הדיוטות, אינו אלא דלא מצו לאכפויי לבעלי הריב לבא להתדיין לפניהם, אבל אם רצו לבא לפניהם מותר, ודיניהם דין, ואלו מעוטא דלפניהם ולא לפני גוים, אפילו אם ירצו לבא לפניהם להדיין בדיניהם אסור, והיינו דמסיים בה:

"שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את ה' ומיקר שם עבודה זרה".

והא דקאמר "ואפילו ידעת בדין אחד שהגוים דנין אותו כדיננו", אינו רוצה לומר דמיעוטא דלפניהם ולא לפני גוים שמעינן בין בדנין כדיננו, בין באין דנין כדיננו, דבאין דנין כדיננו לא צריך קרא למיעוטא, דתפוק ליה משום גזל, אלא הכי פירושה: לא מבעיא בשאין דנין כדיננו, דההוא תפוק ליה משום גזל, אלא אפילו בשדנין כדיננו, אל תביאהו בערכאות שלהם, ממיעוטא דלפניהם ולא לפני גוים. אי נמי, אפילו באין דנין כדיננו אצטרך קרא למיעוטא, דסלקא דעתך אמינא דינא דמלכותא דינא, כדאיתא בפרק קמא דגיטין גיטין י ב ואין כאן משום גזל.

שנאמר דברים לב, לא "כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים", כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם.

דקרא ד"לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים" א"לו חכמו" דרישא דקרא קאי, כדפרש"י. והכי קאמר: לו חכמו האומות, היה להם להבין שמה שמשלו בנו לא היה מצד שידם רמה, אלא מצד שצורנו מסרנו בידם, שהרי הם עצמם מודים שלא כצורנו צורם ואפילו הכי הם פלילים עלינו, מכלל שאם היה צורנו כצורם ראוי היה שיהיו פלילים עלינו, אם כן העושה אותם פלילים עליו, הוא משוה צורנו לצורם.

**פרק כא, ב**

**כי תקנה עבד עברי -**

עבד שהוא עברי.

במכילתא. הא דפירש "עבד עברי" קודם "כי תקנה", ושנה גם לשון המכילתא שפירש אותו על הסדר, הוא מפני שאי אפשר לפרש כי תקנה מבית דין שמכרוהו בגנבתו, אלא אם יפורש "עבד עברי - עבד שהוא עברי", שאז יחוייב שיהיה פירוש "כי תקנה" או במוכר עצמו או במכרוהו בית דין, וכיון שאי אפשר שיפורש במוכר עצמו, שהרי כבר אמור ויקרא כה, לט "וכי ימוך אחיך", על כורחך לומר שהוא במכרוהו בית דין. אבל אם היה

פירוש: **עבד עברי** - עבדו של עברי, והוא עבד כנעני שלקחתו מישראל, יהיה פירוש **כי תקנה** - מהעברי שמכרו לך, ולא מהבית דין שמכרוהו בגנבתו.

או אינו אלא עבדו של עברי.

דמשקל פעל שוה בסמוך ובמוקרת - "**ארץ חטה... ארץ אשר אבניה ברזל**" דברים ח, ח - ט. ואפשר שיתפרש סמוך, שפירושו: עבד של עברי. ומוכרת, שפירושו: עבד שהוא עברי.

**עבד כנעני שלקחתו מישראל.**

פירוש: דהיינו עבד כנעני שלקחתו מישראל, דהשתא איכא נפקותא בין סמוך למוכרת, שאם יהיה מוכרת, יהיה הבדל בין עבד כנעני הלקוח מישראל לעבד כנעני הלקוח מן הגוי, ששניהם בכלל "**והתנחלתם אותם לבניכם**" ויקרא כה, מו, ואם הוא סמוך, לא יהיה בכלל והתנחלתם, אלא העבד כנעני הלקוח מן הגוי, אבל הלקוח מישראל יוצא בשש וביובל. וזהו שסיים: "ומה אני מקיים '**והתנחלתם אותם**', בלקוח מן הגוי, אבל הלקוח מישראל יצא בשש", כלומר והיינו נפקותא דאיכא בין סמוך למוכרת.

ומה שהוסיף עוד: "ועליו הוא אומר **שש שנים יעבוד**", שלא היה צריך זה, דפשיטא דעליו "דעבד עברי" קאי כל האמור שם, נראה לי שרצה להשמיענו עוד נפקותא אחרת, דדוקא "עליו" של זה, שלא נמכר בעד שום חטא, כתבה תורה "עליו" שיצא בשש וביובל, אבל מי שגנב ומכרוהו בית דין בגניבתו, לא יצא עד שיעבוד כשעור גנבתו. וכאילו אמר "ועליו הוא אומר: **שש שנים יעבוד**", אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש, והיא היא עצמה הנפקותא של "**כי תקנה**" האמור אחר זה: "או אינו אלא במוכר עצמו, אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש". ואחר כך אמר: "ומה אני מקיים '**והתנחלתם אותם**', בלקוח מן הגוי, אבל בלקוח מישראל, יצא בשש", והיא הנפקותא האחרת.

אך קשה בשלמא הנפקותא הראשונה הסברא מוכחת עליה, שהרי הישראלי שמכרוהו בית דין בגנבתו גרע טפי מהעבד הכנעני הלקוח מישראל, שהרי הישראלי שמכרוהו בית דין בגנבתו נמכר בעבור חטאו, והעבד כנעני שמכרו אדוניו העברי לא מכרו בעבור חטאו, והוא כישראל, מאחר שכבר קבל עול המצות והטבילוהו לשם עבדות וחייב בכל המצות שהאשה חייבת בהם, דכהאי גוונא אמרינן בפרק קמא דקדושין קדושין טו. על דברים טו, יח וויקרא כה, מ גבי יליף "**שכיר שכיר**", סלקא דעתך אמינא מוכר עצמו הוא דלא עביד אסורא, אבל מכרוהו בית דין דעבד אסורא אימא נקנסיה, קמשמע לן.

אלא הנפקותא השנית מאי זה כח ומאי זו סברא היא יוצאת, והלא אין הפרש בין לקוח מן הגוי ללקוח מישראל, דמה שייכות יש למוכר בדין שעבודו של עבד עד שיתחלף דינו בחלוף המוכרים, הלקוח מזה ומזה שם עבד כנעני יש לו, וראוי שיהיה דינו של זה כדינו של זה. ויש לומר, משום דסתם עבד הלקוח מישראל אינו אלא אחר שקבל עול המצות

ומל וטבל לשם עבדות, שחייב בכל המצות שהאשה חייבת בהם, דאם לא כן לא היה מוכרו אלא לגוים, וכיון שכן אין ראוי שיהיה דינו כדין העבד הלקוח מן הגוי, שהוא גוי גמור, שאף על פי שהלקוח מן הגוי גם כן אי אפשר לקיימו בידו בלא מילה וטבילה אלא עד שנים עשר חודש, ואם לא רצה למול ולטבול מוכרו לגוים, מלבד אם התנה הגוי מתחלה, כדאיתא בפרק החולץ יבמות מח ב, מכל מקום כיון שבשעה שלקחו מן הגוי ובא ברשותו עדיין גוי גמור הוא וחל עליו דין ד"והתנחלתם", תו לא פקע. ואם תאמר, היכי תיסק אדעתין לפרושי קרא ד"עבד עברי" בעבד כנעני הלקוח מישראל, והא טעמא דרציעת אזן משום דשמע בסיני לא תגנוב כ, יג, והלך וגנב הוא, כדאיתא במכילתא מכילתא לפסוק ו בשם רבן יוחנן בן זכאי, או משום דשמע "כי לי בני ישראל עבדים" ויקרא כה, נה, ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין כב ב בשם רבי יוחנן בן זכאי, והא לא שייך בעבד כנעני. יש לומר, דהאי טעמא אינה אלא לפי המסקנא, דפירושו ד"עבד עברי" בעבד שהוא עברי קמיירי, אבל לפי הקא סלקא דעתך, הוה אמינא גזרת הכתוב היא, שתהיה הרציעה באוזן, ולא בשאר האברים. ואם תאמר, היכי משכחת לה שיהא לקוח מן הגוי ויהא גופו קנוי לישראל עד שיהיה בכלל "והתנחלתם", והכתיב ויקרא כה, מד: "מהם תקנו עבד ואמה" ודרשו רז"ל בפרק השולח גיטין לז ב: אתם קונים מהם, ולא הם מהם ולא הם מכם, ומוקי לה התם בגופו, שאין גופו קנוי לגוי שיהא צריך ממנו גט שחרור להתירו בבת ישראל, וכיון דגוי לא קני ליה אלא למעשה ידיו, מאי דקני, הוא דקא מקני ליה לישראל, גופו דלא קני ליה, היכי מצי לאקנוי ליה לישראל. יש לומר, אף על גב דלא מקני ליה לישראל אלא למעשה ידיו, מכל מקום כחו של ישראל אלים טפי וקני ליה, כדאיתא בפרק החולץ יבמות מו א: "מהם תקנו - אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם, ולא הם קונים זה מזה, ולא הם קונים מכם. למאי, אלימא למעשה ידיו, אטו גוי לא קני לישראל למעשה ידיו, אלא לאו לגופיה, וקאמר רחמנא אתם קונים מהם אפילו גופיה". וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות עבדים רמב"ם הלכות עבדים ט, ה: "גוי שקנה גוי לעבדות, לא קנה גופו ואין לו בו אלא מעשה ידיו, אף על פי כן אם מכרו לישראל הרי גופו קנוי לישראל". וכן כתב הטור טור יורה דעה רמז: "מהו עבד כנעני, מי שלקח אחד מכל האומות, לא שנא אם לקחו מישראל או מגוי או שמוכר את עצמו או שלקחו בשביה או גנבו וכבשו להיות לו לעבד, אלא שאותו שלוקח מגוי אין גופו קנוי לו אלא למעשה ידיו, עד שיטבילנו לשם עבדות, ובאינך כלהו הגוף קנוי לו מיד".

תלמוד לומר דברים טו, יב: "כי ימכר לך אחיך העברי", לא אמרתי אלא באחיך.

אינו רוצה לומר מדהוה ליה למכתב: כי ימכר לך העברי, וכתב: "אחיך העברי" למיעוטא, לומר: לא אמרתי אלא באחיך, דאכתי היכי נפיק מינה דפירוש "עבד עברי" עבד שהוא עברי, דילמא עבדו של עברי הוא, שפירושו עבד כנעני הלקוח מישראל, ומיעוטא ד"אחיך" אינו אלא למעוטי הענקה. ופירושו: לא אמרתי שיצא בשש ושיעניקו בצאתו ממנו אלא



באח"ך, אבל בעבד כנעני הלקוח מישראל, נהי דיוצא בשש, אינו בהענקה. אלא הכי פירושו: "לא אמרתי" שיהיה עבד עברי דהכא "אלא באח"ך", דילפינן **'עברי עברי'** בגזרה שוה, נאמר כאן **"עברי"** ונאמר להלן דברים טו, יב **"כי ימכר לך אחיך העברי"**, שאין תלמוד לומר **"העברי"**, שכבר נאמר **"אח"ך"**, אלא למופנה לגזרה שוה: מה להלן אחיך, אף כאן אחיך.

וכן שנינו בהדיא במכילתא. ואם תאמר, כיון ד**"העברי"** דהתם לא אתא אלא ללמד על **עבד עברי** דהכא, שאינו רוצה לומר עבדו של עברי אלא עבד שהוא עברי, לא לכתוב רחמנא לא "עבד" דהכא ולא "עברי" דהתם, אלא כי תקנה עברי, דכהאי גונא פריך בפרק קמא דפסחים פסחים ה א: לא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א. יש לומר, דאצטריך עבד, כדי להתיר לקרותו עבד, דלא תימא אל תקראנו עבד לשם בזיון, תלמוד לומר: **עבד**, התורה קראו עבד על כרחו, כמו ששנינו במכילתא. וכיון דכתיב ביה עבד להתיר לקרותו עבד, הוכרח לכתוב התם **"העברי"** יתירה לגזרה שוה, ללמד על עבד עברי דהכא דמייירי באח"ך. וליכא לאקשוויי, אי הכי לכתוב: כי תקנה עברי עבד, ולשתוק מהעברי דהתם, דאין זה מנהג התלמוד, דלשתוק אמרינן, לכתוב לא אמרינן.

### כי תקנה -

או אינו אלא במוכר עצמו מפני דוחקו, אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש.

אבל במכילתא אינו כתוב שם "אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש". ואפשר לפרש, שהנפקותא שבפירוש **"כי תקנה"**, אם הוא במוכר עצמו או במכרוהו בית דין, היא במוכר עצמו שלא יצא בשש, ובריתא זו אתיא כתנא קמא דרבי אלעזר, דאמר קדושין יד ב: "המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש". והכי פירושא: **"כי תקנה"** מיד בית דין שמכרוהו בגנבתו, וחזר ונשנה דברים טו, יב **"כי ימכר לך אחיך"**, שהוא במכרוהו בית דין, מפני שני דברים שנתחדשו בו: הקשה דאשה לאיש והענקה, כדכתב רש"י שם דברים טו, יב, אבל מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, "או אינו אלא במוכר עצמו מפני דוחקו", שאף הוא יוצא בשש, כמו במכרוהו בית דין, "כשהוא אומר ויקרא כה, לט: **'וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך'** הרי מוכר עצמו אמור", ואין שם שום חדוש בפרשה לומר שחזרה ונשנית בעבורו, ואם כן מה תלמוד לומר: **"כי תקנה"**, במכרוהו בית דין על גנבתו. אבל לרש"י שפירש הנפקותא במכרוהו בית דין שלא יצא בשש, קשיא קרא ד**"כי ימכר לך אחיך"**, שהוא במכרוהו בית דין, כדאיתא בתורת כהנים תורת כהנים בהר פרשתא ה פרק ז ובספרי דברים טו, יב ובפרק קמא דקדושין וכדפרש רש"י שם עצמו קדושין יד: ד"ה מכרוהו.

וליכא למימר שזהו על פי המסקנא, אבל לפי הקא סלקא דעתין הוה מוקמינן ליה ל**"כי ימכר"** במוכר עצמו, מכמה טעמי: חדא, דלישנא ד**"כי ימכר"**, על ידי אחרים משמע, כשפירש רש"י עצמו בפרק קמא דקדושין קדושין יד: ד"ה מכרוהו, גבי "אשכחן אמה

העבריה הואיל ומיקדשא בכסף כו' אמר קרא 'כי ימכר לך אחיך' כו' אשכחן מכרוהו בית דין' כו', ולא במוכר עצמו. ועוד, דאם כן השתא נמי נימא הכי. לכן נראה לי דהאי לישנא "אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש", שאינו כתוב במכילתא וכתוב בספרי רש"י, ולישנא ד"ועליו הוא אומר **שש שנים יעבוד**" שבבריתא הקודמת, שאינו כתוב במכילתא וכתוב בספרי רש"י, לא גרסינן להו. אך קשה, דילמא לעולם אימא לך "**כי תקנה**" במוכר עצמו אמור, "**וכי ימור**" נמי במוכר עצמו אמור, אלא שנשנה מפני "**לא תעבוד בו עבודת עבד**" שנתחדש בו, ללמד שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ ולא ינעול לו מנעלו וכיוצא בו. שלא במשנה תורה בלבד אמרו שנשנת בעבור דבר שנתחדש בה, אלא אף בכל התורה כלה, שהרי פרשת גוזל ונשבע על שקר האמורה בפרשת ויקרא ויקרא ה, כא חזרה ונשנת בפרשת נשא במדבר ה, ו ברש"י בשביל שני דברים שנתחדשו בה: האחד, שאינו חייב חומש ואשם עד שיודה בדבר. והשני, שפירש על גזל הגר שנתן לכהנים, כדתיניא בספרי והביאה רש"י בפירושו. וליכא למימר הרי מוכר עצמו אמור, שכבר כתוב שם, ולא היה צריך לחזור ולכתבו כאן, שכבר פירשנו שהבריתא הזאת אתיא כתנא קמא דרבי אלעזר, דסבירא ליה דהמוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, ואם כן חזר וכתבו כאן ללמד שגם הוא יוצא בשש. אבל לפי הנוסחאות שבידנו שכתוב בהן: אבל מכרוהו בית דין לא יצא בשש, דאתיא אליבא דר' אלעזר דאמר: זה וזה אינו נמכר אלא לשש, ואין הנפקותא אלא למכרוהו בית דין, שלא יצא בשש, אתיא שפיר הא, ד"הרי מוכר עצמו אמור", שלא היה צריך לחזור ולכתבו כאן, בשביל ללמד שהוא יוצא בשש, דהא אית ליה לר' אלעזר לגזרה שוה דשכיר שכיר, ללמד שהוא יוצא בשש, ומיעוטא ד"ועבדך" מוקי לה למעוטי יורש. ואם תאמר, היכי הוה מצינן לאוקומי במוכר עצמו מפני דוחקו, והא כתיב פסוק ו: "**והגישו אדניו אל האלהים**" ותניא במכילתא והביאו גם רש"י ז"ל: והגישו אצל הדיינים, שצריך לימלך במוכרו שמכרוהו לו. יש לומר, דרשא בעלמא הוא לפי המסקנא, ולא ילפוטא גמורה, תדע דהא במוכר עצמו פליגי ביה תנא קמא ור' אלעזר: לתנא קמא אינו נרצע, ולרבי אלעזר נרצע, ועד כאן לא קמיפלגי אלא דתנא קמא סבירא ליה דמעטיה רחמנא מקרא ד"את אזנו" שלו ולא של מוכר עצמו, ורבי אלעזר סבירא ליה דהוא מיבעי ליה לאזנו ולא אזנה, לומר לך שהעבד הוא נרצע ולא האמה, אבל בלאו מיעוטא, כולי עלמא מודו דמוכר עצמו נרצע אף על פי דכתב ביה "**והגישו אל האלהים**", שצריך להמלך בבית דין שמכרוהו לו בעד גנבתו, שמע מינה דדרשה בעלמא הוא, ולא ילפוטא גמורה. לחפשי לחירות. כאילו אמר לחופש, בלא יו"ד, והיו"ד נוסף כיו"ד "בני אתונו" בראשית מט, יא, כי לא יתכן לפרשו ביו"ד, כי אז יהיה פירושו שיצא לבן חורין, ואין יציאתו לבן חורין, אלא לחירות. ואם נפרש אותו שיצא בן חורין, צריך להיות הלמ"ד נוסף כלמ"ד "לאבשלום" דברי הימים א' ג, ב, כאילו אמר: ובשביעית יצא חפשי חנם, כמו דברים טו, יב - יג: "**וכי תשלחנו חפשי מעמך**". והרב בחר שיהיה היו"ד נוסף, יותר ממה שיהיה הלמ"ד נוסף,

מפני שמלת "יצא" מורה שיצא מעניין לעניין, או ממקום למקום, ופירושו פה שיצא מעניין העבדות לעניין החירות.

### פרק כא, ג

#### אם בגפו יבא -

ולשון בגפו בכנפו.

כי "על גפי מרומי קרת" משלי ט, ג, כמו במדבר טו, לח "על כנפי", גם כנף לשון תרגום גפא, כמו דניאל ז, ד "וגפין די נשר לה".

שלא בא אלא כמות שהוא - יחידי בתוך לבושו בכנף בגדו.

הוצרך לכל זה, מפני שפירש "בגפו - בכנפו", שפירושו: שלא בא אלא בכנף בגדו, וזה לא יורה על היחידות עד שיחייב מזה שלא היה נשוי אשה, לכך הוצרך לפרש שכנף בגדו במקום הזה הוא במקום לבושו, כאילו אמר: שלא בא אלא בתוך לבושו, שהמנהג לומר על היחיד: אין לו רק לבושו.

#### בגפו יצא -

מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה אין רבו מוסר לו שפחה.

בפרק קמא דקדושין קדושין כ א. ואמר "מגיד", דמשמע דמדוקיא דקרא נפקא, ולא מפשטיה, אף על גב דמלת "בגפו" מורה על היחידות, שפירושו יחיד בלא אשה, שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית, דאי סלקא דעתך יחיד בלא אשתו השפחה, הרי כבר אמור "האשה וילדיה" כו'. משום דמקרא ד"בגפו יצא" משמע יחיד בלא אשה ישראלית, דבגפו בתרא דומיא דבגפו קמא, לפיכך אמר: "מגיד", לומר דאף על גב דבגפו קמא בלא אשה ישראלית, בגפו בתרא אינו באשה ישראלית, אלא באשה כנענית, דאם לא כן - אם בגפו יבא, כן יצא מיבעי ליה, אלא על כורחך לומר דהאי בגפו בתרא לאו דומיא דבגפו קמא הוא, אלא קמא בישראלית ובתרא בכנענית.

#### אם בעל אשה -

ישראלית הוא.

וכן שנינו במכילתא: "אם בעל אשה הוא - בבת ישראל הכתוב מדבר. אתה אומר בבת ישראל או אינו אלא בכנענית, כשהוא אומר פסוק ד: 'אם אדוניו יתן לו אשה'. הרי כנענית אמורה. הא מה תלמוד לומר: 'אם בעל אשה הוא' בבת ישראל".

פירוש: האי "אם בעל אשה הוא" א"בגפו יבא", דמיירי בישראלית, קאי, או אינו אלא א"בגפו יצא" הסמוך לו, דמיירי בכנענית קאי, והכי קאמר: אם עבר רבו ומוסר לו שפחה כנענית ונהיה בעל אשה, אף על פי שלא היתה לו אשה ישראלית, "ויצאה אשתו"

הכנענית עמו, כשהוא אומר "אם אדניו יתן לו אשה", הרי כנענית אמורה, הא מה תלמוד לומר "אם בעל אשה הוא" בישראלית. אבל יש לתמוה, איך היה עולה על הדעת שנפרש "אם בעל אשה הוא" אם עבר רבו ומסר לו שפחה כנענית, אף על פי שבא אצלו עם אשה ישראלית, והלא אפילו אם מסרה לו רבו אין לו רשות לישא אותה לעבור בלאו ד"ולא יהיה קדש" וקדשה דברים כג, יח דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין קדושין מב ב. ועוד, מאי "ויצאה אשתו עמו" הא כתיב פסוק ד: "האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו", ולא אשתו עמו, אפילו כשנשאה בהיתר, כל שכן כשנשאה בעבירה.

### ויצאה אשתו עמו -

#### חייב במזונות אשתו ובניו.

אף על גב דמהכא לא נפקא אלא מזונות אשתו, מכל מקום איכא קרא אחרנא, דכתיב: "ויצא מעמך הוא ובניו" ויקרא כה, מא, אגב מזונות אשתו, דנפקא מהכא, נקט גם מזונות בניו, אף על פי שאין מכאן ראיה על מזונות בניו. ובניו דהכא בבניו הקטנים קמיירי, וכן פירש רש"י בקדושין קדושין כב א. ואף על פי שאין האב חייב במזונותיהן מן התורה, מכל מקום האדון חייב בהם. "וצריכא, דאי אשמעינן בניו, הוה אמינא משום דקטנים הם ולא בני מיעבד ומיכל נינהו, אבל אשתו דבת מיעבד ומיכל היא, אימא תיעביד ותיכול. ואי אשמעינן אשתו, הוה אמינא משום דלאו דרכה להדורי, לפי שהוא בושט לה, אבל בניו דדרכיהו להדורי, אימא לא, צריכא" כו', כדאיתא בקדושין קדושין כב א.

### פרק כא, ד

#### אם אדוניו יתן לו אשה -

#### מכאן שהרשות ביד רבו למסור לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים.

פירוש: אם היה בעל אשה ישראלית. ד"אם אדניו יתן לו אשה" א"אם בעל אשה הוא" קאי, שכיון שהוא נשוי אשה, יש רשות לרבו למסור לו שפחה כנענית להוליד לו ממנה עבדים, ואין בזה לאו ד"ולא יהיה קדש" דברים כג, יח. גם אין לו לעבד למאן בזה, שהתורה נתנה כח לרבו למסור לו שפחה כנענית על כרחו, כדי להוליד לו ממנה עבדים. והא דקאמר "מכאן שהרשות ביד רבו", ולא קאמר: מכאן שרבו מוסר לו, שלא תאמר שהוא חובה למסור לו שפחה כנענית כדי להוליד ממנה עבדים, לקיים מצות עשה ד"והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם" ויקרא כה, מו. ולא ידעתי מנא ליה לרש"י לומר כן, דילמא חובה הוא, ומלת "אם" פה כמלת אם ד"אם כסף תלוה את עמי" כב, כד. ומה שאמרו במכילתא: "אתה אומר רשות או אינו אלא חובה, תלמוד לומר: 'אם בגפו יבא בגפו יצא' פסוק ג, רשות ולא חובה", אינו אלא אליבא דרבי ישמעאל, שדורש: "אם בגפו יבא בגפו יצא - למה נאמר, לפי שהוא אומר: 'אם אדניו יתן לו אשה', רשות. אתה אומר רשות, או אינו אלא חובה, תלמוד לומר: 'אם בגפו יבא בגפו יצא', רשות ולא חובה, דברי

ר' ישמעאל", אבל לפירוש רש"י שפירש קרא ד"אם בגפו יבא בגפו יצא" אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, דאמר: "אם בגפו יבא בגפו יצא, יחידי נכנס יחידי יצא. ואמר ר' נחמן בר יצחק קדושין כ א הכי קאמר: יש לו אשה ובנים, רבו מוסר לו שפחה כנענית, אין לו אשה ובנים, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית", אין להביא ראיה ממנו לא לרשות ולא לחובה, משום דהאי קרא באין לו אשה ובנים קמייירי וקרא ד"אם אדניו יתן לו אשה" ביש לו אשה ובנים קמייירי. ואיכא למימר: באין לו אשה ובנים הוא דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית, אבל ביש לו אשה ובנים, חובה למסור לו שפחה כנענית, או באין לו אשה ובנים הוא דאין רבו ראשי למסור לו שפחה כנענית אבל ביש לו אשה ובנים רשאי.

או אינו אלא בישראלית, תלמוד לומר: "האשה וילדיה תהיה לאדניה" הא אינו מדבר אלא בכנענית, שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש ואפילו לפני שש אם הביאה סימנים כו'.

הרמב"ן ז"ל טען על דברי רש"י במה שאמר "שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש" כו', ואמר: "ואין זה מכוון כהוגן כי אם נאמר שהוא בישראלית, לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים, כי היאך יתננה לו אדוניה והוא אין בידו למסרה לשום אדם אחר. וכן הראיה שאמר שאף היא יוצאה בשש, אינה אלא לדבריו, שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש, והם בתלמוד דברי יחיד, והלכה במוכר עצמו שנמכר לשש ויתר על שש, ואם כן אין אשה יוצאה בשש אלא כשמכרה אביה", עד כאן דבריו. והם תמוהים מאד, כי איך יעלה על הדעת שיהיה מאמר ש"אף היא יוצאה בשש" על הגדולה המוכרת עצמה עד שיטעון עליו שזהו לפי דבריו "שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש" כו', והלא אחר מאמר ש"אף היא יוצאה בשש" כתב מיד "ואף לפני שש אם הביאה סימנים", וזה אינו נופל כי אם על הקטנה שמכרה אביה, ואין הלשון סובל שיתפרש מאמר "שאף היא יוצאה בשש" על הגדולה המוכרת עצמה, ומאמר "ואף לפני שש אם הביאה סימנים" על הקטנה שמכרה אביה, שאם כן היה לו לומר: ואם היתה קטנה שמכרה אביה יוצאה אף לפני שש אם הביאה סימנים. ועוד, שהראיה שהביא רש"י לקיים מאמר ש"אף היא יוצאה בשש", והוא מה שכתב אחר זה: "שנאמר: 'אחריך העברי או העבריה' דברים טו, יב מלמד שאף העבריה יוצאה בשש", אינו אלא בקטנה שמכרה אביה, ד"כי ימכר" על ידי אחרים משמע, כמו שפרש"י בקדושין קדושין יד ב, ולפיכך פירשו רז"ל המקרא הזה בכל מקום, שבמכרוהו בית דין הכתוב מדבר. וכן פירשו גם רש"י ז"ל עצמו בפרשת ראה דברים טו, יב, ואם כן איך יתכן שיפורש מאמר ש"אף היא יוצאה בשש" על המוכרת עצמה. ועוד, אם מאמר "שאף היא יוצאה בשש" הוא על המוכרת עצמה, לא היה לו לטעון מצד שדבריו אלה הם על פי דברי יחיד ואינם על פי ההלכה, דמשמע שאילו היו על פי ההלכה לא היה הטוען עליו, ואין הדבר כן, שהרי אף אם היו על פי ההלכה, יש לטעון עליו דילמא לעולם בישראלית המוכרת עצמה קמייירי, וכגון שמכרה עצמה אחר כמה שנים משנמכר העבד

עברי, שנמצא כשכלו השש שנים שלו, עדיין נשאר למוכרת עצמה כמה שנים עד שיכלו השש שנים שלה, ולכן אמר הכתוב: **"האשה תהיה לאדניה"**, עד שיכלו השש שלה והוא יצא בגפו. ואין להשיב שמאמר **"תהיה לאדניה"** משמע לעולם, דאם כן אף לפי ההלכה שנמכרת לשש ויותר משש, יש להשיב זה. גם אין להשיב: סתמא דבר הכתוב **"האשה... תהיה לאדניה"**, דמשמע אפילו בשמכרה עצמה באותה העת שנמכר העבד עברי, דאם כן אף לפי ההלכה יש להשיב, שהכתוב סתמא דבר: **"האשה... תהיה לאדניה"** אפילו אם מכרה עצמה בשש באותה העת שנמכר העבד עברי או אפילו מכרה עצמה ביותר משש ונשלם זמנה באותה העת שנשלם זמנו של עבד עברי. הלכך על כורחך לומר דלשון ש"אף היא יוצאה בשש" בקטנה שמכרה אביה קמיירי.

והא דלא אמר גם כן: ואי אפשר לפרש קרא ד**"אם אדניו יתן לו אשה"** בישראלית גדולה, משום דסבירא ליה דאין האשה מוכרת עצמה, כדתינא במכילתא: "האיש מוכר את עצמו, ואין האשה מוכרת עצמה". ומה שטען עוד, שלא יתכן לפרש המקרא הזה בקטנה שמכרה אביה "כי היאך יתננה לו אדניו, והוא אין בידו למוסרה לשום אדם אחר", אינה טענה, כי אין זה אלא לפי המסקנא שפירשו **"אם אדניו יתן לו אשה"** בכנענית הכתוב מדבר, אבל לפי הקא סלקא דעתך, היינו מפרשים דמה שאמר הכתוב ליעדה לו או לבנו פסוק ח, אבל לא שימסרנה לאחר, הני מילי על ידי אישות, אבל על ידי זנות התורה זכתה אותו שימסרנה לעבדו העברי, כדי להוליד ממנה עבדים, כמו שזכתה אותו לפי המסקנא שימסור לו לעבדו העברי שפחה כנענית כדי להוליד ממנה עבדים אף על פי שיש בזה לאו דלא יהיה קדוש וקדשה דברים כג, יח. ואי משום דכתיב פסוק ח: **"לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה"**, ותניא בפרק קמא דקדושין קדושין יח ב: "כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה", שנראה מזה שאין רשות לאדון שפירש טליתו עליה למוכרה או לתתה לאחר במתנה וכל שכן למוסרה לזנות, כדי להוליד לו ממנה עבדים, הרי כבר פירש רש"י בפרק קמא דקדושין יח ב: "לא ימשול האב למוכרה מאחר שפירש האדון טליתו עליה לשם ייעוד, אם גרשה בגט וחזרה אצל אביה. אבל לא יעדה וחזרה אצל האב, חוזר ומוכרה", אלמא קרא **דלא ימשול למוכרה**, אאב קאי, ולא אאדון. ומה שפירש רש"י בפירוש החומש: **"לא ימשול למוכרה - אינו רשאי למוכרה לאחר לא האדון ולא האב"**, אינו אלא על פי המסקנא, אבל לפי הקא סלקא דעתך לא הוה מוקמינן ליה אלא אאב לחודיה, ולא לאדון. אי נמי, אפילו אם תימצי למר דקאי נמי אאדון, שאין האדון רשאי למוכרה, אין מזה ראייה שלא יוכל למוסרה לעבדו העברי לזנות להוליד ממנה עבדים, דדילמא דוקא למוכרה או ליתנה במתנה הוא דאינו רשאי, מפני שאז מוציאה מתחת רשותו לגמרי, אבל למוסרה לעבדו העברי כדי להוליד ממנה עבדים, ששניהם תחת רשותו, וגם אינו נותנה לו במתנה אלא לזנות בעלמא, כדי להוליד ממנה עבדים, לא. וכן מה שפירש הרמב"ן הברייתא הזאת ואמר: "אבל מה שאמרו הא בכנענית הכתוב מדבר, הוא מפני שאמר **ה'אשה וילדיה תהיה לאדניה'**, שהילדים מכנענית לאדון, שולד שפחה ונכרית כמוה,

אבל בישראלית, אפילו היתה עבריה גדולה שמכרה עצמה, בניה של אב הן". אינו מחוור, משום דולד שפחה שהוא כמוה אינו אלא מהכא, והיינו לפי המסקנא, שפירשו שהאשה הזאת כנענית ולא ישראלית, אבל לפי הקא סלקא דעתך היינו אומרים שאף על פי שהיא ישראלית, כיון שהיא והעבד שעל ידו נולדו הולדות משועבדים לאדון למעשה ידיהם, זכתה אותו התורה אף בולדותיהן, שיהיו שלו, מאחר שגם הם ממעשה ידיהם הן. וזהו שהכריח את רש"י ז"ל להוציא הראיה מן האשה ולא מן הולדות, אף על פי ששניהם במקרא הזה. ומן התימה הגדול אצלי על הרמב"ן ז"ל מדוע לא הקשה על דברי הרב ממה שלא הביא ראיותיו על שהאשה הזאת ישראלית מהולדות, שהיא ראייה ברורה, אבל הביא מהאשה שיש בה כמה ערעורים. ומה שכתב רש"י ז"ל: "ואפילו לפני שש אם הביאה סימנים יוצאה" אינו באשה הזאת שאנו עוסקים בה, שזאת מאחר שכבר ילדה, כדכתיב **"האשה וילדיה"** כבר הביאה סימנים, למאן דאמר יבמות יב: יג א אין בנים בלא סימנים, או הרי הבנים כסימנים, למאן דאמר בנים הרי הם כסימנים, ואיך יאמר עליה ואפילו לפני שש אם הביאה סימנים, דמשמע שהוא בספק אם הביאה או לא הביאה, אלא באמה העבריה דעלמא הוא דקאמר שנופל בה לשון "אם". ובא להודיענו שהיא יוצאה בשש ובסימנים, שכל הקודם לה, קודם לחירותה, כדי להוציא מזה שזאת האשה דהכא בכנענית הכתוב מדבר, דאי בישראלית, הרי היא יוצאה בשש, והיכי קאמר **"האשה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו"**, אם תאמר, כגון שמכרה אביה לאדון אחר כמה שנים משנמכר לו העבד, שאז סוף השש של העבד קודם מסוף השש של אמה העבריה, ולכן האשה תשאר לאדוניה עד סוף השש שלה והוא יצא בגפו, והלא אף על פי שעדיין לא הגיעו השש שלה, מכל מקום מאחר שהביאה סימנים, דאין בנים בלא סימנים, אי אפשר שלא תצא בהן, ואפילו למאן דאמר יש בנים בלא סימנים, מודה הוא שהן כסימנים. והוא הדין נמי דהוה מצי למימר דאי אפשר לומר שהיא ישראלית, דאם כן מאי **"וילדיה תהיה לאדניה"** דמשמע דילדה כמה ולדות ועדיין היא תחתיו, אלא דחד מנייהו נקט.

**פרק כא, ה**

**את אשתי -**

**השפחה.**

פירוש: והרי זה מקרא קצר, שהיה לו לכתוב: את אשתי השפחה, מכיון דיש לו שתי נשים: הישראלית והשפחה, שהרי אין רבו מוסר לו שפחה כנענית אלא אם כן היה לו אשה בעת שמכרוהו בגנבתו, כדלעיל, כדי להודיע בלשונו על איזו משתיהן הוא אומר, אף על פי שהדברים מוכיחים שהיא השפחה. ואם תאמר, מנא ליה הא, דילמא באשתו הישראלית קמיירי, והכי קאמר: אהבתי את אשתי הישראלית ואת בני ממנה, ולכן לא אצא חפשי, מפני שכל זמן שאני תחתך אתה חייב במזונותך, וכשאצא חפשי מי מפרנסן. יש לומר, כיון דכתיב **"אהבתי את אדני ואת אשתי ואת בני"** על כורחך לומר דטעמא דכלהו חד

הוא, מה טעמא דאהבת האדון, שאינו יכול להפרד ממנו מרוב אהבתו אותו, אף טעמא דאהבת האשה והבנים, שאינו יכול להפרד מהם מרוב אהבתו אותם, ואי בישראלית ובניה אפילו כשיצא חפשי אינו נפרד מהם. אי נמי, הא דכתב רש"י "את אשתי - השפחה", אינו רוצה לומר והרי זה מקרא קצר, אלא שרצה להודיענו דבאשתו השפחה קמיירי, ולא באשתו הישראלית, מפני שאם נאמר באשתו הישראלית, צריך לפרש שמרוב אהבתי את אשתי הישראלית ואת בניה איני רוצה לצאת חפשי מפני שאז אין שום אדם לפרנסן, כמו עתה שמפרנסן אדני, ומרוב אהבתי בם, אני בוחר להיות עבד לאדני ולא שאצא חפשי וימותו הם ברעב. ואם כן יהיה פירוש **"אהבתי את אדני"**, שאיני רוצה להפרד ממנו מרוב אהבתי אותו, ופירוש אהבתי את אשתי ואת בני ואיני רוצה שאצא חפשי וימותו הם ברעב, ואין זה נכון.

### פרק כא, ו

#### אל האלהים -

#### לבית דין צריך שימלך במוכרו שמכרוהו לו.

במכילתא. ונראה שהברייתא הזאת סוברת כמאן דאמר המוכר עצמו אינו נרצע, ולפיכך פירשו שצריך שימלך במוכרו שמכרוהו לו, דאילו במוכר עצמו לא שייך שימלך במוכרו. וכן מי שדרש גבי "באזנו דברים טו, יז הובא ברש"י -

#### מה ראה אמן מכל האיברים, אמן ששמעה 'לא תגנוב' כ, יג והלך וגנב, תרצע",

אינו אלא אליבא דמאן דאמר המוכר עצמו אינו נרצע, דאילו במוכר עצמו, לא שייך לומר "אמן ששמעה 'לא תגנוב' והלך וגנב". ואם כן, רש"י ז"ל שסובר כמאן דאמר זה וזה נרצע, כמו שכתב אחר זה, איך פירש "אל האלהים - צריך שימלך במוכרו", ו"אמן ששמעה לא תגנוב", שאלה אינם אלא במכרוהו בית דין. ושמה יש לומר, דאפילו למאן דאמר זה וזה נרצע, קרא ד"והגישו אדניו אלא האלהים" עד סוף הפרשה לא קמיירי אלא במכרוהו בית דין, דהא קרא ד"כי תקנה" לכולי עלמא במכרוהו בית דין בגניבתו קמיירי, ולפיכך אמרו שטעם **"אל האלהים"** צריך שימלך במוכרו, וטעם רציעת האמן מכל האיברים, ששמעה 'לא תגנוב', אבל מוכר עצמו שנרצע אינו אלא מכח הגזרה שוה דשכיר שכיר. ושמה יש לומר, דמוכר עצמו אינו צריך להגישו אל האלהים, אלא אפילו בינו לבין עצמו. וטעמא דרציעת אמן משום דשמעה "כי לי בני ישראל עבדים" ויקרא כה, נה וגו'. וכן פרש"י עצמו: "מה ראה אמן לירצע מכל האיברים שבגוף, אמר רבן יוחנן בן זכאי: אמן ששמעה 'לא תגנוב' כו'. ואם מוכר עצמו הוא, אמן ששמעה 'כי לי בני ישראל עבדים' כו'.

#### אל הדלת או אל המזוזה -



יכול תהא המזוזה כשרה לרצוע עליה, תלמוד לומר: "ונתת באזנו ובדלת", בדלת ולא במזוזה. הא מה תלמוד לומר "או אל המזוזה" הקיש דלת למזוזה, מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד.

במכילתא. ומייתי לה בפרק קמא דקדושין קדושין כב ב. ואם תאמר אימא אפכא: לפי שהוא אומר "ונתת באזנו ובדלת" דברים טו, יז, אין לי אלא דלת, מזוזה מניין, תלמוד לומר: "אל הדלת או אל המזוזה", כמו שדרשו גבי מכילתא בא יב, יט "שאור לא ימצא בבתיכם" - אין לי אלא בבל ימצא, בבל יראה מניין, תלמוד לומר יג, ז: 'ולא יראה לך שאור'. אין לי אלא שאור, חמץ מניין, תלמוד לומר יג, ז: 'ולא יראה לך חמץ', וכמו שדרש אותו רבי שמעון ברבי בפרק קמא דקדושין קדושין כב ב:

"מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה שהיו עדי במצרים" כו',

דמשמע שהיה דורש קרא ד"ונתת באזנו ובדלת" - אין לי אלא דלת, מזוזה מניין, תלמוד לומר: 'אל הדלת או אל המזוזה', דאם לא כן - מה נשתנה דלת מכל כלים שבבית מיבעי ליה. ועוד, שלא מצינו בכל התורה כלה שתהיה שום מלה לצורך ההקש בלבד מבלתי שתהיה לצורך עצמה, כמלת מזוזה בזה המקום, ואף על פי שמצינו קרא ד"לא יאכל חמץ" אליבא דרבי שמעון שלא נכתב לצורך עצמו אלא לצורך הסמיכות בלבד, לומר שפסח מצרים לא היה חמוצו נוהג אלא יום אחד, אבל אסור החמץ כבר נכתב במקום אחר דברים טז, ג: "לא תאכל עליו חמץ", "כל מחמצת לא תאכלו" יב, כ, מכל מקום המובן ממנו במקומו עומד, אלא שהוא יתר בלבד, שלא היה צריך להכתב אלא מפני הסמיכות בלבד, אבל מלת "אל המזוזה" אין לה מובן כלל, שהרי אין המזוזה כשרה ברציעה, וצריך עיון.

מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד.

פרש"י בפרק קמא דקדושין קדושין כב ב דמזוזה לא מקריא - אלא כשהיא מעומד, אבל דלת צורתה מוכחת עליה, בין מוטה בין עומדת.

### ורצע אדניו את אזנו במרצע -

אוזן ששמעה בסיני "לא תגנוב" כ, יג והלך וגנב תרצע.

במכילתא. ואף על גב דהאי קרא בגונב נפשות אמור, ולא בגונב ממון, כדאיתא במכילתא והביאה גם רש"י ז"ל, יש לומר דהכי קאמר: און ששמעה בסיני "לא תגנוב" בדרך כללות, שנכללה בו גם אזהרת "לא תגנובו" ויקרא יט, יא, דמיירי בממון, שהרי כל התורה כלה נכללת בעשרת הדברות, כמו שכתב רבינו סעדיה הגאון ז"ל הובא ברש"י כד, יב.

ואם תאמר, בשלמא אם היה הטעם משום און ששמעה "כי לי בני ישראל עבדים" ויקרא כה, נה ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה און לעצמו ירצע, כמו שאמר בפרק קמא

דקדושין קדושין כב ב, דין הוא שלא ירצע אלא בסוף השש, שהיה ברשותו לצאת חפשי והוא הלך וקנה אדון לעצמו, ולא בתחלת שש דעל כרחו מכרוהו בית דין בגנבתו, אלא לפי הטעם של "אזן ששמעה בסיני לא תגנוב והלך זה וגנב", היה לו לירצע בתחלת שש בעת שמכרוהו בית דין בגנבתו. יש לומר, דהאי טעמא לאו טעמא דרציעה הוא, אלא טעמא דאזן מכל שאר האיברים, אבל רציעה עצמה גזרת הכתוב היא ולא מטעם הגנבה. והשתא אתיא שפיר הא דכתב רש"י אחר זה: "ואם מוכר עצמו הוא, אזן ששמעה בסיני **'כי לי בני ישראל עבדים'** והלך וקנה אדון לעצמו תלקה", שהיה לו להרצע בתחלת שש, מיד בעת שהלך וקנה אדון לעצמו, ולא בסוף שש, דדוחק הוא לומר שמפני שבתחלת שש לא מכר עצמו אלא מחמת דוחקו, אינו נקרא שהלך וקנה אדון לעצמו.

והאומרים שצריך לגרוס: "**לא תגנובו**" במקום "**לא תגנוב**", טועים הם, דאין לומר עליו "אזן ששמעה בסיני", שלא שמעו בסיני אלא עשרת הדברות בלבד על דרך כלל, כנרמז מ"**וידבר אלוהים את כל הדברים** - מלמד שאמרן כלן בדבור אחד מה שאין הפה יכולה לדבר ולא האזן יכולה לשמוע" כ, א וברש"י, אבל כשחזר ופירש אותן על דרך פרטות, לא שמע מהן רק אנכי ולא יהיה בלבד, אבל שאר הדברות וכן כל המצות כלן משה רבינו שמען בארבעים יום שעמד בהר סיני, והוא אמרן לישראל.

### ועבדו לעולם -

או אינו אלא "לעולם" כמשמעו, תלמוד לומר ויקרא כה, י: "ואיש אל משפחתו תשובו" כו'.

במכילתא. וליכא למימר דההוא בפגע בו יובל קודם שש קמיירי, אבל נרצע אימא "**ועבדו לעולם**" כמשמעו, משום דבפגע בו יובל קודם שש מ"**ושב אל משפחתו**" ויקרא כה, מא נפקא. ומה אני מקיים "**ואיש אל משפחתו תשובו**" ויקרא כה, י, בנרצע.

והוא הדין נמי דהוה מצינן לאוקמי קרא ד"**ושב אל משפחתו**" ויקרא כה, מא בנרצע, וקרא ד"**ואיש אל משפחתו תשובו**" במכרוהו בית דין שתים ושלש שנים קודם היובל, אלא דממלת "**איש**" משמע דבר הנוהג באיש, ולא באשה, ואי זו זו, זו רציעה, שאינה נוהגת אלא באיש, כדכתיב "**ורצע אדניו את אזנו** - ולא אזנה" קדושין טו א, אבל מכירת בית דין אף על פי שגם היא אינה נוהגת אלא באיש, כדכתיב כב, ב וסוטה כג ב "**ונמכר בגנבתו** - ולא בגנבתה" מכל מקום שם מכירה נוהג באשה, אבל שם רציעה אינו נוהג באשה, כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דקדושין קדושין טו. ד"ה איזה. ואצטריך למכתב מכרוהו בית דין שתים ושלש שנים קודם היובל, ואצטריך למכתב נרצע, דאי אשמעינן מכרוהו בית דין שתים ושלש שנים קודם היובל, הוה אמינא משום דלא מטא זימניה לצאת ולא פשע במאמר "**כי לי בני ישראל עבדים**", ולא עבדים לעבדים, אבל נרצע דמטא זימניה ועבר על "**כי לי בני ישראל עבדים**", ולא עבדים לעבדים, אימא נקנסיה. ואי אשמעינן נרצע, הוה אמינא משום דעבד ליה שש קודם רציעתו ואין רבו מפסיד כלום, אבל מכרוהו בית דין

שתים ושלש שנים קודם שש ופגע בו יובל אימא לא נפסדיה ליה, קא משמע לן. ואצטריך למכתב **"ועבדו לעולם"** ואצטריך למכתב **"ואיש אל משפחתו תשובו"**, דאי כתב רחמנא **"ועבדו לעולם"** הוה אמינא לעולם כמשמעו, כתב רחמנא **"ואיש אל משפחתו תשובו"**. ואי כתב רחמנא **"ואיש אל משפחתו תשובו"** הוה אמינא נרצע שתים ושלש שנים קודם היובל דלא עבד שש, אבל נרצע ביותר משש שנים קודם היובל, דעבד שש, לא יהא סופו חמור מתחלתו, מה תחלתו שש אף סופו שש, קא משמע לן לעולם, לעולמו של יובל, דחשיב עולם.

## פרק כא, ז

### וכי ימכור איש את בתו לאמה -

אמרת קל וחומר: מכורה בב"ד יוצאה בסימנים, כמו שכתוב "ויצאה חנם" כו'.

במכילתא. ובערכין פרק המוכר שדהו ערכין כט ב. ואם תאמר, למה לי קל וחומר, תפוק לי מייתורא ד"לאמה", דדריש לה רב הונא משמיה דרב בפרק נערה שנתפתתה כתובות מז. תוס' ד"ה השתא: "מניין שמעשה הבת לאב כשהיא נערה, שנאמר: **'וכי ימכור איש את בתו לאמה'**, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה. ובבתו נערה אשמעינן, דאי בקטנה, זבוני קא מזבין לה מעשה ידיה מיבעיא", ואם כן על כרחך לומר דאין אדם מוכר את בתו כשהיא נערה, דאי סלקא דעתך שהוא מוכרה, למה לי **"לאמה"** ללמד שמעשה ידיה לאביה, השתא זבוני קא מזבין לה מעשה ידיה מבעיא. כבר תרצו התוספות בפרק נערה שנתפתתה, דאי לאו קל וחומר, הוה אמינא דמצי מזבין לה כשהיא נערה, וקרא ד**"לאמה"** הוה מוקמין לה בבוגרת. ונראה לי, שאין צורך לתרוצם, משום דאי לאו קל וחומר, הוה מוקמין לה לקרא ד**"לאמה"** ללמד שאם מכרה על מנת שתהיה לאמה ולא לייעוד, שתנאו קיים, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין יט ב, לרבנן - מוכרה לפסולין אף על פי שאין ראויין לייעוד, ולר' מאיר על מנת שלא לייעוד.

אבל ליכא למימר דאצטריך **"לאמה"** להיכא דיצתה מרשות האדון כשהיא קטנה, דתו לא מצי מזבין לה, דאם כן הא דדרשי: "מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה" אימא בקטנה קמיירי ולא בנערה, ודקשיא לך השתא זבוני קא מזבין לה מעשה ידיה מיבעיא, נימא דהוא ביצתה מרשות אדון כשהיא קטנה קמיירי, דתו לא מצי מזבין לה.

### לא תצא כצאת העבדים -

תלמוד לומר: **"כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה"** מקיש עבריה לעברי לכל

יציאותיו כו'.

פירוש: אף ביובל, דאלו בשש לא בעי היקשא, דבהדיא כתיב בקרא דברים טו, יב: **"כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים"**. והשתא אתי שפיר הא דלא מוקי

קרא בעבדים עבריים, לומר שלא תצא כצאת העבריים בשש וביובל אלא בשש לחודיה, דאם כן היקשא למאי אתא, הא בהדיא כתיב קרא שיוצאה בשש. וליכא למימר דהיקשא אתא להקיש עברי לעבריה, מה עבריה יוצאה בסימנין אף עברי יוצא בסימנין, דעברי בסימנין לא משכחת לה, דאי במוכר עצמו אין במעשה קטן כלום.

ואי במכרוהו בית דין בקוטנו, לאו בר עונשין הוא. ואי במכרו אביו בקוטנו, לאו בר מכירה הוא, דכתיב **"וכי ימכור איש את בתו לאמה"** ולא את בנו, כדאיתא במכילתא. אך קשה, נימא דהיקשא אתא להקיש עברי לעבריה, מה עבריה מקניא בכסף, כדנפקא לן מ**"והפדה"** פסוק ח, אף עבד עברי נקנה בכסף, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין קדושין יד ב. ויש לומר, דאין הקש למחצה, וכיון שהוקשה העבריה לעברי והעברי לעבריה, הוקשו לכל דבר, עבריה לעברי לצאת בשש וביובל, כמו העברי, ועברי לעבריה, לומר שנקנה בכסף כמו העבריה ושאינו יוצא בראשי אברים כמו העבריה. ואם תאמר, מהי תיתי לרבווי עבריה בראשי אברים, אדאצטריך קרא למעוטי. יש לומר מקל וחומר מעבד כנעני, ומה עבד כנעני שאינו יוצא בשש וביובל יוצא בראשי אברים, אמה העבריה שיוצאה בשש וביובל אינו דין שתצא בראשי אברים.

#### יכול העברי יוצא בראשי אברים.

ליכא לאקשוויי מהי תיתי לרבווי, אי מקל וחומר מעבד כנעני, ומה עבד כנעני שאינו יוצא בשש וביובל יוצא בראשי אברים, עבד עברי שיוצא בשש וביובל לא כל שכן, אמה העבריה תוכיח, שיוצאה בשש וביובל ואינה יוצאה בראשי אברים, אף אני אביא עבד עברי, משום דאיכא למפרך: מה לאמה העבריה שכן אינה נמכרת בגבנתה, תאמר בעבד עברי שנמכר בגבנתו, תלמוד לומר: **"העברי או העבריה"** מקיש עברי לעבריה כו'.

ואם תאמר, למה לי היקשא, בלאו היקשא נמי, מהי תיתי לומר שהעברי יוצא בראשי אברים, אי מקל וחומר מעבד כנעני, כדלעיל, אדרבא נילף קל וחומר מאמה העבריה, דאין עבד עברי יוצא בראשי אברים. ומה אמה העבריה שיוצאה בסימנין, אינה יוצאה בראשי אברים, עבד עברי שאינו יוצא בסימנין לא כל שכן. יש לומר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מתית לה, מאמה העבריה, מה לאמה העבריה שכן אינה נמכרת בגבנתה, תאמר בעבד עברי שנמכר בגבנתו. אי נמי, כיון דסימנין לא שייכי בעבד עברי, כדלעיל, אין זה קל וחומר. ואם תאמר, כיון דמקל וחומר מעבד כנעני איכא למילף שהעברי יוצא בראשי אברים, והיקשא דעברי לעבריה מצינו לפרושא ל"מה אמה העבריה נקנת בכסף אף עברי נקנה בכסף", למה נפרש ההקש ל"מה העבריה אינה יוצא בראשי אברים, אף עבד עברי לא יצא בראשי אברים" לבטל הקל וחומר, ולא נקיים ההקש והקל וחומר, בשלמא היכא שהאחד סותר את האחר, דרך התלמוד תמיד לבטל הקל וחומר מפני ההקש או מפני הגזרה שוה, אלא הכא שאפשר לקיים את שניהם מאי איכא למימר, וצריך עיון.

**פרק כא, ח****אם רעה בעיני אדניה -**

שלא נשאה חן בעיניו לכונסה.

במכילתא. פירוש: ולא כרבי אליעזר, דאמר בפרק קמא דקדושין קדושין יט ב שרעה בנשואיה.

**אשר לא יעדה -**

וכאן רמז הכתוב שמצוה בייעוד ורמז לך שאינה צריכה קדושין אחרים.

דמדקאמר **"אם רעה בעיני אדניה"**, אשר בסבת זה לא יעדה, מכלל שאם לא היתה רעה בעיניו, היה לו ליעדה, מכאן שמצוה בייעוד. ומדקא קרי להו לקדושיה בלשון ייעוד וקאמר: **"אשר לא יעדה"** במקום: אשר לא קדשה, שמע מינה שאינה צריכה קדושין אחרים, אלא כסף קנייתה הוא כסף קדושיה.

**הפדה -**

שאף הוא מסייע בפדיונה, שמגרע מפדיונה כמספר השנים שעשתה אצלו, כאילו היא שכורה אצלו.

דמדלא כתיב ונפדת, אלא **"הפדה"**, משמע שאף האדון מסייע בפדיונה. ופירשו קצת מרבואתא, שאף על פי שאין זה נקרא סיוע בשאר פועלים, שהרי אם רצו לחזור חוזרין, ומשלם בעל הבית כשעור מה שעשו, דכתיב ויקרא כה, נה "כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים", כדאיתא בפרק האומנין בבא מציעא עו ב, הני מילי שאר פועלים שמלאכתן שוה, אבל אמה העבריה שאין מלאכתן של שלש שנים ראשונות שוה למלאכתן של שלש אחרונות, לא, קא משמע לן קרא ד**"הפדה"** לומר שצריך לסייע לה בפדיונה, דממלת והפדה משמע שיתן לה מקום להפדות, כדפרש"י בקדושין קדושין יד: ד"ה שמגרעת. ואם היה מחשב לה כפי פעולתה בשנים ראשונות שאין שווין כמו שלש שנים אחרונות, מהו הסיוע שמסייע לה. אבל ממאמר "כאילו היא שכורה" משמע שהסיוע הוא מצד שאין זו שכורה אלא קנויה ואינה יכולה לחזור עד תשלום שש שני מכירתה, והכתוב עשאה כאילו היא שכורה לחזור, וישלם לה האדון כשעור השנים שעשתה עמו. ולא ידעתי מה בין זו לשכורה, שהרי גם זו אינה קנויה אלא למעשה ידיה, כמו השכיר. ואם תאמר, למה לי קרא ד**"הפדה"** ללמד שיוצאה בגרעון כסף, תיפוק ליה מהיקשא דעבריה לעברי, מה עברי יוצא בגרעון כסף כדנפקא לן מגזירה שוה דשכיר דברים טו, יח שכיר ויקרא כה, נ ממוכר עצמו לישראל, דיליף ממוכר עצמו לגוי ויקרא כה, נ מו"ו ד**"וכי תשיג"** ויקרא כה, מז, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין יד ב אף עבריה יוצאה בגרעון כסף. יש לומר, דאצטרך **"הפדה"** להא דתניא בפרק קמא דקדושין קדושין יח א: מפדין אותה בעל כרחו

של אב, משום פגם משפחה, אבל ליכא למימר דאצטריך **"והפדה"** ללמד שנקנית בכסף, דאי לא קנאה בכסף מאי מגרעת מפדיונה איכא, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין יד ב, דאם כן לישתוק קרא מיניה ותיתי מהיקשא ד**"אם אחרת יקח לו פסוק י - מה אחרת מקניא בכסף, אף אמה העבריה מקניא בכסף"**, כי היכי דילפינן מינה קדושין טז א: "מה אחרת בשטר אף אמה העבריה בשטר", דאין היקש למחצה.

### לעם נכרי לא ימשול למכרה -

שאינו רשאי למוכרה לאחר, לא האדון ולא האב. בפרק קמא דקדושין קדושין יח ב. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואם כן יהיה פירוש לעם נכרי, כמו לאיש נכרי, ולא מצינו לו חבר במקרא". והוצרך לומר: "ושמא יהיה למ"ד 'לעם' נמשך - **לעם לנכרי לא ימשול למכרה**". ופירושו, כמו תהלים עד, יד **'תתנו מאכל לעם לציים'**, שפירושו: מי הוא העם, אנשי הציים. כן אמר: לא ימשול למכרה לעם. ופירש לנכרי, כלומר לאיש נכרי מכל העם. ויהיה נכרי, כמו משלי ה, י: **'ועצבך בבית נכרי'** - בבית איש אחר, 'מנכריה אמריה החליקה' משלי ב, טז - שאינה אשתו.

וכל זה לקיים דברי חכמים שאומרים כך, שאין אדם רשאי למכור את בתו לשפחות אחר שפחות. ואמרו קדושין יח ב: "כיון שבגד בה, שוב אינו רשאי למוכרה. אבל ראיתי במכילתא: **'לעם נכרי לא ימשול למכרה'** - הרי זו אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לנכרי, ונראה מלשונם שאינה אזהרה שלא ימכרנה פעם אחרת לא לזה ולא לאחר, אבל הוא מניעה לגמרי מן הנכרי, שלא ימכור אדם בתו לגוי לשפחות. ואם כן מה שדרשו בתלמוד, שלא ימכור את בתו לשפחות אחר שפחות, הוא מייטור 'בבגדו בה', שהרי לעם נכרי אינו רשאי למוכרה לעולם. ואם כן למה אמר **"בבגדו בה"**, שמשמעו לומר כיון שבגד בה פעם אחת ומכרה לשפחות, לא יבגוד בה פעם אחרת, לפיכך ידרשו הכתוב כן: **'לעם נכרי לא ימשול למכרה. ו'בבגדו בה'**, כלומר ולא ימשול למכרה בבגדו בה, שכיון שמכרה שוב לא ימכרנה", עד כאן דבריו.

והם תמוהים בעיני מאד, כי אם יהיה פירוש **"לעם נכרי"**, כמו **"לעם לציים"** תהיה מלת נכרי הבדל או ביאור לעם, לא לאיש אשר לא נזכר בכתוב כלל, ואם כן לא הרויח במשך הלמ"ד כלום.

וכן מה שכתב עוד, שמלשון המכילתא משמע "שאינה אזהרה שלא ימכרנה פעם אחרת לא לזה ולא לאחר, אבל הוא מניעה לגמרי מן הגוי, שלא ימכור אדם את בתו לגוי לשפחות. ואם כן מה שדרשו בתלמוד שלא ימכור את בתו לשפחות אחר שפחות הוא מייטור **'בבגדו בה'**, שהרי לעם נכרי אינו רשאי למכרה לעולם, ואם כן למה אמר **'בבגדו בה'**, שמשמעו לומר כיון שבגד בה פעם אחת ומכרה לשפחות, לא יבגוד פעם אחרת. לפיכך ידרשו הכתוב כן: **לעם נכרי לא ימשול למכרה ובבגדו בה**, כלומר **ולא ימשול למכרה, בבגדו בה**, שכיון שמכרה שוב לא ימכרנה", אינו נכון כלל, דאם כן יחוייב מזה

שיהיו כאן שתי אזהרות: שלא ימכרנה לגוי ושלא ימכרנה לשפחות אחר שפחות, ולא נמצא זה בשום אחד מהחכמים, אלא אדרבה מדברי אנקלוס שתרגם: **"לעם נכרי -** לגבר אחרן", נראה שאין כאן כי אם אזהרה אחת שלא ימכרנה לשפחות אחר שפחות, ולפיכך לא כלל פה גם האזהרה האחרת. גם הרמב"ם והסמ"ג סמ"ג לאו קעט ז"ל לא הזכירו בספריהם רק שלא ימכרנה לשפחות אחר שפחות, לא האזהרה האחרת. גם רש"י ז"ל כתב בפרק קמא דקדושין יח ב גבי כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למוכרה - כיון שבגד בה, שמכרה לשפחות, שוב אינו יכול למוכרה לעם נכרי, דהיינו שפחות, שנראה שהוא מפרש "לעם נכרי" כמו לאיש נכרי, כדעת אנקלוס. והתוספות לא חלקו עליו בזה כלל, משמע שגם התוספות סוברים כסברתו. וגם הגאון רבינו סעדיה ז"ל הובא באבן עזרא בפירוש הקצר כתב: **"לעם נכרי -** הוא כמו לאיש נכרי, וכמוהו בראשית כ, ד **'הגוי גם צדיק תהרוג'** ואם כן בריתא דמכילתא שאמרו לעם נכרי אזהרה לבית דין שלא ימכרוהו לגוי צריך לומר שהיא חולקת עם הבריתא דפרק קמא דקדושין יח ב דתניא: "מוכר אדם את בתו לאשות ושונה. לשפחות ושונה לאשות אחר שפחות, אבל לא לשפחות אחר אישות. רבי שמעון אומר: כשם שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אשות, כך אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות", ולפיכך לא הוזכרה לא בתלמוד ולא בדברי הפוסקים כלל.

ומה שטען, שלא מצינו בכל המקרא מלת "עם" מורה על איש אחד, אינה טענה, כי רבותינו עליהם השלום הולכים אחרי קבלתם שקבלו איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, שאמרו שפירוש **"לעם נכרי"** - לאיש נכרי, וכנה אותו הכתוב בשם **"עם נכרי"** המורה על הגוי, להורות שהמוכרה לשפחות אחר שפחות או אחר אישות מעלה עליו הכתוב כאילו מכרה לגוי. ושם יש לומר, שמכאן דקדקו גם כן לומר במכילתא: "אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לגוי", כי מאחר שכינה הכתוב את המוכר בתו לאיש אחר, כאילו מוכרה לגוי, משמע שאינו רשאי למוכרה לגוי, אף על פי שהמוכר עצמו רשאי להמכר לגוי, ולא שהיא חולקת עם הבריתא דפרק קמא דקדושין, שפירשו **לעם נכרי** כמו לאיש נכרי. ומפני שלא אמרו אלא מכח היקשא בעלמא, ולא הוזכרה בתלמוד כלל, לפיכך לא הביאוהו הפוסקים בספריהם.

וכיוצא בזה אמרו ביומא יומא יד. על במדבר יט, כא: **ומזה מי הנדה יכבס בגדיו** - שהמזה ומזין עליו טהור, ומאי מזה, נושא. והקשו: "ונכתוב רחמנא נושא, מאי טעמא דכתב 'מזה'" ותרצו: "הא קא משמע לן, דבעינן שיעור הזאה". והנה אנקלוס הגר עליו השלום, מפני שקבל מרבי אליעזר ור' יהושע, שקבלתם היתה איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, שפירוש **לעם נכרי** הוא כמו לאיש נכרי, תרגמו "לגבר אחרן", ולא חשש לפרש הטעם למה כנה הכתוב בשם עם. והחכם רבינו אבן עזרא אמר: "ואמת ונכון הוא, כי אין רשות לאדון למוכרה לאיש אחר מישראל. וזה ידעוהו מהקבלה, ושמו זה הפסוק לזכר ולאסמכתא, כמו שעשו במלת ויקרא כא, ב ובא"ע שם **'כי אם לשארו'**, שפירושו

הקרוב אליו, כמו ויקרא יח, ו' **'כי איש איש אל כל שאר בשרו'** שם כלל, ואחר כך פרט: **'לאמו ולאביו'**, ורבותינו העתיקו שיטמא לאשתו, ושמו **'לשאר'** בדרך אסמכתא".

### פרק כא, ט

#### ואם לבנו יעדנה -

#### האדון.

פירוש: אף על גב דקרא ל"לא ימשול למוכרה", דלעיל מיניה, קאי בין על האב בין על האדון, קרא ד"אם לבנו יעדנה" אאדון קאי, ולא אאב. והראיה ממה שכתוב אחריו: "ואם שלש אלה לא יעשה לה", דמייירי על האדון ולא על האב. ופירושו: אם האדון לא יעדה, לא לו ולא לבנו וגם לא גרע מפדיונה, תצא בסימניה, שהרי הגרעון והיעוד לו, אינו תלוי אלא על האדון, אלמא יעוד דבנו נמי אינו אלא על האדון.

#### מלמד שאף בנו קם תחתיו ליעוד.

פירוש: כמו שלמדנו שאינה צריכה קדושין אחרים, כשהוא מיעדה לעצמו, מדאפקיה רחמנא לקדושין בלשון יעוד, ולא בלשון קדושין, כך למדנו מקרא ד"אם לבנו יעדנה", מדלא אפקיה בלשון קדושין, שאף בנו אינו צריך לקדשה קדושין אחרים, אלא כסף קנייתה הוא כסף של קדושיה. ואף על פי שכסף קנייתה אביו הוא שנתנו ולא בנו, הרי הוא קם תחתיו, כאילו הוא עצמו, ואינו צריך קדושין אחרים, אלא כסף קנייתה הוא כסף קדושיה. ועל עניין זה כתב רש"י: "מלמד שאף בנו קם תחתיו", לא על שהוא מיעדה כמו אביו, שזה מקרא מלא הוא. ומה שאמר גבי בנו: "אלא אומר לה: הרי את מיועדת לי בכסף שקבל אביך בדמיך", הוא הדין נמי האב צריך לומר: הרי את מיועדת לי בכסף שקבל אביך בדמיך, אלא שאמר זה גבי בנו לומר שאף על פי שלא נתן הוא לאביה כסף קנייתה, כיון שהוא תחתיו ליעדה, אומר לה בלשון זה, כאילו הוא עצמו נתן.

#### כמשפט הבנות -

#### שאר, כסות ועונה.

ופירוש "כמשפט הבנות" - בנות ישראל ב"שאר כסות ועונה". ואף על פי שלא נכתב חיוב שאר כסות ועונה לבנות ישראל, דרשו רז"ל במכילתא: "הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה זו 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע', אף בת ישראל 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע'".

### פרק כא, י

#### אם אחרת יקח לו -

#### עליה.



אז חייב בשארה כסותה ועונתה של האמה. אבל אילו לא רצה ליעדה ולקח לו אשה אחרת, אין לומר שחייב בשארה כסותה ועונתה של האמה, שאין עונה אלא באשתו. ואם תאמר, מנא ליה לרש"י לפרושי קרא ד"אם אחרת יקח לו - עליה", דילמא בלא רצה ליעדה ולקח לו אשה אחרת קמיירי, **ושארה כסותה ועונתה לא יגרע** אאשה אחרת שלקח לו קאי. דאי אפשר זה, דאם כן אינו חייב בשאר כסות ועונה אלא לאשה האחרת בלבד ולא לאמה העבריה, אפילו אם יעדה, והכתוב אמר בפירוש שאם יעדה **כמשפט הבנות יעשה לה**, דהיינו שאר כסות ועונה.

### שארה כסותה ועונתה לא יגרע -

#### מן האמה שייעד לו כבר.

במכילתא. דפירוש "לא יגרע" מאותן שהיו לו כבר משמע, וזה אינו אלא באמה שכבר נתחייב לה בשאר כסות ועונה, כדכתיב: **"כמשפט הבנות יעשה לה"** קודם שלקח עליה האחרת. וכך שנוי במכילתא בהדיא: **"לא יגרע - ממי גורעים, ממי שנתנו לו כבר"**. **שארה** אלו מזונות. במכילתא ומייתי לה בפרק נערה שנתפתתה כתובות מז ב. ומה שטען עליו הרמב"ן ז"ל: "שהן דברי יחיד, והלכה מזוני תקנתא דרבנן הן", הנה הרמב"ם רמב"ם אישות יב, ב והסמ"ג סמ"ג עשה מח ולא פא והרשב"א ובעל הטורים טור אבן העזר סימן סט וכמה פוסקים אחרים כלם פסקו שהמזונות הן מן התורה. ומה שכתב בעל מגיד משנה רמב"ם אישות יב, ב אף על פי שהאומרים מזונות מן התורה הם שנים לגבי רבי אליעזר בן יעקב, מכל מקום משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי. אינו מחזור, שהרי בסיפא דברייתא במלתיה דר' אליעזר בן יעקב תני: "מזונות מניין, אמרת קל וחומר: ומה דברים שאין בהן קיום נפש כך, שיש בהם קיום נפש על אחת כמה וכמה", משמע דרבי אליעזר בן יעקב נמי סבירא ליה דמזונות דאורייתא. וכן כתבו התוספות בשם רשב"ם בפרק נערה שנתפתתה כתובות מח. תוס' ד"ה רבי. אך קשה, דאם כן בריתא דקתני "תקנו מזונות תחת מעשה ידיה", דמשמע דמזונות דרבנן, דלא כמאן. ושמה מפני זה כתב הסמ"ג סמ"ג לאו פא דלרבי אליעזר בן יעקב מזונות ועונה הן מדרבנן, שסובר דבריתא דמכילתא דקתני לרבי אליעזר בן יעקב: מזונות מניין, מקל וחומר דכסותה, אינו אלא דרך אסמכתא, דומיא דקל וחומר דמגלה מגילה יד א: מעבדות לחרות אמרו שירה, ממות לחיים על אחת כמה וכמה, זה אמרו מגלה היא מדרבנן. ויש קצת ראייה על זה, שהרי התלמוד לא הביא בפרק נערה מדברי רבי אליעזר בן יעקב רק ששארה כסותה ועונתה כלם לכסותה, ומסיפא דבריתא דקתני מזונות מניין, לא הביא כלום.

פרק כא, יא

ואם שלש אלה -

### אם אחת משלש אלה לא יעשה לה.

פירוש: אם שום אחת משלש אלה לא יעשה לה, לא אם לא עשה כל שלשתן ועשה מקצתן, כי איך אפשר לומר שאם לא עשה כל שלשתן אלא מקצתן שתצא לחירות בהבאת הסימנים, וכי אם יעדה לו או לבנו ולא גרע מפדיונה, תצא לחרות בהבאת הסימנים, והלא אשת איש גמורה היא, שכסף קנייתה היא כסף קדושה, ואי אפשר שתצא מתחת רשות אדניה אלא בשיתן לה גט. ועוד, איך אפשר שיעשה שלשתן יחד, וכי אפשר הוא שייעדנה לו ולבנו יחד. וכן הא דפירש רש"י שהשלש אלה הן שייעדנה לו או לבנו או שיגרע מפדיונה, ולא השאר כסות ועונה הסמוך לו, הוא מפני שאי אפשר לומר שאם לא עשה לה שאר כסות ועונה שתצא לחירות בהבאת הסימנים בלבד, מבלתי שיתן לה גט, כדמשמע מן **"ויצאה חנם"** וכך הוא שנוי במכילתא.

### ויצאה חנים -

כלומר שתשהא עמו עד שתצא בסימנין כו'.

לא שתצא מיד כשלא עשה לה שום אחד משלש אלה.

או אינו אלא שתצא בבגרות, תלמוד לומר: **"אין כסף"** לרבות יציאת בגרות.

אבל במכילתא ובפרק קמא דקדושין קדושין ד א שנוי בהיפך: **"ויצאה חנם"** - אלו ימי בגרות. אין כסף - אלו ימי נערות". משום דהתם אילו לא כתב אלא **"ויצאה חנם"** קאמר, דאז ודאי לא הוה מוקמינן ליה אלא בימי בגרות, כשמשנתנת מנערות לבגרות, שאז יוצאה מרשות אביה, והואיל ויוצאה מרשות האב, יוצאה מרשות האדון, השתא דכתיב **"אין כסף"** וריבה לה יציאה אחרת, כאילו אמר ויצאה בלי כסף, על כרחין לאוקומי חד מינייהו לנערות, שאין לנו דבר אחר לתלות יציאתה בו אלא נערות, שהיא משתנה בה מקטנות לגדלות, להיות בת עונשין. אבל רש"י ז"ל, שהוא דורש שני המקראות הללו לפי מה שהן, שכבר נכתבו שניהם, צריך לפרש אותן לפי סדר הויתן, הראשון לימי נערות, והשני לימי בגרות.

ולכא לאקשוויי, לכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות, דאיכא למימר בא זה ולמד על זה, שאם לא נאמרו שניהם אלא האחד מהם, היינו אומרים הן הן ימי בגרות, כדמתרץ לה רבא בפרק קמא דקדושין. ואף על גב דדחי לה אביי, דמכיון דנפקא בנערות, בבגרות מאי בעי גביה, לא סמכינן עלה, דהא במכילתא תניא בהדיא כותיה דאביי.

ואם תאמר, והא קרא ד**"אין כסף"** מיבעי לה לכדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב קדושין ד א **"מנא ליה דמקנייא בכסף וכסף דאבוה הוא, דאמר קרא: 'ויצאה חנם אין כסף', אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומנו אב".** כבר תרצו בגמרא: **"אם כן לימא קרא אן כסף, מאי אין כסף, אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר"**.

ואם תאמר, לישתוק קרא מ"אין כסף" ועל כרחך קרא ד"ויצאה חנם" אינו אלא בנערות, דאי בבגרות, אם כן קרא פסוק ז וברבינו שם ד"כי ימכור איש את בתו" מצינן לאוקמי אף בבתו נערה, דהשתא ליכא למדרש קל וחומר: ומה מכורה כבר יוצאה כו' כדלעיל, ואם כן קרא ד"לאמה", דילפינן מיניה מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בתו נערה מעשה ידיה לאביה למה לי, השתא זבוני מזבן לה מעשה ידיה מיבעיא. יש לומר, דהוה מוקמינן ליה לקרא דלאמה בבוגרת, כמו שתרצו התוספות, כדלעיל. אי נמי, לפעמים שאינו מוכרה אלא לאמה ולא לייעוד, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין יט ב, כגון לפסולים או בעלי מום שלא לייעוד, כדלעיל.

### פרק כא, יב

#### מכה איש ומת -

כמה כתובים נאמרו במיתת רוצחים, ומה שבידי לפרש למה באו כולם, אפרש.

לא ידעתי למה ייחס הפירוש הזה לעצמו, והוא מועתק מהמכילתא ומייתי לה בפרק אלו הן הנחנקין סנהדרין פד ב. ולמה פתח ואמר שבא לפרש כל הכתובים שנאמרו במיתת הרוצחים, ולא פירש מהם רק קרא ד"מכה איש ומת" וקרא ויקרא כד, יז ד"איש כי יכה כל נפש אדם". ושמה יש לומר, שלא כיון בזה רק על הפירוש שפירש כל אחד במקומו, ובאר פה שני המקראות, ואחר זה קרא פסוק יד ד"וכי יזיד איש על רעהו":

#### שומע אני בהכאה בלא מיתה.

יש לתמוה, היאך יעלה על הדעת שיהא נהרג בהכאה בלא מיתה, והכתיב פסוקים יח - יט: "והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות כו' ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא", ואף רש"י עצמו כתב שם: "ונקה המכה - וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג", וכתב פסוק כה "פצע תחת פצע חבורה תחת חבורה". ופירוש רש"י: "פצע - מכה המוציאה דם. וחבורה - מכה שהדם נצרר בה ואינו יוצא, אלא שמאדים הבשר כנגדו". ועוד, אם הוא נהרג אפילו בהכאה בלא מיתה, למה לי קרא פסוק טז ד"מכה אביו ואמו מות יומת" השתא בהכאת חבירו חייב מיתה, בהכאת אביו ואמו מיבעיא, דאין סברא לומר דאצטריך קרא ד"מכה אביו ואמו" לחייבו בחנק, דאי מקרא דמכה איש ומת אינו אלא בסיף, דבשלמא לרבי שמעון דאמר חנק חמור סנהדרין נ א, היינו דאצטריך קרא דמכה אביו ואמו להחמיר עליו, אלא לרבנן דאמרי סייף חמור, מאי איכא למימר, השתא בהכאת חבורה נדון בסיף, בהכאת אביו ואמו לא כל שכן. וליכא למימר דהכאה בלא מיתה, שהיה עולה על הדעת לחייב עליה מיתה, מיירי בשהכהו בדבר שיש בו כדי להמית, וההכאה שלא חייב עליה מיתה, מיירי בשהכהו בדבר שאין בו כדי להמית, והכאת אביו ואמו מיירי אפילו בשהכהו בדבר שאין בו כדי להמית, דהא במכילתא שנינו: "באבן או באגרוף - הקיש אגרוף לאבן, מה אבן שיש בו כדי להמית, אף אגרוף שיש בו כדי

להמית". וליכא למימר דהא דבעינן שיהא באבן ואגרוף כדי להמית אינו אלא לענין שאם ימות ולא היה בו כדי להמית, פטור, דסוף סוף מהתם משמע דאפילו הכהו בדבר שיש בו כדי להמית ולא מת פטור ממיתה, ואין בו אלא תשלומין, ואם כן היאך יעלה על הדעת שיהא נהרג בהכאה שאין בה מיתה. ושמא יש לומר, דאי לאו קרא ד"מכה איש ומת", דמשמע דבלא מת פטור, אף בשיש בו כדי להמית, הוה מוקמינן היקשא דאבן ואגרוף - מה אגרוף שאין בו כדי להמית, אף אבן שאין בו כדי להמית או לדרשא אחרינא. אך קשה, דבמכילתא קתני בהדיא במקום "שומע אני בהכאה בלא מיתה" - "שומע אני אפילו סטרו", וסטירה אין בה כדי להמית, וצריך עיון.

ואם תאמר, מאי שנא הכא דדריש הכי ולא דריש איפכא לומר: לפי שנאמר "מכה איש ומת" - שומע אני שאינו חייב אלא בהכאה של מיתה, תלמוד לומר ויקרא כד, יז: "ואיש כי יכה", אפילו בהכאה בלא מיתה, ומאי שנא גבי דברים כד, ז "כי ימצא איש גונב", שדרש: "לפי שנאמר: 'כי ימצא איש גונב נפש', אין לי אלא איש שגנב נפש, אשה או טומטום או אנדרוגינס שגנבו מניין, תלמוד לומר פסוק טז: 'וגונב איש ומכרו' אחד איש ואחד אשה או טומטום או אנדרוגינס", ולא דריש איפכא לומר: לפי שנאמר "וגונב איש ומכרו" שומע אני אפילו אשה טומטום ואנדרוגינס שגנבו, תלמוד לומר: "כי ימצא איש גונב", איש שגנב ולא אשה וטומטום ואנדרוגינס שגנבו, אם תאמר דגבי "מכה איש ומת" ליכא למדרש איפכא, דאם כן "ומת" למה לי, אם כן גבי "כי ימצא איש גונב נפש" נמי ליכא למדרש: "לפי שנאמר: 'כי ימצא איש' אין לי אלא איש שגנב נפש" כו', דאם כן "איש" למה לי. וכתב אחר זה "לפי שנאמר: 'ומכה איש' שומע אני אפילו קטן שהכה והרג יהא חייב, תלמוד לומר: 'ואיש כי יכה'", ולא קטן שהכה. וכהאי גוונא צריך לומר גבי פסוק טז "וגונב איש ומכרו": לפי שנאמר "וגונב איש ומכרו", שומע אני אפילו קטן שגנב, יהא חייב, תלמוד לומר: "כי ימצא איש גונב", ולא קטן שגנב.

ולפיכך אמרו: "אשה או טומטום או אנדרוגינס מניין", ולא אמרו: אשה או קטן או טומטום או אנדרוגינס מנין, ולמה לא אמרו גבי "ואיש כי יכה": לפי שנאמר "ואיש כי יכה", שומע אני איש ולא קטן, תלמוד לומר: "ומכה איש", אפילו קטן.

וכן גבי "וגונב איש ומכרו" למה לא אמרו: לפי שנאמר: "כי ימצא איש גונב" שומע אני איש ולא קטן, תלמוד לומר: "וגונב איש" אפילו קטן. ושמא יש לומר, שכל אלו אינם אלא על פי קבלתם, שהם קבלו שפירוש "ואיש כי יכה" אינו אלא בהכאה שיש בה מיתה, ופירוש "וגונב איש", אף אשה וטומטום ואנדרוגינס שגנבו, ופירוש "ואיש כי יכה" "וכי ימצא איש גונב" איש ולא קטן, ודרשו המקראות על פי קבלתם, וכן גבי ויקרא כד, יז "כל נפש אדם" קבלו שאינו אלא לרבות אשה וקטן, אבל לא נפלים, אף על פי שפירוש "כל נפש" אף נפלים במשמע, דאם לא כן מה לי למעט נפלים ולרבות קטנים, אי משום דכתיב "איש" וצריך לקיים שניהם, נמעט מאיש את הקטן, ונרבה מ"כל נפש" אשה וטומטום ואנדרוגינס.

ועוד, אילו נאמר **"מכה איש"** שומע אני אפילו קטן שהכה והרג יהא חייב, תלמוד לומר: **"ואיש כי יכה"**, ולא קטן שהכה. במכילתא. וכן דרשו גבי גונב: לפי שנאמר פסוק טז **"וגונב איש"** שומע אני אף הקטן במשמע, תלמוד לומר דברים כד, ז: **"כי ימצא איש גונב"**, להוציא את הקטן. ואם תאמר, היכא אשכחן דענש הכתוב את הקטן אדאצטריך קרא למעוטיה, דכהאי גוונא פריך בריש פרק בן סורר סנהדרין סח ב. ומשני: "אטו בן סורר ומורה על שם חטאו הוא נהרג, אינו נהרג אלא על שם סופו", וכיון דעל שם סופו נהרג, הוה אמינא אפילו קטן נמי, אבל הכא מאי איכא למימר. אבל מהא דתניא בתורת כהנים ויקרא כ, י: **"ואיש אשר ינאף - פרט לקטן"** ומייתי לה רש"י בפרשת קדושים, לא קשיא, דהתם לפטור את הנבעלת לקטן דפחות מבן תשע הוא דאתא, ולא לפטור את הקטן. וכן פירש אותו הסמ"ג בסימן סמ"ג לאיו ק"ג. והכי משמע נמי מהא דתניא בתורת כהנים גבי שפחה נחרפת ויקרא יט, כ: **"ואיש כי ישכב"**, פרט לקטן. אי יכול שאני מוציא בן תשע שנים ויום אחד, תלמוד לומר: **"ואיש"**. ופירש רבינו הלל: "פרט לקטן - דאם בא על שפחה חרופה לא מחייבא איהי. יכול שאני מוציא בן תשע שנים ויום אחד, תלמוד לומר: **'ואיש'** לרבות בן תשע שנים ויום אחד דביאתו ביאה ומחייבא על ידו, אף על גב דאיהו לא מחייב, דאכתי לא אתא לכלל מצות", וצריך עיון.

**"ואיש כי יכה כל נפש אדם"** אפילו נפלים במשמע, תלמוד לומר: **"מכה איש"**, עד שיכה בן קיימא הראוי להיות איש.

ואם תאמר, הא בפרק ארבע מיתות סנהדרין נז ב אמרו משום ר' ישמעאל, שכן נח נהרג אף על העוברים שבמעיי אימן, ומי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, דכהאי גוונא פרכינן סנהדרין נט א גבי כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנת בסיני, לזה ולזה נאמרה, וגבי סנהדרין נח ב בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, ובפרק השוחט חולין לג א גבי מילתיה דרב אחא בר יעקב דאמר אין מזמנין גוי על בני מעים. ויש לומר, נהי דישאל פטור מהריגת נפלים, מכל מקום לא שרי, כמו שתמצו התוספות בפרק השוחט חולין לג. ותוס' שם ד"ה אחד. ומיפת תואר חולין קא ב דלישראל שריא ולגוי אסירא, לא קשיא, שכבר תמצו בפרק ארבע מיתות התם, משום דלאו בני כבוש נינהו. ופירש רש"י: "שלא נתנה ארץ ליכבש, ולישראל לא הותרה אלא במלחמה על ידי כבוש".

ומפחות משהו פרוטה נמי, דלישראל שרי, ולגוי אסור, לא קשיא, שכבר תמצו שם: "התם משום דלאו בני מחילה נינהו". ופרש"י: "שאף ישראל נצטוו על הגזל, אלא שפחות משהו פרוטה אינו נחשב גזל בעיניהם, שרחמנים הם ומחלין על דבר קל, אבל בני נח אכזריים הם". ומגוי ששבת או העוסק בתורה שחייב מיתה, כדאיתא בפרק ארבע מיתות, נמי לא קשיא, משום דבדבר שהוא מצוה לישראל לעשותו לא שייך ביה מי איכא מידי דלישראל

שרי וכו'. ואף על גב דאמרינן התם: "אפילו שבת בשני בשבת חייב מיתה", מכל מקום לא דמי, הואיל ויש מצות שביתה לישראל, כמו שתרצו התוספות בפרק השוחט. ואם תאמר, אי הכי בההיא דפרק גיד הנשה חולין קא ב דפליגי בה ר' אליעזר וחכמים ורבי מאיר אם נוהג אבר מן החי בטמאה, ואמרו: "מחלוקת בישראל, אבל בבני נח דברי הכל מוזהרים על הטמאה כטהורה". בשלמא לרבנן דאמרי אינו נוהג אלא בבהמה חיה ועוף הטהורין, איכא למימר אף על גב דאין ישראל מוזהרין על אבר מן החי דטמאין, מכל מקום אסירי להו משום טמאין, ולא אשכחן דלישראל שרי ולגוי אסיר, אלא לרבי מאיר דאמר אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד, הא איכא אבר מן החי דחיות ועופות טהורין, דלישראל שרי ולגוי אסיר, וכי תימא דלא חיישינן, כיון דסתם אבר מן החי אסור לישראל, אם כן מאי פריך התם בפרק ארבע מיתות מגזל דפחות משוה פרוטה. כבר הקשו התוספות זה ותרצו, דמכל מקום אסור אבר מן החי דידהו אסיר משום דבעי שחיטה. ואף על גב דגוי אסור במשהו בשר וגידים ועצם, וישראל לא מתסר אלא בכזית בשר, הא אמר ר' יוחנן יומא עד א חצי שיעור אסור מן התורה. ולריש לקיש דאמר חצי שיעור מותר מן התורה, דילמא לית ליה ההיא כללא ד"מי איכא מידי" כו', אלא סבירא ליה כמאן דאמר אין מזמנין גוי על בני מעים, ופרש"י: "משום ריאה, דהויא כמי שהוציאה מן הבהמה בעודה מפרכסת. וגוי לאו בשחיטה תליא התר אכילה דידיה, שלא הזכרה שחיטה אצלו, ואבר מן החי נאסר להן ואינו יוצא מידי אבר מן החי עד שתמות, אבל לישראל יצתה מידי אבר מן החי על ידי שחיטתה" אלמא לית ליה ההיא כללא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסיר.

### פרק כא, יג

#### ואשר לא צדה -

#### לא ארב לו, ולא נתכוון.

לאו דוקא "לו", דאי דוקא, אם כן אם לא ארב לו, כגון שכיון להרוג את זה והרג את זה, הוא בר גלות, ואין הדבר כן, דהא קיימא לן "המתכוין להרוג את זה והרג את זה, פטור ממיתת בית דין ומן התשלומים ומן הגלות", כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק רביעי מהלכות רוצח רמב"ם רוצח ד, א. וכתב עוד בפרק שישי רמב"ם רוצח ו, י שאם "נתכוון להרוג את זה והרג את זה, אפילו נתכוון להרוג גוי או בהמה ונמצא ישראל, הרי כל אלו קרובים למזיד ואין נקלטין". וכל זה מבואר בריש פרק אלו הן הגולין מכות ז ב. אלא על כרחך לומר לאו דוקא, אלא לישנא דקרא נקט, דכתיב דברים יט, יא: "**וארב לו**", דהתם אצטריך "לו", לומר דוקא בשנתכוון להרוג אותו, אז הוא מחוייב מיתת בית דין, אבל אם לא נתכוון להרוג אותו אף על פי שנתכוון להרוג ישראל אחר או גוי או בהמה, אינו מחוייב מיתת בית דין. והכא אינו נופל "לו", דאפילו בלא נתכוון לו אם כיון להריגה, לאו בר גלות הוא, מפני שזהו קרוב למזיד ואין ערי מקלט קולטות אותו. אבל לא כיון רש"י כאן אלא

לפרש מלת **"צדה"** מענין וארב לו. והראיה על זה מדברי רש"י עצמו, שאחר שפירש **"ואשר לא צדה"** - לא ארב לו", חזר ואמר "לא נתכוון", ולא אמר: לא נתכוון לו. ואחריו מיד כתב: **"צדה"** - לשון ארב", שמע מינה שלא כיון במאמר **"וארב לו"**, רק פירוש מלת צדה, שהוא מענין כונה.

ואומר אני פתרונו כתרגומו "ודי לא כמן ליה" כו'.

פירוש: ולכן אומר אני שפתרונו הוא "כתרגומו – ודי לא כמן ליה", שהוא לשון ארב, דתרגום דברים יט, יא **"וארב לו"** - ויכמון ליה", ולא כמו שחברו מנחם עם שרש **"צד ציד"** בראשית כז, לג, שאפילו אם תימצי לומר שיש לחברו עם שרש צד, צריך לומר שיהיה עניינו מענין **"על צד תנשאו"** ישעיהו סו, יב, **"ומלין לצד עילאה ימלל"** דניאל ז, כה, שהוא ענין אחד משני העניינים שיש בשרש צד, שפירושו שלא צדד למצוא לו שום צד מיתה, לא מענין ציד, כמו שפירש אותו מנחם, אף על פי שגם בענין זה יש להרהר עליו. לכן יש לומר שהוא לשון ארב, לא מלשון צד בשום אחד משני ענייניו.

#### ואלהים אנה לידו -

זה שהרג בשוגג עולה בסולם ונפל על זה שהרג במזיד והורגו.

פירוש: עולה בסולם ונפל על זה בירידתו, לא בעלייתו, דהא בפרק אלו הן הגולין מכות ז ב שנינו: "היה יורד בסולם ונפל עליו והרגו, גולה. היה עולה בסולם ונפל עליו והרגו, אינו גולה". וכן כתב רש"י עצמו בפרשת מסעי במדבר לה, כג **"ויפל עליו וימת"** - מכאן אמרו ההורג דרך ירידה, גולה, דרך עלייה, אינו גולה". ובפרק הגולין מכות י ב כתוב במקום "עולה בסולם" - יורד בסולם, וכן שנו במכילתא. והא דנקט הכא "עולה", אינו אלא מפני שלא יתכן ליפול דרך ירידתו אם לא שקדמה לו עלייה.

#### ושמתי לך מקום -

ואי זה מקום קולט, זה מחנה לוויה.

במכילתא: "נאמר מנוס לשעה, ונאמר מנוס לדורות במדבר לה, ו, מה מנוס האמור לדורות ערי הלויים קולטות, כדכתיב במדבר לה, ו: **'ואת הערים אשר תתנו ללויים את שש ערי המקלט'**, אף מנוס האמור לשעה מחנות הלויים קולטות".

#### פרק כא, יד

#### וכי יזיד -

שומע אני אפילו גוי. פירוש: אף אם היה המוכה גוי, ד"איש" אף גוי במשמע, כדאיתא במכילתא:

### והשוגג.

ואם תאמר, היכי תיסק אדעתין לחייב מיתה את השוגג, והלא מקרא מלא הוא פסוק יג **"ואשר לא צדה כו' ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה"**. יש לומר, דהאי שוגג לאו בשוגג שחייבה תורה עליו גלות קמיירי, אלא בשוגג קרוב למזיד, כגון שהיה בו קצת פשיעה, או שהיה לו להזהר ולא נזהר, שאינו גולה מפני שעונו חמור ואין גלות מכפרת לו, כדתיניא בפרק אלו הן הגולין מכות ז ב: "בשגגה - פרט למזיד. ותניא נמי: בבלי דעת - פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם", שגם זה קרוב למזיד הוא, שכיון שכיון להרוג, היה לו להזהר ולא נזהר, וזהו השוגג שהוצרך הכתוב למעטו, שלא יהיה במיתת בית דין אף על פי שהוא קרוב למזיד. ואם תאמר, בלאו **"וכי יזיד"** נמי תיפוק ליה מ**"בערמה"**, דממעט במכילתא שליח בית דין, והרופא, והרודה בנו ותלמידו, שאף על פי שהן מזידין אין מערימין, והוא הדין נמי השוגג הזה אף על פי שהוא קרוב למזיד אינו מערים. יש לומר, דהאי שוגג במי שלא התרו בו קמיירי, שטוען טענת שוגג, אף על פי שהוא מזיד ומערים, וקרא ד**"בערמה"** לא אתא אלא למעוטי מזיד שאינו מערים, כגון הרופא והאב והרב, שאף על פי שהן מזידין אין מערימין, וגם אלו כשלא התרו בהם או כשהתרו ואמרו שלא יבא לידי מיתה מאותה הכאה, שזו לא תקרא התראה, אבל אם התרו בהם והתירו עצמם למיתה כמשפט ההתראה, ודאי בני קטלא נינהו.

על רעהו ולא על גוי. היינו מדיני אדם, אבל מדיני שמים לא, שכן שנינו במכילתא: "איסי בן עקביה אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמו, לאחר מתן תורה פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים". וגדולה מזו: ישראל שהרג גר תושב בשוגג גולה במדבר לה, טו שנאמר: **"לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם"**, אף על פי שאם הרג אותו במזיד אינו נהרג עליו בבית דין, שנאמר: **"וכי יזיד איש על רעהו"**, וכן כתב הרמב"ם בהלכות רוצח בפרק חמישי רמב"ם רוצח ה, ג, אבל בספרי במדבר לה, טו שנו: "אם כשהרגו במזיד פטור, קל וחומר בשוגג שלא יגלה".

### מעם מזבחי -

אם היה כהן ורוצה לעבוד עבודה תקחנו למות.

שאין הרציחה דוחה את העבודה, אלא כשהוא רוצה לעבוד, דהיינו קודם שהתחיל בה, ד**"מעם מזבחי"** כתיב ולא מעל מזבחי, דהיינו כשעומד על גגו של מזבח ועובד. ומה שאמרו רציחה דוחה את העבודה, הוא מפני שאפילו לא היה שם כהן אחר ראוי לעבודה והיה רוצה זה לעבוד, מבטלים אותו, דאם לא כן למה לי קרא ד**"מעם מזבחי תקחנו למות"**, והלא אפשר הוא לקיים את שניהם, שנמית את זה ושתתקיים גם העבודה על ידי כהן אחר. וכן העבודה שנדחת מפני הרציחה לאו בעבודה דיחיד בלבד קמיירי, אלא אף בעבודה דצבור, כדמשמע ממלת **מזבחי** - מזבח המיוחד לי, שהיא עבודת התמיד, כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות סנהדרין לה ב. והשתא אתיא שפיר הא דאצטרך קרא



ד"מעם מזבחי", דאי לאו קרא הוה אמינא ומה שבת שנדחת מפני עבודה דרבים, אין רציחה דוחה אותה, עבודה דרבים, שדוחה את השבת, אינו דין שלא תהא רציחה דוחה אותה. אבל משום עבודה דיחיד לא הוה צריך קרא, דמהי תיתי לומר שאין רציחה דוחה אותה, אדאצטריך קרא לומר שהיא דוחה אותה.

ואם תאמר, אכתי מנא לן דרציחה דוחה עבודה דרבים, דילמא לאו משום דרציחה דחייה עבודה הוא, אלא משום דגברא לא חזי, כדאמרינן ברכות לב ב: "כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר ישעיהו א, טו: 'דכם דמים מלאו'", וכל שכן עבודה. כבר תרצו התוספות בפרק קמא דיבמות יבמות ז. תוס' ד"ה שנאמר דעל כרחך לומר דהאי גברא לאו מחלל עבודה הוא, דאי מחלל עבודה הוא מאי "מעם מזבחי" דקאמר, דמשמע ולא מעל מזבחי, שאם היה על גגו של מזבח ועבודה בידו אין מביאין אותו למות, אלא מניחין אותו להשלים עבודתו, אלא על כרחך לומר דגברא חזי הוא. וטעמא דלא ישא את כפיו, חומרא בעלמא הוא. ועוד, דטעמא דלא ישא את כפיו אינו אלא לפי שהרגו בידו, ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בהוא קרא ישעיהו א, טו: "ובפרשכם כפיכם אינני שומע", אבל עבודה מאי טעמא לא.

ואם תאמר, כיון דרציחה דוחה עבודה דרבים, תהא דוחה שבת מקל וחומר: ומה עבודה דרבים החמורה שדוחה את השבת, רציחה דוחה אותה, שבת קלה שנדחת מפני העבודה, אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה. וליכא למימר: מת מצוה יוכיח, שדוחה את העבודה, כדנפקא לן מ"ולאחותו" במדבר ו, ז ואינה דוחה את השבת, אף אני אביא רציחה אף על פי שדוחה את העבודה לא תדחה שבת, דאיכא למימר מת מצוה גופה תהא דוחה שבת מקל וחומר: ומה עבודה שנדחת מפני מת מצוה, דוחה את השבת, מת מצוה שדוחה את העבודה, אינו דין שדוחה את השבת. אבל לא משום דאין כאן יוכיח, דמת מצוה אינה דוחה אלא עבודה דיחיד, כדתניא ברכות יט ב "היה הולך לשחוט את פסחו" כו' ורציחה דוחה אף עבודה דרבים, דקרנן פסח נמי אף על גב דעבודה דיחיד היא דוחה את השבת, כדאמרינן במדבר ט, ה ורש"י שם "במועדו - אפילו בשבת" ואם כן הרי הוא כקרנן צבור. כבר תרצו בפרק קמא דיבמות יבמות ו ב: "מושבות דכתב רחמנא לה, ג גבי 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' למה לי" והלא "שבת חובת הגוף היא, וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ", אלא לגזרה שוה: "נאמר כאן מושבות, ונאמר במיתת בית דין במדבר לה, כט, 'והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם', מה להלן בבית דין, אף כאן בבית דין, ואמר רחמנא 'לא תבערו'".

ואם תאמר, למה לי גזרה שוה ד"מושבות" "מושבות" לומר שאין רציחה דוחה שבת, מהי תיתי דדחי אדאצטריך גזרה שוה לומר דלא דחי, אי מקל וחומר דלעיל, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה עבודה אינה נדחת מהרציחה אלא בשב ואל תעשה, אף שבת לא תדחה מפניה אלא בשב ואל תעשה, אבל לא בקום עשה. כבר תרצו התוספות בפרק קמא דיבמות יבמות ז. תוס' ד"ה ומה, דאתיא כרבי טרפון דאמר דלא אמרינן דיו, אלא היכא

דלא מיפריך קל וחומר, דומיא דקל וחומר דשכינה ארבעה עשר יום במדבר יב, יד ברש"י, דאהני קל וחומר לארבעה עשר יום ואהני דיו לשבעה יום, אבל היכא דכי אמרינן דיו מפריך קל וחומר, לא אמרינן דיו. ועוד נראה לומר, דקל וחומר הכי דיינינן ליה: ומה עבודה שנדחת מהרציחה, דוחה את השבת, רציחה שדוחה את העבודה אינו דין שדוחה את השבת, דאין כאן דיו. והשתא דאתא קרא ד"מעם מזבחי" וקרא ד"מושבותיכם" דגבי שבת, ללמדנו שהרציחה דוחה את העבודה ואינה דוחה את השבת, למדנו גם כן דמת מצוה אינה דוחה את השבת, דמהיכי תיתי שדוחה את השבת, אי מקל וחומר דעבודה ומה עבודה שנדחת מפני מת מצוה, דוחה את השבת, מת מצוה שדוחה את העבודה אינו דין שדוחה את השבת, איכא למימר רציחה תוכיח, שדוחה את העבודה ואינה דוחה את השבת, אף אני אביא מת מצוה, אף על פי שדוחה את העבודה לא תדחה את השבת. ואם תאמר, מנא ליה לתנא לומר דקרא ד"כל מושבותיכם" דגבי הבערה ללמד שאין רציחה דוחה שבת הוא דאתא, אי משום ד"מושבות" דכתב רחמנא גבי הבערה למה לי, נימא: נאמר כאן "מושבות" ונאמר להלן "מושבות", מה להלן בשבת אף כאן בשבת, ואמר רחמנא "והומת", למדנו דרציחה דוחה שבת, והשתא מצינן למילף שפיר דמת מצוה דוחה שבת מקל וחומר דלעיל, דתו ליכא למימר רציחה תוכיח. ולא שייך הכא לומר כל היכא דאיכא למילף לקולא ולחומרא לחומרא ילפינן לקולא לא ילפינן, כדאמרינן בכמה דוכתי, דמה ליה חומרא רבה מה ליה חומרא זוטא, כדאיתא ביבמות פרק קמא יבמות ו ב.

### פרק כא, טו

#### ומכה אביו ואמו -

ואינו חייב אלא בהכאה שיש בה חבורה.

במכילתא מפיק לה מקל וחומר: "ומה אם מדת נזיקין מרובה, אינו חייב עד שיעשה בה חבורה, מדת עונשין מעוטא, לא יהא חייב עד שיעשה בהן חבורה, הא מה תלמוד לומר: 'מכה אביו ואמו' מכה שיש בה חבורה". אבל בתורת כהנים ויקרא כד, כא וברש"י שנו: "יכול אפילו הכה ולא עשה בו חבורה יהא חייב, תלמוד לומר מכות י ב: 'ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת', מה מכה בהמה עד שיעשה בה חבורה, אף מכה אדם עד שיעשה בה חבורה", ומייתי לה רש"י שם בפסוק: "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת".

**אביו ואמו** או זה או זה. והוי"ו כו"ו "נבלה וטרפה לא יאכל" ויקרא כב, ח, "מן הכבשים ומן העזים" יב, ה, שפירושם או זה או זה, וכדרכי יוחנן דאמר: משמע שניהם כאחת ומשמע אחד אחד, עד שיפרוט הכתוב "יחדיו", כדרך שפרט ב"שור ובחמור" דברים כב, י, דמדהוצרך הכתוב לכתוב "יחדיו", שמע מינה בלא יחדיו שור לבדו וחמור לבדו משמע, כדאיתא במכילתא ומייתי לה בפרק אלו הן הנחנקין סנהדרין פו א. אבל בתורת כהנים מפיק לה מקרא ד"מכה אדם יומת" באם אינו עניין למכה אדם דעלמא, דהא כתיב ויקרא

כד, יז: **"ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת"**, תנהו למכה אביו או אמו, דאפילו הכה אחד מהן, חייב מיתה, דשם **"אדם"** אחד במשמע, וכן פרש"י שם ויקרא כד, כא וברש"י, שבמכה אביו דבר הכתוב.

### מות יומת -

#### בחנק.

כדתניא במכילתא: "רבי יונתן אומר: כל מיתה האמורה סתם, הרי זו בחנק".

### פרק כא, טז

#### וגנב איש ומכרו -

לפי שנאמר דברים כד, ז: **"כי ימצא איש גונב נפש" אין לי אלא איש שגנב נפש,**

אשה או טומטום או אנדרוגינוס שגנבו מניין, תלמוד לומר: **"וגנב איש"**.

תימא, דגבי קראי פסוק יב ד**"מכה איש"** ו**"ואיש כי יכה"** ויקרא כד, יז אמאי לא דריש הכי לומר: לפי שנאמר **"ואיש כי יכה"** אין לי אלא איש שהכה, אשה או טומטום או אנדרוגינוס שהכו מניין, תלמוד לומר: ומכה. ועוד, גבי קראי ד**"מכה איש"**, **"ואיש כי יכה"**, דדריש: "אילו נאמר ומכה איש, שומע אני אפילו קטן שהכה יהא חייב, תלמוד לומר: **'ואיש כי יכה'**, ולא קטן שהכה", אמאי לא דריש נמי גבי קראי ד**"וגנב איש"** **"וכי ימצא איש גונב"** הכי, לומר: אילו נאמר **'וגנב נפש'** שומע אני אפילו קטן שגנב נפש יהא חייב, תלמוד לומר: **"וכי ימצא איש גונב"** ולא קטן שגנב. אבל במכילתא שלפנינו כתוב בו: **"וגנב איש - אף הקטן במשמע, תלמוד לומר דברים כד, ז: 'וכי ימצא איש גונב נפש מאחיו' - להוציא את הקטן"**. ונראה שלא היה כתוב זה במכילתא של רש"י ז"ל, דאם לא כן למה השמיטו. ומכל מקום התימה הראשון במקומו עומד. ושמא יש לומר, שהתנא לא בא לפרש כל הדינים היוצאים מן המקראות ההם עד שיודיע הכל, רק לתקן ייתור המקראות, וכשהודיע לנו מקצת מהדינים שגלה זה מה שחסר מזה ולפיכך הוצרכו שני המקראות, די. אך קשה, היכי תיסק אדעתין, למעט אשה וטומטום שגנבו איש, אדאצטריך קרא ד**"וגנב"** לרבות אשה וטומטום שגנבו, והא בפרק קמא דקדושין שנינו קדושין כט א קדושין לז א **"כל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין, חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל תטמא למתים"** ואמרו בגמרא: **"מנא הני מילי, אמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמעאל: אמר קרא במדבר ה, ו: 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם', הוה השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה"**. ויש לומר, דהא דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אינו אלא היכא דכתיבא האזהרה בלשון זכר, דהוה אמינא דוקא זכרים בכלל האזהרה, ולא הנקבות, קא משמע לן קרא ד**"איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם"** להשוות אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, דהתם איכא למימר הא דנקט לישנא דזכר, אורחא דמילתא הוא לדבר בלשון זכר ולא בלשון נקבה, אבל היכא דכתיב

"איש" כמו "איש כי יכה", "ואיש כי ימצא גונב", דהוה מצי למימר האזהרה בלשון גונב ומכה שכולל זכר ונקבה, וכתוב איש, על כרחך לומר שלא נכתב איש אלא למעט או את אשה או את הקטן או את שניהם, כשחזר וכתב האזהרה במקום אחר בלשון גונב ומכה שכולל זכר ונקבה, על כרחך לפרושי דקרא דוגונב ומכה לרבוויי אשה שהיא בת עונשין, וקרא דאיש למעט את הקטן שאינו בר עונשין.

ונמצא בידו שראו עדים שגנבו ומכרו כבר קודם מכירה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא הבינותי זה, שאם ללמד שיראוהו עדים בידו קודם המכירה, וכי תעלה על דעתך שיהא זה נהרג עליו עד שיראו עדים שגנב ומכר. ודי במה שאמר 'וגונב איש ומכרו' בעדים, והמציאה בידו אינה ראייה גמורה, אבל הכתוב הזה ללמד על מה ששנינו סנהדרין פה ב: הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסו לרשותו. ואמרו בבביתא סנהדרין פה ב: 'גנבו ולא מכרו, מכרו ועדיין היא ברשותו פטור' כו'. ולא הבינותי טענתו בזה מה היא, כי למה לא יפרש דברי הרב שאמר "ונמצא בידו קודם מכירה", שבא ללמד מה ששנינו: הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסו לרשותו, ולכך אמר שצריך שיעידו העדים שגנבו והכניסו לרשותו קודם המכירה ואחר כך מכרו לאחרים, ואז הוא חייב. אבל אם העדים מעידים שגנבו ומכרו, והגונב לא הכניסו הגנב לרשותו, כדפירש רש"י בפירושו בגמרא, או שגנבו והכניסו לרשותו ועדיין לא מכרו, או שגנבו ומכרו ואחר כך הכניסו לרשותו, פטור. מות יומת בחנק. פירשתיו פסוק טו.

### פרק כא, יז

#### ומקלל אביו ואמו -

אשה שקללה את אביה מנין.

פרשתיו פסוק טז.

### מות יומת -

וכל מקום שנאמר: "דמיו בו", סקילה הוא.

במכילתא שנו: "אתה אומר בסקילה או אינו אלא באחת מן המיתות האמורות בתורה, הרי אתה דן, נאמר כאן 'דמיו בו' ונאמר להלן ויקרא כ, כז 'דמיהם במ', מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה" עד כאן לשון המכילתא. ומה שהוסיף רש"י לומר: "ובניין אב לכלם 'באבן ירגמו אותם דמיהם במ'" ויקרא כ, כז לא שמעתי פירושו, כי למה לא יפרש לשון המכילתא בגזרה שוה, כפי הנהוג בלשונם תמיד לומר: נאמר כאן ונאמר כאן על הגזרה שוה, אבל הוצרך לפרש המכילתא בזה על דרך בנין אב. ושמה יש לומר, מפני שהגזרה שוה אינה אלא ממלות דומות, וכאן אינן דומות שהאחת "דמיהם" והאחרת "דמיו", ואף על פי שאמרו ערובין נא א, "זו היא שיבה זו היא ביאה", אין זה כל כך רחוק כמו המלות

הבלתי דומות, כי מצינו שאמרו יומא עו א "איש מאיש ילפינן, איש מהאיש לא ילפינן" ורבים כיוצא בזה.

### פרק כא, יח

#### וכי יריבון אנשים -

לא למדנו אלא דמי אבריו, אבל שבת ורפוי לא למדנו.

במכילתא. והוא הדין נמי שלא למדנו משם צער ובשת, אלא משום דבעיא למימר "לכך נאמרה פרשה זו", שאינה מלמדת אותנו רק שבת ורפוי, אבל הצער והבשת אנו למדים אותן מפרשיות אחרות, לפיכך לא הזכיר כאן הצער והבשת.

#### ונפל למשכב -

ויפול לבטלן לחולי שמבטלו ממלאכתו.

פירש "לבטלן - לחולי שמבטלו ממלאכתו", כי מלת "ונפל" אינה נופלת על הבטלנות, רק על החולי, אך מפני שהחולי מבטלו ממלאכתו, כנה אותו המתרגם בשם בטלנות ואמר "ויפול לבטלן", והכתוב כנהו בשם "משכב" מפני שדרך החולים תמיד ליפול במשכב.

### פרק כא, יט

#### על משענתו -

על בוריו וכחו.

במכילתא. לא כמשמעו, לומר שאינו יכול להתהלך בלי משענת, דאם כן מאי "ונקה המכה" והלא עדיין בחליו הוא, ושמא ימות בו, אלא שכנה בוריו וכחו בשם "משענתו", דרך משל, כי כמו שהמשענת מחזיקה את הנשען בה, ככה כח האדם ובוריו מחזיק את בעליו. וזהו שאמר במכילתא: "זה אחד משלשה דברים שהיה רבי ישמעאל דורש כמין משל, כיוצא בו כב, ב: 'אם זרחה השמש עליו' - מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע לו שבשלום בא והרגו, חייב. כיוצא בו דברים כב, יז: 'ופרשו השמלה' - מחוורין הדברים כשמלה".

#### ונקה המכה -

וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג.

דליכא למימר כיון דאבן ואגרופ יש בהן כדי להמית, כמו ששינו במכילתא, היה עולה על הדעת שיהרג, אף על פי שלא הרג, והכאת עין תחת עין וחבורה תחת חבורה, שהוא בתשלומין, מיירי בשאין בו כדי להמית. והכאת אביו ואמו שחייב עליה מיתה מיירי אף בדבר שאין בו כדי להמית, דאם כן קרא ד"מכה איש ומת" פסוק יב במאי קמיירי, בשהכהו בדבר שאין בו כדי להמית, הרי בפירוש כתב קרא במדבר לה, יז "ואם באבן יד

אשר ימות בה הכהו וימת", אבל כשאין בה כדי להמית לא, ואם כן על כרחך לומר בשיש בו כדי להמית קמיירי, ואפילו הכי כתיב ביה "ומת", דמשמע אם לא מת, אין ממיתין אותו.

### רק שבת -

בטול מלאכתו מחמת החולי.

לא בטול מלאכתו דלאחר החולי, שאם קטע ידו או רגלו שהוא בטל ממלאכתו אף לאחר החולי, הרי כבר נתן לו דמי ידו או רגלו כדלקמיה.

### ורפא ירפא -

ישלם לו שכר הרופא.

לא שירפאנו הוא עצמו, דאין זה בידו.

### פרק כא, כ

#### וכי יכה איש את עבדו -

והרי היה בכלל "מכה איש ומת". ד"איש" אף גוי במשמע, כדלעיל פסוק יד ברש"י וכל שכן עבד. והא דמיעט רחמנא גוי, אינו אלא ממלת "רעהו" פסוק יד ברש"י ודוקא גוי, דלא שייך במצוות ולא רעהו הוא, אבל עבד דשייך בכל המצות שהאשה חייבת בהם, בכלל "רעהו" הוא.

ואם תאמר, אי הכי כיון דגלי קרא בעבד לידון בדין יום או יומים, יהא גם ישראל נידון בדין יום או יומים. יש לומר, מדה בתורה היא, שכל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, ולא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמר מיניה. ואם תאמר, עד שנדין אותו במדה זו, נדין אותו במדה דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו, ויהא גם ישראל נדון בדין יום או יומים. יש לומר, שאין דנין במדה זו, אלא כשהכלל באסור והפרט באסור, דומיא דשלמים, שהיו בכלל כל הקדשים באסור אכילת קדשים בטומאה, ויצאו מן הכלל ואסר אכילתן בטומאה, שהכלל באסור והפרט באסור, אבל כשהכלל באסור והפרט בהתר, כאשת אח, שיצאת מכלל כל העריות להתירה במקום מצוה, אין דנין אותו אלא במדה דדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש, שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש, ולא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמר מיניה, ודוקא אשת אח הוא דשריא במקום מצוה, אבל שאר עריות, לא, כמבואר בריש פרק קמא דיבמות יבמות ז א.

ואם תאמר, למאן דאמר בזבחים בריש אי זהו מקומן זבחים מט א: "נהי דלא גמיר איהו מכלליה, מכל מקום כלליה גמר מיניה", יהא גם ישראל נדון בדין יום או יומים, כמו העבד והאמה. יש לומר, דאף לדידיה, לא גמיר כלליה מיניה אלא מידי דלאו חדוש בו, כגון באשם מצורע שחטת צפון, אי הוה כתיב ביה, ולא הוה כתיב בשאר אשמות, גמרי שאר

אשמות מיניה, דלאו חדוש הוא, אבל מידי דחדוש הוא, כגון מתן דמו, שבזה למזבח, ובזה שנה לבהונות, לא גמיר מיניה.

אבל ליכא לאקשוויי למאן דאמר לא הוא גמיר מכלליה ולא כלליה גמיר מיניה, היכי יליף רוצח מעבד לומר שמיתתו בסייף דומיא דעבד, דכתיב ביה **"נקום ינקם"** ואין נקימה אלא בסייף, כדכתיב ויקרא כו, כה: **"חרב נוקמת נקם ברית"**.

דאיכא למימר, רוצח שמיתתו בסייף לאו מעבד קא יליף לה, אלא מדכתיב בראשית ט, ו: **"שופך דם האדם באדם דמו ישפך"**, ששפיכות דמים אינו אלא בסייף.

אבל הרמב"ם רמב"ם הלכות רוצח א, א והסמ"ג סמ"ג לאו ק"ס כתבו שהרוצח מיתתו בסייף שנאמר: **"נקום ינקם"** כו, וצריך עיון.

### בשבת -

בשיש בו כדי להמית הכתוב מדבר, או אפילו אין בו כדי להמית, תלמוד לומר בישראל במדבר לה, יח: **"ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו"** והלא דברים קל וחומר כו'.

מסיפא דקרא דכתיב ביה **"או בכלי עץ יד אשר ימות בו"** הוא דקא מפיק, שהשבת הזה בשיש בו כדי להמית הוא, שהעץ מפרש על השבת, לא האבן. אבל במכילתא כתוב בו במקום **"באבן"** **"בכלי עץ"**.

ועל אבר שהוא כדי להמית.

במכילתא מפיק לה מ**"וארב לו וקם עליו"**, עד דברים יט, יא שיתכוין לו להמיתו, ואם לא היה האבר שהכהו כדי להמיתו, לא נתכוון בו להמיתו. ואם תאמר, אם כן בשבת למה לי, תיפוק ליה מקל וחומר דישראל. כבר הקשו זה במכילתא ותרצו: **"אם אמרת כן, עגשת מן הדין, לכך נאמר 'בשבת' ללמדך שאין עונשין מן הדין"**.

### פרק כא, כא

#### אם יום או יומים יעמוד -

יום שהוא כיומים ואי זה זה, זהו מעת לעת.

במכילתא: **"יום שהוא כיומים ויומים שהוא כיום, הא כיצד, מעת לעת, ששיעורו שיעור יום, והוא שני ימים מקצתו מזה ומקצתו מזה"**.

#### לא יוקם כי כספו הוא -

הא אחר שהכהו, אף על פי ששהה מעת לעת קודם שמת, חייב.

פירוש: הא אחר דלאו **"כספו הוא"**, שהכהו, יוקם אפילו אחר מעת לעת. ואף על פי שהוא מבואר בעצמו, שהרי בכל התורה כלה מכלל לאו אתה שומע הין ומכלל הין אתה שומע

לאו, מכל מקום משום דעבד יצא מכלל "מכה איש ומת" פסוק יב, לידון בדבר חדש, כדלעיל, ואי אתה יכול להחזירו ולהשוותו לכללו, להיות כישראל גמור לאחר שהכהו, שלא יהא נדון בדין מעת לעת עד שיחזירו הכתוב, דומיא דאשם מצורע שיצא מכלל כל האשמות שנאמר בהם ויקרא ז, א "זאת תורת האשם" שיש בהן מתן דמים ואמורים לגבי מזבח, לידון בדבר חדש דבהן יד ורגל הימנית ויקרא יד, יד, שלא היינו יכולים להחזירו לכללו להיות נדון ככל האשמות לעניין מתן דמים ואמורים, אי לאו דאהדריה קרא, וכתב ויקרא יד, יג: "כי כחטאת האשם הוא לכהן" מה חטאת טעונה מתן דמים ואמורים, אף אשם מצורע טעון מתן דמים ואמורים. אבל הוה אמינא למאי דנפק נפק, דהיינו במתן בהונות ושחיתת צפון שכתובין בו, ולמאי דלא נפק, כגון מתן דמים ואמורים לא נפק, ולא יהא בו דין מתן דמים ואמורים שבשאר האשמות. הכא נמי, אי לאו דאהדריה קרא וכתב "כי כספו הוא", דדייקינן מיניה: הא אחר, דלאו כספו הוא, שהכהו יוקם, אף על פי שמת אחר מעת לעת, הוה אמינא למאי דנפק נפק דהיינו שיהא נדון במעת לעת, שכתוב בו, ולמאי דלא נפק, כגון אחר שהכהו, שלא יהא נדון בדין מעת לעת, לא נפק, ולא יהא נחשב העבד כישראל גמור, שנאמר בו 'מכה איש ומת' אפילו אחר מעת לעת, אף על פי שהיה גם זה בכללו, לפיכך הוצרך רש"י לומר שאף על פי שיצא מן הכלל לדון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו, הרי החזירו הכתוב לכללו בקרא ד"כי כספו הוא" דדייקינן מיניה הא אחר שהכהו כו', כאילו החזירו בפירוש.

### פרק כא, כב

#### וכי ינצו אנשים -

זה עם זה.

במכילתא. לא שניהם עם האשה, דאם כן מאי איריא שניהם, אפילו אחד נמי. ועוד, 'ונתנו' מיבעי ליה, אלא על כרחך לומר "זה עם זה" שנתכוון להכות את זה והכה את האשה. ומפני זה נחלקו החכמים בדבר במה שאמר פסוק כג: "ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש" יש אומרים נפש ממש, מפני שנתכוון להרוג אדם, אף על פי שלא נתכוון לאשה. ויש אומרים ממון, כדלקמיה וכדאיתא במכילתא.

#### ולא יהיה אסון -

באשה.

דתניא במכילתא: "אתה אומר: 'ולא יהיה אסון' באשה, 'ענוש יענוש' בולדות, או אינו אלא 'לא יהיה אסון' בולדות, 'ענוש יענוש' באשה, תלמוד לומר פסוק כג: 'ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש', ואי בולדות לאו 'נפש תחת נפש' הוא, דהא 'מכה איש ומת' כתיב פסוק יב, עד שיהא בן קיימא הראוי להיות איש, ולא הנפלים, והולדות שבמעיי אשה, כל זמן שלא יצאו לאויר העולם, בחזקת נפלים הם, שהרי עדיין לא כלו חדשיהם. וכן כתב



הרמב"ם בפרק שני מהלכות רוצח רמב"ם הלכות רוצח ב, ו: "ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו". משמע אבל עובר שעדיין לא יצא לאויר העולם, שאינו אפילו בן יומו לא. ושמה משום דכל זמן שלא יצא לאויר העולם יש לחוש בו שמא לא כלו לו חדשיו ולא יהיה ראוי להיות איש והתראת ספק לאו שמה התראה. ואף על גב דרוב עוברין שבמעי אמן יכלו חדשיהם, מכל מקום כיון דהשתא עדיין לא כלו, התראת ספק הוא. ולא דמו לסתם אנשים, דאזלין בהו בתר רובא, ולא חישינן דילמא טרפה הוו חולין יא ב והתראת ספק לאו שמה התראה, די ש לחלק בין רובא דהאידינא, לרובא דלאחר זמן.

אך קשה, דפרק ארבע מיתות סנהדרין נז ב אמרו משם רבי ישמעאל: בן נח נהרג "אף על העוברין שבמעי אמן", מדכתיב בראשית ט, ו **"שופך דם האדם באדם דמו ישפך"**. איזהו אדם שבתוך האדם, הוי אומר זה עובר שבמעי אשה", ואם ישראל פטור על העוברין, מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, דכהאי גוונא פרכינן בפרק השוחט חולין לג א גבי מילתיה דרב אחא בר יעקב דאמר: אין מזמנין גוי על בני מעים. ובפרק ארבע מיתות סנהדרין נט א גבי כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. ושמה יש לומר, שאני הכא דאשכחן שהחמירה בו תורה יותר מישראל, שאזהרתו זו היא מיתתו, כדאיתא בפרק ארבע מיתות סנהדרין נח ב. אי נמי, ישראל בנפלים נהי דפטור, מכל מקום לא שרי, כמו שתמצו התוספות תוס' חולין לג. ד"ה אחד וסנהדרין נט. ד"ה ליכא. **ענוש יענוש** יגבה ממון ממנו. כי אחריו **"כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן"**, וכמוהו דברים כב, יט **"וענשו אותו מאה כסף"**, שפירושו שיגבו ממנו ממון. ואמר "יגבה ממנו" ולא אמר: יפרע ממון, מפני שאחריו **"ונתן בפלילים"**, דמשמע שעדיין לא פרע.

### כאשר ישית עליו -

כשיתבענו הבעל בבית דין להשית עליו עונש על כך.

ופירוש **כאשר ישית** - כשישית, לא כפי מה שישית, דאם כן מאי **"ונתן בפלילים"** דקאמר, משמע שאין הדבר תלוי בבעל אלא בדיינים.

### ונתן -

המכה דמי ולדות.

"המכה" לא אצטריכא ליה, דפשיטא הוא, דהאי **"ונתן"** א **"ענוש יענוש"** קאי. ויותר היה לו לפרש גבי **"ענוש יענוש"** - המכה, אלא משום דבעי לפרושי **"ונתן"** על "דמי ולדות", ולא על דמי האשה המוכה, והרי זה מקרא קצר, אגב אורחיה אמר גם כן "המכה".

### פרק כא, כו

את עין עבדו -

### כמו שאמרנו "לא תצא כצאת העבדים".

ויליף עברי מעבריה מהיקשא ד"העברי או העבריה" דברים טו, יב הדרשה הובאה ברש"י פסוק ז.

### תחת עינו -

#### וכן בעשרים וארבעה ראשי אברים.

במכילתא: "אין לי אלא שן ועין, שאר כל ראשי אברים מניין, הרי אתה דן בניין אב מבין שניהם, לא הרי השן כהרי העין ולא הרי העין כהרי השן, הצד השוה שבהם מומין קבועים, וראשי אברים, ובגלוי ובמתכוין, אף כל שהן מומין קבועין וראשי אברים ובגלוי ובמתכוין", והן עשרים וארבעה ראשי אברים, יצא אם חתך ממנו בשר, שאינו מום קבוע אלא מום חוזר.

### פרק כא, כח

#### וכי יגח שור -

#### אחד שור ואחד כל בהמה וחיה ועוף.

במכילתא: "אין לי אלא שור, שאר בהמות מניין, נאמר כאן 'שור' ונאמר בסיני דברים ה, יד 'שור', מה שור האמור בסיני עשה בו כל הבהמות כשור, אף שור האמור כאן עשה בו כל הבהמות כשור". פירוש "ונאמר בסיני" בדברות אחרונות: "ושורך וחמורך וכל בהמתך", מה שור האמור שם עשה בו כל הבהמות כשור, אף שור האמור כאן, עשה בו כל הבהמות כשור, אבל חיה ועוף לא הוזכרו בבריתא הזאת. ורש"י שאמר "אחד שור ואחד כל בהמה חיה ועוף" מבריתא דפרק שור שנגח את הפרה בבא קמא נד ב הוא דמיייתי לה, דתניא: "רבי יוסי אומר משום רבי ישמעאל: בדברות הראשונות נאמר כ, י 'עבדך ואמתך ובהמתך' ובדברות אחרונות נאמר 'ושורך וחמורך וכל בהמתך', והלא שור וחמור בכלל כל בהמה היו, ולמה יצאו, לומר לך: מה שור וחמור האמור כאן חיה ועוף כיוצא בו, אף כל חיה ועוף כיוצא בהן". ומפרש בגמרא דקרא ד"וכל בהמתך" דדברות אחרונות רבוייא הוא, ולא מדריש בכלל ופרט, לומר: "ובהמתך" דדברות הראשונות כלל, "ושורך וחמורך" דדברות אחרונות פרט, "וכל בהמתך" הכתוב אחריו חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא, אף כל דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא, אבל עופות לא. אלא רבוייא הוא, ורבויי ומיעוטי הוא דדריש ליה, ומאי רבי, רבי כל מילי, אפילו שלא כעין הפרט, דהיינו כל בעלי חיים, שאף עופות בכלל. דאי כללא הוא, לכתוב קרא: "ובהמתך, כדכתיב בדברות הראשונות כ, י מאי "וכל בהמתך", שמע מינא רבויי הוא.

### ולא יאכל את בשרו -

ממשמע שנאמר "סקול יסקל" איני יודע שהוא נבלה ונבלה אסורה באכילה, אלא מה תלמוד לומר: "לא יאכל", שאפילו שחטו לאחר שנגמר דינו, אסור באכילה.

ואם תאמר, אימא היכא דשחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה, וקרא ד"לא יאכל" להיכא דסקליה מסקל, ולאסרו בהנאה הוא דאתא כדרכי אבהו, דאמר בבא קמא מא א ורש"י: "כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכלו' אחד אסור אכילה ואחד אסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב" כו', ואפילו למאן דלית ליה הא דרבי אבהו, על כרחך לומר להנאה הוא דאתא, באם אינו ענין לאכילה. כבר תרצו בזה בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים: אי סלקא דעתך דהאי לא יאכל את בשרו לאסור הנאה לחודיה הוא, לכתוב רחמנא: לא יהנה, אי נמי: "לא יאכל" לחודיה, "את בשרו" למה לי, אלא לומר לך דאף על גב דעבדיה כענין בשר שחטה בהכשר, אסור באכילה בבא קמא מא. ורש"י, דהשתא אצטריך קרא לאפוקי בלשון אכילה.

ואם תאמר, נימא לעולם היכא דשחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה, וקרא דלא יאכל לבן פקועה שהרג את הנפש הוא דאתא, דאף על גב דקימא לן כרבנן דרבי מאיר דאמרי בפרק המקשה חולין עד א אפילו בן חמש שנים וחרש בשדה, שחיטת אמו מטהרתו ואינו צריך שחיטה אלא מדרבנן, מכל מקום כיון דמסקל סקולה אמרה תורה **לא יאכל**, וכי תימא הא לא מקרי "שור", הרי לענין פטר חמור מקרי שה, כדאיתא בפרק קמא דבכורות בכורות יב א ובפרק בהמה המקשה חולין עד ב, ואפילו שחוט, מוכח ביומא יומא מט ב, דמקרי פר וכל שכן בן פקועה. כבר תרצו התוספות תוספות בבא קמא מא. ד"ה איני דמ"בשרו" דקרא משמע אף על גב דשחטיה ועבדיה כעין בשר.

בהנאה מניין, תלמוד לומר "ובעל השור נקי" כו'.

כדתניא בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים בבא קמא מא. ורש"י, דלית ליה הא דרבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכלו', 'לא תאכלו' אחד אסור אכילה ואחד אסור הנאה במשמע, אבל לרבי אבהו צריך לומר דקרא ד"בעל השור נקי" מיבעי ליה לחצי כופר כשמעון בן עזאי, או לדמי ולדות כרבי עקיבא.

**פרק כא, כט**

**והועד בבעליו -**

לשון התראה בעדים.

ובמכילתא שם: "והועד - מגיד שאינו חייב עד שיתרו בו".

**והמית -**

לפי שנאמר "כי יגח" אין לי אלא שהמיתו בנגיחה, המיתו בנשיכה, בדחיפה בבעיטה מניין, תלמוד לומר "והמית".

קרא יתירה הוא, שכבר כתיב לעיל מיניה "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת" וגו' ואחריו מיד "ואם שור נגח הוא", שפירושו: אותו שהמית, מה תלמוד לומר עוד "והמית", אלא לרבות בכל מידי שהמית, כשהן דומיא דקרן. והן: בעיטה, נשיכה ודחיפה, שאין הזיקן מצוי כקרן, וכונתן להזיק כקרן, ואין הנאה להזיקן כקרן. ובדקתי בכל הנוסחאות ולא מצאתי בשום אחת מהן "רביצה" אלא "נשיכה ודחיפה ובעיטה" בלבד, ולא ידעתי למה, שהרי בריש פרק קמא דבבא קמא בבא קמא ב ב אמרו בהדיא: "תולדה דקרן מאי היא, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה" וכן שנו במכילתא שבכלל הנגיחה נגיפה, רביצה, בעיטה ונשיכה. גם לא מצאתי בשום מקום שאלה הארבעה נתרבו מקרא ד"והמית", כמו שכתב הרב, אלא בסתמא אמרו שבכלל הנגיחה, נגיפה, רביצה, בעיטה, נשיכה, ורש"י פירש בהדיא בגמרא הטעם משום דהוּו דומיא דקרן שכונתו להזיק ואין הנאה להזיקו ואין הזיקו מצוי תמיד רש"י ב"ק ב ב ד"ה בעיטה. ואם תאמר, בשלמא נשיכה, ובעיטה, ורביצה דלא כתיבי בקרא אצטריך קרא ד"והמית" לרבויהו, אלא דחיפה בהדיא כתיבא בקרא, דכתיב פסוק לה "כי יגוף" ונגיפה היינו דחיפה. כבר תרצו בגמרא בבא קמא ב ב, דהאי נגיפה נגיחה היא, ולא דחיפת הגוף, ולגבי בהמה קרי לה נגיפה, לפיכך פתח בנגיפה וסיים בנגיחה. ואם תאמר, ומנא להו לרז"ל לומר דנגיפה דכתיבא בקרא נגיחה היא ולא דחיפת הגוף ונגיפה מרבויה ד"והמית" נפקא, אי משום דפתח בנגיפה וסיים בנגיחה, אימא איפכא דנגיחה דכתיבה בקרא היינו נגיחת הגוף ונגיחה דקרן מרבויה ד"והמית" נפקא, כבר הקשה רש"י הקושיא הזאת בריש בבא קמא רש"י ב"ק ב: ד"ה לומר לך. ותיריך: דנגיחה אשכחן בהדיא דבקרן היא.

### וגם בעליו יומת -

בידי שמים. יכול בידי אדם, תלמוד לומר במדבר לה, כא: "מות יומת המכה רוצח הוא" על רציחתו אתה הורגו, ולא על רציחת שורו.

אבל במכילתא אמרו: "אתה אומר בידי שמים, או אינו אלא בידי אדם, כשהוא אומר פסוק ל: 'אם כופר יושת עליו' הא נותנין פדיון למומתים בידי אדם? והתורה אמרה במדבר לה, לא: 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח', הא אין נותנין פדיון למומתין בידי אדם, אבל נותנין פדיון למומתין בידי שמים". ורש"י ז"ל לא רצה לסמוך על הבריתא הזאת, משום דבפרק קמא דסנהדרין סנהדרין טו ב הקשו בה ואמרו: "אימא קטל איהו לא תיסגי ליה בממונא אלא בקטלא, קטל שורו ליפרוק נפשיה בממונא" ומסיק התם: "אלא אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה: אמר קרא במדבר לה כא: 'מות יומת המכה רוצח הוא', על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו, הא כיצד 'וגם בעליו יומת' - בידי שמים". וכמוהו במדבר א, נא ורש"י: "והזר הקרב יומת - בידי שמים". והמתרגם שתרגם "יתקטל" הוא מלשון חכמים, שהקטלא בלשון חכמים נאמרת אף בידי שמים, כמו ששנינו באבות אבות א, יג: "ודלא יליף - קטלא חייב".

## פרק כא, ל

## אם כופר יושת עליו -

אם זה אינו תלוי והרי הוא כמו כב, כד "אם כסף תלוה את עמי" לשון אשר כו'. אבל בסוף פרשת יתרו גבי כ, כב "ואם מזבח אבנים" לא הזכיר זה בכלל אותם שאינן תלויין, אבל הביא דברי רבי ישמעאל שאמר: "כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה: 'ואם מזבח אבנים תעשה לי' כ, כב, 'אם כסף תלוה את עמי' כ, כד, 'אם תקריב מנחת בכורים' ויקרא ב, יד, שאין אם הללו תלויין אלא ודאין, ובלשון כאשר הם משמשים", מפני שזה אף על פי שאינו תלוי ומזה הצד הוא כמו אותן השלשה, מכל מקום אינו חובה כמותם, שהרי הם חובה שאינה תלויה בדבר, שאם יהיה הדבר ההוא יתחייב בו ואם לאו לא יתחייב בו, אבל זה אף על פי שהוא חובה, מכל מקום תלויה בדבר אחר הוא, שאם יגח שורו המועד אדם והמיתו, יושת כופר עליו, ואם לאו לא יושת עליו כופר לעולם. וכבר הארכתי שם בזה. והראיה על שנוי "אם" זה מאותן השלשה, שהרי בכל אותן השלשה אמר שהן משמשין בלשון כאשר, ובזה אמר שהוא משמש בלשון אשר, והטעם מפני שאותן השלשה הן חובה, שאינה תלויה בדבר ולכן הן משמשין בלשון כאשר, שפירושו כשיגיע הזמן שתעשה אותן, אבל זה שהוא חובה התלויה בנגיחת השור מועד, שאם יהיה לו שור מועד והמית אדם אז יושת עליו הכופר, צריך שיפורש בלשון אשר, שהוא מקושר עם הקודם לו, שהוא "זמת".

ופירושו: אשר אז כופר יושת עליו, שמשפטו בכך, לא כאשר כופר יושת עליו, שנראה שיבא זמן בהכרח שיהיה זה.

## פרק כא, לא

## או בן יגח -

לפי שנאמר פסוק כט: "והמית איש או אשה", יכול אינו חייב אלא על הגדולים, תלמוד לומר "או בן יגח" כו', לחייב על הקטנים כגדולים.

במכילתא. וליכא לאקשוויי: אם כן "איש או אשה" למה לי, השתא על הקטנים חייב, על הגדולים לא כל שכן, דאיכא למימר דאצטריך "איש או אשה" להשוות אשה לאיש לכל מיתות שבתורה, כדאיתא בפרק קמא דקדושין קדושין לה א ובפרק קמא דבבא קמא בבא קמא טו א. ואף על גב דכתיב במדבר ה, ו: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" ותנא דבי רבי ישמעאל: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וכתוב נמי כא, א: "אשר תשים לפניהם", ותנא דבי רבי אליעזר: השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה, מצרך צריכי, כדאיתא בפרק קמא דקדושין ובפרק קמא דבבא קמא. אי נמי, אצטריך איש או אשה לחייב אף על הגדולים משום דאין עונשין מן הדין, במכילתא משפטים פרשא ז על פסוק כ. אבל ליכא למימר משום דאי לאו קרא דאיש או אשה הוה

אמינא דוקא על הקטנים חייב, משום דלאו בני דיעה נינהו, ואינן יודעים לשמור עצמן מן השוורים, אבל גדולים דבני דיעה נינהו, דהוה להו לשמור נפשיהו, אימא לא, קא משמע לן "איש או אשה" לחייבו אף על גדולים, דאדרבא איפכא מסתברא, משום דשור נגח שהמית גדולים, הוא יותר רע מאד מה"שור נגח" שהמית קטנים, ויש לבעליו יותר פשיעה על שלא שמרו, אבל ה"שור נגח" שהמית קטנים איננו כל כך רע, ואין לו לבעליו פשיעה גדולה על שלא שמרו, ואם כן על הקטנים חייב, כל שכן על הגדולים.

### פרק כא, לב

#### אם עבד או אמה -

#### כנעניים.

שכך שנו במכילתא: "בכנעניים הכתוב מדבר, או אינו אלא בעברי, כשהוא אומר: 'כסף שלשים שקלים' הרי בכנעניים הכתוב מדבר", דאילו העבריים דינן כישראל בכופר, לא בשלשים שקלים.

#### כסף שלשים שקלים -

יתן גזרת הכתוב היא בין שהוא שוה אלף זוז בין שאינו שוה אלא דינר.

לא ידעתי מה בא להודיענו הרב בזה, שהרי מקרא מלא הוא "כסף שלשים שקלים" לא פחות ולא יותר, לא שנה שוה פחות מזה, לא שנה שוה יותר מזה. אם תאמר, שבא להודיענו שהיא גזרה ואין בזה טעם, הרי בערכים ויקרא פרק כז כמו זה, ולא כתב הרב שם כלום.

#### והשקל משקלו ארבעה זהובים.

לא מצאתי זה בשום מקום. אבל נראה שהיה סובר שמשקל דינר של כסף כמשקל דינר של זהב, ולפיכך נקראו שניהם בשם דינר, וכשמצא בתלמוד ירושלמי קדושין פרק א הל' א שהסלע, שהוא השקל, ארבעה דינרים, הוציא מזה שהשקל של זהב גם כן משקלו ארבעה דינרים של זהב. אבל מההיא דפרק אלו טרפות חולין נה ב ד"נשתייר ממנו כעובי דינר זהב", ומההיא דפרק בתרא דחגיגה חגיגה כז א דמה מזבח שאין בעוביו אלא דינר זהב, משמע שדינר של זהב לא היה עוביו שוה לדינר של כסף, ואם כן משקלו לא היה כמשקל של כסף, דאין סברא לומר אף על פי שעוביו גדול מעוביו של כסף, רחבו קטן משל כסף ולעולם משקלו היה כשל כסף. ולפיכך צריך לומר דאין הכי נמי שדינר של זהב לא היה משקלו שוה לדינר של כסף, אלא שעם כל זה מאחר שנקראו שניהם בשם דינר, כשמצא שהדינר של כסף הוא רביעיתו של סלע, שהוא השקל, הוציא מזה שהדינר של זהב הוא רביעיתו של שקל זהב. ואם כן, השקל משקלו ארבעה זהובים אף על פי שהשקל של זהב אין משקלו שוה לשקל של כסף.

וכך פרש"י עצמו בסוף נשא במדבר ז, פו, ששקלי זהב אין משקלם שוה למשקל שקלי הכסף. אבל ליכא לאקשוויי ממתניתין דפרק שבועת הדיינין שבועות מג א דתנן: "המלוה לחברו על המשכון ואבד המשכון. אמר ליה: סלע הלוייתך עליו, שקל היה שוה. והלה אומר: לא כי אלא סלע הלוייתי עליו וסלע היה שוה", דמשמע דשקל פחות מסלע, ואם כן כשמצא לרבתינו ז"ל שאמרו הסלע הוא ארבעה דינרים לא יוכל להוציא מזה שהשקל הוא ארבעה דינרים, משום דלשון חכמים לחוד ולשון תורה לחוד, ושקלי התורה כל שקל ושקל ארבעה דינרים, והשקלים הנזכרים בדברי חכמים אינם אלא שני דינרים וכן פרש"י עצמו שם: "שקל - חצי סלע".

### פרק כא, לג

#### או כי יכרה -

למה נאמר, אם על הפתיחה חייב, על הכרייה לא כל שכן, אלא להביא כורה אחר כורה שהוא חייב.

אבל במכילתא אמרו: "אם אמרת כן, ענשת מן הדין, לכך נאמר: 'או כי יכרה', ללמדך שאין עונשין מן הדין". והתלמוד שלנו אינו סובר כן, כדכתבו התוספות בפרק שור שנגח את הפרה בבא קמא מט: תוס' ד"ה על, ולפיכך הוצרך להעמידו בכורה אחר כורה ללמדנו שהחופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה, האחרון חייב, בין מת בו השור בין הזקן בו, מפני שבתשלום העשרה יש בו מיתה ונזקין, והראשון פטור מכלום, אף מן הנזקין, דאי ממיתה לא איצטריך קרא, דהא לא עבד שיעור מיתה. אבל זהו דבר תימה, איך הניח המסקנא שהעלו בפרק שור שנגח את הפרה בבא קמא נא א שהכורה אחר כורה האחרון חייב, מדכתיב "כי יכרה איש בור - אחד ולא שנים". ואמר קרא "והמת יהיה לו" ההוא דקא עביד מיתה, והוא האחרון. ותפש ההוא דמפיק ליה מקל וחומר דאם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן, אלא להביא כורה אחר כורה, שכבר נתבטלו דבריו, ממה שהקשו עליו בבא קמא נ א: "והא מצרך צריכי להו, דאי כתב רחמנא 'וכי יפתח' הוה אמינא פותח הוא דסגי ליה בכסוי, אבל כורה לא סגי ליה בכסוי עד שיסתמנו וימלאנו עפר. ואי כתב רחמנא 'כי יכרה' הוה אמינא כרייה הוא דבעי כיסוי משום דעבד מעשה, אבל פותח דלא עבד מעשה אימא כסוי נמי לא בעי, קא משמע לן".

#### ולא יכסנו -

#### הא אם כסוה פטור.

דלגופיה לא צריכה ליה, דההוא מ"ונפל שמה שור או חמור" נפקא, שאלו כסוה לא היו נופלים, אלא על כרחך לומר דלא אתא אלא למידק מיניה: הא אם כסוה, פטור. וזהו שאמרו בבא קמא נ א: "אי כתב רחמנא 'כי יפתח' הוה אמינא פותח הוא דסגי ליה בכסוי. ואי כתב רחמנא 'כי יכרה' הוה אמינא כרייה הוא דבעי כסוי". ו"סגי ליה בכסוי" ו"בעי

כסוי", אינו אלא היוצא מהדוקיא של "ולא יכסנו", לא המובן מ"לא יכסנו". וכן שנו בתוספתא בפרק הכונס צאן לדיר הובא בב"ק נה ב: התורה מיעטה בשמירת בור, דכתיב: **"ולא יכסנו -** הא כסהו פטור", ולא בעי עד דטאים ליה בעפרא.

#### ובחופר ברשות הרבים דבר הכתוב.

לא כן לימא ליה מזיק לניזק: תורך ברשותי מאי בעי בבא קמא יג ב. והוא הדין נמי בחופר בור ברשות היחיד ופתחו לרשות הרבים, או חופר ברשות הרבים ופתחו לרשות היחיד, או לרשות היחיד ופתחו לרשות היחיד אחר, היכא דהפקיר רשותו, דלא מצי אמר: תורך ברשותי מאי בעי, כדתנן בפרק שור שנגח את הפרה בבא קמא מט ב: "החופר בור ברשות היחיד ופתחו לרשות הרבים, ברשות הרבים ופתחו לרשות היחיד, לרשות היחיד ופתחו לרשות היחיד אחר, חייב". והא דנקט "חופר ברשות הרבים" אינו אלא למעוטי חופר ברשות היחיד שלא הפקיר רשותו, דמצי למימר תורך ברשותי מאי בעי.

שור או חמור הוא הדין לכל בהמה, שבכל מקום שנאמר שור וחמור אנו למדין אותו שור שור משבת כו'.

תימה, דבפרק הפרה שנינו בבא קמא נד ב: "אחד שור ואחד הבהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים ולשבת וכן חיה ועוף כיוצא בהן". ומפרש תלמודא: "לנפילת הבור - **כסף ישיב לבעליו** פסוק לד - כל דאית ליה בעלים". ולגבי כלאים אמרו: "אי כלאים דחרישה, יליף שור שור משבת דברים ה, יד, אי כלאים דהרבעה יליף בהמתך בהמתך משבת", והיכי כתב רש"י כאן גבי נפילת הבור הוא הדין לכל בהמה, שבכל מקום שנאמר שור וחמור אנו למדין שור שור משבת. ושמא יש לומר, דהא דמהדר תלמודא לגבי נפילת הבור לרבווי כל בהמה חיה ועוף מקרא ד"**כסף ישיב לבעליו**", ולא מגזרה שוה דשור שור משבת, כמו גבי כלאים דחרישה, הוא משום דגזרה שוה דשור שור משבת לא מהניא אלא היכא דכתיב שור סתם, שהגזרה שוה מלמדת אותנו הוא הדין לכל בהמה חיה ועוף, אבל גבי נפילת הבור שיש בו כלל ופרט: **ונפל - כלל, שור וחמור - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, שור וחמור, אין, מידי אחרינא, לא.** אין הגזרה שוה יכולה לבטל המדה דכלל ופרט, לפיכך הוכרחו לרבות כל בהמה חיה ועוף מקרא ד"**כסף ישיב לבעליו**" - כל דאית ליה בעלים, כדי לבטל הכלל ופרט. ואם כן כיון דקרא ד"**כסף ישיב לבעליו**" לא אתא אלא לבטל הכלל ופרט, שלא נלמד ממנו: שור וחמור אין, מידי אחרינא לא, נשאר הגזרה שוה במקומה. וזהו שכתב רש"י ז"ל "שבכל מקום שנאמר שור וחמור אנו למדין אותו שור שור משבת", דבכל התורה כלה גמרי שור שור משבת, מלבד כשיש שם כלל ופרט, והכא דאתא והמת יהיה לו ובטל הכלל ופרט, נשאר הדבר תחת הכלל דגזרה שוה דשור שור משבת. אך קשיא, אי הכי מאי "שור - ולא אדם. חמור - ולא כלים" דקאמר, בשלמא אי רבויא דאף כל בהמה



חיה ועוף אתיא מקרא ד"כסף ישיב לבעליו" שפיר מצינן למימר "שור ולא אדם חמור ולא כלים", דאם לא כן לכתוב 'ונפל שמה הנופל', כדפירש רש"י בפרק הפרה ב"ק נג: רש"י ד"ה שור, אלא אי רבוייא דאף כל בהמה אתיא מגזרה שוה דשור שור משבת, מאי איכא למימר, הא אצטריך קרא למכתב שור לגזרה שוה, ונשאר חמור למעוטי חדא מיניהו או אדם או כלים, דליכא למימר שקול הוא ויבאו שניהם, דאם כן הוה להו למימר: חמור ולא אדם וכלים. ועוד, דמחד פרטא ליכא למעוטי אלא אדם, אבל כלים לא, משום דלא מצי למעוטיה מיניה אלא בעלי חיים דכותיה, ואם לאו פרטא תניינא לא הוה מצינן למעוטי כלים, כדכתב רש"י בפרק הפרה ב"ק נד. רש"י ד"ה שבירתן. ויש לומר, אף על גב דגמרינן בכולא תלמודא שור שור משבת, לרבות כל בהמה וחיה, מכל מקום השתא דאתא קרא ד"כסף ישיב לבעליו" לרבויי כל דבר שיש לו בעלים, דלא נילף מכלל ופרט לומר שור וחמור אין, מידי אחרינא לא, תו לא צריך קרא למכתב שור וחמור כדי לתלמוד שור שור משבת, אלא הוה ליה למכתב: ונפל שמה הנופל, מדכתב שור או חמור, על כרחך למעוטי שור ולא אדם חמור ולא כלים הוא דאתא.

ואם תאמר, למה לי שור למעוטי אדם, תלמוד לומר מ"והמת יהיה לו", במי שהמת שלו, יצא אדם שאין המת שלו ירושלמי בבא קמא א, א, שהרי הוא אסור בהנאה, כדילפינן עבודה זרה כט: על במדבר כ, ב ודברים כא, ד שם שם מעגלה ערופה, דכהאי גוונא דריש לה רבא בפרק הפרה בבא קמא נג ב לשור פסולי המוקדשין שנפל לבור, שהוא פטור מ"והמת יהיה לו", שהמת שלו, יצא זה שאין המת שלו, אף על פי שנפדה, כדדרשינן בבכורות פרק שני בכורות טו א: תזבח - ולא גיזה, בשר - ולא חלב, ואכלת - ולא לכלבך. ויש לומר, דאי לאו "שור" לא הוה ממעטין מ"והמת יהיה לו" אלא אדם, דאין במינו מי שהמת שלו, אבל שור פסולי המוקדשין, שיש במינו מי שהמת שלו, אימא לא, כתב רחמנא "שור" למעוטי אדם, דהשתא אייתר קרא ד"והמת יהיה לו" למעוטי פסולי המוקדשין.

#### ולא נאמר שור וחמור אלא שור ולא אדם, חמור ולא כלים.

הא דקאמר "שור - ולא אדם" לאו משום דבר דיעה הוא ואיבעי ליה לעיוני ולמיזל, דהא אף בבן ובת דלאו בני דיעה נינהו ולא שייך בהו איבעי ליה לעיוני ומיזל, פטור הוא, כדתנן בפרק הפרה ב"ק נב עיין מוהרא"ל: "בן או בת, עבד או אמה, פטור", אלא גזרת הכתוב היא: שור ולא אדם, לא שנה בר דיעה לא שנה לאו בר דיעה, ואפילו סומא או שנפל בלילה, דדוקא גבי בהמה בעינן שתהא קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה ואז יהא חייב בעל הבור, כדתנן ב"ק נב א: "נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן, חייב", אבל אם היתה פקחת ונפלה ביום ומתה או הוזקה פטור, שזה כמו אונס הוא, "שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות" לשון הרמב"ם בהל" נזקי ממון יב, טו - טז,

ואיבעי ליה לעיוני ומיזל ב"ק נד ב, אבל באדם בכל אופן פטור, דאם לא כן מיעוטא דשור ולא אדם למה לי.

וכן הא דקאמר: "חמור ולא כלים", לאו בהפילים אדם קמיירי, דהא אפילו שור, שחייבה עליו תורה, אם דחפו אדם ונפל בבור, בעל הבור פטור בבא קמא נג א ותוס' ד"ה בעל. ואפילו שור שדחף את חברו, כדתיניא בפרק הפרה בבא קמא נג א. ואף ר' נתן שאמר בבא קמא נג א בשור שדחף את חברו, בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה, הני מילי בשור שדחף את חברו שדרך השורים לדחוף זה את זה, והיה לו לבעל הבור לאסוקי אדעתיה שלא תקרה תקלה מידו, אבל אדם שדחפו ונפל לבור, הדוחף חייב בכולו, ובעל הבור פטור, מפני שאין זה דבר המצוי, והרי הוא כמו אונס, דלא גרע זה מבהמה פקחת שנפלה ביום ומתה, שהוא פטור, מפני שזה כמו אונס הוא, "שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות" לשון הרמב"ם בהל' נזקי ממון יב, טו - טז. אלא חמור ולא כלים דקאמר, כגון שנפל בבור, השור עם כליו, כדתינן בפרק הפרה ב"ק נב א: "נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקרעו, חייב על הבהמה, ופטור על הכלים".

## פרק כא, לד

### בעל הבור -

#### בעל התקלה אף על פי שאין הבור שלו כו'.

פירוש: מפני שהבור הזה שחפר אותו ברשות הרבים הוא תקלה לעוברי דרכים, כנה התקלה בשם בור, וכתב **"בעל הבור"** במקום בעל התקלה, לא שהוא בעל הבור ממש, שהרי אין הבור שלו, מכיון שחפרו ברשות הרבים. אלא שהכתוב חייבו על התקלה שנעשת בו, כאילו היה בעליו, והיינו דאמר רב גידל בפרק קמא דפסחים פסחים ו: ורש"י שם: "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו להתחייב עליהם. ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה". ומייתי לה נמי בפרק המניח את הכד בבא קמא כט ב רבי אליעזר משום רבי ישמעאל.

## כסף ישיב לבעליו -

### לרבות שוה כסף ואפילו סובין.

בפרק קמא דבבא קמא בבא קמא ז א פרש"י: "דהוה ליה למכתב: בעל הבור ישלם כסף לבעליו, 'ישיב' למה לי, אלא לרבות כל השבות". ואם תאמר, אי הכי קשי קראי אהדדי, כתיב בבור **"ישיב"** לרבות שוה כסף ואפילו סובין, וכתוב בשן ורגל כב, ד **"מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם"** וגמרי מיניה כולהו אבות נזיקין בגזרה שוה ד"תחת תחת", "נתינה נתינה", "ישלם" "כסף כסף", לשלם כלהו ממיטב בבא קמא ה א. כבר תרצו זה בפרק קמא דבבא קמא בבא קמא ט א: "לא קשיא, הא באית ליה, הא בדלית ליה", דהיכא דאית

ליה שדות טובות ורעות, משלם ממיטב, והיכא דלית ליה לא שדות ולא כסף, ישיב ואפילו סובין, ולא אמרינן ליה זיל טרח וזבין ואייתי לי כסף.

והמת יהיה לו לניזק ושמין את הנבלה ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו. שבמכילתא שנינו: "אתה אומר לניזק או אינו אלא למזיק, אמרת אילו לא כך היה, מה תלמוד לומר: **'והמת יהיה לו'**". פירוש: אם נפרש והמת יהיה לו למזיק, ליכתוב רחמנא: **בעל הבור ישלם**, ולישתוק מ"**והמת יהיה לו**" ופשיטא דכיון דשלם לו, הנבלה שלו היא, אלא לניזק, מגיד ששמין לו דמי נבלתו ומנכה לו דמי נזקו.

אבל בפרק הפרה בבא קמא נג ב "אמר רבא: שור ואדם שדחפו לבור, לעניין כלים ושור פסולי המוקדשין, אדם ושור חייבין, ובור פטור. מאי טעמא, אמר קרא: **'והמת יהיה לו'**, במי שהמת שלו, יצא זה שאין המת שלו. למימרא דפשיטא ליה לרבא. והא מיבעיא בעי ליה לרבא, דבעי רבא: שור פסולי המוקדשין שנפל לבור מהו, האי **'והמת יהיה לו'** במי שהמת שלו, יצא זה שאין המת שלו, או דילמא 'והמת יהיה' לבעלים מטפלים בנבלה הוא דאתא. בתר דבעיא, הדר פשטה. אלא בעלים מטפלין בנבלה מנא ליה, נפקא ליה מן **'והמת יהיה לו'** דשור" פסוק לו.

דבפרק קמא דבבא קמא בבא קמא י: ורש"י: "תנא דבי חזקיה: **'והמת יהיה לו'** לניזק או אינו אלא למזיק, אמרת לא כך היה". ופירשו בגמרא: "מאי 'לא כך היה', אמר אביי: אי סלקא דעתך נבלה דמזיק הוא, לכתוב רחמנא: 'שור תחת שור' ולשתוק. **'והמת יהיה לו'** למה לי, שמע מינה לניזק". ואם כן איך הניח רש"י תלמוד ערוך שהוא העיקר, שהרי לא מצינו שום חולק על דברי רבא. ועוד, שהוא בתראה וראוי לסמוך עליו, ותפש דברי המכילתא שלא הזכרה בתלמוד כלל, דמשמע דלאו דסמכא הוא. ויש לומר, אף על גב דקרא ד"**והמת יהיה לו**" דבור לא דרשינן ליה אלא למי שהמת שלו, ולא לבעלים מטפלים בנבלה, מכל מקום כיון דיליף משור שהבעלים מטפלין בנבלה, הוה ליה כאילו כתיב ביה בבור עצמו, ולפיכך פירש אותו לבעלים מטפלין בנבלה, אף על גב דגופיה דקרא לאו להכי הוא דאתא, אלא למי שהמת שלו. ואם תאמר, בלאו קרא ד"**והמת יהיה לו**" דשור, תיפוק לי דבעלים מטפלין בנבלה בין לשור ובור בין לשאר כל נזקין, דהשתא אי הוּו ליה כמה טרפות כשעור כל דמי נזקו הוה יהיב ליה בעל כרחיה דניזק, כדאמר מר בבא קמא י: ורש"י: "ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין", נבלה דידיה מבעיא. כבר תרצו בזה בפרק קמא דבבא קמא בבא קמא י: ורש"י: "לא נצרכה אלא לפחת נבלה". "והכי אמר רחמנא, דמשעת מיתה קאי ברשותיה דניזק, ואם הסריחה ופחתה דמיה משעת מיתה ועד שעת העמדה בדין, פסידא דניזק הוא, ומשלם ליה מזיק מה שהנזק יתר על הדמים שהיתה נבלה שוה בשעת מיתה". ואם תאמר, היכי מצו לאוקמי הכי, והא תניא בפרק המניח בבא קמא לד א כחש הניזק מחמת המכה ונראה עכשו הזקו גדול יותר משעת הנזק, נותן לו כפי הנזק שבשעת העמדה בדין, משום דקרנא דתורא קבירא ביה. כבר תרצו התוספות בזה בפרק קמא דבבא קמא בבא קמא י: תוס' ד"ה לא נצרכא: "שאני התם דלא מתה,

ויש לו להמתין עד שתתפא, אבל הכא מיד היה לו למכרה". פירוש: דבלא מתה לא פשע הניזק על שלא העמידו מיד בבית דין, משום דמצי למימר שהיה ממתין אולי תתפא ולטובת המזיק היתה כונתו, אבל במתה, פשע הניזק על שלא מכרה מיד, מאחר שכל עוד שהוא מתאחר למכרה היא מוסיפה בפחת. ואם תאמר, והלא מהלשון של רש"י שאמר: "ושמין את הנבלה ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו" אינו מורה על הפחת דמשעת מיתה עד שעת העמדה בדין, אלא על שהניזק מטפל בנבלה עצמה והמזיק משלם המותר שבין שוין הנבלה והנזק שהזיק לו. יש לומר, דהא דתרצו בגמרא "לא נצרכה אלא לפחת נבלה", אינו אלא באם אינו עניין לבעלים מטפלין בנבלה עצמה, תנהו לפחת נבלה, אבל המובן מן **"והמת יהיה לו"** אינו אלא על הנבלה עצמה, שהבעלים מטפלין בה ולא המזיק. וזהו שאמרו במכילתא: ששמין לו דמי נבלתו ומנכה לו דמי נזקו. דליכא למימר שמה שתרצו בגמרא "לא נצרכה אלא לפחת נבלה" אינו אלא לפי לשון הבריייתא דתנא דבי חזקיה, אבל הבריייתא של מכילתא אינה סובלת זה, דאיכא לאקשווי עלה מה שהקשו בגמרא: "טעמא דכתב רחמנא **'והמת יהיה לו'**, הא לאו הכי הוה אמינא נבלה דמזיק הויה, השתא אי אית ליה לדידיה כמה טרפות יהיב ליה, דאמר מר 'שיב' אפילו סובין, דידיה מיבעיא", ועל כרחך לתרץ אותה כמו שתרצו הבריייתא דתנא דבי חזקיה, שלא נצרכה אלא לפחת נבלה.

### פרק כא, לה

#### וכי יגוף -

ידחוף, בין בקרניו בין בגופו בין ברגליו בין שנשכו בשיניו כלן בכלל נגיפה הן.

גם פה השמיט הרביצה, כמו שהשמיטה לעיל פסוק כט גבי נגיחה, שהרי "בין בקרניו" מורה על הנגיחה "בין בגופו" מורה על הדחיפה ו"בין ברגליו" מורה על הבעיטה, ולא על הרביצה, מפני שכבר פירש יגוף ידחוף, והדחיפה ברגליו אינה הרביצה אלא הבעיטה וכן הנשיכה דחיפת השיניים בגוף הניזק הוא.

#### שור איש -

שור של איש.

לא שור את איש, שהרי כתוב אחריו **"את שור רעהו"**.

### פרק כא, לו

#### או נודע -

או לא היה תם, אלא נודע כי שור נגח הוא היום ומתמול שלשום, הרי שלש נגיחות.

הוצרך לתקן מלת "או", מפני שאין לו טעם במקום הזה, רק בתוספת מלת אלא, כאילו אמר: או אלא **נודע כי שור נגח הוא**, שפירושו: או לא היה כמו השור האמור למעלה, שהוא תם, אלא נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום. אלא שעם כל זה לא תקן כלום, שעדיין אין טעם למלת או במקום הזה, שהרי דין המועד מתחלף מדין התם, שהתם חצי נזק והמועד נזק שלם, ואיך יאמר או אם לא היה תם אלא מועד, דמשמע שדינם שוה. ועוד, שהוא עצמו פירש בפסוק ויקרא ד, כג "או הודע אליו חטאתו" שהוא "כמו אם הודע, והרבה 'או' יש שמשמשים בלשון 'אם', ו'אם' במקום 'או'", ולמה לא פירש גם זה כמו 'אם', שאז יתיישב על בריו, גם לא יצטרך להוסיף מלת אלא. ועוד, שהוא עצמו פירש בפסוק "או הודע" שהוא כמו אם, ואמר: "וכן 'או נודע כי שור נגח הוא'", שינה פה, וצריך עיון.

### פרק כא, לז

#### תחת השור תחת השה -

שנאן הכתוב, לומר לך שאין מדת תשלומי ארבעה וחמשה נוהגת אלא בשור ושה בלבד.

בפרק מרובה בבא קמא סז ב. דאלו לא שנאן, הוה ילפינן "שור שור" משבת לחייב תשלומי ארבעה וחמשה, אף לכל בהמה חיה ועוף בבא קמא סז ב. ואינו רוצה לומר ששנאן פעם שנית וכתב: "תחת השור תחת השה" והיה די לומר: כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחתיו וארבע צאן תחתיו, שכבר אמרו בגמרא: "אי כתב רחמנא הכי, הוה אמינא דבעי שלומי תשעה לכל אחד ואחד. וכי תימא הא כתיב 'תחתיו תחתיו', חד תחתיו מיותר, ההוא מיבעי ליה כדתניא: יכול גנב שור שוה מנה ישלם תחתיו נגידין", פירוש כחושין, "תלמוד לומר: תחתיו תחתיו". גם אינו רוצה לומר ששנאן הכתוב וכתב פעם שנית ברישא: **כי יגנוב איש שור או שה**, והיה די לומר: כי יגנוב איש וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה, שכבר אמרו בפרק מרובה: "ואי כתב הכי, הוה אמינא עד דגניב תרוהו וטבח חד ומשייר חד, או מזבין חד ומשייר חד". אלא הכי פירושו: שנאן הכתוב וכתב פעם שנית שור דרישא ושה דסיפא, שהיה די לכתוב: כי יגנוב איש שור וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחתיו וארבע צאן תחת השה, שור דסיפא ושה דרישא למה לי, אלא שמע מינה שור ושה אין, מידי אחרינא לא. ואם תאמר, שה דכתב רחמנא שני פעמים למה לי, בשלמא שור אצטריך למכתביה שני פעמים דלא נילף שור שור משבת, לומר לאו דוקא שור אלא הוא הדין כל בהמה וחיה, אלא שה למה לי למכתביה שתי פעמים, הא בשבת לא כתיב שה, עד דנילף מינה לומר לאו דוקא שה אלא הוא הדין כל בהמה וחיה, ואם כן אפילו בחד שה הוה שמעינן דוקא שה. כבר תרצו התוספות בבא קמא סז ב, דאי לאו שה שני פעמים, הוה אמינא שבא שור למעוטי שאר מילי מדין שור דלא הוה בתשלומי חמשה, ולוקמיה בדין השה

לתשלומי ארבעה, כתב שה פעם שנית למעוטי לגמרי, דבשאר מילי שאין שור או שה, לא מיחייב עלייהו לא תשלומי חמשה ולא תשלומי ארבעה.

## פרק כב

### פרק כב, א

#### אם במחותרת -

כשהיה חותר את הבית.

זה מפני שפירוש מחותרת חפירה, ולא יתכן לומר אם ימצא הגנב בחפירה, כי החפירה אינו מורה על מקום עד שיאמר אם ימצא בו, לפיכך הוצרך לפרש אותו אם ימצא הגנב בהיותו חופר, שפירושו אם ימצא בעת החפירה.

### פרק כב, ב

#### אם זרחה השמש עליו -

אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך, כשמש הזה שהוא שלום בעולם, כך פשוט לך שאינו בא להרוג אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו, כגון אב החותר לגנוב ממון הבן, בידוע שרחמי האב על הבן.

כך שנו במכילתא: "מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע הוא שבשלום עמו והרגו, הרי זה חייב". אבל בפרק בן סורר ומורה סנהדרין עב א תניא: "אין לו דמים אם זרחה השמש עליו - אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו. ואם לאו אל תהרגהו. ותניא אידך: **אם זרחה השמש עליו דמים לו** - אם ברור לך הדבר כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו, ואם לאו הרגהו". משמע דפירוש "**אם זרחה השמש עליו**", אינו אלא לענין הברור שיהיה ברור כשמש, ולא לענין השלום, כמו שדרשו במכילתא. וכך אמרו גם כן בפרק קמא דפסחים פסחים ב א על איוב כד, יד: "**לאור יקום רוצח... ובלילה יהי כגנב**" אי פשיטא לך כיום דאנפשות קאתי, רוצח הוא, ואי מספקא לך כלילה, יהי בעיניך כגנב", משמע שמה שהמשילו הדבר לאור, שהוא זריחת השמש, אינו אלא לענין הברור, ולא לענין השלום. ויש לתמוה על רש"י ז"ל, מדוע הניח הבריתות הללו שהוזכרו בתלמוד, ותפש הבריתא של מכילתא, שלא הוזכרה בתלמוד כלל ויש לחוש דילמא לאו דסמכא היא. ועוד, שבתלמוד הקשו הבריתות הללו זו עם זו ואמרו, דבחדא מנייהו קתני "אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו", הא סתמא אל תהרגהו. ובאידך בריתא קתני: "אם ברור לך הדבר כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו", הא סתמא הרגהו. ותרוצו: "לא קשיא, כאן בבן על האב, כאן באב על הבן". פירוש: שהבריתא המדבקת "**אם זרחה השמש עליו**" עם "אין לו דמים", ופרשה: אם זרחה השמש עליו שאין לו שלום עמך, מיירי באב על הבן, דסתם אב מרחם על בנו, שלא יהרגנו, אפילו

יעמוד כנגדו להציל ממונו, ולכך לא נתן להרגו אלא כשיודע בבירור שבא להורגו. ודומה לזה אמרו בפרק קמא דפסחים: **לאור יקום רוצח**, אי פשיטא לך כיום דאנפשות קאתי, הרגהו. ופירשו ר"י וריב"א פסחים ב: תוס' ד"ה אי דהאי קרא באב על הבן קמיירי, דסתם אב מרחם על בנו שלא יהרגנו. והבריתא המדבקת **"אם זרחה השמש עליו"** עם **"דמים לו"** ופרשה אם זרחה השמש עליו שיש לו שלום עמך **"דמים לו"**, מיירי בבן על האב, דסתם בן, אם יעמוד האב כנגדו להציל ממונו, יהרגהו. ולכן אינו חייב על הריגתו, אלא כשיודע בברור שאם יעמוד כנגדו להציל ממונו לא יהרגהו.

ורש"י ז"ל איך הניח מה שתרצו בתלמוד, שהסמיכות של **"אם זרחה השמש עליו"** עם **"דמים לו"** מיירי בבן על האב ויפרש הוא באב על הבן, וצריך עיון. והאי דקאמר "אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כו', כגון אב החותר לגנוב ממון הבן, בידוע שרחמי האב על הבן", לאו ברור ממש קאמר, כברור הבריתות דלעיל, דאם כן מהיכא קא דייק לה דהאי קרא ד"זרחה השמש" לאו בענין ברור אתא אלא לענין שלום, כמו שאמר בהדיא "כשמש הזה שהוא שלום בעולם". ועוד, אם הוא ברור ממש ומוקי לה כגון האב על הבן, משמע הא ברור דבן על האב הרגהו, ואין הדבר כן שהרי ברישא דקרא, דמיירי אפילו בבן על האב כתב: "כאן למדתך תורה אם בא להרגך השכם להרגו וזה להרגך בא, שהרי ידוע הוא שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו", משמע הא אם ידוע שאם יעמוד בעל הממון כנגדו לא יהרגנו, אל תהרגהו, הלכך על כורחך לומר דהאי ברור לאו ברור ממש קאמר, אלא ברור של סברא. והכי קאמר: אם הסברא מוכחת שיש לו שלום כו', כגון האב החותר לגנוב ממון הבן שבידוע שרחמי האב על הבן כו', דהשתא איכא לדיוקי, הא אם הסברא מוכחת שזה להרגך בא שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, השכם להרגו.

שלם ישלם הגנב ממון שגנב, ואינו חייב מיתה. הוסיף מלת "הגנב", דלא תימא שלם ישלם בעל הבית ליורשי הגנב, שיש לו דמים, שאף על פי שהוא חשוב כמי שיש לו דמים וההורגו רוצח הוא, אינו נהרג עליו אלא משלם דמי כפרו, וזה אי אפשר, שהרי כתוב אחריו **"ואם אין לו ונמכר בגנבתו"**, משמע ד"שלם ישלם" בגנב קמיירי. אבל מה שהוסיף לומר "ואינו חייב מיתה" הוא משום ד"שלם ישלם" קרא יתירא הוא, דלא הוה ליה למכתביה, שכבר כתב למעלה כא, לז: **"חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השנה"**, ולא היה לו לכתוב אלא: ואם אין לו ונמכר בגנבתו, מה תלמוד לומר: **"שלם ישלם"**, אלא לא אתא אלא לתת טעם על מה שאמר: **"דמים לו"**, למה דמים לו, מפני שאין לו אלא לשלם מה שגנב, ולא שיהא בר קטלא, ולכן אם עמד בעל הבית והרגו, **דמים לו** וחייב. אבל בפרק בן סורר ומורה סנהדרין עב א שנינו: בא במחתרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים, חייב, אם אין לו דמים, פטור מלשלם, משום דחייב מיתה וחייב תשלומין באין כאחד, ואף על פי שניצל, פטור מן התשלומין. ומסיק בגמרא: "הוא הדין אפילו נטל".

ותניא נמי במכילתא: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: הרי שהיו לפניו כדי יין וכדי שמן ושברם כשהוא חותר, כל זמן שהוא ידוע שהוא בשלום המנו, הרי זה חייב, לכך נאמר **'דמים לו שלם ישלם'**", כלומר מאחר שדמים לו, ולא בר קטלא הוא, שלם ישלם מה שגנב, לאפוקי אותו שבא במחתרת ונטל כלים ויצא שהוא פטור מלשלם, משום דבדמיה קננהו. ודברי הרב הן על דרך הפשט. גם אנקלוס שתרגם: "אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי" רדף דרך אחרת. ומה שכתב הרמב"ן ש"על דעת האומר בתלמוד שהבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור, בדמיה קננהו, יהיה **'שלם ישלם אם אין לו'** חוזר למעלה אל **'כי יגנב איש'**, לא הבינותי דבריו.

שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית, וכשבא בעל הבית נגדו התרו בו שלא יהרגו, **דמים לו** - חייב עליו אם הרגו, שמאחר שיש רואים להם, אין הגנב הזה בא על עסקי נפשות. הרמב"ן ז"ל כתב בזה: "ואני תמה, שהרי כשאמר למעלה **'אין לו דמים'** לפטרו על הריגתו, ודאי בשהתרו בו הוא, שאין רוצח חייב מיתה לעולם אלא בהתראה. ואם תאמר, שלא בא הכתוב לומר **'אין לו דמים'** אלא להתיר לו דמו מידי שמים לומר שהוא מותר להורגו, זה איננו אמת, אלא הכתוב הראשון פטרו בכל ענין מידי שמים ומידי בית דין בהתראה, והשני מחייבו בדין שניהם". והוכרח לפרש ש"אולי יתכוין הרב לומר, שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית והכירוהו, והגנב ידע בהם, אינו בא על עסקי נפשות עכשיו, שכבר ראה שהכירוהו העדים, ואם יהרוג, יבואו העדים לבית דין ויהרגוהו. וזה טעם **'אם זרחה השמש עליו'** כי בלילה שלא יכירוהו העדים יהרגנו לבעל הבית ויברח", עד כאן לשונו. וכונתו בזה לומר, שאם מצאו העדים את הגנב קודם שבא בעל הבית, והכירוהו, והגנב ידע בהם, שזהו פירוש **"אם זרחה השמש עליו"**, כלומר ששלטה בו עין העדים והכירוהו, שאז לא יתכן שיבא על עסקי נפשות, מאחר שכבר ראה שהכירוהו העדים, ואם יהרוג, יעידו העדים לבית דין ויהרגוהו, אם התרו בו שלא יהרגו, והוא עמד והרגו, דמים לו וחייב מיתה, בין בדיני אדם בין בדיני שמים. אבל אם במחתרת ימצא הגנב, דהיינו בלילה, כדרך הגנבים החותרים בתים, שלא שלטה בו עין העדים להכירו, ולא הוא ידע בהם מפני החשך, שאז הוא בא על עסקי נפשות, לחושבו שאם יהרוג לבעל הבית, יברח, ולא ידעו העדים מי הוא להעיד עליו, והתרו בו שלא יהרגנו, והוא עמד והרגו **אין לו דמים** ופטור בעל הבית ממיתה בין בדיני אדם בין בדיני שמים. ואין ספק שהוא פירוש נכון מאד למאמר אנקלוס, אך אין זה כונת הרב ז"ל, שאם כן האי "אם מצאוהו עדים" אם הכירוהו מיבעי ליה. ועוד, שלא יובן מדברי הרב רק שהעדים הכירוהו, לא שגם הגנב ידע שהם רואין אותו, שאין זה בכח מאמר הרב כלל, ואם כפירוש, היה ראוי לכלול גם זה בלשונו, מכיון שאם לא ידע הגנב בהם, אף על פי שהעדים הכירוהו אין לו דמים אף על פי שהתרו בו, מפני שכיון שלא ידע בהם ולא ראה אותם, יתכן שיהרוג את בעל הבית לחשבו שאין שם רואהו. גם לא ידעתי מי הכריחו לברוח מן הפירוש הראשון עד שיגזור בו שאינו אמת, אם מפני שמאמר **"אין לו דמים"** צריך שיהיה היפך מאמר **"דמים**



**לו"**, ולפי שפירוש **"דמים לו"** הוא לחייבו בין בדיני אדם בין בדיני שמים, יחוייב שיהיה גם פירוש **"אין לו דמים"** לפטור בין מדיני אדם בין מדיני שמים. ואין הדבר כן, מפני שממאמר **"אם זרחה השמש עליו"** המורה על העדים, יחוייב שיהיה מאמר **"אם במחתרת ימצא הגנב"** בלא עדים, ואם אין שם עדים לא היה צריך לומר **"אין לו דמים"** לפטור בעל הבית ממיתה בידי אדם, כי איך יעלה על הדעת שיהיה חייב מיתה בבלתי עדים והתראה, והלא אין רוצח חייב מיתה לעולם אלא בהתראה. ויחוייב מפני זה, שיפורש **"אין לו דמים"** לפטור בעל הבית ממיתה בידי שמים בלבד, ואין זה היפך מאמר **"דמים לו"** המורה על שניהם בדיני אדם ודיני שמים. ויש לומר, אף על פי שלא היה צריך לפטור בעל הבית אלא ממיתה בידי שמים בלבד, מכל מקום מאחר שהיה צריך לפטור ממיתה בידי שמים, כלל המיתה שבידי אדם ואמר שהוא פטור בין מדיני אדם בין מדיני שמים כפי האמת, אף על פי שלא היה צריך להודיע פטורו מדיני אדם.

### פרק כב, ג

#### אם המצא תמצא בידו -

#### ברשותו שלא טבח ולא מכר.

לא שמעתי היכא מפיק מ**"בידו -** ברשותו שלא טבח ולא מכר", בשלמא שלא מכר מפני שאם מכר כבר יצא מרשותו, אלא שלא טבח מנא ליה הא, אפילו טבחו כל זמן שלא מכרו ולא נתנו, ברשותיה קיימא. אבל יש קצת מפרשים שאומרים שממלת **"הגנבה"** הוא דמפיק לה, שפירוש הגנבה הוא כפי מה שהיתה בעת שגנב, שלא נשתנת כלום. ואינו נכון, דבשלמא שלא טבח מפני שנשתנת בטביחתה ואינה כשעת הגנבה, אלא שלא מכר מנא ליה, הא אף על פי שמכרה, כעין שגנב הוא, שהרי לא נשתנת כלום. ועוד, שרש"י ז"ל לא הזכיר בלשונו זה מלת **"הגנבה"**, אלא מלת **"בידו"** ופירש אותו ברשותו, ואחר כך אמר "שלא טבח ולא מכר". אבל ממלת **"חיים"** אין למעוטי טבח, דקרא אסיפא קאי, חיים ישלם ולא מתים, כדלקמיה ד"ה **חיים שנים**.

#### משור עד חמור -

כל דבר בכלל תשלומי כפל, בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים, שהרי נאמר מקרא אחר פסוק ח **"על שה על שלמה ועל כל אבדה... ישלם שנים לרעהו"**.

וכן שנינו בריש פרק מרובה בבא קמא סב ב, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים בין בדבר שאין בו רוח חיים. ומה שפירש **"משור עד חמור"**, לאו דוקא, אלא בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים. והביא ראיה מקרא ד**"על שלמה"** ואלו בבריתא בפרק מרובה מייתי לה מכלל ופרט וכלל: **"על כל דבר פשע' כלל, 'על שור על חמור על שה על שלמה' פרט, 'על כל אבדה' חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא**

כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון", הוא משום דעדיפא ליה לאיתויי ראייתו מן המקרא עצמו, יותר ממה שיביא ראייתו מהמדה דכלל ופרט וכלל. והברייתא שנשתמשה עם המדה דכלל ופרט וכלל ולא מן המקרא עצמו, דכתיב ביה **"על שלמה ועל כל אבידה"**, אינו אלא כדי לרבות גם העופות, שאין זה מובן מן המקרא עצמו. אך יש לתמוה על רש"י ז"ל, היכי מייתי ראייה על קרא ד**"משור עד חמור"** לומר ולאו דוקא שור וחמור אלא בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים מקרא ד**"על שור... על שלמה"**, והלא קרא דעל שור על שלמה מיירי בטוען טענת גנב וקרא דמשור עד חמור מיירי בגנב עצמו, כדפרש"י עצמו. וליכא למימר דאתיא בקל וחומר מטוען טענת גנב: ומה טוען טענת גנב דבהתיירא אתא לידיה, אמר קרא לשלם בין בדבר שיש בו רוח חיים בין בדבר שאין בו רוח חיים, גנב עצמו דבאסורא אתא לידיה, מיבעיא. דאיכא למימר: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה להלן בשבועה אף כאן בשבועה, כדאיתא בפרק מרובה בבא קמא סג ב. ושמא יש לומר, משום דמדת כפל היא כתובה בשניהם יחד, בגנב ובטוען טענת גנב, איכא למימר ילמוד סתום מן המפורש, מה מצינו בכפל דטוען טענת גנב, שהיא נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים בין בדבר שאין בו רוח חיים, אף כפל דגנב עצמו נוהגת כו'.

### חיים שנים ישלם -

ולא ישלם לו מתים אלא חיים או דמי חיים.

במכילתא. אבל בפרק מרובה בבא קמא סה א דרשו דחיים קאי ארישא דקרא "אחייה לקרן כעין שגנב", ולא אסיפא דקרא לומר: חיים שנים ישלם - ולא מתים, כדדרשו במכילתא. ויש לתמוה, איך הניח תלמוד ערוך ותפס הברייתא של מכילתא שלא הוזכרה בתלמוד כלל, ויש לחוש שמא לאו דסמכא היא. ושמא יש לומר, שכונתו של רש"י ז"ל גם בזה אינו אלא לקרב הדבר על פי פשוטו של מקרא ומפני שמה שדרשו במכילתא יותר קרוב לפשוטו של מקרא ממה שדרשו במרובה, פירש אותו כפי המכילתא.

### פרק כב, ד

#### כי יבער -

יוליך בהמותיו בשדה וכרם של חברו ויזיק אותה באחת משתי אלו: או בשילוח בעירה או בביעור. ופירשו רבותינו: שלוח הוא נזקי מדרך כף רגל, ובער הוא נזקי השן האוכלת ומבערת.

אמר שמלת "יבער", שהיא פעולה נגזרת מן הבהמה, מורה על הולכתה, ולא על עשייתה כמשפט כל הפעולות, וזהו אמרו: "יוליך בהמותיו". גם הוסיף בית במלת **"שדה או כרם"**, מפני שהולכת הבהמות היא במקום, וצריך להוסיף בי"ת על ה"שדה". גם הוסיף "של חברו", כי אחריו מפורש **"ובער בשדה אחר"**. גם הוסיף "ויזיק אותה" כי אחריו **"מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם"**, ואם לא הזיק למה ישלם ומה ישלם. גם הוסיף

"באחת משתי אלו", לומר ששני מיני נזק אמורים כאן: האחד השלוח, שהוא הרגל, והאחר הביעור, שהוא השן, כדברי רז"ל, לא ששלח אותם בכרם והלך ובער, שאין כאן אלא נזק השן, כנראה מפשט הכתוב, וכאילו אמר: כי יבער איש בשדה או בכרם והזיק ברגלו או בשינו, **מיטב שדהו כו'**. ותניא בריש בבא קמא בבא קמא ב ב **"ושלח"** זה הרגל וכן הוא אומר ישעיהו לב, כ: **'משלחי רגל השור והחמור'**. **'ובער'** זה השן וכך הוא אומר מלכים א' יד, י: **'כאשר יבער הגלל עד תומו'**. וליכא לאקשוויי כיון דשלוח נופל על השן ועל הרגל, כדכתיב "משלחי רגל השור והחמור", וכתוב דברים לב, כד **"ושן בהמות אשלח בם"**, לכתוב רחמנא ושלח, ולא בעי ובער. שכבר תרצו בגמרא, דאי לאו קרא יתירה, הוה אמינא או הא או הא, או רגל דהזקו מצוי, או שן דיש הנאה להזקה. ואם תאמר, לעולם לכתוב רחמנא ושלח ולא בעי ובער, ומסתמא כיון דשן ורגל שקולין הן שאין זה חמור מזה, שהרי בשניהן יש בהן צד חמור, יבואו שניהם מ**"ושלח"**, דהי מינייהו מפקת. כבר תרצו בגמרא, דאי לאו ובער, הוה אמינא מאי ושלח, דשלחה שלוחי - הבעל בכונה לרעות בשדה חבירו, אבל אזלא ממילא לא, קא משמע לן **ובער**. וכיון דנפקא לן שן דממילא מובער, אתיא רגל וילפא מיניה. ולפי זה צריך לומר דהא דפירש רש"י: "וליק בהמותיו בשדה וכרם של חברו" לאו דוקא, אלא אפילו הלכו מעצמם, אלא לישנא דקרא נקט ד**"כי יבער"** בשלחה שלוחי הבעל בכונה לרעות בשדה של אחרים משמע, אלא דלאו דוקא שלחה, אלא אף באזלא ממילא.

## בשדה אחר -

### בשדה של איש אחר.

שש"ן שדה כשהיא נקודה בשוא היא סמוכה. ומפני שחסר המתואר הוסיף מלת איש. מיטב שדהו ישלם שמין את הנזק, ואם בא לשלם לו קרקע דמי נזקו, ישלם לו ממיטב שדותיו. אמר "שמין את הנזק" מפני שממאמר **"מיטב שדהו"** משמע שיתן לו כל מיטב שדהו, אפילו לא היה שעור הנזק כל כך, לפיכך אמר שמין את הנזק וישלם לו דמי נזקו. ואמר "ממיטב שדותיו" במקום **"שדהו"**, מפני שממאמר **"מיטב שדהו"** משמע שישלם לו מאיזו שדה שירצה, רק שיהיה מהמיטב שבשדה ההוא, אבל לא שיבחר הטוב שבשדותיו וישלם לו. ואמר "שאם בא לשלם לו קרקע דמי נזקו", מפני שממאמר **"מיטב שדהו ישלם"** משמע שאין לפרעו אלא ממיטב קרקעותיו, ואין הדבר כן, שהרי מקושית המקראות כא, לד **"כסף ישיב"** ו**"מיטב שדהו"** אמר רב הונא בבא קמא ט א שהכי קאמר: "או כסף או מיטב", ולפיכך אמר אם בא לשלם קרקע, צריך לשלם לו ממיטב שבשדותיו, לא שהוא בהכרח שיתן לו המיטב שבשדותיו. ואם תאמר, כיון דשמין את הנזק ומשלם לו קרקע דמי נזקו כפי שווייה, מה לי מעדית מה לי מזיבורית, ככה היא שוה הבית סאתים של זיבורית, כמו הבית סאה של עדית. יש לומר, אין הכי נמי, אלא דבעדית איכא קופצין טובא ובזיבורית ליכא קופצין טובא, ולפיכך אמרה תורה דליתב ליה ממיטב,

כי היכי דלקפוץ עלה זבוני, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא בבא קמא ז ב. וכן פירש רש"י בגטין ברישן גיטין מח ב: "הנזקין שמין להן העדית שבנכסי המזיק, שנוח לו לאדם לגבות מועט מקרקע עדית ולא לגבות הרבה מזבורית". ואי לית ליה לא כסף ולא קרקע אלא סובין בלבד, לא אמרינן ליה זיל טרח וזבין ואייתי לי כסף בבא קמא ט א, אלא "ישיב" לרבות שוה כסף אפילו סובין.

## פרק כב, ה

### כי תצא אש -

#### אפילו מעצמה.

כגון, שהדליק בתוך שלו, והיא יצאה מעצמה על ידי קוצים, כדלקמיה.

## פרק כב, ו

### וגונב מבית האיש -

#### לפי דבריו.

פירוש: הנפקד אומר זה, לא שהכתוב אומר אותו, דאם כן מאי "ונקרב בעל הבית" להשבע שלא שלח ידו, והלא כבר אמר "וגונב מבית האיש". אבל הרמב"ן ז"ל כתב "ואיך צורך, כי הכתוב יאמר: אם גונב מבית האיש ונמצא הגנב ישלם שנים, ואם לא ימצא הגנב יבא לבית דין וישבע על הגניבה 'אם לא שלח ידו במלאכת רעהו', ו'אשר ירשיעון' אותו בית דין בגנבה הזאת, שהוא הגונב, ישלם שנים, כי בית דין לא ירשיעו אותו לשלם שנים אם לא גנבו הוא, כי חיוב התשלומין בכפל בגנב הוא, כאשר אמר למעלה פסוק ג: 'חיים שנים ישלם'. ולא הבינותי דבריו, כי אף על פי שלקח מלת "אם" שבמלת "ימצא הגנב" והוסיפו על מלת "וגונב", ולקח הו"ו של "וגונב" והוסיפו על מלת "ימצא", כאילו אמר: אם גונב מבית האיש וימצא הגנב. הנה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו, כי לא תקן בזה כלום, שעדיין הקושיא במקומה עומדת, כי מאחר שאמר הכתוב: אם גונב, ועליו כתוב "אם ימצא" או "לא ימצא", שוב לא יתכן לומר שיבא הבעל הבית לבית דין וישבע שגנב ולא כמו שהוא טוען, שהרי לא נזכר למעלה שבעל הבית טוען שגונב עד שיאמר שישבע שגנב כמו שהוא טוען, אלא אם יפורש "וגונב" שהוא מאמרו של בעל הבית, כמו שפירש רש"י: "וגונב מבית האיש - לפי דבריו", שפירשו שזהו דברי הגנב שטוען שגונב, לא שהוא מאמר הכתוב כמו שפירש הרמב"ן ז"ל. גם לא יתכן לומר "ואשר ירשיעון אותו" בית דין בגניבה הזאת, שהוא הגונב, ישלם שנים", כי אם כיון בזה על איש אחר חוץ מבעל הבית, כבר אמר "אם ימצא הגנב ישלם שנים", ואם כיון על בעל הבית, כבר שם הכתוב המונח ש"גונב מבית האיש", ולא יתכן שיהיה הוא עצמו הגנב.

### אם ימצא הגנב -

### ישלם הגנב שנים לבעלים.

הוסיף שתי מלות: הגנב, לבעלים, מפני שקצר הכתוב במאמר זה ואמר סתם **"ישלם"** ולא פירש מי הוא המשלם ומי הוא המקבל. ופירוש **"אם ימצא הגנב"** שטוען בעל הבית שגונב מביתו, כמו שפירש רש"י במרובה בבא קמא סג ב גבי "או אינו אלא בגנב עצמו".

### פרק כב, ז

#### ונקרב -

אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו, שלא שלח ידו בשלו.

הרמב"ן ז"ל כתב בזה: "והנכון שיקרב אל האלהים לישבע שנגנב, כמו שהוא טוען, אם לא שלח הוא יד להשתמש לצרכו במלאכת רעהו, כי השולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין", עד כאן דבריו. וכונתו בזה לומר, שאין השבועה הרמוזה במלת **"ונקרב"** על שלא שלח ידו בשלו, כמו שפירש רש"י, אלא על הגנבה שטען בה, ולא הוצרך הכתוב לפרש אותה, מפני שהוא מבואר בעצמו, שהשבועה לא תהיה כי אם לקיים טענתו, וכאילו אמר זה בפירוש. ומאמר **"אם לא שלח ידו"** הוא מאמר תנאי, כאילו אמר: שמה שהצריך הכתוב להשבע בטענת הגניבה, כדי ליפטר, הוא אם לא שלח ידו בפקדון, אבל אם שלח בו יד להשתמש לצרכו קודם שטען שגונב, כבר נעשה עליו גזלן וחייב לא על הגנבה בלבד, אלא אף של האונסין. ואני תמה מאד, היאך לא השגיח בדברי הרב, שבפסוק **"ונקרב בעל הבית אל האלהים"** אמר: "לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו", ובפסוק פסוק ח **"על כל דבר פשע"** אמר: "שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו".

ואם לא היה מכוין במאמר "ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו" לכלול בו גם הגנבה, שכיון שגנבו הרי שלח ידו בשלו יותר ממי ששלח ידו להשתמש לו בצרכו בלבד, לא היה אומר בפסוק **"על כל דבר פשע"** - שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו, דמשמע ששבועתו היתה על הגנבה עצמה. ועוד, למה לא השגיח בדברי הרב בפירושו בתלמוד שבפרק מרובה בבא קמא סג ב גבי "דכולי עלמא מיהת **'אם לא ימצא הגנב'** בטוען טענת גנב כתיב, מאי משמע, אמר רבא: **'אם לא ימצא'**, כמו שאמר, אלא שהוא עצמו גנבו", שפירש רש"י: "אם לא ימצא כמו שאמר - שטוען נגנבה, כדכתיב **'וגונב מבית האיש'**". אלא שהוא עצמו גנבו - ונקרב בעל הבית, כלומר והוא כבר נשבע בדבר שלא שלח ידו, מה כתיב אחריו **'על כל דבר פשע וגו' ישלם שנים'**. ואילו לא היה מכוין במאמר **"לא שלח ידו"** לכלול בו גם הגנבה, איך תהיה שבועת **"לא שלח ידו"** שקרית כשימצא שהוא עצמו גנבו. ובפרק הכונס צאן לדיר בבא קמא נז: רש"י ד"ה קרנא כתב בהדיא: "דכפל אינו בשומרין עד שישבע לשקר שנגנבה הימנו ואחר כך באו עדים", הרי לך בהדיא שמאמר "והוא כבר נשבע בדבר שלא שלח ידו", כולל גם הגנבה עצמה, כלומר שלא שלח ידו לגנבה, אלא שנגנבה הימנו. וכן בריש פרק השואל בבא מציעא צד ב ד"ה פרשה

ראשונה כתב: "שלוש פרשיות הן סמוכות: 'כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור', ובה פטר על הגניבה, דכתיב: 'וגונב מבית האיש' שטוען שנגנבה הימנו, וכתיב: 'ונקרב בעל הבית אל האלהים' ואוקימנא לשבועה שנשבע שלא שלח בה ידו". ואחר זה כתב: "טוען טענת גנב - שטוען שנגנבה הימנו ונמצא שהוא עצמו גנבה, חייב בה בכפל בפרשה ראשונה, דכתיב: 'אם לא ימצא הגנב' וסמיך ליה 'על כל דבר פשע ישלם שנים' ואוקימנא בפרק מרובה בבא קמא סג ב: 'אם לא ימצא' - כמו שאומר, אלא הוא עצמו גנבו, ישלם שנים, וכגון שנשבע תחילה לשקר שנגנבה הימנו". וכתב בו בפרק עצמו בבא מציעא צח א גבי רמי בר חמא דאמר: "ארבעה שומרים צריכים כפירה - כגון שומר חנם לישיבע שנגנבה, ושומר שכר לישיבע שנאנסה, ושואל שמתה מחמת מלאכה".

### פרק כב, ח

#### אשר יאמר כי הוא זה -

#### ואם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה.

פירוש: שיהיה פירוש "אשר ירשיעון אלהים" - אותו אשר ירשיעון הדיינים, ישלם שנים, שאם העדים שמעידים ואומרים שזה שנשבעת עליו ואמרת שנגנב שקר הוא, שהרי הוא אצלך, הם עדים כשרים, שאז ירשיעו הדיינים את השומר, ישלם השומר שנים לבעלים, ואם העדים זוממים, שאז ירשיעו הדיינים את העדים, ישלמו העדים שנים לשומר, אבל שיהיה פירוש "אשר ירשיעון" אם ירשיעון, אי אפשר זה, כי מלת "אשר" אינה משמשת במקום אם בשום מקום, לפיכך הוצרכו לפרש ויקרא ד, כב ורש"י "אשר נשיא יחטא" לשון אשרי "אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו", וגבי דברים יא, כז "ואת הברכה אשר תשמעון - על מנת אשר תשמעו".

ורבותינו דרשו: כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה

במקצת: כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר שזה העניין שכתב הרב דברי יחידים הם, ואינם כהלכה, שהשומרים אינם צריכים כפירה במקצת והודאה במקצת, שאפילו כשטוען טענת גנב בכל הפקדון, חייב הוא להשבע שבועת השומרים. ונראה לי שאין מזה טענה על דברי הרב, כי אף על פי שהם דברי יחידים, שהרי לא אמרו זה אלא ר' חייא בר אבא משמיה דר' יוחנן ורמי בר חמא, כדאיתא בפרק הגוזל בבא קמא קו ב: "ואמר רבי חייא בר אבא משמיה דרבי יוחנן: אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת, דאמר קרא 'כי הוא זה'". ותני רמי בר חמא: ארבעה שומרים צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת. אבל רבי חייא בר יוסף, דהלכתא כותיה לגבי רבי חייא בר אבא, פליג ואמר: "ערוב פרשיות כתוב כאן. וכי כתיב 'כי הוא זה', אמלוח הוא דכתיב", דאלו בהך פרשתא דפקדון, בלא הודאה במקצת נמי מיחייב. וסוגיא דתלמודא נמי פליג עליה, כדברי רב עמרם ורב חסדא בפרק המוכר

את הבית בבא בתרא ע א. וגם ריש פרק קמא דסנהדרין סנהדרין ב ב מוקי סתם מתניתין כדברי האומר ערוב פרשיות כתיב כאן, מכל מקום כבר הודיענו רש"י בפסוק בראשית ג, ח **"וישמעו את קול ה' אלהים"** ש"יש מדרשי אגדה רבים, ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא", ומפני שהמדרש של רבי חייא בר אבא והבריתא של רמי בר חמא מתישבים אחר פשוטו של מקרא, ואלו המדרש של רבי חייא ברבי יוסף שאמר ערוב פרשיות כתיב כאן הוא דבר קשה מאד, שאינו מתיישב כלל על פשוטו של מקרא, לפיכך בחר לפרש המקרא על פי המדרש של רמי בר חמא ורבי חייא בר אבא, אף על פי שהן דברי יחידים ואינם כהלכה, שכן עשה גם כן בפסוק בראשית ט, ד **"אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"** שפירש אותו על דעת רבי חנניה בן גמליאל, שהן דברי יחיד ועזב דברי חכמים שהן הרבים. ויותר קשה מזה, שבפסוק ויקרא ה, י וחולין כא ב **"ואת השני יעשה עולה כמשפט"** פירש רש"י: **"כדת האמורה בעולת העוף של נדבה"** שהוא דלא כמאן, לא כתנא קמא דרבי ישמעאל דאמר: **"כמשפט עולת בהמה"**, ולא כרבי ישמעאל דאמר **"כמשפט חטאת העוף"**. וכן בכמה מקומות, ואין מזה טענה כלל. והרי הרמב"ן עצמו כתב בפסוק כא, יא לפנינו ברמב"ן כא, ח: **"אם שלש אלה לא יעשה לה"**, שבדרך הפשט יאמר **"אם שלש אלה"** היעוד לו או לבנו או הפדיון, 'לא יעשה לה', אז תצא חנם אין כסף, כצאת העבדים הנזכרים" בשביעית וביובל, שזהו שלא כהלכה, מפני שיחוייב מזה שלא תצא בסימנים, מאחר שמאמר **"ויצאה חנם אין כסף"** המורה על היציאה בסימנים לפי מדרש רז"ל, הוא לפי פשוטו זה על היציאה בשביעית וביובל, ולא על היציאה בסימנים, וכאלה רבים, ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כלם לא יכוונו בפירוש התורה, רק לישוב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה.

## פרק כב, ט

### כי יתן איש אל רעהו חמור או שור -

פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם לפיכך פטר בו את הגנבה.

פירוש: אבל ליכא למימר איפכא, דפרשה ראשונה נאמרה בשומר שכר ושנייה בשומר חנם, דמסתברא שנייה בשומר שכר, שכן חייב בגניבה ואבידה, וראשונה בשומר חנם שכן פטר בו את הגניבה, דבריש פרק השואל פריך תלמודא בבא מציעא צד ב: **"בשלמא פרשה שלישית בשואל, מפורש 'וכי ישאל איש מעם רעהו' כו', אלא ראשונה בשומר חנם שנייה בשומר שכר איפוך אנא"**, ומשני: **"מסתברא שנייה בשומר שכר, שכן חייב בגניבה ואבדה, אדרבא נימא ראשונה בשומר שכר שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת גנב"**, **"כדכתיב פסוק ז: 'אם לא ימצא הגנב' וסמך ליה: 'על כל דבר פשע... ישלם שנים'"** ואוקימנא בפרק מרובה בבא קמא סג ב אם לא ימצא כמו שאומר אלא הוא עצמו גנבו, ישלם שנים, וכיון דחומרא היא שדייה להך פרשתא אשומר שכר, דאלו פרשה שניה ליכא כפל, דהא מיחייב ליה בגניבה ואבידה ומכי טעין נגנבה מחייב עצמו בקרן". כבר תרצו

בגמרא בבא מציעא צד ב: "אפילו הכי קרנא בלא שבועה, עדיפא מכפילה בשבועה".  
 ופירש רש"י: "אפילו הכי - חמירא שניה מראשונה, דקרנא בלא שבועה, שהשנייה  
 מחייבתו לשלם קרן, משאמר נגנבה, ואפילו לא נשבע לשקר, היא חמורה מן הראשונה  
 שפוטרתו מלשלם קרן, אם לא באו עדים שהוא גנבה, אף על פי שמחייבתו כפל לאחר  
 שנשבע לשקר ויבאו עדים".

## פרק כב, י

### שבועת ה' תהיה -

ישבע שכן הוא כדבריו, והוא לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו, שאם שלח בה  
 יד ואחר כך נאנסה, חייב באונסין.

הוכרח לפרש פה קרא ד"אם לא שלח ידו", דמיירי בשמוש לצרכו, ולא בכללות שכולל  
 השמוש והגניבה יחד, כדלעיל פסוק ז ד"ה **ונקרב**, משום דבשומר שכר לא שייך לישבע  
 על הגניבה, דאפילו נשבע שלא שלח בה יד לגונבה, אלא שנגנבה על ידי אחרים אינו  
 נפטר מלשלם, שהרי הכתוב חייב לשומר שכר אפילו בגניבת האחרים, כדכתיב פסוק יא  
**"ואם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו"**, וכיון דלא שייך לפרש אותו אלא על השמוש לצרכו,  
 שאינה נכללת בו הטענה שטען מת או נשבר או נשבה, **"ושבועת ה'"**, דקרא אינו אלא  
 לקיים טענתו, יחוייב בהכרח לפרש **"שבועת ה' תהיה"** ש"ישבע שכן הוא כדבריו", כלומר  
 ואז יפטר בטענת האונסים.

ואחר כך התנה ואמר: ואימתי הוא פטור בשבועה שנשבע שמת או נשבר או נשבה, אם  
 לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו, אבל "אם שלח בה יד ואחר כך נאנסה", חייב  
 באונסיה. ומפני שהוצרך לומר בפירוש **"שבועת ה' תהיה"** - שישבע שכן הוא כדבריו" כדי  
 לקיים טענתו, לא הוצרך לפרש "ומת או נשבר או נשבה" - לפי דבריו, כמו שאמר לעיל  
 פסוק ו גבי **"וגונב מבית האיש"** - לפי דבריו".

## ולקח בעליו -

השבועה.

## ולא ישלם -

לו השומר כלום.

הוסיף מלת "השבועה", מפני שמלת "ולקח" הוא פועל יוצא וצריך פעול בהכרח.  
 גם הוסיף על "לא ישלם" מלת "לו" ומלת "השומר", כדי להודיע מי הוא המשלם ומי הוא  
 המקבל, מפני שהמובן ממאמר **"ולקח בעליו"** הוא שיקח הבעל השבועה, **"ולא ישלם"**,  
 להיות שהנושא כל הפעולות הנמשכות הוא אחד ברוב המקומות. גם הוסיף מלת "כלום",  
 שלא נחשוב שפירושו "לא ישלם" הוא הכפל הנזכר למעלה, אבל הקרן ישלם אותו.



## פרק כב, יב

### ואם טרף יטרף -

על ידי חיה רעה.

כדלקמיה על ידי זאב וארי ודוב ונחש, אבל חתול ונמיה ושועל משלם. והוסיף וי"ו על מלת **"אם טרף"**, מפני שאמר למעלה הימנו **"ואם גנוב יגנב"** וכנגדו צריך לומר **ואם טרף יטרף**.

### יביאהו עד -

יביא עדים שנטרפה באונס ופטור.

ויהיה **"יביאהו עד"** כנוי ואחריו ידיעה, כמו לה, ה: **"יביאה את תרומת ה"**, כאילו אמר: יביא עד. ופירוש **"עד"** בכל מקום שנים, עד שיפרוט לך הכתוב אחד, כדאיתא בסוטה סוטה ב א. ומה שפטרו הכתוב בשבועתו, אינו אלא במקום שאין אנשים מצוים שם, כדכתיב פסוק ט **"ומת או נשבר או נשבה אין רואה"** ותניא בפרק האומנין בבא מציעא פג א: **"איסי בן יהודה אומר: 'אין רואה, שבועת ה' תהיה בין שניהם'**, הא יש רואה, יביא ראה ויפטור". ופירוש **"שנטרפה באונס"** על ידי חיה רעה, אבל אם נטרפה על ידי חתול ושועל ונמיה, אף על פי שהביא עדים שנטרפה, חייב לשלם.

### ומי לחשך לדון כן.

פירוש: מי הוא שילחש לך באזנך לדון זה החילוק שבין ארי ודוב ונחש ובין חתול ושועל ונמיה, הא סתמא כתיב קרא **"אם טרף יטרף"**. ואף על גב דכתיב **"הטרפה"** בה"א, לחלק בין טרפה לטרפה, אכתי ליכא למשמע מיניה באי זה מין טרפה פטור ובאיזה מין טרפה חייב, לפיכך הוצרכו חכמים במכילתא ללמוד החלוק הזה מהיקשא ד"מת", מה מיתה שאינו יכול להציל, אף שבורה ושבויה וטרפה שאינו יכול להציל, דהיינו על ידי ארי ודוב ונחש, פרט לטרפה, שהיא על ידי חתול ושועל ונמיה, שיכול להציל.

## פרק כב, יג

### בעליו אין עמו -

אם בעליו של שור אינו עם השואל במלאכתו.

הוסיף מלת **"אם"** על מלת בעליו, מפני שאחריו **"אם בעליו עמו"**, כמו שכתב אחר זה **"אם בעליו עמו"**, וכנגדו צריך לומר מקודם: אם בעליו אין עמו. גם הוסיף לומר **"בעליו של שור"**, להורות שכנוי **"בעליו"** שב אל השור, כלומר אל השואל הנרמז במלת **"וכי ישאל"**. וכנהו בשם **"שור"**, מפני שאין הפרש בין הפרשה הזאת לקודמת, אלא שזה בשואל והקודמת בשומר שור, ואחר שהקודמת היא על שור או חמור, תפורש גם זו על שור או

חמור. גם הוסיף לומר: "אינו עם השואל" להורות שכנוי "עמו" שב אל השואל, עם שהכנוי של "**בעליו**" שב על השור, כאילו אמר: אם בעל השור עם השואל, להורות על מאמר: אם בעל השור עם השואל, שאינו רוצה לומר שיהיה בעל השור עם השואל במקום אחד, כפי המובן ממנו, רק פירושו שיהיה בעל השור מושאל או מושכר במלאכת השואל, לא שנה באותה מלאכה שהשאל לו בהמתו לא שנה במלאכה אחרת, שמלת "מלאכתו" כוללת הכל. כדתיניא בפרק השואל בבא מציעא צה ב "שאל את הפרה ושאל בעליה עמה, שכרה ושכר בעליה עמה, שאלה ושכר בעליה עמה, שכרה ושאל בעליה עמה, אף על פי שהבעלים עושין מלאכה במקום אחר ומתה, פטור". ופירש רש"י: "במקום אחר - שלא במקום הפרה, ובלבד שתהא מלאכתו של שואל או של שוכר". וזהו שפירש רש"י גבי "**אם בעליו עמו** -

בין שהוא באותה מלאכה בין שהוא במלאכה אחרת".

### פרק כב, יד

#### אם בעליו עמו -

היה עמו בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה.

בפרק השואל בבא מציעא צה ב מפיק לה מקושיא דקראי אהדדי: "כתיב פסוק יג: '**בעליו אין עמו שלם ישלם**', טעמא דליתיה בתרויהו, הא איתיה בחדא וליתיה בחדא פטור, וכתיב '**אם בעליו עמו לא ישלם**', טעמא דאיתיה בתרויהו, הא איתיה בחדא וליתיה בחדא, חייב. הא כיצד, היה עמו בשעת שאלה, אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה. היה עמו בשעת שבירה ומיתה, צריך להיות עמו בשעת שאלה".

ופירש רש"י: "טעמא דליתיה בתרויהו - שלא היה עמו לא בשעת שאלה ולא בשעת שבירה ומיתה, דעל כרחך לרבי יאשיה אתרויהו קאי, דרישא דקרא איירי בשאלה ושבירה ומיתה, ועלה קאי '**בעליו אין עמו**'. והכי קאמר: בעליו אין עמו לא בזו ולא בזו, כי היכי דמשמע ליה גבי ויקרא כ, ט '**אשר יקלל את אביו ואת אמו** - עד שיקלל שניהם', אי לאו קרא ד"אביו" קלל אמו קלל, הכי נמי משמע ליה '**בעליו אין עמו**', דהאי 'אין' אתרויהו קאי, אם אינו בזו ובזו, **שלם ישלם**, הא ישנו באחת מהן לא ישלם. והכתיב אם בעליו עמו לא ישלם - דמשמע נמי אתרויהו אם ישנו בזו בזו לא ישלם, הא איתיה בחדא מינייהו משלם". הא כיצד, על כרחך לומר שיש בהן אחת שפוטרתו, ויש בהן אחת שאינה פוטרתו, שאלה עמו פוטרתו, אף על פי שאין שבירה עמו. שבירה עמו אינה פוטרתו עד שתהיה שאלה עמו". ואם תאמר, אימא איפכא, כבר תרצו בגמרא בבא מציעא צו א: "מסתברא שאלה עדיפא, שכן חייב במזונותיה" על ידה. ולרבי יונתן בבא מציעא צד ב דאמר: "**אשר יקלל את אביו ואת אמו**" - משמע שניהם כאחת ומשמע אחד אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב 'יחדיו', רמינן נמי קראי אהדדי, כתיב: "**בעליו אין עמו שלם ישלם**" משמע דליתיה בתרויהו ומשמע נמי דאיתיה בחדא, וליתא בחדא, אלמא בין ליתיה

בתרויהו בין איתיה בחדא וליתיה בחדא ישלם, וכתוב: **"אם בעליו עמו לא ישלם"** ומשמע דאיתיה בתרויהו ומשמע נמי דאיתיה בחדא וליתיה בחדא, לא ישלם, הא כיצד, היה עמו בשעת שאלה, אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה, היה עמו בשעת שבירה ומיתה צריך להיות עמו בשעת שאלה.

#### אם שכיר הוא -

אם השור אינו שאול אלא שכיר.

הוסיף "השור", להורות שהמתואר של שכיר הוא השור הנרמז במאמר **"וכי ישאל"** כדלעיל. והאריך לומר: "אינו שאול אלא שכיר", מפני שמאמר **"אם שכיר הוא"** מורה על שהשור השאול הנרמז בתחלת הפרשה הוא שכיר, וזה לא יתכן, כי השאול איך יהיה שכיר, לפיכך הוצרך הרב לומר: אם אינו שאול אלא שכיר, לומר שכונת הכתוב במאמר **"אם שכיר הוא"** אינו רק לשלול המונח הראשון, שהוא השאול, לומר שאם לא היה שאול אלא שכיר, דין אחר יש לו.

#### בא בשכרו -

ליד השוכר הזה, ולא בשאלה, ואין כל ההנאה שלו כו' ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין.

הוסיף לומר "ליד השוכר", מפני שהביאה מורה על ביאת דבר בדבר, והכתוב קצר בלשונו. הוצרך לומר שבא "ליד השוכר" הרמוז במלת **"שכיר"**, שאין שכיר בלא שוכר. והוסיף לומר "הזה", כלומר הרמוז פה במלת שכיר. ואמר: "ולא בשאלה" להורות שאין כונת הכתוב פה להודיע שהשור הזה הגיע ליד השוכר בשכרו, שזה אינו צריך, שמאחר שהשור הזה הוא שכיר, לא בא לידו רק על ידי שכרו. אבל הכונה בזה הוא להודיע הטעם למה לא יהיה דינו של זה כדין השאול להתחייב באונסין, ואמר: מפני שלא בא השור הזה לידו של זה בשאלה עד שיהיה כל ההנאה שלו, שאז ראוי שיתחייב באונסין, אבל השור הזה בשכרו בא לידו של זה וכיון שעל ידי שכרו נשתמש בו, שאין כל ההנאה שלו, אין ראוי שיהיה משפטו כשואל להתחייב באונסין. ומפני שאין הכונה בזה רק לומר שאין ראוי שיהיה משפטו כמשפט השואל, הוצרך לומר "ולא בשאלה". ולפי זה יהיה אם כן "בא בשכרו" הפוך, שהיה ראוי להיות: בשכרו בא, כדי שיובן מזה ולא בשאלה. ומפני שכונת **"בא בשכרו"** הוא לפטרו מן האונסין, מאחר שבשכרו בא לידו, ולא בשאלה, אבל לא להודיע משפטו, לפיכך נחלקו בו חכמי ישראל אם משפטו כשומר חנם או כשומר שכר.

#### פרק כב, טו

#### מהור ימהרנה -

יפסוק לה מוהר.

ולא מלשון מהירות, דאם כן מהור ימהרנה בפת"ח המ"ם מיבעי ליה, שהרי המהירות בכל המקרא לא בא אלא מבניין פיעל הדגש.

#### כמשפט איש לאשתו.

ולא שיתננו מעכשו בדרך קנס, דאם כן מאי אים "מאן ימאן" פסוק טז, בלא מיאון נמי "מהור ימהרנה לו" כתיב, שיתן לה המוהר מעכשיו. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו אמת, שהמפתה אים ישאנה אינו נותן קנס, ואם יגרשנה אחר הנשואין אין לה עליו כלום מן התורה, שהכתובה דברי סופרים היא".

ואני תמה מאד על פה קדוש, איך הוציא מפיו לומר "ואיננו אמת" על אור גלותינו, שאילו נשתכחה התורה מישראל היה מחזירה בפלפולו, וכי לא ראה המחלוקת שנפלה בין התנאים כתובות י א על כתובת אשה אים היא מן התורה או מדברי סופרים, והרב פסק כמאן דאמר שהכתובה היא מן התורה. ועוד, שממה שאמר "שהמפתה אים ישאנה אינו נותן קנס" נראה שהוא חושב שהרב סובר שהמפתה נותן קנס אפילו כשישאנה, ולא ידעתי מאין לו זה, דאדרבה ממה שאמר:

"יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו, שכותב לה כתובה וישאנה",

משמע שאינו נותן לה עכשו כלום לשם קנס, אלא פוסק וכותב בלבד, שכשיגרשנה יתננו לה כשאר כל הנשים דעלמא.

#### פרק כב, יז

#### לא תחיה -

אלא תומת בבית דין.

לא כמו דברים כ, טז "לא תחיה כל נשמה", שהוא אזהרה לכל מוצאו שיהרגנו, ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא בית דין. אבל עדיין לא הודיענו מיתנו מה היא, אים בסייף דומיא ד"לא תחיה כל נשמה", כרבי ישמעאל במכילתא או בסקילה דומיא ד"אם בהמה אים איש לא יחיה" יט, יג, כדרבי עקיבא במכילתא.

#### פרק כב, יט

#### יחרם -

יומת.

וכמוהו ויקרא כז, כט ורש"י "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה":

אבל שאר עבודות, כגון המכבד והמרבץ והמגפף והמנשק, אינו במיתה.

פירוש: כשאין דרך עבודתם בכך, אבל אם היה דרך עבודתם בכך, כגון הפוער לפעור, והזורק אבן למרקוליס, חייב מיתה, מה שאין כן זביחה וניסוך ושאר כל עבודות שבפנים, שאף אם לא היה דרך עבודתן בכך, חייבין עליהם מיתה.

### פרק כב, כ

#### כי גרים הייתם -

אם הוניתו אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת.

זזה אינו נופל רק באונאת דברים, ולא בגזלת ממון. ולכן יהיה **"כי גרים הייתם"** שב אל **"לא תונו"** לבדו, כאילו אמר: וגר לא תונה, כי יאמר: גם אתה גר היית במצרים. אבל אין לפרש **"כי גרים הייתם"** מפני שהייתם גרים, כמו דברים כג, ח: **"לא תתעב אדומי כי אחיך הוא"**, שפירושו מפני שהוא אחיך, כי אין גרותכם סבה שלא תונונו ולא תלחצנו, כמו שאחווותכם סבה שלא תתעבנו.

### פרק כב, כא

#### כל אלמנה ויתום -

הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה. במכילתא.

### פרק כב, כב

#### אם ענה תענה אותו -

הרי זה מקרא קצר, גזם ולא פירש ענשו, כמו בראשית ד, טו: **"לכן כל הורג קין"** כו'.

כלומר סופך ליטול את שלך, למה **"כי אם צעק יצעק אלי"** וגו'. פירוש: אלו היה כתוב: אם ענה תענה אותו אם צעוק יצעק אלי כו', היה כלו דבור אחד, שאם תענה אותו הנה אם יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו, אבל עכשיו שכתוב: **"כי אם צעוק יצעק אלי"** שמלת **"כי"** היא נתינת טעם לדבור הקודם, על כרחך לומר שהדבור הראשון הוא דבור חסר ומקרא קצר, וכאילו אמר: **אם ענה תענה אותו**, סופך ללקות עליו. ונתן טעם בזה ואמר: מפני שאם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וחרה אפי כו'. וכמוהו: **"לכן כל הורג קין"** מקרא קצר הוא, וכאילו אמר: לכן כל הורג קין אעשה לו כך וכך עונש, כי לא יתכן שיהיה דבק עם **"שבעתים יוקם"**, מפני שזה מורה על נקמת הבל מקין, לא על נקמת קין מהורגו, כמבואר בדברי למך לנשיו בראשית ד, כד. ועוד, שאין זה תשובה למאמר **"והיה כל מוצאי יהרגני"** דאדרבה הוא סבת כל מוצאו יהרגהו, מאחר שלא יוקם עד סוף שבעה דורות. והרמב"ן ז"ל כתב: **"ואיננו נכון"**, כי קשה בעיניו שיהיה המקרא קצר בחסרון גדול כזה, שאינו בכח המאמר כלל. והוכרח לפרש: **"לכן כל הורג קין שבעתים יוקם"** - כל אשר יהרוג את קין, שבעתים אנקם ממנו, כי אעניש ההורג אותו שבע על חטאתו, ועניין למך לנשיו הוא דבר

לא הוזכר בכתוב בביאור, ולכן הוסיף לומר: "גם העד שהביא לא יעיד כן". וזה רחוק מאד שיזכיר הכתוב במאמר למך לנשיו לשון **"שבעתים יוקם קין"**, שאינו מלשון **"שבעתים יוקם"** הכתוב למעלה. ועוד, מה יעשה בפסוק שמואל ב' ה, ח: **"ויאמר דוד כל מכה יבوسی ויגע בצנור"** שקצר הכתוב ולא פירש מה יעשה לו, וכאילו אמר: כל מכה יבوسی ויגע בצנור אעשנו ראש ושר, כמו שפירש בדברי הימים דברי הימים א' יא, ו: **"כל מכה יבوسی בראשונה יהיה לראש ולשר"**, שזה החסרון אינו בכח המאמר כלל. ועוד, למה הוקשה בעינו זה יותר ממה שפירש בפסוק ו, ב אני ה' - שכשהוא אמור אצל קיום מצות, הוא כאלו אמר: אני ה' נאמן לשלם שכר טוב, וכשהוא אמור אצל עונש, הוא כאילו אמר: אני ה' נאמן ליפרע. ואם ישיב בזה שמנהג לשון הקדש הוא לומר הגזום או ההבטחה בלשון "אני", ופירושו: אני הוא שמנהגי תמיד לשלם שכר טוב למקיימי מצותי, או אני הוא שמנהגי ליפרע מעוברי רצוני, ואין זה צריך להיות בכח המאמר, נשיב גם אנחנו בזה, שמנהג לשון הקדש הוא לומר הגזום וההבטחה בלשון אם תעשה כך, שכאשר לא יבא אחריו דבור דבק עמו, יהיה פירושו: אם תעשה כך, אעשה כך, אם לטובה, כמו "כל מכה יבوسی", שפירושו אם תעשה כך שתכה היבوسی אעשה כך, שתהיה לראש ולשר. ואם לרעה, כמו **"כל הורג קין"**, שפירושו אם תעשה כך שתהרוג את קין, אעשה כך, שאביא עליך עונש כך וכך, ולא פירש ענשו. וכן: **"אם ענה תענה אותו"** אם תעשה כך, שתענה האלמנה או היתום, אעשה כך, שאענישך בעבורם ולא פירש ענשו כאן, ונתפרש אחר זה ב**"אם צעוק יצעק אלי"**.

### פרק כב, כד

#### אם כסף תלוה -

חוץ משלשה, וזה אחד מהם. והשנים האחרים: **"ואם מזבח אבנים תעשה לי"** כ, כב, **"ואם תקריב מנחת בכורים"** ויקרא ב, יד. ובמכילתא: "ר' ישמעאל אומר: כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ מזה ועוד שנים **'ואם תקריב מנחת בכורים'**, חובה. אתה אומר חובה או אינו אלא רשות, תלמוד לומר ויקרא ב, יד: **'תקריב את מנחת בכוריך'** חובה ולא רשות. כיוצא בו: **'אם כסף תלוה'** חובה. אתה אומר חובה או אינו אלא רשות, תלמוד לומר דברים טו, ח: **'והעבט תעביטנו'**, חובה ולא רשות". וכבר פירשתי בפסוק: **"ואם מזבח אבנים"** למה לא מנה בכללם גם כן **"ואם יהיה היובל"** במדבר לו, ד, ו**"אם כופר יושת עליו"** כא, ל.

#### את עמי -

#### עמי וגוי, עמי קודם.

במכילתא. וכגון שהגוי בנשך, דאם לא כן למה לי קרא, וכי תעלה על דעתך שישוה הגוי לישראל. וכן כתב הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה רמב"ם הל' מלוה ולוה ה, ז ומקורו בב"מ עא: "מצוה להקדים הלואות ישראל בחנם להלואות גוי ברבית".

אבל אכתי איכא לאקשוויי, למה לי קרא, תיפוק ליה מנבלה, דאמר קרא דברים יד, כא: **"לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי"** ודרשו רז"ל בפרק כל שעה פסחים כא ב ובפרק כל הבשר חולין קיד ב, דלרבי מאיר נפקא ליה מ"או", דכתיב גבי **"או מכור לנכרי"** להקדים נתינה דגר למכירה דגוי, ולר' יהודה לא צריך קרא, סברא הוא: זה אתה מצווה להחיותו, כל שכן ישראל עם גוי, וצריך עיון.

זזה משמעו: אם כסף תלוה, את עמי תלוה, לא לגוי.

הוסיף מלת "תלוהו", מפני שלא יפול בלשון לומר ולא לגוי, אם לא שיקדים מלה מורה על העשה, וזהו אומרם בכל מקום יבמות נו ב: לאו הבא מכלל עשה.

### פרק כב, כה

#### אם חבל תחבול -

כל לשון חבלה אינו משכון בשעת הלואה, אלא שממשכנין את הלוח כשמגיע זמן, ואינו פורע.

ולפיכך כתב אחריו: **"עד בא השמש תשיבנו לו"**, אבל משכנו בשעת הלואתו, אינו חייב להחזיר לו, כדתיניא בפרק המקבל בבא מציעא קיד ב: "המלוה את חבירו, אינו רשאי למשכנו. ואם משכנו, חייב להחזיר לו. ואם לא החזיר לו, עובר בכל השמות הללו. במה דברים אמורים, שמשכנו שלא בשעת הלואתו, אבל משכנו בשעת הלואתו, אינו חייב להחזיר לו". ופרש רש"י: "דקרא בחובלו לאחר הלואה כתיב, אבל היכא דאתייה ניהליה, לאו חובלו הוא".

#### עד בא השמש תשיבנו לו -

כל היום תשיבנו לו עד בא השמש, וכבא השמש תחזור ותטלנו עד שיבא הבקר של מחר.

מפני שהמובן ממאמר **"עד בא השמש תשיבנו לו"** הוא, שכל היום **"עד בא השמש"** יהא בידך ואז תשיבנו לו, ואין הדבר כן שהרי בכסות יום הכתוב מדבר, שצריך אותו ביום, ולא בלילה, כדתיני רב שזבי בפרק המקבל בבא מציעא קיד ב: **"עד בא השמש תשיבנו לו -** זו כסות לילה" ופירשה רבא זו כסות העשויה למשכן בלילה, לפיכך הוצרך לפרש המקרא הזה "כל היום תשיבנו לו עד בא השמש", שפירושו כל היום יהיה מושב לו עד עת שקיעת החמה רש"י בבא מציעא קיד: ד"ה עד בא, ובעת שקיעת החמה תחזור ותטלנה ויהיה בידך כל הלילה עד הבקר של מחר, שבלילה אין העני צריך בו. ואם תאמר, מה תועלת למלוה מהמשכון הזה, מאחר שאינו יכול להחזיק בו אלא בלילה, כבר אמר זה רבי מאיר בבא מציעא קיד ב: "וכי מאחר שמחזירין למה ממשכנין מעיקרא". ומשני, "שלא תהא שביעית משמיטתו ושלא יעשה מטלטלין אצל בניו". ופרש"י: "שלא תהא שביעית

משמיטתו - דנהוי משכונו בידו, והמלוה על המשכון אינו משמט... דמדמשכניה קנייה, וכי מהדר ליה, הוה ליה פקדון גביה. ושלא יעשה מטלטלין אצל בניו - שלא ימות בעוד המשכון מוחזר לו ויהא מטלטלין אצל בניו" של עני, ומטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב בבא בתרא מד ב.

### פרק כב, כו

#### במה ישכב -

לרבות את המצע.

ובמכילתא: "להביא עוד מצע".

### פרק כב, כז

#### אלהים לא תקלל -

הרי זו אזהרה לברכת ה' ואזהרה לקללת דין.

אבל במכילתא שנינו: **"אלהים לא תקלל** - למה נאמר, לפי שהוא אומר ויקרא כד, טז: **'ונוקב שם ה' יומת'**, עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר: **'אלהים לא תקלל'** מכל מקום, דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר: בדינין הכתוב מדבר, שנאמר פסוק ח **'עד האלהים יבא דבר שניהם'**. ויש לתמוה מהרב, איך תפש דברי שניהם אחר שהם חולקים. גם אונקלוס שתרגם אותו: "דייניא לא תקלל", איך הניח דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו מחברו ותפש דברי רבי ישמעאל. לכן נראה לי לפרש, שרבי עקיבא שאמר: **"אלהים לא תקלל** - מכל מקום", נראה שהוא סובר שהאזהרה הזאת היא כוללת אזהרת ברכת ה' ואזהרת קללת הדיינין, שלשון "מכל מקום" יורה על זה. ורבי ישמעאל סובר שהאזהרה הזאת אינה אלא לקללת הדיינין, ולפיכך כתב רש"י ז"ל אזהרה לברכת ה' ולקללת הדיינין, כדברי רבי עקיבא, שהלכה כמותו מחברו. וכן כתב גם הרמב"ם ז"ל רמב"ם הלכות ממרים ה, ד הלכות סנהדרין כו, א עבודה זרה ב, ח, שזו האזהרה כוללת שתיהן ברכת ה' וקללת הדיינין. ואנקלוס שתרגם אותו על קללת הדיינין אינו אלא מפני שעקר האזהרה ופשטה היא על קללת הדיינין, אבל אזהרת ברכת ה' הנכללת בה, היא על צד הרמז לבד, מפני שהשרש שבידינו הוא, שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, חוץ ממילה ופסח מכות יג ב. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המצות ספר המצוות לרמב"ם מצות ל"ט **ס** "שזה הענין אשר יכנו אותו ב'ברכת ה'", הנה העונש לעובר בו הוא מבואר בתורה, והוא אמרו ויקרא כד, טז: **'ונוקב שם ה' מות יומת'**, ואולם האזהרה הזו לא באה בכתוב אזהרה מיוחדת בו לבדו, אבל כוללת הענין הזה וזולתו, והוא אמרו: **'אלהים לא תקלל'**. ודע שהיות המין הזה מן האזהרות, על שני דברים או שלשה, אינו מחויב שיהיה ממין לאו שבכללות, בשביל שהכתוב כבר באר העונש בכל ענין וענין מהם, וידענו בהכרח שכל ענין מהם מזהר ממנו ושהוא מצות לא תעשה, ובעבור היות העיקר אצלנו לא ענש



הכתוב אלא אם כן הזהיר, נחפש אחרי האזהרה בהכרח, ופעמים יצא בהקש ופעמים יהיה בכלל דבר אחר, ולא נקפיד אם תהיה האזהרה בביאור או - באחד משני אלו הדברים בפרט או בכלל, ודע זה".

## פרק כב, כח

### מלאתך -

חובה המוטלת עליך כשתמלא תבואתך להתבשל, והם הבכורים.

במכילתא. וכאילו אמר: חובת מלאתך, לא המלאה עצמה, שהיא התבואה בכללה. ולא ידעתי למה לא פירש מלת "מלאתך" על הבכורים, שהם ממהרים להתמלאת ולהתבשל תחלה, ויהיה פירוש **מלאתך** - הראשונה, שיותר נכון הוא לפרש **מלאתך** הראשונה, שהוא בכח המאמר, ממה שיפרש חובת **מלאתך**, שאינו בכח המאמר.

### ודמעך -

#### התרומה.

במכילתא. וממה שאמר "ואיני יודע מה לשון דמע", נראה שהוא סובר שמה שאמר במכילתא "ודמעך - זו תרומה", שפירוש דמע - תרומה, ולכן כתב "ואיני יודע", אבל אם היה סובר שפירוש מלת דמע הוא תבואת הזרע, כמו שנראה מפסוק דברים כב, ט: **פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם**, שתרגם אותו אנקלוס: "דילמא תסתאב דמע זרעא דתזרע ועללת כרמא", שמלת תבואה פעם נאמרת בכלל לתבואת הזרע ולתבואת הכרם דברים כב, ט, **"כתבואת גורן וכתבואת יקב"** במדבר יח, ל, ופעם בפרט על **"ותבואת הכרם"** דברים כב, ט לבדה, ואז נקראת "תבואת הזרע" בלשון הקדש מלאת הזרע, ובלשון ארמי "דמע דזרעא", לא היה כותב "ואיני יודע מה לשון דמע", אבל אם היה מפרש המכילתא שפירוש "ודמעך" זו תרומה, כמלת "מלאתך" שתרגם אותו 'בכורך', שאינה מורה על הבכורים עצמם רק על התבואה המתמלאת תחלה, כפי הנראה מהמכילתא, שאמרו: **"מלאתך - אלו הבכורים הנטלין מן המלאה"**, שפירוש חובת מלאתך, אף כאן פירוש **"דמעך"** חובת דמעך, שפירוש התרומה הנטלת מן תבואת הזרע הנקרא דמע, לא היה אומר: ואיני יודע כו'. ומה שאמרו "זו תרומה", ולא אמרו: זו תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני, שכלן נכללין בחובת הדמע במדבר יח, ל, יש לומר מפני שמלת דמעך דומה למלת מלאתך, שמלאתך מורה על הבכורים, שהם חובה לכהנים ולא ללוויים, כך דמעך מורה על התרומה שהיא חובה לכהנים ולא ללוויים, אבל הוא הדין נמי מעשר ראשון ומעשר שני. וראיה על זה, שהרי בפירוש **"לא תאחר"** אמרו במכילתא, והביאו גם רש"י ז"ל, שלא תקדים מעשר שני לראשון ולא ראשון לתרומה, ולא תרומה לבכורים. ואם היה פירוש דמעך מורה על התרומה בלבד, אין להוציא מזה אלא שלא יקדים תרומה לבכורים, אף על פי שאין זו ראייה גמורה, דדילמא כלהו ילפי מתרומה,

דמאחר שהקפידה תורה על סדר התרומה והבכורים שלא יקדים המאוחר לקודם, הוא הדין נמי יש להקפיד על כל השאר, שלא יקדים המאוחר לקודם.

### בכור בניך תתן לי -

לפדותו בחמשה סלעים מן הכהן.

לא שתתנהו לי, שיהיה הוא עצמו קדש, שהרי כבר פירש הכתוב בפרשת קרח במדבר יח, ל: "אך פדה תפדה את בכור האדם כו' ופדויו מבן חדש תפדה בערך כסף חמשת שקלים".

### פרק כב, כט

שבעת ימים יהיה עם אמו -

זו אזהרה לכהן.

לא למקדיש, שהרי המחוסר זמן אין פסולו אלא להקרבה, כדכתיב ויקרא כב, כז: "ומיום השמיני והלאה ירצה", ולא קודם זה, וההקרבה בידו של ישראל אינו אלא בידו של כהן. ואזהרתו היא הלאו היוצא מכלל עשה ד"והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה" ויקרא כב, כז ולא קודם זה, ולא הבא מכלל עשה, עשה, ולפיכך אין לוקין עליו.

### ביום השמיני תתנו לי -

יכול חובה לבו ביום.

פירוש: יכול דוקא "ביום השמיני תתנו לי", ולא קודם השמיני ולא אחריו, ויחוייב מזה שיהיה פירוש "תתנו לי" חובה, שהרי על הבכור בהמה, שהוא בר הקרבה קאי, ואם יהיה פירוש "תתנו לי" רשות ולא חובה, מתי יקריבנו, או דילמא "ביום השמיני" לאו דוקא, אלא מיום שמיני ואילך קאמר, ולא נכתב "שמיני" אלא למעוטי קודם שמיני, ויהיה פירוש "תתנו לי" שאתה רשאי להקריבו משמיני ואילך, "נאמר כאן" כו', וכך שנינו במכילתא: "אין לי אלא שמיני, משמיני והלאה מניין", ומשמע דכל עצמו אינו אלא לפרש "ביום השמיני" דקרא, אם הוא ביום השמיני דוקא, או משמיני ואילך, ולא לפרש אם "תתנו לי" הוא רשות או חובה. אך מפני שהמתחייב משמיני דוקא שיהיה פירוש "תתנו לי" חובה, והמתחייב משמיני ואילך שיהיה פירוש תתנו לי - רשאי, תפש רש"י המתחייב משמיני דוקא, שהוא החובה, ואמר: "יכול חובה", והכי קאמר: אלו לא נאמר קרא ד"ומיום השמיני והלאה ירצה", הוה אמינא מאי "וביום השמיני", שמיני דוקא, שאז על כרחך לומר שהוא לחובה, דאם לא כן מתי יקריבנו, השתא דאתא קרא ד"ומיום השמיני והלאה ירצה", דילפינן בגזרה שוה דשמיני שמיני, מה להלן משמיני ואילך אף כאן משמיני ואילך, על כרחינו לומר דקרא דוביום השמיני אינו לחובה, אלא לרשות, ויהיה משמעו **וביום השמיני** אתה רשאי ליתנו לי ולא קודם לכן.

## פרק כב, ל

### ואנשי קדש תהיון -

אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטרפות הרי אתם שלי.

אבל במכילתא שלפנינו אינו כתוב בו אלא: "רבי ישמעאל אומר: כשאתם קדושים, הרי אתם שלי", ושתי נוסחאות יש בידי ושניהם שוים. ושם רש"י ז"ל פירש זה מעצמו. ואף על פי שאמרו: "כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה" והביאו גם רש"י ז"ל בפרשת קדושים ויקרא יט, ב, לא יחוייב מזה ההיפך לומר: כל מקום שאתה מוצא קדושה הוא גדר ערוה, ומפני שכתוב אחריו פה סמוך לו **"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו"**, הוכרח לפרש קרא ד**"ואנשי קדש"** פרושים משקוצי נבלות וטרפות, וכאילו אמר: אם אתם אנשי קדש, תהיון לי. הוסיף מלת "אם", כדי שיהיה תתנון לי" חיוב המאוחר מן הקודם, ולולא זה יהיה כלו צווי, שתהיו אנשי קדש ושתהיו לי. ומה שהוסיף עוד "ואם לאו אינכם שלי", שלא היה צריך לזה, שהרי כל התורה כלה היא "מכלל לאו אתה שומע הן" נדרים יא א הוא, מפני שאין כונת זה המאמר רק על הלאו היוצא ממנו, לומר שאם לא תהיו פרושים משקוצי נבלות וטרפות לא תהיו שלי, שזהו ענשם, לא לומר שאם תהיו פרושים תהיו שלי, כי יש כמה דברים שבין תעשום ובין לא תעשום לא ארחיק אתכם מלהיות שלי.

### ובשר בשדה -

אף בבית כן.

ובמכילתא: "אין לי אלא בשדה, בבית מניין, תלמוד לומר ויקרא יז, טו: **'נבלה וטרפה'** הקיש זה לזה, מה נבלה לא חלק בה בין בית לשדה אף טרפה כן".

ובשר דתליש מן חיוא, בשר שנתלש על ידי טריפת זאב או ארי, מן חיה כשרה או

בהמה כשרה, בחייה.

פירוש: הבשר שנתלש מן הבהמה או מן החיה בעודה בחייה, על ידי טריפת החיות, אף על פי שאותה בהמה וחיה היא כשרה, הרי הוא אסור באכילה, לא שנא נתלש ממנה בהיותה בבית לא שנא נתלש ממנה בהיותה בשדה.

### לכלב תשליכון אתו -

או אינו אלא כלב כמשמעו.

ובמכילתא אמרו: "לכלב תשליכון אותו לכלב וככלב. אתה אומר לכלב וככלב או אינו אלא לכלב כמשמעו, תלמוד לומר דברים יד, כא: **'לא תאכלו כל נבלה וגו' או מכור לנכרי'** והלא דברים קל וחומר: ומה נבלה שהיא מטמאה במשא, מותרת בהנאה, טרפה שאינה מטמאה במשא, אינו דין שתהא מותרת בהנאה. הא מה תלמוד לומר **'לכלב'**, ללמדך,

שהכלב מכובד יותר מן הגוי, שהרי טרפה לכלב ונבלה לגוי, שאין המקום מקפח שכר כל בריה, שנאמר יא, ז: **'ולכל בני ישראל לא יחרץ'**, קל וחומר שכר בני אדם".

## פרק כג

### פרק כג, ג

#### ודל לא תהדר בריבו -

לא תחלוק לו כבוד לזכותו בדין ולומר דל הוא ואזכנו ואכבדנו.

הוצרך הרב לפרש ההדור של דל על הטיית הדין לזכותו, מפני שאין דרך הדין להדר, אלא העשיר, כמו שנאמר ויקרא יט, טו: **"לא תהדר פני גדול"** וכן תרגם אנקלוס: "ומסכנא לא תרחם בדיניה", עשה הדורו מעניין רחמים, וריבו מעניין דין. ופירוש "ואזכנו ואכבדנו", שעל ידי הזכוי שאזכנו הוא מתכבד, שאלו לא אזכנו יצטרך לפרוע ואין לו, והוא מזדלזל בהכרח.

### פרק כג, ח

#### דברי צדיקים -

דברים המצודקים משפטי אמת.

וכמוהו מלכים א' ו, ד **"חלוני שקופים"**, ו**"מי המרים"** במדבר ה, יח, כי לא יתכן להיות סמוך, כמו דברים טז, יט **"יעור עיני חכמים"**, כי פירוש "יעור עיני חכמים" הוא שיעוור עיני הדיינים, שלא תראנה, ולא יתכן לומר שיסלף דברי הדיינים שלא יהיו האמת, כי הדברים אחר שיצאו מפני הדיינים שוב אי אפשר לקבל קלקול, רק פירושו כמו ששינו במכילתא: **"ויסלף דברי צדיקים - משנה הדברים המצודקים שנאמרו מסיני"**, שהם משפטי אמת, כדכתיב תהלים יט, י: **'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו'**.

### פרק כג, ט

#### וגר לא תלחץ -

מפני שסורו רע.

ושמא יחזור לסורו. ופירוש "סורו", כמו צורו, רצה לומר אלוהו, אלא שנקרא בסמ"ך לגנאי, כמו בית גליא בית כריא עבודה זרה מו א.

### פרק כג, י

#### ואספת את תבואתה -

לשון הכנסה לבית.

לא לשון קבוץ וקהלה, שאם כן יהיה מקרא קצר.

**פרק כג, יא****תשמטנה -****מעבודה.**

שלא תעבדנה כשאר השנים, שהשמטה בכל מקום הוא השמטת דבר מדבר.

**ונטשתה -****מאכילה.**

מכילתא. שלא תאכלנה כשאר השנים, שהנטישה בכל מקום היא נטישת דבר מדבר.

**אחר זמן הביעור.**

מפני שקודם הביעור, שעדיין לא כלה לחיה מן השדה אתה אוכל אותה, וכשכלה לחיה מן השדה, אתה כלה לבהמתך מן הבית.

**דבר אחר: תשמטנה מעבודה גמורה, כגון חרישה וזריעה. ונטשתה מלזבל ומלקשקש.**

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, כי לא הוזהרנו מן התורה אלא על חרישה וזריעה, אבל המקשקש והמזבל ואפילו מנכש ועודר וכוסח וכל שאר עבודות קרקע, אינו אסור מן התורה. וכך העלו בתחלת מועד קטן מועד קטן ג א, דחרישה וזריעה אסר רחמנא, אבל תולדות לא אסר רחמנא, וכלהו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא", עד כאן דבריו. ולא ידעתי מי הגיד לו סברת רש"י בזה מה היא, אם היא מדאוריתא או מדרבנן, והלא בפרק קמא דמועד קטן הקשו: "וקשקוש בשביעית מי שרי, והכתיב **'תשמטנה ונטשתה'**, ואמר מר: תשמטנה - מלקשקש. ונטשתה - מלסקל". ותרצו "תרי קשקושי הוו, חד אברויי אילני, וחד סתומי פילי. אברויי אילני אסיר, סתומי פילי שרי". ורש"י ז"ל הביא הבריתא כצורתה. והמפרש אותה באסור דאוריתא יפרש גם דברי הרב מדאוריתא, והמפרש אותה באיסור דרבנן יפרש גם דברי הרב מדרבנן. ואף על פי שהבריתא הזאת משונה בלשונה מדברי הרב, יש לומר שבספרים שבידו היתה שנויה כן, או שמא מצא בריתא אחרת שנויה בלשון זה. ועוד, מהיכן חייב מדברי הרב שהזבול והקשקוש הוא מדאוריתא עד שטען עליו שאינו אלא מדרבנן. אי משום דמפיק להו מקרא ד"**ונטשתה**", מידי איריא, דילמא מדרבנן הן וקרא אסמכתא בעלמא, דהא תניא מועד קטן ג א: "**שדך לא תזרע** ויקרא כה, ד - אין לי אלא זירוע וזימור, מנין שאין מזבלין ואין מפרקין ואין מאבקין ואין מעשנין, תלמוד לומר: שדך לא, כרמך לא, כל מלאכה שבשדך, וכל מלאכה שבכרמך", ואוקמוה בגמרא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ועוד, שהטענה הזאת אינה על דברי הרב, אלא על דברי

רז"ל, שהרי הרב לא פירש זה מפי עצמו אלא בלשון דבר אחר, שאינו נאמר אלא בדברי התנאים והאמוראים בלבד, ואיך הורשה לומר על דברי רז"ל ואינו נכון. וכן מה שטען עוד: "וכן הביעור אינו נלמד מן המקרא הזה", אינה טענה, כי זה אינו אלא מפי עצמו, שפירש ואמר שמה ששנו בבריתא: "**ונטשתה** - באכילה", אינו רוצה לומר אלא לאחר הביעור, שהרי כל זמן שלא כלה לחיה מן השדה הוא אוכל, כמו שמבואר מקרא ויקרא כה, ו - ז ד"לך **ולעבדך**", אבל פירוש הבריתא הזאת אינו אלא לאחר הביעור, שאחר שכלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית.

### ויתרם תאכל חית השדה -

להקיש מאכל אביון למאכל חיה.

במכילתא. דאם לא כן למה נאמר, הא לא שייך הכא לומר להתיר אכילתו בשביעית, דחיה אינה ברשותו של אדם, עד שתצטרך התורה להתיר לה. ואם תאמר, אכתי למה נאמר, תיפוק לי מהקישא דאדם לבהמה, דכתיב ויקרא כה, ו - ז "**לך ולעבדך ולאמתך ולבהמתך**", מה בהמה אוכלת מן הראוי לה בשביעית שלא מן המעושר, אף אדם כן. כבר תרצו בזה במכילתא: דאי לאו קרא ד"**ויתרם תאכל חית השדה**", דמקיש אדם לחיה, הוה אמינא דנקיש בהמה לאדם, מה אדם אינו אוכל שלא מן המעושר, אף בהמה כן, קא משמע לן קרא ד"**ויתרם**", דעל כרחך אי אפשר לומר אלא להקיש אדם לחיה.

### כן תעשה לכרמך לזיתך -

ותחלת המקרא בשדה הלבן.

פירוש: האי "**כן תעשה**" ארישא דקרא קאי, שכמו שעשית בשדה הלבן, דכתיב ברישא דקרא "**ושש שנים תזרע את ארצך**", ואין זריעה אלא בשדה הלבן, "**כן תעשה לכרמך לזיתך**".

### פרק כג, יב

#### וביום השביעי תשבות -

אף בשנה שביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה.

במכילתא. דאם לא כן למה נאמרה פרשה זו, והלא כבר נאמרה בפרשת הדברות כ, י. ועוד, מה עניינה אצל שמטה. וכן גבי שבת האמורה במשכן לא, יג ורש"י שם אמרו: שלא תאמר דחוויה שבת אצל מלאכת המשכן, דאם לא כן למה נאמרה, ומה עניינה אצל המשכן, וכך שנינו במכילתא לא, יג ורש"י שם: "**אך את שבתותי תשמורו** - למה נאמרה". אך קשה, דדילמא הא דנאמרה פרשה זו, אף על פי שכבר נאמרה בפרשת הדברות, הוא מפני שני דברים שנתחדשו בה: העבד ו הערל והגר תושב, שיהיו שובתים ביום השבת, כדלקמן. ושמא יש לומר, דפירוש למה נאמרה, למה נאמרה פה.

## למען ינוח שורך וחמורך -

תן לו נייח, להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע כו'.

במכילתא. דאם לא כן, למה נאמר, הא שבת גופה לא נאמרה כאן אלא "שלא תאמר הואיל" כו'. ואם כן היה די לומר: **"וביום השביעי תשבות"** לד, כא, דומיא דשבת האמורה במלאכת המשכן לד, כא, שמפני שלא נאמרה שם אלא כדי שלא נחשוב שהיא דחוייה אצל המשכן לא נכתב שם רק **"את שבתותי תשמורו"** ותו לא.

## בן אמתך -

בעבד ערל הכתוב מדבר.

ובמכילתא אמרו: "או אינו אלא בן ברית, כשהוא אומר כ, י: **'עבדך ואמתך'** הרי בן ברית אמור, הא מה תלמוד לומר: **'וינפש בן אמתך'** זה עבד ערל". פירוש: כגון בתוך שנים עשר חדש משקנאו, אבל יתר מכאן אם לא רצה למול, מוכרו לגוים, או כגון שהתנה עמו מתחלה, כדאיתא בפרק החולץ יבמות מח ב.

## והגר -

זה גר תושב.

ובמכילתא אמרו: "או אינו אלא גר צדק, כשהוא אומר כ, י: **'וגרך אשר בשעריך'**, הרי גר צדק אמור, הא מה תלמוד לומר **'והגר'**, זה גר תושב". ופירשו במכילתא: "הרי הוא בשבת, כישראל ביום טוב. והלוקח עבדים ערלים מן הגוים הרי הם בשבת, כישראל בחולו של מועד, דברי רבי יאשיה, ורבי עקיבא מחליף".

## פרק כג, יג

### ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו -

לעשות כל מצות עשה באזהרה, שכל שמירה שבתורה אזהרה היא במקום לאו.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "אבל כבר אמרו ערובין צו א: 'השמר דעשה עשה', ואם כן לא הוסיף בכאן אלא עשה". ואני תמה מאד, וכי לא ראה המחלוקת שנחלקו התנאים על זה במכילתא, ששם אמרו: **"ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו"** - למה נאמר, לפי שהוא אומר כו, לה: **'ושמת את השלחן וגו'**, אם שינן עובר בלא תעשה, לכך נאמר: **'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'**. ר' מאיר אומר: לעשות דבר תורה עליך חובה. ר' אליעזר אומר: לעשות מצות עשה מצות לא תעשה". אם כן בין לתנא קמא בין לרבי אליעזר קרא ד"**ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו**" בלא תעשה קמיירי. אלא דבהא קמיפלגי: מר סבר לא בא רק ליתן לא תעשה על כל מצות עשה שבתורה, ומר סבר ליתן לא תעשה על הדברים הנראים כמו תקון ועצה טובה, דומיא ד"**ושמת את השלחן**" בלבד. והרי גם הרמב"ם ז"ל

כתב בספר המצות בשרש הרביעי: "שאינ ראוי למנות הצוויים הכוללים התורה כלה, כי הנה יבאו בתורה צוויים ואזהרות אינם בדבר מה מהדברים, אבל יכללו המצות כלן, כאילו יאמר: עשה כל מה שצויתך לעשות, והזהר מכל מה שצויתך ממנו, או לא תעבור דבר מכל מה שצויתך. ואין למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה, שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד, שיהיה מצות עשה, ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד, שיהיה מצות לא תעשה. וזה כאמרו **'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'**, וכאמרו ויקרא יט, יט **'את חקתי תשמרו'**, **'ואת משפטי תעשו'** ויקרא יח, ד, וכאלה רבים". הרי שפירש גם הוא המקרא הזה בלא תעשה, כמו שפירשו רש"י ז"ל. ועוד, הרי הוא עצמו כתב בפרשת יתרו רמב"ן כ, ח גבי "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו" משום ד"שמור" דברים ה, יב מצות לא תעשה, ו"זכור" מצות עשה וסתרן אהדדי, ואיך לא חשש להשמר דעשה עשה, דהתם השמר דעשה הוא, כדכתיב **"לקדשו"**, דומיא ד**"לקדשו"** דכתיב גבי **זכור**, דאיירי בקדוש, דהוי מצות עשה. ומה שפירש הוא במלת **"לקדשו"** דלגבי **"שמור"**, שלא נחללנו, כי היכי דלא תיקשי ליה מהשמר דעשה עשה, לא הרויח כלום, משום דכיון דמלת לקדשו בצורת עשה, אינו אלא עשה, שהרי גבי שבת דכתיב ביה פסוקים לד, כא **"וביום השביעי תשבות"**, פירשוהו רז"ל למצות עשה, אף על פי שפירושו שלא לעשות מלאכה, מפני שהוא בצורת עשה. ועוד, שאין ראוי שיפרש לקדשו דגבי שמור, אלא כפירוש לקדשו דגבי זכור, שפירושו קדוש היום, כדאיתא בפרק מי שמתו ברכות כ ב. ועוד, שאם יהיה פירוש **"לקדשו"** דגבי **"שמור"**, שלא נחללנו, ופירוש **"לקדשו"** דגבי **"זכור"** לקדוש היום, אין זכור ושמור סותרים זה לזה, כמו שפירש הוא עצמו, מפני שאף על פי שהאחד עשה והאחר לא תעשה אין שניהם על ענין אחד. אבל מה שאמרו בפרק בתרא דיומא יומא פא א "השמר דעשה עשה", פירוש אחר יש בו, אין כאן מקומו.

### לא תזכירו -

שלא יאמר לו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית, תעמוד עמי ביום עבודה זרה

פלונית.

במכילתא. דאם לא כן למה לי קרא, וכי תעלה על דעתך שיזכיר שם עבודה זרה, שהוא מכחיש בו ומוזהר עליו לאבדו.

### פרק כג, טו

### ולא יראו פני ריקם -

כשתבאו לראות פני ברגלים הביאו לי עולות.

ובמכילתא אמרו: או אינו אלא בכספים, נאמר שמחה באדם דברים טז, יא ונאמר שמחה בשלמים דברים כז, ז, מה להלן בזבחים, אף כאן בזבחים. אתה אומר בעולות או אינו אלא בשלמים, נאמר שמחה באדם ונאמר שמחה בשלמים דברים כז, ז, מה שמחה



האמורה באדם בדבר הראוי לבא בידי אדם, אף שמחה האמורה בשלמים דברים כז, ז, בדבר הראוי לבא בידי שמים, ואינו דין שיהא שולחנך מלא ושולחן קונך ריקם".

### פרק כג, טז בכורי מעשיך -

#### ששתי הלחם הבאים בעצרת מתירין החדש למנחות.

ובפרשת אמור ויקרא כג, טז קורא אותה "**מנחה חדשה**", מפני שהיא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש. ואם תאמר, הרי כבר קרבה מנחת העומר מן החדש בששה עשר בניסן. יש לומר, מנחת העומר אינה כשאר כל המנחות, מפני שהיא באה מן השעורים, ושאר כל המנחות באין מן החטים, ואף מנחת קנאות הבא מן השעורים אינה נקרבת מן החדש, קודם לשתי הלחם.

#### ולהביא בכורים למקדש.

במסכת בכורים בכורים א, ג שנינו: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם, מפני הכתוב שבתורה: '**וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה**'".

#### שנאמר: "וביום הבכורים... בשבועותיכם" וגו'.

פירוש: וזו ראייה על חג הקציר שהוא חג השבועות, מאחר שחג הקציר הוא בכורי מעשיך ויום הבכורים הוא חג השבועות.

### פרק כג, יז שלוש פעמים -

לפי שהעניין מדבר בשביעית, הוצרך לומר, שלא יתעקרו שלש רגלים ממקומן. ובמכילתא אמרו: "**שלוש רגלים**" פסוק יד לעניין שביעית, שלא יסתרו שלש רגלים ממקומן, דאם לא כן למה נאמר, הרי כבר אמור. והרב ז"ל הביאו בקרא ד"**שלוש פעמים**", כדי לפרש אותם בסוף העניין. אבל לא ידעתי למה לא פירש גם כן מלת "**זכורך**", ואחר כך פרש זה.

### כל זכורך -

#### הזכרים שבך.

אמר "הזכרים" להורות שזכור, כמו זכר, אלא שזה על משקל פעול והוא על משקל פעל ומשקלי השמות משתנים. ואמר "שבך", להורות שכנוי זכורך הוא במקום בך, ולא במקום לך. שאין הזכרים במה הם זכרים שלך, אלא במה הם בנין, כי הבן בן לאב, שהאב והבן

מהמצטרפין, לא האב והזכר. גם אין הזכרים קנויים לו עד שיהיה פירוש "זכורך" הזכרים שלך, מצד שהם קנויים לו, כמו ביתך ושדך, רק פירושו הזכרים שבך, שפירושו הנמצאים בך בעמך.

### פרק כג, יח

#### לא תזבח על חמץ -

לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער החמץ.

חפשי בספרים רבים ובכלן כתוב: 'לא תשחט על חמץ' במקום לא תזבח. ונראה לי שהוצרך לעשות כן, להורות שאף על פי שלא נעשה בו שום פועל הזבח אלא ששחט אותו בלבד, שאין הכהונה נוהגת בזבח אלא משחיטה ואילך, וכששחט אותו עדיין היה חמצו קיים, שלא בערו להוציאו מרשותו, הוא עובר בלאו. ואמר "את הפסח" במקום "זבחי", להורות שאין "זבחי" האמור פה אלא הפסח בלבד. ואמר "בארבעה עשר בניסן" להורות שאין זה הלאו אלא בארבעה עשר בניסן בלבד, ולא בשאר ימות השנה, כמובן מ"לא תשחט על חמץ" סתם. גם אמר "לא תשחט את הפסח" והשמיט מלת "דם", להורות ש"לא תשחט" דבק עם "זבחי", לא עם הדם, כאילו אמר: לא תשחט זבחי על חמץ. גם אמר "עד שתבער החמץ" במקום "על חמץ", מפני שעל חמץ מורה על החמץ ממש. אבל במלת דם לא דבר פה כלום, ובפרשת כי תשא לד, כה עיין שם ברבינו פירש: "אזהרה לשוחט או לזורק", כאילו אמר: לא תשחט זבחי ולא תזרוק דמו בארבעה עשר בניסן בעוד החמץ קיים. וכן שנינו במכילתא: "לא תזבח על חמץ דם זבחי" - לא תשחט את הפסח והחמץ קיים, אין לי אלא זביחה, זריקה מניין, תלמוד לומר: 'דם זבחי'". ומה שאמר "אזהרה לשוחט או לזורק", ולא אמר: אזהרה למניח חמצו קיים בארבעה עשר בעת שחיטת הפסח, הוא להורות שאין האזהרה הזאת על מי שלא בער החמץ בארבעה עשר מזמן שחיטת הפסח, שהוא בין הערבים, כי בעור החמץ בערב הפסח אינו באזהרה, אלא בעשה בלבד, אפילו אליבא דרבי יהודה דמחייב לאו באכילתו משש שעות ולמעלה, אבל האזהרה הזאת היא לשוחט הפסח בארבעה עשר בעוד שהחמץ ברשותו.

#### ולא ילין חלב חגי -

חוץ למזבח עד הבקר.

בחלבים של קרבן שנזרק דמו ביום קמיירי, שאם היו על גבי הרצפה, דהיינו חוץ למזבח, עד שעלה עמוד השחר, נפסלין בלינה, ושוב אינו יכול להעלותו מן הרצפה למזבח. וזהו ששנינו בסוף פרק הקורא את המגלה מגילה כ ב: "כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואמורים" ומיירי כשנזרק דמן ביום, שהרי כל הקרבנות אין שוחטין אותן ולא זורקין דמן אלא ביום, שנאמר ויקרא ז, לח: "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם", ביום ולא בלילה, וכתוב ויקרא ז, טז: "ביום הקריבו את זבח" ביום הזביחה

תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם. אבל מה שכתב אחר זה: "יכול אף על המערכה יפסל בלינה, תלמוד לומר ויקרא ו, ב: 'על מוקדה על המזבח כל הלילה'". לא שמעתי פירושו, מפני שממה שאמר שפירוש "לא ילין חלב חגי" הוא שלא ילין חוץ מן המזבח, משמע שאם היו על הרצפה אחר שעלה עמוד השחר הוא דאינו מעלה אותם על המזבח להקטירן, הא אם היו על המערכה, מקטירן אפילו אחר שעלה עמוד השחר. וממה שאמר: "יכול אף על המערכה יפסל בלינה, תלמוד לומר: 'על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר'" משמע שאחר הבקר, דהיינו אחר שעלה עמוד השחר, פסולין להקטרה, אף על פי שהיו על המערכה. ועוד, שמהבריתא השנויה בתורת כהנים ומייתי לה בפרק יוצא דופן נדה מ א בפסוק "על מוקדה על המזבח כל הלילה", משמע שהפסוק הזה אינו מדבר אלא למצוה, להודיע שמצוה להעלותן על המזבח מעת שקיעת החמה ויניחם שם כל הלילה, כדי שיתעכלו יפה יפה, אבל אם לא העלה אותם מעת שקיעת החמה, אף על פי שהיו על הרצפה כל הלילה ולא נשאר מהלילה רק רגע אחד עד שיעלה עמוד השחר, מקטירן, כדילפינן לה מקרא ד"לא ילין חלב חגי עד בקר", שפירושו שלא ילין חלב חגי אשר הוא על הרצפה חוץ מן המזבח עד שיעלה עמוד השחר, אבל קודם שיעלה עמוד השחר, יכול להעלותו על המזבח, אף על פי שהיו על הרצפה, לא כמו שפירש רש"י:

"יכול אף על המערכה יפסל בלינה, תלמוד לומר: 'על מוקדה על המזבח כל הלילה'",

דמשמע שבא להתיר הקטרתן כל הלילה כשהן על המערכה, שאם כן תיפוק ליה מקרא ד"לא ילין חלב חגי", שהוא חוץ מן המזבח עד הבקר, שמשמע הא קודם הבקר מעלה אותן מן הרצפה לראש המזבח ומקטירן, ואם מן הרצפה מעלה אותן כל הלילה ומקטירן, כל שכן כשהן על המערכה. וכך שנו בהדיא בבריתא בתורת כהנים ויקרא ו, ב: "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה - ללמד שיהא נותן מבא השמש והם מתאכלים על גבי המזבח כל הלילה. או אינו אומר אלא שיהו מעלים מן הארץ על גבי המזבח כל הלילה, מה אני מקיים 'ולא ילין חלב חגי עד בקר', ללמד שיהו מעלים מן הארץ על גבי המזבח כל הלילה. הא מה אני מקיים 'כל הלילה', שיהא נותן מבא השמש והם מתאכלים על גבי המזבח כל הלילה. ומה תלמוד לומר: 'עד הבקר', אלא אם אינו עניין לעכול אברים, תנהו עניין לתרומת הדשן, מלמד שתורמין את המזבח כל הלילה". אך מההיא דשלהי פרק הקורא את המגילה מגילה כ ב, דקתני: "כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים", שאמרו בגמרא: "הקטר חלבים מנא לן, דכתיב 'כל הלילה עד הבקר'", נראה שהמקרא הזה לא בא אלא להכשיר הקטרתן כל הלילה, והיינו כדברי רש"י ז"ל.

פרק כג, יט

## ראשית בכורי אדמתך -

אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר אף כאן "בכורי אדמתך".

ברוב הספרים כתוב: "אף השביעית, חייבת בבכורים" ונראה לי שאשר הביאם לזה, היא מפני שראו שלגבי "וביום השביעי תשבות" פסוק יב פירש: "אף בשנה שביעית לא תעקר שבת ממקומה, שלא תאמר" כו', ולגבי פסוק יז "שלוש פעמים בשנה" פירש גם כן: "לפי שהעניין מדבר בשביעית הוצרך ללמד שלא יסתרו שלש רגלים ממקומן", חשבו שלגבי בכורים נמי שלא יהיו הבכורים נדחים ממקומן, ולכך אמרו "אף השביעית חייבת בבכורים". ואין הדבר כן, שהרי במכילתא שנו גבי "וביום השביעי תשבות" - נאמר כאן שבת בראשית לעניין שביעית שלא תסתרו עניין שבת בראשית ממקומה" ולגבי "שלוש פעמים בשנה" שנו: "נאמר שלש רגלים בשביעית שלא יסתרו שלש רגלים ממקומן", ואלו לגבי "ראשית בכורי אדמתך" שנו: "למה נאמרה פרשה זו, לפי שנאמר דברים כו, ב: 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה', אין לי אלא פירות, משקים מניין, תלמוד לומר: 'תביא בית ה' אלהיך', מכל מקום".

אבל בקצת נוסחאות אינו כתוב אלא: **בכורי אדמתך** - אדם נכנס לתוך שדהו כו'.

ואין בכורים אלא משבעת המינים האמורים במקרא כו'.

כדילפינן מארץ דברים כו, ט ארץ דברים ח, ח מגזרה שוה.

## לא תבשל גדי -

אף עגל וכבש בכלל גדי, מה שאתה מוצא בכמה מקומות בתורה שכתוב גדי, והוצרך לפרש אחריו "עזים" כו', ללמדך שכל מקום שנאמר גדי סתם אף עגל וכבש במשמע.

ואם תאמר, נילף מינייהו: מה להלן עזים, אף כאן עזים. כבר תרצו בגמרא בפרק כל הבשר חולין קיג א, דקראי בראשית כז, ט ד"קח לי משם שני גדיי עזים", ו"אנכי אשלח גדי עזים" בראשית לח, יז הוה להו שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ואם תאמר, הניחא למאן דאמר אין מלמדין, אבל למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר. כבר תרצו בגמרא: "תרי מעוטי כתיבי". פירוש: בכל חד מנייהו כתיב ה"א למעוטה, חד בראשית לח, כ "וישלח יהודה את גדי העזים" וחד בראשית כז, טז "ואת עורות גדיי העזים". ורבי אברהם בן עזרא ז"ל טען ואמר: "ור' שלמה אמר כי גדי הוא הקטן הרך, וזה השם יאמר לקטן השור והכבש, וראיתו 'גדי עזים', כי מה צורך לסמכו. ואינו כן, כי גדי לא יקרא רק שהוא מן העזים ובלשון ערבי גדי, ולא יאמר על מין אחר. ויש הפרש בין גדי ובין גדי עזים, כי גדי גדול מגדי עזים, כי עודנו צריך להיות עם העזים, וככה שער ושעיר עזים". ודבריו אלה הם על דרך הפשט, אבל דברי הרב דברי רז"ל הם, ואין לטעון עליהם, כי כל דבריהם דברי קבלה.

ובשלשה מקומות נכתב בתורה: אחד לאסור אכילה, ואחד לאסור הנאה, ואחר לאסור בשול.

בפרק כל הבשר חולין קטו ב אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל, אבל בפרשת ראה כתב דברים יד, כא: **"לא תבשל גדי"** - שלש פעמים, פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה" אליבא דרבי עקיבא. ואל תתמה, דרש"י ז"ל מנהגו בכמה מקומות לפרש במקום אחד אליבא דמר, ובמקום אחר אליבא דמר, וכבר כתבתי זה בפרשת בראשית בראשית א, א ד"ה משום, עיין שם. ואם תאמר, בשלמא לר' עקיבא דדריש תלתא קראי ד**"לא תבשל גדי"** פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה, היינו דאצטריכי תלתא קראי ד**"לא תבשל גדי"** וקרא דברים יד, ג ד**"לא תאכל כל תועבה"**. תלתא קראי ד**"לא תבשל"** פרט לחיה ולעוף ולבהמה טמאה, וקרא דברים יד, ג **"דלא תאכל כל תועבה"** לאסור בשר בחלב באכילה ובהנאה, כדרב אשי, דאמר בפרק כל הבשר חולין קיד ב: **"מניין לבשר בחלב שאסור באכילה, שנאמר: 'לא תאכל כל תועבה', כל דבר שתעבתי לך, הרי הוא בבל תאכל. ואין לי אלא באכילה, בהנאה מניין, כדרבי אבהו, דאמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר: לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו, אחד אסור אכילה ואחד אסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך"** כו'. אלא לתנא דבי רבי ישמעאל, דדריש תלתא קראי ד**"לא תבשל"**: חד לאסור אכילה, וחד לאסור הנאה וחד לאסור בשול, למה לי תלתא קראי, תפוק לי מקרא ד**"לא תאכל כל תועבה"** כל דבר שתעבתי לך אסור באכילה ובהנאה, כדרב אשי וכדפירש הרב עצמו בפסוק ד**"לא תאכל כל תועבה"**. יש לומר, דאליבא דתנא דבי ר' ישמעאל נמי אצטריכו תלתא קראי ד**"לא תבשל גדי"**: חד לאסור אכילה, וחד לאסור הנאה, לחייב מלקות על בשולו ועל אכילתו, דאי קרא ד**"לא תאכל כל תועבה"** הוה ליה לאו שבכללות, ואין לוקין עליו.

## פרק כג, כ

### הנה אנכי שולח מלאך -

כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת לג, ג: **"כי לא אעלה בקרבך"**.

בשמות רבה שמות רבה לב, ב - ג. ואף על פי שהגזרה ההיא לא נתקיימה, שהרי משה עליו השלום עמד ובטלה בתפילתו, שאמר לו לג, טו: **"אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה"**, ונתרצה לו הקדוש ברוך הוא ואמר לו לג, יד: **"פני ילכו"**, לא אשלח עוד מלאך, אני בעצמי אלך, כדפירש רש"י ז"ל. מכל מקום חזרה בימי יהושע, והוא שנאמר להלן יהושע ה, יד: **"ויאמר לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי"** ולא צוה אותו דבר עד שנאמר שנגלה אליו בעבורו, אלא שאמר לו: **"של נעלך"**, ולא ברר לו למה בא, אבל היה המראה להודיע כי מעתה יהיה מלאך שלוח לפניהם לצבא בבואם במלחמה. וזהו שאמר: **"עתה באתי"**.

ואמרו בתנחומא תנחומא משפטים אות יח: "אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו".

ואמרו שמות רבה לב, ב - ג בפירוש, שבטל שלא ימסרו לשר כל ימי משה, וכיון שמת משה, חזר אותו השר למקומו ואמר: "כי אני שר צבא ה' עתה באתי", כך פירש הרמב"ן ז"ל, ונכון הוא.

#### אשר הכנתי -

ומדרשו: אל המקום אשר הכינתי כבר מקומי כנגדו. וזה אחד מן המקראות

שאומרים, שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד של מטה.

דאם לא כן 'אל המקום אשר הכינתי לך', מבעי ליה, אבל סתם "הכינתי" הוא לעצמו, כאילו אמר בפירוש: אשר הכינתי לי.

#### פרק כג, כא

#### אל תמר בו -

לשון המראה "אשר ימרה את פיך".

ובתשלומו אל תמרה בו.

#### פרק כג, כב

#### וצרתי -

כתרגומו ואעיק.

לשון צרה, ולא מלשון דברים יד, כה "וצרת הכסף", שתרגומו "ותצור", מלשון צרור.

#### פרק כג, כד

#### הרס תהרסם -

לאותם אלהות.

שמ"ם "תהרסם" כנוי "לאלהיהם" דלעיל, לא לעובדיהם, כמ"ם "כמעשיהם" הסמוך לו.

#### פרק כג, כו

#### לא תהיה משכלה -

אם תעשה רצוני.

נראה לי שזה התנאי נכלל במאמר "ועבדתם את ה'" דלעיל, וכאילו אמר: **ועבדתם את ה'** וברך את לחמך ואת מימך, **ולא תהיה משכלה ועקרה כו'**, שפירושו: עבדו את ה', ובזה יבורך לחמך ומימך ולא תהיה משכלה כו', דאם לא כן לא יתכן שיקצר הכתוב במלה התנאית, כי אין זה בכח המאמר.

## פרק כג, כז

## עורף -

שינוסו לפניך ויהפכו לך ערפם.

וכאילו אמר: ונתתי את כל אויביך נסים לפניך.

## פרק כג, כח

## הצרעה -

והצרעה לא עברה את הירדן.

בסוטה סוטה לו א תנא: "הצרעה לא עברה את הירדן". והקשו התם: "ולא, והכתיב 'ושלחתי את הצרעה לפניך'" ותרצו: "אמר ריש לקיש: על שפת הירדן עמדה וזרקה בהן מרה וסימתה עיניהם מלמעלה וסרסתן למטה, שנאמר עמוס ב, ט: 'ואנכי השמדתי את האמרי מפניך אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת'".

## פרק כג, לא

## עד הנהר -

פרת.

ולא הוצרך לפרש, מפני שכבר פירש זה בפרשת לך לך בראשית טו, יח: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת".

## פרק כג, לג

## כי תעבד -

בהרבה מקומות אם משמש בלשון אשר, כמו ויקרא ב, יד "ואם תקריב".

וכן כתב גבי כא, ל "אם כופר יושת עליו" - אם זה אינו תלוי, והרי הוא כמו כב, כד 'אם כסף תלזה את עמי', לשון אשר". ואלו גבי "ואם מזבח אבנים" כ, כב כתב: "ועל כרחך אין 'אם' הללו תלויין, אלא ודאין, ובלשון כאשר משמשים". משמע שאין הבדל אצלו בין מלת אשר ובין מלת כאשר, ואין הדבר כן, שהרי יש מקומות שנופל בו לשון אשר ולא לשון כאשר, ויש מקומות שנופל בו לשון כאשר ולא לשון אשר. ושמא יש לומר, אף על פי שיש הפרש בין מלת אשר ובין מלת כאשר, כיון שאין ההפרש בפירוש המלה עצמה, רק מצד שמוש הכ"ף, אין זה הבדל, ולכן פעם יפרש "ואם תקריב" כאשר תקריב, ופעם יפרש אותו "אשר תקריב", ופירושו כשתוסיף עליה כ"ף הדמיון ו יהיה כאשר תקריב. גם מצאנו בקצת מקומות מלת אשר במקום כאשר יהושע ד, כא - כב "ויאמר אל בני ישראל לאמר אשר

ישאלון בניכם מחר את אבותם לאמר מה האבנים האלה. והודעתם את בניכם לאמר", שפירושו כאשר ישאלון בניכם.

## פרק כד

### פרק כד, א

#### ואל משה אמר -

ובארבעה בסיון נאמרה לו.

שהרי כתוב אחר זה פסוק ג "ויספר לעם" ופירש רש"י:

"בו ביום. את כל דברי ה' - מצות פרישה", ומצות פרישה בארבעה בסיון היתה,

כדאיתא בשבת פרק רבי עקיבא שבת פז א אליבא דכולי עלמא.

### פרק כד, ב

#### ונגש משה לבדו אל ה' -

אל הערפל.

כדכתיב בפרשת יתרו ב, יח: "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים".

### פרק כד, ג

#### את כל דברי ה' -

מצות פרישה והגבלה.

תימא דבפרק ר' עקיבא שבת פז א אמרו בהדיא, דלכולי עלמא בתלתא בירחא אמר להו מצות הגבלה, ובארבעה בירחא עבוד פרישה. ומדברי הרב משמע דתרוייהו בארבעה בירחא הוו, וצריך עיון.

#### ואת כל המשפטים -

שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין, שנתנו לו במרה.

שלא יתכן לפרשם על המשפטים הכתובים למעלה, שכתוב בהם כא, א "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", מפני שהם לא נאמרו רק אחר עשרת הדברות, כדכתיב כ, יט: "ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" ואחריו כתוב "ואלה המשפטים", וי"ו מוסף על ענין ראשון. גם אין שם לא דבור ולא אמירה ולא צווי, כי אם הפסקה, ואין ההפסקה משמשת רק ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה, כדאיתא בתורת כהנים ויקרא א, א הובא ברש"י שם, והפרשה הזאת



נאמרה קודם עשרת הדברות, כדלעיל פסוק א. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון שיהיה על המשפטים שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה, שכבר שמעו וידעו אותם ולא יאמר 'ויספר', אלא בחדשות אשר יגיד". ולא ידעתי מי הגיד לו זה, כי הנה הרד"ק ז"ל כתב בשרש נגד: "עניין כלם עניין ספור, אלא שעניין ההגדה יבא גם על החדשות, ולא כן עניין הספור, כי לא יבא אלא על הדבר שנעשה או נאמר".

## פרק כד, ד

### ויכתוב משה -

מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטו במרה.

בפרק הנזקין גיטין ס א אליבא דרבי יוחנן ד אמר רבי בנאה: "תורה מגלה מגלה נתנה" ופירש רש"י: "דמתחלה נכתבה מגלת בראשית והדר מגלת נח והדר מגלת אברהם", ולא כרבי שמעון בן לקיש דאמר: "תורה חתומה נתנה", שפרש"י: "גמורה ומסויימת ושלמה". אי נמי, אפילו אליבא דרבי שמעון בן לקיש, והא דקאמר "חתומה נתנה", אינו רוצה לאמר שלא נכתבה עד לבסוף, אלא שעל הסדר נכתבה, דיש פרשיות שנאמרו תחלה, לפני אותם הכתובים לפנייהם, ולא נכתבה עד שנאמרה לו אותה שכתובה לפנייה, ואז כתב זאת אחריה, כדכתבו התוספות גיטין ס. תוס' ד"ה תורה.

## וישכם בבקר -

בחמשה בסיון.

אף על פי שלא היה צריך לזה, שכבר פירש פסוק א "ואל משה אמר - בארבעה בסיון" ופשיטא, שיום המחרת הוא חמשה בסיון, מכל מקום כתב זה כדי להודיענו שעליית משה בהר עם נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל לקבל את התורה היה ליום שאחריו, שהוא ששי לסיון אליבא דרבנן, דאמרי בששה בסיון נתנה התורה, ולא כרבי יוסי דאמר בשביעי בו שבת פז א.

## פרק כד, ה

### את נערי -

הבכורות.

שעדיין לא חטאו בעגל ועומדים בקדושתן ראשונה, ד"קדש לי כל בכור" יג, ב, שלא נבחרו הכהנים והלויים במקומם עד לאחר שחטאו בעגל.

## פרק כד, ו

### ויקח משה חצי הדם -

מלאך בא וחלקו.

דאם לא כן הוה ליה למכתב תחלה שחלקו, ואחר כך שלקח חציו.

### באגנות -

ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים, שאין

הזאה בלא טבילה.

דבכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה כריתות ט א: "תניא רבי אומר: 'ככם במדבר טו, טו - כאבותיכם' מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים" ואמרו שם: "בשלמא מילה דכתיב יהושע ה, ה: 'כי מולים היו כל העם היוצאים... ממצרים'. אי נמי, דכתיב יחזקאל טז, ו: 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך', הרצאת דמים נמי דכתיב פסוק ה: 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים', אלא טבילה מנא לן, דכתיב: 'ויקח משה חצי הדם... ויזרוק על העם' פסוק ח ואין הזאה בלא טבילה".

### פרק כד, ז

#### ספר הברית -

מבראשית ועד מתן תורה ומצות שנצטוו במרה.

שהוא הנזכר למעלה במאמר פסוק ד "ויכתוב משה את כל דברי ה'", ולכן נכתב "הברית" בה"א הידיעה.

### פרק כד, ח

#### ויזרוק -

ענין הזאה.

מלשון יחזקאל לו, כה "וזרקתי עליכם מים טהורים", לא מלשון זריקה, כמו ט, ח "וזרקו משה השמימה". ובלשון חכמים שבת צו א "הזורק מרשות לרשות":

ותרגומו: "וזרק על מדבחה לכפרא על עמא".

שפירוש "על העם" לפי זה, הוא בעבור העם, לא על העם ממש, כמו שדרשו רז"ל מכילתא מסכתא דבחדש פרשה ג על יט, י.

### פרק כד, י

#### ויראו את אלהי ישראל -

נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה.

פירוש: שהיו מסתכלים בו הסתכלות לביית, כמו שכתוב אחר זה: "ויחזו את האלהים", שהיו מסתכלין בו בלב, והוא עצמו הנזכר גבי "ויראו את אלהי ישראל", אלא שחזר

והזכירו, כדי להוסיף בו: **"ויאכלו וישתו"**, לומר שההסתכלות היא היתה גסה, כמו מתוך אכילה ושתייה. ועל כרחק לומר שאותה הסתכלות לא היתה רק לביית לא חושיית, שהרי אין העין שולטת אפילו בשדים, שהם אוכלים ושותים כבני אדם ומתים כבני אדם, אלא רואים ואינם נראים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בחגיגה חגיגה טז א ובברכות ברכות ו. ברכות סב א ובכמה מקומות, כל שכן בדברים הרוחנים וכן בנו של קל וחומר בשכינה עצמה. ואפילו הכי נתחייבו מיתה, מפני שנכנסו לפנים ממחיצתן, ומכאן למדו רז"ל חגיגה יא ב, שאין לשאול מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור.

### פרק כד, יב

#### ויאמר ה' אל משה -

לאחר מתן תורה.

שאז נכתבו הלוחות, ולא נתנן בידו רק אחר הארבעים יום, כמבואר בפרשת כי תשא לד, כח. ולא יתכן לומר קודם מתן תורה **"ואתנה לך את הלוחות האבן"**.

### והתורה והמצוה אשר כתבתי -

כל תרי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הם.

דפירוש **"אשר כתבתי"** לא יתכן לפרשו על ספר התורה, מפני שכתבת ספר התורה לא היתה על ידי הקדוש ברוך הוא, אלא על ידי משה, כדכתיב דברים לא, כב: **"ויכתוב משה את השירה הזאת"** וכתוב דברים לא, כד: **"ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם"**, ונחלקו רבותינו בפרק הנזקין גיטין ס א אם כתבה מגלה מגלה או תורה חתומה גמורה ושלמה.

### פרק כד, יד

#### ואל הזקנים אמר -

בצאתו מן המחנה.

דאם לא כן היאך היו הזקנים כאן, הרי לא יצא מן המחנה אלא משה ויהושע, כדכתיב פסוק יג: **"ויקם משה ויהושע משרתו ויעל משה"** לבדו אל ההר, ויהושע נטה שם אהלו, כדלעיל.

### שבו לנו בזה -

התעכבו כאן עם שאר העם במחנה להיות נכונים לשפוט לכל איש ריבו. תקן בזה שהשיבה הזאת אינה כמשמעה, אלא מלשון עכוב, כמו דברים א, מו: **"ותשבו בקדש ימים רבים"**. ושמלת **"בזה"** מורה על מקום, לא על דבר רמוז. ואמר: **"עם שאר העם במחנה"**,

מפני שהמובן מזה הוא שישבו הם לבדם במקום מיוחד, דומיא ד"שבו לכם פה עם החמור" בראשית כב, ה, ואין הדבר כן, שהרי לא יצאו הזקנים מתוך המחנה. ואמר: "להיות נכונים לשפוט",

להודיע ההמתנה הזאת לזקנים על אי זה עניין היא, כי בזולת זה כל ישראל משותפים בה.

### מי בעל דברים -

מי שיש לו דין.

תקן בזה שני ענינים: האחד, שצריך להוסיף מלת 'שהוא' "בעל דברים", כאילו אמר: מי שהוא בעל דברים, והוא הנרמז במאמר "מי שיש לו", מפני שלולא זה נראה שהוא לשון שאלה - מי הוא בעל דברים. והשני, שיהיה פירוש "בעל דברים" - ריבות, והוא אמרו: "שיש לו דין" במקום: שיש לו דברים, לא 'בעל לשון' כמשמעו, כי מה טעם "יגש אליהם".

### פרק כד, טז

### ויכסו הענן -

להר.

לא למשה, מפני שאחריו מיד: "ויקרא אל משה" - לומר עשרת הדברות,

ולא יתכן לומר שהיה משה מכוסה כל הששה ימים שקודם הדברות, שהרי כל אותן הששה ימים היה משה עולה ויורד בכל יום, כמו שכתוב בפרשת יתרו פרק יט. אבל לדברי האומרים יומא ד א ש"ויקרא אל משה ביום השביעי" הוא לאחר עשרת הדברות בתחלת הארבעים יום, יהיה פירוש "ויכסו הענן -

למשה", שכל הנכנס למקום שכינו טעון פרישה ששה ימים,

ולכן פרש"י בתחלה "ויכסו הענן - להר" לדברי האומר "ויקרא אל משה ביום השביעי" - לומר עשרת הדברות, ואחר כך פירש "ויכסו הענן - למשה" לדברי האומר "ויקרא אל משה ביום השביעי" לאחר עשרת הדברות.

### ויקרא אל משה ביום השביעי -

לומר עשרת הדברות.

שאף על פי שתחלת הפרשה פסוק יב שהוא "עלה אלי ההרה" לאחר מתן תורה היה אליבא דכולי עלמא, כדכתב רש"י לעיל, מכל מקום גבי "ויקרא אל משה ביום השביעי" נחלקו בו רבותינו יומא ד א: שיש אומרים שאלו ששה ימים שכסה הענן את ההר הן ששה ימים שמראש חדש סיון, וקראו בשביעי לומר עשרת הדברות. ואחר כך פסוק יח "ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" לקבל הלוחות. ואף על פי שבתחלה

כתב: **"עלה אלי ההרה"** והיה שם לקבל הלוחות, שהוא אחר מתן תורה, חזר אחר זה וכתב על הסדר, ואמר תחילה הספור של עשרת הדברות ואחר כך הספור של הלוחות. ויש אומרים, שכל הפרשה כלה, מתחלת **"עלה עלי ההרה והיה שם"** עד סוף הפרשה, אינו אלא ספור הלוחות.

## פרשת תרומה

### פרק כה

#### פרק כה, ב

#### לי -

#### לשמי.

לא כסתם **"לי"** שבמקרא המורה להבאת דבר אל העצם, כי כתוב תהילים נ, יב: **"אם ארעב לא אומר לך"**. ומזה הטעם עצמו פירש גבי פסוק ח **"ועשו לי מקדש - לשמי"**, כי כתוב מלכים א' ח, כז: **"השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואף כי הבית הזה"**. אבל גבי בראשית לא, יג **"אשר נדרת לי"**, ו**"כי ידור נדר לה"** במדבר ל, ג לא פירש כלום, לפי שאין שם אלא אמירה, שצריך להזכיר השם בנדרו, בין בנדרי גבוה, בין בנדרי הדיוט, לומר אני נודר לשם - לתת למזבח, או לבדק הבית כך וכך, או לתת לראובן כך וכך. אבל לא מפני שמלת **"לי"** אינה נופלת על הלקיחה, כי מצאנו בראשית טו, ט: **"קחה לי עגלה משולשת"**, **"וקח לי משם שני גדיי עיזים"** בראשית כז, ט וכמוהו רבים. ועוד, דאם כן גבי **"ועשו לי מקדש"** פסוק ח למה לא פירש אותו כמשמעו.

#### תרומה -

#### הפרשה.

לא הרמה והגבהה, כמו כט, כז: **"שוק התרומה"**.

#### יפרשו לי ממנום נדבה.

מפני שהמובן מזה הוא שיקחו הפרשה, וההפרשה לא תפול עליה לקיחה, הוצרך לומר שהמכוון מזה הוא שיפרישו. ומפני שההפרשה הוא הפרשת דבר מדבר, אמר: **"ממנום"**, ולא **"מאת כל איש אשר ידבנו לבו"**, מפני שהנפרש ואשר יופרש ממנו מין אחד, ואחר שהנפרש ממון, גם המופרש ממנו ממון בהכרח. ויהיה **"מאת כל איש"** דבק עם **"תקחו את תרומתי"** הבא אחריו. ומפני שההפרשה אפשר שתהיה בחיוב, אמר שהיא **"נדבה"**, כנרמז מ**"אשר ידבנו"**. ומפני שההבדל המודיע שההפרשה היא נדבה, צריך שיהיה שם,

לקח המתחייב ממלת **"ידבנו"**, שהיא הנדבה, ואמר: "יפרישו מממונם נדבה", ולא אמר: מאשר ידבנו, כלשון התורה.

#### ידבנו -

לשון נדבה.

והנו"ן מובלע בדגש הדל"ת.

#### תקחו את תרומתי -

אמרו רז"ל שלש תרומות אמורות כאן.

פירוש: שלשה מיני תרומות רמוזות כאן, ולא פירש מהן, כי אם תרומת המשכן, שהיא נדבת כל אחד ואחד, דאם לא כן **"תרומתי"** **"וזאת התרומה"** למה לי, הוה ליה למכתב: **ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו זהב וכסף ונחשת וגו'.**

שלשה עשר דברים האמורים בענין. **זהב וכסף ונחשת** - שלשה. **ותכלת וארגמן ותולעת שני** - אחד, הרי כאן ארבעה, שכל אלה השלשה מראות של צמר הם, כדלקמן. **ושש, ועזים, ועורת אלים, ועורות תחשים, ועצי שטים, ושמן למאור, ובשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים, שהם שבעה מינים, הרי אחד עשר. ועם אבני שהם ואבני מלואים, שהם שנים, הרי שלשה עשר.**

#### פרק כה, ד

#### תכלת -

צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק.

#### וארגמן -

צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן.

#### ושש -

הוא פשתן.

בפרק קמא דיבמות יבמות ד ב אמרו: "ממאי דתכלת עמרא הוא, מדשש כתנא, תכלת עמרא". ופרש"י: "מדשש כתנא - דכתיב לט, כח: **'מכנסי הבד שש משזר'**. ובד היינו פשתים, כדמפרש בפרק בא לו כהן גדול יומא עא ב דבר העולה בד בבד. תכלת עמרא הוא - וכן שאר הצבעים האמורים בבגדי כהונה: ארגמן ותולעת שני, שאין בגדי כהונה אלא מצמר ומפשתים, כדכתיב בספר יחזקאל יחזקאל מד, יז ביום הכפורים **'בגדי פשתים ילבשו, ולא יעלה עליהם צמר'**, מכלל שהעבודות החיצונות אין בהם רק צמר עם פשתן,

ולא מין אחר. ומדמפרש קרא באחד מן המינים שהוא שש, למדנו ששאר המינים צמר הן". וליכא למימר ששאר המינים מקצתן צמר ומקצתן פשתן, ושש מורה על הפשתן הבלתי צבוע, ושאר המינים מורים על הפשתן הצבוע, דסברא הוא, דכל הצבעין ממין אחד הן, מדלא חלק בהן אלא בצבע, כדכתבו התוספות יבמות ד: תוס' ד"ה מדשש. ופירוש חלזון - מין דג, ועולה מן הים פעם אחת לשבעים שנה, ומראית דמו ירוק דומה לים, כדתייא בפרק התכלת מנחות מד א.

## פרק כה, ה

### מאדמים -

#### צבועות היו אדום.

לא אדומים מתחלת ברייתן, דאם כן אדומים מיבעי ליה, אלא **"מאדמים"** מבנין פעל הדגוש, שמקבלת הפעולה מן המאדם.

### תחשים -

#### מין חיה, ולא היתה אלא לשעה.

בשבת פרק במה מדליקין שבת כח ב. ואף על פי שכתוב ביחזקאל יחזקאל טז, י: **"ואנעלך תחש"**, דמשמע שכל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היתה החיה ההיא נמצאת והיו עושים ממנה מנעלים. לא קשיא, דשני מיני תחש היו: האחד טמא וקלא אילן שמו. ומפני שיש לו גונים רבים כמו התחש, נקרא בשמו, וזה נמצא תמיד. ואחד טהור, כדתייא שבת כח ב: "לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד" ושמו תחש, ואותו תחש לא היה אלא לפי שעה. ובזה נתבטלה טענת רבי אברהם בן עזרא, שטען ברמז ואמר: "תחשים מין חיה, היתה ידועה בימים ההם, כי כן כתוב: **'ואנעלך תחש'**". אי נמי, כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר "לפי שעה" קרי להו, והכי משמע נמי מלישנא דתלמודא דקאמר: "תחש שהיה בימי משה", שפירושו כל זמן שמשה קיים, ומהם היו עושין מנעלים בימים ההם. אבל מדברי ר' תנחומא תנחומא אות ו שאמר משם ר' נחמיה: "מעשה נסים היתה, ולשעה נבראת ובשעה נגנזה", קשיא, הלכך מחוורתא כדשניין מעיקרא.

### ועצי שטים -

#### ומאין היו להם במדבר, פירש ר' תנחומא: יעקב אבינו צפה ברוח הקדש כו'.

החכם רבי אברהם בן עזרא ז"ל טען ואמר: "ויש לתמוה למה נאמר לה, כד: 'אשר נמצא אתו' לצרכו. ואם אמרנו כן, יש לתמוה למה הוציאו עצי שטים, כי מה צורך יש להם. ועוד, הנה המצרים חושבים כי לזבוח הם הולכים, ואחר כך ישובו, על כן השאילום, ואיך יוציאו קרשים רבים, אורך כל אחד מהם עשר אמות כו', ומה היתה תשובה לשואליהם למה

יוליכו עצי שטים והם הולכים לזבוח דרך שלשת ימים", עד שהוצרך לבקש דרך אחרת. ונראה לי, שאין מכל אלה טענה כלל על דברי רז"ל. כי מה שטען "למה נאמר 'אשר נמצא אתו' - לצרכו", והלא הם לא הוציאו לצרכם אלא במצות משה, אינה טענה, כי מי גלה לו שפירוש "אשר נמצא אתו" - לצרכו, דילמא כל אשר הוציא מהם ונמצא אתו הוא דקאמר, כי משה צוה בדרך כללות שיוציאו ארזים ממצרים, ויש מי שהוציא ונמצא אתו, ויש מי שלא הוציא ולא נמצא אתו. וכן מה שטען עוד: "ואם אמרנו כן, יש לתמוה למה הוציאו עצי שטים, כי מה צורך יש להם", שפירושם אם אמרנו שהוציאו לצרכם, ולא נחוש מהטענה הראשונה שטענו, והלא הם לא הוציאו לצרכם אלא במצות משה, מכל מקום יש לתמוה מה צורך יש להם באותם הארזים, כבר נתבטלה עם מה שאמרנו שאין פירוש "אשר נמצא אתו" לצרכו. וכן מה שטען עוד: "הנה המצרים חושבים כי לזבוח הם הולכים, ואחר כך ישובו, על כן השאילום, ואיך יוציאו קרשים רבים, אורך כל אחד מהם עשר אמות כו", ומה היתה התשובה לשואליהם: למה יוליכו עצי שטים, והם הולכים לזבוח דרך שלשת ימים", אינה טענה כלל, מפני שיש להם להשיב, שאנחנו צריכים לבנות בית גדול ומזבחות רבות לה' אלהינו להעלות בהם זבחינו, שהרי כבר אמרו לפרעה י, כה - כו: "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות ועשינו לה' אלהינו וגם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה כו' ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' עד באנו שמה", שלא נדע אי זה מין יבחר וכמה נקריב ממנו, כי שמא נצטרך לכלם יחד, ואם כן אחר שהיו מסופקים שמא יצטרכו לזבוח כל אותם האלפים והרבבות של צאן ובקר וגם כל מקניהם בכללות, איך לא יסתפקו שמא יצטרכו לבנות מזבחות רבות ובית נפלא כפי גודל העבודה ההיא, ולמה הוקשה לו הוצאת הקרשים ממצרים אשר הם צריכים להם לבית ולסוכות לחוג בהם את חג ה' אלהיהם, ולא הוקשה לו מה שכתוב בתורה יד, ח "ובני ישראל יוצאים ביד רמה", ופירש הוא עצמו "ביד רמה" - ולא כדמות בורחים, שהיו עמהם כל כלי מלחמה" וההולכים דרך שלשת ימים, וכל שכן עם רב כמוהו, אינם צריכים לכלי מלחמה, ומה היתה תשובה לשואליהם.

## פרק כה, ו

### שמן למאור -

#### שמן זית זך להעלות נר תמיד.

פירוש: מפני ששמן המאור הזה משונה משאר השמנים, שצריך להיות של זית וכתית וזך בלי שמרים, אי אפשר לומר שאמר להם "שמן" סתם אם לא כשפירש להם שיהיה שמן זית זך וכתית. גם אי אפשר לומר שבמלת "למאור" רמז להם שיהיה שמן זית וכתית וזך בלא שמרים, כמו שפירש הכתוב בפרשת תצוה כז, כ, שהם עדיין לא ידעו בעת הנדבה תנאי שמן המאור, לכן על כרחנו לומר שמשה פירש להם, שיהיה השמן שיביאו שמן זית וכתית וזך בלא שמרים. והכתוב קצר וכתב "למאור", שפירשו שהיה בתנאי המאור האמורים בפרשת תצוה. וכן הוא הנכון, דאם לא כן מה נשתנה השמן מכל שאר הנדבות,



שלא פירש בשום אחד מהם לאי זה צורך הם. ומה שהוסיף לומר: "להעלות נר תמיד", הוא מפני שמלת "**למאור**" כולל המאור הזה והמאור דעלמא, לפיכך פירש שמלת "**למאור**" הכתוב פה, הוא בעבור "**להעלות נר תמיד**" כז, כ, שאז יהיה "**למאור**" במקום שמן זית זך.

### בשמים לשמן למשחה -

שנעשה למשוח בו כלי המשכן והמשכן לקדשו, והוצרכו לו בשמים, כמו שמפורש בכי תשא ל, כג - כה.

פירוש: מפני שהבשמים של שמן המשחה אינם סתם בשמים, אלא בשמים מיוחדים, שהם: **מר דרור, וקנמן בשם, וקנה בשם**, אי אפשר לומר שאמר להם "**בשמים**" סתם, אם לא כשפירש להם אי זה מין בשמים הם. גם אי אפשר לומר שבמלת "**לשמן המשחה**" רמז להם שיהיו מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם, כמו שפירש הכתוב בכי תשא, מפני שהם עדיין לא ידעו בעת הנדבה הבשמים של שמן המשחה מה הם. לכן על כרחנו לומר שמשח פירש להם שהבשמים שיביאו יהיו: **מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם**, והכתוב קצר וכתב "**לשמן המשחה**", שפירושו הבשמים המיוחדים לשמן המשחה האמורים בכי תשא **מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם**. וזהו הנכון, דאם לא כן מה נשתנה השמן והבשמים מכל שאר הנדבות שלא פירש בהם לאי זה צורך הם. ומה שהוצרך להאריך בפירוש "**שמן המשחה**" לומר "שנעשה למשוח בם כלי המשכן והמשכן", הוא מפני ששמן המשחה סתם כולל השמן שנעשה למשוח בו כלי המשכן כו' ושאר השמנים שסכין בם, שמימין בם בשמים והוא השמן שנאמר בו רות ג, ג: "**ורחצת וסכת**", לפיכך הוצרך לפרש ששמן המשחה הכתוב פה הוא השמן שנעשה למשוח בו כלי המשכן, שאז יהיו הבשמים הכתובים פה הם: **מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם** האמורים בפרשת תשא, לא סתם בשמים.

### ולקטרת הסמים -

שהיו מקטירים בכל בקר וערב, כמו שמפורש בואתה תצוה ל, ז - ח.

פירוש: הסמים המיוחדים לאותו קטורת שמפורש בואתה תצוה, שכתוב בו ל, ז - ח "**והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר כו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה**", שאותן סמים מפורשים בכי תשא ל, לד. ומה שאמר "כמו שמפורש בואתה תצוה", כלומר אי זה מין קטורת הוא, מפני ששם הקטרת נאמר על כל מיני הקטורין, ולא אמר: כמו שמפורש בכי תשא, שנזכרו בו הסמים מה מין סמים הם, כמו שכתב בשמן המשחה, מפני ששמן המשחה מפורשים בכי תשא ל, כג - כה שני העניינים יחד, מה מין בשמים הם, ומה מין משיחה הוא, אבל קטורת הסמים, שהסמים שבו מפורשים בכי תשא ואי זה קטורת הוא מפורש בואתה תצוה, בחר לומר "כמו שמפורש בואתה תצוה", מפני

שמפורש בו אי זה מין קטורת הוא, כמו שפירש גבי "למאור - להעלות נר תמיד", כדי להבדילו ממאור דעלמא, וגבי שמן המשחה, שנעשה למשוח בו כלי המשכן לקדשו, להבדילו משאר מיני המשחות, אף כאן, שהיו מקטירין בכל בקר וערב, להבדיל אותן משאר מיני הקטורין. ומפני שזה מפורש בואתה תצוה, הוצרך לומר: "כמו שמפורש בואתה תצוה". ומה שהוצרך לפרש בכלם ההבדלים, שבו יובדלו משאר הנקראים בשמם, ולא אמר שהשמן הוא שמן זית זך, והבשמים הם: **מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם**, והסמים הם: **נטף ושחלת וחלבנה**, ולא היה צריך לכל אותן ההבדלים, הוא מפני שהכתוב שקצר בהם ונשתמש עם מלת - **"למאור"** במקום: שמן זית זך, ועם מלת **"לשמן המשחה"** במקום: **מר דרור וקנמן בשם וקנה בשם**, ועם מלת **"לקטרת"** במקום: **נטף ושחלת וחלבנה וגו'**, וכיון שנשתמש באלה המלות, הוכרח בהכרח לפרש שאלה המלות מורות על ההבדלים שבו יובדל משאר הנקראים בשמם, כדי שיתבאר מזה שהמלות האלה מורות על מיני השמן ועל מין הבשמים ועל מין הסמים, ולכן קצר הכתוב וכתב אלה המלות במקומם. ולפי זה צריך לומר שהם ארבעה עשר דברים שהתנדבו, לא שלשה עשר, כי הסמים לחוד והבשמים לחוד, והוא סותר מה שפירשתי למעלה פסוק ב ד"ה תקחו גבי שלשה עשר דברים, וצריך עיון. לכן נצטרך בהכרח לפרש דהכי קאמר: בשמים לשמן המשחה ובשמים לקטרת הסמים. ומה שפירש"י **"ולקטרת הסמים"** - שהיו מקטירין בכל בקר וערב, כמו שמפורש בואתה תצוה", הכי פירושו: שמפני שהבשמים של קטרת הסמים אינם סתם בשמים, אלא בשמים מיוחדים, והם **הצרי והצפורן ומר וקציעה ושבלת נרד וכרכום וקשט וקנמון** האמורים בבירייתא דפטום הקטורת כריתות ו א, אי אפשר לומר שאמר להם סתם "בשמים" אם לא בשפירש להם אי זה מין בשמים הם, גם אי אפשר לומר שבמלת **"לקטרת הסמים"** רמז להם אי זה מין בשמים הם, מפני שעדיין לא ידעו הבשמים של קטרת הסמים מה מין הם, לכן על כורחך לומר שמשם פירש להם בפרט אי זה בשמים יביאו, והכתוב קצר וכתב **"לקטרת הסמים"**, שפירושו הבשמים המיוחדים לקטרת הסמים על פי הקבלה. ואל יקשה עליך איך כתבה התורה הבאים לקטרת הסמים וסמך על האמורים מפי הקבלה, כי כמוהו דברים יב, כא: **"וזבחת... כאשר צויתך"**, שפירושו כאשר צויתך על פי הקבלה בתורה שבעל פה. ומה שאמר "כמו שמפורש בואתה תצוה", שב אל מה שאמר **"ולקטרת הסמים"** - שהיו מקטירין בקר וערב", שזהו שכתוב בואתה תצוה, ומזה יבדל לקטרת הסמים דהכא משאר הקטורין דעלמא, אבל בפרשת כי תשא אינו כתוב כי אם ביאור הסמים, ואנחנו אין אנו צריכין אלא ביאור הבשמים, לא הסמים, ולפי זה הפירוש לא יהיו מניין מיני הנדבות רק שלשה עשר, כדלעיל.

פרק כה, ז  
אבני שהם -

### שתים הוצרכו שם לצורך האפוד בואתה תצוה.

וכאילו אמר: שתי אבני שוהם. אבל אין מאמר **"אבני שהם"** כלל של אפוד ושל חשן, שהן שלשה, השתים של שהם והאחד של חשן.

### מלואים -

על שם שעושין להם בזהב מושב כמין גומא ונותנין האבן שם למלאות הגומא קרויין אבני מלואים.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון בעיני כלל, שיקרא אותם עתה **'אבני מלואים'** על שם שעתיד עוד לצוות למלא בהם הגומא שיעשו להם. ועוד, כי גם **אבני שהם** היו מוסבות משבצות זהב' כח, יא, ולא קרא אותם מלואים. ועוד, שכבר אמרו רבותינו בגמרא סוטה מח ב: "אבנים הללו אין מפרישים עליהם באיזמל, שנאמר כח, כ: **'במלואותם'**", ואם היה פירוש **'במלואותם'** שימלאו האבנים את הגומות, לא היה ראיה מכאן שלא לחרוץ בהן השמות באיזמל כלל. ועוד, כי מושב האבנים שאמר הרב שהוא עשוי כמין גומא, אינו כן, אבל הוא כדברי אנקלוס כח, כ שתרגם 'מרמצן', והוא שעשוי מלמטה מושב כמדת האבן ומוציאין ממנו מזלג שלש השנים, שיאחזו את האבן. ומלשון חכמים נדה סב א: 'ומפקי לה ברמצא דפרזלא', 'כגון דבצעא ברמצא דפרזלא' שבת קג א וכן יעשו גם היום בכל אבן יקרה בטבעות, כדי שתהיה נראת מכל צד ולא יטמן יופיה והדרה בתוך הגומא. תדע לך שהוא כן, שהרי שתי שרשרות זהב התחובות בשתי טבעות שבחשן, תקועות במשבצות שבכתפות האפוד, ואם המשבצות בתים הם למושב אבנים, היאך יתקעו בהם שרשרות, ומה ישמשו שם גומות שבהן". ונראה לי שאין מכל אלה טענה על דברי הרב, שאם מפני שאין ראוי לקרותם עתה אבני מלואים "על שם העתיד עוד לצוות למלא בהם הגומא שיעשו להם", אינה טענה כלל, כי מצאנו **"ועשית את הקרשים"** כו, טו וברש"י בה"א הידיעה, מאותן שצוה יעקב, שנקראו קרשים על שם שעתיד לצוות שיעשו קרשים. ועוד, שפירוש **"אבני מלואים"** - אבנים למלואים, וכמו שיאמר פסוק ו **"שמן למאור ובשמים לשמן המשחה"** שמן בעבור המאור אשר אני עתיד לצוות להעלות נר תמיד, ובשמים בעבור שמן המשחה אשר אני עתיד לצוות למשוח בו כלי המשכן והמשכן לקדשו, אף כאן אבנים בעבור המלואים אשר אני עתיד לצוות לעשות חשן למלאת בו "מלואת אבן ארבעה טורים אבן" כח, יז, ולא שקרא את האבנים עתה אבני מלואים על שם שעתיד עוד לצוות למלא בהם הגומא שיעשו להם, עם היות שגם אם היו נקראים עתה אבני מלואים על שם סופם אינה טענה, כי כמוהו רבים.

ומה שטען עוד: "כי גם אבני שהם היו מוסבות משבצות זהב ולא קרא אותם מלואים", אינה טענה, כי הדברים פעם יקראו בשמם, ופעם יקראו בשם תכליתם, ולהיות שתכלית שתים עשרה אבני החשן היה בעבור למלאות בהם המשבצות אשר בארבעת הטורים הקבועים בו, נקראו כלם בשם כולל לכולם, והוא שם המלואים, כדי לקצר, שאילו היה

קורא אותם בשמם היה צריך להאריך ולומר: אבני שהם ואודם ופטדה וברקת ונופך ספיר ויהלם ולשם שבו ואחלמה ותרשיש וישפה, ואולם השתי אבני שהם הקבועים באפוד, שיכלול שניהם שם אחד, והוא שם השהם, קראם שוהם בשמם, ולא בשם מלואים. ומה שטען עוד: "שכבר אמרו רבותינו בגמרא: אבנים הללו אין מפרישין עליהן באיזמל שנאמר **'במלואתם'** ואם היה פירוש במלואותם שימלאו האבנים את הגומות, לא היה ראייה מכאן שלא לחרוץ בהן השמות באיזמל כלל", אינה טענה, כי רבותינו שדרשו זה, לא דרשוהו אלא מיתורא דקרא, שאחר שאמר כח, יז "ומלאת בו מלואת אבן ארבעה טורים אבן" ופירש אבני כל הארבעה טורים מה הם, חזר ואמר כח, כ **"משובצים זהב במלואתם"**, ודרשו רבותינו שאין פירוש "במלואותם" מלשון מלוי, שכבר אמר כח, יז **"ומלאת בו מלואת אבן"**, אלא מלשון שלמות, כמו כט, כו **"איל המלואים"**, שפירושו איל השלמים, כי זבח שלמים היה, ומלואים ושלמים אחים הם, וכן ישעיהו סה, יא **"הממלאים למני ממסך"**, כמו משלימים הממסך, **"ובמלאת ימי טהרה"** ויקרא יב, ו, וכמוהו רבים, ולפיכך דרשו מכאן שאין מפרישין עליהן באיזמל, כדי שלא יהו חסרים, והתורה אמרה **"במלואותם"**, שלמים, ולא חסרים.

גם מה שטען עוד: "כי ענין מושב האבנים שאמר הרב שהוא עשוי כמין גומא איננו כן, אבל הוא כדברי אנקלוס שתרגם 'מרמצן' והוא שעשוי מלמטה מושב כמדת האבן ומוציאין ממנו מזלג שלש השנים שיאחזו את האבן, מלשון חכמים: 'ומפקי לה ברמצא דפרזלא', כגון דבזעא ברמצא דפרזלא' וכן יעשו גם היום בכל אבן יקרה בטבעות, כדי שתהיה נראת מכל צד ולא יטמן יפיה והדרה בתוך הגומא", אינה טענה, מפני שפירוש מרמצן אין פירושו כאשר חשב, שהוא מושב מלמטה ויוציאין ממנו מזלג שלש השנים, שיאחזו את האבן, מפני שזה הפירוש אינו נופל כלל על מלת **"ושבצת הכתנת שש"** כח, לט, רק פירושו מענין מסמר, כי פירוש ברמצא דפרזלא דפרק הבונה שבת קג א הוא במסמר של ברזל, כדפרש"י שם. ופירוש **"ושבצת הכתנת שש"** שתרגומו המתרגם "ותרמץ כתונא דבוצא", הוא שתשים על הכתנת חתיכות חתיכות של שש מסומרות, וזהו שפרש"י "עשה משבצות משבצות וכלם של שש". ופירוש **"מוסבות משבצות זהב"** כח, יא, שתרגמו המתרגם "משקען מרמצן דדהב", הוא שיהיו סביב האבנים חתיכות של זהב מסומרות עד שיהיו האבנים משוקעים בתוכם, שנמצא כאילו היו שם גומות של זהב במידת האבנים, והאבנים מושמים בתוכם וממלאים אותן. ופירוש "משקען" הוא טעם המלה, לא פירושה, כי המתרגם שומר הטעמים, לא המלות. ופירוש **"משובצים זהב יהיו במלואותם"**, שתרגומו המתרגם: "מרמצין בדהב", הוא שיהיו האבנים מסומרים בחתיכות זהב סביבם. וזהו שפרש"י בפסוק כח, כ **"יהיו - הטורים. במלואותם - מוקפין משבצות זהב בעומק שיעור שיתמלא בעובי האבן, וזהו לשון 'במלואותם', כשעור מלוי עוביין של אבנים יהיה עומק המשבצות, לא פחות ולא יותר."**

ומה שטען עוד: "אם המשבצות בתיים הם למושב אבנים, היאך יתקעו בהם שרשרות ומה ישמשו שם הגומות שבהן", אינה טענה, כי הנה הכתנת תשבץ שהיתה עשויה משבצות משבצות, אם יהיו המשבצות מושב שמוציאין ממנו מזלג שלש השנים מה ישמשו אלה המזלגות בכתנת, ואם ישיב שלא ישמשו שם לדבר מן הדברים רק לנוי בלבד, ישיב גם הרב כן, כי כן כתב בפירוש כח, ד: "וכתנת תשבץ - עשויה משבצות משבצות לנוי. והמשבצות הן כמין גומות העשויות בתכשיטי זהב, למושב קביעות אבנים טובות ומרגליות", ובכתנת אין צורך לזה, מכל מקום עשאוה משבצות משבצות לנוי. לאפד ולחושן השם לאפד ואבני מלואים לחושן. שאף על פי שהיה שהם גם בחושן, כיון שמלת מלואים כוללת כל אבני החושן, הנה גם השם הנתון שם בכלל. ואם כן לא אמר **"אבני שהם"** רק בעבור אותם שבאפוד, ולכן יש לתמוה על החכם רבי אברהם בן עזרא, ועל הרמב"ן ז"ל שהסכים לדבריו, על מה שכתב: "אבני שהם כוללת כל האפוד ואחד מהחושן".

### פרק כה, ח

#### ועשו לי מקדש -

ועשו לשמי בית קדושה.

תקן בזה שני ענינים: האחד שפירוש לי - לשמי, ואיננו להבאת דבר לדבר, כמשמעו, כי כתוב מלכים א' ח, כז: **"השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואף כי הבית הזה"**. והשני, שפירוש מקדש "בית קדושה", שפירושו בית מקודש, לא אי זה מקודש שיהיה, כי שם מקדש בכל מקום לא ימצא כי אם על הבית המקודש.

### פרק כה, ט

#### ככל אשר אני מראה אותך -

כאן את תבנית המשכן.

לא בעת עשייתו, דאם כן 'ככל אשר אראה אותך' מיבעי ליה.

### וכן תעשו -

כתבנית אלו תעשו אותן.

הרמב"ן ז"ל טען: "ולא ידעתי שיהיה זה אמת, שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו, ומזבח הנחשת עשאו שלמה עשרים אמות אורך ועשרים רוחב", עד כאן דבריו. ולא הבנתי כונתו במאמר "ומזבח הנחשת עשאו שלמה עשרים אמות אורך ועשרים אמות רוחב", כי אם רצה לטעון מזה על שלא היה חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב כמדת מזבח הנחשת של משה, וזה יורה שאין פירוש **"וכן תעשו"** לדורות, כדברי הרב, אינה, מפני שאין פירוש כתבניתם כתבנית אלו כמדתם, שיהו צלעות שטחיהן

מתדמות יחס האורך אל האורך כיחס הרחוב אל הרחוב, וכיון שיחס האורך של מזבח הנחושת של משה אל האורך של מזבח הנחושת של שלמה, הוא כיחס הרחוב אל הרחוב, דמה שניהם בתבנית אחת, אף על פי שזה של משה היה חמש על חמש, ושל שלמה היה עשרים על עשרים, כמו שטחי אבג"ד הוז"ח : שאם היתה זוית א"ב שוה לזוית ה"ו, ויחס א"ב אל ה"ו כיחס א"ד אל ה"ח, יקראו שני שטחי אבג"ד הוז"ח מתדמים, אף על פי שהאחד גדול מהאחר, ויאמר עליהם שהם שוים בתבניתם. ולכן המזבח של נחשת שעשה שלמה, מאחר שהיה רבוע, כמו המזבח של משה, ובהכרח שהיו זויות שטחי המזבח של משה שוות לזויות שטחי המזבח של שלמה, וצלעותיהם המקיפות בזויות שתי המזבחות מתיחסות, הנה שתי המזבחות הן בתבנית אחת בהכרח. ואף על פי ששטחי גובהן לא היו מתדמים, ששטחי גובה המזבח של משה היו חמש על שלש, ושטחי גובה המזבח של שלמה היו עשרים על עשר. יש לומר, שהיה מקובל אצלם איש מפי איש עד משה רבינו מפי גבורה, שפירוש כתבניתם אינו אלא על האורך והרחוב, לא על גובהו. והראיה על זה כי גם הבית עצמו לא היה מתיחס עם המשכן רק בארכו ורחבו, ולא על גובהו, וכן הדביר ששם מקום הארון לא היה מתיחס עם בית קדש הקדשים שעשה משה רק בארכו ורחבו ולא על גובהו, וזאת ראייה שהתבנית אצלם הוא האורך והרחוב בלבד, ואין זה אלא על פי הקבלה. וכן כתבו התוספות בפרק הזורק שבת צח: תוספות ד"ה דל בשם ר' יצחק, מנא ליה לתלמודא דרוחב המשכן עשר אמות, אי משום דשמונה קרשי המשכן של פאת מערב המשכן הן אמות שתיים עשרה, מאמה וחצי האמה הקרש האחד, דל שתי אמות של עובי המשכן, נשארו עשר אמות, דילמא עובי קרשי המשכן לא היה אלא חצי אמה, דל אמה אחת של עובי המשכן מזה ומזה, נשארו אחת עשרה אמות. ותרץ, דמבית עולמים ילפי לה, שהיה ארכו ששים ורחבו עשרים וכתוב **"וכן תעשו -** לדורות", כתבנית של מדבר, שמע מינה דמשכן נמי רחבה שלישי ארכה, כמו בבית עולמים, אלמא פירוש כתבניתם אינו רוצה לומר כמדתם, אלא שיהיו מתדמים להם, כדפרישית.

## פרק כה, יא

### מבית ומחוץ תצפנו -

שלשה ארונות עשה בצלאל. שנים של זהב ואחד של עץ.

ביומא פרק בא לו יומא עב ב ובתנחומא תנחומא ויקהל ז. והחכם רבי אברהם בן עזרא טען ואמר: "ואחר שעשו הארון זהב, מה צורך לעץ". וכבר נתנו רז"ל הטעם בזה בתנחומא תנחומא ויקהל ז ואמרו, שרמז לנו המקום, שכמו שהארון אף על פי שהעץ נתון בו באמצע, אתה נוהג בו כבוד, שנאמר דברים י', ב ובבא בתרא יד. ב: ושמתם בארון - לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כך אם אתה רואה בני תורה עניים, הוי נוהג בהם כבוד, בשביל תורתם. ועוד דרשו רז"ל במכילתא: למה נעשה

מעצי שטים, שהתורה נקראת עץ חיים, שנאמר משלי ג, יח: 'עץ חיים היא למחזיקים בה' ונתנה בתוכו. ולמה צפהו זהב, לפי שדברי תורה נחמדים מזהב ומפז רב תהלים יט, יא.

### פרק כה, יב

#### פעמותיו -

#### כתרגומו זויתיה.

החכם רבי אברהם בן עזרא טען ואמר: "חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי 'פעם' שהיא זוית, רק רגל - 'רגלי עני פעמי דלים' ישעיהו כו, ו, 'וישם לדרך פעמיו' תהלים פה, יד, 'מה יפו פעמיך' שיר השירים ז, ב ורבים ככה". ואיננה טענה, כי פעמי ופעמיו ופעמיך, כלם הם שמות בלשון זכר, ומלת פעמותיו היא שם בלשון נקבה, ויתכן להיות פירושם משתנת מפירוש השמות, שהם בלשון זכר. כי מנהג הכתוב, על הרוב, שכשיהיו שני ענינים בשרש אחד, ישתמש בם הכתוב עם שני בנינים, האחד בבניין אחד והאחר בבניין אחר, כמו בשרש ברך, שהשתמש בו הכתוב עם בניין פעל הדגוש ובניין נפעל בענין ברכה, ועם בניין הקל ובניין הפעיל בענין ברכיים. ובשרש נגע מבנין פעל הדגוש על הנגעים, ומבניין הקל על הנגיעה, אף על פי שהם משרש אחד, וכמוהו רבים.

### פרק כה, טו

#### לא יסורו ממנו -

#### לעולם.

דאם לא כן הא כתיב לעיל מיניה "בטבעות הארון יהיו הבדים".

### פרק כה, טז

#### אל הארון -

כמו בארון. שהבי"ת מורה על נתינת הדבר בתוכו, ומלת "אל" מורה על הדבר הסמוך לו, וכן כתוב דברים י, ה: "ואשים את הלוחות בארון". העדות התורה שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה. כן מצאתיו בכל הספרים שלפנינו. ולא שמעתי פירושו, כי הנה הכתוב פה הוא הכתוב בספור הקמת המשכן "ויקח ויתן את העדות אל הארון" מ, כ, ושם פירש: "את העדות - הלוחות", לא התורה כמו שכתב פה. ועוד, איך יתכן שיהיה זה על התורה, והלא ספר התורה לא נכתב עד סוף הארבעים, כי כתוב דברים לא, כב: "ויכתוב משה את השירה הזאת ביום ההוא", שהוא ביום מותו, וכתב בתריה דברים לא, כד - כו: "ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תומם ויצו משה את הלויים כו' לקוח את ספר התורה הזו ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'".

ועוד, איך פסק כאן כמאן דאמר שמצד הלוחות היה מונח בתוך הארון ממש, עד שבעבור זה הוצרך לפרש "אל הארון" - כמו בארון", והלא בפרשת האזינו כתב דברים לא, כו ש"נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא בבא בתרא יד ב: יש אומרים דף היה בולט מן הארון מבחוץ ושם היה מונח, ויש אומרים מצד הלוחות היה מונח בתוך הארון", ונראה שהוא כמסופק.

## פרק כה, יז

### אמתים וחצי ארכה -

#### פירשו רבותינו שהיה עוביו טפח.

בסוכה פרק קמא סוכה ה ב גמר גזרה שוה כתיב הכא "פני הכפרת", וכתיב התם בראשית כז, ל: "מאת פני יצחק אביו", מה להלן טפח, דאין פנים פחותים מטפח, אף כאן טפח.

## פרק כה, יח

### כרובים -

#### דמות פרצוף תינוק להם.

דתרגום תינוק רביא. וכאשר תסיר הכ"ף של כרובים, שהוא כ"ף הדמיון, תשאר המלה 'רובים' לשון רבים מן רביא, ועם כ"ף הדמיון פירושה כדמות תינוקות, מפני שצורתם כדמות תינוקות. ונקרא שמם כדמות תינוקות כאילו הכ"ף מיסוד השם. ושמו עליו ה"א הידיעה ונעשה הכרובים "והיו הכרובים" פסוק כ, ולכן מה שכתב החכם רבי אברהם בן עזרא על דברי קדמונינו שאמרו ש"צורת כרובים כשני נערים, ופירושו כרוביא בלשון ארמית והכ"ף משרת". ואמר: "ונכון דברו, שהיו כצורת ילדים, אם היא קבלה, ושמו המלה לזכר, כמילת חנכה. כי כ"ף כרוב שורש, והעד 'והיו הכרובים', כי הה"א ה"א הדעת, ואיננה לתמה כה"א 'הכמכת מכהו הכהו' ישעיהו כז, ז, לא דבר נכונה. ומה שטען עוד ממאמר יחזקאל ש"ראה ארבע פנים לחיה יחזקאל א, ו אחד מהם פני שור, ובמקום אחר אמר על החיה היא תחת שור פני הכרוב. ואמר באחרונה יחזקאל י, כ: 'היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה'. הנה שקרא כל הארבעה כרובים", אינה טענה, כי על הטענה הראשונה כבר תרצו בפרק אין דורשין חגיגה יג ב, שיחזקאל בקש עליו רחמים והפכו לכרוב: "אמר לפניו: רבונו של עולם קטיגור יעשה סניגור, מיד הפכו לכרוב". ומה שטען על זה אבן עזרא בראשית ד, כג, שהעגל לא נעשה בימיו ואיך יבקש עליו רחמים, היא הטענה של תהו, כי המבקש לבטל המזיק, אין הפרש אם יבטל אותו בעת היותו, או אחרי היותו. והטענה השנית שטען, שקרא כל הארבעה "כרובים", אם היה פירוש כרוב כרביא איך קראם כלם כרובים, והלא לא היה שם צורת כרוב רק באחד מארבע פני החיה, אשר היה צורת שור מתחלה ושב צורת כרוב



באחרונה, איננה טענה, כי כמו שקראם כלם אדם, באמרו יחזקאל א, ה: "דמות אדם להנה", אף כי לא היה שם צורת אדם, רק באחד מארבע פני החיה, להורות על היותן בעלי שכל, כן קראם כלם כרובים, אף כי לא היה שם צורת כרוב רק באחד מהארבע פני החיה, להורות על היותן בעלי שכל, כי כרובים גם כן דמות אדם להנה, ואין הפרש ביניהם רק בין אפי רברבי ואפי זוטרי חגיגה יג ב. והמאיר אותנו על זה - מאמר הרמב"ם הרמב"ם במורה נבוכים ז"ל בפרק שלישי מהחלק השלישי באמרו: "ובאר לנו במרכבה השנית דברים שלא התבארו במרכבה הראשונה, מהם, שהעתיקנו ממלת חיות למלת 'כרובים'" ופירש החכם המופלא רבי משה הנרבוני: "לומר שהם בעלי שכל".

### קצות הכפרת -

#### ראשי הכפרת.

שהם קצות האורך, לא קצות הרחב, כי אז יחוייב שיהיו אחורי הכרוב האחד לצד אהל מועד ואין זה נכון. ועוד, כי כתוב פסוק כב: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים" ואם יהיו אחורי האחד אל האהל, יהיה גופו מבדיל בין מקום יציאת הדבור והאהל.

### פרק כה, כ

#### פורשי כנפים -

#### שלא תעשה כנפיהם שוכבים אלא פרושים.

יהיה פורשי כמו פרושי, לא פורשים, כי אינם בעלי חיים. ומה שהאריך לומר: "שלא תעשה כנפיהם שוכבים אלא פרושים" והיה די לומר: פורשי פרושי, הוא מפני שפירוש "פורשי" שב אל הכרובים ופירוש פרושי שב על הכנפים, לפיכך הוצרך לומר "שלא תעשה כנפיהם שוכבים", שישוב אל הכנפים. ומה שהאריך לומר "שלא תעשה כנפיהם שוכבים", והיה די לומר שיהיו כנפיהם פרושים, לפי דעתי שכונתו בזה הוא לתת טעם על הצווי הזה, שבא למעט שלא יהיו כנפיהם שוכבים, כמנהג המציירים שמציירים כל בעלי הכנפים כנפיהם שוכבים.

### למעלה -

#### שיהא עשרה טפחים בחלל שבין הכנפים לכפרת.

דתניא סוכה ה ב: "מה מצינו בבית עולמים, דכרובים בשליש הבית היו עומדים, כדכתיב מלכים א' ז, ב: 'ושלשים אמה קומתו', וכתוב מלכים א' ו, כו: 'קומת הכרוב האחד עשר באמה', אף במשכן כן. ומשכן כמה הוי, עשר אמות, כדכתיב כו, טז: 'עשר אמות ארך הקרש' כמה הוו להו, שתין פושכי, תילתא כמה הוי, עשרין פושכי, דל עשרה לארון וכפרת, דכתיב פסוק י: 'אמה וחצי קומתו' הרי תשעה טפחים 'וכפרת טפח' הרי עשרה

טפחים, פשו להו לכרובים עשרה טפחים", נמצא שהחלל שבין הכנפים לכפרת הוא עשרה טפחים.

### פרק כה, כא

#### ואל הארון תתן את העדות -

לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר: ונתת אל הארון כו'.

לא ידעתי למה לא ידע למה נכפל, אם בעבור שכבר נאמר פסוק טז: "ונתת אל הארון את העדות", אין זה צווי אלא הודעת תכלית עשיית הארון מה היא, והוא דבק עם "ועשו ארון" פסוק י', ופירושו: ועשו ארון כו' כדי שתתן בו את העדות כו'. ואחר שצוה גם על עשיית הכפרת והכפרת אשר עליו, שהם יחד כסוי הארון, שבזה נשלם כל עניין הארון, צוה שיתן בו את העדות אשר יתן לו בסוף הארבעים יום, כדכתיב לא, יח: "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות" כו'. ועוד, אפילו אם תמצי לומר שיהיה מאמר "ונתת אל הארון את העדות" צווי, עדיין אין לתמוה על ההכפל, כי נכפל בעבור תוספת "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים" פסוק כב שלא נזכר למעלה, להודיע שעל ידי נתינת העדות בתוך הארון, תהיה שכינתו שורה בו ויהיה הדבור יוצא מבין שני הכרובים ומגיע הקול אליו. ולא הזכיר זה למעלה, מפני שעדיין לא צוה לא על הכפרת ולא על הכרובים, ואיך יאמר ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים, ועדיין לא הזכרו. והנה החכם רבי אברהם בן עזרא אדון כל הפשטנים לא פירש על הכפל כלום, כי מבואר הוא.

ויש לומר, שבא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כפרת יתן תחלה העדות לתוכו ואחר כך יתן הכפרת עליו. כי פירוש "ואל הארון תתן את העדות" - וקודם זה תתן העדות, דאם לא כן ונתת אל הארון את העדות מיבעי ליה. וכן כתב החכם רבי אברהם בן עזרא אדון כל הפשטנים: "ואל הארון - כמשפט הלשון, וכבר היית נותן העדות בארון, ואחר כך תשים הכפרת עליו". הנה שמשפט הלשון מורה בזה, ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל על זה ואמר: "ואם היה זה צואה, משמעו יותר שאחר שיתן הכפרת על הארון, כאשר אמר, יתן בארון את העדות, כי ארון יקרא גם בהיות הכפרת עליו", משפט הלשון עומד כנגדו.

### פרק כה, כב

#### ואת כל אשר אצוה אותך -

וי"ו זו יתרה היא. חפשתי בכמה ספרי תורה ולא מצאתי זה.

### פרק כה, כז

#### לבתיים לבדים -

### כתרגומו אתרא לאריחיא.

שאיין הטבעות בעבור בתים ובדים, רק הטבעות בעבור בתים, והבתים בעבור בדים.

#### פרק כה, כח

##### ונשא במ -

##### לשון נפעל.

והנו"ן נו"ן הנפעל, וחסר יהי, כאלו אמר: יהי נשא במ את השלחן, לא נו"ן האית"ן מבנין הקל, כי לא ישתתף השם עמהם בנשיאתה, ולא פ"א הפעל מבניין הדגוש, כי לא יהא נושאה אחד. אך לא ידעתי איך תתישב מלת "את" המורה על הפעול, כי הנפעל אין לו פעול, והיה לו לומר: ונשא במ השלחן, וכמוהו י, ח: **"ויושב את משה ואת אהרן"**.

#### פרק כה, כט

##### קערותיו -

##### זה דפוס וכו'.

##### כפותיו -

##### הן בזיכין וכו'.

##### וקשותיו -

##### כמין חצאי קנים חלולים וכו'.

##### ומנקיותיו -

##### תרגומו ומכילתיה, הן סניפין כמין יתדות וכו'.

אבל בפרק שתי הלחם מנחות צז א אמרו: "קערותיו - אלו דפוסין. כפותיו - אלו בזיכין. קשותיו - אלו סניפין. ומנקיותיו - אלו קנים". וזהו מה שכתב רש"י אחר זה:

**"ויש מחכמי ישראל אומרין קשותיו אלו סניפין כו' ומנקיותיו אלו הקנים כו'."**

אך מפני שהרב נמשך אחר פירוש אנקלוס, שתרגם ומנקיותיו ומכילתיה, שפירושו סובלותיו ומלשון ירמיהו ו, יא **"נלאיתי הכיל"** והם הסניפין. ותרגם וקשותיו וקשותיה, שפירושו דברים חלולים שהם הקנים מלשון ערבי הקרוב ללשון ארמי, שקורין כל דבר חלול קסוה, וזה מפני שהיה שונה כדברי האומר: מנקיות - אלו סניפין, וקשות - אלו הקנים, לפיכך פירש גם זה קשותיו אלו הקנים ומנקיותיו אילו הסניפין, כדברי החולק על ההיא דפרק שתי הלחם. והרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב במה שאמר "ולשון מכילתיה סובלותיו, כמו: 'נלאיתי הכיל'" ואמר: "ולא נתכנונו אצלי, לפי שאין מכילתיה בלשון ארמי אלא שם למדות, כגון האיפות וכיוצא בהן, שכן תרגם ויקרא יט, לו: **'איפת צדק'** - מכילן

דקשוט', 'לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה' - לא יהיה לך בביתך מכילתא ומכילתא דברים כה, יד וכן בכל מקום בתלמוד" וכו'. עד שהוצרך לפרש דברי המתרגם במכילתיה - "שם למדה, כי היתה שם מדה מחזקת שני עשרונים קמח למדוד בה החלה האחת, שלא היו מודדין אותה בעשרון של מנחות". וכתב ואמר עוד, שהיותר נכון בעיניו כי "המכילא הוא הדפוס העשוי לבצק, כמו שאמרו מנחות צד א: שלשה דפוסין היו שם, נותנו בדפוס ועדיין הוא בצק, וכמין דפוס היה בתנור וכשהוא רודה נותנה בדפוס, כדי שלא תתקלקל, והדפוס הזה אינו צריך להיות כצורת הלחם ושעורו, אבל הוא עשוי כעין קדרה, לסמוך דפנותיו של לחם והוא קערותיו, אבל הדפוס הראשון של בצק עשוי כמדתו של לחם וכשעורו, ארכו ששה ורחבו חמשה וקרנותיו שבע אצבעות. ובו מושיבין הבצק ומודדין אותו ומתקנין אותו, ולפיכך הוא נקרא מכילא, שהוא עשוי למדה. ולשון מנקיות - שם, כמו איפה וסאה, כשם קערותיו וקשותיו ושאר השמות שאין בהם תאר. ואולי המדות המצודקות הנקראות 'איפת צדק', יקראו אותם 'מנקיות' שהן נקיות מן השקר ומנקות בעליהן מן האונאה והחטא. והקשות שם כולל לקנים והסניפים, אולי בעבור פצולן נקראו כן בחלוף הצד"י בשי"ן, כמו תהלים צה, ט: 'וייראו יושבי קצוות מאותותיך' בחלוף צד"י בשי"ן", עד כאן דבריו. ואני תמה מאד, היאך עלה על דעתו לפרש דברי המתרגם במכילתיה שהוא שם למדה שבה היו מודדין הקמח של כל חלה וחלה או שם לדפוס העשוי לבצק, שהוא עשוי כמדת החלה ונקרא מכילא, על שהוא עשוי למדה, והלא הפירוש הזה אינו לא כמאן דאמר **ומנקיותיו** אלו קנים, ולא כמאן דאמר **ומנקיותיו** אלו סניפים. ועוד, אם פירוש **ומנקיותיו** הוא הדפוס האחד העשוי לבצק שהוא כמדת החלה ושעורה, והקערה הוא הדפוס השני, שכשהוא רודה נותנה שם כדי שלא תתקלקל והיא כעין קערה לסמוך בו דפנותיו של לחם, היה ראוי להסמיכן זה אצל זה, לכתוב **ועשית קערותיו ומנקיותיו**. ועוד, אם פירוש **ומנקיותיו** הוא הדפוס או המדה שבה מודדין הקמח של כל חלה וחלה וישאר קשותיו שם כולל לקנים ולסניפין, אם כן יהיה פירוש **קשותיו** דלא כמאן דאמר אלו סניפין לבדן, ולא כמאן דאמר אלו קנים לבדן. ועל כרחך לומר שהמתרגם שתרגם **ומנקיותיו** ומכילתיה, הוא או כדברי האומר מנקיות אלו סניפים, או כדברי האומר מנקיות אלו קנים. ואחר שתרגם **וקשותיו** וקשותיה, שהוא מורה על הקנים החלולים, שכן בלשון ערבי, אשר הוא קרוב ללשון הארמי, קורין כל דבר חלול קסוה, יחוייב מזה בהכרח שיהיה פירוש **ומנקיותיו** מורה על הסניפים לבדם ואז יחוייב לפרש פירוש מכילתיה סובלותיו מלשון "נלאיתי הכיל", שזהו אשר הכריח הרב לפרש מכילתיה מלשון "נלאיתי הכיל", ולא מלשון איפה ומדה, שתרגומו מכילא, שאם לא תאמר כן יש לטוען לטוען על רש"י ז"ל, מי גלה לו שאנקלוס שתרגם ומכילתיה היה שונה כדברי האומר מנקיות הם סניפין, ולא כדברי האומר הם קנים, אם מפני שפירוש מכילתיה הוא סובלותיו מלשון "נלאיתי הכיל" והם הסניפין הסובלים ראשי הקנים שבין לחם ללחם, שהם סמוכים על הפצולים שבסניפין, הנה יש לאומר שיאמר שדברי המתרגם הם כדברי האומר מנקיות אלו הקנים, ותרגם

אותם מכילתיה שהוא סובלותיו מפני שהקנים סובלים את הלחם שלא יכבד משא הלחם העליונים על התחתונים וישברו. אלא על כורחך לומר, שמה שהכריח את רש"י ז"ל לומר שהמתרגם שתרגם **מנקיותיו** ומכילתיה, היה שונה כדברי האומר מנקיות הן סניפין, הוא מפני שתרגם קשותיו קסותיה, שהוא מלשון קסוה בערבי המורה על הקנים החלולים. ואחר שפירוש **מנקיותיו** בהכרח שיהיה או כמאן דאמר אלו סניפין או כמאן דאמר אלו קנים, ואי אפשר לומר שהוא מכווין בו על הקנים, שהרי הקנים הם קשותיו, שתרגמן קשותיה המורה על הקנים, הנה נשאר בהכרח שיהיה פירוש **ומנקיותיו** מורה על הסניפין, כדברי האומר מנקיות הם סניפין, ולא כדברי האומר הם קנים. ואל יקשה בעיניך על מה שתרגם מכילתיה שהוא לשון ארמי מלשון "**נלאיתי הכיל**" שהוא לשון עברי, כי יש הרבה מלות בלשון ארמי שהן מלשון עברי לאלפים. והחכם רבי אברהם בן עזרא טען על רבי נתן בעל הערוך ערוך ערך קסוה בעבור שאמר "כי הקשות הם דמות קנים, כי כן יקראו בלשון ישמעאל". ואמר ש"המגיד לו, לא ידע לשון ערבי, ונלעג היה, כי הקנים יקראו קצב בצד"י גם בבי"ת", ואם כן זאת הטענה הוא גם על רש"י ז"ל שאמר ובלשון ערבי כל דבר חלול קרוי קסוה. ולפי דעתי שאינה טענה, כי הנה הוא עצמו כתב בראשית א, א במלת "שמים - וטעם שמים גובה ומעלה, וכן בלשון ישמעאל, שרובה על מתכונת לשון הקדש". אף על פי שהישמעאלים קוראים השמים - סמא, ואמש - אמס, ושמש - שמש, בחילוף השי"ן בסמ"ך. ויותר קרוב הוא להחליף הסי"ן, שהוא כמו סמ"ך, בצד"י, מלהחליף השי"ן בסמ"ך. ואם בעבור שהקנה בלשון ערבי הוא בבי"ת ומלת קשות הוא בוי"ו, הנה מאחר שהוי"ו משמש לפעמים במקום בי"ת, כמו ישעיה מח, טז "**ה' אלהים שלחני ורוחו**", שהוא כמו ברוחו, "**וכבודו עליך יראה**" ישעיה ס, ב, שהוא כמו בכבודו, "**ה' וכלי זעמו**" ישעיהו יג, ה, כמו בכלי זעמו, אף על פי שאינו משמש רק במקום בי"ת העזר, הנה הישמעאלים לא ידקדקו בזה, ויחליפו הוי"ו עם בי"ת בכל מקום, כי הערבי לשון הקדש משובש הוא, כמו שכתב החכם הזה בעצמו.

### ועשית קערותיו -

כמין תיבה פרוצה משתי רוחותיה שוליים לו למטה וקופל לו מכאן ומכאן כלפי

מעלה כמין כתלים.

שהדפוס היה ארכו ששה טפחים כרוחב השלחן, שהוא אמה אחת, ורחבו חמשה טפחים, שהוא טפח אחד פחות מחצי אורך השלחן שהוא אמה אחת, ועמקו שני טפחים. ולא היה לאותו הדפוס מכל הששה השטחים המקיפין בו, שהם מעלה ומטה ימין ושמאל ופנים ואחור, כי אם השלשה שטחים מהם. והם: המטה שהוא שטח השוליים, שהוא יושב בו ושני צדדיו המקבילים שהם צדי רחבו, שנמצא בזה שצורתו היתה כצורת חי"ת הפוכה כזה: וכששמו בתוכו הבצק של שני עשרונים ודחקו אותו שם עד ששב הבצק שבתוכו כצורתו, שב גם הוא בעל שלשה שטחים: השטח התחתון שהוא יושב בו, ושני שטחיו

המקבילים, שהם שטחי רחבו. וכששמו אותו בתנור ונאפה בו, הנה בהכרח כאשר יוסר הבצק ההוא מהדפוס אחרי אפייתו, שתהא צורתו גם כן כצורת חי"ת הפוכה, שהוא כמין תיבה פרוצה שאין לה חומה רק מצד המטה שהיא יושבת בו ומשתי רוחותיה המקבילות. וכאשר יושם הלחם אשר הוא בצורה הזאת ארכו ברוחב השלחן, ורחבו באורך השלחן, הנה יחוייב בהכרח שיהיה השטח האחד משני שטחיו הפרוצים על שפת רוחב השלחן, והאחר בתוך השלחן, ושני שטחיו המקבילים, שהם בעלי הכתלים העומדים על זוויות נצבות על השטח התחתון, על שפת אורך השלחן, וכאשר ישים הלחם האחר מהצד האחר של השלחן כפי הסדר הזה, נמצא בזה שיש ריוח בין שתי המערכות שני טפחים. וגובה כל לחם שני טפחים. וכאשר יושמו הששה חלות מהצד האחד, זו על גב זו, והשש חלות האחרות מהצד האחר, זו על גב זו יחוייב שיהיה השטח העליון של הלחם העליון של הצד האחד והשטח העליון של הלחם האחר של הצד האחר גבוה משטח השלחן שנים עשר טפחים בהכרח, מאחר שגובה כתלי כל לחם ולחם הוא שני טפחים. ולהיות שכתלי כל לחם ולחם הם עומדות על זוויות נצבות על שפת רוחב השולחן, והם כמו פנים המביטים לנכח הבית מכאן ומכאן, נקרא כל אחד מהם לחם הפנים, כלומר "שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן, לצדי הבית מזה ומזה".

**והיה עשוי לו דפוס של ברזל ודפוס של זהב. בשל ברזל הוא נאפה וכשמוציאו מן התנור נותנו בשל זהב.**

וכן שנינו במתניתין בפרק שתי הלחם מנחות צד א: "ובדפוס עושה אותן וכשהוא רודן נותנן לדפוס כדי שלא יתקלקלו" אבל בבריתא שנו: "ושלשה דפוסין הן: נותנן לדפוס ועדיין הוא בצק, וכמין דפוס היה לה בתנור וכשהוא רודה אותן, נותנן לדפוס אחר כדי שלא תשבר". ופריך בגמרא: "ולהדרה לדפוס קמא" ומשני: "כיון דאפי לה תפחא". ומשמע שהמשנה אינה חולקת עם הבריתא, רק שהמשנה לא קמיירי רק על הדפוסים שהם אחר עשיית תמונתה, שהאחד מהם הוא הדפוס שבתנור, שבו נאפת לאחר עשיית תמונתה, והאחר הוא הדפוס שנותנה שם לאחר שרודה מן התנור, אבל על הדפוס הראשון שנעשת בו תמונתה בעודה בצק קודם שנאפת לא קמיירי, והבריתא מיירי בכלהו. וכן נראה גם מפירוש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה הזאת שכתב: "והיו ללחם הפנים שלשה דפוסים: אחד נותנין אותו בו כשהוא עיסה, והשני שאופין בו בתנור, והשלישי שנותנין אותו לכשיצא מן התנור", וצריך עיון.

## **וקשותיו -**

**ומבדילין בין לחם ללחם כדי שתכנס הרוח ביניהם ולא יתעפשו.**

פירוש: הקנים היו ראשיהם מונחים על ראשי כתלי הלחם שהיו עבים, ולא היה השטח התחתון של הלחם העליון המונח עליו ממשש השטח העליון של ראשי כתלי הלחם מכאן

ומכאן, והיה האויר נכנס בין הקנים ולא היו מתעפשין. אבל השטח התחתון של הלחם אינו צריך שום פועל שלא יתעפש, מפני שלא היה השטח של הלחם העליון ממשש בשטח הלחם התחתון עד שיתעפש, שהרי השטח התחתון של הלחם העליון היה מונח על ראשי כתלי הלחם התחתון, ולא היה ממשש רק השטח של עובי שני ראשי כתלי הלחם התחתון, אבל שאר השטח ההוא אשר לא היה מונח על עובי ראשי כתלי הלחם התחתון לא היה מתמשש כלל עם השטח התחתון של הלחם התחתון, אבל היה הפרש ביניהם שני טפחים בגובה כתלי הלחם התחתון והיה האויר נכנס משפת רוחב השלחן, שלא היה משם שום מחיצה מונעת האויר, שהרי כמין תיבה פרוצה היה הלחם, כמבואר לעיל, ועובר בין השטח השפל ז של הלחם העליון ובין השטח השפל של הלחם התחתון ולא היה מתעפש.

### ומנקיותו -

הם סניפין כמין יתדות זהב, עומדים בארץ וגבוהים עד למעלה מן השולחן הרבה כנגד גובה מערכת הלחם ומפוצלין ששה פיצולין זה למעלה מזה וראשי הקנים שבין לחם ללחם סמוכים על אותן פצולין, כדי שלא יכבד משא הלחם העליונים על התחתונים וישברו.

פירוש: הסניפין היו ארבעה, והיו עומדים בארץ כמין עמודים בשני צדי אורך השלחן, השנים מהם סמוכים לכתלי מערכת הלחם האחד מכאן ומכאן, והשנים מהם סמוכים לכתלי המערכת השנית מכאן ומכאן. והיו גבוהים מן הארץ עד השטח העליון של כתלי המערכות, שהן עשרים ואחד טפחים. התשעה מהן מן הארץ עד שטח השלחן שהיה גובהו אמה וחצי והשנים עשר מהם משטח השולחן ומעלה שהן השנים עשר טפחים של גובהי כל מערכת ומערכת, שהיה גובה כל כותל וכותל מכתלי השש חלות שבכל מערכת ומערכת שני טפחים, כדלעיל. בכל סניף וסניף פצולין כדמות חריצין, זו למעלה מזו, כדי להסמך בהם ראשי הקנים המונחים על ראשי כתלי הלחם מכאן ומכאן, שלא יכבד משא החלות העליונות על התחתונות ותשברנה. וצריך שתדע, שאלה הסניפין היו רחבין כרוחב שעור מה שמהקנה הראשון עד הקנה השלישי מהשלשה קנים המונחים על הלחם כדי שיספיק החריץ שבסניף להסמך בו השלשה קנים יחד.

אך מה שאמר:

"ומפוצלין ששה פצולין",

נראה לי שבוש הוא שנפל בספרים, וצריך להיות חמשה פצולין, שהרי ארבעה עשר קנים היו בכל מערכת ומערכת, כדתנן בפרק שתי הלחם מנחות צז א: השלשה מונחים בין החלה הראשונה והשנית והשלשה מונחים בין החלה השנית והשלישית והשלשה מונחים בין החלה השלישית והרביעית והשלשה מונחים בין החלה הרביעית והחמישית והשנים מונחים בין החלה החמישית והששית.

כדפרש"י שם בהדיא: "למוצאי שבת מסדר הקנים ומגביה ראשה של חלה שנית ונותן שלשה קנים על התחתונה, אחד מכאן ואחד מכאן ואחד באמצע וכן על השנית בין לחם ללחם. ארבע חלות אמצעיות לכל סדר צריכות שלשה קנים על כל אחת ואחת, הרי שנים עשר קנים. והעליונה אין צריך תחתיה אלא שני סניפים, לפי שאין עליה משוי שיכבידנה לשלמטה הימנה". ואם כן אין צריך לזה רק חמשה פצולין לסמוך בהן השלשה הראשונים והשלשה השניים והשלשה השלישיים והשלשה הרבעיים והשנים הנשארים, לא ששה פצולין, לכן נראה לי טעות נפל בספרים וצריך להיות חמשה פצולין. ואפשר ששם אחד מהתלמידים חשב, שמאחר שהחלות שש, צריך שיהיו גם הקנים שביניהם שש, וכתבו בגליון, והסופרים כתבוהו בפנים.

**יש מחכמי ישראל אומרים: קשותיו אלו סניפין, שמקשין אותו ומחזיקין אותו שלא ישבר.**

לא ידעתי איך יתפרש קשותיו שהוא בסי"ן מעניין קושי שהוא בשי"ן, כי רחוק הוא שנאמר שהאומרים זה היו קוראין אותו בשי"ן, כמו גבי איוב יב, כג "משגיא לגוים ויאבדם", שהיו קוראין אותו בשי"ן, ודרשוהו מכילתא בשלח מסכתא ב' פרשה א הובא ברש"י שמות יד, ב ד"ה לפני בעל צפון מלשון שגיאה, שה' מטעה הגוים, כדי לאבדם, עם שכל המפרשים קורין אותו בסי"ן, מענין רבוי, כמו איוב לז, כג "שדי לא מצאנוהו שגיא כח".

### אשר יוסך בהן -

אשר יכוסה בהן, ועל קשותיו הוא אומר: "אשר יוסך", שהיו עליו כמין סכך.

פירוש: אותן חצאי קנים שהיו מונחים בין לחם ללחם היו כמין סכך על הלחם. ומלת "יוסך" שבה על הלחם, לא על השלחן, כי הקנים לא היו סכך רק על הלחם. ולא ידעתי איך יתכן שישוב מלת "יוסך" על הלחם, שלא נזכר בכתוב כלל. ואין זה דומה לקשותיו, כי כנוי קשותיו יתכן לפרשו שישוב על השלחן להיותו כליו, ככנוי "קערותיו", שהם דפוסים ללחם, והכנוי שב אל השלחן להיותו כליו, אבל "יוסך" לא יתכן לפרשו רק על הלחם. ושם יש לומר, שפירוש "אשר יוסך" - המוסך, כמו בראשית מח, א "ויאמר ליוסף" - האומר.

### פרק כה, לא

#### תיעשה המנורה -

מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה.

וכך אמרו בתנחומא תנחומא בהעלותך אות ג: "שנתקשה משה במעשה המנורה יתר מכל כלי המשכן, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבע שנאמר במדבר ח, ד 'וזה



**מעשה המנורה מקשה זהב'**, כלומר מה קשה היא לעשות, שהרבה יגע בה משה עד שלא תעשה, שכן הוא אומר: **'מקשה תעשה המנורה'**, כיון שנתקשה בה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא: משה, טול ככר זהב והשליכהו לאור והוציאו, והיא מעצמה נעשת, היא וכפתוריה ופרחיה גביעיה וקניה ממנה. אתה היה מכה בפטיש ומעצמה נעשית. לכך הוא אומר: **'מקשה תיעשה המנורה'** ביו"ד, ולא כתב תעשה, שמעצמה היא נעשית כו', לפיכך כתיב בה במדבר ח, ד: **'כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה'**. מי עשה, הקדוש ברוך הוא עשה".

אבל במנחות פרק הקומץ רבה מנחות כט א אמרו: "תנא דבי ר' ישמעאל שלשה דברים היו קשים למשה, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, ואלו הן: מנורה, וראש חודש ושרצים. ותניא ר' יוסי בר' יהודה אומר: ארון של אש ושולחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותן, שנאמר פסוק מ: **'וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר'**". וכן כתב רש"י גבי **"וזה מעשה המנורה –**

**שהראהו הקדוש ברוך הוא באצבע, לפי שנתקשה בה"**.

ונראה שהן שתי אגדות חלוקות זו לזו. אבל מצאתי בתנחומא אגדה אחרת תנחומא בהעלותך אות ו, שבה תתישבנה שתי אגדות הללו ולא תהיינה חלוקות זו לזו: "רבי לוי בר אמי אמר: מנורה טהורה ירדה מן השמים. שכשאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: **'ועשית מנורת זהב'**, אמר לו: כיצד נעשה אותה. אמר לו: **'מקשה תיעשה המנורה'**, אף על פי כן נתקשה במעשה המנורה, וירד ושכח מעשיה. עלה ואמר: רבונו של עולם שכחתי. הראה לו שנית. ועוד נתקשה בה. אמר לו: **'וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר'**, עד שנטל מטבע של אש והראה לו עשייתה, ואף על פי כן נתקשה עליה משה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך אל בצלאל והוא יעשה אותה. ירד משה אצל בצלאל ומיד עשאה. התחיל משה תמה ואומר: כמה פעמים הראה לי הקדוש ברוך הוא ונתקשתי בעשייתה, ואתה שלא ראית אותה עשית מדעתך, שמא לשם היית כשהראה לי הקדוש ברוך הוא עשייתה", עד כאן דבריו. הרי לך שמתחלה נתקשה בה משה והראה אותה לו באצבע במטבע של אש, כפי האגדה שבפרק הקומץ רבה, אלא שכשחזר עוד ונתקשה בה אחר שהראה אותה לו באצבע במטבע של אש, אז אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך אל בצלאל והוא יעשה אותה. וכשהלך משה אצל בצלאל מיד עשאה, ואי אפשר זה אלא בשנטל הככר והשליכו לאור והוציאו ונעשית המנורה כלה מאליה כפתוריה ופרחיה גביעיה וקניה, כפי האגדה האחרת, דאם לא כן איך ידע בצלאל לעשותה. וכן נראה גם כן ממה שאמרו באגדה הראשונה של תנחומא, שנתקשה בה עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבע כו', כיון שנתקשה בה אמר לו טול ככר וכו'. אך קשה שאם זה כפי האגדה שבתנחומא, איך היה משה תמה ואומר: "כמה פעמים הראה לי הקדוש ברוך הוא ונתקשתי בעשייתה ואתה שלא ראית אותה עשית מדעתך, שמא לשם היית כשהראה לי הקדוש ברוך הוא עשייתה", והלא באגדה האחרת אמרו, ש"כיון שנתקשה

משה אמר לו הקדוש ברוך הוא: טול ככר זה והשליכהו לאור והוציאו והיא נעשת מעצמה", שפירושו טול ככר זהב והוליכהו לבצלאל, וישליכהו לאור ויוציאהו, והמנורה נעשה מעצמה, כדכתיב לז, יז: **"ועש בצלאל את המנורה זהב טהור מקשה עשה את המנורה" כו'**. ואם כן איך היה משה תמה ואומר: "שמא לשם היית כשהראה לי הקדוש ברוך הוא עשייתה". ושמא יש לומר, שמאמר "והיא נעשת מעצמה" הוא מה שאמר הקדוש ברוך הוא בלבו, אבל למשה לא גלה לו הסוד, אלא סתם אמר לו: טול ככר זהב והוליכהו לבצלאל שישליכהו לאור ושם תעשה, וחשב משה שבצלאל יעשה אותה מדעתו, ולפיכך היה תמה עליו.

### כפתוריה -

ומנין שלהם כתוב בפרשה כמה כפתורים בולטים וכמה חלק בין כפתור לכפתור.

נראה לי שצריך לגרוס: וכמה חלק שבין כפתור לכפתור. ופירושו: כמה הם המקומות החלקים שבין כפתור לכפתור, לא כמה חלק בין כפתור לכפתור, שפירושו כמה שיעור החלק שבין כפתור לכפתור, כי זה אינו כתוב בפרשה. ולא ידעתי למה לא כתב גם כן בגביעים כמה הם המקומות שבין גביע לגביע.

### פרק כה, לז

#### והאיר על עבר פניה -

עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה מסובין כלפי האמצעי.

פירוש: אין מלת **"והאיר על עבר פניה"** ולא מלת **"והעלה את נרותיה"** מורה על ההדלקה, מפני שאין הפרשה הזאת מדברת בהדלקתה, אלא בעשייתה, ולכך יחויב שיהיה פירוש **"והעלה"** גם **"והאיר"**, אזהרה על האומן שיעשה את נרותיה באופן שכשידליק המדליק את נרותיה יאירו על עבר פניה. ואיך יהיה זה, בשיעשה פיות ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה, מסובין כלפי האמצעי, ולא כלפי עצמן, דהיינו כלפי צפון או כלפי דרום, למאן דאמר במנחות מנחות צח ב מזרח ומערב היו מונחין, אלא שיהיו פיות שש נרותיה פונים כלפי הנר האמצעי, דהיינו השלשה מזרחיים כלפי מערב והשלשה מערביים כלפי מזרח, שלא כמנהג המנורות הדולקות לפני השרים. אבל פה הנר האמצעי יהיה כמנהג המנורות, ובזה היו כל שבעת הנרות **"מאירין אל עבר פניה"**, מאחר שהששה נרות שבראשי הקנים היוצאים מצדי המנורה פונים כלפי האמצעי, והנר האמצעי עצמו פונה כלפי עצמו. והוצרכתי להאריך בזה מפני שראיתי שכלם נבוכים הובאו ברבינו במדבר ח, ב על פירוש רש"י שהיה לו לכתוב במדבר ח, ב: **אל מול פני המנורה** יאירו ששת הנרות, עד שקצתם הובאו ברבינו במדבר ח, ב הוכרחו לתרץ שהששה נרות שעל ששת הקנים לא היו פונים כלפי האמצעי, אלא כלפי מול האמצעי, שהאמצעי בעצמו פונה למולו ונמצא שכלם יחד הם פונים אל מול האמצעי. ולשון רש"י כאן ובגמרא הוא

כלפי האמצעי, לא כלפי מולו. ועוד, אם היו פונים כלם יחד כלפי מולו, כפי דעת אלה המפרשים, שוב לא יפול עליו לומר: "ולמה, כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך", כמו שכתב רש"י בפרשת בהעלותך, מאחר שכלם מאירים למול האמצעי, שהוא הפרכת, לדעת האומרים: קני המנורה צפון ודרום היו מונחים, או השלחן לדעת האומרים: קני המנורה מזרח ומערב היו מונחים. וקצתם הוכרחו לתרץ שמאמר **"אל מול פני המנורה"** אינו דבק עם מאמר **"יאירו שבעת הנרות"** הבא אחריו, עד שיקשה על זה יאירו ששת הנרות מיבעי ליה, רק הוא דבק עם מאמר **"בהעלותך את הנרות"** הקודם לו, ופירושו: כשתדליק הנרות, תדליקם אל מול פני המנורה, והנרות האלו הן הששה שעל ששת הקנים, ופירוש **"יאירו שבעת הנרות"** הוא, שבזה הסדר יאירו שבעת הנרות, לא: **אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות**. וראייתם על זה הפירוש מ**"ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה"** במדבר ח, ג. אבל מדברי רש"י שכתב על מאמר **"יאירו שבעת הנרות - שעל ששת הקנים, שלשה מזרחיים פונים למול האמצעי, ראשי הפתילות שבהן, וכן שלשה המערביים ראשי הפתילות שבהן למול האמצעי"** נראה ש**"אל מול פני המנורה"** דבק עם **"יאירו שבעת הנרות"**, לא עם **"בהעלותך את הנרות"**. ועוד, אפילו אם תימצי לומר שהוא דבק עם **"בהעלותך את הנרות"**, לא הרויחו כלום, כי סתם **"את הנרות"**, הן כל השבעה, לא הששה מהן.

#### מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה.

שלא היו פיותיהן אל צד פני עצמן, כמנהג כל המנורות, שנרותיהן פיותיהן הן לעולם אל צד פניהן, שהוא הצד הצפוני או הדרומי, כשמצב קניה בין מזרח למערב, או הצד המזרחי או המערבי, כשמצב קניה בין צפון לדרום.

#### פרק כה, לט

#### ככר זהב טהור -

שלא יהא משקלה עם כל כליה אלא ככר, לא פחות ולא יתר.

הרמב"ן ז"ל טען על זה ואמר: "כן הוא פשוטו של מקרא, אבל אין דעת רבותינו מנחות פח ב כן, אלא כך שנו חכמים במנחות: 'מנורה ונרותיה באה מככר, ולא מלקחיה ומחתותיה, ומה אני מקיים **'את כל הכלים האלה'**, לרבות את הנרות, דברי ר' יהודה. ר' נחמיה אומר מנורה באה מככר, ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה. ומאי אני מקיים **'את כל הכלים האלה'**, שיהיו כלן של זהב'. ושם אמרו לדברי ר' יהודה, שהיו הנרות מקשה עמה ואף על פי כן יקראם הכתוב **'הכלים האלה'**, מפני שהם כלים לקבול השמן, ויש להם שם בפני עצמן. ובשאר המנורות נעשין נפרדים. ולדברי רבי נחמיה אמרו שם שאין הנרות מקשה עמה. והנה על דעת כלם לא יבאו במשקל הככר, אלא גוף המנורה, במה שהוא עמה מקשה, לא כלים נפרדים ממנה כלל", עד כאן דבריו. ואני תמה מאד, איך לא השגיח על

דברי הרב שכתב בראש הפרשה הזאת: **"תיעשה המנורה** - מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה אמר לו הקדוש ברוך הוא: השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה", ובפרשת בהעלותך גם כן בפסוק במדבר ח, ד **"זזה מעשה המנורה מקשה"** כתב: "עשת של ככר זהב היתה ומקיש בקורנס וחותר בכשיל לפשט איבריה כתקון ולא נעשית אברים אברים על ידי חבור", שאלה המאמרים מורים, שהככר כלו נכנס במנורה עם כל המחברים בה, קניה גביעה כפתוריה ופרחיה ואף נרותיה לדעת האומר שהיו מחברים בה, אבל לא במלקחיה ובמחתותיה הנפרדים ממנה, ואיך יסתור דבריו הוא בעצמו לומר שלא יהא משקלה עם כל כליה אלא ככר, אם כיון במאמר "עם כל כליה" לכלול גם מלקחיה ומחתותיה הנפרדים ממנה. ולכן על כרחנו לפרש דברי הרב במאמרו זה, שלא כיון במאמר "עם כל כליה" הכתוב פה לכלול רק את נרותיה, כדברי ר' יהודה, מפני שהם מחברים בה, לא את מלקחיה ומחתותיה הנפרדים ממנה. ואין טענה בעבור שמאמר "עם כל כליה" מורה שהוא כולל גם את מלקחיה ומחתותיה, כי הטענה הזאת בעצמה תפול על הכתוב שאמר **"את כל הכלים האלה"**, ועם כל זה פירש אותו רבי יהודה על נרותיה לבד, ולא על מלקחיה ומחתותיה. ואין טענה בעבור שלא פירש מאמר **"את כל הכלים האלה"** מורה על הנרות לבדן, כמו שפירש אותו רבי יהודה, מפני שזה המאמר קשה קצת לפי דרכי הפשט, ולכן אמר דבריו בסתם, אף על פי שהם כדברי ר' יהודה יחזקאל מה, יב.

#### והככר של חול שישים מנה ושל קדש היה כפול מאה עשרים מנה.

פירוש: מהמנה של חול, שהמנה של קדש הוא שהיה כפול, שהרי המנה של חול מאה דינרים, והמאה דינרים עשרים וחמשה סלעים, כל סלע מארבעה דינרים, והמנה של קדש היה חמישים שקלים, בכל שקל מארבעה דינרים, כדכתיב: **"עשרים שקלים, חמשה ועשרים שקלים, עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם"**, אבל הככר של חול ושל קדש ששים מנה היה, אך מפני שהמנה של קדש היה כפול המנה של חול, נתחייב בהכרח שיהיה הככר של קדש כפול משל חול, שהככר של חול היה אלף חמש מאות סלעים, והככר של קדש שלשת אלפים סלעים, כדכתיב לח, כה: **"וכסף פקודי העדה מאת ככר"**, והכי איתא בהדיא בבכורות פרק קמא בכורות ה א. ואם תאמר מקרא ד"עשרים שקלים, חמשה ועשרים שקלים, עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם" משמע שהמנה של קדש יותר מכפול המנה של חול, שהרי המנה של חול עשרים וחמשה סלעים והמנה של הכתוב שישים סלעים, כבר תרצו בתלמוד בכורות ה א, שבאו חכמים והוסיפו שתות מלבר.

והמנה היא ליטרא ששוקלין בה כסף למשקל קולוני"א, והם מאה זהובים, עשרים וחמשה סלעים, והסלע ארבעה זהובים.

פירוש: והמנה של חול הוא ליטרא, ששוקלין בה כו', שהיא עשרים וחמשה סלעים, ומהם היו ק"כ מנה לככר, אבל המנה של קדש שהיה כפול - חמישים סלעים למנה היו, שישים מנה לככר, כדפרש"י.

### הסלע ארבעה זהובים.

כבר פירשתיו בפסוק כא, לב **"כסף שלשים שקלים יתן לאדניו"**, עין שם.

### פרק כה, מ

#### וראה ועשה בתבניתם -

ראה כאן בהר תבנית שאני מראה אותך.

פירוש: מקרא קצר הוא, שהיה לו לכתוב: וראה התבנית אשר אני מראה אותך, ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר, דאם לא כן מאי "ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר" דקאמר, והלא לא הגיד לנו הכתוב בשום מקום שהראהו את תבניתם. ועוד, שמלת **"וראה"** אינה משמשת לכלום, אם לא תחובר עמה הנראה. ומה שהוסיף לומר "כאן בהר", הוא מפני שאילו אמר סתם: וראה התבנית אשר אני מראה אותך, לא היינו יודעים היכן הראהו, אם בהר אם במקום אחר, ואיך יאמר אחר זה: **"ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר"**, ופירוש "כאן בהר" - כאן, דהיינו בהר. כי אי אפשר לומר 'וראה בהר', שהרי היה עומד בו, ולא 'וראה', מפני שהוא מורה על מקום מיוחד מן ההר, לפיכך פירש מלת "כאן", שהוא מורה על ההר שהיה עומד בו, לא על מקום מיוחד ממנו, שאם כן לא היה לו לומר **"ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר"**, שהוא דרך כללות, אלא המקום המיוחד ממנו הרמוז במלת "כאן".

מגיד שנתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא מנורה של אש.

ואם תאמר, הרי במשכן נמי כתיב בה כו, ל **"והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראת בהר"**, כבר תרצו בפרק הקומץ רבה מנחות כט א: "הכא כתיב **'בתבניתם'**, התם כתיב **'כמשפטו'**". והא דכתב רש"י שהראה לו הקדוש ברוך הוא מנורה של אש, דמשמע דסבירא ליה דקרא ד**"וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר"** לא קאי אלא על המנורה בלבד, ולא על כל הנזכרים לעיל, שהם הארון והשלחן והמנורה, אתיא כתנא דבי ר' ישמעאל, דאמר: "שלשה דברים היו קשין למשה עד שהראו לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, ואלו הן: מנורה וראש חדש ושרצים. מנורה, דכתיב במדבר ח, ד: **'וזה מעשה המנורה'**. ראש חדש, דכתיב יב, ב: **'החדש הזה'**. שרצים, דכתיב ויקרא יא, כט: **'וזה לכם הטמא'**. ויש אומרים אף הלכות שחיטה, דכתיב כט, לח: **וזה אשר תעשה על המזבח"**, ולא כר' יוסי בר' יהודה מנחות כט א **"דתניא ר' יוסי בר' יהודה אומר: 'ארון של אש ושלחן**

של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים', שנאמר **'וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר'**.

## פרק כו

### פרק כו, א

#### שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני -

הרי ארבעה מינין בכל חוט וחוט: אחד של פשתן ושלושה של צמר.

דשש כיתנא הוא, כדנפקא לן ביומא פרק בא לו כהן גדול יומא עא ב: "מאי משמע דהאי 'שש' לישנא דכיתנא הוא, אמר רב יוסי בר' חנינא: **'ואת מכנסי הבד שש'** לח, כח, דבר העולה מן הקרקע בד בבד, הוא שש. ואימא עמרא, עמרא מיפציל. כיתנא נמי מיפציל. אגב לקותיה הוא מפציל". ושאר מיני צבעונין דתכלת וארגמן ותולעת שני, עמרא הוא, כדכתיב יחזקאל מד, יז: **"בגדי פשתים ילבשו ולא יעלה עליהם צמר"**, שמע מינה שהעבודות החצוניות יש בהן צמר עם פשתן, ולא מין אחר. ומדמפרש קרא שש באחד מן המינין, שמע מינה שאר המינין צמר היו, וכבר הארכתי בזה בראש הפרשה הזאת בפסוק כה, ד **"ותכלת וארגמן"**, עיין שם. "הרי ארבעה מינים בכל חוט וחוט: אחד של פשתן ושלושה של צמר", שכלן היו שזורים יחד, כדכתיב **"משזר"**. ווי"ו **"ותכלת"**, במקום בי"ת, כוי"ו **"ה' אלהים שלחני ורוחו"** ישעיהו מח, טז, כמו ברוחו. **"ה' וכלי זעמו"** ישעיהו יג, ה, כמו בכלי זעמו, אף כאן **שש משזר בתכלת וארגמן ותולעת שני**, כלן שזורין יחד.

וכל חוט וחוט חוטו כפול ששה.

כדתניא בפרק בא לו כהן גדול יומא עא ב: "בגדים שנאמרו בהן 'שש', חוטן כפול ששה", ואף על גב דשש כיתנא הוא, ולא מספר שש, מיהו מייטורא דקרא מפיק לה, דאמר קרא לט, כז - כח: **"ויעשו את הכתנות שש וגו' ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעות שש ואת מכנסי הבד שש"**, כולהו הני קראי בהדי הדדי כתיבי, והוה ליה למכתב שש בחד מינייהו וסגי, מאי טעמא כתב 'שש' בכל אחד ואחד, אלא על כורחך לומר, דלא אתו אלא לדרשא, "חד לגופיה, דניהוי כיתנא, וחד שיהא חוטו כפול שש, וחד שיהו שזורין, וחד לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש, וחד לעכב" כו', כדאיתא בפרק בא לו כהן גדול.

#### כרובים מעשה חושב -

כרובים היו מצויירים בהם, ולא ברקמה שהוא מעשה מחט, אלא באריגה בשני

כתלים, פרצוף אחד מכאן ופרצוף אחד מכאן, ארי מצד זה, ונשר מצד זה כו'.

ביומא פרק בא לו כהן גדול יומא עב ב: "תנא משמיה דרבי נחמיה: **'רוקם'** מעשה מחט, לפיכך יש לו פרצוף אחד. **'חושב'** מעשה אורג, לפיכך יש לו שני פרצופים" ופירש רש"י:

"מעשה אורג - שיש ליריעה שתי קירות ושתי צורות על ידי קירותיה, אין דומות זו לזו, פעמים שמצד זה ארי ומצד זה נשר, כמו לחגורות של משי, והיינו שני פרצופין. אבל רוקם, כצורתו מכאן, כך צורתו מכאן". ולפי זה האי דנקט "ארי מצד זה ונשר מצד זה", לאו דוקא, אלא צורות בעלמא נקט, משתנות זו מזו. וכן כתב בפסוק כו, לא: **"ועשית פרוכת": "כרובים -**

**ציורין של בריות יעשה בה".**

ושמא לזה כיון המתרגם שתרגם כרובים דפרכת פסוק לא. לו, לה ודמשכן "צורת כרובין", ותרגם כרובים דכפרת "כרובין", לא צורת כרובים. אבל לא ידעתי איך כנה הכתוב שאר הצורות בשם כרובים, אם פירוש כרובים הוא צורת ילדים, שתרגומו כרביא, כמו שכתב רש"י ז"ל כה, יח, וכמו שהוא מבואר בפרק אין דורשין חגיגה יג ב.

## פרק כו, ה

### מקבילות הלולאות אשה אל אחותה -

ורוחב המשכן מן הצפון לדרום עשר אמות, שנאמר פסוק כב: "ולירכתי המשכן ימה" וגו', ושני קרשים תעשה למקצועות המשכן, הרי עשר. ובמקומם אפרשם למקראות הללו.

כל זה בנוי על שעובי הקרשים אמה, כמו שכתב גבי רש"י בפסוקים כב - כג: "ולירכתי המשכן ימה תעשה ששה קרשים ושני קרשים תעשה למקצועות המשכן - כל שמנה קרשים בסדר אחד הן, אלא שאלו השנים אינם בחלל המשכן אלא חצי אמה מזו וחצי אמה מזו נראות בחלל להשלים רחבן לעשר אמות, והאמה מזו והאמה מזו באות כנגד אמת עובי קרשי המשכן" כו'. והכי איתא בפרק הזורק שבת צח ב: "שדי אורכיה, דעשר יריעות לפותיא דמשכן, ון כמה הויא, עשרים ותמני, דל עשר לאגרא, פשו להו תשע להאי גיסא ותשע להאי גיסא", לר' יהודה דאמר קרשים מלמטה עוביין אמה ומלמעלה כלים והולכים עד כאצבע, מגליא אמה דאדנים. לר' נחמיה דאמר כשם שמלמטה עוביין אמה כך מלמעלה עוביין אמה, מגליא אמה דקרשים.

ומנא ליה דעובי הקרשים אמה, דילמא עוביין אינו אלא חצי אמה, דהשתא נימא שהשני קרשים של מקצועות יש מהן בחלל ה שתי אמות, וחצי אמה מזה וחצי אמה מזה כנגד חצי אמה של עובי קרשי המשכן מכאן ומכאן, כבר תירצו התוספות שבת צח: תוס' ד"ה דל בזה, דמבית עולמים הוא דילפי לה, שהיה ארכו ששים ורחבו עשרים, הכי נמי במשכן רחבו שלישי ארכו הוא, כדנפקא לן מקרא כה, ט וברש"י ד"וכן תעשו - לדורות", כשתעשו לי כלי בית עולמים, כתבנית אלו תעשו אותם.

אבל במסכת שבת: אין היריעות מכסות את עמודי המזרח, ותשע אמות תלויות אחורי המשכן.

זהו אליבא דר' נחמיא, דאמר כשם שמלמטה עוביין אמה, כך מלמעלה עוביין אמה, ולפיכך כי שדיית פותיהו לארכה דמשכן כמה הויין, ארבעים. דל תלתין לאגרא, פשו להו עשר, דל אמה לעובי הקרשים נשאר תשע אמות תלויות אחורי המשכן, אבל לר' יהודה דאמר מלמטה עוביין אמה ולמעלה כלין והולכין עד כאצבע, פשו להו עשר תלויות אחורי המשכן. ורש"י ז"ל תפש כאן דבריו של רבי נחמיא, מפני שאין הפרש בינו ובין תנא דבריתא דתשע וארבעים מדות, רק בכסוי עמודי המזרח, שלתנא דבריתא היו מכוסין, ולר' נחמיא לא היו מכוסין. אבל לדברי ר' יהודה, יהיה ההפרש שבינו ובין תנא דבריתא בשתיים: האחד בכסוי עמודי המזרח, והאחר בעובי הקרשים, שלר' יהודה לא היה עוביין רק אצבע אחת, ולתנא דבריתא אמה אחת.

והכתוב מסייענו: "ונתת את הפרכת תחת הקרסים" פסוק לג, ואם כדברי הבריתא הזאת נמצאת פרכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה.

תימה, מנא ליה לרש"י לומר שהפרכת היתה פרושה בשלישו של משכן, שיהא הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחוץ עשרים אמה, כדפירש לקמן בפסוק פסוק לב "ונתת אותה על ארבעה עמודי שטים", עד שיקשה לבריתא מפסוק פסוק לג: "ונתת את הפרכת תחת הקרסים", שאם כדברי הבריתא הזאת נמצאת פרכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה אחת, דילמא הפרכת לא היתה פרושה בשלישו של משכן, אלא באמה התשע עשרה מפתח אהל מועד לצד החיצון של ארבעה עמודי שטים, שהוא לצד אהל מועד, שנמצא שיהא הימנה ולפנים אחת עשרה אמה, דל אמה אחת לעביין של עמודים, נשאר עשר אמות מהצד הפנימי של העמודים ולפנים לחלל בית הקדשים, שהיה חללו עשר על עשר והימנה ולחוץ אינם רק תשע עשרה אמה, דהשתא תו ליכא לאקשווי לבריתא מקרא ד"ונתת את הפרכת תחת הקרסים". ואם נפשך לומר שאהל מועד ארכו עשרים, לא תשע עשרה, נשיב בזה שכמו שהפרכת לא היתה פרושה רק מצד החיצון של ארבעה עמודי שטים, דהיינו לצד אהל מועד, כן המסך של פתח אהל מועד לא היה פרוש רק בצד החיצון של חמשה עמודי שטים, שעביין אמה, ונמצא שאהל מועד מן המסך עד הפרכת ארכו עשרים, אלא שבאהל מועד עובי העמודים במניין, ובקדש הקדשים אין עובי העמודים מן המניין.

## פרק כו, ז

### ועשית יריעות עזים -

#### מנוצה של עזים.

כי פירוש "עזים" - הבא מן העזים, וכן תרגמו אנקלוס: "ומעזי", שפירושו מן העזים, כי תרגום "עזים" - עזי"א. ואם כן יחסר פה שני פעמים "מן", כאילו אמר: ועשית יריעות מן מעזי, שפירושו: מן מן העזים, כלומר מן המנוצה הבא מן העזים. וב"ושש ועזים" כה, ד



יחסר "מן" אחד, כאילו אמר: וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף כו' ושש ומן העזים. אך אם נפרש דברי אנקלוס שהכתוב קורא הבא מן העזים בשם עזים ונפרש גם כן "יריעות עזים" שהוא סמוך, שפירושו ועשית יריעות של הבא מן העזים, הנה לא יחסר כלום.

### לאהל על המשכן -

לפרוש אותן על יריעות התחתונות.

שהיריעות התחתונות קרויות משכן, כי כן כתוב פסוק א: "ואת המשכן תעשה עשר יריעות".

### פרק כו, ט

#### אל מול פני האהל -

חצי רחבה היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח.

כי כתוב פסוק יב: "וסרח העודף ביריעות האהל חצי היריעה העודפת תסרח על אחורי המשכן" נמצא שהחצי האחר תסרח על פני המשכן, שרחבן של אלו היריעות הוא יותר מרוחב העשר יריעות התחתונות ארבע אמות, ורוחב היריעות העליונות היה פרוש גם כן על גג המשכן, שהן שלשים אמות, ואמה אחת לעובי העמודים של צד פני האהל, ואמה אחת לעובי הקרשים של צד אחורי האהל, נמצא שנשארו מהארבעים אמות של רחבן שמונה אמות והיו תלויות מאחורי האהל, ורוחב היריעות העליונות היה פרוש גם כן על גג המשכן ועל עובי העמודים של צד פני האהל ועל עובי הקרשים של צד אחורי האהל ותלויות מאחורי האהל שמונה אמות כמו התחתונות. נשארו מהארבעים וארבע אמות של רחבן של אלו ארבע אמות עודפות, שהן רוחב היריעה האחת. ואחר שחצי רוחב היריעה הוא תלוי מאחורי המשכן עודף על השמונה אמות התלויות מאחורי האהל, יחוייב בהכרח שחצי הרוחב הנשאר יהיה תלוי אל מול פני האהל, שהן שתי אמות, וכך הוא מפורש אחר זה.

### פרק כו, יד

#### ועשית מכסה לאהל -

לאותו גג של יריעות עזים עשה עוד מכסה אחר של עורות אלים מאדמים.

שאחד עשרה יריעות עזים קרויות אהל, כי כן כתוב פסוק ז: "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן". אבל מה שאמר: "לאותו גג של יריעות עזים" ולא אמר: לפרוש אותן על יריעות עזים, כמו שאמר גבי "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן", הוא מפני שלא היו העורות אלים פרושים על כל היריעות עזים על הגג ועל הדפנות, רק הגג בלבד, וכן מכסה עורות התחשים שהיה מלמעלה על מכסה עורות האלים, לא היה פרוש רק על הגג, וכן

פירש זה בהדיא אחר זה ואמר: "ואותן מכסאות לא היו מכסין רק את הגג, ארכן שלשים ורחבן עשר".

### פרק כו, טו

#### ועשית את הקרשים -

היה לו לומר: ועשית קרשים, כמו שנאמר בכל דבר ודבר, מהו "הקרשים", מאותן העומדים ומיוחדין לכך. יעקב אבינו נטע ארזים במצרים כו'.

תימה, דיעקב לא צוה בניו רק להוציא הארזים הנטועים במצרים להעלותם עמהם, לא שיעשום קרשים ויעלום עמהם, ואם כן איך יאמר הכתוב "את הקרשים" בה"א הידיעה. ושמא יש לומר, מפני שהארזים שהעלו עמהם היו מיוחדים מתחלה לעשות מהם קרשים, כנה הכתוב אותם הארזים בשם קרשים, וכתב הקרשים במקום הארזים.

### פרק כו, יז

#### שתי ידות לקרש האחד -

היה חורץ את הקרש מלמטה באמצעו בגובה אמה. מניח רביע רחבו מכאן ורביע רחבו מכאן והן הן הידות. והחריץ חצי רחב הקרש באמצע. ואותן הידות מכניס באדנים שהיו חלולים. והאדנים גבהם אמה ויושבים רצופין ארבעים זה אצל זה. וידות הקרש הנכנסות בחלל האדנים חרוצות משלשת צידיהן רוחב חריץ כעובי שפת האדן כו'.

הרמב"ן ז"ל טען עליו ואמר: "ואני תמה בו, שאם היה החריץ שבאמצע, חצי רוחב הקרש, שהן ארבעה טפחים וחצי, יצטרך שיהיה עובי שפת האדן כרביע רוחב הקרש, שהם שני טפחים וגודל, כדי שיהיה עובי שפת האדנים ממלא החריץ שבאמצע, שהוא חצי רוחב הקרש, ולא יהיה ריוח בין אדן לאדן. ואם כן כשאתה חורץ הידות משלשת צדיהם כך, לא ישאר בהן כלום, ושפתי האדנים שוות היו מכל צד". ולא ידעתי מהיכן למד לומר ששפתי האדנים שוות היו מכל צד, ולמה לא נאמר, ששפתי האדנים באותו הצד לבד שהיו בתוך החריץ שבאמצע הקרש, היה עובי שפת כל אחד מהם רובע הקרש, מפני שבם עקר סמך הקרש עם השתי ידות שמשני צדיהן, אבל בצד האחר, שהוא לצד חבור הקרש, די בעובי כל דהוא, שאז ישאר בחלל האדן כל רובע הקרש מלבד החריץ של שפת האדן, שהוא דבר מועט, וכמו שהאדן בכללו לא היה שוה ארכו לרחבו, שהרי ארכו כעובי הקרש, כדי שיהיה שטח האדן ושטח הקרש מבפנים ומבחוץ שטח אחד, ועובי הקרש אמה אחת, ויחוייב מזה שיהיה גם אורך האדן אמה אחת ורחבו שלשה רבעי האמה, כרוחב חצי הקרש, כי שני אדנים תחת הקרש האחד שהוא אמה וחצי האמה, כן שפתו מסביב אינו מחוייב שיהיה שוה מכל צד. וכן מה שהוסיף עוד לומר: "וכך שנויה משנת מעשה המשכן: סדר הקרשים - היה עושה את האדנים חלולים וחורץ את הקרש מלמטה רביע מכאן

ורביע מכאן והחריץ חציו באמצעו, ועושה לו שתי ידות כמין שני חווקים ומכניס לתוך שני האדנים. גם זו הברייתא כפי משמעה יש בה תימה גדול, כי כשחורץ מן הקרש רביע מכאן ורביע מכאן ובאמצע עושה חריץ חציו של רוחב הקרש, נמצא כלו חרוץ. ולא נשאר בו יד ורגל כלל". אינה טענה, כי כפי מה שפירש הרב אין בה תימה כלל, שהרי הרב פירש רביע מכאן ורביע מכאן הוא הנשאר מהקרש, לא החרוץ מן הקרש, וכאילו אמר: מניח רביע הקרש מכאן ורביע הקרש מכאן והן הידות של הקרש, שמכניס לתוך האדנים. אבל מה שחשב הרמב"ן ז"ל שפירוש "רביע מכאן ורביע מכאן" הוא רביע החריץ מכאן ורביע החריץ מכאן וחצי החריץ באמצע, אין הלשון סובלו כלל, שאם כן לא היה לו לומר: "והחריץ חציו באמצע", שהרי בחריץ היה עומד, ומה צורך להזכיר עוד והחריץ חציו באמצע, היה לו לומר: רביע מכאן ורביע מכאן וחציו באמצע, כמו שאמר סתם: רביע מכאן ורביע מכאן, ולא פירש: והחריץ רביע מכאן ורביע מכאן, מפני שסמך על מה שהזכיר בתחלה וחורץ את הקרש מלמטה. אבל מאמר "והחריץ חציו באמצע", יורה בהכרח, שמאמר רביע מכאן ורביע מכאן הוא על הנשאר מהקרש, ולכן הוצרך לומר פה: והחריץ - חציו באמצע, שאם היה אומר סתם וחציו באמצע, היה מתפרש גם הוא על הנשאר מהקרש, כמאמר רביע מכאן ורביע מכאן הסמוך לו. ועוד, אם יהיה פירוש רביע מכאן ורביע מכאן וחציו באמצע הקרש על החריץ, אם כן לא הודיע לנו בזה לא שעור החריץ ולא שעור הנשאר מהקרש, רק חלוק החריץ בלבד, שהוא נחלק לשלשה חלקים, חציו באמצע הקרש ורביעיתו מכאן ורביעיתו מכאן, ואלה הדברים אין בהם לא יד ולא רגל. ומהתימה מהרמב"ן ז"ל איך לא השגיח במה שכתב הרב אחר זה פסוק כה: "כך שנויה במשנת מעשה סדר הקרשים במלאכת המשכן: היה עושה את האדנים חלולים וחורץ את הקרש מלמטה, רביע מכאן ורביע מכאן" ופה כתב "מניח רביע רחבו מכאן", שנראה מזה שהוא היה מפרש המשנה "וחורץ את הקרש מלמטה" לחוד, "ורביע הקרש מכאן ורביע הקרש מכאן" לחוד. ופירושו: מניח רביע הקרש ורביע הקרש מכאן, לא שחורץ רביע הקרש מכאן ורביע הקרש מכאן.

### משולבות -

עשויות כמין שליבות סולם, מובדלות זו מזו ומשופין ראשיהן ליכנס בתוך חלל האדן, כשליבה הנכנסת בנקב בתוך עמודי הסולם.

### אשה אל אחותה -

מכוונת זו כנגד זו שיהיו חריציהן שוין, זו כמדת זו, כדי שלא יהיו הידות זו משוכה לצד פנים וזו משוכה לצד חוץ בעובי הקרש שהוא אמה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "והנה לדבריו 'משולבות' יחזור על הידות, שיהיו משופות בראשן ליכנס בחלל האדנים. ו'אשה אל אחותה' לא יבא רק על הקרשים, שתהיינה מחוברות בשוה, והקרשים לשון זכר, והיה לו

לומר איש אל אחיו", עד כאן דבריו. ולא הבנתי מאמרו זה כלל, כי אם כוין באמרו "ו'אשה אל אחותה' לא יבא רק על הקרשים", לומר שזהו הביאור הראוי לפירוש "אשה אל אחותה", אף על פי שרש"י מפרש אותו שהוא שב אל הידות, אם כן טענת "והקרשים לשון זכר, והיה לו לומר איש אל אחיו" היא טענה עליו, לא על רש"י. ואם כוין באמרו: "ואשה אל אחותה לא יבא רק על הקרשים" לומר שזהו הביאור המחוייב מדברי רש"י, אדרבה מדברי רש"י שאמר: "שיהיו חריציהן שוין זו כמדת זו, כדי שלא יהיו שתי הידות זו משוכה לצד פנים וזו משוכה לצד חוץ", נראה שמאמר "אשה אל אחותה" שב על הידות, ולא על הקרשים, כי פירוש "שיהיו חריציהן שוין", בחריצי הידות שמשלשת רוחותיו קמיירי, לא בחריצי הקרשים. וכל שכן לפי נוסחתו שכתוב בה: "אשה אל אחותה - מכוונות זו כנגד זו ומובדלות זו מזו ומשופין ראשיהן ליכנס בתוך חלל האדן כשליבה הנכנסת בנקבי עמודי הסולם" שזה המאמר מורה ש"אשה אל אחותה" שב בהכרח על הידות, ולא על הקרשים.

### פרק כו, כד

#### ויהיו תואמים מלמטה -

ויהיו כל הקרשים תואמים זה לזה מלמטה.

אמר: "כל הקרשים", שהם של צפון ושל דרום ושל מערב, שלא תאמר דאקרשי מערב בלבד הסמוכין לו הוא דקאמר.

וקרש המקצוע שבסדר המערב חרוץ לרחבו בעביו כנגד חריץ של צד קרש הצפוני והדרומי.

אף על פי שכל קרשי המשכן גם כן היו חרוצים לרחבן בעביו לצד פנים ולצד חוץ, כדי לכסות שפתי האדנים מבפנים ומבחוץ, שיהיו שטחי הקרשים שוים עם שטחי האדנים מבפנים ומבחוץ, כמו שכתב רש"י למעלה גבי פסוק יז עיין שם ברבינו "שתי ידות לקרש האחד - וידות הקרש הנכנסות בחלל האדנים חרוצות משלשת צדיהן, רוחב החריץ כעובי שפת האדן, שיכסה הקרש את כל ראש האדן", ש"משלשת צדיהן" הן: הצד הפנימי והצד החיצוני בעביו של קרשים והצד שבסוף רוחב הקרש. מכל מקום, קרש המקצוע לא היה חרוץ בעביו מכאן ומכאן, כדי לכסות שתי שפתי האדן, שיהיו שפתי הקרש ושטחי האדן שוות, כמו בשאר הקרשים, אלא היה חרוץ בעוביו מצדו האחד בלבד הדבק עם רוחב הקרש הצפוני והדרומי, כדי לכסות השפה של האדן, של המקצוע אשר היא דבקה עם שפת האדן של הקרש הצפוני והדרומי, שלא יפרידו האדנים בין קרש המקצוע ובין הקרש הצפוני והדרומי, ולכן יהיה מאמר: "כנגד חריץ של צד קרש הצפוני והדרומי, כדי שלא יפרידו האדנים ביניהם" הוא ההבדל שבין קרש המקצוע ובין שאר הקרשים, שהחריץ שהיה בעובי קרש המקצוע היה כנגד חריץ של צד קרש הצפוני כדי שלא יפרידו האדנים

ביניהם, ואלו החריץ שהיה בעובי שאר הקרשים לא היה כנגד החריץ של קרש שבצדו, אלא כנגד פנים וכנגד חוץ ועוד, שהחריץ שבעובי קרש המקצוע היה כדי שלא יפרידו האדנים בין קרש לקרש, ואלו החריץ שהיה בעובי שאר הקרשים, לא היה רק כדי שיהיו שטחי האדנים ושטחי הקרשים שוים, ולא יהיו עודפים זה לזה.

### כן יהיה לשניהם -

הקרשים שבמקצוע, לקרש שבסוף צפון ולקרש המערבי, וכן לשני המקצועות.

שאין "לשני המקצועות" פירוש של "לשניהם" הכתוב קודם ממנו, שאם כן לא היה לו לכתוב אלא: כן יהיה לשניהם לשני המקצועות, למה חזר וכתב עוד פעם אחרת מלת "יהיו", אלא על כורחך לומר שמאמר "לשני המקצועות יהיו" הוא דבור לעצמו, ומאמר "כן יהיה לשניהם" הוא דבור לעצמו. - הראשון "לשני הקרשים שבמקצוע", ופירושו: כמו שכל קרש וקרש מכל קרשי המשכן היה חרוץ מלמעלה ברחבו שני חריצין בשני צדיו, כדי עובי טבעת ומכניסן בטבעת אחת, כן יהיה גם כן לשניהם, רצה לומר לשני הקרשים שבמקצוע, הקרש שבסוף פאת צפון והקרש המערבי, ששניהם נקראים מקצוע, מפני שהקרש שבסוף פאת צפון הוא מקצוע הקרשים הצפוניים, והקרש שבתחילת הפאה המערבית, הדבק לו, הוא מקצוע קרשים המערביים. והשני "לשני המקצועות", שפירושו: כמו זו הדרך יהיה לשני המקצועות, רצה לומר המקצוע המערבי דרומי והמקצוע המערבי צפוני, שמקצוע המערבי דרומי יהיה בטבעת אחת בראשו עם הקרש האחרון מהקרשים הדרומיים הדבק לו, והמקצוע המערבי צפוני יהיה בטבעת אחת בראשו עם הקרש האחרון מהקרשים הצפוניים הדבק לו, ובזה יהיו כל קרשי המשכן קשורים ודבוקים זה לזה.

### פרק כו, כה

#### והיו שמונה קרשים -

היה עושה את האדנים חלולים וחורץ את הקרש מלמטה רביע מכאן ורביע מכאן

והחריץ חציו באמצע.

אינו רוצה לומר, שיהיה חורץ רביע רוחב הקרש מכאן ורביע רוחב הקרש מכאן וחצי רוחב הקרש באמצע, שאם כן לא נשאר כלום מכל רוחב הקרש, ומאי "ועשה לו שתי ידות כמין שני חווקין" דקאמר. גם אינו רוצה לומר רביע החריץ מכאן ורביע החריץ מכאן וחצי החריץ באמצע, כדפירש הרמב"ן ז"ל, דאם כן לא היה לו לומר "והחריץ חציו באמצע" אחר מאמר "רביע מכאן ורביע מכאן", שכבר פתח תחלה "חורץ רביע מכאן ורביע מכאן". ועוד, האי "והחריץ חציו באמצע", 'וחציו, החריץ, באמצע' מיבעי ליה, כפי הסדר שהתחיל בו "רביע החריץ מכאן ורביע החריץ מכאן", שכפי הסדר הזה היה לו לומר: 'וחציו, החריץ, באמצע',

לא שיתחיל עתה סדר אחר לומר "והחריץ חציו באמצע". לכן הנרצה בזה הוא מה שפירש רש"י למעלה פסוק יז:

"מניח רביע רחבו מכאן ורביע רחבו מכאן והן הן הידות והחריץ חצי רחבו הקרש באמצע".

ובתחלה הזכיר פירושה של סדר המקראות, ואחר כך הביא הבריתא כצורתה ולא פירש אותה, מפני שסמך על מה שפירש בתחלה. ולכן אחר שהביא הבריתא כצורתה כתב: "כך היא המשנה, והפירוש שלה הצעתי למעלה על סדר המקראות". ויהיה פירוש הבריתא הזאת לרש"י ז"ל כך: היה חורץ את הקרש מלמטה, ואיך היתה צורת החריץ הזה, מניח רביע רחבו הקרש שמכאן ורביע רחבו מכאן, והחריץ היה חצי רחבו הקרש באמצע ונשארו רביע הקרש מכאן ורביע הקרש שמכאן כמין שני חווקין, שהן כמין שתי שליבות הסולם המובדלות זו מזו ומשופות ליכנס בחלל האדן כו' ומכניסן לתוך שני אדנים, שנאמר פסוק יט: "**שני אדנים... ושני אדנים תחת הקרש האחד**". וכיוצא בפירושו זה, הוא מה שצריך לפרש על מה ששנו בסיפא דבריתא הזאת: "וחורץ את הקרש מלמעלה אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותן לתוך טבעת אחת של זהב, כדי שלא יהיו נפרדים זה מזה", שאין פירושו שרוחבו החריץ היה כשעור אצבע מכאן וכשעור אצבע מכאן, אלא שמניח מן הקרש שעור אצבע מכאן ושעור אצבע מכאן, ואחר כך חורץ מכאן ומכאן כשעור עובי הטבעת. וכך נראה גם מדברי רש"י ז"ל שפירש בפסוק פסוק כד ד"ה אל: "**ויחדו יהיו תמים על ראשו**" - כל קרש וקרש היה חרוץ מלמעלה ברחבו שני חריצים בשני צדיו כדי עובי הטבעת", שמע מיניה שאצבע מכאן ואצבע מכאן דקאמר אינו על שיעור רחבו החריץ, אלא על שיעור מה שמניח מהקרש מכאן ומכאן, וכאילו אמר מניח אצבע מכאן ואצבע מכאן וחורץ. והמפרש רביע האמה מכאן ורביע האמה מכאן, טועה הוא, מפני שמאמר "והחריץ חציו באמצע" על כורחך לומר שפירוש חציו הוא חצי רחבו הקרש, כדפירש רש"י פסוק יז, או חצי החריץ כדפירש הרמב"ן, לא חצי האמה, דאם כן חציה מיבעי ליה, שהאמה לשון נקבה היא בכל מקום, ואם כן איך יתכן שיאמר "רביע מכאן ורביע מכאן והחריץ חציו באמצע" ויהיה פירוש סתם "רביע" על רביע האמה, ופירוש סתם "חציו" על חצי הקרש או על חצי החריץ. ועוד, בשלמא הקרש או החריץ כבר נזכרו בלשון הבריתא במאמר וחורץ את הקרש, אלא אמה, מאן דכר שמה, עד שיאמרו סתם רביע על רביע האמה.

## פרק כו, כו

### חמשה לקרשי צלע המשכן -

משולשים בתוך עשר אמות של גובה הקרש, חלק אחד מן הטבעת העליונה ולמעלה, וחלק אחד מן התחתונה ולמטה, וכל חלק הוא רביע אורך הקרש. ושני חלקים בין טבעת לטבעת.

וכן פירש בפרק הקורא את המגלה למפרע מגילה יט. ורש"י ד"ה שיהיו גבי: "נקראת אגרת, שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין, כשרה. אמר רב נחמן בר יצחק: ובלבד שיהו משולשין", שיהא מראש הדף עד הגיד, כמגיד לחברו השני, ומן השני לשלישי, כמשלישי לסוף התפר. וכן מצינו גם כן בערי מקלט, שהיו משולשות, ואמרו מכות ט ב: שהיה מדרום לחברון, כמו מחברון לשכם, ומחברון לשכם, כמשכם לקדש, ומשכם לקדש, כמו מקדש לצפון. ונקראו משולשים, אף על פי שהם לארבעה חלקים שוים, מפני שעם החלוק הזה יהיה נחלק לשלשה חלקים שוים: מראש הקרש עד הבריח התיכון, כמו מהבריח העליון עד הבריח התחתון, ומהבריח העליון עד הבריח התחתון, כמו מהבריח התיכון עד סוף הקרש. וכן בכלם דין אחד לכל. ומה שלקחו החלוק הזה, שבו היו משולשים, ולא החלוק האחר שבו היו מרובעים, הוא מפני שהשני חלקים שמשני צדי הבריח העליון, שהאחד מהם מראש הקרש עד הבריח ההוא, והאחר מהבריח ההוא עד הבריח התיכון, מאחר שהם משני צדדיו בשווי, והוא באמצע נקראים שלו, וכן השני חלקים שבשני צדי הבריח התיכון שהאחד מהם מהבריח העליון עד התיכון והאחר מהתיכון עד התחתון הם נקראים שלו, מאחר שהם משני צדדיו בשווי, וכן השני חלקים שמשני צדי הבריח התחתון שהאחד מהם מהתיכון עד התחתון והאחר מהתחתון עד סוף הקרש הם נקראים שלו, מאחר שהם משני צדדיו בשווי.

**והתיכון ארכו שלשים אמה, וזהו "מן הקצה אל הקצה" מן המזרח ועד המערב.**

זהו לפי הבריתא דמלאכת המשכן, אבל בפרק הזורק שבת צח ב אמרו: "והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה - תנא בנס היה עומד", דסבירא ליה דפירוש "מן הקצה אל הקצה" הוא מן הקצה המזרחי דרומי עד הקצה הצפוני מזרחי, שהיה מסבב כל השלשת רוחות, שאחר שהקרשים כלם היו נתונים באדנים לצפון למערב ולדרום, היה נותנו ומבריח לשלשת הרוחות, ואין לך אומן שיכול לעשות כן. ובנס היה נכפף מאליו. כך פרש"י שם, ופליגא אבריתא דמלאכת המשכן. ורש"י ז"ל תפס הבריתא עקר והמשיך פירוש כל המקראות על פי הבריתא, אפילו במקום שהכתוב עומד לנגדה, כל שכן במקום שאין שם נגוד כלל, שהרי אחר שכתב גבי יריעות התחתונות שנשתיירו שמנה אמות תלויין על אחורי המשכן שבמערב ושתי אמות התחתונות מגולות: "זו מצאתי בבריתא דארבעים ותשע מדות, אבל במסכת שבת - אין היריעות מכסות את עמודי המזרח, ותשע אמות תלויות אחורי המשכן, והכתוב מסייענו: **'ונתת את הפרכת תחת הקרסים'**, ואם כדברי הבריתא הזאת, נמצאת פרכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה". חזר וכתב גבי פסוק יב **"תסרח על אחורי המשכן** - לכסות שתי אמות שהיו מגולות בקרשים" רש"י לפסוק יב והיינו כפירוש הבריתא, דאי לפירוש פרק הזורק אינן מגולות רק אמה אחת, כדלעיל.

**פרק כו, כט****וצפית את הבריחים זהב -**

לא שהיה הזהב מודבק על הבריחים, אין עליהם שום ציפוי, אלא בקרש היה קובע כמין שני פפיות של זהב, כמין שני סדקי קנה חלוק, לקובען אצל הטבעת לכאן ולכאן, ארכן ממלא את רוחב הקרש מן הטבעת לכאן וממנה לכאן, והבריח נכנס לתוכו וממנו לטבעת ומן הטבעת לפה השני, נמצאו בריחים מצופים זהב כשהן תחובין בקרשים.

לא מצאתי מקומו, כי אין לי ברייתא דמלאכת המשכן ברייתא דמלאכת המשכן א, ח.

**פרק כו, ל****והקמות את המשכן -**

לאחר שיגמור, הקימהו.

פירוש: צווי הוא למשה שיקימהו הוא בעצמו, כי לא יתכן שיקימהו המקימים מחמת רוב כובדו, אלא בשיקימהו הוא תחלה. וזהו שכתב בפרשת אלה פקודי לט, לב - לג: **"ותכל כל עבודת משכן אהל מועד כו' ויביאו את המשכן אל משה" כו'**, ופירש רש"י: "שלא היו יכולים להקימו. לפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן והניח לו הקדוש ברוך הוא הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידן. אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: ואיך אפשר הקמתו על ידי אדם. אמר לו: עסוק אתה בידך, נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו. וזה שנאמר מ, יז: **'הוקם המשכן' הוקם מאליו**". לא שיהיה פירוש **"והקמות את המשכן"** לומר שתכלית המשכן הוא שיקימהו המקימים, כמו פסוק לג **"והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות"**, שאינו צווי לו, רק הודעת תכליתו, כאילו אמר כדי שיהיה הארון שמה, מפני שאין זה התכלית יוצא חוץ מעצמו עד שיצטרך להודיעו, כי דבר ידוע הוא שאותן הכתלים והתקרה אינן רק להקים בית, ומה צורך להזכיר זה.

**הראת בהר -**

קודם לכן.

פירוש: קודם הקמתו, שאף על פי שעכשיו עדיין לא הראה לו והיה ראוי לומר: כמשפטו אשר תוראה בהר, בלשון עתיד, מכל מקום הכתוב מדבר בלשון עבר, מפני שבעת הקמתו כבר הראה לו.

**פרק כו, לב****ארבעה עמודי שיטים -**



והפרכת ארכה עשר אמות לרחבו של משכן ורחבה עשר אמות כגבהן של קרשים.

לא ידעתי למה יהיה ארכה לרחבו ורחבה לגבהו ולא ההיפך, שיהיה רחבה לרחבו וארכה לארכו. ועוד, מאחר שהיא מרובעת איך יפול בה אורך ורחב, ולא ידעתי מקומו.

### פרק כו, לה

#### ושמת את השלחן -

שולחן בצפון משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה, והמנורה בדרום משוכה מן הכותל הדרומי שתי אמות ומחצה, ומזבח הזהב נתון כנגד אויר שבין שולחן למנורה משוך קמעא כלפי מזרח, וכלם נתונים מן חצי המשכן ולפנים. כל אלו מבוארים היטב בפרק שתי הלחם מנחות צט א.

### פרק כז

#### פרק כז, ג

#### לכל כליו -

כמו כל כליו.

שהכלים עצמם תעשה נחשת, לא הדברים שהם לכלים, כי אין שם זולתם. וכתב רש"י בפסוק יד, כח: "לכל חיל פרעה - כן דרך המקראות לכתוב למ"ד יתירה, כמו: 'לכל כליו תעשה נחשת' וכן פסוק יט: 'לכל כלי המשכן', ואינה אלא לתקון לשון".

### פרק כז, ד

#### מכבר -

ומקרא זה מסורס הוא וכה פתרונו: ועשית לו מכבר נחשת מעשה רשת.

כי "מעשה רשת" תבניתו אחד הוא, מאי זה מין שיהיה, ומה טעם מעשה רשת נחשת.

### פרק כז, י

#### ועמודיו עשרים -

חמש אמות בין עמוד לעמוד.

פירוש: מתחלת עובי העמוד האחד לתחלת עובי העמוד האחר, שגם עובי העמוד בכלל החמש אמות שבין עמוד לעמוד. ואם תאמר, אם כן חסרים ממאה אמה של אורך החצר חמש אמות, שהרי העשרים עמודים אין להם כי אם תשעה עשר אוירים. יש לומר, דעמוד הראשון שבתחלת עמודי הרוחב המערבי היה על סדר עשרים עמודי האורך הדרומי, מקצוע דרומי מערבי, והוו להו עשרים ואחד עמודים באורך ויש להם שני אוירים, ולפי

שהוא מעמודי הרחוב ואינו מן המניין של עמודי האורך, לפיכך כתוב **"ועמודיו עשרים"**, ולא עשרים ואחד. וכן עמודי הרחוב, העמוד הראשון שבתחלת עמודי האורך הצפוני היה על סדר עמודי הרחוב, והוא להו אחד עשרה עמודים ברוחב ויש להם עשרה אגרות, ולפי שהוא מעמודי האורך ואינו מן המניין של עמודי הרחוב, לפיכך כתוב **"עמודיהם עשרה"**, ולא אחד עשרה. וכן עמודי האורך הצפוני, העמוד שבתחלת עמודי הרחוב המזרחי היה על סדר עמודי האורך הצפוני, והוא להו עשרים ואחד עמודים ויש להם עשרים אגרות, ולפי שהעמוד ההוא הוא מעמודי הרחוב ואינו מן המניין של עמודי האורך, לפיכך כתוב **"ועמודיו עשרים"**, ולא עשרים ואחד. ואם כן עמודי הרחוב המזרחי העמוד הראשון ממנו היה על סדר האורך הצפוני, והעמוד האחרון ממנו אינו על סדר האורך הדרומי, ובזה יהיו עמודי הרחוב הזה עשר, ולא אחד עשרה, והאגרות עשרה. ותחלת שער החצר מן העמוד הרביעי עד העמוד השמיני, שהם ארבעה עמודים.

ומעמוד הראשון עד העמוד הרביעי שלשה עמודים, מפני שהעמוד הרביעי הוא מארבעת עמודי הפתח והם שלשה אגרות שהם חמש עשרה אמה לכתף הראשון, ומהעמוד הרביעי עד העמוד השמיני הם ארבעה עמודי הפתח ובהם ארבעה אגרות שהם עשרים אמה של הפתח, מפני שהעמוד השמיני הוא משלשה עמודי הכתף השני. ומהעמוד השמיני עד העמוד העשירי הם שלשה עמודים ובם שלשה אגרות שהם חמש עשרה אמה לכתף השני.

ואף על פי שהשלשה עמודים אין להם כי אם שני אגרות, מכל מקום מפני שהעמוד העשירי לא היה על סדר עמודי האורך, יהיה לנו בזה אגרות אחד נוסף בין העמוד העשירי של עמודי הרחוב ובין העמוד הראשון של עמודי האורך, ובזה יתיישב מאמר רש"י ז"ל על הנכון. אבל אין לפרש מאמר רש"י, שאמר "חמש אמות בין עמוד לעמוד" שהוא מורה על האגרות בלבד, ועובי העמודים משלימים חסרון החמש אמות, מפני שיחוייב מזה שיהיה עובי כל עמוד ועמוד מעמודי הרחוב שלשה טפחים וזה בתכלית הזרות, אם מפני שאין הסברא נותנת שיהיה עובי העמוד טפח וחצי, ועובי הקרש ששה טפחים, ואם מפני שאי אפשר שיהיו קצת העמודים דקים וקצתם עבים בכפל. וכדי שנראה זה לחוש נצייר זאת הצורה פה. ועם זה יובן מאמר רש"י במה שכתב אחר זה גבי פסוק יד: **"עמודיהם שלשה"** - חמש אמות בין עמוד לעמוד, בין עמוד שבראש הדרום העומד במקצוע דרומית מזרחית עד העמוד שהוא מן השלשה שבמזרח חמש אמות, וממנו לשני חמש אמות, ומן השני לשלישי חמש אמות."

## ואדניהם -

### של העמודים.

לא של הקלעים, כפירוש פסוק יב **"עמודיהם עשרה ואדניהם עשרה"**, ששם בהכרח שיהיה כנוי אדניהם כנוי עמודיהם, שהוא שב אל הקלעים, שאם כן לא היה לכתוב פה

"ועמודיו עשרים" בלשון יחיד, ולכן יחוייב בהכרח שיהיה הכנוי של "ועמודיו" שב אל החצר. וכן כתוב פסוק יז: "כל עמודי החצר", והכנוי של "ואדניהם" שב אל העמודים הסמוכים לו.

### פרק כז, יח

#### ארך החצר -

הצפון והדרום שמן המזרח למערב מאה באמה. ורוחב חמשים בחמשים חצר שבמזרח היתה מרובעת חמשים על חמשים.

וכאילו אמר אורך כל החצר מאה באמה, ורוחב החצר שלפני הפתח חמשים בחמשים שבאורך, שיחוייב מזה שהיתה מרובעת. וכתב "ורוחב" אף על פי שבכלל חמשים בחמשים נכללים האורך והרוחב, מפני שכתב בראשונה "אורך החצר" - הכללית, אמר כנגדו רוחב החצר החלקית, ואחר כך אמר "בחמשים" לכלול גם האורך.

וכלה ארכו לסוף שלשים, נמצא עשרים אמה ריוח בין הקלעים שבמערב ליריעות של אחורי המשכן ורוחב המשכן עשר אמות באמצע רוחב החצר, נמצאו לו עשרים אמה ריוח לצפון ולדרום מן קלעי החצר ליריעות המשכן וכן למערב.

מהדברים הללו נראה, שסברתו היא שעובי עמודי החצר אמה, כעובי הקרשים. ושהקלעים פרושים בצד החיצון של העמודים, ועובי העמודים לא היה נכלל בכלל חלל החצר, אבל היה אורך החצר מן הקלעים שבמזרח עד הקלעים שבמערב מאה ושתיים אמה ורחבה חמשים ושתיים אמה, וכשנחסר השתיים עשרה אמה של רוחב המשכן עם עובי הקרשים מהחמשים ושתיים אמה של רוחב החצר תשאר החצר עשרים אמה ריוח מן קלעי החצר ליריעות המשכן ולדרום, וכשנחסר השלשים ושתיים אמה של אורך המשכן עם עובי הקרשים מהמאה ושתיים אמות שמן הקלעים שבמזרח עד הקלעים שבמערב תשאר החצר שבעים אמה, חמישים אמה לפני הפתח ועשרים לאחורי המשכן, דאם לא כן לא היה נשאר מן רוחב החצר רק שלשים ושמונה אמה, תשע עשרה לצפון ותשע עשרה לדרום, גם לא היה נשאר מארכה רק שישים ושמונה אמה, חמישים לפני הפתח, ככתוב: "ורוחב חמשים בחמשים", ושמונה עשרה לאחורי המשכן.

#### ואדניהם נחשת -

להביא אדני המסך.

פירוש: מיתורא דקרא, שכבר כתב למעלה פסוק יז: "כל עמודי החצר סביב כו' ואדניהם נחשת" למה חזר וכתב עוד "ואדניהם נחשת", מפני ש"כל עמודי החצר" אינו כולל רק כל עמודי הקלעים, אבל לא עמודי מסך שער החצר, כי הם אינם נקראים בשם "עמודי

**החצר** בשום מקום, לפיכך בא הפסוק הזה וכתב סתם **"ורוחב חמשים בחמשים"** ואחריו **"ואדניהם נחשת"**, שבכלל רוחב החמשים נכללים גם עמודי המסך בהכרח.

**פרק כז, יט**

**לכל כלי המשכן -**

שהיו צריכים להקמתו ולהורדתו, כגון מקבות לתקוע יתדות ועמודים.

כי שאר כל כלי המשכן של זהב היו. ולמ"ד "לכל כליו" נוסף, והוא כמו: כל כלי המשכן בכל עבודתו. ולא הוצרך לפרש פה, כי סמך על מה שפירש למעלה בפסוק פסוק ג: **"לכל כליו תעשה נחשת - כמו כל כליו"**.

## פרשת תצוה

**פרק כז, כ**

**זך -**

**בלי שמרים.**

כדתניא במנחות בפרק כל קרבנות מנחות פו ב: **"זך - אין זך אלא נקי"**. רבי יהודה אומר: **כתית - אין כתית אלא כתוש**, ופירש רש"י: "נקי - כגון אותו שיוצא בלא טעינה בסלים, אפילו נטחנו הזתים ברחיים. ורבי יהודה אומר אין כתית אלא כתוש - במכתשת". עד כאן לא קמיפלגי אלא בטחון, דרבנן סברי לא הקפידה תורה אלא שלא יהו בו שמרים, וכיון שהיוצא בלא טעינת קורה בסלים אין בו שמרים, מה לי כתוש מה לי טחון, דקסברי ששם **"כתית"** צודק על שניהם. ורבי יהודה סבר: אין **"כתית"** אלא כתוש, אבל לכולי עלמא **"זך"** בלא שמרים משמע.

**כמו ששנינו במנחות "מגררו בראש הזית" כו'.**

אין זה ראייה לדבריו, דמקרא מלא הוא **"זך"**, ואין זך אלא נקי, כדתניא בבריתא דלעיל. ועוד, שאין לדבריו ראייה מזו המשנה כלל. אלא הכי פירושו: וכיצד הוא עושה, שיצא השמן זך בלי שמרים, כמו ששנינו במנחות: "מגררו בראש הזית וכותש ונותן לתוך הסל, זה - ראשון. טען בקורה, זה - שני. טוחן וטען, זה - שלישי. הראשון למנורה, והשאר למנחות". ופירש רש"י: "מגררו בראש הזית - גרגיר אחד מכאן וגרגיר אחד מכאן", אם היה מהזית הראשון מהשלשה זתים, דקתני במתניתין: שלשה זתים הן ובהן שלשה שלשה שמנים, או מגררו בראש הגג אם היה מהזית השני, או עוטנו בבית הבד עד שילקט הכל ומעלהו על הגג ומנגבו אם היה מהזית השלישי, ואחר כך כותשן ונותן לתוך הסל בלא טעינת

קורה והמתמצה מהן נקרא ראשון והוא כשר למנורה, והשאר הם למנחות, שכיון שהזתים הן על ידי לקיטה מראש הזית בפעם הראשונה או מעל הגג בפעם השניה או אחר שמעלהו על הגג ומנגבו בפעם השלישית, ואחר כך כותשן ונותן לסל בלא טעינת קורה והשמן זב מאליו, ודאי אין בו שמרים. ויש לתמוה, היכי נקט בלישניה לישנא דמגרגרו והא בעיא היא בגמרא "מגרגרו תנן או מגלגלו תנן", ופשטו מגלגלו תנן, "כדתניא" כו'. כתית הזתים היה כותש במכתשת ואינו טוחן ברחים כו'. אף על גב דרבנן פליגי עליה דרבי יהודה, דאמר: אין כתית אלא כתוש, וקאמרי: לא שנא כתוש לא שנא טחון, ויחיד ורבים הלכה כרבים, אפילו הכי נקט כרבי יהודה, משום דתנא קמא דמתניתין סבירא ליה כרבי יהודה בהא.

והשמן השני פסול למנורה וכשר למנחות, שנאמר: "כתית למאור", ולא כתית למנחות.

ותניא בפרק כל קרבנות מנחות פו ב: "יכול יהא כתוש פסול במנחות, תלמוד לומר כט, מ: 'ועשרון סולת | כתית רבע ההין'. אם כן מה תלמוד לומר 'למאור', להכשיר שני במנחות". ופירש רש"י: "יכול יהא כתוש פסול למנחות - הואיל וכתוב: 'כתית למאור', ולא למנחות. תלמוד לומר: 'כתית רבע ההין'. אם כן - דאף למנחות כשר, מה תלמוד לומר 'למאור' - לומר לך, למאור יהא כתוש, אבל למנחות אפילו טחון". וכן כתב רש"י בפסוק "בשמן כתית רבע ההין" - לא חובה נאמר, אלא להכשיר, לפי שנאמר: 'כתית למאור', ומשמע למאור ולא למנחות, יכול לפסולו למנחות, תלמוד לומר כאן: 'כתית', ולא נאמר: 'כתית למאור' אלא למעט מנחות שאין צריכין כתית, שאף הטחון ברחים כשר בהן". ואם תאמר, אי הכי לא לכתוב רחמנא לא ל"מאור" דהכא ולא "כתית" דמנחות, ואנא אמינא: הכא דכתיב ביה "כתית", כתית אין, שני לא. ובמנחות דלא כתיב ביה כתית, בין כתית בין שני. יש לומר, דאי לאו "למאור" דהכא, הוה אמינא מה מצינו שמן דמאור כתית אין, שני לא, אף שמן דמנחות כן, כתב "למאור" למעוטי מנחות, ומפני שהמיעוט הזה אפשר לפרשו למעט מנחות מכתית, שיהיה כתית פסול במנחות, כתב כתית במנחות להכשירו. ואם תאמר, בלא "כתית" דמנחות נמי על כורחך לומר דמיעוטא ד"למאור" אינו אלא מחובת כתית, דהא כתית דמאור לחובה הוא, ואם כן מיעוטא דידיה אינו אלא מהחובה, בין כתית בין שני, אבל לא לפסול כתית במנחות, דאם כן על כורחך לומר דכתית דמאור להכשיר הוא דאתא, ואי אפשר זה בשום פנים, דמהי תיתי לפסלו אדאצטריך להכשירו. יש לומר, דאי לאו כתית דמנחות, הוה אמינא כתית דמאור לאכשורי הוא דאתא, ולא לגופיה, אלא כי היכי למידק מניה למאור ולא למנחות, דכהאי גונא אשכחן בכמה דוכתין, משום הכי כתב כתית במנחות להכשירו, דהשתא הוי כתית למאור לחובה ומיעוטא דלמאור נמי מהחובה. וליכא למימר, אי כתית דמאור הוא לחובה, היכי ממעטינן מ"כתית" - אין, שני לא, לפוסלו, והא לא מימעט אלא מן החובה, משום דשני לא ממשמעוטיה דכתית נפקא

ולא ממעוטא, דכיון שחייבה תורה שיהא כתיב, ממילא שמעינן שהשני פסול. ואם תאמר, לעולם לשתוק קרא מכתית דמנחות, ועל כורחך לומר דקרא דלמאור למעוטי מנחות מחובת כתיב הוא דאתא, דאי סלקא דעתך לפסולו, השתא במקום שפסל את השני הכשיר הראשון, במקום שהכשיר השני אינו דין שיכשיר הראשון. יש לומר, דגבי מאור ראשון עדיף טפי משני, שנמשך אל הפתילה יותר מן השני, ולגבי מנחות שני עדיף טפי מהראשון שיש בו טעם המתיקות יותר מן הראשון.

### להעלות נר תמיד -

מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה.

בתורת כהנים ויקרא כד, ב בתו"כ פרשה יג הלכה ז הובא ברש"י שבת כ. ד"ה תני ר' חייא. לא שידליק הפתילה ויניחנה וילך אף על פי שעדיין לא התחילה השלהבת להיות עולה מאליה, משום דמקרא ד"להעלות" משמע שצריך להמתין בהדלקתן עד שתהא השלהבת עולה מאליה, דאם לא כן 'להבעיר' או 'להדליק' מיבעי ליה, ואף על פי שהשלהבת אין המדליק מעלה אותה, עם כל זה כתב "להעלות", מפני שעל ידי הדלקתו היא עולה.

### תמיד -

כל לילה ולילה קרוי תמיד, כמו שאתה אומר כט, מב: "עולת תמיד" ואינה אלא מיום ליום. וכן במנחת חביתין ויקרא ו, יג: "תמיד", ואינה אלא: "מחציתה בבקר ומחציתה בערב" ויקרא ו, יג, אבל "תמיד" האמור בלחם הפנים ויקרא כד, ח משבת לשבת היא.

פירוש: כמו שמצינו בתמידין הקרבין בכל יום, שנאמר בהם כט, מב: "עולת תמיד", אף על פי שאין קרבין אלא מיום אל יום, מפני שאין יום בלא הקרבה, כך נאמר גם כן בנרות המערכה "להעלות נר תמיד", אף על פי שאין דולקין אלא מלילה ללילה, מפני שאין לילה בלא הדלקה. אבל מה שאמר: "וכן במנחת חביתין נאמר תמיד, ואינה אלא מחציתה בבקר ומחציתה בערב", לא שמעתי פירושו, כי היה לו לומר: 'וכן במנחת חביתין נאמר תמיד, ואינה אלא מיום אל יום', כמו שאמר בעולת תמיד, שהרי אין התמידות נאמר במנחת חביתין רק מצד שהוא מיום ליום, ואין יום בלא הקרבה, ולא מצד החלוק שבה, שתמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב, כלומר שהחלוק הזה בה תמיד שלא ישתנה בזמן מהזמנים, כי בעל הטעמים חולק עליו, כי האתנח במלת "תמיד", והשופר הולך במלת "מחציתה", שזה מורה שמלת "תמיד" דבקה עם המנחה, לא עם מחציתה. ועוד, שאם כן אין משם דמיון כלל על מלת "תמיד" הכתובה פה, שהרי החלוק הזה נמצא תמיד כמשמעו. ועוד, שבשלהי חגיגה חגיגה כו ב אמרו: "מנורה לא כתיב בה תמיד, שלחן כתיב ביה תמיד", ופרש"י: "מנורה לא כתיב בה תמיד - כלומר תמיד האמור

במנורה, לא תמיד יומם ולילה קאמר, אלא תמיד מלילה ללילה, כתמיד האמור בעולת תמיד ובחביתי כהן גדול, אבל ביום לא היה דולק, ד'מערב עד בקר' כתיב".

משמע דחביתי כהן גדול ועולת התמיד לא נאמר בהם תמיד אלא בעבור שאין יום מפסיק בנתיים, ואם כן תמיד דחביתין אמנחה קאי, ולא על מחציתה בבקר ומחציתה בערב. אבל מה שכתב אחר זה: "אבל תמיד האמור בלחם הפנים משבת לשבת הוא", דמשמע אבל מלת תמיד האמור בלחם הפנים אין בה קושי, מפני שהוא משבת לשבת, ואדרבה זו יותר קשה ממנחת חביתין ועולת התמיד, מפני שאותם הם מיום ליום ואין הפרש ביניהם רק הלילה, ואלו לחם הפנים שהוא משבת לשבת ההפרש ביניהם הוא ששת ימים שלמים. כבר פירש אותו רש"י בשלהי חגיגה ואמר: "אבל תמיד האמור בשלחן בלחם הפנים כל היום וכל הלילה הוא, דמשבת לשבת הוא ערוך עליו". אך לבי מגמגם בזה, משום דמהכא משמע שתמיד האמור בלחם הפנים הוא על זמן עמידתו על השלחן, ומקרא ד"ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד", משמע שפירושו בכל שבת ושבת יערכנו, ולא יפסיק שבת בנתיים בלא עריכה, לא על העמידה על השלחן, כמו שפירש רש"י. ושם יש לומר, שרש"י לקח זה ממה ששנו בפרק שתי הלחם מנחות צט ב: "אלו מושכין ואלו מניחין, טפחו של זה לתוך טפחו של זה, שנאמר: 'לפני ה' תמיד'" ופירש רש"י: "אלו מושכין - כדי שלא יגביהו מן השלחן". אלמא סבירא להו לרבותינו זכרונם לברכה שתמיד דשלחן, על העמידה על השולחן היא, ופירוש "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד" כה, ל - להיות לפני תמיד. ופירוש "יערכנו לפני ה' תמיד" ויקרא כד, ח - להיות לפני ה' תמיד, וכדמשמע מההיא דחגיגה דלעיל: "מנורה לא כתיב בה תמיד, שלחן כתיב ביה תמיד", דמשמע דתמיד על עמידת הלחם דשלחן קאי, ולא על עריכתו, דאם כן, למה אמרו: "במנורה אין כתוב בה תמיד, ובשלחן כתיב ביה תמיד", ואם כן תמיד דשלחן כמשמעו הוא, והכי כתב כאן: אבל תמיד האמור בלחם הפנים, שם היה תמיד כל היום וכל הלילה. ואף כשהיו מסירין אותו ומשימין אחר תחתיו, לא היה, אלא אלו מושכין ואלו מניחין טפחו של זה לתוך טפחו של זה. אי נמי, רש"י ז"ל אליבא דרבי יוסי קאמר לה, דפליג אתנא קמא ואמר מנחות צט ב: אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף זו היתה תמיד. ו"תניא רבי יוסי אומר: אפילו סלק את הישנה שחרית וסדר את החדשה ערבית, אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים: 'לפני תמיד', שלא ילין שלחן בלא לחם", שלפי זה אין תמיד דשלחן כמשמעו, אלא כיון שהוא שם כל השבוע יום ולילה ואינו חסר משם שום לילה, אף על פי שחסר משם ביום השבת מהבקר עד סמוך לערב, נקרא תמיד, ואף על גב דהלכה כתנא קמא, מכל מקום רש"י ז"ל רבותא אתא לאשמועין, דאפילו אליבא דרבי יוסי ראוי שיקרא תמיד, כל שכן אליבא דרבנן. אבל לא ידעתי מנא ליה לרז"ל לפרש תמיד דלחם הפנים על עמידתו בשלחן, ולא על עריכתו בכל שבת ושבת, שלא יהיה שבת מפסיק בנתיים. ושם יש לומר, מדלא כתיב: יערכנו תמיד לפני ה', וכן ונתת על השלחן תמיד לחם פנים לפני, אבל סמך "תמיד" א"לפני" כה, ל וא"לפני ה'" ויקרא כד, ח, שמע מינה

דתמיד אלפני ה' קאי, שיהיה לפניו תמיד, ולא אעריכתו. ומה שלא הביא פה מלת תמיד האמורה בציץ כח, לח, שהוא יותר קשה מכלם, הוא משום דתמיד דהתם לא קאי אלבישתו אלא ארצון, דכתיב בתריה: **"לרצון להם לפני ה'",** כדפרש"י שם. אבל הרמב"ן ז"ל טען עליו על מה שפירש שכל לילה ולילה קרוי תמיד, ואמר: "ומדרש רז"ל אינו כן, אלא כך שנינו בספרי במדבר ח, ב: **'איירו שבעת הנרות** - שומע אני שיהיו דולקים לעולם, תלמוד לומר ויקרא כד, ג: **'מערב עד בקר'** אי מערב עד בקר ויכבם, תלמוד לומר: **'איירו שבעת הנרות'**, הא כיצד, 'איירו שבעת הנרות מערב עד בקר לפני ה' תמיד', שיהא נר מערבי תדיר, שממנו מדליקין את המנורה בין הערבים. ובתורת כהנים פרשה יג הלכה ז על ויקרא כד, ב נמי כך אמרו: **להעלות נר תמיד** - שיהא נר מערבי תדיר. וקתני התם: 'מצאו שכבה, מדשנו ומדליקו ממזבח העולה', דאפילו ביום נמי מדליק נר מערבי לפי שהוא תמיד לעולם. ובמסכת תמיד תמיד ו, א שנינו כך: 'מי שזכה בדשון המנורה, נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקין, מדשן את השאר ומניח את אלו במקומן. מצאן שכבו, מדשן ומדליקן מן הדולקין, ואחר כך מדשן את השאר'. וסתם משנה זו שנויה כדברי רבי מנחות צח ב, שאמר בנרות: מזרח ומערב היו מונחין, ולדעתנו נר מערבי הוא השני, ונקרא מערבי לפי שהוא מערבי לראשון. ולפי שהוא צריך להדליק נר מערבי לקיים בו **'לפני ה' תמיד'**, צריך להדליק המזרחי, שאין השני נקרא מערבי עד שיהא זה מזרחי אצלו. אבל לדברי האומר צפון ודרום, נר מערבי הוא האמצעי שבגופה של מנורה, הוא לבדו מדליק בבקר. ועל הכלל: **'לפני ה' תמיד'** הוא הנר מערבי, שהוא דולק תמיד ביום ובלילה", עד כאן דבריו. וזאת הקושיא כבר הקשוה התוספות בשלהי חגיגה חגיגה כו ב גבי "מנורה לא כתיב בה תמיד - ופירש רש"י: "מנורה לא כתיב בה תמיד - כלומר **'תמיד'** האמור במנורה, לא תמיד יום ולילה הוא, אלא מלילה ללילה, כתמיד האמור בעולת תמיד ובחביתי כהן גדול, אבל ביום לא היה דולק, **'ד'מערב עד בקר'** כתיב. והקשה הרב אלחנן: הא במסכת תמיד משמע דנר מערבי דולק כל היום, שממנה היה מדליק ובה היה מסיים. ותירץ, כיון דלא דרשינן **'תמיד'** אכולהו נרות, דלאו משום מצות הדלקת נרות של מנורה כתיב תמיד, כמו לחם הפנים, שצריך שיהיה תמיד על השלחן אלא רק בנר אחד, כדי להדליק ממנו שאר הנרות", עד כאן דבריו. והלשון הזה חסר הוא בהכרח, ולא היה לי ספר אחר להגיהו, ונראה לי שכך פירושו: שכיון שאי אפשר לפרש תמיד דנרות כמשמעו, אלא בנר מערבי בלבד, שהרי שאר הנרות אינן דולקות אלא בלילה בלבד, כדכתיב **"מערב עד בקר"**, על כרחנו לומר דתמיד דנרות אינו אלא בכל לילה ולילה, כמו בעולת תמיד ובחביתי כהן גדול, שפירושו בכל יום ויום, וקרא ד"**להעלות נר תמיד**" אכולהו נרות קמיירי, ולא על האחת בלבד. אבל אחר כך בא בידי ספר אחר וכתוב בו: "הקשה הרב אלחנן: הא במסכת תמיד משמע דנר מערבי דולק כל היום, שממנה היה מדליק ובה היה מסיים, ומסתמא מתמיד נפקא. ועוד קשה לרב אלחנן עלה דההיא, דהא כתיב **'מערב עד בקר'** ושערו חכמים מדתה לחצי לוג. ויש לומר, דנר מערבי לא היה בה שמן טפי מבשאר



נרות, ואפילו הכי ממילא, מחמת הנס, דולק כל היום, ובשעה שלא היה הנס, היו דולקין אותה בבקר, כדי להדליק ממנה האחרות".

פירוש: על כורחך לומר, ד'תמיד' דנרות אכולהו נרות קאי, ופירושו בכל לילה ולילה דומיא דעולת תמיד, שפירושו בכל יום ויום, דאי אנר מערבי בלבד, ופירוש "להעלות נר תמיד" הנר המערבי, אם כן על כורחך לומר ד"ערוך אותו" דבתריה נמי עלה קאי, וקשיא רישא אסיפא, כתיב "להעלות נר תמיד" וכתיב "מערב עד בקר". ועוד, אי תמיד דנרות אנר מערבי קאי, למה היו משימין בה שמן חצי לוג כמדת חברותיה, בשלמא בשאר נרות שאינן דולקות אלא בלילה בלבד הוצרכו לשער השמן שיספיק בלילות הארוכים, ושערו חצי לוג, אלא הנר המערבי אם הוא דולק תמיד, למה הוצרכו לשום בה חצי לוג בלבד. ומה שאמרו שהנר מערבי ממנה היה מדליק ובה היה מסיים, לא היה רק על פי הנס, שהיה נוהג עד שמת שמעון הצדיק יומא לט א, אבל משמת שמעון הצדיק ואילך, היה כבה גם הוא כחבריו, כדאמרין בפרק אמר להם הממונה יומא לג. יומא טו א: "הטבת חמש נרות קודמת להטבת שתי נרות", משמע שכלם היה מטיב שחרית ויליף לה התם מקראי. והיינו בשלא היה הנס מתקיים והיה מוצאו שכבה, כדאיתא בפרק במה מדליקין שבת כב: ברש"י ד"ה ובה היה מסיים, ואם כן איך אפשר לומר שהכתוב שאמר "להעלות נר תמיד" הוא על פי הנס, לא יסמוך הכתוב המצוה על הנס בשום מקום. ומה שדרשו מנחות צח: רש"י ד"ה מדכתיב: "אותו לפני ה'" - ולא אחר לפני ה'", דמשמע דסבירא ליה דקרא ד"ערוך אותו לפני ה'" אנר מערבי לחודיה קאי, ולא על כל הנרות. צריך לומר, דלא אמרו זה אלא על דרך אסמכתא, אבל פשטא דקרא אכולהו נרות קמיירי. ומה שאמרו שיהא נר מערבי דולק תמיד ואם מצאוהו שכבה מדליקין אותו מיד, אינו אלא מדבריהם, כדי שידליקו ממנו שאר הנרות וסמכו אותו אקרא ד"להעלות נר תמיד" על דרך אסמכתא בעלמא.

ומה צורך להאריך בזה, והרי הרמב"ם רמב"ם ספר המצוות עשה כה והסמ"ג סמ"ג עשה קצג ז"ל כתבו בהדיא: "מצות עשה להדליק נרות המנורה בכל יום, שנאמר: 'להעלות נר תמיד'", משמע דקרא ד"להעלות נר תמיד" אכולהו נרות קאי, ולא על הנר המערבי בלבד. ועוד, אפילו אם תמצו לומר דהך דרשא ד"להעלות נר תמיד" ילפותא גמורה היא, אכתי איכא למימר דרש"י ז"ל לא רצה לפרש כן, משום דפשטא דקרא דלהעלות נר תמיד אכולהו נרות קמיירי, דאי אפשר לומר שמצות המנורה אינה אלא כדי להעלות הנר המערבי בלבד. וכיון שאין המדרש הזה מתיישב אחר פשוטו של מקרא, מפני כמה דברים, אין ראוי לפרש אותו על פי מדרשו, שהרי דרכו של רש"י ז"ל בפרוש החומש הוא שלא יביא שום דרש אלא מאותן שהן קרובות לפשוטו של מקרא, כמו שכתב בפסוק בראשית ג, ח: "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן".

ולכן תמצא בכמה מקומות שפירש המקראות דלא כהלכתא, להיותם קרובים לפשוטו של מקרא, שהרי גבי כב, ח "אשר יאמר כי הוא זה" פירש: "ללמד שאין מחייבין אותו שבועה

אלא אם כן הודה במקצת - כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני", אף על פי שזה אינו אלא דברי יחיד בבא קמא קו: קז א. וכן גבי בראשית ט, ד "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" פירש אותו על דעת רבי חנניה בן גמליאל סנדרין נט א, שהוא יחיד, ועזב דברי הרבים, וכן בכמה מקומות. ואין הבדל בין שיפרש המקרא אליבא דלא כהלכתא ובין שיפרשנו שלא כמדרש רז"ל, דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה ברכות לו ב.

## פרק כז, כא

### מערב עד בקר -

תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בקר כו'.

כאילו אמר: יערוך אותו אהרן ובניו בערב שיהא דולק מערב עד בקר, לא שיהיה עורך אותו מערב עד בקר. וכן שנינו בתורת כהנים אמור פרשה יז, על ויקרא כד, ב: "מערב עד בקר - תן להן מדתן שיהו דולקים מערב עד בקר".

### ושערו חכמים חצי לוג כו'.

אף על פי שאין שעור אלא לפי הפתילות, שאם היו עבות לא יספיק אפילו לוג, ואם היו דקות יספיק אפילו בחצי חציו. יש לומר, שהיו לנרות בית קבול לפתילות שאי אפשר שיהיה עובי הפתילות אלא לפי השעור ההוא, ועל פי השעור ההוא שערו חכמים חצי לוג מנחות פט א. אבל בנרות חנוכה, שאין שם גבול לפתילות, לא נתנו שעור בשמן, כמו במנורה, אלא בזמן בלבד - משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק שבת כא ב.

### ואם יותר אין בכך כלום.

פירוש: כגון בלילות הקצרים הנותר מהשמן יהא דולק והולך גם ביום, ואין בכך כלום, וכך פרש"י בפרק במה מדליקין שבת כב: רש"י כמדת חברותיה. אבל פחות לא, שלא יכבה בלילי טבת הארוכים, והתורה אמרה "מערב עד בקר". אבל ריב"א פירש, שבליילות הקצרים היו עושין פתילות גסות, כדי שיכלה כל השמן עד הבקר.

## פרק כח

### פרק כח, א

### ואתה הקרב אליך -

לאחר שתגמור מלאכת המשכן.

לא מעכשיו, שהרי הקרבתם לא היתה רק על ידי הבגדים והמשכן, כדכתיב פסוק ד: "ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי" וכתוב כט, א - י: "וזה הדבר אשר תעשה

להם לקדש אותם לכהן לי לקח פר אחד בן בקר ואילים שנים תמימים כו' והקרבת את הפר לפני אהל מועד וסמך אהרן ובניו את ידיהם" וגו'.

### פרק כח, ג

#### לקדשו לכהנו לי -

לקדשו להכניסו בכהונה על ידי הבגדים, שיהא כהן לי. ולשון כהונה שירות.

כונתו בזה שיהיה פירוש "לכהנו" - להכניסו בכהונה" על ידי שילבישנו הבגדים, כדכתיב כט, ד - ח: "ואת אהרן ואת בניו תקריב וכו' ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן כו' ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות" וגו', לא שיעשה אותן 'כהן', כמובן ממלת "לכהנו לי". ומפני שאין מלת "לי" דבקה עם מלת "לכהנו", כי מה טעם להכניסו לכהונה לי, הוצרך להוסיף אחר מלת לכהנו "שיהא כהן לי".

ומה שלא פירש זה במלת "לכהנו לי" שבפסוק ראשון, מפני שרצה לפרש גם מלת "לקדשו", לומר שפירוש "לקדשו" הוא "לכהנו", כאילו אמר: ואיך יקדשנו, בשיכניסנו לכהונה על ידי הבגדים. אחר זה רצה להודיע הסבה המכרחת לפרש מלת "לכהנו" להכניסו בכהונה ולא לעשותו כהן, ואמר: "ולשון כהונה - שירות", כלומר ולא יתכן לפרשו לעשותו משרת, אלא להכניסו לשירות.

### פרק כח, ד

#### מעיל -

הוא כמין חלוק וכן הכתונת, אלא שהכתונת סמוך לבשרו ומעיל קרוי חלוק העליון.

הרמב"ן בפסוק לא ז"ל טען ואמר: ש"אין הדבר כן, כי המעיל בגד יתעטף בו, כמו שאמר שמואל א' כח, יד: 'והוא עוטה מעיל', וכתוב ישעיהו סא, י: 'מעיל צדקה יעטני', ולא תבא עטיה על הכתונת רק על השלמה אשר יכסה בה, דכתיב תהלים קד, ב: 'עוטה אור כשלמה' כי הוא עטוף, וכן ויקרא יג, מה: 'ועל שפם יעטה' יתעטף, והוא תרגומו של יונתן בן עוזיאל שמואל ב' יג, יח שהזכיר הרב: 'כרדוטין', כי הוא עטוף קרוב לצורת האפוד, שיתעטף בו חצי הגוף שכלפי רגליו. כי אם היה חלוק, אינן דומין זה לזה כלל. וראיה עוד, שאמר שמואל א' טו, כו: 'ויחזק בכנף מעילו' וגו' והנה יש לו כנפים ואינו כמין חלוק", עד כאן דבריו. ולא ידעתי מי הגיד לו שהחלוק העליון לא תפול בו עטיפה, ואם לא תבא עטיפה על הכתונת, שהוא סמוך לבשרו, למה לא תבא על החלוק העליון המכסה החלוק התחתון, ומה הפרש יש בינו ובין השלמה, שנופלת בה העטיפה. ומי הגיד לו שאין החלוק שלמה, והלא השלמה הוא הבגד והבגד הוא השלמה, ויבא זה במקום זה, והבגד כולל גם החלוק, כי כל חלוק בגד, ואין כל בגד חלוק. ואשר הכריח הרב לפרש שהמעיל הוא החלוק העליון ולא מין אחר, הוא בעבור שמצא שמואל ב' יג, יח "ועליה כתונת פסים", וכתוב שמואל ב' יג, יח: "כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים", יורה שהמעיל והכתונת

הם עניין אחד, אבל בבגדי כהונה שכתוב בהן: **"חשן ואפוד ומעיל וכתונת תשבץ"**, הוכרח לפרש ששניהם מין חלוק, רק שהכתונת הוא החלוק הסמוך לבשרו, כמו שמצאנו באדם ואשתו שהיו ערומים והלבישם **"כתונת"** בראשית ג, כא, והמעיל הוא החלוק העליון המכסה החלוק התחתון, ואף על פי שהוא כתבנית החלוק, יתכן שיהיו לו כנפות, מאחר שאינו לכסוי בשרו, ולכן כתוב עליו שמואל א' טו, כו: **"ויחזק בכנף מעילו"**.

מצנפת כמין כיפת כובע שקורין קופי"א, שהרי במקום אחר לט, כח קורא להן **"מגבעות"**, ומתרגמין כובעין. פירוש: כמין כיפה, שהיא כובע, כדתניא בשלהי ראשית הגז חולין קלח א: **"כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועליה ציץ נתון, לקיים מה שנאמר פסוק לז: 'ושמת אותו על פתיל תכלת'".** ופירש רש"י: **"כובע"**. ובריש במה אשה שבת נז ב נמי תנן: **"ולא בכבול"**. ובגמרא: **"אמר רבי ינאי: כבול זה איני יודע מהו, אי כבלא דעבדא, אבל כיפה של צמר שפיר דמי, או דילמא כיפה של צמר וכל שכן כבלא דעבדא"**, ופירש רש"י: **"אבל כיפה של צמר - כובע שתחת השבכא, דמתקרי נמי כבול"**. ומה שאמר: **"שהרי במקום אחר קורא להן 'מגבעות' ומתרגמין כובעין"**, הכי פירושו: שהמגבעות של כהנים הדייטים גם כן מצנפות הם, כדאיתא בפרק אמר להן הממונה יומא כה א: **"נוטל מצנפתו של אחד מהם"**, ובפרק בא לו כהן גדול יומא עא ב שנינו: כהן גדול משמש בשמנה כלים, וההדייט בארבעה: בכתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט, מוסיף עליו כהן גדול: **"חשן ואפוד ומעיל וציץ"**, הרי שהמצנפות קורא להן הכתוב גבי כהנים במקום הדייטים מגבעות, ואחר שהמצנפות הן המגבעות, והמגבעות מתורגמין כובעין, למדנו שהמצנפות כמין כובעין הן. והרמב"ן בפסוק לא ז"ל טען ואמר: **"שאינו כן, שהרי אמרו שהמצנפת ארכה שש עשרה אמה, והרי היא כעין צניף שצונף בה את ראשו מגלגל ומחזיר ומגלגל ומחזיר סביב ראשו כפל על כפל, ומצנפת של כהן גדול אינה קרויה מגבעת בשום מקום, אבל כהן הדייט אמר הכתוב לט, כח 'מגבעות' ואף היא מצנפת היא, אלא שקושר בה כל ראשו ומעלה הכפלים עליו כעין מגבעת, שהוא כובע, כדברי אנקלוס, כי מגבעת כמו מכבעת, כאשר אמרתי בסדר ויהי מקץ רמב"ן בראשית מא, מז ד"ה לקמצים בחלוף הגימ"ל והכ"ף, אלא שהמגבעת כמו המצנפת, ולכן יזכירו חכמים תדיר כהן גדול והדייט מצנפת, בתורת כהנים ספרא צו ב, א. ובמסכת יומא יומא עא ב שנינו: כהן גדול משמש בשמונה בגדים, וההדייט בארבע בגדים: בכתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט, מוסיף עליהם כהן גדול: חשן ואפוד ומעיל וציץ"**, עד כאן דבריו. ולא ידעתי מי הגיד לו שהמצנפת של כהן גדול מגלגל ומחזיר סביב ראשו בלבד, ולא על כל ראשו, ולכן לא נקראת בשום מקום מגבעת, המתורגמת כובע, ומצנפת של כהן הדייט קושר בה כל ראשו ומעלה הכפלים עליו ולכן קרויה מגבעת, מפני שהיתה מכסה כל ראשו ככובע, הרי התוספות כתבו בפרק קמא דגטין תוספות גיטין ז. ד"ה בזמן משם ריב"א, דאין הפרש בין המצנפת של כהן גדול למצנפת של כהן הדייט, אלא בגודל, של כהן הדייט **"שלא היה לו ציץ והיתה יורדת עד מקום התפלין, קרויה מגבעת. ושל כהן גדול שהיה לו ציץ והיתה קטנה, קרויה מצנפת"**.

ונראה מזה דסבירא ליה לריב"א דמצנפת של כהן גדול אדרבה היתה בגובה ראשו למעלה ממצחו, כדי שישים הציץ במצחו עם התפילין, ושל הדיוט שלא היה לו ציץ במצחו, היתה יורדת יותר למטה, לא שהיתה של כהן גדול סביב ראשו ושל כהן הדיוט על ראשו, כמו שכתב הרמב"ן. ור"י פירש תוספות גיטין ז. ד"ה בזמן, ש"אפילו אם היו שוות, של כהן גדול ושל כהן הדיוט, נקט הכא בראש כהן גדול, לפי שאין אסור אלא לחתנים, דומיא דכהן גדול, שהוא ראש ושר בישראל". ומשמע מדבריו דאין הפרש בין מצנפת דכהן גדול למצנפת דכהן הדיוט כלל, והכתוב קורא אותו פעם מצנפת על שם שצונף ראשו כצניף, ופעם - מגבעת, על שם שמכסה ראשו ככובע, ולכן בין של כהן גדול בין של כהן הדיוט נקראין מצנפת וכובע, וזו היא סברת רש"י ז"ל. אך יש להרמב"ן ז"ל לטעון, מי הגיד להם שצורת המצנפת של כהן גדול ושל כהן הדיוט שוים, דילמא דכהן גדול היתה סביב ראשו בלבד, ולא היתה ככובע, ולכן לא נקראת בשום מקום כובע, ודכהן הדיוט היתה סביב ראשו ועל ראשו יחד ככובע, ולכן נקראת כובע, ומנא ליה לרש"י לומר שהמצנפת של כהן גדול קרויה מגבעת עד שיחייב מזה שהוא כמין כובע. אבל הרב ז"ל ישיב, שכיון ששם המצנפת צודק בין בשיחזיר אותה סביב ראשו בלבד בין בשיקשור אותה על כל ראשו, הנה כמו שהקפיד הכתוב לקראתה בכהן הדיוט בשם כובע, כדי להודיע שתהיה קשורה על ראשו ככובע, ולא סביב ראשו בלבד, כן היה לו להקפיד, בכהן גדול, לקראתה בשם מורה על החזרה סביב ראשו בלבד, ולא על כל ראשו ככובע, ומאחר שלא הקפיד הכתוב לקראתה בשם מצנפת סתם, ופירש במקום אחר שהיא כמין כובע, ילמוד סתום מן המפורש ותהיה גם היא כמין כובע.

### בגדי קדש -

#### מתרומה המקודשת לשמי יעשו אותם.

לא שהם עצמם קדש, שהרי מתחלת הוייתן לא נעשו לשם ה', אלא לאהרן ולבניו, אך מפני שהתרומה שגבו מהעם, גבו אותה לשמו, כדכתיב כה, ב ברש"י: "ויקחו לי תרומה - לשמי" והיא קדש, קרא גם הבגדים הנעשים ממנה בגדי קדש.

### פרק כח, ה

#### והם יקחו -

אותם חכמי לב, שיעשו הבגדים, יקבלו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת לעשות מהן הבגדים.

פירוש: כנוי "והם" אינו דבק עם אהרן ובניו הסמוך לו, אלא עם "חכמי לב" הכתוב למעלה. ומפני שלא תפול עליהם מלת "יקחו" המורה על הקניין, כי הם אינם רק אומנים לעשות מלאכתם, הוצרך לפרש הלקיחה הזו בלשון קבלה, שיקבלו אותם, כדי לעשות

מהם הבגדים. ומפני שאי אפשר להיות מקבל מזולת המקבל ממנו, הוצרך להוסיף אחר זה "מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת", להורות ממי יקבלו.

### פרק כח, י

#### כתולדותם -

##### כסדר שנולדו.

תקן בזה שני תקונים: האחד, שפירוש "**כתולדותם**" כסדר תולדותם, לא כמספרם, כפי המובן ממלת כתולדותם. והשני, שיהיה פירוש תולדותם, כמו הולדם, כאילו אמר: כסדר הדם והוא אומרו: "כסדר שנולדו", לא כסדר שהולידו, כפי המובן ממלת תולדותם.

### פרק כח, יא

#### מעשה חרש אבן -

##### מעשה אומן של אבנים.

פירש **חרש** - אומן, גם פירש **אבן** - של אבנים, להורות שמלת חרש היא סמוכה אל האבן, שפירושו: חרש של אבן, כי בזולת זה יהיה פירושו שמעשה חרש הוא אבן. ואמר "של אבנים" במקום של אבן, להורות שמלת אבן פה שם המין, לא של אבן אחת, כי האומן ההוא לא היה אומן באבן אחת בלבד.

#### פתוחי חותם -

##### כתרגומו "כתב מפרש כגלוף דעזקא".

פירוש כגלוף - כחקיקה, ופירוש עזקא - טבעת. והנה הודיענו בזה שפירוש "**פתוחי חותם**" - פתוחי הטבעות שבם נעשים החותמות, שהפתוח והחקיקה אינה אלא על הטבעת, לא על החותם. גם הוסיף כ"ף הדמיון על מלת "**פתוחי**", מפני שהמובן מ"פתוחי חותם תפתח את שתי האבנים" הוא שתפתח את האבנים פתוחי טבעות החותם, ואין הדבר כן, רק שתפתח את האבנים כפתוחי טבעות החותם. גם הוסיף לומר: "כתב מפרש", להודיע שדמיון פתוחי שתי האבנים לפתוחי הטבעות הוא לעניין הכר האותיות, שכמו שהאותיות החרוצות בטבעות הן כתב ניכר ומפורש לכל, עד שיכיר כל אחד חתימתו, ככה יהיו האותיות החרוצות בשתי האבנים בשמות בני ישראל, בכתב ניכר ומפורש לכל רואיהם.

#### על שמות -

##### כמו בשמות.

פירוש: שתפתח האבנים עם השמות, שהרי השמות חקוקים על האבנים, לא שהאבנים חקוקים על השמות.

## מסבות משבצות -

### מוקפות האבנים במשבצות.

כאילו אמר: מוסבות במשבצות, לא שהאבנים מוסבות וגם משבצות, כי המשבצת היא כותל הגומא המסבב האבן שבתוכה ומקיפה בו.

## פרק כח, יב

### לזכרון -

שיהא הקדוש ברוך הוא רואה את השבטים כתובין לפניו ויזכור צדקתם.

לא שיהיה אהרן נושא אותן כדי שיזכור את ה' תמיד, כי פתוחי השמות הם סבה שיהיו השבטים זכורים, לא שיהיה השם זכור.

## פרק כח, יג

### ועשית משבצת -

ולא פירש לך עתה בפרשה זו אלא מקצת צרכן.

והוא שיהיו השרשרות תחובות בהן, אבל לא פירש שיהיו ראשי השרשרות תחובות במשבצות שעל שתי כתפות האפוד מלמעלה, ותהיינה תחובות על טבעות החשן מלמטה, כדי שלא יזח החשן מעל האפוד, ולא מקום קביעותן, שהוא על כתפות האפוד, ובפרשה שאחריה יפרש כל צרכן לט, ח - כא.

## פרק כח, כא

### איש על שמו -

כסדר תולדותם סדר האבנים, אודם לראובן, פטדה לשמעון וכן כלם.

מהכא משמע ששם דן כתוב על ספיר, כי סדר תולדותם הוא: ראובן, שמעון, לוי, ויהודה, דן ונפתלי, כמו שכתב רש"י לעיל גבי תולדותם פסוק י, ואלו בספר שופטים שופטים יח, כט, גבי "ויקראו שם העיר דן בשם דן אביהם כו' ואולם ליש שם העיר לראשונה", כתב: "ובספר יהושע קרא שמה לשם, כדכתיב יהושע יט, מז: 'ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם', מפני שמצאו שם אבן טובה ששמה לשם. והיא היתה על החשן לשבט דן, ששמו כתוב על לשם. וידעו באמת שהיא נחלתם". ונראה מזה שהוא סובר שפירוש כתולדותם הוא כסדר לידת האמהות והם: ראובן, שמעון, לוי ויהודה, יששכר, זבולון ודן, שלפי זה יהיה שם דן כתוב על לשם, לא על ספיר, ולא כסדר שנולדו, שהם ראובן שמעון ולוי ויהודה ודן, שלפי זה יהיה שם דן כתוב על ספיר ולא על לשם. ושם יש לומר, שרש"י ז"ל סובר שאין פירוש "כתולדותם" האמור באפוד כפירוש כתולדותם האמור בחשן, שפירוש כתולדותם האמור באפוד הוא כסדר שנולדו, שהוא ראובן ושמעון ולוי ויהודה ודן, ופירוש כתולדותם האמור

בחשן, הוא כסדר תולדותם, והם ראובן ושמעון ולוי יהודה יששכר זבולון ודן. וכוונת רש"י במה שאמר באפוד "כסדר שנולדו" הוא, שלא נשגיח על סדר לידת האמהות, לומר שהיולדת קודם חברתה יהיו כל בניה קודמים על שאר הבנים אף על פי שמקצתן מאוחרין, רק הקודמין בלידה על הסדר, ככה יהיו מסודרין באפוד, ויחוייב שיהיו דן ונפתלי קודמין על יששכר וזבולון, אף על פי שבלהה מאוחרת הלידה מלאה. ומפיק לה מההיא דסוטה פרק אלו נאמרין סוטה לו ב שאמרו: הששה שבטים, שהן עשרים וחמש אותיות, על האבן האחת, והששה האחרים, שהן עשרים וחמש אותיות, על האבן השנית. והקשו: "נכי חד הויין" כו'. ומשני "אמר ר' יצחק: יוסף הוסיפו לו אות אחת, שנאמר תהלים פא, ו: 'עדות ביהוסף שמו'". וכוונת רש"י במה שאמר בחשן "כסדר תולדותם", שיהיו כל בני האם הקודמת בלידה, קודמין על השאר, אף על פי שנולדו אחריהן. ופירוש כסדר תולדותם כסדר לידת אמותן, רצה לומר, הסדר שילדו אותם ולא נשגיח על הסדר שנולדו הם, ולכן יחוייב מזה שיהיו יששכר וזבולון קודמין על דן ונפתלי, אף על פי שהן מאוחרין מהם, ומפיק לה מקרא דכתיב בספר יהושע: "ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם", דמשמע דשם דן חקוק על לשם, ואי אפשר זה אלא לפי סדר לידת האמהות, כדפרש"י.

### פרק כח, כב

#### שרשות -

#### לשון שרשי אילן.

לא כמו שרשרות פסוק יד, כי פירוש "שרשרות" בלשון עברית כמו שלשלות בלשון משנה כלים יד, ג, ולא כמו שפירש אותם בן סרוק ששניהם מלשון שרש, והרי"ש שבמלת שרשרות נוסף, כמ"ם שלשום וריקם בראשית לא, מב.

### פרק כח, כה

#### אל מול פניו -

#### של אפוד.

לא של כהן הלושב אותם, דבשלמא אם יהיה פירושו "פניו של אפוד", איכא למימר דאתא לאפוקי שלא יהיה כלפי המעיל, אלא אם יהיה פירושו פניו של כהן, למה לי, הא כתפות האפוד אינן אלא למול פני הכהן הלושב אותן.

### פרק כח, לג

#### ופעמוני זהב -

#### זגין עם ענבלין שבתוכן כו' בין שני רמונים פעמון אחד.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "למה עשה הרב הפעמונים לעצמן, פעמון בין שני רמונים, כי אם כן לא היו הרמונים משמשין כלום. ואם לנוי, למה היו עשויים כרמונים יעשה כמין תפוחי



זהב. ועוד, שהיה צריך הכתוב לפרש במה יתלה הפעמונים ואם יעשה בהם טבעות לתלותן בהן", עד כאן לשונו. ואיני רואה מקום לאלה הטענות כלל, כי מה שטען "למה היו עשויים כרמונים" ולא כמין תפוחים, לא ידעתי למה בחר התפוחים יותר מן הרמונים, ולמה לא יטעון ברמוני העמודים אשר לאולם בהיכל מלכים א' ז, מב מדוע היו רמונים ולא תפוחים. ומה שטען עוד: "שהיה צריך הכתוב לפרש במה יתלה הפעמונים ואם יעשה בהם טבעות לתלותן בהם", הנה זאת הטענה עצמה תפול גם ברמונים, כי לא יחוייב שיהיו סתם רמונים עם העוקצין, וכמו שלא פירש הכתוב ברימונים במה יתלו אותם, אם כשיעשו להם כדמות עוקצין או כדמות טבעות וכן תלייתן בשולי המעיל סביב אם היה בחבלי בוץ וארגמן או תפורים בשולי המעיל או דבוקים עמו כמעשה אורג, כך לא פירש מקום תליית הפעמונים אם היו על ידי טבעות או זולתן. ועוד, שאלה הטענות אינן על דברי הרב, אלא על דברי רז"ל, שהרי בזבחים בפרק המזבח זבחים פח ב תנו רבנן: מעיל כלו של תכלת היה, שנאמר לט, כב: **'ויעש את מעיל האפוד כליל תכלת'**. הא כיצד, מביא תכלת וארגמן ותולעת שני שזורין ועושה אותן כמין רמונים שלא פתחו פיהן, וכמין קשוות של קנסות שבראשי תינוקות, ומביא שבעים ושנים זגין שבהן שבעים ושנים ענבלין ותולה בו שלושים וששה מצד זה ושלושים וששה מצד זה. מדקתני "ומביא שבעים ושנים זגין שבהן שבעים ושנים ענבלין ותולה בו", שמע מינה שהפעמונים בפני עצמן היו תלויין במעיל, ולא שהיו בתוך חלל הרימונים. ובתוך הרימונים דקרא, לאו בתוך חללן קאמר, אלא ביניהם, פעמון אחד בין שני הרמונים, כדפרש"י, דאי כדפירש הרמב"ן ז"ל שהפעמונים היו טמונים בתוך חלל הרמונים, מאי "ומביא שבעים ושנים זגין שבהם שבעים ושנים ענבלין ותולה בו" דקאמר, הרי לא היה תולה בו במעיל רק הרמונים, אבל הפעמונים לא היו תלויין בו, אלא היו בתוך חלל הרמונים. ועוד, מדקתני: "ועושה אותם כמין רמונים שלא פתחו פיהם", משמע שלא היו הפעמונים בתוך חללן, שאם כן לא היה קולן נשמע, מאחר שהיו סתומין מכל צד, ואדרבה היה להם לומר: ועושה אותם כמין רמונים שפתחו פיהם, אם היו סוברים שהפעמונים היו בחלל הרמונים. והנה גם אנקלוס עליו השלום הבין דבריהם ז"ל, כמו שהבין אותם רש"י ותרגם: **"ופעמוני זהב בתוכם -** וזגין דדהב ביניהון", לא בגויהון, וכן פרשו גם הרמב"ם רמב"ם הל' כלי מקדש ט, ד והסמ"ג סמ"ג עשה קעג כרש"י ז"ל.

## פרק כח, לה

### ולא ימות -

מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו לו לא יתחייב מיתה, הא אם יהיה מחוסר אחד

מן הבגדים הללו, חייב מיתה בידי שמים.

הודיענו בזה שאין המכוון פה על שלילת המיתה, רק על חיובה המתחייבת מן הלאו, וש"לא ימות" דקרא, אכולהו בגדי כהונה דלעיל קאי, שהן ששה פסוק ד: **חשן, ואפוד,**

ומעיל, וכתונת ומצנפת ואבנט, ולא א"מעיל האפוד" דסמיך ליה לחודיה קאי. ו"מחוסר אחד מן הבגדים הללו" דקאמר, בשביל כל הבגדים הנזכרים לעיל הוא דקאמר. והא דתנן בפרק שני דזבחים זבחים טו ב: "כל הזבחים שקבל דמן זר ואונן טבול יום ומחוסר כפורים ומחוסר בגדים כו' פסל", דסתם מחוסר בגדים באחד מכל שמנה בגדי כהונה משמע, וכן פרש"י בהדיא: "מחוסר בגדים - כהן גדול ששמש בפחות משמונה בגדים, וכהן הדיוט בפחות מארבעה", לאו מהכא נפקא, אלא מקרא פסוק מג ד"והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש ולא ישאו עון ומתו", דפירוש "והיו על אהרן ועל בניו" אכולהו בגדים דלעיל קאי, שהן שמונה בגדים של כהן גדול וארבעה של כהן הדיוט.

אבל בגמרא בפרק הנשרפין סנהדרין פג ב ובפרק שני דזבחים זבחים יז ב מפיק לה מקרא כט, ט ד"והיתה להם כהונה לחקת עולם" - בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוו להו כזרים. ואמר מר: זר ששמש במיתה". וקשה, אי הכי למה לי קרא דהכא, תיפוק לי מהתם. יש לומר, דאי מהתם הוה אמינא, מחוסר בגדים ששמש אינו במיתה אלא באותן עבודות שזר מחוייב עליהם מיתה, מכיון דמחוסר בגדים אינו מחוייב מיתה, אלא משום דהוי כזר, אבל בשאר עבודות שאין הזר מחוייב עליהם מיתה, אימא מחוסר בגדים נמי לא, קא משמע לן "ומתו" פסוק מג, לחייב על כל העבודות. ואי לאו קרא ד"והיתה להם כהונה", הוה אמינא דקרא ד"ומתו" לא קאי אלא אמכנסים בלבד, כתב רחמנא קרא ד"והיתה להם כהונה" לומר: בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, ואם לאו הם כזרים.

אך קשה, שבפרק שני דזבחים זבחים יז ב אמרו: "מחוסר בגדים מנא לן, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ומטו לה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון: 'וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וגו' והיתה להם כהונה לחקת עולם' כט, ט, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם, ואם עבד חלל". ופרש"י: "והיתה להם - הלבישה הזאת לכהונה, אלמא כהונתן תלויה בבגדיהן ואי לא, הוו להו זרים, ובזר אשכחן דאחיל עבודה". והקשו: "והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, : מניין לשתויי יין שאם עבד חלל, תלמוד לומר ויקרא י, ט - י: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך וגו' ולהבדיל בין הקדש ובין החול".

מחוסר בגדים מניין, תלמוד לומר: חוקה ויקרא י, ט - י חוקה כט, ט לגזרה שוה". ומשני: "אי מהתם הוה אמינא עבודה שזר חייב עליה מיתה, אבל עבודה שאין זר חייב עליה מיתה אימא לא". ופרש"י: "אי מהתם - משתויי יין, הוה אמינא הני מילי דאחלי עבודה בעבודה שזר חייב עליה מיתה, כדכתיב בהווא קרא ויקרא י, ט - י: 'בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו', בעבודה שיש בה חיוב מיתה לפסולין הכתוב מדבר, ואינן אלא ארבע עבודות: זריקה, והקטרה, וניסוך המים והיין, כדילפינן בפרק שני דיומא יומא כד א מ'ועבדתם עבודת מתנה וגו' והזר הקרב יומת' במדבר יח, ז עבודת מתנה ולא עבודת

סלוק. עבודה תמה, כדמשמע מ'**ועבדתם**' - שתי מלות, ולא עבודה שיש אחריה עבודה, כגון קבלה והולכה וקמיצה. וכל חיוב מיתה מזרות גמרינן, כדתנן בפרק בתרא זבחים קיב ב: הקומץ הבולל היוצק המקבל דמים כו', אין כאן לא משום זרות ולא משום טומאה ולא משום מחוסר בגדים ולא משום רחוך ידים ורגלים, אלמא מזר גמרי. אבל עבודה שאין לזר חיוב מיתה עליה - אחולי לא מחללי, להכי כתב '**והיתה להם כהונה לחקת עולם**', לשווייניהו זרים כשאין בגדיהם עליהם.

ובזר אשכחן חלול, ולא חלק בין עבודה שיש בה מיתה לשאין בה מיתה". משמע דקרא ד'**והיתה להם כהונה**' משמע בין בעבודה שזר חייב עליה מיתה, בין בעבודה שאין זר חייב עליה מיתה. ויש לומר, דההיא דפרק שני דזבחים בחלול עבודה קמיירי, ולא בחיוב מיתה, דהא במתניתין קתני בהדיא: "כל הזבחים שקבל דמן זר ואונן וטבול יום ומחוסר כפורים ומחוסר בגדים ושלא רחוך ידים ורגלים, ערל וטמא ויושב ועומד על גבי כלים, על גבי בהמה, על גבי רגל חברו, פסל", ועלה קאמר בגמרא: "מחוסר בגדים מנא לן", ומייתי לה רבי אבהו מקרא ד'**והיתה להם כהונה**', והקשו עליו: "והא מהכא נפקא, משתויי יין נפקא". ותרצו: "אי מהתם הוה אמינא בעבודה שזר חייב עליה מיתה הוא דמחלל, כדכתיב בההוא קרא '**בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו**' בעבודה שיש בה חיוב מיתה לפסולין הכתוב מדבר, אבל בשאר עבודות, חוץ מארבע עבודות, שאין הזר ולא שאר הפסולים חייבים עליהם מיתה, אימא אחולי נמי לא אחיל, קא משמע לן קרא ד'**והיתה**' לומר שאפילו בעבודה שאין הזר חייב עליה מיתה אחולי אחיל, שכיון שאין בגדיהם עליהם הוו להו כזרים, ובזר אשכחן חלול בין בעבודה שיש בה מיתה בין בעבודה שאין בה מיתה, אבל לענין שיהיה מחוסר בגדים במיתה, ליכא למילף מהאי קרא ד'**והיתה**', אלא בשעבד עבודה שהזר חייב עליה מיתה, דומיא דזר, שאף על פי שהוא מחלל בכל מיני עבודה, מכל מקום מיתה לא מחייב אלא בארבע עבודות בלבד, אבל בשאר עבודות לא מחייב מיתה, קא משמע לן קרא ד'**ומתו**', לחייב מיתה במחוסר בגדים אף על שאר עבודות שאין הזר חייב עליהם מיתה, כך היה נראה בעיני לפרש המקראות הללו.

אבל בפרק הנשרפין סנהדרין פב ב שנינו: "היוצק והבולל והפותר והמולח והמניף והמגיש והמסדר את השלחן והמטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור, ואין חייבין עליהן לא משום זרות, ולא משום טומאה ולא משום מחוסר בגדים". ופרש"י: "לא משום זרות - דזר שעשה עבודות הללו אינו חייב עליהם, כדמפרש במסכת יומא בפרק שני יומא כד א' אל מבית לפרכת ועבדתם עבודת מתנה, עבודת מתנה ולא עבודת סלוק, ודרשינן: '**ועבדתם עבודה תמה**, ולא עבודה שיש אחריה עבודה". ויוצק ובולל וכולהו אחריני הוו עבודה שיש אחריה עבודה, שצריך הקטרה אחריה, ואחר סדור שלחן יוריד סלוק בזיכין להקטירן, ואחר הטבת נרות צריך נתינת פתילה והדלקה, ואחר קמיצה הקטרה, ואחר קבלה זריקה והזייה, וזר אינו חייב בפנים אלא על זריקה והקטרה וניסוך כו'. וכיון דנפקא לן מחוסר בגדים מזר, אם כן בההיא עבודה דמחייב עליה משום זרות, מחייב נמי משום

מחוסר בגדים, אבל בשאר עבודות שאין הזר חייב עליהם, אין מחוסר בגדים חייב עליהם. ולפי זה איני יכול ליישב המקראות הללו, דאם כן למה לי קרא דהכא, תיפוק לי מקרא ד"והיתה להם כהונה", כדמפיק לה בפרק הנשרפין ובפרק שני דזבחים. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון בעיני, שהיה לו לכתוב פסוק זה לאחר שיזכיר כל שמונה בגדים, ולמה הזכיר זה בשלשה בגדים: חשן ואפוד ומעיל, קודם שיזכיר ציץ וכתונת ואבנט ומכנסים, וכן אמר: 'ובצאתו ולא ימות' ואין ביציאה עבודה שיתחייב עליה משום מחוסר בגדים". ועוד טען על מה שאמר הרב בפסוק פסוק מג "והיו על אהרן ועל בניו - והיו כל הבגדים האלה. על אהרן ועל בניו - הראויים לו. - והאמורים בהם. ולא ישאו עון ומתו - הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה". ואמר ש"לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא אין דעת רז"ל כן, אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכלם, באהרן ובניו, והיא על המכנסים פסוק מב, והעונש גם כן בהם, כי צוה בעשייה פסוק מב: 'ועשה להם מכנסי בד', וצוה בלבישה: 'והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו' פסוק מא וגו' אם כן הצוה הזאת כלה היא על המכנסים ועליהם יהיה העונש. ולמדנו זה ממה שאמרו בסנהדרין סנהדרין פג ב ובשחיטת קדשים זבחים יז ב: 'מחוסר בגדים ששמש מנא לן שבמיתה, אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן ומטו לה משמיה דר' אלעזר ברבי שמעון: 'וחגרת אותם אבנט וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם' כט, ט בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים. ואמר מר זר ששמש במיתה'. ואם היה הכתוב הזה פסוק מג אצלם בכל הבגדים, הנה בכאן עונש מפורש למחוסר בגדים, כמאמר הרב, אבל הוא במכנסים בלבד. והכתוב האחר כט, ט בשאר הבגדים, ולא הוזכרו שם המכנסים. והראיה על דעתם שלא הזכיר למצוה בסדר הלבישה מכנסים כלל, כי בעבור שעונש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם, כי בידוע שילבשם. ומה שאמר למעלה: 'ונשמע קולו בבאו אל הקדש ולא ימות' הוא על דעתי ביאור מצות הפעמונים, כי מפני שאין בהם צורך בלבישה ואין דרך הנכבדים לעשות להם כן, לכך אמר כי צוה בהם בעבור שישמע קולו בבאו אל הקדש ויכנס לפני אדניו כאלו ברשות, כי הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה", עד כאן דבריו. ונראה לי שמה שטען תחלה: "שהיה לו לכתוב פסוק זה אחר שיזכיר כל השמונה בגדים, ולמה הזכיר זה בשלשה בגדים חשן ואפוד ומעיל קודם שיזכיר ציץ וכתונת מצנפת ואבנט ומכנסים", אינה טענה, שאם כן זאת הטענה בעצמה תפול על רז"ל שאמרו, כפי מה שהבין הוא מן הסוגיות שבגמרא, שהמצוה הזאת של "והיו על אהרן ועל בניו" המורה על הלבישה, הוא על המכנסים לבדם, כי בשאר הבגדים כבר צוה בלבישתן "והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו" וגו', שהיה לו לכתוב הפסוק של "והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו" אחר שיזכיר גם המכנסים, מאחר שמצות הלבישה היא שוה בכל השמונה בגדים, ולמה הזכיר אותה אחר השבעה בגדים - חשן ואפוד ומעיל וציץ ומצנפת וכתונת ואבנט, קודם שיזכיר המכנסים.

ואם בעבור **"ולא ישא עון ומתו"** הבא אחריו, שבא לענוש מיתה על המכנסים לבדם, ולכן אמר **"והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח"** ואם לאו הם בעונוש מיתה, הלא העונש הזה שוה בכל השמנה בגדים, שאם היה מחוסר אחד מכל השמונה בגדים בבאו אל אהל מועד או בגשתו אל המזבח, הוא חייב מיתה, ולמה הזכיר העונש הזה במכנסים לבדם, ואחר כך חזר ואמר **"והיתה להם לחקת עולם"** לחייב מיתה על שאר הבגדים, ולא כלל הכל במצות הלבשה ובעונש המיתה. ומה שטען עוד מן **"ובצאתו ולא ימות"**, שאין ביציאה עבודה שיתחייב עליה משום מחוסר בגדים, הוא מאמר תמוה מאד, כי הרב ז"ל לא אמר שמאמר **"ולא ימות"** הוא דבק עם **"בבאו... ובצאתו"** עד שיטעון עליו זה, רק אמר שאם יהיו לו כל הבגדים הנזכרים לעיל לשרת, לא יתחייב מיתה, הא אם ישרת מחוסר אחד מן הבגדים הללו, חייב מיתה בידי שמים. ואם כן מאמר **"ולא ימות"** דבק עם מלת **לשרת**. והאי דנקט בלישניה **"הא אם יכנס"** ולא אמר: **הא אם ישרת**, לאו ממלת **"בבאו"** הוא דקא דייק לה, אלא ממלת **"בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת ולא ישאו עון ומתו"** פסוק מג, אבל מלת **"בבאו"** דהכא א**"ונשמע קולו"** הוא דקאי, שהכתוב נתן טעם על לבישת הפעמונים, ואמר: כדי שישמע קולו בבאו אל הקדש ובצאתו ממנו. ומלת **"ולא ימות"** דבק עם **"והיה על אהרן"**, שפירושו שאם יהיה הוא עם כל שאר בגדים, דלעיל מיניה, לשרת בקדש, לא ימות, הא אם ישרת מחוסר אחד מן הבגדים, ימות. ומה שטען עוד על מה שאמר הרב בפסוק **"והיו על אהרן ועל בניו - והיו כל הבגדים האלה. על אהרן ועל בניו - הראויין לו והאמורין בהן. ולא ישאו עון ומתו - הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה"**, ואמר שלפי העולה מן הסוגיות שבגמרא אין דעת רז"ל כן, אבל אצלם המצוה הזאת והיא על המכנסים בלבד, והעונש גם כן בהם כו' ולמדנו זה ממה שאמרו בסנהדרין ובשחיטת קדשים: מחוסר בגדים ששמש מנא לן שבמיתה, והוציאו זה **מ'והיתה להם כהונה לחקת עולם'** בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם, והוו להו זרים. ואמר מר: זר ששמש חייב מיתה, ואם היה הכתוב הזה של **'ומתו'** אצלם בכל הבגדים, הנה בכאן עונש מפורש למחוסר בגדים, אינה טענה, כי אנחנו נשיב בזה מה שכתבנו לעיל, דאי לאו קרא ד**"והיתה להם כהונה"** כט, ט, הוה אמינא דקרא דומתו לא קאי אלא על המכנסים לחודיהו, ולא על כל הבגדים דלעיל, כתב רחמנא קרא ד**"והיתה"** לומר בזמן שבגדיהם עליהם כהונה עליהם, ואם לאו הם כזרים כדי לכלול הכל, ואם כן למדנו ממנו דקרא דומתו אכולהו בגדים דלעיל קאי.

אבל מה שראוי לטעון על מאמר הרב שפירש בפסוק ומתו שעל כל הבגדים דלעיל קאי, שאם היה מחוסר אחד מכל שמונה בגדים דלעיל, חייב מיתה, הוא זה, אם כן למה לי קרא דומתו, תיפוק לי מ**"והיתה להם כהונה"** ללמד שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם ואם חסר אחד מכלם הוו להו כזרים להתחייב במיתה. דליכא למימר, דאי מקרא ד**"והיתה"**, לא הוה מצינן לחיובי מיתה למחוסר בגדים אלא בארבע מיני עבודות שהזר

חייב בהן מיתה, אבל בשאר עבודות שאין הזר חייב בהן מיתה לא, מכיון דמחוסר בגדים הוא כזר, ומשום הכי כתב קרא ד"ומתו" לחייב מיתה למחוסר בגדים על כל העבודות, משום דמבריתא דפרק אלו הנשרפים משמע שהמחוסר בגדים אינו חייב מיתה אלא על הארבע עבודות שהזר מחוייב בהן בלבד. ושם יש לומר, דאי לאו קרא ד"ומתו", הוה אמינא שאין המחוסר בגדים חייב מיתה אלא בשבעה בגדים דכתיבי קודם קרא ד"והיתה להם כהונה" כט, ט, אבל המכנסים לא, כתב רחמנא "ומתו" לכלול גם המכנסים הכתובים לעיל מיניה בכלל חיוב מיתה. ומעתה אהני קרא ד"והיתה להם כהונה", שלא תאמר דקרא ד"ומתו" אמכנסים לחודיה קאי, ואהני קרא ד"ומתו", שלא תאמר דקרא דוהיתה אשבעה בגדים דלעיל מינה קאי, ולא על המכנסים.

### פרק כח, לח

#### את עון הקדשים -

לרצות על הדם ועל החלב שקרבו בטומאה, כמו ששינו כו'.

במנחות פרק הקומץ רבה מנחות כה א: "תנו רבנן: 'ונשא אהרן את עון הקדשים', אי זה עון הוא נושא, אם תאמר עון פגול, הרי כבר נאמר ויקרא יט, ז: 'לא ירצה', ואם תאמר עון נותר, הרי כבר נאמר ויקרא ז, יח: 'לא יחשב'. הא אינו נושא אלא עון טומאה, שהותרה מכללה בצבור". ופרש"י: "הואיל ויש בטומאה צד קל, שהותרה מכללה בצבור, דכתיב בתמיד במדבר כח, ב 'במועדו' ואפילו בטומאה". ופריך התם: "אימא עון 'יוצא', שהותר מכללו בבמה". ופרש"י: "דמכלל שנאסר היוצא במשכן, למדנו שמותר בבמה שבגבעון, שאין שם קלעים. ויוצא היכן נאסר במשכן, מפרש בפרק כיצד צולין פסחים פב א: 'מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש' ויקרא י, יז. והדר פריך: 'אימא עון שמאל, שהותר מכללו ביום הכפורים". ומשני: "אמר קרא 'עון הקדשים'. עון שהיה בו ודחיתיו, לאפוקי יום הכפורים דהכשרו בשמאל הוא". ופרש"י: "אימא עון שמאל - דלכתחלה בעינן ימין, וביום הכפורים אמרו: נוטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו. אמר קרא עון הקדשים - משמע שיש בו עון לכתחלה ודחיתיו לעון בצבור, מפני הצבור, וביחיד - מפני רצוי הציץ. לאפוקי שמאל - דלית ביה שום עון, דהכי הוא הכשר מצותו ביום הכפורים". והדר פריך: "ואימא עון בעל מום שהותר מכללו בעופות, : תמות וזכרות בבהמה, ואין תמות וזכרות בעופות". ומשני: "עליך אמר קרא ויקרא כב, כ - כג: 'כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם'".

ותניא נמי: "על מה הציץ מרצה, על הדם ועל הבשר ועל החלב שנטמאו".

### פרק כח, מ

#### ולבני אהרן תעשה -

ארבעה בגדים הללו ולא יותר.

שאינן פירושו שתעשה לאלה כתנות ואבנטים ומגבעות ולא לאהרן, שהרי גם לאהרן עשה כאלו, כי פירוש מגבעות מצנפות, רק פירושו שמכל אותן השמונה בגדים של אהרן, לא תעשה לבניו רק אלו, שהן ארבעה בגדים עם המכנסים הכתובין למטה, דכתיב פסוק מב: **"ועשה להם מכנסי בד"**, שפירושו לאהרן ולבניו, כדלקמן.

### פרק כח, מא

#### והלבשת אותם את אהרן -

האמורים באהרן: חשן, ואפוד ומעיל כו' והמכנסים הכתובים למטה.

לא השלשה הכתובים בצדו שהן הכתנות והמצנפת והאבנט.

#### ואת בניו אתו -

אותן הכתובין בהן.

שהן הכתנות והמצנפת והאבנט עם המכנסים הכתובין למטה. ויהיה לפי זה פירוש **"אותם"** לגבי אהרן השבעה בגדים דלעיל עם המכנסים הכתובים למטה, ולגבי בניו השלשה בגדים שבצדו עם המכנסים הכתובים למטה, שכן כתוב בפרשה שאחריה כט, ה: **"ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן את הכתנות ואת מעיל האפוד" כו'**, והן שמונה עם המכנסים הכתובים במקום אחר. וכתיב בתריה כט, ח - ט: **"ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות וחגרת אותם אבנט" כו'**, שהן ארבעה בגדים עם המכנסים הכתובים במקום אחר.

#### ומשחת אותם -

את אהרן ואת בניו בשמן המשחה.

פירש כנוי **"אותם"** פה לאהרן ולבניו, ולא לבגדים ככנוי **"אותם"**, דלעיל מיניה. גם פירש שהמשיחה תהיה בשמן המשחה, ולא בשמן זית או זולתו, שכן כתוב בפרשה שאחריה אחר כט, ה - ז **"ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן וגו' ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו ומשחת אותו"**.

#### ומלאת את ידם -

כל מלוי יד לשון חנוך, כשהוא נכנס להיות מוחזק מאותו היום והלאה כו'.

הרמב"ן ז"ל כתב על זה: **"ולא הבינותי בדבריו היאך יבא לשון מלוי ידים לחנוכת כל דבר. ומה שאמר הרב, כי בלשון לעז כשממנין אדם על פקודת דבר,**

**נותן השליט בית יד של עור שקורין גונ"ט, ועל אותו בית יד הוא מחזיקו בדבר והוא מלוי ידים,**

לא ידעתי אם ירצה הרב לומר שעל שם הבית יד יקרא החנוך מלוי ידים, ויביא ראיה מן השוטים", עד כאן דבריו. ונראה לי, שהרב ז"ל כבר הודיע פירוש מלוי ידים היאך נופל על החנוך, באמרו: כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו, כי כל התופש הדבר בידו הנה הוא בחזקתו, ולכן כנה הכתוב המחזיק בדבר אחד שהוא בידו, מחזקתו יאמר בו שלקחון מידו, כמו במדבר כא, כו: **"ויקח את כל ארצו מידו"**.

ומפני שכל התופש הדבר וידו מלאה מהדבר התפוש בו, הוא יותר מוחזק מהתופש אותו שלא במילוי ידו, אלא בקצת ידו, כנה הכתוב כל המחזיק בדבר בחזקה ב'מלוי ידים', ואמר **"ומלאת את ידם"**. ומפני שכל זה אינו רק על דרך ההשאלה וההדמות, אמר שגם בשאר האומות נוהגין בהשאלה, מפני שכל החזקות הם ביד.

### פרק כח, מב

#### ועשה להם -

#### לאהרן ולבניו.

כי אחריו כתוב **"והיו על אהרן ועל בניו"**, שפירושו כל הבגדים הנזכרים לעיל, שהם עם המכנסים שמונה לכהן גדול, וארבעה לכהן הדיוט.

### פרק כח, מג

#### בבואם אל אהל מועד -

#### להיכל וכן למשכן.

שאף על פי ש"אהל מועד" אינו מורה כי אם על המשכן, מכל מקום ההיכל בא מקל וחומר דמשכן, אלא שהיה ראוי לומר למשכן וכן להיכל.

#### ומתו -

#### הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה.

דקרא ד"והיו על אהרן" אכלהו שמונה בגדים קאי, ומשום דמקרא פסוק לה ד"ולא ימות" לא למדנו רק הששה בגדים דלעיל מיניה, אבל לא על השנים הכתובים אחריו, שהם הציץ והמכנסים, חזר וכתב האי קרא, לחייב אף על השנים האחרונים, שאם שמש מחוסר אחד מכל שמונה בגדים, חייב מיתה.

### חקת עולם לו ולזרעו אחריו -

#### כל מקום שנאמר "חוקה" לעכב.

א"ולזרעו אחריו" הוא דאתא, שלא תאמר למצוה, ולא לעכובא, ולא על לו ולבניו, דמאחר שחייב עליהם מיתה, בהכרח שהוא לעכובא.



## פרק כט

### פרק כט, א

#### לקח -

ושתי גזרות הן, אחת של קיחה ואחת של לקיחה.

וזו היא דעת חכמי צרפת, שסוברים שיש פועל משתי אותיות ונקראים שניים, ולכן אמרו שמלת קח אין הפ"א הפועל שלה חסר, רק שרשה קח, ושרש הלקיחה היא לקח, ויהיו קח ולקח שני שרשים מעניין אחד, אבל חכמי ספרד אומרים, שאין שרש פחות משלש אותיות, ושרש קח - לקח, והפ"א חסר, וכמוהו רבים.

#### פר אחד -

לכפר על מעשה העגל שהוא פר.

כי פר כמו עגל, בלא זכר שנה. וכן כתב נמי בפרשת שמיני ויקרא ט, ב גבי: "קח לך עגל - להודיע שמכפר לו הקדוש ברוך הוא על ידי עגל זה על מעשה העגל שעשה". ותימה דהא בפרק ראוהו בית דין ראש השנה כו א גבי: "כל השופרות כשרין חוץ משל פרה" אמרו: "מאי טעמא, כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני לפנים לעבוד עבודה לפי שאין קטיגור נעשה סגור". והקשו: "ולא, והא איכא דם הפר" ותרצו: "הואיל ואישתני אישתני". ופרש"י: "הואיל ואישתני - להיות דם ואין מראית הפר ניכר", משמע אבל הפר עצמו לא, לפי שאין קטיגור נעשה סגור. דבשלמא מארון וכפרת וכרובים לא קשיא, משום ד"חוטא בל יקריב קאמרינן". ולא מכף ומחתה, משום ד"חוטא בל יתנאה קאמרינן", אלא הכא מאי איכא למימר. ושמא יש לומר, דשאני הכא דעבודה מבחוץ היא, ואנן בעבודה דמבפנים קאמרינן, דכהאי גוונא משני בגמרא גבי "והא איכא בגדי זהב מבחוץ? מבפנים קאמרינן". והקשו: "שופר נמי מבחוץ הוא" ותרצו: "כיון דלזכרון הוא כמלפנים דמי". והכי נמי מצינן לשנויי ההיא דפרה אדומה, שדרש רבי משה הדרשן הובא ברש"י במדבר יט, כב: "ויקחו אליך - משלהם, כשם שפרקו נזמי הזהב לעגל כך יביאו זו לכפרה משלהם. פרה אדומה - משל לבן שפחה שטנף פלטין של מלך, אמרו: תבא אמו ותקנח הצואה, כך תבא פרה ותכפר על העגל", שאף על פי שאין קיטגור נעשה סגור, הני מילי בעבודה של פנים, אבל בעבודה של חוץ לא.

#### פרק כט, ב

ולחם מצות וחלות מצות ורקיקי מצות -

הרי אלו שלשה מינין: רבוכה וחלה ורקיקין.

פירש ה"לחם" שהיא הרבוכה, מפני ששם לחם כולל המינין, ולא יתכן להיותו כמשמעו, רק על מין ממיני הלחם. והרבוכה היא החלה החלוטה ברותחין כל צרכה בעודה בצק, ואחר חליטתה אופה אותה בתנור, ואחר אפייתה מטגנה במחבת, שהוא כלי שהיה במקדש לאפות בו מנחת המחבת על האור בשמן, ולא היה לו שפה סביב, כמנהג הכלים, ולכן החלה הנאפת בו היתה עבה, שאילו היתה רכה היתה נשפכת מהמחבת. וגם היתה קשה לאחר אפייתה, שמתוך שאינו יכול לשים שמן הרבה במחבת שלא ישרף, היה האור שורף את השמן והחלה ונהיית קשה. כדתנן בפרק כל המנחות באות מצה מנחות סג א: "מה בין מחבת למרחשת, רבי חנינא בן גמליאל אומר: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין, ומחבת צפה ומעשיה קשין". ופרש"י: "רוחשין - שהכלי עמוק וכל השמן מתקבץ במקום אחד, וכשמניח אדם אצבעו על המנחה נע ונד השמן בתוכה. מרחשת - לשון רמש, דמתורגם אונקלוס בראשית ו, ו ריחשא. צפה - שאינה עמוקה, אלא שוליה צפין אצל אוגניה ומתפזר השמן באוגניה". והחלה והרקיקין הן הנאפות בתנור בלבד, ואין שם לא חליטה ולא טגון. וההבדל שבין החלות והרקיקין הוא, שהחלות בלולות בשמן בעודן סלת, והרקיקין משוחין בשמן אחר אפייתן. ויש אומרים, מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג, שכל המנחות טעונות לוג שמן. ויש אומרים, מושחן כמין כ"י יונית ושאר השמן נאכל בפני עצמו לכהנים. ואף על פי שהרבוכה אינה באה אלא עם התודה, כדכתיב בפרשת צו ויקרא ז, יב: **"אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסלת מרבכת חלות בלולות בשמן"**, רבותינו אמרו מנחות עח. ורש"י מכת"י שם, שלחם מצות האמור כאן רבוכה היתה, כמו של תודה, והוא ששינינו במנחות פרק התודה מנחות עח. ורש"י מכת"י שם: "המלואים היה בא כמצה שבתודה: חלות ורקיקין ורבוכה". ומפיק לה מקרא ויקרא ו, יג ד"ז **"זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו"**. וכי מה למדנו לבניו מיום המשח אותו, אלא מקיש חנוכו להמשחו, מה המשחו רבוכה, אף חנוכו רבוכה".

ופרש"י: "וכי מה למדנו לבניו - לדורות מיום המשח את אהרן. אלא מקיש חנוכו - של הדיוט לדורות. להמשחו - כלומר לקרבן כהן גדול של חביתין, מה קרבן דחביתי אהרן, שהוא מקריב בכל יום, הוא רבוכה, כדכתיב: **'מרבכת תביאנה'**, אף יום חנוך של בניו, כהנים ההדיוטות, רבוכה. ומלואים יום חנוך הוא".

#### וכל המינין באין עשר עשר חלות.

בפרק ואלו מנחות מנחות עו א אמרינן: "מנחות דבאות עשר עשר מנא לן, גמר מלחמי תודה, מה להלן עשר, אף כאן עשר, ולחמי תודה בהדיא כתיב בהו עשר, דכתיב ביה ויקרא ז, יד: **'והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה'** ואמרינן בפרק התודה מנחות עז ב: "נאמר כאן **'תרומה'** ונאמר בתרומת מעשר **'תרומה'** במדבר יח, כו, מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשר, למדנו שכל מין ומין מהחלות והרקיקין והרבוכין והחמץ,

באין עשר עשר, שאם היו פחות מעשר או יותר מעשר, אי אפשר שיהיה עשירית כל מין, אלא פרוס, והתורה אמרה ויקרא ז, יד 'אחד מכל קרבן תרומה', שלא יטול פרוס", כדתיניא בפרק התודה. ולא המנחות האפיויות קודם קמיצתן ונקמצות על ידי פתיחה בלבד באות עשר עשר מכל מין ומין, אלא אף "מנחת הסולת נמי, אף על גב דקודם אפייה נקמצת, אפילו הכי עשר עשר חלות קא עבדי לה", כך פירש רש"י בפרק ואלו מנחות עו א. ואם תאמר, ונילף מלחם הפנים דכתיב ביה ויקרא כד, ה: "ואפית אותה שתים עשרה חלות", מה להלן שתים עשרה אף כאן שתים עשרה, כבר תרצו בגמרא: מסתברא מלחמי תודה הוה לן למילף, שכן יחיד, מתנדב, שמן, ונפסל בלינה, ושלא בשבת ושלא בטומאה. ואף על גב דאיכא למימר נילף מלחם הפנים, שכן הקדש, ולבונה, ומצה ועצם, מכל מקום הנך נפישן. אבל מחביתי כהן גדול דהוו שתים עשרה מגזרה שוה דחוק ויקרא ו, טו חוק ויקרא כד, ט מלחם הפנים ליכא למילף, דהדיוט מהדיוט עדיף טפי, כמו שתמצו בפרק ואלו מנחות מנחות עו א.

### בלולות בשמן -

#### כשהן קמח יוצק בהן שמן ובוללן.

כחכמים, דתיניא בפרק ואלו מנחות מנחות עה א: "סלת בלולות בשמן ויקרא ב, ה - מלמד שנבללת סלת. רבי אומר: חלות, שנאמר ויקרא ב, ד: 'חלות בלולות בשמן'. אמרו לו: והא לחמי תודה נאמר בהן ויקרא ז, יב 'חלות בלולות' ואי אפשר לבללן אלא סלת", שבפרק שתי מדות מנחות פט א תניא: "היה רבי עקיבא אומר: מה תלמוד לומר 'בשמן בשמן' שני פעמים, הוי רבוי אחר רבוי, ואינו אלא למעט, מעטו הכתוב לחצי לוג. שיהא מתחלק לשלשה מינין: לחלות, לרקיקין ולרבוכה, כשהוא אומר ויקרא ו, יד ברבוכה, שאין תלמוד לומר, ריבה שמן לרבוכה, הא כיצד מביא חצי לוג שמן וחוצהו, חציו לחלות ולרקיקין, וחציו לרבוכה". וחלות ורקיקין עשרון הוו, ולאחר אפייתן יבשות הן ובולעות שמן יותר מחמת האור, ורביעית שמן לא ספיק להו, הלכך על כורחך לומר שכשהן סלת הוא בוללן, ולא לאחר אפייתן. ואפילו הכי נאמר בהן "חלות בלולות", הכא נמי אף על גב דכתיב "חלות בלולות", אינן אלא כשהן סלת.

### משוחים בשמן -

#### אחר אפייתן מושחן כמין כ"י.

כרבי שמעון בן יהודה מנחות עה א ד"תנו רבנן: מנחה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין כו' החלות בוללן והרקיקין מושחן. ומושח את הרקיקין על פני כלן, ושאר השמן מחזירו לחלות. רבי שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון: מושחן כמין כ"י, ושאר השמן נאכל לכהנים. מאי כמין כ"י, אמר רב כהנא: כמין כ"י יונית, ותניא: חלות בלולות ולא רקיקין בלולין, שיכול והלא דין הוא: ומה חלות שאין טעונות משיחה טעונות בלילה, רקיקין

שטעונוין משיחה אינו דין שטעונוין בלילה, תלמוד לומר: 'חלות בלולות', ואין ריקין בלולין. ריקין משוחין ואין חלות משוחין. שיכול והלא דין הוא, ומה ריקין שאין טעונוין בלילה טעונוין משיחה, חלות שטעונונות בלילה אינו דין שטעונוין משיחה, תלמוד לומר: ריקין משוחין, ולא חלות משוחות". ופריך בגמרא: "מאי תלמודא", ומשני: "אמר רבא: לא לשתמיט קרא דלכתוב חלות בלולות ומשוחות, ריקין משוחין ובלולין". ופרש"י: "מאי תלמודא - דילמא גלי רחמנא ברקיקין משיחה והוא הדין לחלות".

## פרק כט, ג

### והקרבנות אותם בסל -

#### אל חצר המשכן ביום הקמתו.

לא אל המזבח, כי אינם קרבים לגבוה, אלא אחד מכל מין ומין, כדכתיב למטה בענין פסוקים כג - כה: "וככר לחם אחת וחלת לחם שמן אחת וריקין אחד מסל המצות כו' והקטרת המזבחה על העולה לריח ניחוח לפני ה' אשה הוא לה". אבל כל השאר הם נאכלים לכהנים בחצר אהל מועד, כדכתיב למטה בענין פסוק לב: "ואכל אהרן ובניו את בשר האיל ואת הלחם אשר בסל פתח אהל מועד". ופרש"י: "פתח אהל מועד - כל החצר קרוי כן". ומה שהוסיף לומר: "ביום הקמתו" הוא מפני שהוא סובר שבעשרים ושלשה באדר התחילו המלואים, כדפירש בפרשת שמיני ויקרא ט, א: "שמיני למלואים, והוא ראש חודש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום", אם כן על כרחך לומר דהא דכתיב בשבעת ימי המלואים פסוק לב: "אשר בסל פתח אהל מועד", וכן פסוק יא "ושחטת את הפר לפני ה' פתח אהל מועד" אינו אלא ביום הקמתו.

פירוש: בעת הקמתו, שהרי בכל יום היה בונה וסותר, והקמת המשכן ממש לא היתה רק בראש חדש ניסן, כדכתיב מ, יז: "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן".

## פרק כט, ד

### ורחצת -

#### טבילת הגוף.

לא רחיצת ידים ורגלים, כדכתיב ל, כ: "בבאם אל אהל מועד ירחצו מים", משום דרחיצת ידים ורגלים לא כתיב בה אלא: "ירחצו מים", ואלו הכא כתיב "במים" בפתחות הבי"ת, דמשמע במים הידועים, והם המים שכתוב בהם במקום אחר ויקרא טו, טז: "ורחץ במים את כל בשרו", ודרשו רז"ל בתורת כהנים: "את כל בשרו במים - שכל בשרו עולה בהן. וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש. נמצאת אומר: שיעור המקוה ארבעים סאה". וכן בפרשת אחרי מות ויקרא טז, ד כתיב ביה: "ורחץ במים את בשרו ולבשם", ואמרו חכמים:

שאותו היום טעון טבילה בכל חליפותיו. וכן בכל הטמאים הצריכין טבילה, בכלן כתוב בהם **"ורחץ במים"** בפתחות הבי"ת.

### פרק כט, ז

#### ומשחת אותו -

אף משיחה זו כמין כ"י נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באצבעו.

כדתניא בפרק קמא דכריתות כריתות ה: ורש"י ד"ה כמין כי: "כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר, ואת הכהנים כמין כ"י. מאי כמין כ"י, אמר רב מנשיא בר גדא: כמין כ"י יונית. תני חדא: בתחלה מציק שמן על ראשו ואחר כך נותן לו שמן בין ריסי עיניו. ותניא אידך: בתחלה נותן לו שמן בין ריסי עיניו ואחר כך מציק שמן על ראשו". ופירש רש"י: "ומחברו באצבע דרך הפדחת".

### פרק כט, ט

#### והיתה להם -

מלוי ידים זה לכהונת עולם.

שאף על פי שדרשו אותו רז"ל בפרק שני דזבחים זבחים יז ב ובפרק הנשרפין סנהדרין פג ב ללבישתן של כהנים ואמרו: **"והיתה להם"** - לבישת בגדים הללו. לכהונת עולם - שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהן עליהם, אין כהונתם עליהם, והווי להו כזרים. ואמר מר: זר ששמש במיתה", מכל מקום כיון שהמקרא הזה לא נכתב אלא כדי שלא נחשוב שהמקרא כח, מג של **"והיו על אהרן ועל בניו כו' ולא ישאו עון ומתו"** הוא בעד המכנסים לבדם, ולא בעד כל הבגדים הכתובים לעיל, והרב ז"ל כבר כתב לעיל, לפי המסקנא, שמהמקרא ההוא למדנו שהמחוסר אחד מן הבגדים הכתובים לעיל, חייב מיתה, הוכרח מפני זה לפרש המקרא הזה כפי פשוטו ולא כפי מדרשו, שלא יהא נראה כנכתב פעמים. אך קשה "מלוי ידים" מאן דכר שמה, עד שיאמר עליה **"והיתה להם"**. ומלאת על ידי הדברים האלה. הכתובים אחריו **"והקרבת ושחטת" וכו'**, לא שמלוי ידיהם לחוד, והכתובים אחריו לחוד.

### יד אהרן ויד בניו -

במלוי הכהונה.

מפני שכל מלוי ידים הוא לשון חנוך, כדלעיל כח, מא, צריך להודיע על אי זה דבר הוא החנוך הזה.

### פרק כט, יא

#### פתח אהל מועד -

### בחצר המשכן שהוא לפני הפתח.

לא ב"פתח אהל מועד" ממש, שהרי שחיטת החטאת בצפונה של מזבח הוא, כדכתיב ויקרא ו, יח: **"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"** וכתיב ויקרא א, יא: **"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה"**, והמזבח לא היה בפתח אהל מועד ממש, אלא בחצר, כנגד פתח אהל מועד, רחוק ממנו, שכן כתוב ל, יח: **"וישם את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח"**.

### פרק כט, יב

#### על קרנות -

#### למעלה בקרנות ממש.

כדתנן בפרק אי זהו מקומן זבחים נג א: "כיצד, עלה לכבש ופנה לסובב ובא לו קרן דרומית מזרחית, מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית", לא שיעמוד למטה ויזרוק בכותל המזבח מחוט הסיקרא ולמטה כנגד הקרן, כמו שעושה בקרבן עולה ובשאר כל הזבחים.

### ואת כל הדם -

#### שירי הדם.

כאילו אמר ואת כל הדם הנשאר, לא **"כל הדם"** כמשמעו, שהרי כבר הוציא ממנו למתן הארבע קרנות, כדכתיב **"ולקחת מדם הפר ונתת על קרנות המזבח"**.

### אל היסוד המזבח -

#### כמין בליטת בית קבול עשוי לו סביב סביב לאחר מעלת אמה מן הארץ.

כדתנן בפרק שלישי דמסכת מדות מדות ג, א: "המזבח היה שלשים ושתים על שלשים ושתים. עלה אמה וכנס אמה, זהו היסוד, נמצא שלשים על שלשים". ועל אותה אמה שהיתה גבוהה מן הארץ, ואחר כך כנס אמה אחת סביב סביב, אמרה תורה **"ואת כל הדם תשפוך אל יסוד המזבח"**. ומפני שכנס אמה אחת סביב סביב ואחר כך בנה המזבח בגובה חמש אמות, כדתנן בפרק שלישי של מדות, קראו אותה אמה, שהיתה גבוהה מן הארץ בלתי שום כניסה, בליטה, מפני שהיא נראית כאילו היא בולטת מכותלי המזבח סביב סביב.

### פרק כט, יג

#### החלב המכסה את הקרב -

הוא הקרום שעל הכרס שקורין טיל"א.

דבפרק אלו טרפות חולין מט ב אמרו: "מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף" ופירוש תותב - שמלה, שהוא מכסה הכרס וראש הדקין כשמלה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "לפי דעתי, כי '**החלב המכסה את הקרב**' הוא הקרום, אבל כאשר יאמר '**כל החלב המכסה את הקרב**', ירמוז לשני חלבים אשר שם, לחלב הקרום הזה, ולחלב הגס אשר על הקרב, כמו שנאמר בסדר ויקרא ויקרא ג, ג: '**ואת החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב**'. והנה על הקרב שני חלבים, פעם יזכיר הכתוב את שניהם ופעם יכלול אותם כאחת במלת '**כל**'. והנה בכאן '**כל החלב המכסה את הקרב**' כלל גם החלב אשר על הקרב. ושם במעשה הצואה הזאת אמר ויקרא ח, טז: '**ויקח את כל החלב אשר על הקרב ואת יותרת הכבד**' כללם '**כל החלב אשר על הקרב**' ולמטה בפרשה הזאת אמר פסוק כב: '**ולקחת מן האיל החלב והאליה ואת החלב המכסה על הקרב**' והראשון המוזכר סתם הוא '**החלב אשר על הקרב**', עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל על דברי הרב, שהרי החלב אשר על הקרב לעולם עם מלת "כל" הוא כתוב "**ואת כל החלב אשר על הקרב**", ואף על פי שכתוב קודם ממנו "**ואת החלב המכסה על הקרב**" ועל כרחין שנפרש מלת "**כל**" שם על כללותו, שלא יקח חלק ממנו ויניח השאר, אף כאן תתפרש מלת כל, שלא יקח מקצתו ויניח מקצתו. ואף על פי שהחלב המכסה בא בכל מקום במלת "**כל**", והחלב שעל הקרב בא בכל מקום במלת "**כל**", אין ראייה מזה שיהיה פה כולל שני מיני החלב, כי יש לומר בעבור שחלב הקרום הוא מתדבק כדמות מלבוש אחד ומכסה את כל הכרס כשמלה, לא חשש הכתוב להזהיר שיקח כלו ולא מקצתו, ודי שיאמר החלב המכסה את הקרב, בלתי מלת כל. אבל בחלב שעל הקרב, שהוא מחולק על מקומות מקומות מהכרס, ואינו כלו דבק זה עם זה, רק כל חלק וחלק הוא לבדו, והיה עולה על הדעת שיקח מקצתו ויניח מקצתו, הוצרך להזהיר שיקח כלו ולא את מקצתו, לפיכך כתב בחלב שעל הקרב: "**ואת כל החלב אשר על הקרב**", ובחלב הקרום המכסה את הקרב - בלתי מלת כל, רק במקום הזה בלבד, להודיע שיקח את כלו, ולא את מקצתו. ואין צורך לכתוב בו "**כל**" בכל פעם ופעם, כי הוא מבואר מעצמו. גם אין ראייה ממה שלא הזכיר כאן החלב אשר על הקרב לומר שמלת כל כולל אותו, כי בתורת האשם כתוב ויקרא ז, ג: "**את האליה ואת החלב המכסה את הקרב**" בלתי מלת כל, ולא נזכר שם החלב אשר על הקרב כלל, וזאת ראייה ברורה, שהכתוב פעם יזכיר שניהם ופעם יזכיר האחד לבדו. ועוד, שלא יתכן שיכלול הכתוב בפסוק "**את כל החלב המכסה את הקרב**" גם החלב אשר על הקרב, שלא מצינו החלב אשר על הקרב שיקרא מכסה את הקרב בשום מקום, ומפני זה הוכרח הרב לפרש "האליה והמכסה", שבפרשת שמיני ויקרא ט, יט, שהוא החלב המכסה את הקרב לבדו, אף על פי שלא נזכר שם שום אחד משאר החלבים.

על הכבד -

### אף מן הכבד טול עמה.

בתורת כהנים תורת כהנים דבורא דנדבא פרשה יד פרשתא יד הלכה ח על ויקרא ג, ד: **"ואת היותרת** - דבר שקול, שיטול מן הכבד על היותרת או מן היותרת על הכבד, כשהוא אומר ויקרא ט, י: **'ואת היותרת מן הכבד'**, שיטול מן הכבד על היותרת". פירש הראב"ד ז"ל, דקרא ד**"ואת היותרת על הכבד על הכליות יסירנה"** שקול הוא, ד**"יסירנה"** א**"יותרת"** קאי, דאי אכבד, 'יסירנו' מיבעי ליה, ואי אכליות, 'יסירם' מבעי ליה, ומעתה לא ידעינן מאי קאמר, אם שיניח מעט מן היותרת על הכבד והשאר יסירנה, או היותרת עם מעט מן הכבד יסירנה, ד"על" במקום "עם" הוא, ואי אפשר לומר דעם הכבד יסירנה כלה, דאם כן 'יסירם' מיבעי ליה, אלא שיחתוך מן הכבד מעט ויניחנו מחובר אל היותרת, כשהוא אומר בפרשת שמיני ויקרא ט, י: **"ואת היותרת מן הכבד"**, הרי שיטול מעט מן הכבד על היותרת.

### פרק כט, יד

#### תשרף באש -

#### לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו.

אף על פי שיש חיצונה אחרת נשרפת חוץ מזו, שהוא עגל החטאת שעשה אהרן בשמיני למלואים, ורש"י עצמו פירש שם ויקרא ט, יא: "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים". יש לומר, ד"אלא זו" דהכא פירושו: אלא של מלואים, שהוא הפר שבפרשה הזאת וכל הדומה לו בכל מקום, דהיינו העגל שעשה אהרן בשמיני, שגם הוא של מלואים היה, שבו היה תחלת חנוכו בכהונה גדולה, ולפיכך לקח עגל להודיע שמכפר לו על מעשה העגל. וגם קרא לזקני ישראל וצוהו לפניהם ויקרא ט, ב ורש"י: "קח לך עגל... והקרב לפני ה'", כדי להשמיעם שעל פי הדבר אהרן נכנס ומשמש בכהונה גדולה, ולא יאמרו מאליו נכנס.

והיה אהרן בוש וירא לגשת עד שאמר לו משה: למה אתה בוש, קרב אל המזבח ועשה את חטאתך, כדפרש"י שם. ואמר "ושל מלואים", מפני ששם מלואים לא נאמר בפירוש רק על תחלת כהונתם, שהיתה על ידי לבישת הבגדים וכל אותם שעשו להם, שנאמר פסוק ט: **"ומלאת יד אהרן ויד בניו"**, אבל של שמיני, אף על פי שהוא תחלת חנוכו בכהונה גדולה, לא מצינו שתקרא בשם מלואים.

### פרק כט, טז

#### וזרקת -

#### בכלי אוחז במזרק וזרק כנגד הקרן.

לא באצבע, דדוקא בחטאת דכתיב ביה ויקרא ד, ו: **"וטבל אצבעו בדם. ונתן על קרנות המזבח"** ויקרא ד, כה היא באצבע, אבל בעולה בכלי, ולא באצבע, ד**"ולקחת את דמו"**



**וזרקת** כתיב, הוקש זריקה ללקיחה, מה לקיחה בכלי, כדילפינן מעולת סיני, דכתיב ביה שמות כד, ו: **"ויקח משה חצי הדם וישם באגנות"** אף זריקה בכלי.

כדי שיראה לכאן ולכאן.

כדתניא בפרק איזהו מקומן זבחים נג ב: **"וזרקו את הדם** - יכול יזרקנה זריקה אחת, תלמוד לומר: **'סביב'**, אי סביב יכול יקיפנו כחוט, תלמוד לומר: **'וזרקו'**, הא כיצד, נותן שתי מתנות שהן ארבע, האחת בקרן זוית זו, והאחת בקרן זוית שכנגדה באלכסון. וכל מתנה נראית בשני צדי הקרן אילך ואילך כמין ג"ם יונית".

אבל שאר זבחים אינן טעונין קרן ולא אצבע.

פירוש: אינן טעונין להעלות בכבש לתת הדם באצבעו על קרנות המזבח, כמו החטאת, אלא עומד בארץ וזורק במזרק כנגד הקרן והדם מתפשט בשני צדי הקרן אילך ואילך, כדלקמיה.

**פרק כט, יז**

**על נתחיו -**

עם נתחיו.

לא עליהם. ו"על" במקום "עם", כמו לה, כב: **"ויבאו האנשים על הנשים"**:

מוסף על שאר נתחים.

לא מוסף על הנתחים, כי גם הקרב והכרעים מכלל נתחיו הם. ומאמר "עם נתחיו" מורה שהקרב והכרעים אינם מכללם. וכן פירוש **"ועל ראשו"** ועם ראשו. אך קשה, כי לפי זה יחסר מקום הנתינה.

**פרק כט, יח**

**ריח ניחוח -**

נחת רוח לפני, שאמרתי ונעשה רצוני.

לא שהריח נותן לו מנוחה, כי כתוב תהלים נ, יב: **"אם ארעב לא אומר לך"**. אשה לשון אש, הוא הקטרת אברים שעל האש. ותהיה מלת "אשה" שם התואר של העולה. ונקרא כן, מפני שכל אברי העולה נתנו באש.

**פרק כט, כב**

**החלב -**

זה חלב הדקים או הקיבה.

אמר זה או זה, משום דפליגי בהו רבי ישמעאל ורבי עקיבא תורת כהנים לויקרא ג, ג בתורת כהנים, דתניא: **"ואת כל החלב אשר על הקרב - רבי ישמעאל אומר: להביא את החלב שעל הקיבה וכל שכן שעל הדקים. ורבי עקיבא אומר: להביא את החלב שעל הדקין, אבל שעל הקיבה מותר"**. והטעם של רבי ישמעאל הוא, מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף, אף כל קרום ונקלף, אף על פי שאינו תותב, שיכסנו כשמלה. והחלב של המעיים והקיבה תרויהו קרום ונקלף הם ואסירי. ורבי עקיבא אומר: מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף, אף כל תותב קרום ונקלף, אין זה אלא בחלב שעל הדקין, אבל חלב שעל הקיבה, שאינו תותב, אלא חתיכות חתיכות, אינו אסור. ובפרשת ויקרא הביאו רש"י גבי ויקרא ג, א - ד **"זבח שלמים... מן הבקר"** ואמר: **"ואת כל החלב - להביא חלב שעל הקיבה, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: להביא חלב שעל הדקין"**. ואם תאמר, בשלמא גבי **"זבח שלמים... מן הבקר"**, דכתיב ביה: **"את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהם"**, על כרחך לדרוש מרבויה ד**"את כל החלב אשר על הקרב"** להביא החלב שעל הדקין או שעל הקיבה, דאם לא כן רבויה לאתווי מאי, הא כולהו חלבים כתיבי בקרא, אלא הכא דלא כתיב בקרא אלא **"החלב המכסה את הקרב והחלב שעל הכליות"** אבל החלב אשר על הקרב לא, לימא דהאי החלב להביא החלב שעל הקרב הוא דאתא. יש לומר, כיון דאורחיה דקרא לכתוב פעם **"את החלב המכסה את הקרב"**, ולא **"את החלב אשר על הקרב"** ופעם ההיפך, ופעם שניהם יחד, וגם כשכותב את שניהם כותבן בזה אחר זה, וכאן נכתב החלב קודם האליה, שמע מינה דהאי חלב לאו בחלב אשר על הקרב קמייירי, אלא בחלב שעל הדקין או שעל הקיבה.

### ואת שוק הימין -

#### לא מצינו הקטרה בשוק הימין עם האמורים.

וכן לא מצינו תרומת לחם הבא עם השלמים נקטרת, אלא זו בלבד, שהרי תרומת לחמי תודה ואיל נזיר נתונה לכהנים העובדים העבודה יחד עם חזה ושוק, ומזה לא נתן למשה, שהיה עובד העבודה הזאת, אלא החזה בלבד, כדמפרש לקמיה, שהוראת שעה היתה. כי איל מלואים שלמים, לשון שלמות שמושלם בכל. פירוש: שמלואים האמור כאן הוא במקום שלמים האמור במקום אחר ויקרא ג, א - ד. ונקראו מלואים, מפני שכל מלא שלם. ומפני שלא יחשוב חושב שפירוש שלמים הוא מלשון שלום, כמאמר רז"ל הובא ברש"י ויקרא ג, א: שלום למזבח שלום לכהן שלום לבעלים. ואם כן אין טעם לקריאת השלמים מלואים, הוכרח לפרש כי שלמים הוא לשון שלמות, שמושלם בכל, אף על פי שלא הוזכר פה שם שלמים. אך לא ידעתי מהו זה שאמר אחר זה: **"מגיד הכתוב שהמלואים שלום למזבח ולעובד העבודה ולבעלים"**, שלום מאן דכר שמייה. ואפשר שהנוסחאות משובשות,

וצריך להיות במקום שלום, ובמקום למזבח ולעובד ולבעלים - עם המזבח והעובד והבעלים, שפירושו שהוא מושלם עם הכל, שלם עם המזבח ועם העובדים ועם הבעלים.

### פרק כט, כג

#### וככר לחם -

מן החלות.

#### וחלת לחם -

ממין הרבוכה.

שאף על פי שסדר המקרא הזה כפי סדר המקרא הקודם פסוק ב, שכתוב בו **"ולחם מצות וחלות מצות"** וכתב רש"י: "רבוכה וחלות", מורה ש**"ככר לחם"** הוא מן הרבוכה, ו**"חלת לחם"** היא מן החלות. ועוד, ש**"חלת לחם"** מורה על החלות, מכל מקום מאחר שקרא הכתוב החלה הזאת **"חלת לחם שמן אחת"**, שהוא מורה על רבוי השמן, על כרחנו לומר שהחלה הזאת היא מן הרבוכה, שנותן בה שמן החלות והרקיקין, כדתניא בפרק שתי מדות מנחות פט א: "מביא חצי לוג שמן וחוצהו, חצי לחלות ולרקיקין, וחצי לרבוכה", ונשאר **"ככר לחם"** שיהיה מן החלות. וכן כתב רש"י למעלה פסוק ב **"לחם מצות -** היא הקרוייה למטה בענין **'חלת לחם שמן'**, על שם שנותן שמן ברבוכה כנגד החלות והרקיקין".

#### ורקיק -

אחד מעשר שבכל מין ומין.

בפרק ואלו מנחות מנחות עו א, וכבר פירשתיו בתחלת זאת הפרשה פסוק ב.

### פרק כט, כד

#### תנופה -

מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, ומעכבת פורעניות ורוחות רעות. מעלה

ומוריד למי שהשמים והארץ שלו.

שכך שנינו במנחות פרק כל המנחות באות מצה מנחות סב א: "כיצד הוא עושה, מוליך ומביא מעלה ומוריד, שנאמר פסוק כז: **'אשר הונף ואשר הורם'**" ופרש רש"י: "הונף - היינו מוליך ומביא. והורם - מעלה, ואין עליה בלא הורדה".

ובפרק כל המנחות באות מצה מנחות סב א ובפרק לולב וערבה סוכה לז ב אמרו משמיה דר' יוחנן: "מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו". ופרש"י: "לומר שמצוה זו אנו עושין לשמו, כך מראה בהנפתו". "במערבא מתנו הכי: אמר

רב חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר חנינא: מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים".

### פרק כט, כה

#### על העולה -

#### על האיל הראשון שהעלית עולה.

לא בא לפרש באי זו עולה קמיירי, דפשיטא הוא דעל האיל הראשון קמיירי, שהרי לא הוזכרה עולה אחרת חוץ מזו, אלא הכי קאמר: שאין פירוש "על העולה" שישים אמורי השלמים והשוק והחלות על העולה ויקטיר הכל ביחד, שהעולה כבר הוקטרה קודם זה, כדכתיב פסוק יח: **"והקטרת את כל האיל המזבחה עולה הוא"**, אלא הכי פירושו: על אותו שכבר נעשה עולה, שהוא האיל הראשון, כלומר אחריו. וכן פירש בפרשת צו ויקרא ח, כח באיל השני של מלואים "על העולה - אחר העולה".

### פרק כט, כז

#### וקדשת -

#### קדשם לדורות, להיות נוהגת תרומתם והנפתם כחזה ושוק של שלמים.

לא שיקדש החזה ושוק עצמם האמורין כאן, שאלה כבר הונפו והורמו והוקטר השוק ונתן החזה למשה למנה, ואין להם קדושה אחרת, רק פירושו, שיקדש כל החזה ושוק של שלמים לדורות, להיות נוהגת במ תנופה והרמה כחזה ושוק של מלואים. ופירוש **"וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם מאיל המלואים"**, שיקדש האברים הללו לדורות, רצה לומר דוגמתם, לא אותם ממש. ופירוש: "אבל לא להקטרה", אבל לא שתקדשם לדורות אף להקטרת השוק, כמו השוק של מלואים, שאחר ההנפה וההרמה הוקטר השוק, והחזה לבדו ניתן למשה למנה. ומפני שמאמר פסוק כח **"כי תרומה הוא"** מורה על החזה לבדו, הפך הפירוש, הוכרח לומר: **"כי תרומה הוא - החזה והשוק הזה"**. ובפרשת צו ויקרא ז, לד גבי שלמים פירש ואמר: **"כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל"**.

### פרק כט, כט

#### לבניו אחריו -

#### למי שבא בגדולה אחריו.

להיות במקומו כהן גדול, לא בכל בניו בכלל, שההדיוטות אינן רשאין ללבוש הבגדים המיוחדים לאהרן, שהוא הכהן הגדול.

## למשחה -

להתגדל בהם.

לא משיחה ממש כמשמעה, כי אין משיחה עם הבגדים.

## ולמלא במ את ידם -

על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה.

כי כן כתוב פסוק ט: "והגרת אותם אבנט אהרן ובניו, וחבשת להם מגבעות, והיתה להם כהונה לחקת עולם" ודרשו ז"ל סנהדרין פג ב: "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והווי כזרים".

## פרק כט, ל

### שבעת ימים -

רצופים.

כי שבעה ימי המלואים רצופים הם, כדכתיב ויקרא ח, לה: "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים".

## ילבשם הכהן -

אשר יקום מבניו תחתיו לכהונה גדולה.

הודיענו בזה ש"תחתיו מבניו" הפוך, וראוי להיות: מבניו תחתיו, שאז יהיה "מבניו" פירוש "הכהן", כלומר אותו שיהיה כהן מכלל בניו תחתיו. ומפני שמלת "תחתיו" מורה תחתיו במדרגה, שהכהן הגדול במדרגה העליונה ובנו במדרגה שלמטה ממנה ויהיה זה בחייו, הוכרח להוסיף מלת "יקום", ואמר: "הכהן אשר יקום מבניו תחתיו", שפירושו שיקום אחריו להיות תחתיו לכהונה גדולה.

## כשימננהו להיות כהן גדול.

פירוש: שלבישת הבגדים הללו שבעה ימים רצופים אינה אלא בעת המנוי, שנתמנה להיות כהן גדול, לא בשאר הימים, שהרי הכא בימי המלואים קמיירי.

## אשר יבא אל אהל מועד -

כהן המוכן ליכנס לפני לפני ביום הכפורים, וזהו כהן גדול.

ויהיה מאמר "אשר יבא" תוספת ביאור על "הכהן אשר יקום תחתיו", כאילו אמר: ואי זהו הכהן אשר יקום תחתיו, אותו שדרכו ליכנס לפני לפני ביום הכפורים, לא שיורה על הזמן שילבשם, שיהיה בזמן שנכנס לפני לפני, מפני שהזמן שנכנס בו לפני לפני אינו רק ביום הכפורים, ואיך יאמר עליו "שבעת ימים רצופים ילבשם הכהן". אך לא ידעתי מי

הכריחו לפרש קרא ד"אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש" בלפני לפני, ולא כפירוש "בבא אל אהל מועד" כח, מג, אם מפני שכתוב בו "לשרת בקדש", הנה כתוב גם שם "או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש", שפירושו על המשכן, ולא לפני לפני. ושמה יש לומר, שמפני שמלת "תחתיו" מורה על הכהן הגדול אשר יקום תחתיו, כדפירש לעיל, הוצרך לפרש ד"אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש", שהוא באור לו - בכהן גדול הנכנס לפני לפני.

### תחתיו מבניו -

מלמד שאם יש לו בן ממלא מקומו, ימנוהו כהן גדול תחתיו.

כדתניא בתורת כהנים ספרא צו פרשה ג פרק ה הלכה ב על ויקרא ו, טו: "תחתיו מבניו יעשה" - מלמד שהבן קודם לכל אדם, יכול אף על פי שאינו ממלא מקומו, תלמוד לומר ויקרא טז, לב: 'ואשר ימלא את ידו', בזמן שהוא ממלא מקומו של אביו קודם לכל אדם, ואם אינו ממלא מקומו של אביו יבא אחר וישמש תחתיו".

### פרק כט, לא

#### במקום קדוש -

בחצר אהל מועד.

כי בפרשת צו כתוב ויקרא ו, יט: "במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד". שהשלמים הללו קדשי קדשים היו. פירוש: אף על פי ששנינו בפרק איזהו מקומן זבחים נה א: "שלמים קדשים קלים, נאכלים בכל העיר לכל אדם בכל מאכל", שאני שלמים הללו משאר שלמים, ששלמים הללו קדשי קדשים היו, כדכתיב בהו פסוק לג: "וזר לא יאכל, כי קדש הם". ופרשוהו רז"ל מכות יח: הובא ברש"י כאלו אמר: זר לא יאכל כי קדש קדשים הם, ומכאן למדו אזהרה לזר שאכל קדשי קדשים. דאי אפשר לפרשו "כי קדש הם" כשאר קדשים קלים, דאיקרו קדש, דאם כן מאי "וזר לא יאכל כי קדש הם", וכי מפני שהם קדשים קלים אין לזר לאכול מהם, והלא כל השלמים שהם קדשים קלים נאכלים לבעלים, אינן נאכלין אלא בחצר אהל מועד כשאר קדשי קדשים, דכתיב ויקרא ו, ט "בחצר אהל מועד יאכלוה".

### פרק כט, לב

#### פתח אהל מועד -

כל החצר קרוי כן.

לא "פתח אהל מועד" ממש, דמאי שנא הני מכל שאר קדשי קדשים הנאכלים בחצר אהל מועד, כדכתיב בהו בהדיא ויקרא ו, ט: "בחצר אהל מועד יאכלוה".

### פרק כט, לג

**ואכלו אותם -**

אהרן ובניו לפי שהם בעליהם.

פירוש: אף על פי שבשאר כל השלמים אין אהרן ובניו אוכלים גוף השלמים, אלא הבעלים, כן אהרן ובניו אוכלים אותו בשלמים הללו לפי שהם בעלים, ודינם כדין הבעלים בשאר השלמים.

**אשר כפר בהם -**

להם כל זרות ותעוב.

כאילו אמר: אשר בהם כופר להם כל זרות ותעוב, שפירושו אשר על ידי איל המלואים הזה והלחם הזה אשר בסל, כופר לאהרן ולבניו כל זרות ותעוב אשר עשו, דאם לא כן - אשר כופרו בהם, מיבעי ליה.

**למלא את ידם -**

באיל ולחם הללו.

פירוש: בעשיית האיל והלחם הללו, כמשפט הכתוב בעניין, ימלאו ידם להתחזק בכהונה, כמו שאמר פסוק ט: "**ומלאת יד אהרן ויד בניו**" שפירושו על ידי הדברים האלה הנזכרים אחריו, לא על ידי אכילתם דסמיך ליה.

**ולקדש אותם -**

שעל ידי המלואים הללו נתמלאו ידיהם ונתקדשו לכהונה.

פירוש: חסר וי"ו ממלת "לקדש אותם", והראוי - **ולקדש אותם**, ולכן כתב רש"י: "**ולקדש אותם**" בוי"ו. ופירושו: שעל ידי המלואים הללו יזכו במלוי ידם לחנוך הכהונה ובקדוש העבודה. ובלא וי"ו יורה שמלוי ידם הוא יקדש אותם לכהונה, ואין העניין כן, אלא עשיית המלואים הללו הן סבה למלוי ידם לעבודה וגם לקדשם לכהונה.

**כי קדש הם -**

ומכאן למדנו אזהרה לזר האוכל קדשי קדשים.

פירוש: מכל מין ומין מקדשי קדשים, לא מקדשי קדשים הללו בלבד, שמכיון שנתן המקרא טעם לאזהרת "**וזר לא יאכל**" ואמר "**כי קדש הם**", שפירושו כי קדש קדשים הם, למדנו שכל קדשי קדשים אין הזר יכול לאכול מהם.

**פרק כט, לה****ועשית לאהרן ולבניו ככה -**

שנה הכתוב וכפל לעכב, שאם חסר דבר מכל האמור בעניין, לא נתמלאו ידיהם להיות כהנים, ועבודתם פסולה.

פירוש: אף על פי שכבר כתב למעלה שיעשה לאהרן ולבניו כל האמורים בעניין, ובהם יתמלאו ידיהם בחנוך הכהונה ובקדוש העבודה, חזר ושנאה כאן וכתב: **"ועשית לאהרן ולבניו ככה"** לעיכובא, דאי מהתם הוה אמינא למצוה דוקא הוא דקאמר, ולא לעכובא, שאף אם לא עשה להם כל האמורים בעניין אינן נפסלין מן הכהונה ואין עבודתן פסולה, לפיכך חזר וכפל העניין לעכובא.

### שבעת ימים תמלא -

בעניין הזה ובקרבת הללו בכל יום.

שאר מלוי היד פועל לעצמו, אבל הוא המתחייב מעשיית הקרבת הללו כמשפט הכתוב לעיל. ואמר: "בכל יום", שלא נחשוב שדי בפעם אחת בכל השבעה ימים, חלק אחד מהפעולות הנעשות להם לקדש אותם ביום הראשון, וחלק אחר ביום השני, וחלק אחר ביום השלישי, אלא שבכל יום ויום מכל השבעה ימים נעשו כל הפעולות והקרבת האמורות בעניין.

### פרק כט, לו

#### על הכפורים -

ולפי שנאמר שבעת ימים תמלא את ידם אין לי אלא דבר הבא בשבילם כו'. דאם לא כן למה לי קרא ד"ופר חטאת תעשה ליום" כו', הרי כבר כתוב: **"שבעת ימים תמלא את ידם"**, ומלוי ידם הוא פר החטאת עם שני האלים, האחד לעולה והאחד לשלמים, יחד עם הרבוכין והחלות והרקיקין, כדכתיב פסוק ט: **"ומלאת יד אהרן ויד בניו - על ידי הדברים האלה"** הכתובין אחריו, כדפירש רש"י ז"ל.

ומדרש תורת כהנים אומר: כפרת המזבח הוצרכה, שמא התנדב איש דבר גזול במלאכת המשכן והמזבח.

לא כפרתו "מכל זרות ותעוב", כדפירש גבי כפרת אהרן ובניו, דכתיב בהו פסוק לג: **"אשר כופר בהם"** ופירש "מכל זרות ותעוב", מפני שאינו נופל באלה זרות ותיעוב, כמו שהוא נופל גבי אהרן ובניו. גם אינו נופל גבי אהרן ובניו גזל, כמו שנופל במשכן והמזבח, ולכן פירש בכל אחד כפי ענינו.

### פרק כט, לז

#### כל הנוגע במזבח יקדש -

אפילו קרבן פסול שעלה עליו, קדשו המזבח להכשירו שלא ירד.



יכול בין ראוי בין שאינו ראוי כו'. תלמוד לומר: **"וזו אשר תעשה"** הסמוך אחריו, מה עולה ראויה, אף כל ראוי, שנראה לו כבר ונפסל משבא לעזרה, כגון הלן והיוצא כו'. כדתניא בתורת כהנים בריש פרשת צו תורת כהנים לויקרא ו, ב. והא דמפיק לה מעולה פסוק מב מה עולה כו' כרבי עקיבא, ולא מ"כבשים" פסוק לח, מה כבשים כו' כרבי יוסי הגלילי, הוא משום דרש"י ז"ל סבירא ליה כר' עקיבא, שסובר דלאו דוקא עולת בהמה שנפסלה שאם עלה לא ירד, אלא אף עולת העוף שנפסלה אם עלה לא ירד, ולא כרבי יוסי הגלילי שסובר דוקא עולת בהמה ולא עולת העוף, והיינו דאיכא בין רבי עקיבא ור' יוסי הגלילי, כדאיתא בזבחים פרק המזבח זבחים פג ב, דלר' יוסי הגלילי דמפיק ליה מכבשים, עולת העוף פסולה, אם עלתה תרד, ועולת בהמה פסולה, אם עלתה לא תרד. ולר' עקיבא דמפיק ליה מעולה, אפילו עולת העוף פסולה, אם עלתה לא תרד. ואם תאמר, לר' יוסי הגלילי דמפיק ליה מכבשים, הא כתיב בההיא פרשתא גופה עולה, דמשמע כל מידי דעולה ואף עולת העוף בכלל. כבר תרצו זה בגמרא, דאי כתב כבשים, הוה אמינא אף בעלי חיים, כתב רחמנא עולה. ובפרשת צו מפיק לה רש"י ז"ל מ"**זאת תורת העולה**" תורת כהנים לויקרא ו, ב כרבי שמעון דדריש: **"זאת תורת העולה** - אין לי אלא עולה, מניין לנשחטה בלילה ושנשפך דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים, הלן והיוצא והטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו כו', תלמוד לומר: **'תורת העולה'**, תורה אחת לכל העולות, שאם עלו לא ירדו. יכול אף הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן כו', תלמוד לומר: **'זאת, היא העולה'**, הרי אלו מעוטין, למעט הרובע והנרבע וכיוצא בהם. ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו, אחר שרבה הכתוב ומיעט, מרבה אני את אלו שהיה פסולן בקדש, ומוציא את אלו שלא היה פסולן בקדש", ושניהן שנויין בתורת כהנים בפרשת צו:

#### בין ראוי בין שאינו ראוי.

פירוש: בין אותו שהיה ראוי למזבח כשהביאוהו לעזרה, ונפל בו הפסול לאחר שהביאוהו בעזרה, בין אותו שלא היה ראוי למזבח כשהביאוהו לעזרה, שכבר נפסל קודם שהביאוהו לעזרה, וזהו שלא היה פסולו בקדש, אלא קודם הבאתו בקדש.

#### כגון הרובע והנרבע והטרפה וכיוצא בהן.

אלו נפסלו קודם שהביאום לעזרה, כדתניא ויקרא א, ב ברש"י: **"מן הבהמה** - להוציא את הרובע והנרבע. **מן הבקר** - להוציא את הטרפה":

#### כגון הלן והיוצא ושנשחט במחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו וכיוצא בהן.

שכל אלו מאותן שהיו ראויין למזבח כשהביאום לעזרה, ונפל בהם הפסול לאחר הבאתם בעזרה. "הלן", כגון שלן הדם ולא נזרק באותו יום שנשחטה הבהמה. או שלן הבשר או האמורין, כדאמרינן בפרק איזהו מקומן זבחים נו א: "מניין לדם שנפסל בשקיעת החמה,

דכתיב ויקרא ז, טז: **'ביום הקריבו את זבחו יאכל'** ביום שאתה זובח אתה מקריב, ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב". "והיוצא", כגון בשר העולה והחטאת והאשם ואמוריהן והדם שיצאו חוץ לקלעים, דכתיב כב, ל: **"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו"**, דהיינו בשר קדש שיצא חוץ למחיצתו, דהוי טרפה, לא תאכלו, בין לאכילת אדם בין לאכילת מזבח, דאי בטרפה קמיירי, לכתוב: טרפה לא תאכלו. "ושנשחט חוץ לזמנו", כגון שחשב בשחיטה להקטיר האמורין או אברי העולה ביום שאחר יום שחיטתו, או לאכול בשר החטאת או האשם ביום שני, שדין ליום ולילה עד חצות, או שחשב לאכול לשלשה ימים הקדשים קלים, שדין לשני ימים ולילה אחד. ו"חוץ למקומו", כגון שחשב בשחיטה לאכול בשר קדשי קדשים חוץ לקלעים וקדשים קלים חוץ לחומה, שכלן פסולין בין במחשבת חוץ לזמנו בין במחשבת חוץ למקומו.

### פרק כט, מ

#### ועשרון סלת -

##### עשירית האיפה.

כמו שמפורש בפרשת פינחס במדבר כח, ד **"ועשירית האיפה סלת למנחה"**. ארבעים ושלוש ביצים וחומש ביצה, שהאיפה שלש סאין, והסאה ששה קבין, והקב ארבעה לוגין, והלוג שש ביצים נמצא האיפה ארבע מאות שלשים ושתים ביצים, ועשיריתו ארבעים ושלוש ביצים ושתים עשיריות הביצה, שהן חומש ביצה. וכן שנינו בהדיא בפרק שתי מדות מנחות פז א: "שתי מדות של יבש היו במקדש: עשרון וחצי עשרון" שהעשרון מדה בפני עצמה והיתה מחזקת שעור ארבעים ושלוש ביצים וחומש.

#### בשמן כתית -

##### לא לחובה נאמר, אלא להכשיר כו'.

כבר פירשתיו בתחלת הפרשה הזאת רבינו כז, כד"ה והשמן.

#### רבע ההין -

##### שלשה לוגין.

כדאיתא בפרק התכלת מנחות נא א. ובפרק שתי מדות מנחות פז ב נחלקו בו אם היתה מדה בפני עצמה, שהיתה מחזקת שלשה לוגין או רשמין היו במדת ההין, עד כאן רביעיתו, ועד כאן שלישייתו ועד כאן חציו.

### פרק כט, מא

#### לריח ניחוח -

על המנחה נאמר, שמנחת נסכים כלה כליל.

כלומר, לא תחשוב שהמנחה הזאת שהיא מנחת נסכים, היא כשאר המנחות שאינן כלן כליל, ותצטרך לפרש "**לריח ניחוח**" המורה על עלייתו כלו לגבוה, שהוא שב על כבשי העולה, ולא על המנחה, שהמנחה הזאת כלה כליל היא, ונופל עליה "**לריח ניחוח**", כמו שנופל על כבשי העולה.

### פרק כט, מב

#### תמיד -

מיום אל יום, לא יפסיק יום בנתיים.

שמפני שאין יום מפסיק בנתיים נקרא "**תמיד**", אף על פי שאין זה הפועל תמיד.

### אשר אועד לכם -

כשאקבע מועד לדבר אליך שם.

השמיט מלת "שמה", גם פירש "**אשר אועד**" כאשר אקבע מועד, מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו שני ענינים: האחד שאועד לך שמה, והשני שאדבר לך שם, ואין הדבר כן, שהועד אינו עניין לעצמו, אלא שכשאועד כדי לדבר לך שם. ולפי זה אין צורך במלת שמה, כי די במלת "שם" שבסוף הפסוק.

### פרק כט, מג

#### ונועדתי שמה -

אתועד עמהם בדבור, כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם.

הוצרך לפרש פה זה, מה שלא פירש כן במלת "**אשר אועד לכם**" פסוק מב ולא במלת "**ונועדתי אתך**" שבפרשת תרומה כז, כ, מפני שבהם כתוב אחריהם: "**ודברתי**" כה, כב, "לדבר" פסוק מב, ופירושם שאקבע מקום כדי לדבר, אבל פה שאין אחריו דבור, אלא סתם "**ונועדתי**", הוצרך לפרש "אתועד עמהם בדבור", שפירושו כאילו אמר: ונועדתי שמה ודברתי. ומה שלא הספיק לו זה, אבל הוסיף עוד לומר: "כמלך הקובע מקום מועד לדבר שם עם עבדיו", הוא מפני שקשה בעיניו לומר שהוא מקרא קצר וחסר ממנו הדבור, הוכרח לפרש: "כמלך הקובע" כו', שפירושו מפני שמנהג המלך לקבוע מקום לדבור, אמר "**ונועדתי**" במקום ודברתי.

### ונקדש -

המקדש.

פירוש: אפילו לדעת רבותינו שאמרו שמעל מזבח הנחשת היה הדבור, ופירשו פסוק מב ברש"י: "**אשר אועד לכם שמה**" הוא מזבח הנחשת, וכן "**ונועדתי**", מכל מקום בפירוש "ונקדש בכבודי", כלם מודים שהוא שב אל אהל מועד. כלומר, שתשרה שכינתי בו, שכן

דרשו באגדה: "אל תקרי בכבודי אלא בכבודי", שפירושו במכובדים שלי, שרמז להם על מיתת בני אהרן ביום הקמתו, כדאיתא בפרק פרת חטאת זבחים קטו ב.

## פרק ל

### פרק ל, א

#### מקטר קטרת -

להעלות מעליו קטור עשן סמים.

נראה לי שהוצרך לזה, מפני ש"מזבח" איננו סמוך ל"מקטר קטרת", שאלו היה סמוך היה נקוד הבי"ת בפתח, כמו פסוק כח: "מזבח הקטרת", "מזבח העולה" פסוק כח, "מזבח הזהב" לט, לח, ואם כן בהכרח שיהיה "מקטר קטרת" בלתי דבק עם מזבח, ואין טעם לו, אלא בשיוסיף "להעלות מעליו" כאילו אמר: ועשית מזבח, כדי להעלות מעליו מקטר קטרת, שפירושו קטור של עשן סמים.

### פרק ל, ד

#### צלעותיו -

כאן הוא לשון זויות כתר גומו.

אף על פי שמלת צלעות בכל מקום מורה על הפאה והצד.

לפי שנאמר "על שני צדיו", שתי זויותיו שבשני צדיו.

פירוש: ולמה הוציאו כאן ממשמעו, לפי שכתוב אחריו "על שני צדיו", מכלל ד"צלעותיו" לאו צדיו הוא. ומה שהוסיף עוד לומר "שתי זויותיו שבשני צדיו", הוא כדי שלא תחשוב ש"על שני צדיו" פירוש ותוספת ביאור למלת צלעותיו, כאילו אמר: על שתי צלעותיו תעשה, דהיינו על שני צדיו. ואגב אורחיה פירש גם כן שמלת "על" היא במקום בי"ת, מפני שהזויות הן בצדיו לא על צדיו.

#### והיה -

מעשה הטבעות האלה.

פירוש: מלת "והיה" שב אל המעשה החסר מן המקרא, דאם לא כן והיו מיבעי ליה. ואל תתמה על החסרון הזה, כי כמוהו בראשית כד, יז: "והיה הנערה אשר אומר אליה" "והיה העיר הקרובה" דברים כא, ג "והיה העלמה" בראשית כד, מג, כי בלשון הויה יבא זה ברוב, ורוצה בו על העניין שהוא מורה פה על המעשה.

#### לבתיים לבדים -

### בית תהיה הטבעת לבד.

לא שהטבעות יהיו בעבור בתים ובדים, רק הטבעות יהיו בעבור בתים, והבתים בעבור בדים. וזהו שתרגם אנקלוס: "אתרא לאריחייא", וכן פירש זה בפסוק כה, כז: "לבתיים לבדים לשאת את השלחן".

### פרק כט, ו

#### לפני הפרכת -

שמה תאמר משוך מכנגד הארון לצפון או לדרום, תלמוד לומר: "לפני הכפורת"

מכוון כנגד הארון מבחוץ.

פירוש: הא דחזר וכתב קרא ד"לפני הכפרת" אחר "לפני הפרכת", הוא כדי שלא תאמר שהמזבח אף על פי שהיה לפני הפרכת, אפשר שלא היה באמצעה של פרכת ממש, אלא נוטה לצד הכותל הדרומי של משכן או לצד הכותל הצפוני, שהרי הפרכת היתה פרושה בכל רוחב המשכן מכותל הדרומי עד הכותל הצפוני, לפיכך חזר וכתב "לפני הכפרת", שאורך הארון נתון כנגד רוחב המשכן, וארכו אינו כי אם שתי אמות וחצי, והיה משוך מן הכותל הצפוני כשעור משיכתו מן הכותל הדרומי, ונמצא שהיה באמצע רוחב חללו של משכן, וכשאמר שהמזבח היה כנגד הכפרת מבחוץ, נמצא שגם המזבח היה באמצעה של פרכת ממש, לא שהיה משוך לפאת צפון או לפאת דרום.

### פרק ל, ח

#### ובהעלות -

כשידליקם להעלות להבתן.

שלפיכך כתב בהדלקתן לשון עלייה, לומר שצריך להדליקן עד שתהא שלהבת עולה מאליה.

### יקטירנה -

בכל יום מקטיר פרס שחרית ופרס ערבית.

פירוש: בכל יום מקטיר משקל מאה דינרין, חצי המנה בשחרית בהטיבו את הנרות וחצי המנה בערבית בהעלות את הנרות.

### פרק ל, ט

#### לא תעלו עליו -

על המזבח הזה.

### קטרת זרה -

### שום קטרת של נדבה, שכלן זרות לו חוץ מזו.

פירוש: אבל אתה מקריב אותם על מזבח הנחשת, ולפיכך הוצרך לפרש עליו "על המזבח הזה", אף על פי שלא היה צריך לו, כי מבואר הוא, כדי להודיענו שמלת "עליו" מיעוט הוא, עליו ולא על מזבח הנחשת.

### ועולה ומנחה -

ולא עולה ומנחה.

שמלת "לא" דרישיה דקרא משמש גם על עולה ומנחה, כאילו אמר: "ולא עולה ומנחה". אבל לא: **ועולה ומנחה ונסך לא תסכו**, מפני ש"לא תסכו" לא יאמר רק על הנסך.

### פרק ל, י

### קדש קדשים הוא -

המזבח מקודש לדברים הללו בלבד, ולא לעבודה אחרת.

דאם לא כן מה עניין זה לכאן.

## פרשת כי תשא

### פרק ל, יב

### כי תשא -

לשון קבלה כתרוממו.

מלשון כג, א **"לא תשא שמע שוא"**, לא לשון הרמה מלשון בראשית מ, יט: **"ישא פרעה את ראשך"**. ואף על פי שבמדרש רבי תנחומא תנחומא אות ד וביקרא רבה פירשוהו לשון הרמה ותלוי ראש, כמו תהלים ג, ד **"ומרים ראשי"**, כיון שהוא רחוק מפשוטו של מקרא, דאם כן שא את ראש בני ישראל מיבעי ליה, לא הביאו רש"י בפירושו. אבל **"שאו את ראש כל עדת בני ישראל"** במדבר א, ב פירש אותו לשון הרמה מלשון **"ישא פרעה את ראשך מעליך"**, "כמו שאומרים לקוסטינר: ארים רישיה דפלן", כפי מה שפירשוהו במדבר רבה במדבר רבה א, ט, מפני שהוא קרוב לפשוטו של מקרא. שהרי בישראל, שצפה הקדוש ברוך הוא שעתיד לגזור גזירה עליהם: **"במדבר הזה יתמו"** במדבר יד, לה, כתוב בהן **"שאו את ראש בני ישראל"**, ובשבת לוי שאינו בכלל הגזירה, כתוב בו במדבר ג, טו: **"פקוד את בני לוי"** במקום שא את בני לוי, משמע שפירוש שאו מלשון **"ישא פרעה את ראשך מעליך"** הוא, דאם לא כן למה שינה הכתוב בלשונו וכתב בישראל לשון שא, ובשבת לוי לשון פקוד. וזאת הראיה תספיק להשיב להרמב"ן הרמב"ן במדבר א, ג ז"ל

במה שנסתפק ואמר: "ולא נתברר לי למה דרשו אותו לגנאי" ולא לשבח, כמו שדרשו בויקרא רבה: "אין שאו אלא לשון גדולה, כמה דכתיב 'ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך'. אמר הקדוש ברוך הוא: נתתי לכם תלוי ראש" כו'. גם במה שהניח רש"י האגדה הזאת ותפש האגדה של מדבר רבה במדבר רבה א, יא. גם במה ששנה אותה מצורתה, ששם אמרו במדבר רבה א, יא: "שאו את ראש - כאן נתן רמז למשה, שאם יזכו יעלו לגדולה, כמה דתימא בראשית מ, יג: 'ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך', ואם לא יזכו, ימותו, כמה דאת אמרת בראשית מ, יט: 'ישא פרעה את ראשך מעליך ותלה אותך על עץ'", שמלת שאו מתפרשת לטובה בטובים, ולרעה ברעים. ורש"י ז"ל פירשה לרעה ולא לטובה. ומה שפירש במלת "תשא - לשון קבלה כתרגומו", ולא פירש במלת "ראש" לשון חשבון כתרגומו, מפני שהאחד מתחייב מהאחר, כי כשתפרש מלת תשא מלשון קבלה, יחוייב שלא יהיה פירוש מלת "ראש" כמשמעה, והספיק לו במה שפירש אחר זה "לקבל סכום מנינם".

כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, אל תמנם לגלגולת, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה השקלים ותדע מנינם.

הורה בלשונו זה כמה עניינים: ראשונה, שאין פירוש "כי תשא" כשתקבל, מפני שהמובן מזה הוא שאחר שיקבל סכום מנינם יתנו חצאי השקלים, ואין הדבר כן, אלא שקודם שימנם יתנו חצאי שקליהם, ועל ידי השקלים ההם יקבל סכום מנינם, כדלקמיה, ולכן יחוייב שיהיה פירוש "כי תשא - כשתחפוץ לקבל", לא כשתקבל. ואמר "סכום מנינם" להורות שפירוש "ראש" - סך חשבון. ומפני שמנהג החשבנים, שיכתבו הסך בראש הפרטים, נקרא הסך "ראש". ואמר: "לדעת כמה הם" להודיע שהמכוון פה בקבלת סכום מנינם הוא לדעת מנינם, לא קבלת הסך בלבד, אף אם לא ימנם, כאילו תאמר, שמפני שראה הסך שלהם שלטה בהם עין הרע, וראוי לתת כל אחד חצי שקל לכופר נפשו, כי אין כונת הכתוב פה רק להודיע באי זה אופן יהיה מנינם, כאילו אמר: כשתחפוץ לדעת מנינם, יתנו כל אחד מחצית השקל, ותמנה החצאים ובזה תדע מנינם. אלא שהכתוב קצר ולא הזכיר שימנה חצאי השקלים. ומה שהאריך לומר "אל תמנם לגלגולת" בשלילה, ולא הספיק לו לומר: כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה השקלים ותדע מנינם, כמאמר הכתוב בחיוב ולא בשלילה, הוא כדי להודיע שכונת הכתוב בקבלת מנינם על פי מניין חצאי השקלים אינו אלא כדי שלא ימנם לגלגולותם ותשלוט בהם עין הרע, והוא דרך תחבולה, לא שהיא מצוה בפני עצמה, כדי שיעשו מהם האדנים, אלא כדי שלא ימנו בגולגולותם והוא הדין על ידי דבר אחר חוץ מחצאי השקלים, אלא מפני שעל ידי חצאי השקלים יעשו מהם האדנים, ואגב חדא תרתי. ופירוש "במספר שמות כל זכר לגלגולותם" האמור בפרשת במדבר במדבר א, ב, הוא על ידי שקלים בקע לגלגולת, כדפרש"י שם.

## ולא יהיה בהם נגף -

כמו שמצינו בימי דוד.

מכאן משמע שהדבר שנגזר בימי דוד, היה מפני שמנאם לגלגלותם ושלט בהם עין הרע. וקשה, וכי דוד לא קרא בימיו זאת הפרשה שגזרה שלא ימנם לגלגלות אלא על ידי חצאי השקלים. ואם הוא לא קראה, איך לא נמצא שום אחד מאנשי דורו להודיע לו. ושמה יש לומר, שמפני שראו שכתוב בה פסוק טז **"ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבודת אהל מועד"**, שהם האדנים, כמו שמבואר בפרשת אלה פקודי לח, כז, חשבו שלא היתה הגזרה הזאת אלא לפי שעה, בעבור האדנים, ולא שהכתוב מקפיד על מניין הגלגלות. ופירוש **"ולא יהיה בהם נגף"** הוא הנגף הבא לעולם, על דרך משלי י, ב: **"וצדקה תציל ממות"**.

ופירוש **"בפקוד אותם"** עם חצאי השקלים, מפני שהם יהיו להם למזכרת לפני ה' בכל עת שיבא נגף בעולם. ולא ידעו שזאת הגזרה היא אף לדורות, אלא שבמניין הזה יקחו חצאי השקלים ויעשו מהם האדנים להיות לבני ישראל לזכרון, ולדורות לקנות מהם קרבנות צבור ולשאר צרכי צבור. או מפני שראו שכתוב בה **"ונתנו איש כופר נפשו"**, שמלת כופר מורה שנמנים לגלגלותם ושולטת בהם עין הרע, ולכן צוה הכתוב שיתנו כפרם תמורת נפשם. וגם שלא הזכיר הכתוב שיתנו חצאי השקלים אחר נתינתם, וחשבו מזה, שפירוש הכתוב הוא שימנו אותם לגלגלותם ושיתנו חצאי השקלים שיהיו כפרם, ולפיכך מנה אותם גם הוא לגלגלותם ונתנו גם חצאי השקלים, והכתוב בשמואל ב' פרק כד לא הזכיר נתינת חצאי השקלים, מפני שכיון שמנאם לגלגלותם אין תועלת בנתינתם. אך קשה, אם כן כשפקד דוד את העם ושלח השליש ביד יואב והשליש ביד אבישי בן צרויה והשליש ביד אתי הגתי שמואל ב' יח, ב, למה לא היה בהם המגפה, אבל אדרבה הצליח ונצחו במלחמה. ושמה יש לומר, שמה שהמניין שולט בהם, אינו אלא כשנמנין כל ישראל ביחד, כדכתיב **"כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף"**, אבל כשמונה מקצתן, אין בכך כלום, ולפיכך כשמנה דוד את כל ישראל ואת כל יהודה שלט בהם עין הרע ובא עליהם הדבר, וכשמנה את העם אשר אתו בלבד, לא שלט בהם עין הרע והלכו ונצחו במלחמה.

פרק ל, יג

זה יתנו -

הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל ואמר לו כזה יתנו.

במדבר רבה במדבר רבה יב, ג. אבל במנחות פרק הקומץ רבה מנחות כט א: "תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשים למשה עד שהראם לו הקדוש ברוך הוא באצבעו. ואלו הן: מנורה, וראש חדש ושרצים. מנורה, דכתיב במדבר ח, ד: **'זזה מעשה המנורה'**.



ראש חדש, דכתיב שמות יב, ב: **'החדש הזה לכם ראש חדשים'**. שרצים, דכתיב ויקרא יא, כט: **'וזוה לכם הטמא'**, ויש אומרים אף הלכות שחיטה דכתיב כט, לח: **'וזוה אשר תעשה'**. ובשמות רבה: "אחד מארבעה דברים שהראה הקדוש ברוך הוא למשה באצבעו, לפי שהיה מתקשה בהם: שמן המשחה, שנאמר פסוק לא: **'שמן משחת קדש יהיה זה לי'**, ומעשה המנורה ושרצים והלבנה", ואלו שקלים לא קאמרי.

גם יש לתמוה מאי שנא הני, אי משום דכתיב בהו "זה", המורה על הרמוז, שקלים נמי כתיב בהו "זה". אבל גבי **"וזוה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם"** כט, א **"זאת התורה אדם כי ימות באהל"** במדבר יט, יד, **"זאת חקת הפסח"** יב, מג, דין הוא שלא ידרשו בהם כלום, משום דבשלמא גבי מנורה כתיב בה **"זה מעשה המנורה"**, ולא היה שם מעשה, כי אם בשעה שעשאה בצלאל, וגבי לבנה כתיב בה **"החדש הזה"**, שפירושו המתחדש הזה, ולא היה באותה שעה מתחדש, אלא אחר שקיעת החמה, שאז לא היה הדבור למשה כי אם ביום, וגבי שרצים כתיב ויקרא יא, כט: **"וזוה לכם הטמא"**, ולא היה שם שום טמא בעד שדבק עמו, וכן גבי שקלים, דין הוא שידרשו בו, מפני שכתוב בו **"זה יתנו"** שפירושו זה השקל יתנו, ולא היה שם שקל בעת הדבור, אבל גבי כט, א **"וזוה הדבר אשר תעשה בהם לקדש אותם"** שהדבר מורה על הדבור הספורי וכבר היה אז, וכן גבי **"זאת התורה"**, **"זאת חקת הפסח"**, שהתורה והחקים מורים על ההוראה והגזרה, ששניהם מורים על הדבור הספורי, וכבר היה שם, לא הוצרכו לדרוש בהם כלום. ומשום דלגבי הלכות שחיטה, דכתיב בהו **"וזוה אשר תעשה על המזבח"** לא כתיב ביה לא דבר ולא תורה ולא חוקה המורים על הדבור הספורי, אלא **"וזוה אשר תעשה"**, שהוא כאילו אמר זוה המעשה אשר תעשה על המזבח, והמעשה לא היה כי אם בשעת העבודה, דרשו היש אומרים, שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כל הלכות שחיטה, שלא היה מבין מהיכן היא המוגרמת, כדפרש"י שם. אבל תנא דבי רבי ישמעאל דסבירא ליה דפירוש: **"וזוה אשר תעשה על המזבח"** הוא על ספור המעשה, שבבקר תעשה הכבש האחד ובין הערבים תעשה הכבש השני, ושתביא עם כל אחד עשרון סולת בשמן כתית רבע ההין ורביעית ההין יין, שהסדר הזה הוא ספורי, וכבר היה בעת הדבור, לא דרשו בו כלום. וכמוהו בראשית ו, טו: **"וזוה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה"**, שפירושו שבזה הסדר ראוי שתסדר התיבה בארכה ורחבה וגובהה, שיהיה ארכה שלש מאות אמה ורחבה חמשים אמה וגובהה שלושים אמה ופתח התיבה בצידה, ושתחלק גובהה לשלשה חלקים תחתיים שניים ושלישים, לא דרשו בו שום אחד מחכמי ישראל כלום. אך יש לתמוה על היש אומרים שדרשו גבי כט, לח **"וזוה אשר תעשה על המזבח"**, ולא דרשו גבי בראשית ו, טו **"וזוה אשר תעשה אותה"**, מאי שנא הכא דדרשי ביה, ומאי שנא גבי **"וזוה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה"** שלא דרשו בו כלום.

בשקל הקדש -

במשקל השקל שקצבתי לך לשקול בו שקלי הקדש, כגון שקלים האמורים  
בפרשת ערכין ושדה אחוזה ויקרא כז, ג - ח. טז - יט.

הוכרח לפרש "בשקל" כמו "במשקל", מפני שבזולת זה יובן שיתנו מחצית השקל עם שקל שלם של הקדש, שהשקל בכל מקום מורה, על השלם. ומה שהוצרך לפרש מלת "בשקל - במשקל" ואחר כך להוסיף אחריו מלת "השקל", הוא מפני שלא יפול לשון במשקל על "הקדש", רק על השקל, ומלת "הקדש" תהיה נופלת על השקל, שהם השקלים האמורים בפרשת ערכין ושדה אחוזה, שנקראים שקלי הקדש, כאילו אמר: במשקל השקל ששוקלים בו שקלי הקדש. והיותר נכון אצלי הוא, שפירוש "בשקל" הוא כמשמעו, ולכן אחריו "עשרים גרה השקל" בה"א הידיעה. ומלת "במשקל" תוספת היא, מפני שבזולת זה יהיה פירושו שיתן מחצית השקל בשקלי הקדש האמורים בערכין ובשדה אחוזה, ואין טעם לו, אבל עם תוספת "במשקל", יהיה פירושו: לפי המשקל ששוקלין בו שקלי הקדש.

### עשרים גרה השקל -

עכשיו פירש לך כמה הוא.

פירוש: אף על פי שנזכרו שקלים, "כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו" כא, לב, "חמש מאות בשקל הקדש" פסוק כד, וחמשים שקלים דאונס ומפתה דברים כב, כט ומאה שקלים דמוציא שם רע דברים כב, יט, לא פירש לנו שעורו, אלא כאן, שכל השקלים בין דחול בין דקדש כלם עשרים גרה הם, ומכאן למדו כלם. ובפסוק ויקרא כז, כה: "וכל ערכך יהיה בשקל הקדש" כתב רש"י ז"ל: "עשרים גרה יהיה השקל. כל ערך שכתוב בו שקלים יהיה בשקל הקדש עשרים גרה".

### גרה -

לשון מעה.

שם מטבע ידוע, כמו שאמרו בכורות נ א: "הדינר שש מעין".

### עשרים גרה -

השקל השלם.

לא המשקל של מחצית השקל, ויהיה פירוש "השקל" המשקל, שזה נופל גם על מחצית השקל, ויהיה השקל השלם ארבעים גרה. ומפני שקשה לו מה שפירש "גרה לשון מעה", ועשרים גרה הוא השקל השלם, שאם כן היה ראוי להיות השקל עשרים וארבע גרה, שהרי השקל ארבע זוזים והזוז שש מעין, הוצרך להתיר הספק הזה ואמר שהזוז מתחלתו חמש מעין, שהשקל השלם, לפי זה, אינו כי אם עשרין מעין, והוא מה שכתוב בתורה:

**"עשרים גרה השקל"**, אלא שחכמים באו והוסיפו שתות והעלו הזוז לשש מעה, שלפי זה יהיה שיעור השקל עשרים וארבע גרה.

ומחצית השקל הזה שאמרתי לך יתנו תרומת ה'.

לא שיהיה דבק עם **"עשרים גרה השקל"**, ויהיה פירושו: עשרים גרה המשקל הזה, שהוא מחצית השקל. אלא כך פירושו: עשרים גרה השקל השלם, ומחציתו יתנו תרומה לה'. והוסיף מילת **"יתנו"**, מפני שלולא זה יהיה דבק עם **"עשרים גרה השקל"** כדלעיל.

**פרק ל, יד**

**מבן עשרים שנה ומעלה -**

למדך כאן שאין פחות מבן עשרים יוצא בצבא ונמנה בכלל אנשים.

דעל כרחך ד**"מבן עשרים שנה ומעלה"** הוא ביאור ל**"כל העובר על הפקודים"** דלעיל מיניה, כאילו אמר: **כל העובר על הפקודים, דהיינו מבן עשרים שנה ומעלה, שאם תאמר שהוא הבדל, לומר: ואי זה עובר על הפקודים, הוא שחייב במחצית השקל, אותו שהוא מבן עשרים שנה ומעלה, אם כן יש יוצא בצבא פחות מבן עשרים, וזה אי אפשר, שהרי בפרשת במדבר כתיב במדבר א, ג: "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל"**, והתם על כרחך לומר שהוא ביאור, שאילו היה הבדל, היה לו לומר: מבן עשרים שנה ומעלה יוצא צבא בישראל, השתא דכתיב: **"כל יוצא צבא בישראל"**, על כורחך לומר שהוא ביאור, כאילו אמר, שאותם שהם מבני עשרים שנה ומעלה הם כל יוצאי צבא שבישראל, אלמא הפחותים מבני עשרים, אינם יוצאים בצבא, הלכך על כורחך לומר ד**"מבן עשרים שנה ומעלה"** דהכא הוא באור ל**"כל העובר על הפקודים"** דלעיל מיניה. ולמדנו מכאן **"שאיין פחות מבן עשרים יוצא בצבא ונמנה בכלל אנשים"**.

**פרק ל, טו**

**לכפר על נפשתיכם -**

שלא תנגפו על ידי המניין.

לא לכפר על חטאיכם, כשאר כל הכפרות שבתורה, דמה עניין הכפרה אצל המניין.

**פרק ל, טז**

**ונתת אותו על עבודת אהל מועד -**

למדת שנצטוו למנותם בתחלת נדבת המשכן אחר מעשה העגל כו'.

שאף על פי שמצות **"כי תשא"** פסוק יב היא מצוה כללית, שכל זמן שישאו את ראש בני ישראל, לא ישאוהו אלא על ידי חצאי השקלים, אבל שימנם עתה לא נזכר בשום מקום, מכל מקום מקרא ד**"ונתת אותו על עבודת אהל מועד"**, שפירושו שיעשה את אדני

המשכן מכסף חצאי השקלים להעמיד בהם קרשי המשכן, כמו שמפורש בפרשת אלה פקודי לח, כה - כז, למדנו שצוה להם בפרטות שימנם קודם הקמת המשכן.

ואם תאמר, וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שוים שש מאות אלף שלשת אלפים

וחמש מאות וחמשים כו',

והלא בשתי שנים היו, ואי אפשר שלא היו בשעת המניין הראשון בני תשע עשרה שנה שלא נמנו, ובשנייה נעשו בני עשרים. תשובה לדבר: אצל שנות האנשים בשנה אחת נמנו, אבל למניין יציאת מצרים היו שתי שנים, לפי שליציאת מצרים מונין מניסן כו', אבל שנות האנשים מוניין למניין שנות העולם המתחילין מתשרי, נמצאו שני המניין בשנה אחת כו'. הרמב"ן בפסוק יב ז"ל טען ואמר: "ואני תמה, איך יתכן שיהיה קהל גדול כמוהו ולא ימותו בחצי שנה למאות ולא לפים. והנה לפי דברי הרב עמדו בשבעה חדשים ולא מת אחד, וכתוב במדבר ט, ו: **'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם'**. ועוד קשה, כי מניין שנות האנשים איננו למניין שנות העולם מתשרי, אבל הם מעת לעת מיום הולדם, שלכך נאמר בהם פסוק יד: **'עשרים שנה ומעלה'**, שהיו שנים שלמות להם, וכן בכל מניני התורה בשנות האדם כך הן נמנין מעת לעת, כמו שאמרו רז"ל במסכת ערכין יח ב: 'שנה האמורה בקדשים, בבתי ערי חומה, שתי שנים שבשדה אחוזה, ושש שבעד עברי שבבן ושבת, כולן מעת לעת. בקדשים מנלן, אמר קרא ויקרא יב, ו: **'כבש בן שנתו'** שנה שלו ולא שנה של מניין עולם' וכו'. ומפורש התם: "ושבבן ושבת למאי הלכתא, אמר: רב גידל אמר רב: לערכין".

והטעם מפני שכתוב בהן **'ומעלה'** ובכל מניני המדבר כתוב בהן **'ומעלה'**, ומניין המדבר כמניין הערכין בכל דבר, כמו שאמרו בבבא בתרא בגמרא בבא בתרא קכא ב: 'גמר ומעלה ומעלה מערכין', אם כן כל הנולדים מתשרי ועד אייר השלימו שנה בנתים ונתרבו בין שני המנינים עם רב", עד כאן דבריו. ונראה לי, שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שטען: "איך יתכן בקהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולא לפים", אינה טענה, כי יותר תימה הוא מה שנעשה להם מירידת המן בכל יום ומהקפת ענני הכבוד, דכתיב יג, כא: **'וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן'** וכתוב תהלים קה, לט: **'פרש ענן למסך'** ודרשו במדרש רבי תנחומא תנחומא בשלח אות ג ששבעה עננים היו מקיפים אותם: אחד מלמעלה ואחד מלמטה וארבעה מארבע רוחות העולם, ואחד היה הולך לפניו ומכה הנחשים והעקרבים ומשוה להם ההרים והעמקים ושורף את הקוצים ואת הסירים, וכתוב דברים כט, ד: **'ואולך אתכם ארבעים שנה במדבר לא בלו שלמותיכם מעליכם ונעלך לא בלתה מעל רגלך'**. והתינוק היה מתגדל עם שמלותיו ומנעליו, והבאר שהיתה עשויה כמין סלע, היתה מתגלגלת והולכת עמהם אחריהם בכל מסעיהם, וכשהיו הדגלים חונים והמשכן עומד, מיד היה אותו סלע בא ויושב בחצר אהל מועד, והביא להם השליו במדבר יא, לב **'כאמתים על פני האדמה כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה'**, וכתוב

ירמיהו ב, לא ותנחומא במדבר אות ב ובמדבר רבה א, ב **"המדבר הייתי לישראל - שמא** כמדבר נהגתי אתכם, בנוהג שבעולם מי שיוצא במדבר שמא מוצא שם שלוח כשם שהיה בפלטיין שלו, ואתם הייתם עבדים למצרים, והוצאתי אתכם משם והרבצתי אתכם כדרך שהמלכים רבוצין על מטותיהם ולא העמדתי לכם אפילו פרעושים לצער אתכם", אם כן למי שעשה להם כל אלה הנפלאות בכל יום וכל עניניהם שלא כנוהג העולם, איך יתמה לומר איך יתכן קהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולא לפים לפי נוהג העולם. והנה זה הרב עצמו כתב בפרשת בחקתי רמב"ן ויקרא כו, יא: "והכלל כי בהיות ישראל שלמים וכן רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל", וכל זה הפך מנהג העולם. וכתב עוד בפרשת בראשית רמב"ן בראשית ה, ד: "כי בדורות אברהם יצחק ויעקב עליהם השלום, היו הימים בעם שבעים ושמנים שנה, כאשר הזכיר משה רבינו עליו השלום בתפלתו תהלים צ, י, אבל הצדיקים בדורותם **יראת ה' תוסיף ימים**", שהוא הפך המנהג. וכתב עוד בפרשת ויגש רמב"ן בראשית מו, טו, ש"כל יסודות התורה בנסים נסתרים היא, ועם התורה אין בכל עניניו רק נסים, לא טבע ומנהג", וכיון שכן הוא, איך יתמה על דור המדבר שכל עניניהם היו שלא כמנהג העולם לומר איך יתכן לקהל גדול כמוהו שלא ימותו בחצי שנה למאות ולא לפים. והראיה שהביאו מן **"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם"**, איננה ראיה, כי כבר אמרו בספרי במדבר ט, ו: "מי היו, מישאל ואלצפן היו", שזה מורה שלא היתה המיתה מצויה בהם, שאלו היתה מצויה בהם כנוהג העולם, כדעת הרמב"ן, מה שאלה היא זו ששאלו מי היו. גם מה תשובה היא זו שאמרו מישאל ואלצפן היו, ומניין לו לומר שמישאל ואלצפן היו ולא אחרים. אבל זאת ראיה שהם היו סוברים שלא היתה המיתה מצויה בהם, ולפיכך שאלו מה ששאלו והשיבו מה שהשיבו. אף על פי שבתורת כהנים אמרו ספרא לויקרא ט, א: "השמיני - ראש חדש ניסן היה, והיה שמיני למלואים שבעשרים ושלושה לאדר התחילו ימי המלואים", שעל כרחין לומר שאלה הטמאים אחרים היו, ולא מישאל ואלצפן, שהרי לפי זה צריך לומר שמישאל ואלצפן משמונה לניסן נטהרו מטומאתן ואיך היו עומדין בטומאתן עד ארבעה עשר בו. וכן מה שטען עוד: "כי מניין שנות האנשים איננו למניין שנות העולם מתשרי, אבל הם מעת לעת מיום הולדם, שלכך נאמר בהם **'עשרים שנה ומעלה'**, לומר שהיו שנים שלמות להם, שכך אמרו במסכת ערכין ערכין יח ב שנה האמורה בקדשים ובבתי ערי חומה, שתי שנים שבשדה אחוזה, ושש שבעבד עברי ושבבן ושבבת ויקרא יב, ו, כלן מעת לעת. ואמרו: שבבן ושבבת למאי הלכתא, אמר רב גידל אמר רב: לערכין.

והטעם מפני שכתוב בהן **'ומעלה'** ובכל מניני המדבר כתוב בהם **'ומעלה'** ומנין המדבר כמנין הערכין בכל דבר, כמו שאמרו בבבא בתרא: גמר **'ומעלה' 'ומעלה'** מערכין", נראה לי שאינה טענה, דדוקא למניין הערכין ולמנין הפרקים דיוצא דופן נדה מד ב - מה ב הוא

דהו מעת לעת, אבל למניין שני נח ולשנות הדורות לא, שהרי בפרק קמא דראש השנה שנינו ראש השנה יב א "תנו רבנן: חכמי ישראל אומרים מונין למבול כרבי אליעזר, ולתקופה כרבי יהושע". ופרש"י: "למבול - מניין שני נח ובריאת עולם ושנות הדורות מונין מתשרי תחלת השנים. ולא משום דסבירא ליה בתשרי נברא העולם, אלא בתשרי ראש השנה לשנים. ובניסן נברא כדקתני: ולתקופה כר' יהושע - שכשמונין תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שבניסן נבראו ובתחלת ליל רביעי שמשה החמה בניסן". והנה גם ממה שכתוב בראשית ז, יא: **"בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה"**, וכתוב בראשית ח, יג: **"ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ"** היא ראייה ששנות נח הן מתשרי, שאין סברא לומר שבראש השנה נולד נח ולפיכך מנו לו מתשרי. ובמדבר רבה במדבר רבה א, י אמרו בפירוש גבי במדבר א, מו **"ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף"**, שאין מונין להם אלא מתשרי, שהוא ראש השנה לבריאתו של אדם הראשון. ומה שאמר עוד: "כי מניין שנות האנשים איננו כמניין שנות העולם מתשרי, אבל הם מעת לעת מיום הולדם, שלכך נאמר בהם **'עשרים שנה ומעלה'** לומר שהיו שנים שלמות להם", והביא ראייה ממסכת ערכין פרק השג יד מדאמר רב גידל אמר רב: לערכין, ופירש הוא הטעם מפני שכתוב בהן **"ומעלה"**. אלו דברים שאין להם שעור, שהרי ממלת **"ומעלה"** לא משתמע אלא ששלמה שנת ששים, וכל זמן שלא שלמה היא כלמטה מששים, וכן שנת חמש, ושנת עשרים דערכין, אף על גב דלא כתיב בהו **"ומעלה"**, ילפינן מגזרה שוה ד"שנה שנה", דהו כלמטה. והוא הדין נמי שמעינן מקרא דמבן עשרים שנה ומעלה דיוצאי מצרים ודבאי הארץ, דכתיב בהו **"ומעלה"**, ששנת עשרים היא כלמטה מעשרים ואינו בכלל הפקודים, לא שיובן ממנו שיהיו אותן השנים מעת לעת, כי אף אם היה בפירוש שהשנים של מדבר ושל ערכין מתחילין מתשרי, עדיין אנו צריכים למלת **"ומעלה"**, כדי ללמד ששנת עשרים דיוצאי מצרים וכן שנת ששים דערכין כל זמן שלא שלמה עד ראש חודש תשרי, אינה נמנת במניין השנים, אלא שנת עשרים כשנת תשע עשרה, ושנת ששים כשנת חמשים ותשע, והכי איתא בהדיה במסכת ערכין ערכין יח ב. ולא ידעתי מי גרם לו לומר זה, שאם כן לפי פירושו יהיה התלמוד חולק עם ההיא דבמדבר רבה, שאמרו בפירוש שמניין שנות המדבר היה מתשרי, שהוא ראש השנה לברייתו של אדם הראשון. ואם תאמר, אי הכי האי שבבן ושבבת דערכין שהן מעת לעת מנא לן, בשלמא דקדשים מדכתיב ויקרא יב, ו: **"בן שנתו - שנה שלו ולא שנה של מניין עולם"**, דבתי ערי חומה נמי מדכתיב ויקרא כה, כט: **"שנת ממכרו - שנת ממכר שלו, ולא שנת מניין עולם"**, דשדה אחוזה נמי מדכתיב ויקרא כה, טו: **"במספר שני תבואות ימכר לך - פעמים שאדם אוכל שלש תבואות בשתי שנים"**, דעבד עברי נמי מדכתיב כא, ב: **"שש שנים יעבוד ובשביעית"** - מכאן דשביעית נמי יעבוד, כדאיתא בערכין בפרק השג יד ערכין יח ב, דפרקים נדה מד ב - מה ב נמי כיון דהו מדרבנן, הם אמרו והם אמרו, שכך אמרו בפרק יוצא דופן נדה מז:

ערכין יח ב משמיה דרב: "הלכתא בכולה פרקין מעת לעת", אלא דערכין מנא לן. יש לומר, דערכין נמי הלכתא גמירי לה, והיינו טעמא דלא קאמרי התם לא בפרקין ולא בערכין מנא לן, כדקאמרי בקדשים ובבתי ערי חומה ובשדה אחוזה ובעבד עברי, ואלו היה הטעם מדכתיב בהו **"ומעלה"**, כדכתב הרמב"ן ז"ל, הוה להו למימר בהו נמי "מנא לן", ושישיבו מדכתיב **"ומעלה"**, כמו שעשו בקדשים ובשאר כל חבריו. ומה שכתב עוד: "אבל לפי דעתי, אין השואת המנינים האלה שאלה כלל, כי במנין הראשון נמנה שבט לוי עמהם, כי עדיין לא נבחר ולא יצא מכלל העם, ובמנין השני נאמר לו במדבר א, מט: **אך את מטה לוי לא תפקוד כו'**, וזה דבר ברור, כי ממה שהוצרך לומר במנין שני **'אך את מטה לוי לא תפקוד'**, ראייה שהיה נמנה עמהם עד הנה, ועתה נבחר השבט ההוא ונמנה לעצמו להיותו לגיון של מלך", עד כאן דבריו. הנה זאת הטענה אינה אלא לפי דעתו של הרמב"ן ז"ל שסובר שהבכורות לא נפסלו מעבודת כהונתן אלא אחר שהוקם המשכן ואז נבדלו הלויים תחתיהם, אבל רש"י ז"ל סובר שהשני המנין יחד לא היה שבט לוי בכלל, שהרי שניהם יחד אחר זזהו מעשה העגל היו, וסבירא ליה כרבי דאמר דקרא ד**"וגם הכהנים הנגשים"** יט, כב בנדב ואביהוא קמיירי, שכבר נפסלו הבכורות מהכהונה ונבדלו הלויים תחתיהם, שנאמר לב, כט: **"ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו"** ופירש רש"י: אתם ההורגים אותם, בדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום. כי איש מכם ימלא את ידו בבנו ובאחיו". ואמת שממה שכתוב **"אך את מטה לוי לא תפקוד"** היא ראייה שהיה נמנה עמהם עד עת הצווי הזה, אך מי גלה לו שהצווי הזה היה בעת המנין השני, ולא בעת המנין הראשון, והלא לפי סברתו של רבי זבחים קטו ב, שסובר שהכהנים הנגשים הם נדב ואביהוא ושהבכורות מעת שחטאו בעגל נפסלו מיד מכהונתן, צריך לומר שמאז נבחרו הלויים, והצווי של **"אך את מטה לוי לא תפקוד"** הוא הצווי שכבר צווה בעת המנין הראשון, אלא שמפני שלא נכתב בתורה המנין הראשון, ולא היה לו מקום שיכתב כי אם במנין השני. ואם תאמר, אם כן הא דלא כמאן, דהא בזבחים בפרק פרת חטאת זבחים קטו ב אפליגו ביה תנאי בקרא ד**"וגם הכהנים הנגשים"**. רבי יהושע בן קרחא סבר, דהאי קרא בבכורות קמיירי, וכדתנן: "עד שלא הוקם המשכן היו הבכורות מותרות, ועבודה בבכורות", ורבי סבר דבנדב ואביהוא קמיירי, שכבר פסקה עבודתן של בכורות, שמסיני נצטוו על הכהונה ושמשו נדב ואביהוא עד שהוקם המשכן, אם כן הא דאמרן דאחר שחטאו בעגל מיד נפסלו הבכורות, ומייתי לה גם רש"י ז"ל בפרשת במדבר רש"י במדבר ג, יב דלא כמאן, דאי כרבי יהושע בן קרחא לא פסקה עבודתן של בכורות עד שהוקם המשכן ואחר שהוקם נפסלו הבכורות ונבדלו הלויים.

ואי כרבי, הרי כבר נפסלו הבכורות קודם מעשה העגל שפסקה עבודתן של בכורות מאז, מאחר שמסיני נצטוו על הכהונה ושמשו נדב ואביהוא עד שהוקם המשכן, ואם כן לא מפני שחטאו בעגל נפסלו הבכורות. יש לומר, שמפני שהיה גלוי וידוע לפניו יתברך שעתידין הבכורות לחטוא בעגל, גזרה חכמתו מאז, שלא יעבדו עבודת הקרבנות, שנעשו בהר

סיני, על ידן, אלא על ידי נדב ואביהוא, מפני שגנאי הוא אצלו שיעבדו היום עבודתן בהר סיני ולמחר יחטאו בעגל ויפסלו מעבודתן. אך קשה שרש"י עצמו כתב בפסוק יט, כב "וגם הכהנים הנגשים" ובפסוק כד, ה "וישלח את נערי בני ישראל ויזבחו - הן הבכורות", וכן בשבת פרק רבי עקיבא שבת פז ב פרש"י גבי עשר עטרות "ראשון לכהונה, שעד שמיני למלואים היתה העבודה בבכורות" ואם כן פעם הוא סובר כרבי ופעם הוא סובר כרבי יהושע בן קרחא. אבל אין זה כל כך קשה, שמנהגו של רש"י ז"ל בפירוש החומש הוא לפרש פעם כמאן דאמר ופעם כמאן דאמר, כפי המקומות, וכבר פירשתי זה בפרשת בראשית בראשית ג, ח, עיין שם. אבל הראיה שהביא מההיא דבתרא בבא בתרא קכא ב מגזרה שוה ד"ומעלה" "ומעלה" דמדבר מערכין לענין גזרת אנשי המדבר, דמה ערכין יתר מבן ששים כפחות מבן עשרים, אף מדבר יתר מבן ששים כפחות מבן עשרים, וחשב דהוא הדין נמי מצינן למילף מגזרה שוה ד"ומעלה" "ומעלה" אף לענין שנותיהן, מה ערכין מעת לעת אף מדבר מעת לעת, אין הדבר כן, שהרי משנות נח נראה בהדיא ששנותיו מתחילין מתשרי, ולא יתכן שיהיו שנות אנשי מדבר מעת לעת ושנות נח משנות עולם. הלכך על כורחך לומר, שהגזרה שוה דומעלה ומעלה אינה אלא לענין הגזרה בלבד שהזכרה שם, שיהיה היתר מבן ששים כפחות מבן עשרים, אבל לענין שנות האנשים שלא הוזכר שם כלל, ומצאנו חלופו בשנות נח, אין לנו לדרוש הגזרה שוה אף לענין התחלת השנים ותהיה התחלת שנות נח מראש שנות העולם והתחלת שנות שאר האנשים מעת הולדם, אלא שכל שנות האנשים יהיו למנין שנות העולם, כמו שפירש רש"י ז"ל בפרק קמא דראש השנה ראש השנה יב א. וכן מה שטען עוד על מה שאמר הרב פסוק טו: "לפי שרמז להם כאן תרומת ה' שלש פעמים: אחת, תרומת אדנים שמנאם כשהתחילו בנדבת המשכן, שנתנו כל אחד ואחד מחצית השקל ועלה למאת ככר, שנאמר לח, כה - כז: "וכסף פקודי העדה מאת ככר" כו'. והשנית, אף היא על ידי המנין, שמנאם משהוקם המשכן, הוא המנין האמור בתחלת חומש הפקודים במדבר א, א, ונתנו כל אחד ואחד מחצית השקל, והן לקנות מהן קרבנות צבור של כל שנה ושנה, והושוו בה עניים ועשירים. ועל אותה תרומה נאמר פסוק טו: 'לכפר על נפשותיכם', שהקרבנות לכפרה הם באים. ואמר: "ונראה לי, כי השלש תרומות שרמז כאן, האחת שהיא לקרבנות צבור, איננה על ידי המנין האמור בחומש הפקודים, כדברי הרב, כי שם נאמר במדבר א, מט: 'אך את מטה לוי לא תפקוד' והשקלים של קרבנות צבור, הלויים חייבין בהם לדברי הכל, ובדברי רז"ל אף הכהנים, וכן הלכה, כמו שמפורש במסכת שקלים שקלים א, ד. ועוד, כי השקלים לקרבנות אינם מבן עשרים שנה ומעלה, אלא משהביא שתי שערות חייב לשקול וכן מפורש שם שקלים א, ג ורמב"ם הלכות שקלים א, ג, אבל צוה הכתוב שיביאו למלאכת המשכן תרומה חצי השקל לכל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה, ורמז 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל לכפר על נפשותיכם' שכל שצריך כפרה שהגיע לכלל חיוב המצוות יביא מחצית השקל אחר לקרבנות", עד כאן דבריו.



ודבריו אלה תמוהים מאד, מפני שמדבריו נראה שהיו ישראל מביאין במדבר קרבנות צבור בכל יום, ולכן צוה שיתנו כל הצריך כפרה שהגיע לכלל חיוב המצות, מחצית השקל לקרבנות, ואין הדבר כן, שהרי בסיפרי שנו חכמינו בהדיא במדבר ט, ה: **"ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחדש בין הערבים במדבר סיני - בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו במדבר אלא פסח אחד בלבד, וכן הוא אומר עמוס ה, כה: 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר'".** ועוד אמרו חגיגה ו: על במדבר כח, ו: **"עולת תמיד העשויה בהר סיני - רבי אליעזר אומר: מעשה עולה נאמרו בסיני, והיא עצמה לא קרבה, דכתיב: 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה'".** ואף לדברי ר' עקיבא ור' שמעון בר יוחאי, שאמרו שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו מקריבין כבשים שנים ליום עולה תמיד ושאר כל הקרבנות, ואמרו: **"אם כן במה אנו מקיימין קרא ד'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר', שבטו של לוי, שלא עבד עבודה זרה, הם הקריבו, שנאמר דברים לג, י: 'שימו קטורה באפך', ישראל שעבדו עבודה זרה, לא הקריבו'".** צריך לומר שאותן חצאי שקלים שגבו במניין חומש הפקודים לא היו בעבור קרבנות, מאחר שבני לוי בלבד היו המקריבין ולא ישראל. ולכן על כרחך לומר שאותן חצאי שקלים שגבו במנין חומש הפקודים, לא גבו אותן בעד חובת חצאי השקלים שבכל שנה ושנה, אלא מפני שהיו צריכים למנותם, ואי אפשר אלא על ידי חצאי השקלים, וכיון שגבו אותן ולא היו צריכין להן לצורך המשכן, שכבר הוקם, היו שומרים אותן בעד קרבנות, אם יצטרכו להם, ומפני שהיו שומרים אותן בעד קרבנות ודומין בזה לתרומת חצאי השקלים הנגבין בכל שנה ושנה בעד הקרבנות, קראוהו רז"ל בשם **"תרומת חצאי השקלים של חובה"** וכתוב עליה: **"לכפר על נפשותיכם"** הרומזת על הקרבנות הנגבין מחצאי השקלים של חובה, אף על פי שאלה לא נגבו אלא בעד המניין ולא בעד החובה. וזהו שכיון רש"י באמרו: **"והשנית, אף היא על ידי מניין שמנאן משהוקם המשכן, הוא המניין האמור בתחלת חומש הפקודים כו' ונתנו כל אחד מחצית השקל, והם לקנות מהן קרבנות צבור" כו'.** כי המצוה הזאת של מחצית השקל בכל שנה לא נהגו בה ישראל רק אחר שבאו לארץ, אבל במדבר שלא היו ישראל מקריבין עולות וזבחים, לא, ולפיכך לא גבו אותם מבני שלש עשרה שנה ומעלה ולא משבט לוי כלל.

## פרק ל, כ

### ולא ימותו -

הא אם לא ירחצו ימותו, שהתורה נאמרה כללות, ומכלל לאו אתה שומע הין.

הוצרך להודיע זה פה, אף על פי שהוא שגור פי הכל, שמנהג הכתוב בכל מקום להזכיר המתחייב העונש, לא הבלתי מתחייב, כדכתיב בראשית יז, יד: **"וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא"**, **"כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה"** ויקרא כג, כט, **"וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה**

**והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה** ויקרא כג, ל, כן היה לו לכתוב פה במקום: אם ירחצו לא ימותו, אם לא ירחצו ימותו, כמנהג הכתוב בכל מקום, לפיכך הוכרח לומר שכיון שהתורה נאמרה כללות, ומכלל לאו אתה שומע הין, הרי כאילו אמר: אם לא ירחצו ימותו.

### פרק ל, כג

#### וקנמן בשם -

לכך הוצרך לומר "וקנמן בשם" מן הטוב.

פירש **בשם** - קנמון הטוב, מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו שיש קנמן שאינו של בושם, ואין הדבר כן, אבל גבי "**וקנה בושם**", שיש קנה שאינו של בושם, פירש אותו כמשמעו "קנה של בושם".

#### מחציתו חמשים ומאתים -

מחצית הבאתו תהא חמשים ומאתים.

לא מחצית שעורו, דאם כן הוה ליה למכתב: חמש מאות, אלא מאי "**מחציתו**", מחצית הבאתו", שצריך להביאו בשתי הבאות. ומדקא מצריך להביאו תרי זימני, שמע מינה הכרעה אית ביה, וצריך הכרעה בכל הבאה והבאה, ולפיכך הרבה הבאותיו, כדי להרבות הכרעותיו, שאילו היה עין בעין, מאי נפקא מינה אי מייתי ליה חדא זימנא או תרי זימני. ואם תאמר, הא כתיב גבי קטרת "**בד בבד יהיה**" פסוק לד ומינה גמרי כריתות ה א כל משקלות הבשמים. כבר תרצו בגמרא כריתות ה א: "ההוא שלא יניח משקל במשקל וישקול" ופירש רש"י: "שישקול כל בושם ובושם לנגד הברזל ששוקלין בו, ולא שישקול מר דרור ויחזור וישקול קדה כנגד **מר דרור**".

**אבל אין לפרש דכנוי "מחציתו" שב אל "מר דרור"**, ופירושו: וקנמון בשם מחציתו של מר דרור, שהוא חמשים ומאתים, דאם כן לכתוב: וקנמון בשם חמשים ומאתים, "**מחציתו**" למה לי, אלא על כורחך כנוי "**מחציתו**" אקנמון קאי, ולא א"**מר דרור**".

#### חמשים ומאתים -

סך כלו.

דלא תימא **קנה בושם כקנמון בשם**, מה קנמון בשם חמשים ומאתים הוא מחציתו, אף קנה בושם חמשים ומאתים הוא מחציתו. ואם תאמר, אימא הכי נמי, כבר תרצו בגמרא כריתות ה א: "אם כן נכתוב קרא קנמון בשם וקנה בושם מחצה ומחצה חמשים ומאתים", דמשמע שכל אחד מהם שוקלין אותו לחצאים וכל משקל מהם הוא חמשים ומאתים, השתא דאתא "**מחציתו**" בין קנמון וקנה בושם, על כורחך לומר דמחציתו דקנמון אקנמון גופיה קאי, וכלו חמש מאות. אבל מחציתו דקנה לאו אקנה גופיה קאי, אלא אקנמון דלעיל מיניה, כאילו אמר: וקנה בושם מחציתו של קנמון, שכולו אינו אלא חמשים ומאתים.

## פרק ל, כד

### הין -

שנים עשר לוג.

בפרק קמא דכריתות כריתות ה ב. שהן שבעים ושתיים בצים, שהלוג שש בצים.

## פרק ל, כו

### ומשחת בו -

כמין כ"י.

בפרק קמא דכריתות כריתות ה ב אמרו: "מאי כמין כ"י, אמר רב מנשיא בר גדא: כמין כ"י יונית" כזו.

## פרק ל, כט

### וקדשת אותם -

משיחה זו מקדשתן.

ופירושו: תמשח וקדשת אותם, תמשחם ובזה הם מתקדשים, לא שימשחם וגם יקדשם, שהקדוש אינו דבר בפני עצמו.

ומה היא קדושתן, "כל הנוגע בהן" הראוי לכלי שרת משכנס לתוכו קדש קדושת

הגוף כו'.

כל זה פירשתיו בפרשת תצוה כט, לז.

## פרק ל, לא

### לדורותיכם -

מכאן למדו רבותינו לומר שכלו קיים לעתיד לבא.

דאם לא כן האי "זה" כזה מיבעיא ליה. ועוד דרשו רז"ל כריתות ה ב על דרך אסמכתא, ששעור השמן הזה שהוא קיים לעתיד לבא הוא שנים עשר לוג דגמטריא, ד"זה" הוא שנים עשר, כי קבלה היתה בידם שהוא שנים עשר לוג.

## פרק ל, לב

### ובמתכונתו לא תעשו כמוהו -

לא תעשו כמוהו אחר במשקל סממנין הללו, לפי מדת הין שמן כו'.

שאלו לא כתב אלא "ובמתכונתו", הוה אמינא כיון ששם בו כמדת סכום סממניו, אף על פי שפחת או רבה סממניו לפי מדת הין שמן, יהא חייב, לכך חזר וכתב "לא תעשו

**כמוהו**, לומר שאף על פי ששם בו כמדת סכום סממניו, כיון שפחת או רבה סממניו לפי חשבון מדת הין שמן, מותר.

ואף העשוי במתכונתו של זה אין הסך ממנו חייב אלא הרוקחו.

שהוא המפטם את השמן, והא דכתיב: **"על בשר אדם לא ייסך"**, הוא מאותו של משה עצמו, דהא על **"שמן משחת קדש"** דלעיל מיניה דמיירי בשל משה קאי, דאכתי העשויה במתכונתה לא הוזכרה, והכי קתני לה בהדיא בברייתא בפרק קמא דכריתות כריתות ה א, אבל העשוי במתכונתו, אף על פי שהוא עשוי כמדת סכום סממניו ובמשקלם, לפי מדת הין שמן, אין הסך ממנו חייב, אלא הרוקחו בלבד.

### פרק ל, לג

#### ואשר יתן ממנו -

מאותו של משה.

והוא הנזכר לעיל **"על בשר אדם לא ייסך"**, אלא שחזר וכתבו כאן, לחייב עליו כרת, וכאילו כתב: ואשר ייסך על בשר אדם ונכרת מעמיו.

### על זר -

שאינו צורך כהונה ומלכות.

דמלת זר בכל מקום היא מתפרשת לפי העניין הכתוב שם, דגבי יבמה דכתיב דברים כה, ה: **"לא תהיה אשת החוצה לאיש זר"**, כל מי שאינו מן היבמין שבה, קרוי זר. וגבי תרומה דכתיב ויקרא כב, י: **"וכל זר לא יאכל קדש"**, כל מי שאינו מזרע כהונה קרוי זר. וגבי בבל, דכתיב ירמיהו נא, ב: **"ושלחתי לבבל זרים"** כל מי שאינו מתושבי הארץ קרוי זר. וגבי שמן המשחה כל מי שאינו מהנמשחים בשמן המשחה קרוי זר. ומפני שהנמשחים הם הכהנים גדולים והמלכים בלבד, כדתניא בפרק קמא דכריתות כריתות ה ב, פרשו: כל מי שאינו מהם, יקרא זר. ומה שאמר **"זר - שאינו צורך כהונה ומלכות"**, ולא אמר: **זר - שאינו מכהונה ומלכות**, הוא מפני שגם הכהנים והמלכים אחרי המשחן לכהונה גדולה ולמלכות אין צורך בהם עוד לשמן, ולפיכך אמר: **"זר - שאינו צורך כהונה ומלכות"**, לומר שגם הם עצמם אחרי המשחן נקראים זרים.

### פרק ל, לד

#### סמים -

אחרים.

שלא מהסמים דלעיל, דאם לא כן תרתי למה לי. ומכאן למדו רבותינו שאחד עשר סממניו היו: **"סמים"** קמא תרתי, ועם **"נטף ושחלת וחלבנה"** הרי חמשה, ו**"סמים"** בתרא

חמשה, הרי עשרה, ועם **"לבונה זכה"** הרי אחד עשר. ואם תאמר, מנא להו לרז"ל לומר דסמים בתרא הם סמים אחרים, ולמניינא הוא דאתא, דילמא למדרש כלל ופרט הוא דאתא, **"סמים"** כלל, **"נטף ושחלת וחלבנה"** פרט, **"סמים"** חזר וכלל, כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר שקוטר ועולה כמקל, שאינו נפצל לכאן ולכאן וריחו נודף, אף כל דבר שקוטר ועולה וריחו נודף. מה תאמר אם כן לכתוב חד פרטא, מצרך צריכי, דאי כתב נטף הוה אמינא מין אילן אין, אבל גדולי קרקע לא, ואי כתב שחלת, הוה אמינא גדולי קרקע אין, מין אילן לא, וחלבנה לגופיה הוא דאתא מפני שריחו רע. כבר תרצו זה בגמרא כריתות ו' ב: אם כן מ**"קח לך"** נפקא. ופירש רש"י "אם כן - דבכלל ופרט לחודיה בעי למדרשיה, לא נכתוב קרא **'סמים'** קמא, אלא **'קח לך'**, והוה משמע כלל, אלא להכי נקט ברישא **'סמים'** וכתב נמי **'קח לך'** כלל, למדרש כלל ופרט וכלל לקוטר ועולה ולמנין אחד עשר". ואם תאמר, אכתי מנא להו לרז"ל לומר דסמים קמא תרתי וסמים בתרא חמשה, דילמא סמים בתרא כסמים קמא, מה סמים קמא תרתי אף סמים בתרא תרתי. כבר תרצו בגמרא: "אם כן נכתוב סמים סמים גבי הדדי, ובתר הכי נטף ושחלת וחלבנה, אלא מדכתיב **נטף ושחלת וחלבנה** והדר **סמים**, שמע מינה דסמים בתרא כמספר כל הקודמים הוא, דהיינו חמשה".

### בד בבד יהיה -

ולשון בד נראה בעיני שהוא לשון יחיד, אחד באחד יהיה, זה כמו זה.

שפירוש המלה אף על פי שהוא מלשון יחיד, כי שרשו בדד, אלא שנפל ממנו אות הכפל. ופירוש **"בד בבד"** הוא אחד באחד, מכל מקום טעמו הוא על שווי המשקל, כאילו אמר שיהיה זה כמו זה במשקלו. וזהו ששנו רז"ל בברייתא בפרק קמא דכריתות כריתות ו' א: "הצרי והצפורן החלבנה והלבונה משקל שבעים שבעים מנה" והם ארבעה סמי הקטרת המפורשים בתורה, כי **נטף ושחלת** הן הצרי והצפורן.

### פרק ל, לה

#### ממולח טהר קדש -

ממולח יהיה וטהור וקדש יהיה.

פירוש: חסר מהם מלת יהיה, כי לא תפול עליהם מלת **"ועשית"**, שבראש המקרא, כי הפועל לא יעשה רק הערוב, ואז יהיה מעורב מעצמו, בלתי פעולת פועל, וכן הטהרה וההקדש. ומה שלא אמר: ממולח וטהור וקדש יהיה, אבל חלק הממולח לעצמו והטהור וקדש לעצמו ואמר: "ממולח יהיה, וטהור וקדש יהיה", לפי רוב הנוסחאות, הוא מפני שאף על פי שהמעורב והטהור והקדש בשלשתן יחד לא תפול עליהן עשייה, מכל מקום במעורב תפול העשייה בערובו, אבל בטהור ובקודש לא תפול עליהם עשייה, לא

בקדושתן ולא בטהרתן, מפני שהקדושה והטהרה הן העדר, שלא ישתמשו בהן בטומאה שלא יעשו בהן מעשה חול.

## פרק ל, לו

### ונתת ממנה לפני העדות -

היא הקטרת של כל יום ויום שעל מזבח הפנימי, שהוא באהל מועד.

ולא שהיא מצוה אחרת לומר שצריך שיניח ממנה לפני העדות, רק פירושו כאילו אמר: **ושחקת ממנה הדק**, כדי שתתן ממנה לפני העדות להקטיר במזבח הזהב פעמים בכל יום, כמו שכתוב בפרשת תצוה ל, ז.

## אשר אועד לך שמה -

כל מועדי דבור שאקבע לך אני קובעם לאותו מקום.

כאילו אמר: ונקרא אהל מועד בעבור שכל מקום ועד, זמן שאני קובע לך לדבר עמך, אינו אלא שמה.

## פרק ל, לז

### קדש תהיה לך לה' -

שלא תעשה אלא לשמי.

לא לי כמשמעו, כי כתוב תהלים נ, יב: **"אם ארעב לא אומר לך"**, ומזה הטעם עצמו פירש גבי כה, ב **"ויקחו לי תרומה - לשמי"**.

## פרק ל, לח

### להריח בה -

אבל עושה אותה במתכונתה משלו.

למוכרה לצבור, שיקטירו ממנה במזבח הפנימי בכל יום ויום, כדתיא בפרק קמא דכריתות כריתות ו א: "המפטם את הקטרת ללמוד בה או למכרה לצבור, פטור. להריח בה, חייב", דמכיון שעשה אותה במתכונתה כדי להריח בה, אף על פי שלא הריח בה, חייב, ולא מפני שהריח בה, דהא אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: "קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה".

## פרק לא

### פרק לא, ב

### קראתי בשם -

### לעשות מלאכתי, את בצלאל.

הוסיף מלת "את" על "בצלאל", גם הוסיף "לעשות מלאכתי", מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו שקרא בשמו של בצלאל, דומיא ד"ויקרא בשם ה'" לד, ה בקריאה קולית.

### פרק לא, ו

#### ובלב כל חכם לב -

ועוד שאר כל חכמי לב יש בכם, וכל אשר נתתי בו חכמה "ועשו את כל אשר צויתך".

הוסיף מאמר: "ועוד שאר כל חכמי לב יש בכם", על מאמר "**ובלב כל חכם לב נתתי חכמה**", שפירושו: בלב כל חכם לב שנתתי בו חכמה, שהוא כאילו אמר: וכל חכם לב שנתתי בו חכמה. מפני, שבזולת התוספת הזאת, יהיה פירושו: **ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך** ואת כל אשר נתתי בו חכמה **ועשו את כל אשר צויתך**, ואין טעם לו, דאם כן למה פירש את אהליאב מכל חכמי לב, אחר שכולם יחד הם עם בצלאל. בשלמא בצלאל פירט אותו הכתוב, מפני שהוא האומן הגדול, שכל האומנים טפלים לו לעזרו, אלא אהליאב מאי רבותיה, והלא הוא וכל חכמי לב יחד לעזרו של בצלאל היו, ואין לאהליאב הבדל מהם כלל, אבל עם התוספת הזאת, יהיה טעמו: הנה נתתי אתו את אהליאב לעזרו ועוד שאר כל חכמי לב יש בכם, פירוש נמצאים ביניכם. וגם כל חכמי לב שנתתי בם חכמה נמצאים ביניכם והם כלם יהיו עושין כל אשר צויתך מהמלאכות, שיתנו להם בצלאל ואהליאב לעשות אותן, שבזה יהיה לבצלאל מעלה בפני עצמה, ולאליאב מעלה בפני עצמה, שבצלאל יהיה האומן הגדול הנקרא בשם, שכל שאר האומנים טפלים לו, ואהליאב האומן שיהיה יחד עם בצלאל בכל מלאכה שעוסק בה הוא בעצמו כדי לעזרו, אבל שאר האומנים לא היו עם בצלאל יחד במלאכה שהוא עוסק בה, אלא שבצלאל ואהליאב היו נותנים להם משאר המלאכות הקלות שלא היו הם עוסקין בהן והיו עושין אותן, אבל לא שהיו עוסקים הם עם בצלאל יחד במלאכות שהיה הוא עצמו עוסק בהן. ושיעור הכתוב כן הוא: **ראה קראתי בשם בצלאל כו'** וגם **נתתי אתו את אהליאב כו'** ועוד כל שאר חכמי לב נמצאים ביניכם, עם כל אותן שנתתי חכמה בלבם, **ועשו את כל אשר צויתך**.

### פרק לא, ז

#### ואת הארון לעדות -

#### לצורך לוחות העדות.

הלמ"ד במקום בעבור. ומפני שהארון לא נעשה אלא בעבור הלוחות וכאן אמר שנעשה בעבור העדות, הוצרך לומר שהוא מקרא קצר, כאילו אמר: ואת הארון ללוחות העדות, שפירושו בעבור לוחות העדות.

**פרק לא, ח****הטהורה -**

על שם "זהב טהור".

שפירושו מזוקק, כאילו אמר ואת המנורה המזוקקת, לא הטהורה מהטומאה.

**פרק לא, יא****קטרת הסמים לקדש -**

הקטרת לצורך ההיכל, שהוא קדש.

שהלמ"ד במקום בעבור. ומפני שנראה שמלת **"לקדש"** שבה לשמן המשחה ולקטרת הסמים יחד, כתב: "הקטרת לצורך ההיכל שהוא קדש", כלומר ולא שמן המשחה, ששמן המשחה אינו בעבור ההיכל לבדו, אלא כדי למשוח בו המשכן וכל כליו. אבל לא ידעתי מי הכריחו לפרש **"לקדש"** בעד ההיכל לבדו, עד שיתחייב לומר שמלת **"לקדש"** אינו שב רק לקטרת לבדה, ולמה לא יפרש לקדש בעד כל המשכן וכל כליו הפנימיים והחיצוניים. ושמה יש לומר, בעבור שלא מצאנו בכתוב בשום מקום שיכלול הכל במלת קדש, הוצרך לפרשו על הפרט, ואז לא יצדק לפרשו כי אם על ההיכל בעבור הקטרת, שלא תשוב מלת לקדש רק על הקטרת לבדה.

**פרק לא, יג****אך את שבתותי תשמורו -**

אף על פי שתהיו רדופין בזריזות המלאכה, אל תדחה את השבת מפניה. כל אין

ורקין מעוטין, למעט שבת ממלאכת המשכן.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא נתכון אצלי, כי לפי מדרש רז"ל באכין ורקין ימעט בשמירת השבת, כי המעוטין אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצווה בו, ואם תדרוש המיעוט בענין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשותה בשבת. אבל המיעוט הזה למילה או לפקוח נפש וכיוצא בהן, שהן דוחין את השבת. וכך אמרו במסכת יומא ירושלמי יומא ח, ה א: ומניין שספק נפשות דוחה שבת, רבי אבהו אמר רבי יוחנן: **אך את שבתותי תשמורו** - מיעוט. ומלאכת המשכן שאינה דוחה שבת, הוא מפני שהזהיר בה בכאן", עד כאן דבריו. ונראה לי, שאין המעוטין בכל מקום בדבר המצווה בו, כאשר אמר, עד שיחייב מזה שיהיה המיעוט על שמירת שבת, שהרי בפרשת מטות במדבר לא, כב - כג, דכתיב: **"אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת כו' כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו"** וגו', ומיירי בטהרת הכלים מגעולי גוים, אי אפשר לפרש המיעוט ההוא בדבר המצווה בו, שהוא הגיעול, אלא כמו שפירש רש"י שם: "ממעוטין אתם מלהשתמש בכלים אפילו אחר טהרתן מטומאת המת עד שיטהרו מבליעת איסור נבלות", אבל חיוב מצות גיעול נהוג בכל מקום



ובכל זמן, ואינו נופל בו מיעוט כלל. ואף רז"ל שדרשו המיעוט לחלודה, שצריך להעביר החלודה שעל המתכת קודם ההגעה עד שלא ישאר רק המתכת לבדו ואחר כך יגעילנו, מודים בזה, שאין המיעוט נופל על הגיעול שהוא המצווה בו, ולא על המתכת הנגעל, שהוא הזהב והכסף ושאר כל הנזכרים שם, אלא על החלודה שהיא מעצם הנבלות והטמאות, שלא נזכרו שם בכתוב כלל. וכן בפרשת נח בראשית ט, ה, דכתיב: **"ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"**, אי אפשר לפרש המיעוט ההוא בדבר המצווה בו, שהוא דין הרציחה, אלא כמו שפירש רש"י שם: "אף על פי שהתרת לך נטילת נשמה בבהמה, את דמכם אדרוש", כלומר שרציחת האדם ממועט מהתר נטילת נשמת שאר הבעלי חיים, שכלם בכלל ההתר, וזו יצאת מכללם, אבל דין הרציחה נהג בכל מקום ובכל זמן ואינו נופל בו מיעוט כלל. וכיוצא בזה פירש פה בפרשת השבת: אף על פי שתהיו רדופין בזריזות מלאכת המשכן, אל תדחו שבת מפניה, שהשבת היא ממועטת ממלאכת המשכן, שאין מלאכת המשכן נוהגת בה, כמו שנוהגת בשאר הימים, שכלם בכלל עשיית מלאכת המשכן, והשבת יצאת מכללם, שאין אנו רשאים לעשות בה מלאכת המשכן. אלא שאם רצו לדרוש המיעוט אף בדבר המצווה בו, שהיא שמירת שבת, לומר ששמירתה ממועטת, שפעמים שאין אנו מצוים בשמירתה, כגון בפקוח נפש, הרשות בידם, שהרי במכילתא אמרו: "כבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי וישמעאל בנו של ר' אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהם. ונשאלה שאלה ביניהם: מניין לפקוח הנפש שדוחה את השבת". נענה כל אחד מהם והביא ראיתו. "אמר רבי יוסי הגלילי: כשהוא אומר: **'אך את שבתותי'** אך חלק, יש שבתות שאתה שובת, ויש שבתות שאין אתה שובת, ואיזה זה, זה פקוח הנפש". ומה שהכריח את רש"י ז"ל לפרש המיעוט הזה למעט שבת ממלאכת המשכן, שאין זה ממדרש רז"ל, והניח מדרשו של ר' יוסי הגלילי שפירש אותו למעט שבת משמירתו בפקוח הנפש, הוא מפני שבפרשת ויקהל לה, ד, ששם הצווי שצוה משה לישראל במלאכת המשכן, הקדים אזהרת שבת למלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה שבת, כדתניא במכילתא, ובפרשת כי תשא, ששם צווי ה' למשה במלאכת המשכן, הקדים מלאכת המשכן לאזהרת שבת ונראה מזה שהמשכן דוחה שבת, לפיכך הוכרח רש"י לפרש המיעוט של אך, למעט שבת ממלאכת המשכן, לומר שאין השבת מכלל ימי מלאכת המשכן. שנמצא מזה, שמה שעשתה קדימת השבת למלאכת המשכן בצווי משה לישראל, עשה המיעוט של **"אך"** בצווי ה' למשה, אף על פי שהשבת היא מאוחרת ממלאכת המשכן.

**פרק לא, יד**

**מות יומת -**

**אם יש עדים והתראה.**

משמע דבמיתת בית דין קמיירי, ולא מ"יומת", דמשמע על ידי אחרים הוא דקא מפיק לה, דהא אשכחן "יומת" במיתה בידי שמים, גבי כל "והזר הקרב יומת" במדבר א, נא. ג, י. לח. יח, ז, אלא מדכתיב בתריה "כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה" הוא דקא מפיק לה, דמדהאי בידי שמים, מכלל ד"יומת" דרישיה דקרא בידי אדם קמיירי, ואין זה אלא בעדים והתראה.

## פרק לא, יז

### וינפש -

#### הכתיב מנוחה לעצמו.

בתמיהה. ולשון הפעיל הוא, שפירושו צוה לכתוב עליו מנוחה לעצמו. ומשני: "לשבר את האזן".

## פרק לא, יח

### ויתן אל משה -

אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים, שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל, ולמחרתו התחילו נדבת המשכן והוקם המשכן באחד בניסן.

שאי אפשר לומר שצווי ה' למשה על מלאכת המשכן היה קודם מעשה העגל, וצווי משה לישראל על המשכן היה אחר שנתרצה על מעשה העגל, שאם כן איך ידע משה אם נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל על דבר המשכן עד שצוה אותם על נדבת המשכן, שמא לא נתרצה רק על נתינת הלוחות לישראל, שנאמר לו בפירוש לד, א: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" מפני קיום הדת, שלא היה אפשר לדחותן מן הדת אחר שכבר נתגיירו וקבלו עליהן עול התורה והמצות, שאף על פי שחזרו לסורן הראשון, הרי הן כישראל שנשתמד, שהוא כישראל לכל דבריו, כדאיתא בפרק החולץ יבמות מז ב, אבל לעשות גם המשכן לשכון בתוכם, שהיא חבה יתרה, לא, שהרי לא מחל להם רק שלא לכלותם יחד, ולא מחילה גמורה, כדכתיב לב, לד: "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" ש"אין פורענות באה לישראל שאין בה מפורענות עון העגל", כדכתב רש"י ז"ל. ואף על פי שהסכים ה' ללכת בקרבם להנהיגם בעצמו ובכבודו, ולא על ידי מלאך, לא יחוייב מזה שישרה שכינתו בתוכם, כעניין שצוהו תחלה כה, ח: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", שהרי גם קודם המשכן כבר היה "הולך לפניו יומם בעמוד ענן... ולילה בעמוד אש" יג, כא, ועם כל זה לא היה משרה שכינתו בתוכם, ואם כן איך סמך משה על המחילה הזאת שנתרצה לישראל ביום הכפורים, לצוותם על נדבת המשכן, לפיכך חייבו מזה, שגם צווי ה' למשה במלאכת המשכן לא היה רק אחר מעשה העגל, ופרשת העגל קודמת בהכרח מצווי ה' למשה למלאכת המשכן, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וזהו שכתב רש"י גבי לג,

יא: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים וגו' ושב אל המחנה - בעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ואמר לו במדבר יד, כ: 'סלחתי כדבריך' ומסר לו לוחות האחרונות וירד והתחיל לצוותו על מלאכת משכן". ומה שלא הביא ראייה על קדימת מעשה העגל לצווי מלאכת המשכן, ממה שקדם מעשה העגל מירידתו מן ההר, שהיא ראייה גמורה על קדימת העגל מצווי ה' למלאכת המשכן, אפילו אם היה הצווי בעת רדתו מן ההר, אבל הביא ראיתו משבעה עשר בתמוז שנשתברו הלוחות כו' וחייב מזה, שאחר שה' היה כעוס עמהם, לא יתכן שיצום אז על מעשה המשכן לשכון בתוכם. וכן מה שהוסיף עוד אחר מאמר: "שהרי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות", ואמר: "וביום הכפורים נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ולמחרתו התחיל לצוות על נדבת המשכן", הוא מפני שאמר שקדימת מעשה העגל לצווי מלאכת המשכן היה "ימים רבים". ורבי הימים אינו יוצא לא ממה שקדם מעשה העגל מירידתו מן ההר, ולא ממה שנשתברו הלוחות לבדו, אלא מהרכבת שניהם, ממה שנשתברו לוחות בשבעה עשר בתמוז וממה שנתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ביום הכפורים, שביניהם שמונים יום. אך מה שהוסיף עוד לומר: "והוקם המשכן באחד בניסן" ואין מזה ראייה כלל, לא על קדימת מעשה העגל מצווי המשכן ולא על רבי הימים שעברו מזמן מעשה העגל על צווי מלאכת המשכן, צריך עיון.

## לדבר אתו -

### החקים והמשפטים שבואלה המשפטים.

לא דברי המשכן והשבת הכתובים לעיל מיניה, דדברי המשכן והשבת אחר מעשה העגל נאמרו, כדלעיל, ולכן זאת הפרשה דבקה בסוף פרשת משפטים, דכתיב ביה כד, יח: "ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה", ודלא כר' ישמעאל דאמר מכילתא לכ"א א "ואלה המשפטים - וי"ו מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני", שפירושו מה הדברות נאמרו בקולות וברקים במעמד כל ישראל, אף משפטים כך, כדפרישית.

## פרק לב

### פרק לב, א

### כי בשש משה -

### בתוך שש שעות.

דפירוש "בושש" דרשו בו שבת פט א: "אל תקרי בושש אלא באו שש". שבששה עשר בתמוז בא השטן וערבב את העולם. ואמר להם: משה רבכם היכן הוא. אמרו לו: עלה למרום. אמר להם: כבר באו שש שעות ולא בא. אבל לא שבשבעה עשר בתמוז בא השטן

וערבב את העולם, כדי להטעותם, שבאו שש אף על פי שעדיין לא באו, דאם כן מאי פסוק ו"וישכימו בבקר ויעלו עולות", דמשמע שלא בא עד יום המחרת.

### כסבורין שאותו יום שעלה מן המניין הוא.

נראה שרש"י סובר שיום העלייה אינו מן המניין וכן פירש בפרק רבי עקיבא שבת פט א. וקשה לריב"ם תוס' שבת פט. ד"ה לסוף, דבהדיא משמע ביומא בפרק קמא יומא ד א דיום עליה מן המניין. ועוד, אם אינו כן, לא ישלמו ארבעים יום אחרונים עד אחר יום הכפורים ואין הדבר כן, שהרי ביום הכפורים נתרצה להן לישראל ונקבע יום סליחה לדורות, וצריך עיון.

### כי זה משה -

כמין דמות משה הראה להם השטן שנושאין באויר הרקיע.

דמלת "זה" בכל מקום מורה על הרמז.

### אשר העלנו -

והיה מורה לנו הדרך אשר נעלה בה.

לא אשר הוציאנו ממצרים כמשמעו, דאם כן מאי "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש", שפירושו שילכו לפניהם להורות להם הדרך, כמו משה, והלא פעולתו של משה לא היתה רק ההוצאה ממצרים, לא ההליכה לפניהם. ועוד, "אל מוציאם ממצרים" במדבר כג, כב כתיב, לא משה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין לשונו מכוון". ונראה מדבריו בעבור שאמר "אלוהות הרבה אוו להם" שמהכתוב נראה שלא בקשו אלוהות, רק מנהיג במקום משה.

ולא ידעתי מאין הוציא שרש"י ז"ל סבר שבקשו אלוה ולא מנהיג, אם בעבור שאמר "אלוהות הרבה", ולא אמר מנהיגים רבים. הנה הכתוב עצמו אמר: "ויאמרו אליו קום עשה לנו אלהים", ולא אמר קום עשה לנו מנהיג. ואם פירוש "אלהים" מנהיג, יהיה גם פירוש "אלוהות" מנהיגים. ועוד, איך יתכן לחשוב על רש"י ז"ל שהוא סובר שבקשו אלוהות ממש, והלא כל עצמו שפירש "אשר העלנו" שהיה מורה לנו הדרך, והוציא ממשמעו, אינו אלא מפני שצריך שיהיו פעולות האחר אשר בקשו להם, כפעולתו של משה, ומכיון שממאמר "אשר ילכו לפנינו" נראה שבקשו שיהיה הולך לפניהם, בהכרח שנאמר שגם משה היה הולך לפניהם. ופירוש "אשר העלנו", שהלך לפנינו, ואם כן מאחר שרש"י מחזר להשוות פעולות אותו האחר לפעולותיו של משה שהוא תמורתו, בהכרח לפרש שיהיה גם האחר מנהיג כמו משה, לא אלוה ממש, כדכתב הרמב"ן ז"ל. ועוד, שלשון רש"י ב"אלוהות הרבה אוו להם" לשון רז"ל הוא, כדתיניא בסנהדרין פרק

ארבע מיתות סנהדרין סג א: "אם כן מה תלמוד לומר: 'אשר העלוך', שאוו לאלהות הרבה".

### פרק לב, ג

#### ויתפרקו -

לשון פריקה ממש, כשנטלום מאזניהם נמצאו הם מפורקים מנזמיהם.

דאם לא כן ויפרקו מיבעי ליה.

### פרק לב, ז

#### וידבר -

לשון קושי, שנאמר בראשית מב, ז: "וידבר אתם קשות".

מפני שהדבור, כאשר תבא אחריו אמירה, מורה על הדבור הכללי, שאינו מורה על שום מאמר פרטי כלל, כמו י, י: "וידבר ה' אל משה לאמר", שפירושו לאמר לו כך וכך. וכן ויקרא א, ב "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם", שפירושו ותאמר להם כך וכך, ולכן גבי ויקרא כא, א ורש"י שם "אמור ואמרת", שאין האחד מורה על הכללות והאחר על הפרטות, דרשו בו: "להזהיר גדולים על הקטנים". וכאשר יבא הדבור מבלתי שיבא אחריו לשון אמירה המורה על הפרטות, הנה הדבור ההוא מורה על הקושי, כמו בראשית מב, ז: "וידבר אתם קשות", ופה לא הוזכר אחריו לשון אמירה, הוכרח לפרשו לשון קושי.

### פרק לב, יא

#### למה ה' יחרה אפך בעמך -

כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור.

דאם לא כן מאי "למה יחרה אפך", בשלמא "למה יאמרו" שפיר, אלא הכא הרי כבר חטאו חטאה גדולה, וראוי שיחרה אפו בהם. אבל בפרשת יתרו כ, ב גבי "אנכי ה' אלהיך" פירש: "אלהיך - לשון יחיד, לתת פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל. וזהו שאמר: 'למה ה' יחרה אפך בעמך' לא להם צוית, אלא לי לבדי", וזה וזה יכשר.

### פרק לב, יב

#### והנחם -

והתעשת להם מחשבה אחרת להטיב להם על הרעה אשר חשבת עליהם.

פירוש: תתפעל להם בשתתנה ממחשבתך הרעה למחשבה טובה, שכל לשון ניחום שבמקרא "ובן אדם ויתנחם" במדבר כג, יט, "על עבדיו יתנחם" דברים לב, לו, "ויתנחם ה' על הרעה" פסוק יד, "נחמתי כי המלכתי" שמואל א' טו, יא, כלן לשון מחשבה אחרת הן,

כך פירש רש"י בפסוק בראשית ו, ו "וינחם ה' כי עשה את האדם", ובפסוק יג, יז "פן ינחם העם" פירש: "יחשבו מחשבה על שיצאו, ויתנו לב לשוב".

### פרק לב, יג

#### זכור לאברהם -

אם עברו על עשרת הדברות, אברהם אביהם נתנסה בעשרה נסיונות ועדיין לא קבל שכרו, תנהו לו, ויצאו עשר בעשר. בשמות רבה שמות רבה מד, ד. דאם לא כן מאי "זכור לאברהם", אם הוא היה צדיק הרי קבל שכר, ושוב אינו מחוייב לבניו בעבורו כלום.

#### לאברהם ליצחק ולישראל -

ואם אינן נצולין בזכותן מה אתה אומר לי כו'.

בשמות רבה שמות רבה מד, ה. דאם לא כן, למה הזכיר שלשתן, באברהם סגי, שהוא הראשון מכל האבות ושנתנסה בעשרה נסיונות כנגד עשרת הדברות.

### פרק לב, טו

#### משני עבריהם -

האותיות נקראות ומעשה נסים הוא.

בפרק הבונה שבת קד א: "אמר רב חסדא: כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ", אינו רוצה לומר שהיו נקראות מבחוץ כמו מבפנים, אלא שמבפנים היו נקראות ביושר ומבחוץ בהפוך. וכן פרש"י בפרק הבונה: "ונקראות מבחוץ - האותיות הפוכות והתיבה הפוכה", ולא אשמעין אלא שהיה החקק נוקב את כל הלוח, ולפיכך היו מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס. וזהו מה שכיון רש"י באמרו פה "ומעשה נסים הוא", לא שהיו נקראין כמו ביושרן, אף על פי שהן הפוכות, בדרך נס, ואין לפרש "משני עבריהם" שהיו כתובין משני עבריהם, דאם כן מאי האי ד"אמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים", אלא על כרחך לומר שפירוש "משני עבריהם", שהיתה חקיקתן עוברת משני עבריהם, ומ"ם וסמ"ך שבלוחות היה להן ליפול, אם לא שבנס היו עומדין.

### פרק לב, יט

#### וישלך מידי וגו' -

אמר: ומה פסח שהוא אחד מן המצות, אמרה תורה: "כל בן נכר לא יאכל בו", התורה כולה כאן וישראל משומדין ואתננה להם.

בפרק רבי עקיבא שבת פז א. ופרש"י: "בן נכר - משומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים". אבל התוספות גמגמו בזה ואמרו: שאין זה קל וחומר גמור, דאם משומד אסור

בפסח שהוא קרבן, מכל מקום לא הוה ליה למנוע מלתת להם התורה ולהחזירם בתשובה.

### תחת ההר -

לרגלי ההר.

כמו בתחתית ההר, לא תחתיו ממש.

### פרק לב, כ

#### וישק את בני ישראל -

כמשפט עיר הנדחת שהן מרובין,

שמיתתן בסייף. כדכתיב דברים יג, טז: "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", לא כמשפט היחיד שמיתתו בסקילה, כדכתיב דברים יז, ה: "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך את האיש או את האשה וסקלתם באבנים ומתו".

### פרק לב, כא

#### מה עשה לך העם הזה -

עד שלא תביא עליהם חטא זה.

פירוש: בעוד שלא הבאת עליהם החטא הזה, מה יסורין קבלת, עד שמחמת הייסורין ההן הבאת אותו עליהם. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון בעיני, שאין החטא הזה מן החטאים שיהרג עליהם ולא יעבור". ואני שמעתי ולא אבין, כי גם רש"י ז"ל לא אמר אלא שהיה לו לסבול יסורין, לא שיהרג.

### פרק לב, כב

#### כי ברע הוא -

בדרך רע הם הולכים תמיד, ובנסיונות לפני המקום.

הוצרך לומר שהמתואר של "רע" הוא הדרך, והוא חסר, כמו חבקוק א, טז "ומאכלו בריאה", "ועשיר יענה עזות" משלי יח, כג, ולא שישוב אל העם הנזכר, מפני תוספת הבי"ת. ומפני שהמתואר הוא הדרך, והדרך נופל בו לשון הליכה, הוצרך לומר "הם הולכים". ומפני שבלי תוספת מלת "תמיד" מורה שאמר בעבור הדרך הזה, שכונתם בו לרעה, וזה אי אפשר, שאם כן היה לו למשה לעשות גדרים וסייגים מתחילה, טרם שיעשו הרעה, לפיכך הוצרך להוסיף מלת "תמיד" להורות על הליכתם בדרך רע בכל עניניהם תמיד, לא על זה הרמוז.

**פרק לב, כד****ואומר להם -**

דבר אחד "למי זהב" לבד, והם מהרו והתפרקו ויתנו לי.

דאם לא כן מה תשובה היא זו, הוא אמר: למי שיש לו זהב ילך ויביאהו, והם עשו מה שאמר להם, והלכו והתפרקו הזהב שבידם ויתנוהו לו, אם כן כל החטא היה שלו.

**ואשליכהו באש -**

ולא ידעתי שיצא העגל הזה, ויצא.

פירוש: מעצמו מבלתי שיצור אותו בחרט, דאם לא כן מאי "ויצא העגל הזה", הנה מאחר שהשליך הזהב באש והתיך אותו בחרט שצר בו צורת העגל, בהכרח הוא שיצא העגל הזה. אבל ממה שהעיד עליו הכתוב שבמקום שאמר למשה: "ואומר להם למי זהב" לבד, הוא אמר פסוק ב: "פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנותיכם והביאו אלי", ובמקום שאמר למשה: "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה", מעצמו, הוא לקח את הזהב "ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה" פסוק ד, נראה שמפני יראתו ממשה, הוציא שקר מפיו.

**פרק לב, כו****מי לה' אלי -**

יבא אלי.

פירוש: מי שהוא לה', שהוא ירא ממנו, יבא אלי. וחסר מלת "יבא", כי בזולת התוספת הזה יהיה המובן ממנו: מי שהוא לה' הוא אלי, כלומר קרוב אלי. ואם כן מאי "ויאספו אליו כל בני לוי".

**פרק לב, כז****את אחיו -**

מאמו והוא ישראל.

לא אחיו מאביו, שהרי כתוב: "ויאספו אליו כל בני לוי", מכאן שכל השבט כשר היה.

**פרק לב, כט****מלאו ידכם -**

בדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום.

כי מלוי ידים בכל מקום מורה על החנוך, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק לו מאותו היום והלאה, כמו שפרש"י בפרשת תצוה בפסוק כח, מא: "ומלאו את ידם".



וסבת חנוכם לכהונה עם הפועל הזה, הוא מפני שמעת שחטאו בעגל נפסלו הבכורות מן הכהונה, וההורגים את החוטאים ראויים להכנס במקומם להיות כהנים למקום, וזה כמאן דאמר יט, כב. וזבחים קטו ב: **"וגם הכהנים הנגשים אל ה"** וכן זבחים קטו: על כד, ה ועיין ברבינו שם **"וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות"** הם נדב ואביהוא, ולא הבכורות. ואף על פי שבאותה שעה כשרים היו, שעדיין לא חטאו בעגל, עד סוף הארבעים יום לעמידת משה בהר, מכל מקום מפני שהקב"ה יודע העתידות וידע שהם עתידים לאחר ארבעים יום לחטוא בעגל ותפסל עבודתן, לא רצה שיהיו העולות והשלמים של הר סיני על ידי הבכורות, שלא יאמרו העולם: ראו שהבכורות שהעלו העולות בהר סיני הם שהעלו עולות לעגל, והוא גנאי גדול. ולא כמאן דאמר, ש**"הכהנים הנגשים אל ה"**, ו**"נערי בני ישראל"** שהעלו העולות הם הבכורות, כדתנן זבחים קיב ב: **"עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות. משהוקם המשכן, נאסרו הבמות ונפסלו הבכורות"**. וכדתניא בתורת כהנים בפרשת צו בפסוק ויקרא ז, לד: **"את חזה התנופה ואת שוק התרומה"** וכן כתב רש"י בהדיא בפרשת במדבר במדבר ג, יב: **"לפי שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים, שלא עבדו עבודה זרה, נבחרו תחתיהם"**. ואם תאמר, אי הכי בקרא יט, כב. וזבחים קטו ב ד**"וגם הכהנים הנגשים"** ובקרא זבחים קטו: על כד, ה ועיין ברבינו שם ד**"וישלח את נערי בני ישראל"** למה פירש אלו הבכורות כאידך תנא. יש לומר, שמנהגו של רש"י ז"ל בכמה מקומות כן הוא, שפעם יפרש אליבא, דמאן דאמר, ופעם יפרש אליבא דמאן דאמר, כפי המקומות, וכבר פירשתי זה בפרשת בראשית בראשית א, א ד"ה כח עיין שם.

### כי איש בבנו ובאחיו -

#### כי איש מכם ימלא את ידו בבנו ובאחיו.

שהוא מקרא קצר, ופירושו: כי כל איש ואיש מכם ימלא את ידו לחנוך בכהונה עם בנו ועם אחיו. פירוש: על ידי הריגת בנו ואחיו. ואף על פי שלא הוזכר בהריגה פסוק כז רק אחיו ורעהו וקרובו, אמר בנו לרבנותא, שאפילו אם היה בנו, היה הורגו לקדושת ה'.

### פרק לב, ל

#### אכפרה בעד חטאתכם -

אשים כופר וקנוח וסתימה לנגד חטאתכם, להבדיל ביניכם ובין החטא.

שאילו היה מלשון סליחה וכפרה, היה לו לומר: אולי אכפרה חטאתכם, לא **"בעד חטאתכם"**, שפירושו לנגד חטאתכם, כמו בראשית ז, טו **"ויסגור ה' בעדו"**, שפירושו לפי פשוטו: סגר כנגדו מן המים, כמו שכתב רש"י שם ואמר: **"וכן כל 'בעד' שבמקרא לשון כנגד הוא, 'בעד כל רחם' בראשית כ, יח, 'בעדך ובעד בניך' מלכים ב' ד, ד, 'עור בעד עור' איוב ב, ד, 'מגן בעדי' תהלים ג, ד, 'התפלל בעד עבדיך' כנגד עבדיך" שמואל א' יב, יט.**

## פרק לב, לא

### אלהי זהב -

אתה הוא שגרמת להם, שהשפעת להם זהב.

דאם לא כן 'ועשו להם אלהים' מיבעי ליה, כמו כב, יט "זובח לאלהים יחרם", "קום עשה לנו אלהים" פסוק א.

## פרק לב, לב

### מספרך -

מכל התורה כלה, שלא יאמרו עלי כו'.

ואף על פי שהתורה עדיין לא נכתבה, מכל מקום כל התורה כולה בכלל עשרת הדברות היא, כדפרש רש"י בפסוק כד, יב ועיי"ש ברבינו "והתורה והמצוה אשר כתבתי". אך קשה, שהתורה נכללת בכלל עשרת הדברות אינה אלא מצותיה, ושם משה אינו מכלל המצות הנכללים בעשרת הדברות. ולכן צריך לומר שפירוש "מספרך", מכל התורה העתידה להכתב מיזדו, שכבר נצטוו בהיותו בהר סיני לכתבה על פי הסדר שכתבה. ועוד, שקודם שעלה בהר סיני, כבר כתב התורה מבראשית עד מתן תורה, כדפרש"י בפרשת משפטים בפסוק כד, ז "ויקח ספר הברית" אליבא דמאן דאמר גיטין ס א תורה מגילה מגילה ניתנה.

## פרק לב, לד

### אל אשר דברתי לך -

יש כאן "לך" אצל דבור במקום אליך, וכן מלכים א' ב, יט "לדבר לו אל אדוניהו".

אבל "כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך" בראשית כח, טו, איננו במקום אליך, שהרי עם יעקב לא דבר קודם לכן, ואיך יאמר לו "את אשר דברתי לך", רק פירושו: "לצרכך ועליך, שמה שהבטחתי לאברהם על זרעו, בעבורך הבטחתי, ולא בעבור עשו, וכן כל לי ולו ולהם הסמוכים אצל דבור, משמשים בלשון על", כמו שכתב רש"י שם בפסוק "עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך" בראשית כח, טו. אבל כאן הוא במקום אליך, וכן גבי אדוניהו מלכים א' ב, יט "לדבר לו" פירושו: לדבר אליו.

## הנה מלאכי -

ולא אני.

פירוש: שלא היתה הכונה בזה לשליחות המלאך, שהרי באותה שעה נזופין היו, ולא היה לו לומר רק: **לך נחה את העם אל אשר דברתי לך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם**, אלא על כורחך לומר שלא היתה הכונה במאמר זה לשליחות המלאך, רק לדוקיא היוצאת

ממנו, "מלאכי ולא אני", שאיני רוצה להנהיגם אני עוד, מאחר שחטאו לי חטאה גדולה כזו.

## פרק לב, לה

### ויגוף ה' את העם -

מיתה בידי שמים. אותם שהיו בעדים ולא בהתראה.

וכן כתב למעלה בפסוק פסוק כ: **"וישק את בני ישראל - נתכון לבדקן כסוטות. ושלש מיתות נדונו שם: עדים והתראה, בסייף. עדים בלא התראה, במגפה, שנאמר: 'ויגוף ה' את העם'.** לא עדים ולא התראה, בהדרוקן". ולא הבנתי זה, שבמיתה בידי שמים אין צורך לעדים, שהרי כל המזידין אף על פי שאין שם עדים חייבין כרת, שהעדים אינם צריכין אלא לגלות הדבר, וקודשא בריך הוא הכל גלוי לפניו.

## פרק לג

### פרק לג, ג

### אל ארץ זבת חלב ודבש -

אני אומר לך להעלותם.

כלומר שהוא שב למעלה בראש הפסוק הראשון: **"לך עלה מזה אתה והעם" "אל ארץ זבת חלב ודבש" "אל הארץ אשר נשבעתי",** לא אל הסמוך לו.

### כי לא אעלה בקרבך -

לפיכך אני אומר לך ושלחתי מלאך.

כלומר, שהוא שב אל הפסוק הקודם לו: **"ושלחתי לפניך מלאך... כי לא אעלה בקרבך",** לא אל הסמוך לו.

### כי עם קשה עורף אתה -

וכששכינתי בקרבכם ואתם ממרים בי, אני מרבה עליכם זעם.

לא מפני שאתה עם קשה עורף ולא אוכל לכבוש אותך. ופסוק לד, ט: **"ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה עורף הוא",** דמשמע דאדרבה מפני שהוא עם קשה עורף, ראוי שילך ה' ביניהם, והוא סותר לזה. כבר תקן רש"י ז"ל ואמר: שמלת **"כי"** שם, הוא במקום אם ופירושו: **"ואם עם קשה עורף הוא וימרו בך, ואמרת על זאת: לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה ופן אכלך בדרך, אתה תסלח לעוננו" וגו'.**

### פרק לג, ה

### רגע אחד אעלה בקרבך וכיליתיך -

אם אעלה בקרבך ואתם ממרים בי בקשיות ערפכם, אזעום עליכם רגע אחד, שהוא שיעור זעמי, שנאמר: "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם". הוסיף מלת "אם" על מלת "אעלה", גם חסר הו"ו ממלת וכיליתיך, גם הפך המקרא, כאילו אמר: אתם עם קשה עורף, אם אעלה בקרבך כליתיך רגע אחד, והיא תשובה לישראל על מה שהוקשה בעיניהם מאמר לב, לד: "**הנה מלאכי ילך לפניך**", גם פסוק ב "**ושלחתי לפניך מלאך**", ולא אני בעצמי, ו**יתאבלו** פסוק ד. ולכן אמר למשה אמור להם שלטובתכם אני עושה זה, כי אתם עם קשה עורף, ואם אעלה בקרבכם אני בעצמי, כשאתם ממרים בי בקשיות ערפכם, אכלה אתכם באותו רגע, שהוא שיעור זעמי.

### ועתה הורד עדיך -

ועתה פורענות זו תלקו מיד, שתורידו עדיכם מעליכם.

לא שמלת "ועתה" הוא המתחייב ממה שקדם, כמו בראשית יב, יט: "**ועתה הנה אשתך קח ולך**", "**ועתה שני בניך הנולדים לך מצרימה לי הם**" בראשית מח, ה, כי אי אפשר לפרש כן במקום הזה, מפני שהמאמר הקודם הוא תשובה לישראל שלטובתם הוא עושה, ששולח המלאך ואינו הולך הוא בעצמו, ופסוק "**ועתה הורד עדיך**" הוא לפורענות.

### ואדעה מה אעשה לך -

בפקודת שאר העון אני יודע מה שבלבי לעשות.

לא שעל ידי הורדת עדים ידע מה לעשות להם, כפי המובן מן הכתוב, כי אין הורדת העדי סבה שידע מה לעשות להם.

### פרק לג, ו

#### את עדים מהר חורב -

את העדי שהיה בידם מהר חורב.

כי "**מהר חורב**" דבק עם "**עדים**", וחסר ש"ן - את עדים שמהר חורב, וכמוהו יח, כ: "**את הדרך ילכו בה**". לא שהוא דבק עם "**ויתנצלו**", שהרי מאז שאמרו נעשה ונשמע שהורידו שני כתרים לכל אחד ואחד מישראל הובא ברש"י פסוק ד, שהם עדיים הכתובים פה, לא התנצלו אותם מעליהם, רק אחר מעשה העגל שסרחו ואינם ראויים לכך.

### פרק לג, ז

#### הרחק -

אלפים אמה, כענין שנאמר יהושע ג, ד: "**אך רחוק יהיה ביניכם ובינו כאלפים אמה במדה**".

שדרשו ז"ל במדבר רבה ב, ח: "אמר להם יהושע: עתידין אתם לעשות ביריחו את השבת, ואל תרחיקו מן הארון יותר מאלפים אמה לכל רוח, כדי שתהיו רשאים לבא להתפלל לפני הארון בשבת". אף כאן לא הרחיק משה את אהלו מן המחנה יותר מאלפים אמה, כדי שיהיו רשאים כל מבקשי ה' לבא אל אהלה בשבת.

### פרק לג, ח

#### כצאת משה מן המחנה -

ללכת אל האהל.

הוצרך להוסיף "מן המחנה" ו"ללכת" בין מלת "כצאת" ובין "אל האהל", מפני שאל האהל מורה על מה שאליו, וצריך שתקדם לה "ללכת". ומלת "כצאת" מורה על מה שממנו, וצריך לבוא אחריה מן המחנה, וכמוהו שופטים ד, יח: "סורה אלי", סור ממקומך ובא אלי.

#### והביטו אחרי משה -

לשבח. אשרי ילוד אשה כו'.

ולא כמאן דאמר לגנאי שמות רבה נא, ו, שהרי פשוטו של כל המקרא הזה בשבחו קמיירי.

### פרק לג, ט

#### ודבר עם משה -

כמו: ומדבר עם משה.

לשון הווה, כמו שפירש במלת "יקח את האהל ונטה לו... וקרא לו" פסוק ז, וכן בכל הנמשכים אחריו, שכלם לשון הווה, לומר שהיו נמשכות כן תמיד מאותו עון והלאה עד שהוקם המשכן. ומה שאמר:

"ותרגומו ומתמלל",

לא הביאו להורות שהוא לשון הווה, שאם כן לא היה צריך להביאו על זה, שכבר הביאו במלת "ושב אל המחנה" פסוק יא, שהיא המלה האחרונה מכל המלות המורות על ההווה, ואמר: "ושב כתרגומו ותאיב" וכן כל העניין "וראה כל העם פסוק י - וחזן. ונצבו פסוק ח - וקיימין". ועוד, שהרב פירש התרגום של "מתמלל" לשון "כבוד שכינה", ומפני זה אמר מתמלל ולא ממלל, ואילו היתה כונתו בעד שהוא לשון הווה, היה לו לפרש למה תרגמו מתמלל ולא התמלל.

### פרק לג, י

#### והשתחו -

### לשכינה.

לא לפתח אהלו של משה כמובן מ"והשתחוּ איש פתח אהלו", שפירושו לפתח אהלו, רק בעבור שעמוד הענן היה עומד בפתח אהלו, אמר "והשתחוּ איש פתח אהלו", במקום: והשתחוּ איש לעמוד הענן שבו השכינה.

### פרק לג, יא

#### ושב אל המחנה -

לאחר שנדבר עמו היה משה שב אל המחנה ומלמד לזקנים מה שלמד.

דאם לא כן למה היה שב אל המחנה אחר שדבר ה' עמו פנים אל פנים, והלא במקום שנדבר ה' עמו, שם היתה דירתו, כדכתיב: "והיה בבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל ודבר עם משה".

ומה שכתב רש"י, שהדבר הזה היה נוהג מיום הכפורים עד שהוקם המשכן, ולא יותר, אינו אלא בענין הלמוד, מפני שקודם יום הכפורים לא היה פנוי לא ללמוד ולא ללמד, מחמת טרדת העגל ועמידתו בהר להתפלל עליהם שמונים יום, שהחשבון כלה ביום הכפורים בצמצום. ואחר שהוקם המשכן, לא היתה השכינה מדברת באהלו של משה ללמדו, ואחר כך ש ישוב משה אל המחנה ללמד, שהרי משהוקם המשכן ואילך לא היה הדבור רק מאהל מועד, הלכך על כורחך לומר שלא היה נוהג הסדר הזה מהלמוד רק מיום הכפורים עד שהוקם המשכן. אבל לקיחת האהל מתוך מחנה ישראל לנטותו מחוץ למחנה, מי אומר שהיה אחר יום הכפורים, והלא רש"י עצמו פירש פסוק ז "מחוץ למחנה - מנודה לרב מנודה לתלמיד", שזה לא היה אלא קודם שנתרצה להם לישראל, שהיו נזופים ומנודים מהמקום. ולא ידעתי מי גרם להרמב"ן ז"ל לחשוב שהרב ז"ל סובר שלקיחת האהל מתוך המחנה לנטותו מחוץ למחנה היה אחר יום הכפורים, שכבר נתרצה להם, עד שטען ואמר: "ואינו נכון בעיני, כי מה טעם להזכיר זה בכאן באמצע הפרשה, ודברי רז"ל בכל המדרשים הן, שעשה משה זה בעבור חטאת העגל, שדרש משה: מנודה לרב, מנודה לתלמיד, וכמו שהזכיר רש"י: 'אני בכעס ואתה בכעס, אם כן מי יקרבם'. ואם היה הוצאת האהל אחר יום הכפורים, הנה גם הקדוש ברוך הוא, גם משה ברצון היו".

### בתשעה עשר עלה.

אבל בפרשת יתרו יח, יג כתב: "ומשנתנה תורה עד יום הכפורים לא ישב משה לשפוט את העם, שהרי בשבעה עשר בתמוז ירד ושבר את הלוחות, ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביום הכפורים", וכן בפרשת עקב דברים ט, יח ועיי"ש בדברי רבינו כתב: "באותה עלייה נתעכבתי ארבעים יום, נמצאו כלים בעשרים ותשעה באב, שהוא עלה בשמונה עשר בתמוז". ועוד, מהו זה שכתב אחר זה: "בראש חדש אלול נאמר לו לד, ב:

**'ועלית בבקר אל הר סיני'**. לקבל לוחות אחרונות, ועשה ארבעים יום כו', בעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל בשמחה ובלבב שלם ואמר לו **'סלחתי כדבריך'** במדבר יד, כ ומסר לו לוחות האחרונות", והלא מראש חדש אלול עד עשרה לתשרי, שנתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל אינם כי אם שלושים ושמונה יום שלמים עם לילותיהם. ואף אם נפרש דבריו שיום שלושים באב קורא ראש חדש אלול, מפני שראש חדש אלול שני ימים, יום שלושים של אב ויום אחד של אלול, כמנהג כל החדשים שאחר החדשים השלמים, עדיין לא יהיו משלושים באב עד בקרו של יום הכפורים רק שלושים ותשעה יום שלמים. אבל נראה לי, שמה שכתב רש"י בשמונה עשר לתמוז עלה, ובמקום אחר נאמר בתשעה עשר לתמוז, הוא מפני שבשלהי תעניות תענית כט א אמרו שבתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, והביאו ראיה מהמקראות ומבריתות, "דתניא בעשרים ותשעה בסיוון שולחו המרגלים" וכתב במדבר יג, כה: **'וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום'**. והקשו בגמרא: "ארבעים יום, נכי חד הוו". ותרץ אביי: "תמוז דההיא שתא, מלויי מליוה, דכתיב איכה א, טו: **'קרא עלי מועד לשבור בחורי'**, וכתב במדבר יד, א: **'ותשא כל העדה'**. ואמר רבא אמר רבי יוחנן: אותו היום ערב תשעה באב היה, והיו בוכים בכיה של חנם. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם בכיתם בכיה של חנם, אני אקבע לכם בכיה לדורות". ורש"י ז"ל כשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה לפי מנהג החדשים תמוז חסר לעולם, אומר: בשמונה עשר בתמוז עלה, מפני שלפי חשבון זה כלים הארבעים יום האמצעים עם לילותיהם בבקרו של עשרים ותשעה לאב, ויכלו הארבעים יום האחרונים בבקרו של יום הכפורים, וכשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה, לפי מה שאמרו בתלמוד: תמוז דההיא שתא עבורי עברוה, אמר: בתשעה עשר בתמוז עלה, מפני שלפי חשבון זה כלים הארבעים יום האמצעיים עם לילותיהם בבקרו של עשרים ותשעה לאב, וכלים הארבעים יום האחרונים בבקרו של יום הכפורים. וזה וזה יכשר, כי אין לנו הכרח מן הכתובים מתי עלה משה בהר אחר מעשה העגל, כי אפשר שנאמר ששרף את העגל ודן את החוטאים והרגן ביום ירידתו מן ההר, שהוא שבעה עשר בתמוז ובשמונה עשר בתמוז, שהוא יום המחרת, עלה, כדכתיב לב, ל: **'ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם כו' ועתה אעלה אל ה'**, או ששרף את העגל ודן את החוטאים בשמונה עשר בתמוז שהוא מחרת רדתו מן ההר, ולמחרתו, שהוא י"ט בתמוז, עלה. והוא היום שכתוב **'ויהי ממחרת ויאמר משה אל העם כו' אעלה אל ה'**. ועל מה שכתב: "בראש חדש אלול נאמר לו: **'ועלית בבקר אל הר סיני'** לקבל לוחות האחרונות ועשה ארבעים יום כו', ובעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ומסר לו הלוחות האחרונות", דמשמע שמראש חדש אלול עד עשרה לתשרי הן ארבעים יום וארבעים לילה, ואינם כי אם שלושים ושמונה יום שלמים עם לילותיהם. ואף אם נפרש ראש חדש אלול שרוצה בו בעבור יום שלושים לאב, שהוא גם כן מראש חדש אלול, עדיין לא יהיו מיום שעלה בהר עד בקרו של יום הכפורים רק שלושים ותשעה יום שלמים על לילותיהם. נראה לי שאף

על פי שכתב רש"י שבראש חדש אלול עלה משה בהר, וכן שנינו בפרקי דר' אליעזר פרקי דרבי אליעזר פרק מו: "בראש חדש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה לקבל הלוחות האחרונות", אין זה לומר שעלייתו בהר היה בראש חדש אלול, אלא לומר שחשבון הארבעים יום של ישיבתו בהר, שהם נמנים מיום עלייתו, לא יהיה רק מראש חדש אלול, דהיינו משלושים לאב, שגם הוא מראש חדש אלול, אבל עלייתו ממש בעשרים ותשעה לאב היה, ואף על פי כן מניין הארבעים יום משלושים לאב הם נמנים, לא מעשרים ותשעה לאב שעלה בו, מפני שעשרים ותשעה לאב אין לילו עמו, והארבעים יום לילן עמהן, הלכך אין המניין של ארבעים יום אלא משלושים לאב שהוא ראש חדש אלול ולילו הוא ליל שלושים באב, ולפי הסדר הזה תמצא שהארבעים יום עם לילותיהן כלין בבקרו של יום הכפורים שבו נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ומסר לו למשה הלוחות האחרונות.

### פרק לג, יב

#### ראה אתה אומר אלי -

ואתה לא הודעתני וגו' שאמרת לי כג, כ: "הנה אנכי שולח מלאך", אין זו הודעה,

שאיני אני חפץ בה.

לפי דעתי שבוש הוא שנפל בספרים, והיה לו לכתוב: שאמרת לי פסוק ב: "ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי" כו', כי מאמר "הנה אנכי שולח מלאך לפניך" קודם מעשה העגל נאמר. ואף על פי שפרש רש"י שם: "כאן נתבשר שעתידין ישראל לחטוא ושכינה אומרת פסוק ג: 'כי לא אעלה בקרבך'", מכל מקום המאמר של "ושלחתי לפניך מלאך", שהוא אחר מעשה העגל, הוא העיקר. וכן הוא באלה שמות רבה שמות רבה מה, ד: "ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי" - אמר לו הקדוש ברוך הוא: כבר אמרתי לך: 'ושלחתי לפניך מלאך'. אמר לפניו: רבונו של עולם, למלאך אתה מוסרנו, 'אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה' פסוק טו. וזהו מה שכתב רש"י כאן: "אין זו הודעה, שאיני אני חפץ בה". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון בלשון הכתוב. ועוד, כי למה יאמר עתה כן, ובעת שנאמר לו הדבור ההוא שתק ממנו, וכי יבקש עתה להרויח בעבור מעשה העגל". ונראה ממה שאמר "וכי יבקש עתה להרויח בעבור מעשה העגל", שהנוסחא שבידו מפירוש רש"י היה כתוב בו: "הנה אנכי שולח מלאך", כמו הנוסחא שבידנו, וכבר הוכחנו שהנוסחא הזאת הוא שבוש בהכרח. ומה שטען עוד: "למה יאמר עתה כן, ובעת שנאמר לו הדבור ההוא שתק ממנו", זאת הטענה אינה אלא לדברי רז"ל שאמרו זה באלה שמות רבה, וכבר כתב רש"י ז"ל בפסוק פסוק יח: "ויאמר הראני נא את כבודך" - שראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים והוסיף לשאול להראות מראית כבודו", ואם כן אם בדבר שאינו מענינו הוסיף לשאול, איך לא ישיב במה ששתק בעת הדבור, מפני שהיה ה' אז כעוס מאד. אך קשה, מאחר שלא היה חפץ שילך שום מלאך עמו, איך אמר: "ואתה לא הודעתני את אשר



**תשלח עמי**, והלא אין מי שילך עמו חוץ מה' ומלאכיו, ואחר שלא רצה שילך שום מלאך עמו, לא נשאר שילך עמו רק ה' בעצמו ובכבודו, לא שישלח שום אחר עמו. ושמה יש לומר, שמפני שנתבייש משה עליו השלום לומר ואתה אינך רוצה לבא, אמר **"ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי"**, כדי שיובן ממנו ואתה אינך רוצה לבא. ומה שהכריח את רש"י לפרש **"ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי"**, שהמלאך שאמרת אין אני חפץ בו, ולא פירש אותו כמשמעו, שלא הודעתני מי היה המלאך, מפני שמזה נראה שהסכים במלאך, אם כן למה אמר: **"פני ילכו והניחותי לך"**.

### ואתה אמרת ידעתך בשם -

הכרתך משאר בני אדם בשם חשיבות, שהרי אמרת לי **"הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו' וגם בך יאמינו לעולם"**.

לא שידע זה בפרט, ושאר בני אדם אינם ידועים לו בפרט, כי אין דבר ממנו נעלם, רק פירש בשם **"בשם חשיבות"**, שידעו גם חשיבות יותר משאר בני אדם. והיכן אמר לו זה, כשאמר לו: **"הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם"**, שלולא שהכרתני בשם חשיבות יותר משאר בני אדם, לא עשית לי כל זה.

### פרק לג, יג

#### ועתה -

אם אמת שמצאתי חן בעיניך.

הוסיף מלת **"אמת"**, מפני שמלת **"אם"** מורה על הספק, והספק לא יפול אלא באמתת המאמר שאמר לו **"וגם מצאת חן בעיני"** אם הוא אמת או לא, כדרך בני אדם, לא במאמר עצמו, שהרי כבר אמר לו: **"וגם מצאת חן בעיני"**.

### הודיעני נא את דרכיך -

מה שכר אחר נותן למוצאי חן בעיניך.

דאם לא כן מה עניין לזאת הבקשה כאן.

### ואדעך למען אמצא חן בעיניך -

ואדע בזו מדת תגמולך מה היא מציאת חן שמצאתי בעיניך.

פירוש: כאשר תודיעני מה הוא השכר שאתה נותן למוצאי חן, בעיניך, אז אדע מציאות החן שמצאתי בעיניך מה היא.

ופתרון **"למען אמצא חן"**, למען אכיר מציאת החן.

והוא דבק עם **"הודיעני נא את דרכיך"**. ושעור הכתוב: הודיעני נא את דרכיך למען אמצא חן בעיניך ואדעך. ופירושו: הודיעני נא השכר שאתה נותן למוצאי חן בעיניך מה היא, למען אכיר ואדע התועלת של מציאות החן מה היא. ובזה אדע מדת תגמולך למציאות החן שמצאתי בעיניך.

### וראה כי עמך הגוי הזה -

שלא תאמר: "ואעשה אותך לגוי גדול", ואת אלה תעזוב, "ראה כי עמך הגוי הזה" מקודם, ואם בהם תמאס, איני סומך על היוצאים מחלצי שיתקיימו. ואת תשלום השכר שלי בעם הזה תודיעני.

פירוש: כמו שאני מבקש שתודיעני מה שכר אתה נותן לי במציאות חן אשר מצאתי בעיניך, כך אני מבקש גם כן שתודיעני מה שכר תתן לי בהנהגת העם הזה אשר אני מנהיג אותו, דאם לא כן מה עניין זה לכאן. ומפני שפחד משה פן יאמר לו ה' כבר תמה הנהגת העם הזה, במה שאמרת: **"ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול"**, ואין צורך לבקש השכר שתקבל בעדם מעתה, הקדים ואמר: ואל תשיבני, שכבר הסכמת לכלותם ולעשות אותי לגוי גדול, כי אני לא אסכים בזה מ עולם, מפני שהעם הזה הם עמך מקודם, מזמן האבות שבזכותם הם מתקיימים, ואם בהם תמאס כל שכן היוצאים מחלצי, שהם מתקיימים בזכותי, שאני אחרון מהאבות.

### פרק לג, טו

#### ויאמר אליו -

בזה אני חפץ, כי על ידי מלאך אל תעלנו מזה.

שאף על פי שלא היה צריך משה לומר לו זה, מאחר שכבר הבטיחו ה' שילך הוא בעצמו עמם, מכל מקום רצה להודיע לו חבתן של ישראל להליכתו עמם, ואמר שאם חס וחלילה לא היה מתרצה ללכת עמם, לא היו עולים משם עד שימותו הם ונשיהם ובניהם וטפם וכל אשר להם. והתמה מהרמב"ן ז"ל שטען ואמר: "וחלילה שיאמר: **'אם אין פניך הולכים'** אחר שהבטיח **'פני ילכו'**".

### פרק לג, טז

#### ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך הלא בלכתך עמנו -

ועוד דבר אחר אני שואל ממך כו'.

שאין הבקשה הזאת ממין הבקשה הראשונה, שהראשונה היתה להודיע השכר של מוצאי חן בעיניו והשכר של מנהיגי העם הזה, וזאת הבקשה היא שלא ישרה שכינתו בשאר האומות, אלא באומה הזאת.

## פרק לג, יח

### הראני נא את כבודך -

ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים, והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו.

בבקשה דשלא ישרה שכינתו לאומות העולם לא אמר זה, מפני שהבקשה שלא ישרה שכינתו אף על פי שאינה ממין הבקשה הראשונה מכל מקום היא דומה לה באופן מה, שכמו שבקש שילך ה' בעצמו ובכבודו עם העם, ולא על ידי מלאך, כדי שיהא להם תפארת בין האומות, כך בקש שלא ישרה שכינתו רק באומה הזאת, כדי שיהא להם תפארת בין האומות, אבל בקשת ראיית הכבוד היא בקשה שאין לה דמיון עם הבקשות הראשונות.

## פרק לג, יט

### ויאמר אני אעביר כל טובי -

הגיע שעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות, לפי שאני צריך ללמדך סדר תפלה כו'.

מה שאמר "הגיע שעה שתראה", משמע שאף בלא בקשתו כבר הגיעה שעה שיראה, דאם לא כן 'והסכים ה' במה שבקש ממנו מה שירשה אותו' מיבעי ליה. וגם אמר אחר זה: "לפי שאני צריך ללמדך סדר תפלה" כו', דמשמע שאף בלא בקשתו היה צריך ללמדו סדר תפלה, ולא מפני בקשתו. נראה לי, שאמר זה מפני שאין התשובה של **"אני אעביר כל טובי"** תשובה לבקשתו, שהרי **"אני אעביר"** הוא סדר תפלה, שבו יקובל תועלת כל שואל, לא ראיית הכבוד, לפיכך הוצרך לומר שמפני שגם בזולת בקשת ראיית הכבוד, כבר הייתי צריך ללמד אותך סדר תפלה זו, מפני שאמרת לב, יג: **"זכור לאברהם ליצחק ולישראל"**, שנראה שאתה חושב שאלו תכלה זכות אבות אין עוד תקוה לשואל, ואם כן כבר הגיע השעה ללמד לך סדר תפלת כל שואל, שבו תקובל שאלתו, אף אם לא היית שואל ראיית הכבוד הזה, ומאותו סדר התפלה שאלמוד לך לעשות, תוכל להשיג בקשת ראיית הכבוד במה שארשה אותך, והיא ראיית האחוריים, שהוא הקשר של תפילין ברכות ז א, ולא ראיית הפנים: **כי לא יראם האדם וחי** ע"פ פסוק כ.

כי רחמי לא כלים.

מה שאין כן זכות אבות, שיש לחוש שמא תכלה.

### וחנותי את אשר אחון -

אותן פעמים שארצה לחון.

**ורחמתי את אשר ארחם -****עת שאחפוץ לרחם.**

לא שאחון לאותו שאחון, וארחם לאותו שארחם, כפי המובן מהכתוב, כי אותו שחננו אינו צריך חנון, ואותו שרחם עליו אינו צריך רחמים, רק את אשר אחון ואת אשר ארחם עתים אענה ועתים לא אענה, ועתים ארחם ועתים לא ארחם, כאילו אמר: וחנותי בעתות שארצה לחון, ורחמתי בעתות שארצה לרחם, אבל אחר זה "אמר לו לד, י: 'הנה אנכי כורת ברית', הבטיחו שאינן חוזרות ריקם", שבכל העתים אענה.

**פרק לג, כא****הנה מקום אתי -**

בהר אשר אני מדבר עמך תמיד, יש מקום מוכן לי לצרכך שאטמינך שם שלא תזוק, ומשם תראה.

הודיע לנו בזה שהמקרא הזה מקרא קצר הוא, שהיה ראוי להיות: הנה מקום אתי בהר, להודיע היכן הוא המקום ההוא. ומפני שהחסרון ראוי שיהיה בכח המאמר, אמר "בהר אשר אני מדבר עמך תמיד", כלומר ומסתמא המקום ההוא בהר הוא, מכיון ששם הדבור תמיד. ומפני שמלת **"אתי"** מורה שהמקום הוא עמו ולא בהר, אמר: "יש מקום מוכן לי לצרכך שאטמינך שם שלא תזוק", שפירוש **"אתי"**, לפי זה, מוכן לי לצרכך. ומדרשו: הנה מקום אתי, המקום שהשכינה שם, ואמר "המקום אתי" ולא אני במקום, מפני ש"הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו" בראשית רבה סח, י.

**פרק לג, כב****בעבור כבודי -****כשאעבור לפניך.**

פירוש: מלת **"כבודי"** פה מורה על עצמו, והראיה כי אחר זה כתוב **"עד עברי"**, במקום עד עבור כבודי.

**פרק לד****פרק לד, ב****נכון -****מזומן.**

כמו נחמיה ח, י: "ושלחו מנות לאין נכון לו", לא מכון, כמו דברים יג, טו. יז, ד: "הנה אמת נכון הדבר".

## פרק לד, ה

### ויקרא בשם ה' -

מתורגם "וקרא בשמא דה".

פירוש: ויחוייב מזה שיהיה משה הקורא, שאלו היה ה' הקורא, היה מתורגם: וקרא בשמא ה', שפירושו ויקרא ה' בשם.

## פרק לד, ו

### ה' ה' -

הוא מדת רחמים. אחת קודם שיחטא, ואחת לאחר שיחטא וישוב.

בפרק קמא דראש השנה ראש השנה יז ב: "ה' ה' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא ויעשה תשובה". ופירושו: אף על פי ששניהם מדת רחמים, מכל מקום נמנו לשתי מדות, מפני שאחת קודם שיחטא. פירוש: מרחמת על בריותיו ועושה עמהם טובה, אף על פי שגלוי לפניו שהן עתידין לחטוא. והאחרת, אחר שיחטא וישוב אל ה', שאז ירחמהו ויעשה עמו טובה.

### אל -

אף זו מדת רחמים כו'.

במכילתא מכילתא שירה ג. לפרק טו פסוק ג. ומה שלא נתן טעם למה נמנת מדה לעצמה, כמו שנתן טעם בשתי מדות ה' ה', מפני ששתי מדות ה' ה' שוות ברחמים, ששתיהן בשם בן ארבע, אבל מדת "אל" אף על פי שהיא מדת רחמים, אינה שוה למדת רחמים של שם בן ארבע, שהרחמים מדרגות רבות הן, ולכן נקראו הראשונות בשם בן ארבע וזאת בשם אל.

### ארך אפים -

מאריך אפו ואינו ממהר ליפרע, שמא יעשה תשובה.

שאף על פי שהמדה השנית משתי מדות ה' ה', מרחם עליהם אחר שיחטאו, זהו כשיעשו תשובה מיד, שמרחם עליהם ומוחל להם, אבל זו מאריך להם ועומד ומצפה שמא יעשו תשובה.

### ורב חסד -

לצריכים חסד, שאין להם זכויות כל כך.

ואינם כדיים לקבל טובה, עם כל זה, מטה כלפי חסד ועושה להם טובה. שאף על פי שהאחת משתי מדות ה' ה' מרחמת את בריותיו ועושה עמהם טובה, אף על פי שגלוי לפניו שיחטאו, הני מילי כשעדיין לא חטאו, אבל זו אף על פי שחטאו כבר ואין זכיותיהן יכולין להגן עליהם, מפני שהן מועטות, הוא מטה כלפי חסד ומרחם עליהם.

## פרק לד, ז

### נוצר חסד -

שהאדם עושה לפניו.

לא החסד שיש לו לשם לעשות עמו, כי "נוצר" לא יפול רק על העשוי כבר.

## ונקה לא ינקה -

מנקה הוא לשבים. לא ינקה לשאינם שבים.

כדתניא בפרק יום הכפורים יומא פו א: "רבי אליעזר אומר: אי אפשר לומר 'נקה', שכבר נאמר 'לא ינקה', ואי אפשר לומר 'לא ינקה', שכבר נאמר 'נקה'. הא כיצד, מנקה הוא לשבים, ואינו מנקה לשאינם שבים". ואף על פי שהמדה השנית משתי מדות ה' ה' יש לה זה, שהיא מרחמת לשבים, אותה היא לעשות להם גם כן טובה אף על פי שחטאו, אבל המדה הזאת מוותרת לו את העון ומנקה אותו, כאלו לא עשאו, אבל לא שעושה להם גם כן, שזהו ההפרש שבין פשוטו למדרשו,

שמפשוטו משמע שאינו מותר העון לגמרי,

אלא נפרע מעט מעט, ומדרשו הוא שמותר העון לגמרי.

## פרק לד, ט

### ילך נא אדני בקרבנו -

כמה שהבטחת. ואם עם קשה עורף הוא וימרו בך, ואמרת על זו "פן אכלך בדרך", אתה תסלח לעונינו. יש כי במקום אם.

אמר "כמה שהבטחת", דאם לא כן מה הבקשה הזאת, הרי כבר נאמר לו לג, יד "פני ילכו והניחותי לך". גם פירש "כי עם קשה עורף הוא", אם עם קשה עורף הוא, מפני שלא יתכן להיות העם קשה עורף סבה על שילך ה' בקרבם, שהרי למעלה מזה כתוב לג, ה: "אמור אל בני ישראל אתם עם קשה עורף רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך", כלומר ולפיכך טוב לכם שאשלח מלאך, ואין ראוי לבא בקרבך אני בעצמי, ואיך יתכן לומר לו עתה "ילך נא ה' בקרבנו" מפני שעם קשה עורף הוא. רק פירושו בהכרח: "ואם עם קשה עורף הוא וימרו בך", אל תמנע מלבא בקרבם, כי אתה תסלח לעונינו ולחטאתינו ונחלתנו. ומפני שפחד פן יאמר האומר שאין "כי" במקום "אם", אמר: "ויש כי במקום אם".

ונחלתנו שתתן לנו נחלה מיוחדת, זאת היא בקשת **"ונפלינו אני ועמך"** לג, טו, שלא תשרה שכינתך על האומות. פירוש: שתתן לנו נחלה מיוחדת, שהיא השרות שכינתך בנו בלבד, ולא לשאר האומות. ומפני שעל הבקשה הזאת של **"ונפלינו אני ועמך"** כבר באתהו התשובה: **"גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה"** ולא היה צריך לאומרו כאן, הוצרך לומר: "וזאת היא בקשת **'ונפלינו אני ועמך'** כו', כלומר שהזכיר פה מה שבקש בראשונה.

### פרק לד, י

#### כורת ברית -

על זאת.

על בקשת **"ונפלינו"** לג, טז. והוא הכתוב אחריו **"נגד כל עמך אעשה נפלאות"**, שהוא פירוש **"ונפלינו"**.

### פרק לד, טו

#### ואכלת מזבחו -

כסבור אתה שאין עונש באכילתו, ואני מעלה עליך כמודה בעבודתם, שמתוך כך

אתה בא לקחת מבנותיו לבניך.

הוצרך לומר: "כסבור אתה שאין עונש באכילת זבחו", מפני שקודם זה כתוב פסוק יב - יד: **"השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ כו' כי את מזבחותם תתוצון כו' כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו כו'**, ואם כן מהו זה שחזר וכתב עוד: **"פן תכרות ברית ליושב הארץ וגו' וקרא לך ואכלת מזבחו"**, לפיכך פרש"י "כסבור אתה שאין עונש באכילתו", ויהיה פירוש **"פן תכרות ברית ליושב הארץ"**, שמא תעלה על דעתך לומר שאין האסור והאזהרה אלא בעבודות שלהן בלבד, כגון מזבחותן ומצבותן ואשריהם והשתחוית אלהיהן, אבל שתכרות ברית להם, כדי שתהיה אוכל מזבחי אלהיהם יחד עמם בחברה אחת בלבד, אתה סבור שאין בכך כלום, לפיכך חזר ואמר: אל יעלה על דעתך זה, שאם תעשה זה, מעלה אני עליך כמודה בעבודתם מפני שמתוך כך אתה בא לקחת מבנותיו לבניך, והיינו דכתיב אחריו: **"ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך כו' והזנו את בניך אחרי אלהיהן"**.

וזהו ששינוי בפרק קמא דעבודה זרה עבודה זרה ח א: "ר' שמעון בן אלעזר אומר: ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם. כיצד, גוי עושה משתה לבנו ומזמן כל היהודים שבעירו, אף על פי שאוכלים ושותים משלהם, מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר: **'וקרא לך ואכלת מזבחו'**, מאי **'וקרא לך'**, משעת קריאה".

### פרק לד, יט

#### וכל מקנך תזכר -

אשר תזכר בפטר שור ושה, אשר יפטור זכר את רחמה.

פירוש: שיחסר "אשר" מן "תזכר", כמו שיחסר מן "את הדרך ילכו בה" יח, כ, ובי"ת מן "פטר שור ושה", כמו שיחסר מן "שבי אלמנה בית אביך" בראשית לח, יא, כאילו אמר: וכל מקנך אשר תזכר בפטר שור ושה, ופירושו וכל מקנך אשר יפטור זכר את רחמה. והוסיף בי"ת על פטר, מפני ש"תזכר" שב על המקנה שהיא היולדת, לא על הפטר.

## פרק לד, כ

### תפדה בשה -

נותן שה לכהן והוא חולין בידו, ופטר חמור הותר בעבודה לבעלים.

אף על פי שהקדשים שנפל בהם מום ונפדו אינם מותרים בגיזה ועבודה, והרי הן באיסורן, וגם אותן שנתנו בפדיון אינם מותרים בגיזה ועבודה, כיון שנכנסו במקומן.

### ולא יראו פני ריקם -

ללמד על הענקו של עבד עברי שהוא חמש סלעים. מגזרה שוה ד"ריקם" "ריקם" דכתיב הכא ובהענקה דברים טו, יג, מה פדיון הבן חמשה סלעים, אף הענקה דעבד עברי חמשה סלעים.

ומדהוה ליה למכתב ריקם דהענקה לבסוף וכתביה ברישא, לומר לך שדי "ריקם" אצאן, ריקם אגורן, ריקם איקב, לחייב חמשה סלעים מכל מין קדושין יז. ב.

## פרק לד, כא

### בחריש ובקציר -

למה נזכר חריש וקציר, יש מרבתינו אומרים על חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, ללמדך שמוסיפין מחול על קדש כו'.

בפרק קמא דראש השנה ראש השנה ט א לדברי ר' עקיבא. ופירש רש"י: "שלא יחרוש שדה לבן בערב שביעית חרישה שיועיל לשביעית". והוא מה ששנינו שביעית ב, א: "עד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית, עד הפסח". וקציר של שביעית היא תבואה שהביאה שליש בשביעית, אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית, דאי אשבת דסמיך ליה קאי, מאי בחריש ובקציר תשבות, וכי הני לחודיהו הוא דאסירי, שאר מלאכות לא. וקרא ויקרא כג, לב ד"ועניתם את נפשותיכם", דדרשינן מינה ויקרא כג, לב: "יכול בתשעה, תלמוד לומר: 'בערב', אי בערב יכול משתחשך, תלמוד לומר: 'בתשעה'. הא כיצד, מתחיל ומתענה והולך מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על קדש", אינו אלא אליבא דר' ישמעאל, אבל ר' עקיבא מוקי לה לכדתני חייא בר רב מדפתי, "דתני חייא בר רב מדפתי: 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה' ויקרא כג, לב, וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין, אלא



לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, כדאיתא התם.

אבל ליכא למימר משום דמקרא דמ"ב **בחריש ובקציר תשבות** לא משתמעי שבתות ויום טוב ויום הכפורים, דאם כן הא דבעי תלמודא "ורבי עקיבא האי **ועניתם את נפשותיכם** מאי עביד ליה". ומשני: "ההוא מבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי", הוה ליה לשנויי ההוא לאיתויי שבתות ויום טוב ויום הכפורים בחיוב תוספת הוא דאתא, דאלו מקרא ד"**בחריש ובקציר**" לא משתמע, אלא לתוספת שביעית, אלא על כורחך לומר דלר' עקיבא כולהו ילפי משביעית. ואם תאמר, אי הכי למאן דיליף תוספת, מקרא ד"**ועניתם**" לשתוק קרא מ"**תשבתו שבתכם**" ולילף שבתות וימים טובים מיום הכפורים. יש לומר, דאף על פי כן כתבי להו בהדיא, שכמה דברים יש בתורה שאפילו אם לא היו נכתבים היינו יכולים ללמדם באחד מן המדות שהתורה נדרשת בהן. וכבר אמרו בהדיא פסחים יח ב: "מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא".

ואין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר: "שדך לא תזרע" וגו'. ואם תאמר, נימא אצטריך קרא דבחריש לאשמעינן דלקי עלה בשביעית, ולאפוקי ממאן דאמר בריש מועד קטן מועד קטן ג. ב דחורש בשביעית לא לקי, ד"מכדי, זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא, למימרא דאהני תולדות הוא דמחייב, אתולדה אחרינא לא מיחייב". ואף על גב דבקרא ד"**בחריש**" לא כתיב אלא עשה גרידא, מכל מקום כיון דכתביה רחמנא גבי הדדי עם הקציר, ואמר "**בחריש ובקציר תשבות**", כי היכי דקציר בלאו, כדכתיב ויקרא כה, ה "**את ספיח קצירך לא תקצור**", הכי נמי חריש בלאו. יש לומר, דעיקר דיוקא דתוספת שביעית מקציר הוא, מדכתיב ויקרא כה, ד "**שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור**" ואחר כך כתיב "**את ספיח קצירך לא תקצור**", אלמא קרא ד"**בקציר תשבות**" לא אצטריך, ודרשינן ליה לתוספת, וכיון דחריש וקציר כתיבי גבי הדדי, ההיא דרשא דקציר הואי נמי לחריש, כך כתבו התוספות תוספות מועד קטן ג: ד"ה שהרי, ומדקציר לתוספת, חריש נמי לתוספת, חד לכניסתו וחד ליציאתו.

ויש אומרים, שאינו מדבר אלא בשבת, וחריש וקציר שהוזכרו בו, לומר לך, מה

חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר, שהיא מצוה, ודוחה את השבת. פירוש: מה חריש אין לך של מצוה, ואפילו לחרוש לצורך לדעת עומר ושתי הלחם, אני אוסרו לך בשבת, אף קציר שאני אוסר לך, של רשות הוא, ולא של מצוה, שאפילו מצא קצור, מצוה לקצור, ויש לך ללמד מכאן שדוחה את השבת. והיינו על דעת ר' ישמעאל ראש השנה ט א, דדריש קרא ד"**ועניתם**" לתוספת, ודרשה דחייא בר רב מדפתי לית ליה, ומשום הכי דריש קרא ד"**בחריש ובקציר**" להקיש קציר לחריש, מה חריש רשות, אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה. אבל ר' עקיבא דסבירא ליה דקרא ד"**ועניתם**"

לדרשא דחייא בר רב מדפתי הוא, ולא לתוספת, דריש קרא ד"בחריש ובקציר תשבות" לתוספת, ולא להקיש קציר לחריש, לומר: מה חריש רשות, אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא חובה. דאיהו סבירא ליה כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה שבת, וקסבר נקצר שלא כמצותו, כשר, כרבי.

ואם תאמר, כיון דמקרא דברים לא, י ד"מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות", שבפרשת וילך, משמע דבשנה ראשונה של שמיטה קמיירי, ולמה נקראת שנת השמטה שעדיין שמטה נוהגת בה, כגון בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית וכדפרש"י שם, אם כן לרבי עקיבא דדריש קרא ד"בחריש ובקציר תשבות" לתוספת מחול על הקדש למה לי, תיפוק לי מקרא ד"מקץ שבע שנים", דמוסיפין מחול על קדש. כבר תרצו התוספות ר"ה יב: תוס' ד"ה מנהג בזה, דאי מקרא דמקץ שבע שנים, הוה אמינא דהא דנוהג מנהג שביעית בשמינית היינו לאסור פירות שביעית בשמינית בסחורה ולחייבן בביעור ושאר דיני פירות שביעית, אבל לחרוש ולקצור ולעדור לצורך אותה תבואה של שביעית, שהוא דבר התלוי בעבודת הארץ, כיון דנפקא שביעית, שריא אפילו לצורך פירות שביעית, להכי אצטריך קרא דבחריש ובקציר תשבות, לאסור אף החריש והקציר דלצורך פירות שביעית, אף על פי שהן תלוין בעבודת הארץ. אך קשה, אי הכי לרבי ישמעאל דנפקא ליה אסור התוספות מקרא ד"ועניתם", למה לי, תיפוק ליה מקרא ד"מקץ שבע שנים", ולר' עקיבא נמי לכתוב קרא ד"בחריש ובקציר תשבות" ולשתוק מקרא ד"מקץ שבע שנים שנת השמטה", וצריך עיון.

### פרק לד, כב

#### בכורי קציר חטים -

שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים.

לא שחג שבועות הוא זמן בכורי קציר חטים, רק מפני שבחג השבועות מתחילין להקריב מנחה מן החטים החדשים.

### פרק לד, כג

#### כל זכורך -

כל הזכרים שבך.

לא כל הזכרים שלך, כי הזכרים אפילו הקטנים אינם שלך, שפירושו ברשותך, כל שכן אלה המחוייבים במצות ראייה, רק פירושו הזכרים הנמצאים בך. ומה שאמר "כל הזכרים" איננו מפני שזכורך כמו זכריך, שהרי זכורך מורה על הכלל, וזכריך מורה על רבוי זכרים, רק מפני שהמכוון מהם אחד. וכן כתב הרד"ק בשרש זכר: "ושם הכלל 'יראה כל זכורך'". אבל רז"ל נשתמשו בשם זכור משנה סנהדרין ז, ד במקום זכר, ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, דאם לא כן לא תפול עליו מלת כל, ואיך אמר "כל זכורך".

## פרק לד, כד

### והרחבתי את גבולך -

לכך אני קובע לך שלש רגלים הללו.

דאם לא כן מאי "כי אורישי", מה נתינת טעם יש בו.

## פרק לד, כה

### לא תשחט על חמץ דם זבחי -

לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים. אזהרה לשוחט או לזורק או לאחד מבני החבורה.

הודיע לנו בזה, שהמקרא הזה מסורס וקצר. מסורס, כאילו כתוב: לא תשחט זבחי על חמץ. וקצר, כאילו כתוב: לא תשחט זבחי ולא תזרוק דמו על חמץ, ולפיכך אמר אזהרה לשוחט ולזורק. וכן כתב הרמב"ם ז"ל רמב"ם הל' קרבן פסח א, ה: "אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האמורים, אם היה ברשות אחד מהם, או ברשות אחד מבני החבורה כזית חמץ בשעת הקרבנות, הרי זה לוקה". ופירש זבחי - פסחי, דבר הלמד מעניינו, מה כתיב בתריה "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח". גם פירש "על חמץ - בעוד שהחמץ קיים", לא עליו ממש, כפי המובן ממנו, כדרבא דאמר רבא בפרק קמא דפסחים פסחים ה א: "לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים". אבל ממה שאמר "או לאחד מבני החבורה", שזה אינו דבק אלא על החמץ הנמצא בעת השחיטה או בעת הזריקה ברשות שום אחד מבני החבורה, יחוייב בהכרח שנפרש המאמר הזה של רש"י שהאזהרה היא שלא יהיה החמץ מצוי בעת שחיטת הפסח, לא לשוחט ולא לזורק ולא לאחד מבני החבורה, אבל לא שפירש בזה מי הוא העובר אם הוא השוחט או הזורק או כל אחד משניהם, ויהיו כאן שתי אזהרות: אזהרה לשוחט מאמרו "לא תשחט", ואזהרה לזורק מאמרו 'לא תזרוק'.

## ולא ילין -

כתרגומו, אין לינה מועלת בראש המזבח.

פירוש: אף על פי שהלינה פוסלת בקדשים, כדכתיב: "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח", מכל מקום אם עלו אמוריו בראש המזבח, אף על פי שלא נקרבו, אינם נפסלים בלינה, מפני שפירוש "ולא ילין לבקר" הוא כשהוא חוץ מן המזבח, כמו שתרגם אנקלוס, אבל כשעלו על ראש המזבח, אינם נפסלים בלינה. ופירוש "אין לינה מועלת" אינה מועלת לפסול, כאילו אמר אינה פוסלת. או פירוש מועלת מלשון מעילה, שפירושו כמו פוסלת.

## זבח חג הפסח -

### אמוריו.

שפירוש **"ולא ילין לבקר"** שלא יקריב אחר עמוד השחר, והפסח אינו נקרב אלא אמוריו.

ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואברים.

מדהוה ליה למכתב: ולא ילין לבקר חג הפסח, מאי **"זבח"**, לרבות כל הזבחים שנפסלין בלינה.

### פרק לד, כו

#### ראשית בכורי אדמתך -

משבעת המינין האמורין בשבח ארצך ארץ חטה ושעורה וגו'.

מהכא משמע שממלת **"אדמתך"** הוא דקא דייק, כאילו אמר: משבח אדמתך, דאי מגזרה שוה ד**"ארץ"** דברים כו, ב **"ארץ"** דברים ח, ח, הא לא כתיבא הכא, אלא **אדמתך**. ואלו בפרשת וזוהי כי תבא כתב דברים כו, ב: **"אין כל הפירות חייבין בבכורים אלא שבעת המינין בלבד, נאמר כאן 'ארץ' ונאמר להלן 'ארץ חטה ושעורה'**, מה להלן משבעת המינין שנשתבחה בהן ארץ ישראל, אף כאן משבח ארץ ישראל", אלמא מגזרה שוה דארץ הוא דמפיק לה. ושמא יש לומר, זו היא אדמתך זו היא ארצך, כדתיניא בתורת כהנים ויקרא יד, לט. יד, מד בספרא: **"ושב הכהן ובא הכהן, זו היא שיבה זו היא ביאה, מה שיבה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף ביאה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע"**. אי נמי, משום דנפקא לן מגזרה שוה דארץ ארץ, שאין הבכורים נוהגים אלא בשבעת המינים בלבד, הוצרך לפרש פה **דבכורי אדמתך**, בשבח אדמתך שהם השבעה מינים בלבד קמיירי, ולא בכל פרי אדמתך.

אבל בספרי שנו דברים כו, ב: **"מראשית כל פרי האדמה, יכול כל פירות האילן יהו חייבים בבכורים, תלמוד לומר: 'מראשית', ולא כל ראשית. ועדיין איני יודע אי זה מין פטור ואי זה מין חייב, הריני דן, נאמר הכא בכורי צבור, והכא בכורי יחיד, מה בכורי צבור משבעה המינים, אף בכורי יחיד משבעה המינים. אי מה להלן חטים ושעורים אף כאן חטים ושעורים, מניין לרבות שאר מינין, תלמוד לומר: **'בכורי אדמתך'**, רבה. אחר שרבה הכתוב ומעט, אין עליך לדון אלא בדין הראשון. נאמר הכא בכורי צבור, ונאמר הכא בכורי יחיד, מה בכורי צבור האמורין להלן משבעה המינים האמורין בשבח הארץ, אף בכורי יחיד האמורין כאן, משבעה מינים האמורין בשבח הארץ **'ארץ חטה ושעורה'**" דברים ח, ח וגו'.**

### ודבש -

הם תמרים.

לא הדבש ממש, ואין כאן כי אם ששה מינין. אבל מ"זית שמן" לא חשש שמא יתפרש שמן ממש ואין כאן שבעה מינים, דאם כן הוה ליה למכתב: שמן זית, כדרך הנסמכים בכל מקום. אבל בספרי, ומייתי לה רש"י בפרשת כי תבא דברים כו, ב אמרו: "זית שמן - זית אגורי ששמנו אגור בתוכו".

### לא תבשל גדי -

#### אזהרה לבשר בחלב.

ולא לקטן הרך מכל מין דוקא, גם לא "בחלב אמו" דוקא, אלא כל בשר עם חלב במשמע, ואפילו בחלב של עצמו. והא דנקט "בחלב אמו" לאפוקי עוף, שאין לאמו חלב, כדלקמיה וכדרכי יוסי הגלילי חולין קטז א. אבל בהא דנקט "גדי" ולא בשר סתם, לא פירש כלום. ושמא יש לומר, מפני שפירש אחר זה שהגדי כולל עגל וכבש, דהיינו כל בהמה טהורה, ואלו היה כותב בשר סתם היה כולל אף בשר בהמה טמאה, לפיכך לא הוצרך לפרש למה נקט גדי ולא בשר סתם. אבל בפרק כל הבשר חולין קיג ב: "אמר שמואל: גדי - לרבות את החלב. גדי - לרבות את המתה. גדי - לרבות את השליא. גדי - להוציא את הטמאה.

**בחלב אמו -** ולא בחלב זכר. **בחלב אמו -** ולא בחלב שחוטה. **בחלב אמו -** להוציא את הטמאה". ורש"י ז"ל בחר הדרש היותר קרוב לפשוטו של מקרא. אבל לא ידעתי למה הניח הדרש של ר' עקיבא שדרש חולין קטז א "גדי - פרט לעוף", שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, ודרש.

### "בחלב אמו -

#### פרט לעוף שאין לו חלב אמ",

כר' יוסי הגלילי. ושמא יש לומר, משום דסבירא ליה כר' יוסי הגלילי, דאמר בשר עוף אינו מן התורה, אבל בשר חיה הוא מן התורה, תפש מדרשו של ר' יוסי הגלילי והניח מדרשו של ר' עקיבא שאמר חיה ועוף אינו מן התורה ודורש גדי - פרט לחיה ולעוף.

#### ושלש פעמים כתוב בתורה: אחד לאכילה, ואחד להנאה, ואחד לאסור בשול.

בפרק כל הבשר קטו ב. ואם תאמר, מאי שנא בשר בחלב מכל אסורין שבתורה שבכלן כתב לשון אכילה וכלל בו האכילה וההנאה, ואלו הכא חלקן הכתוב וכתב אזהרה אחת לאכילה ואזהרה אחת להנאה. כבר תרץ הרמב"ם בספר המצות ספר המצוות לרמב"ם ל"ת קפז ואמר: ש"מפני שלא היה אפשר לכתוב באסור בשר בחלב לשון אכילה, מפני שכל אסור שנזכר בו לשון אכילה, אינו חייב בו עד שיהנה ממנו באכילתו, אבל אם פתח פיו ובלע האסור, או אם אכלו חם עד שנשרף גרונו וכאב בעת אכילתו ומה שדומה לזה, הוא פטור, חוץ מבשר בחלב שהוא חייב בו על אכילתו, ואפילו לא ינה בו, כמו שהתבאר

בשני מפסחים פסחים כה א, לפיכך לא כתב בו לשון אכילה שיכלול האכילה וההנאה, אלא כתב האזהרה שלש פעמים: אחת לאכילה, ואחת להנאה, ואחת לאסור בשול".

#### גדי -

כל וולד רך במשמע, אף עגל וכבש, ממה שהוצרך לפרש בכמה מקומות "גדי עזים".

דמשמע "כאן גדי", הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע" חולין קיג ב, ואילו לא הוצרך לפרש גדי עזים אלא במקום אחד, הוה ילפינן מיניה בגזרה שוה: מה "גדי" האמור להלן גדי עזים, אף "גדי" האמור בבשר בחלב, גדי עזים דוקא, לא שאר מינין, אבל מאחר שהוצרך לפרש בכמה מקומות "גדי עזים", דהוה להו שני כתובין הבאים כאחת ואין מלמדין. ואפילו למאן דאמר מלמדין, שאני הכא דכתיבי תרי מעוטי, על כרחך לומר "כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע", כדאיתא בפרק כל הבשר חולין קיג ב.

#### פרק לד, כט

#### ויהי ברדת משה -

כשהביא לוחות אחרונות ביום הכפורים.

שאף על פי שגם כשהביא לוחות ראשונות בשבעה עשר בתמוז, כתיב ביה לב, טו: "וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו", כמו שכתוב כאן, מכל מקום כל הספורים הבאים אחר המקרא הזה לא היו רק בלוחות אחרונות.

#### כי קרן -

ומהיכן זכה משה לקרני ההוד.

עכשיו ברדתו מן ההר ביום הכפורים, מה שלא זכה בפעם הראשונה ברדתו מן ההר בשבעה עשר בתמוז, והלא כבר נהנה מזיו השכינה בארבעים יום הראשונים, כמו בארבעים יום השלשיים.

#### פרק לד, לא

#### וידבר משה אליהם -

שליחותו. ולשון הוה הוא כל העניין הזה.

פירוש: מכיון שאין כאן דבור מיוחד כלל, על כורחך לומר שהדבור הזה אינו אלא מה שנדבר עמו ה' בהר סיני, שהוא שליחותו של מקום לישראל שילמד להם כל התורה כולה, ואם כן על כורחך לומר ש"לשון הוה הוא כל העניין הזה", כאילו אמר: שהיה קורא משה אליהם בכל יום והיה מדבר אליהם ומלמדם התורה והמצות.

תחלה לנשיאים ואחר כך היו נגשים כל בני ישראל והיה מצוום ומלמד את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, וכאשר היה כלה מן הלמוד היה נותן המסוה על פניו. ובבאו לפני ה' היה מסיר המסוה עד צאתו, והיה יוצא ומדבר אל בני ישראל, כפי מה שצוה אותו ה', והיו רואים בני ישראל פני משה מבהיקים מקרני השכינה והיה משיב את המסוה על פניו עד בואו לפני השכינה לדבר אתו. כל זה העניין הוא מיום הכפורים ואילך. ומה שאמר **"ובבוא משה לפני ה'"** פסוק לד אינו רוצה לומר בהר סיני, שהרי אחר שירד מן ההר ביום הכפורים עם הלוחות האחרונות, שוב לא עלה בהר סיני, אלא פירוש **"ובבוא משה לפני ה'"** הוא בעבור השכינה הנכנסת לפתח אהל ומדברת עם משה, כמו שכתוב לג, ט: **"כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל ודבר עם משה"**, כמו שפרש"י שם בפסוק לג, יא **"ושב אל המחנה - שלאחר שנדבר עמו, היה משה שב אל המחנה ומלמד לזקנים מה שלמד"**, והדבר הזה היה נהוג משה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן. ומה שכתב כאן פסוק לב: **"ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני"** הוא מה שדבר עמו באהל, שהיתה שכינה באה אליו ומלמד ומה שהיה ראוי ללמד לישראל באותו יום, כדלעיל, אלא שמפני שכל מה שהיתה השכינה מלמדת את משה באהל כדי ללמד לישראל, לא היו אלא מאותם שצוה אותו בהר סיני, תלאם הכתוב להר סיני. ובזה יתקונו המקראות האמורות כאן ובפרשה דלעיל והבריתא דכיצד סדר המשנה השנויה בערובין ערובין נד ב והביאה רש"י פה.

## פרשת ויקהל

פרק לה

פרק לה, א

ויקהל משה -

כשירד מן ההר.

מדסליק מיניה, שהרי לעיל מיניה כתיב לד, כט: **"ויהי ברדת משה מהר סיני"** ומסיים כל העניין של ירדתו, ואחריו מיד **"ויקהל משה"**. ועוד, דאי אפשר לומר קודם רדתו מן ההר, שהרי משעלה משה להר בשבעה בסיון עד שעברו המאה ועשרים יום שעמד בהר, שהם כלים ביום הכפורים, לא ירד לדבר עם ישראל, ולאחר מחרת יום הכפורים נמי לא היה זה ההקהל, דאם כן הוה ליה לפרושי באי זה היה, ומדסתם ולא פירש, שמע מינה למחרת יום הכפורים מיד היה, שהוא תחלת ימי הפנאי. ועוד, דזרזין מקדימים למצות ומסתמא בתחלת ימי הפנאי מיד היה, שהוא מחרת יום הכפורים.

## ויקהל -

לשון הפעיל הוא, שאין אוסף אנשים בידיהם, אלא הם נאספים על פי דבורו. ותרגומו ואכנש.

לא הבינותי כונת הרב בזה מה היא, כי אם כיון לתת טעם למה בא בלשון הפעיל, ולא מן הקל, ונתן הטעם מפני שאין אוסף אנשים בידיהם אלא על פי דבורו הם נאספים, ודבורו הוא הפעול הראשון, כמו כ, א **"וידבר אלהים את כל הדברים"**, והנאספין על פי דבורו הוא הפעול השני, ולכן בא בלשון הפעיל המורה על שני פעולים, היה לו לומר: ויקהל - לשון הפעיל, שאינו אוסף כו', לא **"לשון הפעיל הוא"** שזה מורה שכונתו להודיע שהוא לשון הפעיל. ועוד, שמאמר **"ותרגומו ואכנש"** מורה שכונתו להודיע שהוא לשון הפעיל. ועוד, אם מפני שאין אוסף האנשים בידיהם אלא על פי דבורו, בא בלשון הפעיל, אם כן גבי אסיפה, דכתיב במדבר יא, טז: **"אספה לי שבעים איש"**, וכתיב במדבר יא, כד: **"ויאסף שבעים איש"** למה לא בא בלשון הפעיל, והלא אין האנשים נאספים אלא על פי דבורו. ועוד, שאין לשאול למה בא בלשון הפעיל ולא מן הקל, שהרי הפועל הזה לא בא מן הקל בשום מקום. ואם כיון להודיענו שהוא מבניין הפעיל, מה נשתנה זה מכל הפעלים שהם מבניין הפעיל, שלא הודיענו בשום אחד מהם שהוא מבניין הפעיל, ואף הפועל הזה בעצמו שנכתב בכמה מקומות בלשון הפעיל במדבר א, יח, לא פירש בשום מקום שהוא לשון הפעיל. ואם בעבור שאין בו היו"ד של בניין הפעיל, הנה כמוהו לד, ד: **"וישכם משה בבקר"**, **"ויקרב את בני אהרן"** ויקרא ח, כד, **"ויקטר משה את הראש"** ויקרא ח, כ, **"וירכב אותו במרכבת המשנה"** בראשית מא, מג, ורבים כן, ולא פירש בשום אחד מהם שהוא מבניין הפעיל.

## פרק לה, ב

### ששת ימים -

הקדים להם אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת.

יש מפרשים **"הקדים"** לאו דוקא, אלא קושטא דמילתא הוא דקאמר, דהא אפילו בלא הקדים נמי מצינן למידק זה מדסמך אזהרת שבת למלאכת המשכן, דכהאי גונא דרשו רז"ל בפרק קמא דיבמות יבמות ה: ורש"י ד"ה כולכם ומייתי לה רש"י בפרשת קדושים ויקרא יט, ג ד"ה **ואת שבתותי**: "סמך שמירת שבת למורא האב, לומר: אף על פי שהזהרתך על מורא האב, אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו", ואלו היה הקודם הוא הדוחה, הוה ליה למדרש איפכא, שאם יאמר לך אביך חלל את השבת תשמע לו. וליתא, דמסמיכות לחודיה היכי מצינן למידק שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, אימא איפכא. ועוד, אי מסמיכות לחודיה דייקין, שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, אף על גב דלא אקדים שבת למלאכת המשכן, למה לי מיעוטא ד"אך" לא, יג דגבי צווי מלאכת



המשכן למעט שמירת שבת ממלאכת המשכן, אלא על כרחך לומר דמדאצטריך גבי צווי ה' למלאכת המשכן למכתב לא, יג "אך את שבתותי תשמורו" למעט שמירת שבת ממלאכת המשכן, שמע מינה דאי לאו מיעוטא, הוה אמינא מלאכת המשכן דוחה שבת, אף על פי שמלאכת המשכן עשה גרידא ושמירת שבת עשה ולא תעשה שיש בו סקילה. ואין זה אלא מדאקדים מלאכת המשכן לשמירת שבת, דאם לא כן מהי תיתי לרבויהי אדאצטריך קרא למעוטיה. ואם כן על כרחך לומר ד"הקדים" דקאמר הכא דוקא הוא, דטעמא דאקדים שמירת שבת למלאכת המשכן, הא אם היה מקדים מלאכת המשכן לשמירת שבת הוה אמינא אפכא, דמלאכת המשכן דוחה שבת. ומשום דגבי צווי ה' למלאכת המשכן הקדים מלאכת המשכן לשמירת שבת, והוה שמעינן מינה דמלאכת המשכן דוחה את השבת, כתב מיעוטא ד"אך את שבתותי", למעט שמירת שבת ממלאכת המשכן, לומר שאין מלאכת המשכן דוחה שבת. וההיא דפרק קמא דיבמות, דסמך שמירת שבת למורא האב לומר ששמירת שבת דוחה למורא האב, אף על פי שהקדים מורא האב לשמירת שבת, מ"אני ה' אלהיכם" דכתיב בסיפיה דקרא הוא דמפיק לה, וכן פרש"י שם: "כלכם חייבין בכבודי, אתה ואביך ואמך, ומ'אני ה' דריש ליה".

ואף על גב דמקרא ד"אני ה' אלהיכם" לא משתמע אשבתות טפי מכבוד אב ואם, כבר תרצו התוספות יבמות ה ב דכבוד דהקב"ה הו' טפי בשמירת שבת מבשאר המצות, משום דשמירת שבת מעיד על המקום שברא העולם, כדאמרינן בערובין ערובין סט א ובחולין חולין ה א, דמחלל שבת ככופר במעשה בראשית. אי נמי, מקרא ד"אני ה'" משמע דקאי אמורא דכתיב באב ואם, כלומר מוראי הוא למעלה ממוראכם, כדאמרינן במדרש ויקרא רבה כד, ט: "והתקדשתם והייתם קדושים - יכול כמוני, תלמוד לומר: 'כי קדוש אני' קדושתו למעלה מקדושתכם", עיין בפרשת קדושים בפסוק "איש אמו ואביו תיראו" ושם תמצא תשלום המאמר הזה.

## פרק לה, ג

### לא תבערו אש -

יש מרבתינו אומרים הבערה ללא יצאת. ויש אומרים: לחלק יצאת.

"ללאו יצאת" פירושו, שאינה אב מלאכה להתחייב עליה כרת וסקילה, אלא לאו בעלמא. ופירוש "לחלק יצאת" בפרק קמא דיבמות ו ב פרש"י: רש"י ד"ה לחלק "שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות, לכך יצאת הבערה מן הכלל לחלק: מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה" כו'. ובפרק קמא דפסחים פסחים ה ב פרש"י רש"י ד"ה ושמע מינה: "לחלק יצאת - שלא תאמר העושה ארבע וחמש אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא חטאת אחת, דהא חד לאו איכא בכלהו וחד כרת, לפיכך פרט בה בפני עצמה, להקיש אליה ולומר לך, מה היא מיוחדת, שהיא אב מלאכה, וחייבין עליה לעצמה, אף כל שהיא אב מלאכה חייבין

עליה לעצמה". וכן משמע מבריתא דפרק כלל גדול שבת ע א ד"תניא ר' נתן אומר: **לא תבערו אש בכל מושבותיכם** פסוק ג, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים וגו' ששת ימים תעשה מלאכה**, דברים, הדברים, **אלה הדברים**, אלו שלושים ותשע מלאכות שנאמרו לו למשה בסיני. יכול עשאו כלם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת" כו'. מדקתני "יכול עשאו כלם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת", משמע שאם עשה ארבע וחמש אבות מלאכות גם כן בהעלם אחד חייב חטאת, דאם לא כן, 'יכול אינו חייב חטאת אלא אם עשאו כולן בהעלם אחד' מיבעי ליה.

ודברים הללו עם ההיא דיבמות סותרים זה לזה, דממה שפירש ביבמות משמע דאי לא **"לא תבערו"** הוה אמינא אם חלל שבת בכל המלאכות פחות אחת אינו חייב סקילה וכתר עד שיחלל בכל המלאכות, ואם כן אם חלל שבת בשוגג בכל המלאכות פחות אחת וכל שכן ארבע או חמש מהן אינו חייב חטאת, מאחר שאין בזדון כרת וסקילה, שכל שזדונו כרת שגגתו חטאת, וכל שאין זדונו כרת אין על שגגתו חטאת, ואלו מהבריתא דפרק כלל גדול ומפירוש רש"י דפסחים משמע, דאי לאו **"לא תבערו"** הוה אמינא העושה ארבע וחמש אבות מלאכות בשוגג חייב חטאת אחת. ועוד, היכי מצינן לפרושי ההיא דלחלק יצאת כדפירש רש"י ביבמות, והלא המקושש שלא חלל אלא במלאכה אחת נגזרה עליו סקילה במדבר טו, לב - לו. ושמה יש לומר, דאי לאו **"לא תבערו"** הוה אמינא דסקילת מקושש הוראת שעה היתה, אבל מדינא אין סקילה למחלל שבת עד שיחלל בכל המלאכות, דהא לאו אחד איכא בכולהו וכתר אחת איכא בכולהו.

ומה שפירש רש"י במקושש: **"כי לא פורש מה יעשה לו - באי זו מיתה ימות, אבל יודעים היו שהמחלל שבת במיתה"**, זהו לפי האמת, אחר שיצאת ההבערה מן הכלל, שלמדנו ממנה במדה דדבר שהיה בכלל, מה הבערה שהיא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה כו', אבל בלא יציאת לאו ד"לא תבערו" מן הכלל, לא היו חושבים שהוא במיתה. והיינו מפרשים קרא ד"כי לא פורש מה יעשה לו" אם הוא בחבישה או כיוצא בה, עד שבא הגזרה מאתו יתברך **"מות יומת האיש"** הוראת שעה, מפני שלא שמרו ישראל אלא שבת ראשונה ובשניה מיד בא זה וחללה, כדכתב רש"י גבי **"וימצאו איש מקושש"**.

ואם תאמר, לרבי יוסי דאמר ללאו יצאת, חלוק מלאכות דשבת לחייב על כל אחת ואחת מנא לן. יש לומר, דמפיק ליה מקרא ויקרא ד, ב ד"ועשה מאחת מהנה", כדתניא בפרק כלל גדול שבת ע א: "רבי יוסי אומר: ועשה אחת, ועשה הנה, פעמים שחייב אחת על כולן, פעמים שחייב על כל אחת ואחת. ואמר ר' יוסי בר חנינא מאי טעמא דרבי יוסי: אחת מאחת, הנה מהנה, אחת שהיא הנה, אחת - שמעון. מאחת - שם משמעון, הנה - אבות. מהנה - תולדות. אחת שהיא הנה - זדון שבת ושגגת מלאכות. הנה שהיא אחת - שגגת שבת וזדון מלאכות". ופרש"י: דקרא ד"ועשה מאחת מהנה - האמור לענין חטאת, הוה ליה למכתב ועשה אחת ולשתוק, איתר ליה שארא - מ"ם

ד'מאחת' וכל תיבת 'מהנה' לדרשא, ודרוש הכי: פעמים שכל מעשה עברותיו חשוב 'אחת', ופעמים שהוא קרוי 'הנה' - לשון רבים. ואמר ר' יוסי בר חנינא - מאי טעמא דר' יוסי, כלומר מאי דרוש ביה, דאכתי מ"ם דמהנה ומ"ם דמאחת למאי אתא. אחת מאחת - אחת הוה ליה למכתב, וכתב מאחת. והנה הוה ליה למכתב, למדרש פעמים שהוא הנה, וכתב מהנה. ומעתה דרוש אחת והנה בלא מ"ם, ואימא הכי: פעמים אחת שהיא הנה, שבת לחודיה הוא מחלל ויש כאן חטאות הרבה, דאזלין בתר מלאכות. ופעמים הנה שהיא אחת, שעושה מלאכות הרבה ואינו חייב אלא אחת, דבהנך תרי גוני איכא למשמע 'ועשה אחת הנה': ועשה אחת וחייב הנה. ואיכא למימר נמי הכי 'ועשה אחת הנה', שעשייתו היא אחת ואף על פי שהן הנה. ומ"ם יתירא דריש לרבות שהכותב שם משמעון אף על פי שנתכוון לעשות תיבה גדולה, הואיל ושתי אותיות הראשונות שם הן במקום אחר, הוי מלאכה חשובה וחייב. והיינו 'מאחת' מקצת המלאכה ולא כולה יביא חטאת. **מהנה** - להביא תולדות, כלומר היוצאות מהן מן האבות. אחת שהיא הנה - דאמרן פעמים שחייב על כל אחת ואחת מאי היא, כגון שעשאן בזדון שבת ושגגת מלאכות, דאיכא שגגות טובא. והנה שהיא אחת, דאמרן פעמים שחייב אחת על כלן, מאי היא, כגון שגגת שבת וזדון מלאכות, דיודע שהמלאכות אסורות בשבת, אבל שכח שהיום שבת".

ואם תאמר, אי הכי לר' נתן דאמר הבערה לחלק יצאת, למה לי "לא תבערו", תיפוק לי מקרא ד"ועשה מאחת מהנה". יש לומר, דר' נתן סבר ליה כדשמואל, דשמואל לא דריש אלא אחת מאחת, הנה מהנה, אחת - שמעון, מאחת - שם משמעון, הנה - אבות, מהנה - תולדות, אבל אחת שהיא הנה, דדרשינן מינה פעמים שחייב על כל אחת ואחת, כגון זדון שבת ושגגת מלאכות, דאיכא שגגות טובא, שזהו חלוק מלאכות, והנה שהוא אחת, דדרשינן מינה: פעמים שחייב אחת על כלן, כגון שגגת שבת וזדון מלאכות, לא משמע ליה. והשתא תו ליכא לאקשווי לר' יוסי דדריש הבערה ללאו יצאת, מנא ליה הא, והלא קרא ד"לא תבערו" דיצא מכלל לאו ד"לא תעשה כל המלאכה" איכא למדרשיה לחלק יצא ולחומרא, ואיכא למדרשיה ללאו יצא ולקולא, וכל היכא דאיכא למדרש לחומרא ולקולא, לחומרא דרשינן, לקולא לא דרשינן. דאיכא למימר, כיון דר' יוסי מפיק חלוק מלאכות מקרא דמאחת מהנה, תו לא מצי למדרש קרא ד"לא תבערו" אלא ללאו יצא. אבל ר' נתן, דסבר ליה כדשמואל, דלא משמע ליה אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת לחלוק מלאכות, דריש ליה לקרא ד"לא תבערו" לחלק יצא, שהוא לחומרא, ולא ללאו יצא שהוא לקולא. ואם תאמר, מנא ליה לרבי יוסי ולרבי נתן לומר דקרא ד"לא תבערו" ללאו יצא ולחלק יצא, אי משום דהבערה בכלל "לא תעשה כל מלאכה" כ, י היתה, ולמה יצאת, הא אצטריך למכתב קרא ד"לא תבערו" משום "בכל משבותיכם", דדרשינן מינה בפרק קמא דיבמות יבמות ו: ורש"י ד"ה לחלק ובסנהדרין סנהדרין לה ב: "מושבות דכתב רחמנא בשבת למה לי", הלא שבת חובת הגוף הוא, וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד: "לפי שנאמר דברים כא, כב: 'וכי יהיה

באיש חטא משפט מות והומת', שומע אני בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים לא, יד: 'מחלליה מות יומת' בשאר מלאכות, חוץ ממיתת בית דין, תלמוד לומר: 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם', ולהלן הוא אומר במדבר לה, כט: 'והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם', מה מושבות האמורות להלן במיתת בית דין, אף מושבות האמורות כאן במיתת בית דין, ואמר רחמנא 'לא תבערו'. כבר תרצו התוספות שבת ע. תוס' ד"ה הבערה, דהוי מצי למכתב בלישנא אחריתי, ולא לכתוב לא תבערו. ולא הבנתי פירושם, כי אם כיונו לומר שהיה לו לכתוב במקום הבערה מלאכה אחרת משאר מלאכות דשבת ובה יכתוב "בכל מושבותיכם" ללמד שאין מיתת בית דין דוחה שבת, אכתי הוו דרשי לה רבי נתן ור' יוסי כפי מה שדרשו בהבערה, למר ללאו יצאת ולמר לחלק יצאת, דמה לי הבערה מה לי שאר מלאכות. ושמא יש לומר, שכונתם לומר שהיה לו לכתוב "בכל מושבותיכם" בלאו דלא תעשה כל מלאכה, דמיירי בכל מלאכות דשבת, לומר מה להלן במיתת בית דין אף כאן במיתת בית דין, ואמר רחמנא "לא תעשה כל מלאכה", דהשתא לא שייך לומר למה יצא.

אך קשה, דבשלהי פרק קמא דשבת שבת כ א במתניתין דמאחיזין את האור במדורת בית המוקד, אמרו: "מנא הני מילי, אמר רב הונא: 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם', בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד. ואי לאו 'לא תבערו', ליכא למידרש מניה אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד".

והתוספות שבת ע. תוס' ד"ה הבערה תרצו בזה, דמשום דרשא ד"אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד לא הוה צריך למכתב 'לא תבערו', כלומר שאין הדרשא הזאת דרשא גמורה אלא אסמכתא בעלמא, שהרי הטעם שאמרו מאחיזין את האור במדורת בית המוקד ולא בשאר המדורות, אינו אלא משום גזרה דשמא יבואו להבעיר לאחר שתחשך, ובמדורת בית המוקד ליכא למגזר, דכהנים זריזין הם שבת כ א, וכיון שאסורו בשאר מדורות אינו אלא מדבריהם, על כורחך לומר שהדרשא הזאת שדרשו מקרא ד'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, אינה אלא דרך אסמכתא, אם כן משום הך דרשא לא הוה צריך למכתב קרא דלא תבערו.

## פרק לה, ד

### זה הדבר אשר צוה ה' -

לי לאמר לכם.

הוסיף מלת "לי" אחר "צוה ה'", ומלת "לכם" אחר "לאמר", מפני שבזולת תוספת "לי" היינו מפרשים: זה הדבר אשר צוה ה' לכם, ואף על פי שלא נזכר בתורה בשום מקום, וכמוהו רבים, לפיכך הוסיף "לי", שכבר נזכר זה בפירוש בפרשת תרומה כה, א - ג ותצוה כז, כ וקצת מכי תשא ל, יא - יג, ומי הכריחנו לפרש אותו "לכם" עד שנצטרך לומר שהכתוב העלים זכרו. ובזולת תוספת מלת "לכם" אחר מלת "לאמר", היינו מפרשים

לאמר - לי, כמלת לאמר בכל מקום, שפירושו לאמר לו, מלבד מועטים והם ידועים, לפיכך הוסיף מלת "לכם", מפני שמלת "קחו" הבא אחריו מורה שפירושו לאמר לכם.

### פרק לה, ה

#### נדיב לבו -

על שם שלבו נודבו קרוי נדיב לב.

אבל לא תקן כלום בוי"ו של לבו, שהיה ראוי להיות: כל נדיב לב.

### פרק לה, יא

#### את המשכן -

את הנראה בתוכו קרוי משכן.

שאף על פי שבשאר המקומות שם המשכן מורה על כללות הקרשים והאדנים והבריחים עם כל ארבעה מכסים, כאן מורה על העשר יריעות התחתונות הנראות מתוך חלל המשכן, ולכן אחריו "את אהלו את מכסהו", כי שם המשכן מצאנוהו על העשר יריעות התחתונות בפרט - "ואת המשכן תעשה עשר יריעות" כו, א.

#### את אהלו -

הוא אהל יריעות עזים העשוי לגג.

וישאר "מכסהו" בעבור מכסה עורות תחשים ועורות אלים יחד, שאין לפרש שיריעות עזים ועורות אלים יחד נקראים "אהלו" וישאר מכסהו בעבור מכסה עורות תחשים לבדו, לפי שלא נקרא אהל בשום מקום רק יריעות עזים לבדן - "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן" כו, ז, ואלו שם המכסה נמצא על עורות אלים ועל עורות תחשים - "ועשית מכסה לאהל עורות אלים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה" כו, יד.

### פרק לה, יב

#### פרכת המסך -

פרכת המחיצה.

לא פרכת הסך הפרוס מלמעלה, שהפרכת בכל מקום אינה אלא למחיצה, אלא שהמסך נאמר פעם על הסך ופעם על המחיצה, כמו איוב א, י: "הלא אתה שכת בעדו", "הנני שך את דרכך" הושע ב, ח.

### פרק לה, ל

#### חור -

בנה של מרים היה.

אין לתמוה היאך אפשר זה, והלא בשנה ההיא שולחו המרגלים והיה כלב בעלה של מרים אז בן ארבעים שנה, כדכתיב יהושע יד, ז: **"בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ"** ואיך יתכן שבתוך ארבעים שנה יוליד את חור, וחור את אורי ואורי את בצלאל, ושיהיה הוא האומן הגדול אשר מלא אותו ה' **"רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת"** פסוק לא וגו'. והלא אף אם נאמר שבצלאל האומן הגדול השלם בכל המעלות הנזכרות לא היה רק בן עשר שנה, עדיין צריך שיהא כל אחד מכלב וחור ואורי בן תשע שנה כשעברו את נשותיהן, כי כבר נמצא כזה בפסוק בראשית לח, א **"ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו"** שנכתב פרשתו ופרשת יוסף, והם עשרים ושתיים שנה עד שירדו למצרים, ובתוך אלה העשרים ושתיים שנה הוליד יהודה את ער ואונן וגדל אונן עד שהיה לו זרע, וכתיב בראשית לח, יב **"וירבו הימים"** ואחר כך הרתה תמר וילדה פרץ וזרח, ובא אל מצרים ולו שני בנים חצרון וחמול בראשית מו, יב. ואמרו רז"ל בפרק בן סורר סנהדרין סט ב, שבדורות הראשונים היו מולידים מבן שמונה ותשע שנה.

אבל אין לומר דקטן דומיא דקטנה וכי היכי דקטנה מיעברא וילדה, כדתנן בפרק קמא דיבמות יבמות יב ב: **"ואי אתה יכול לומר בחמותו ואם חמותו ואם חמיו שנמצאו איילונית או שמיאנו, שכבר ילדו"** ודייק תלמודא: **"מדקתני 'שכבר ילדו' ולא קתני שכבר גדלו, מכלל דקטנה מיעברא וילדה ואינה מתה"** הוא הדין נמי איכא למימר, דקטן אף על פי שאינו אלא בן תשע שנה מעבר ומוליד, דאם כן למה הוצרכו ז"ל לומר שבדורות הראשונים היו מולידים מבן שמונה ותשע שנה, דמשמע דוקא בדורות הראשונים, אבל בדורות שלהם לא, ואלו קטנה מיעברא וילדה אף בדורות שלהם. אבל החכם בן עזרא נדחק מפני הקושיא הזאת ואמר: **"ועל דרך הפשט איננו כלב בן יפנה, כי אם כלב בן חצרון, בראיות גמורות, והמשכילים יבינום"**.

ובפסוק בראשית לח, א **"ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו"** כתב: **"אין זה העת כאשר נמכר יוסף, רק קודם המכרו. וכמוהו דברים י, ז - ח: 'משם נסעו הגדגדה... בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי' כו' והוצרכתי אל הפירוש הזה, בעבור שאין מיום שנמכר יוסף עד יום רדת אבותינו למצרים רק עשרים ושתיים שנה, והנה נולד אונן, שהוא שני לבני יהודה וגדל עד שהיה לו זרע, וזה לא ימצא פחות משתיים עשרה שנה. ועוד 'וירבו הימים' בראשית לח, יב, גם הרתה תמר וילדה פרץ, והוא בא אל ארץ מצרים ויש לו שני בנים" בראשית מו, יב.**

**פרק לו**

**פרק לו, ה**

**מדי העבודה -**

**יותר מכדי צורך העבודה.**

שהמ"ם משרת במקום יותר, כמ"ם "מכל מלמדי השכלתי" תהלים קיט, צט. ופירוש: די - די, שפירושו מספיק. וכאילו אמר: יותר מהספקת צורך העבודה, ובלשון חכמים: "יותר מכדי צורך העבודה", שפירוש כדי - כדי. והוסיף מלת "צורך", מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו יותר מכדי העבודה, ואיננו נן, כי הם לא הביאו רק צרכי העבודה, לא העבודה עצמה, ואיך יאמר שהביאו יותר מהעבודה, דמשמע שהביאו העבודה, לכן מן המחוייב בהכרח לפרש מדי העבודה - מדי צורך העבודה, שפירושו שהביאו יותר מצרכי העבודה.

## פרק לו, ז

### והמלאכה היתה דים לכל המלאכה -

ומלאכת ההבאה היתה דיים של עושי המשכן "לכל המלאכה" של משכן.

פירש שהמלאכה שבראש הפסוק מלאכת ההבאה, והמלאכה שאחריה מלאכת המשכן, מפני שאין טעם לומר שהמלאכה היתה מספקת לכל המלאכה, אם הם ממין אחד. גם פירש הכנוי של "דים", שהוא שב על עושי המשכן.

לעשות אותה והותר ולהותר.

הוסיף למ"ד שבמלת והותר, כדי שיהיה מקור, כי בזולת זה הוא צווי. ואמר שהוא חסר למ"ד, כמו ח, יא "והכבד", שפירושו ולהכבד, "והכות את מואב" מלכים ב' ג, כד שפירושו ולהכות.

## פרק לח

### פרק לח, יח

### לעומת קלעי החצר -

כמדת קלעי החצר.

לא לנכחם ולנגדם, כמו ויקרא ג, ט: "לעומת העצה", "וקול האופנים לעומתם" יחזקאל ג, יג.

## פרשת פקודי

### פרק לח, כא

### משכן העדות -

## עדות לישראל שיתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם.

אבל מלוחות אחרונות שחזר ונתן להם, אינו עדות על ויתור מעשה העגל, דאיכא למימר אף על פי שלא ויתר להם, חזר ונתן, שלא לדחותן בידי, שכבר נתגיררו וקבלו עליהם עול התורה והמצות, ואף על פי שחטאו, הוו להו כישראל שנשתמד, דלא פקע מיניה שם ישראלות, כדכתיב יהושע ז, יא וסנהדרין מד א: "חטא ישראל - אף על פי שחטא, ישראל הוא". ולא מבעיא ישראל, אלא אפילו גוי שנתגייר אם חזר לסורו הראשון, הרי הוא כישראל שנשתמד, דלא כל הימנו להפקיע קדושת ישראל מעליו, אלא הרי הוא כישראל לכל דבריו, כדאמרין בפרק החולץ יבמות מז ב: "טבל ועלה הרי הוא הוא כישראל כל דבריו, למאי הלכתא, דאי הדר ביה ומקדש, ישראל משומד הוא, וקדושיו קדושין". עבודת הלויים פקודי המשכן וכליו היא עבודה המסורה ללויים במדבר לשאת ולהוריד ולהקים. לא ש"עבודת הלויים" היא מ"פקודי המשכן".

### פרק לח, כד

#### ככר -

#### הככר ששים מנה ומנה של קדש כפול היה.

דאם לא כן קשו קראי אהדדי, כתיב פסוק כו: "בקע לגולגולת מחצית השקל בשקל הקדש לכל העובר על הפקודים... לשש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים", וכתיב פסוקים כז - כח: "ויהי מאת ככר הכסף לצקת את אדני הקדש ואת אדני הפרוכת מאת אדנים למאת הככר, ככר לאדן. ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה ווים לעמודים", דמשמע שנכללו כל השקלים של ישראל למאת ככר ונשאר אלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל, והלא לפי חשבון השקלים הם מאתים ואחד ככר ואחד עשרה מנה, שהרי הככר ששים מנה והמנה עשרים וחמשה שקלים, שהמנה מאה דינרין והמאה דינרים הם עשרים וחמשה שקלים, שהם עשרים וחמשה סלעים, כל סלע מארבעה דינרים, נמצא שהככר אלף חמש מאות שקלים, והשלוש מאות אלף שקלים שעולים משש מאות אלף חצאי שקלים, הם מאתים ככרים, והאלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקלים שעולים משלושת אלפים וחמש מאות וחמשים, הם ככר אחד ומאתים שבעים וחמשה שקלים. והמאתיים שבעים וחמשה שקלים הם אחד עשרה מנה, כל אחד מעשרים וחמשה שקלים. וזו היא השאלה ששאל קונטריקוס ההגמון את רבן יוחנן בן זכאי בכורות ה א. והשיב לו: מנה של קדש כפול היה, כדכתיב יחזקאל מה, יב: "והשקל עשרים גרה, עשרים שקלים, חמשה ועשרים שקלים, עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם". ואם תאמר, והא מנה של חול עשרים וחמשה סלעים הוא, כדלעיל, וכפלו אינו אלא חמישים סלעים. כבר תרצו בגמרא, שחכמים הוסיפו אחר כך על המדות השתות מלבר, ונהיה המנה של חמישים שקלים, ששים שקלים. ומה שכתב רש"י אחר זה:



### "הרי הככר מאה עשרים מנה והמנה עשרים וחמשה סלעים",

אינו רוצה לומר שהמנה של קדש הוא עשרים וחמשה שקלים כשל חול, אלא שנכפל הככר ונהיה מאה ועשרים מנה, שהרי מקרא מלא הוא, כדלעיל שהמנה של קדש הוא הנכפל לא הככר, אלא הכי פירושו: שהככר של קדש היה מאה ועשרים מנה, מהמנה של חול, שהוא עשרים וחמשה סלעים, שהם ששים מנה מהמנה של קדש שהיה כפול, וכבר הארכתי בזה בפרשת תרומה כה, לט ד"ה והככר עיין שם.

### לפיכך הוא מונה בפרוטרוט כל השקלים הפחותין במניין משלשת אלפים שקלים

שאין מגיעין לככר.

פירוש: תדע שהמנה של קדש כפול היה, ונמצא שהככר של קדש נמי כפול היה, ובמקום שהיה הככר של חול אלף חמש מאות שקלים, היה הככר של קדש שלשת אלפים שקלים, שהרי כל השקלים הפחותין במניין משלשת אלפים שקלים, מנה אותם בפרוטרוט, ואמר פסוק כה: "וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל", "ונחשת התנופה שבעים ככר ואלפים וארבע מאות שקל" פסוק כט, ואלו היה הככר של קדש כככר של חול, שהוא אלף חמש מאות שקלים, היה לו לומר בכסף: וכסף פקודי העדה מאה ואחד ככר ומאתים וחמשה ושבעים שקל, ובנחשת פסוק כט שבעים ואחד ככר ותשע מאות שקל. ויש לתמוה איך הביא הראיה מזה, והלא בגמרא בכורות ה' א הביאו הראיה מזה והקשו עליה: "ודילמא כללי ופרטי רברבי דככרי קחשיב, פרטי זוטי דככרי לא קחשיב", ובטלזה ואמרו: "אלא אמר רב חסדא מהכא יחזקאל מה, יב: 'והשקל עשרים גרה עשרים שקלים' כו', ורש"י ז"ל איך הביא הראיה הבטלה והניח הראיה הגמורה.

### פרק לח, כו

בקע -

הוא שם משקל מחצית השקל.

לא מענין בקיעה, כי הבקיעה תהיה לחצאין ולזולת חצאין.

### לשש מאות אלף -

שש מאות אלף. השמיט הלמ"ד ואמר: שש מאות אלף, במקום "לשש מאות אלף", לומר שהלמ"ד נוסף, שכבר אמר: "לכל העובר על הפקודים" עם למ"ד, שפירושו שהשקלים הללו הם מוטלים לאותן העוברים על הפקודים, ואיך יאמר אחר כך עוד "לשש מאות אלף" עם למ"ד להודיע למי הם מוטלים חצאי השקלים, לכן פירש שהלמ"ד הזה נוסף, וראוי להיות שש מאות. ופירושו: וכמה היו העוברים על הפקודים, שש מאות אלף.

### כך היו ישראל.

יש מפרשים, שבא להודיענו בזה, שלא נחשוב שמאחר שלא נזכר שנמנו פה אלא בחומש הפקודים במדבר א, שהוא המניין הנזכר בחומש הפקודים, שאם כן מהו זה שכתוב פה פסוק כז: **"ויהי מאת ככר הכסף לצקת את אדני הקדש"**, שהם ממה שנגבה משש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות חמישים איש, שהם מאה ככרים ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים, והלא המניין שבחומש הפקודים אחר שהוקם המשכן היה, ואדני הקדש קודם הקמת המשכן היו, לכן על כורחך לומר שמאמר "לשש מאות אלף" אינו מורה על המניין שנמנו קודם הקמת המשכן, אף על פי שלא הוזכר פה. וזהו שכתב רש"י: "שש מאות אלף כך היו ישראל", כלומר כך היה מנינם לעת שגבו את הכסף שממנו נעשו האדנים, ולא שכתבה התורה שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמישים על פי המניין של חומש הפקודים, אף על פי שלא נמנו כאן. אחר כך חזר ואמר: "וכך עלה מנינם אחר שהוקם המשכן", כלומר ואל תתמה על מה שזה המספר הכתוב פה שזה המספר של המניין שנמנו אחר שהוקם המשכן, ולומר איך קרה המקרה שהושאו שני המנינים הללו של קודם הקמת המשכן ושל אחר הקמת המשכן, שביניהם קרוב לששה חדשים, ונהי שלא הוסיף המניין השני מהמניין הראשון, להיותם בשנה אחת, מכל מקום איך לא נגרע המניין האחרון מצד המתים שמתו בתוך הששה חדשים שבין שני המנינים. כי יש לומר, שכך קרה המקרה שעלה מנינם אחר שהוקם המשכן כמו קודם שהוקם המשכן. אבל מה שחזר וכתב אחר זה: "ואף עתה בנדבת המשכן כך היו, נמנין חצאי השקלים" כו', לא ידעתי למה. וכן מה שאמר תחלה "כך היו ישראל", שלא היה לו לומר אלא: "כך היו" סתם, ופשיטא שבעבור ישראל אמר זה. וכן לא היה לו לומר "כך היו", דמשמע שבא להודיענו שכך עלה מנינם לא פחות ולא יתר, אלא: 'כבר נמנו' מיבעי ליה, להודיענו, שאף על פי שלא נזכר פה שנמנו, כבר נמנו, והכתוב לא הזכירו. אבל הפירוש הנראה בעיני על זה הוא, שכונת הרב במאמר: "כך היו ישראל" הוא להודיענו שהסך הזה של שש מאות אלף וגו' הוא הסך של ישראל לבדו, מלבד הלויים, שהצווי של במדבר א, מט **"אך את מטה לוי לא תפקוד"** בשעה שנמנו בנדבת המשכן אחר מעשה העגל מיד נצטוו בו, מפני שכבר נפסלו הבכורות ונבחרו הלויים. ואף במעמד הר סיני, שהיה קודם מעשה העגל, אמרו זבחים קטו: על כד, ה **"נערי בני ישראל"** נדב ואביהוא היו, מפני שהיה גלוי לפניו שהבכורות יטעו בעגל ויהיו פסולים לעבודה, ואין ראוי שיאמרו שהעולות שהקריבו למפרע במעמד הר סיני, נעשו על ידו פסולים לעבודה. וכבר הארכתי בזה בתחלת פרשת כי תשא ל, טז. וזהו שכתב אחר מאמר "כך היו ישראל" - וכך עלה מנינם אחר שהוקם המשכן בספר וידבר". פירוש: ששם מבואר שהמניין של שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמישים הוא של ישראל לבדו הלויים. וחזר ואמר: "ואף עתה בנדבת המשכן כך היו", כלומר באותו הסך של חומש הפקודים שהיה של ישראל לבדו, כמו שמפורש שם כך היה גם הסך הזה שבנדבת המשכן, וזאת ראייה ברורה שהסך הזה של

ישראל לבדו היה, ולא עם הלויים, כמו שכתב בתחלה "כך היו ישראל". שבתחלה פירש שהסך של שש מאות אלף וגו' הוא של ישראל לבדו, ואחר כך הביא ראיה על זה משווי הסכום של נדבת המשכן ושל חומש הפקודים, ואמר: "וכך עלה מנינם" בחומש הפקודים "ואף עתה בנדבת המשכן כך היו".

### פרק לח, כח

#### וצפה ראשיהם -

של עמודים מהם, שבכלן כתוב פסוק יט: "וצפה ראשיהם וחשוקיהם כסף".

אמר שכנוי "ראשיהם" שב אל העמודים, ולא אל הוויים, או אל שניהם יחד, מפני שהצפוי הכספיי אינו נעשה רק על אותם שהם משאר המתכות או מן העץ, אבל לא על הכספיים, כי אין תועלת בו, אחר שכל גופו כספיי. והוסיף מלת "מהם", לומר וצפה ראשיהם מהם, או וצפה ראשיהם וחשק אותם מהם, מפני שבזולת זה יתפרש שמהאלף ושבע המאות וחמשה ושבעים נעשו וויים לעמודים, אבל צפוי ראשי העמודים וחשוקיהם לא ידענו אם היה מהכסף הזה או מכסף אחר, אבל עם מלת "מהם" יתפרש: ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה וויים לעמודים, גם צפה ראשי העמודים וחשק אותם, כי פירוש "מהם" מאותם האלף ושבע מאות ושבעים וחמשה שקלים של כסף. וראייתו על זה, שהרי אין כסף אחר מכל כסף פקודי העדה רק המאת ככר, שמהם נעשו האדנים והאלף שבע מאות ושבעים וחמשה הנותרים שלא הגיעו לכלל ככר.

### פרק לט

#### פרק לט, כח

#### פארי המגבעות -

תפארת המגבעות המפוארין.

כי "פארי" שם רבים מן פאר, שפירושו פארים. ואמר "המפוארין", שאם לא היו המגבעות ההם מפוארין, לא היה להם פארים ולא היה אומר פארי המגבעות.

#### פרק לט, לא

#### לתת על המצנפת מלמעלה -

על ידי הפתילים היה מושיבן כו'.

פירשתי בפרשת תצוה, עיין שם.

#### פרק לט, לב

#### ויעשו בני ישראל -

### את המלאכה.

הוסיף "את המלאכה" להודיע הפעול של "ויעשו", כי אילו היה כתוב: ויעשו בני ישראל כל אשר צוה ה' את משה, היה הוא הפעול, אבל "ככל אשר צוה" מורה שלא שנו מכל אשר צוה ה', לא שהוא הפעול.

### פרק לט, לג

#### ויביאו את המשכן -

שלא היו יכולין להקימו.

דאם לא כן למה הוצרכו להביאו אברים אברים, והלא אין דרך האומנין להביא לבעלים הכלי שנתנו להם לתקן אלא כלו בכללו, אף על פי שהוא מחובר איברים איברים, אלא על כורחך לומר שמתוך כובד המשכן לא היה להם להקימו, והביאוהו אברים. ואם תאמר, אם כן הא דכתיב מ, יח: "ויקם משה את המשכן" היאך הקימו. כבר אמרו תנחומא אות יא הובא ברש"י, ש"אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: איך אפשר הקמתו על ידי אדם. אמר לו: עסוק אתה בידך, נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר: 'הוקם המשכן', שהוקם מאליו". ואם תאמר, למה לא נעשה זה על ידי האומנים שיתעסקו הם בידם נראין כמקימין והוא נזקף וקם מאליו, כמו שנעשה זה בכל עת שהיו מקימים אותו בכל מסע ומסע לכל מסעיהם, אבל נעשה בפעם ראשונה על ידי משה, כדכתיב "ויקם משה את המשכן", כבר אמרו תנחומא אות יא הובא ברש"י:

"לפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן, הניח לו הקדוש ברוך הוא הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידן".

### פרק מ

#### פרק מ, כט

#### ויעל עליו -

אף ביום השמיני למלואים, שהוא יום הקמת המשכן שמש משה והקריב קרבנות צבור.

שלא תחשוב דוקא בשבעת ימי המלואים, שעדיין לא הוקם המשכן ולא היה אהרן כדאי לשמש בכהונה, שמש משה בכהונה, כדי ללמד לאהרן ולבניו סדר שמוש כהונה, אבל ביום שמיני למלואים, שכבר הוקם המשכן והתחיל אהרן לשמש באותן קרבנות שנצטוו לבו ביום, שוב לא שמש משה בכהונה, לכך כתב "אף ביום השמיני למלואים, שהוא יום הקמת המשכן שמש משה" בכהונה בקרבנות צבור בלבד, ולא באותן קרבנות שנצטוו לבו ביום. ומיום שמיני ואילך, שוב לא שמש משה כלל, אף בקרבנות צבור.

## את העולה -

### עולת תמיד.

שהרי עולת אהרן ועולת העם, אהרן הקריבם, כמו שמפורש בפרשת שמיני ויקרא ט, ב - זט.

## ואת המנחה -

### מנחת נסכים של תמיד.

שהיא בכלל עולת התמיד, דכתיב במדבר כח, ד - ה: "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ועשירית האיפה סלת למנחה בלולה בשמן", שאלו היתה מנחה בפני עצמה, שהן מחמשת המנחות האמורות בפרשת ויקרא ויקרא פרק ב, היה לו להזכירה, מאחר שהיא בפני עצמה ואינה טפלה לשום קרבן.

## פרק מ, לח

### בכל מסעיהם -

בכל מסע שהיו נוסעין היה הענן שוכן במקום אשר חנו שם.

פירוש: כאלו אמר: בכל חניותיהם, ולא במסעיהם ממש, שהרי הענן לא היה על המשכן אלא בעת חנייתו, אבל לא בעת נסיעתו, שהרי כתיב פסוק לו: "ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם" ואותו הוא מסעיהם ממש. נשלם ספר ואלה שמות, בעזר צור שוכן מרומות.