

מבחר מפירושי הספר

# הכתב והקבלה

## שמות

רבי יעקב צבי מקלנבורג

מהדורה מעוצבת

עיצוב: זהבה גרליץ

בחירת הפירושים, פיסוק, הדגשות, הסברים וההדרה:

יהודה איזנברג

דעת

ירושלים תשע"ח

התוכן

<b>פרשת משפטים</b> ..... 145	<b>פרשת שמות</b> ..... 3
145..... פרק כא	3..... פרק א
161..... פרק כב	5..... פרק ב
181..... פרק כג	11..... פרק ג
195..... פרק כד	19..... פרק ד
<b>פרשת תרומה</b> ..... 202	24..... פרק ה
202..... פרק כה	<b>פרשת וארא</b> ..... 26
209..... פרק כו	26..... פרק ו
212..... פרק כז	35..... פרק ז
<b>פרשת תצוה</b> ..... 213	42..... פרק ח
215..... פרק כח	45..... פרק ט
228..... פרק כט	<b>פרשת בא</b> ..... 51
233..... פרק ל	51..... פרק י'
<b>פרשת כי תשא</b> ..... 234	57..... פרק יא
240..... פרק לא	59..... פרק יב
247..... פרק לב	77..... פרק יג
257..... פרק לג	<b>פרשת בשלח</b> ..... 85
282..... פרק לד	86..... פרק יד
<b>פרשת ויקהל</b> ..... 288	93..... פרק טו
288..... פרק לה	97..... פרק טז
291..... פרק לו	100..... פרק יז
292..... פרק לח	<b>פרשת יתרו</b> ..... 104
<b>פרשת פקודי</b> ..... 292	104..... פרק יח
292..... פרק לט	110..... פרק יט
292..... פרק מ	125..... פרק כ

## הכתב והקבלה שמות

### פרשת שמות

#### פרק א

[א] **ה. ויוסף היה במצרים.** אחר שאמר שהיו שבעים, ובאמת לא היו רק ששים ושש (כבויגש מ"ו כ"ו) לכן אמר ויוסף וגו', כלומר יוסף עם בני ביתו השלימו לשבעים, הוא ושני בניו, וכן אשתו אסנת מְשַׁלְמַת המספר, למאן דסובר שהייתה בת דינה, עיין מה שאמר (ויגש מ"ו כ') אשר ילדה לו אסנת.

**ז. פרו.** כל אחד הוליד ולא היה בהן עקר ועקרה.

**וישרצו.** הרבה ולדות כאחד.

**וירבו.** שהולידו הרבה פעמים.

**ויעצמו.** האריכו ימים, כמו ואויבי חיים עצמו, אבל רוב עצום הוא מספר רב (הגר"א), ואמר לשון **וישרצו**, מעניין ההדמות לשרצים בריבוי ההולדה, כנודע מעניין השרצים. ועל דרך זה וידגו לרוב, והדגים נקראו שרצים, כמו שכתוב ישרצו המים שרץ נפש חיה (רלב"ג).

**במאד מאד.** במאד - פירש ברוב שבהם היה הריבוי והעוצם מאד, ולא היה בהם כי אם מעטים שלא ימצא מהם זה הריבוי הנפלא בהולדה ועוצם (רלב"ג). ובזה אין הבי"ת במלת מאד נוספת (כל המפרשים).

**ט. רב ועצום.** הוא מתרבה ומתעצם יותר מן המצרים, כעין 'ארך אפים רב תבונה', שפירושו מרבה תבונה, ולכן השלים 'וקצר אפים מרים אולת', וכן כאן: "כי רב הוא" - רוצה לומר מתרבה הוא, כי ראה שבעים נפש ירדו ועתה נהיו לכמה מאות אלפים, אם מאז שירדו למצרים היו מתרבים בערך זה לכל שבעים מהם היו לכמה אלפי אלפים, ולכן אמר שישראל רב ועצום מהם אחרי שמולידים יותר מהם על אחד - כמה וכמה. (ר' אליעזר אשכנזי - רא"ש<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> אליעזר אשכנזי בן איליה הרופא (הרא"ש) 1513-1586 היה רב פרשן מקרא חוקר ומחבר ספרים תורניים. ספרו "מעשה השם" על התורה מחולק לארבעה חלקים "מעשה בראשית" "מעשי אבות" "מעשי מצרים" "מעשי תורה". כתב פירוש על מגילת אסתר "יוסף לקח".

**י. ועלה מן הארץ.** מלת **ועלה** עניין עליית המעלה והיתרון, כמו הגר אשר בקרבך יעלה עליך, ומ"ם של **מן** הארץ הוא מ"ם היתרון, וטעמו מצד התרבותם יתעלו ויתרוממו יותר מאנשי ארצנו, המה יעלו עלינו מעלה מעלה וימשלו בנו, ואנחנו נרד מטה מטה ונהיה משועבדים תחתיהם;

וקרוב לזה אמרו **בתנחומא** על פי זה: כל זמן שישראל בירידה התחתונה הם עולים, עיין שם. ולדעת המפרשים המכוון בזה **ועלה** - ויתרחק מן הארץ, ונאבד עבדים רבים מארצנו; ולדבריהם חסר עיקר כוונת דבורו אל יועציו, הודעת המסובב מהסתלקותם וריחוקם, דהיינו העדר וחסרון העבדים הרבים; ועוד, שלא מצאנו שהיו עד הנה משועבדים תחת עול העבודה והמס, וכן אמר במדרש רבה, כל זמן שהיה אחד קיים מאותן שירדו למצרים, לא שעבדו בהם (ע' רש"י לקמן ז' ט"ז).

**יא. שרי מסיים.** שרים שהיו מכריחים לתת מס למלך.

**למען ענותו בסבלותם.** רוצה לומר למען ענות אותם בעוצם המשא שהיו מעמיסים עליהם; וזה המס היה בתחילת העניין שהיו נותנים דבר קצוב למלך שנה בשנה או חדש בחדש או יום ביום. ואשר לא היה יכול לפרוע המס, היה המלך נפרע ממנו בשעבדו אותו לבניין, ולזה תמצא שקצתם מישראל לא היו עושים עבודה (רלב"ג).

**שרי מסיים.** תרגם **אונקלוס** שלטונין מבאישיין...

ויהיה טעם שרי מסיים, שרים נמאסים ונבזים אשר מטבעם הרע ופחיתות מזגם יתנהגו במידות אכזריות להרע עם אנשים הנקיים מכל חטא ופשע.

◀ **יג. בפרך.** שם פרך הונח לרש"י - [ר' שלמה פפנהיים] על עשיית הפסק והשבתה לדבר אחד כדי להתחיל דבר שני. וטעמו כאן להפסיקו מאותה מלאכה שהוא עוסק בה, כדי להתחיל מלאכה אחרת, שהוא מעבודות הקשות, שאין אדם יכול לסבול שיהיה מופסק תמיד ממלאכה שעוסק בה, ולא השלימה עדיין, כדי לעסוק שוב במלאכה אחרת. והוא לעבד יותר עינוי נפש ממה שיעבוד עבודה כבדה. כי עבודה כבדה מחלישה רק את הגוף, והפסקה ממלאכה למלאכה מחלישה גם את הנפש. וזהו עניין אמרו 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך', והיינו ששתיים רעות עשו עימהם, כי זה שמררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ולבנים היה מצורף לו שאר עבודתם, כי אף על פי שלא היו כבדות, הנה היו בפרך, והיינו שתי רעות, עבודה קשה ועבודת פרך ששייך גם בעבודות קלות. ובזה אין צורך למה שנדחקו

בפירוש זה הפסוק.

**בפרך.** ובמדרש רבה איתא בפרך שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים. נראה שפירשו בפרך מלשון ארמי שעניינו הפוך הסדר דתרגום מדבר תהפוכות (משלי ב' י"ב) גברא דמלל מפרכיתא. (שמעתי).

**כ. וייטב אלוהים.** וייטב הוא פועל יוצא לשלישי, רוצה לומר שהטיב ה' לדברי המיילדות בעיני פרעה, וקבל תשובתן, ואף שלא עשו כמצוותו עליהן לא הרע עימהן לענשן (ר' יצחק עראמה).  
ורש"י חבר מאמר זה עם מה שאמר אחר כך: ויעש להם בתים, והוא דחוק, כי מאמר "וירב העם" מפסיק ביניהם.

**כא. ויעש להם בתים.** עשיית בית נופל על גדולה וכבוד, וכן הוא בשאר לשונות, וכ"כ אצל דוד (ש"ב ז'), "כי בית יעש לך ה'". והיה מחסד אלוהים שכאשר יראו אלוהים ומרו בדבר המלך, מלבד כי לא עשה בהם נקמות, אלא ויעש להם בתים, שעשה משפחותיהם חפשי מעול המסים ומעבודת עבד, שלום (שלא?) ציוה עליהם לכבד את ביתם, ויפה תרגמו רבותינו המליצה באמרם בתי כהונה וליה; לכן מלת ויעש סתומה, לא פירש מי העושה, אם האלוהים הנזכר לפניו, או מלך מצרים, שבאמת שב על שתיהם, פרעה עשה אותם חופשים, והעושה באמת הוא הש", ונאמר להם בסימן הזכר, כי שב על בעלי המיילדות והמשפחה (רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל).

**כב. כל הבן הילוד.** לא נאמר הילוד לעברים, כי באותו יום גזר אף על המצרים (רש"י בשם רבותינו) דלא כאונקלוס שתרגם דיתילד ליהודאי. ומלשון המקרא יש הכרעה לדעת רבותינו, כמו שכתב חכם אחד בכ"ע, דפעל ציוה באות למ"ד עניינו בכל מקום בעבור. כמו עמדו ואשמעה מה יצווה לכם - בעבורכם, זאת אשר ציוה ה' לבנות צלפחד - בעבור בנות צלפחד, ציוה ליעקב סביביו צריו - בעבור יעקב, ויצו משה את אלעזר לבני ישראל - בעבור בני ישראל, והוא ציוה לי אחי, בעבורי, וכן תורה ציוה לנו משה, רוצה לומר ציוה ה' בעבורנו את משה (מדלא אמר ציוה אותנו), ובאמת נושא פעל ציוה איננו משה כי אם השם הנזכר מקודם; וכן כאן המצרים היו המצווים לעשות כן לילדי ישראל היה ראוי שיאמר ויצו פרעה את כל עמו, אבל באמרו לכל עמו, יודיענו כי בעבור כל עמו הייתה פקודתו, ואף על המצרים הייתה הגזרה.

## פרק ב

**ב כי טוב.** למה שילדתו לששה חדשים ויום אחד, כדעת רבותינו, והיולדת לששה חדשים חושבת ולדה לנפל, אמנם היא הכירתו לשלם באיבריו, וזהו **כי טוב הוא**, ולכן הצפינה אותו (ר' יצחק עראמה), וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**: מחמת יתיה ארום בר קיומי הוא.

**ג. ותשם בסוף.** כי בהיותו בביתה ימות וודאי ובהוציאה אותו יש אפשר להינצל אולי ימצאהו איש חונן ויחמול עליו (ר' משה אלשיך - רמ"א).

**ה. ונערותיה הולכות.** לשמור שלא יבוא איש לרחוץ ביאור בעת שבת המלך רוחצת שם, ואפשר שזה הייתה סיבה שמימית להרחיק אחרים מלראות התבה קודם שראתה אותה בת המלך.

ותשלח את אמתה, היא משרתת חשובה, שאין עליה כי אם עבודות קלות והשגחה על הכלים והבגדים וכדומה, (כמו שכתוב ריש משפטים). ויורה שהייתה הצלתו במכובדים, ולא על ידי שפחה בזויה.

**לרחץ על היאור.** בחדר של מלך שהיה סמוך ליאור ומביט בו, כי אמנם כבודה בת מלך פנימה, ובלי ספק לא יצאה אל היאור (ר' עובדיה ספורנו), ובזה אין צריך לסירוס המקרא כלרש"י.

**ו. ותראהו את הילד.** אילו היה נאמר ותרא את הילד, אז היה משמעותו שראתה אותו בתואר הילדות. וזה הפך האמת מעדות הכתוב, שמצאתו בתואר הנערות. ועוד דאם כן היה ראוי להוסיף מלת **הוא**, ולומר והנה הוא נער, להורות על ההפך. לכן אמר ותראהו את הילד, טעמו עם היותו ילד נולד מקרוב, ראתה בו דבר חדש, והוא שהיה נער, מתעורר בתנועה נפלאה אשר יורה על התנוצצות שכלו;

עניין נערות יפול רק על מין אדם, במה שיש לו נפש שכלית, [ב] אבל בשאר בעלי חיים, אף שיש בהם איזה ניצוץ שכלי, הנה הוא נמצא בו מיד כצאתו מרחם אמו, ולא יוסיף אם אלק שנים יחיה, זולת קצת התפשטות כח דמיוני המתגלה בהם על ידי הרגל וניסיון; ומטעם זה אין חילוק בין הילד הרך לבין הבא בימים, כי על יהושע שהיה בן נ"ו שנה נאמר ויהושע בן נון נער, ונאמר ונער בן מאה שנים ימות, כי הכל לפי מזוג הגוף והרכבתו, כל עומת שיוסיף הגוף לעלות ולהתפשט ולקנות לו יתרון הכשר לשמוע בלמודים, כן יצא כח הנפש בגבורתו, הולך ואור הולך ומוסיף.

ומזה אמר כאן **והנה נער בוכה רוצה** לומר שהרגישה מתנועותיו התנוצצות והתעוררות חכמה,

והכרת פניו ענתה בו שעניין חשוב נוסס בנפשו, והוא דבר נראה לעיניים, וכמאמר בוצין בוצין מקטפי ידיע.

ויראה כי על כוונה זו דייק רש"י בלשונו על מלת ותראה: את מי ראתה? - את הילד, וכאילו אמר: אותו הידוע לנו שלפי מיעוט ימיו ראוי להיקרא ילד, היא מצאתו בתואר נערות, וכאמור. ובזה אין צריך למה שאמרו המפרשים שיש כאן מותר ידיעה אחר כינוי, והראוי 'ותרא את הילד' (עיין רא"ם - ר' אליהו מזרחי).

**ט. והניקיהו לי.** כמו שראוי לבן שלי, ולא תניקיהו בצמצום ובכילות אלא ברחבה, ואני אתן, אני שיש יכולת בידי לתת שכרך כיד המלך. לכן לא אמרה ואתן (ר' יצחק אברבנאל - רי"א).

**יא. ויהי בימים ההם.** לא יאמר בימים ההם רק על הזמן העומד אשר יזכיר בו המאורע בו, אבל לאחר העת יאמר ויהי אחרי כן. והראוי בכאן שיאמר ויהי אחרי ימים רבים וימת מלך מצרים. על כן אמרו רבותינו כי לפי שהיו ימים של צער, קורא אותם רבים, וירמוז לזמן ההווה. וכן אמרו בפסוק זה, ויהי בימים ההם ויגדל משה, שהיה גדל שלא כדרך העולם כלומר בזמן אחד במהרה (עיין שם ברמב"ן).

אמת כי כן אמרו בילקוט [שמעוני קסו]

ויגדל משה. רבי יהודה אומר: כל בנים אינם גדלים, שהוא אומר ויגדל?! אלא שהיה בן חמש שנים ונמצא כבן אחת עשרה. מה אמר ויגדל שני פעמים, למעלה בקומה ולמטה בגדולה. מה הייתה גדולתו? שיצא אל אחיו.

אמנם במדרש רבה [א,ל]

אמר ר' יהודה בן כ' שנה היה משה באותה שעה, ור' נחמיה אומר: בן מ' שנה היה.

לפי זה אין כאן הגבלת זמן לדבר המסופר.

◀ **מכה איש עברי.** מצאנו לשון הכאה סתם גם על הכאה שיש בה מיתה, כמו לבלתי הכות אותו, דתרגמו למקטל יתיה; ויך את הפלשתי - וקטל ית פלשתאי; עברו בעיר אחריו והכו (יחזקאל ט') - וקטולו; אשר יכה איש את רעהו; ושם איש ישראל המכה אשר הכה המדינית תרגומו - קטלא, והרבה כמוהם אשר יורו על הכאת מיתה אף בלי התלוות עמו מלת נפש או לפי חרב (עיין סנהדרין פ"ד ע"ב).

ושפיר אמרו (במדרש רבה פרשה זו)

**המצרי היה מבקש להרגו. אמר משה וודאי זה חייב מיתה, כמו שכתוב ומכה אדם יומת, ע"כ.**

והרנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל, מתקשה מאד בהריגת משה את המצרי, שכפי הנראה יהיה מעשהו שלא במשפט, כי איך בעבור הכותו איש עברי יהרגנו, ושפיכת דם הוזהרו עליהם בני אדם קודם מתן תורה. ומה לי שופך דם עברי או דם מצרי. גם מה יועיל לעמו אם יהרוג זה האחד בסתר, אין זה כי אם נקם וחימה בלי משפט. והאריך בזה ליישבו, וכל דבריו אינם מספיקים.

וכן הרא"ם, התעורר דאף על גב שנתחייב המצרי מיתה בידי שמים, אין דינו ליהרג בידי אדם, כמו שכתב הרמב"ם, עיין שם.

וכל דברים אלה מיוסדים על דברי המפרשים הכאה זו, שאין בה מיתה, וכמו שכתב רש"י מלקהו ורודהו. ואין צריך, שבדין הרגו. כי גם בישראל הדין כן: הרודף אחר חברו וחושב להכותו הכאה הממיתה אותו, ניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף.

**מאחיו.** מבין שאר אחיו שהיו בתוכם ועימהם ומתוכם לעיניהם לקחהו והכהו.

**יב. ויפן כה וכה.** חשב משה שאחד מאחיו העברים העומדים סביבו יתקומם על המצרי ויציל את אחיו המוכה מכת מות.

**וירא כי אין איש.** ראה שאין ביניהם גבר בגוברין, ואין מהם שם על לב צרת אחיו להשתדל על הצלתו;

וכן אמרו במדרש רבה:

**ר' יהודה אומר: וירא כי אין איש, שיקנא להקב"ה ויהרגנו.**

מלת איש תואר לאדם חשוב, כמו "הלא איש אתה" (ש"א כ"ו); ובזה התיישב מה שהתעוררו המפרשים על יתור לשון ויפן כה וכה, דמדכתיב "וירא כי אין איש", ידענו שפנה כה וכה. גם על השלילה לא נופל כל כך לשון וירא, ויותר היה ראוי לומר כי [2] אין רואה.

**יג. נציים.** כל נציים וינצו בנפעל הוא קטטה שיש בה הכאה וחבלה, וכן "כי ינצו אנשים והכה וגו'", "וכי ינצו וגו' להציל את אישה מיד מכהו", "וינצו שניהם בשדה ויכו האחד את האחד", "וינצו במחנה", והיה שם חבל (רל"ש - ר' לייב שפירא).



**יד. אכן.** לראב"ע כמו: אם כן, ולרשב"ם כמו: אך כן, ואונקלוס ויב"ע תרגמוהו: בקושטא. ולדעתי טעמו: מאומת אצלי, כמבואר (ויצא כ"ח ט"ז) אכן יש ה'.

**טו. וישב בארץ מדין.** בדברי הימים של משה יאמר כי קודם שהגיע משה לארץ מדין מלך בארץ כוש ארבעים שנה, ולקח שם אשה כושית ואחר כך הלך למדין ונשא את צפורה, ושפיר אמר רי"א – ר' יצחק אברבנאל:

קיצרה התורה בספור מה שקרה לו בארץ כוש, לפי שלא הייתה אותה מלכות אשר בחר בה ה', ולא הארץ אשר ה' דורש אותה, ולכן לא הזכיר הכתוב מזה כלום, רק מה שקרה במדין ובהר האלוהים, כי שם ציוה את השם את הברכה חיים עד העולם.

**יז. ויגרשום.** בא במ"ם תחת נו"ן הראוי לנקבות רבות (עיין ראב"ע). ולדעתי בא במ"ם הזכר, להורות שלא היו הגירושין מסיבת הבנות עצמן כי אם מסיבת אביהן, וכדאיתא במדרש רבה: לפי שפירש מעבודת אלילים, נדוהו שלא יזדקק לו אדם, לא יעשה לו מלאכה ולא ירעו את צאנו;

ועל דרך זה אמר בבנות צלפחד נתן נתן להם בתוך אחי אביהם, בא שם במ"ם הזכר, מפני שהם נטלו בכח בן זכר; ואמר כאן גם כן וישק את צאנם במ"ם הזכר, לפי שכולל גם צאן של זכרים, וכמאמר רבותינו על פסוק וישק את הצאן, צאנינו לא נאמר אלא הצאן, שאף צאן הרועים השקה, ועיין מה שאמר על פסוק מורת רוח (בראשית כ"ו).

**כב. ויקרא גרשם.** לפי שהיה בורח מחמת מלך פרעה שבקש להרגו, והוזקק להתהלך מגוי אל גוי, וגם שם לא היה בטח, לכן קרא אותו גרשום לומר שהוא מגורש מארצו ומעמו. וזה שאמר גר הייתי בארץ נכריה, כי מי שדר חוץ מארץ מולדתו ברצון נפשו, נקרא גר לא מגורש, אבל מי שגר שם על כורחו או שלא לרצונו הוא מגורש באמת (ר' יצחק עראמה). ולכן לא אמר גר אנכי כראוי, שבאותו הזמן היה עדיין גר, אבל אמר הייתי כמו ועתה הייתי לשני מחנות, שנעשה בעל כורחו להיות גר בארץ נכריה. ורי"א אמר: מלת גרשם הוא מורכבת, ופירושו גר משומם, שלא ידע אנה ילך ומה יעשה.

**כג. וימת מלך מצרים.** אמרו במדרש רבה שנצטרע, והמצורע חשוב כמת. שנאמר "אל תהי כמת..." ואומר: בשנת מות מלך עוזיה; טעם שלא פירשוהו מיתה ממשית, שמעתי בשם הגר"א, לפי שהזכיר במיתתו שם כבוד, מלך מצרים, שאין זה מדרך המקראות. כבמדרש קהלת:

אמר ר' לוי, קרוב לנ"ב פעמים כתיב **והמלך דוד**, כיון שנטה למות כתיב ויקרבו ימי **דוד למות**, משום אין שלטון ביום המוות.

כלומר לא הוזכר מלכות במיתה. וכאן אומר "וימת מלך מצרים", לכן לא היה מיתה ממשית. ובמלכים א' (כ"ז ל"ב) כתיב וימת המלך, ובדה"א (י"ט א') כתיב וימת נחש מלך בני עמון.

### **כה וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים:**

**כה. וידע אלוהים.** המקרא סתום. כי לא זכר את מי ידע, ואם שב על בני ישראל הנזכר במקרא זה, היה לו לומר וידעם אלוהים. וכמה פירושים יש על זה בדברי המפרשים, ומהו ענין ידיעה.

ונראה לנכון כי הכרת הבורא יתברך הוא על ידי מעשיו הנכבדים, וכל זמן שלא יראה משפטו בעולם, ידומה לבני אדם כעומד מרחוק ואינו משגיח על מעללי איש, וכאשר יראה משפטו בארץ שהוא דן אותם לפי דרכיהם, מזה יקחו בני אדם ראייה על שהש"י משגיח על מעשי בני אדם. וכדברי המשורר **נודע ה' משפט עשה**.

ואמר במקום אחר:

למה ה' תעמוד ברחוק תעלים לעתות בצרה, כי הלל רשע על תאוות נפשו וגו' אין אלוהים כל מזימותיו וגו' יחילו דרכיו בכל עת (תהלים י'). יתאמרו כל פועלי און, עמך ה' ידכאו וגו' ויאמרו לא יראו יה (תהלים צ"ד).

וזה הענין כלו היה במצרים, התרוממו פועלי און אלה, וידכאו בעוני והשתעבדו עם ה' על לא חמס, ויחילו והצליחו בדרכיהם אלה, עשקו וגם גברו חיל, ובזה התהללו הרשעים הללו בראותם מלאת תאוות נפשם לאמר אין אלוהים, מי ה' אשר אשמע בקולו, לא ידעתי את ה'.

אמנם אחרי אשר שם הוא יתברך את עין השגחתו על עם ישראל הנדכא והנכאב, וענש את מעבידיהם במכות גדולות ונאמנות, אז על ידי המשפט הזה אשר עשה בהם נודע בעולם כי יש אלוהים בארץ, ואם הוא מגביה לשבת, הוא משפיל לראות גם בארץ, להקים מעפר דלי העם ולהרים מאשפות אביוני בני אדם.

ומלת וידע הוא פעל סתמי, בלי השקפה מי הוא אשר בא לכלל ידיעה, כמו ויאמר ליוסף הנה אביך חולה, ויגד ליעקב בןך יוסף בא אליך, שהם פעלים סתמיים בלי השקפה מי האומר מי המגיד.

ויש אם כן במקרא זה הודעה כללית [ג] בתחילת סיפור הפקידה תכליתה וסופה. וטעמו: על ידי אשר ראה הוא יתברך את בני ישראל, הנה בזה וידע אלוהים, רוצה לומר כל אחד ואחד

מאנשי העולם בא לכלל דעת שיש אלוהים שופט ומשגיח בעולם.

ועוד יתכן טעם המקרא כי עד הנה עזבו ישראל את השם, ככתוב (יחזקאל כתב) "וימרו בי ולא אבו לשמע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו". אמנם עתה שמו אל לבם לשוב מדרכיהם הרעים ולדעת את השם, וזהו וירא אלוהים את בני ישראל וידע אלוהים, כלומר ראה את בני ישראל כי נתנו לבם לדעת אלוהים. וקרוב לזה בתרגום יונתן בן עוזיאל, וגלי קדמוי ית תיובתא דעבדו. ורגיל הוא בקבוץ לומר בו פעם בלשון רבים לפי חלקיו הנפרדים, ופעם בלשון יחיד לפי המקובץ הכולל, כמו ויחן ישראל, וכן כאן וידע בלשון יחיד.

## פרק ג

**א אחר המדבר.** יונתן בן עוזיאל תרגם אחורי מדברא, ואונקלוס תרגם למדברא, ולדעתו מלת אחר ישמש גם ליחס הג"ש כמלת אל. ולהיות שעל הרוב המדבר הוא מקום שמם, לכן הוסיף אונקלוס לאחר שפר רעיא, כי לפעמים ימצאו במדבר מקומות ראויות למרעה צאן, ושם הולכין כדי להרחיק מן הגזל. עיין בהר כ"ה ט"ו, אחר היובל, לרש"י.

**ב. וירא מלאך ה'.** המפרשים יאמרו כי לבת אש ראה תחילה, ואחר שנתחזק שכלו ראה את המלאך מתוך האש, ואחר שנתחזק עוד שכלו בראיית המלאך ראה במראה הנבואה כבוד השכינה. וזה שאמר: וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו אלוהים, כי המלאך לא יאמר אנכי אלוהי אביך.

ודעת הרמב"ן כי מה שאמר "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש", ומה שאמר "ויקרא אליו אלוהים" - הכל אחד, כי המלאך הנזכר כאן הוא המלאך הגואל, שכתוב בו 'אנכי האל בית אל', והוא אמר כאן 'אנכי אלוהי אביך אלוהי אברהם', ויקרא במידה ההיא מלאך בהנהגת העולם, יעויין שם.

ובדברי רבינו בחיי (רב"ח):

וכבר למדוני רבותינו שהוא יתברך נקרא בשם מלאך, והוא נגזר משם מלאכה, להיותו יתברך כביכול פועל מלאכת הבריאה, כמו שכתוב בביאורי בויחי בהמלאך הגואל.

◀ ולדבריהם יש לפרש מלאך ה' - מלאך שהוא ה', ופתחות האל"ף שיוורה על הסמיכות, איננו על הקניין שיושלם במלת של, אבל על הביאור, כסמיכות "זבת חלב ודבש", שהמלה השנית תוספת ביאור אל הראשון, במה היא זבה? - בחלב ודבש, וכן כאן: השם, אדון כל

יתברך, הוא המלאך, העושה כל.

◀ **ג. מדוע לא יבער הסנה.** שורש בער ישמש על הדליקה והשריפה, לפי שהוא מכלה ומבער מן העולם את חלקי הנשרף, ואין הבדל בין תחילתו לסופו רק בין כולו למקצתו, שבסוף השריפה כל צורת הנשרף נתבטל ונתבער, וכל חלקיו הלכו לאבדון, ובתחילתו יתחילו להתבטל ולהתבער, רק חלקיו עדיין אחוזים זה בזה. ומכל מקום ביעור המציאות ישנו בו. מזה אמר (שופטים ט"ו) ויבער אש בלפידים, ויבער מגדיש ועד קמה, הראשון הוא תחילת הדליקה אחיזת האש בעודו דולק, והשני סוף הדליקה לבער ישיות הגדיש והקמה מן המציאות. וכן כאן: הסנה בער באש, הוא תחילת השריפה בשעה שהוא דולק; מדוע לא יבער, הוא סוף השריפה, מדוע לא יכלה ויתבער ממציאות. ובחנם האריכו המפרשים בזה.

**ה. אל תקרב הלם.** יש הבדל בין לשון **פה, הנה, והלם.** כי הלם מורה על חשיבות המקום או על חשיבות המצב, כמו הבו לכם דבר ועצה הלם; הבא עוד הלם איש (שניהם אמורים במצפה, שהיה מקום נכבד ומקום העצה על כל דבר גדול); גושי הלם: כבוד גדול עשה לה להושיבה אצלו, אמנם היא בשפלות המצב לשבת מצד הקוצרים. כי הביאותני עד הלום (למצב נכבד כזה); מי הביאך הלם (מי הביאך לטובה זו להיות במצב נכבד כל כך לעומת מצבך הראשון שהיית אביון מחוסר לחם עד הנה). וכן כאן: אל תקרב הלם - מקום קדוש. וזה שאמר (זבחים ק"ב) אין הלם אלא מלכות, כלומר גדולה וחשיבות (רשד"ל - ר' שמואל דוד לוצאטו).

**של נעליך.** כאמרם (בשמות רבה) כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל. ובמקדש לא היו הכהנים אלא יחפים, והיא הוראת ההכנעה למי שעומד לפניו.

**אדמת קדש.** כלומר המיוחד לדבר נשגב, לכן הוסיף **יונתן בן עוזיאל** ועליו אנת עתיד לקבלא אורייתא למלפא יתה לבני ישראל. לכן לא אמר אדמה קדושה כתאר ומתאר, רק נסמך: אדמת לקדש, והבדל גדול יש בין קדוש לקודש, העירותי עליו (ראה י"ד כ"א) עם קדוש אתה.

◀ **ו. כי ירא מהביט.** מ"ם המחובר במקור הפעל יורה השלילה, כמו ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא, לבלי חטוא, לבלי הביט, וזה הפך המכוון, כי לא היה ירא משלילת ההבטה. והיה ראוי לומר ירא להביט, כמו כי ירא לשבת בצוער (וירא י"ט ל). ויתכן [3] שמלת מהביט מוסב על ויסתר משה פניו. ואמר טעם הסתרתו - לבלי הביט, ומאמר כי ירא הוא כמאמר מוסגר,

לכן מופסק בטעם זקף קטן.

**ז. ראה ראיתי.** אמנם ראיתי, וזה טעם המקור בכל מקום כשיושם לכפל, כמו עלה נעלה, יכול נוכל, כי עניינו כטעם אמנם להורות שהאמת כך הוא, אף על פי שיטעון הטוען ויאמר הפך זה, כעניין ידעתי בני ידעתי (רע"ס).

**כי ידעתי את מכאוביו.** הוא כנותן טעם על שמיעת נאקתם, אף שאינו רק מפני נוגשיו הדוחקים אותם לא לשוב אלי בלב שלם, בכל זאת שמעתי קולם, כי ידעתי מכאובי לבבם, ואין אדם נתפס על צערו, ואין דעתו מיושבת עליו (ר' משה אלשיך - רמ"א).  
ואפשר שהמכוון בזה להודיע שאין לדמות הראייה והשמיעה שאצלו יתברך לראיית האדם ושמיעתו: האדם רואה דבר בעיניו, והדמיון יכזב בו לפעמים, שאינו רואה אמיתת הדבר, האדם שומע קול דברים באוזניו, ומזה ידין על מה שבלב חברו, והדמיון יתעהו כי אין פיו ולבו שווים. אבל אנכי ידעתי מכאוב לבבם גם בלתי ראייה ושמיעה, כי חדרי לבבם הנכאב גלויים לפני.  
ורלב"ג חיבר מאמר כי ידעתי עם וארד, הפריד המחוברים במקרא וחיבר הנפרדים. ואין צורך לזה.

**ח וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן-הארץ הוא אל-ארץ טובה ורחבה אל-ארץ זבת חלב ודבש אל-מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי:**

**ח. וארד.** תרגומו ואתגליתי, מבואר יתרו י"ט י"א ירד ה'.

**זבת.** תאר השם, והתי"ו לסמיכות, כמו חלת לחם, ואין הסמיכות פה מורה על הקניין שתושלם במלת 'של' כמו קמת רעך, קמה של רעך, או אשר לרעך. ואינו שם התואר כמו נעות המרדות, כי אין הארץ היא בעצמה זבה, אבל היא ארץ שבה זב חלב ודבש מנושאייהם המצוי שם ביותר, והמלה השנית תוספת באור אל הראשון. כעניין יפת תאר ויפת מראה, שהיא יפה, ובמה? בתואר או במראה. וכן כאן שהיא זבה, ומפרש במה היא זבה? בחלב ודבש.

לכן לא תרגם **אונקלוס** לפי המלה רק לפי המכוון עבדא. וכן רי"א אמר אל ארץ זבת חלב ודבש, להגיד שהארץ אשר יוליכם שמה לא כארץ מצרים היא, כי מצרים הייתה ארץ צרה וקצרת יד, אבל ארץ הכנעני תהיה ארץ טובה ורחבה, גם במצרים נתמעטו הבקר והצאן ונתמעטו האילנות ופרי העץ, כמו שנודע עוד היום מעניין הארץ ההיא.  
ומפני זה כתב רש"י כגן ה' כארץ מצרים, כגן ה' לאילנות, כארץ מצרים לירקות, לפי שבמצרים יש ריבוי גדול מפרי אדמה ומדגים, ומיעוט בשר ופירות אילן, לכן אמר שיוליכם

לארץ זבת חלב ודבש, שמרוב מקנה יתרבה חלב, ומרוב אילנות ופירות יתרבה הדבש, וכאמרם דבש של תמרים.

**אל מקום הכנעני.** לא אמר אל ארץ הכנעני כבשאר כל המקומות, כי בא לרמוז שיירשו אותם וכי יכריתום וישבו במקומם, ולא ישבו בקרבם כאבותם (רמב"ן), ובאמת כל המדינה נקראת גם כן מקום (בהעלותך י') "נוסעים אנחנו אל המקום אותו אתן לכם", והיינו כל הארץ.

**ט ועתה הנה צעקת בני-ישראל באה אלי וגם-ראיתי את-הלחץ אשר מצרים להצים אתם: ט. ועתה הנה, ועתה לכה.** טעמו, אף שהוגבל בברית בין הבתרים זמן ארבע מאות שנה, וכעת אינו רק רד"ו שנה, מכל מקום קושי השעבוד, כי המצרים מוסיפים מאד בעינו, הוא ישלים הזמן. אני קצפתי מעט והמה עזרו והוסיפו על הרע, לכן אמהר קץ גאולתם. על זה אמר ועתה הנה וגו', כלומר לא אמתין זמן המוגבל, כי אמנם כעת אשר עלתה שוועתם לפני וגם אני רואה את הלחץ, והוא תוספת צרה על צרתם, לכן כעת אשלחך להוציאם (רא"ש).

ולהיות הודעה זו בשורה חדשה למשה, שיקוצר הזמן מסיבת קושי השעבוד, לכן אמר מלת הנה, שישמש בדבר חדש כמו שכתוב בבראשית והנה טוב מאד.

**לחצים אותם.** מפני שבאו למצרים בשבעים נפש והושיבם יוסף בארץ גושן, ואחר שהייתה הברכה בהם להרבות מאד, לא הייתה ארץ גושן מכילה אותם, והמצרים לא היו מניחים אותם להתרחב לארץ אחרת, אבל היו לוחצים ודוחקים אותם יחד. דומה למה שאמרו (שופטים א') וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק (רבינו בחיי - רב"ח בשם ר"ח).

**י. לכה ואשלחך.** אין לכה כמו "לך שוב מצרימה", כי שם הוא צווי מוחלט, וכאן צווי=בקשה, וכדאיתא במד"ר פ"ג, הקדוש ברוך הוא היה מפתה למשה שילך בשליחותו, ועל זה יורה הה"א במלת לכה, וכמו שכתבנו בפרשת וישב, לכה ואשלחך דיעקב ליוסף. ושם במד"ר דרשו הה"א לענין אחר.

**יא. מי אנכי כי אלך.** מה אני חשוב לדבר עם המלכים (רש"י).

ובמדרש אמרו:

**מי אנכי.** אמר לפניו האיך אני יכול ליכנס למקום לסטים ולמקום הורגי נפשות? ע"כ. כאלו אמר הלא אנכי יצאתי כבורח מלפניו כי ביקש להרגני, ואני מוכתב למלכות, והיה כל מוצאי ירגני מפני הריגת המצרי.

**יב. וזה לך האות.** פירוש: זהו הדבר הגדול אשר יבוא לך בעתיד, אשר לתכליתו אנכי שולחך כעת. והוא, בהוציאך... תעבדון, רוצה לומר תכלית ההוצאה היא להיותם עבדי ה' על ידי קבלת התורה. **האות**, מן "הגידו האותיות לאחור" (ישעיה מ"א), שפירש דברים העתידיים לבוא. וכן כאן זה לך האות, זה לך דבר הבא. ואחרי שידבר מן התכלית העתיד לבוא, ואז יהיה מעשה השליחות כבר חלף הלך לו, לכן לא אמר אנכי שולחך בבינוני, כי אם **שלחתיך**, והוא מורכב מעתיד ועבד; ובזה השיב תשובה לשאלתו מה זכות יש ביד ישראל שיצאו ממצריים. עיין רש"י.

**תעבדון.** בנו"ן תלויה לבסוף, והוא יורה על התואר, רוצה לומר תהיו נשארים להיות עבדים לאלוהים. ואלו אמר תעבדו, בחסרון נו"ן, היה מכוונו לעשות העבודה לזמן מה. [ד] וכמו שנתקיים באמת בהר סיני בקבלת התורה להיותנו עובדי ה', ואין עבד לשני אדונים, כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים.

**יג. מה שמו.** מי הוא השולח אותך? כלומר: באיזו מידה הוא שולחך אלינו, אם במידת אל שדי שעמידה לאבות, אם במידת רחמים העליונים לעשות בו אותות ומופתים מחודשים ביצירה (רמב"ן).

**יד. אהיה אשר אהיה.** הוראת שם הראשון הוא עתיד היכולת, והוראת שם השני הוא עתיד הרצון. וכבר העירונו למעלה (ראשית י"ט) ההבדל שבין עתיד היכולת לעתיד הרצון.

וטעם השמות האלה. אוכל להיות כל אשר ברצוני להיות, והמכוון בזה אוכל להתלבש באיזה מידה ותואר שרצוני להתלבש ולהתראות בו, כפי הכנת המקבלים וכפי העת והזמן המצטרך: פעם אָראה בשם שדי, באופן שלא יתבטלו הנהגות הטבעיות, פעם בהווייה ב"ה לחדש הנהגה נסית, פעם במידת קנא ונוקם, פעם במידת רחום וחנון.<sup>2</sup>

ולכוננה זו אמר (הושע ד, ו') "לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם". כי להיותם מוטעים בדעה המשובשת, שלגודל רוממות האל לבלי שיעור, ולרוב התנשאותו במעלה לבלי תכלית, לא יצוייר אצלו שינוי וחלוקף להשתנות ממידה למידה, ולזה החליטו

---

<sup>2</sup> (ובזה נבין מאמר הנביא (הושע א') ואנכי לא - אהיה לכם, כי אחר שיעד שם עליהם מקודם העונשים המעוטדים לבוא עליהם לרשותם ובכל זאת הקשו את ערפם ומיאנו לשוב, הנה בזה גלו דעתם המשובשת שהוא יתברך איננו מתואר בשם אהיה, רוצה לומר שאין ביכולתו חלילה להתלבש ממידה למידה, ממידת הדין למידת הרחמים למחול ולסלוח על עוונם; ויעיד על אמיתת פירוש זה המקף שבין שני תיבות לא - אהיה שהוא מחברם יחד)

בדעתם לומר שאין ביכולתו יתברך להתלבש ממידת הדין למידת הרחמים. לכן אמר לא אוסיף ארחם כי נשא אשא להם, כלומר לפי שאני בעיניהם מרומם ומנושא, שהיא סיבה הגורמת להם לסלק ממני השתנות ממידת הדין למידת הרחמים, לכן גם אנכי לא אתנהג עימם במידת הרחמים מידה כנגד מידה. ואין צריך להוסיף על לשון המקרא כמו להמפרשים שם.

זה שאמר (במדרש רבה פ"ג):

א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים אני נקרא באל שדי, בצבאות, או באלוהים בהויה. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלוהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא הויה, אהיה אשר אהיה - אני נקרא לפי מעשי. ע"כ.

ואמרו עוד: מהו **אהיה אשר אהיה**? כשם שאתה הוה עמי, כך אני הוה עמך;

**ויאמר כה תאמר.** כל ויאמר ויאמר במדבר אחד, רובן האחד פירוש לחברו. כגון ויאמר מה נתן לי, ויאמר הן לי לא נתת זרע, ויאמר משה ערב וידעתם, ויאמר משה בתת ה' לכם. וכן כאן: ויאמר אהיה, ויאמר כה תאמר (רל"ש - ר' לייב שפירא).

וזה שאמר במדרש: (רש"י ברכות ט').

לך אני מודיע, להם אני מודיע, רוצה לומר שאמר הקדוש ברוך הוא למשה אתה לא הבנת דברי, כי גם אני מתחילה לא כוונתי שתאמר להם אהיה אשר אהיה, כי רק לך לבד הודעתי זאת, אמנם לישראל לא תזכיר צרה אחרת, ולא תאמר להם רק אהיה.

**טו. זה שמי וזה זכרי.** שם הוא שם התואר, וזכר הוא שם העצם<sup>3</sup>, ו"זה שמי" מוסב על שם "אהיה", שהוא כדמות תואריו יתברך על דרך שביארנו, "זה זכרי" מוסב על שם "הויה" ב"ה, והוא שם העצם הבלתי מושג, לעולם רוחניות הוראותיו ותוכניותו; ואמר "זה שמי לעולם" - כי שמות תאריו יתברך: אהיה, רחום, חנון וכדומה, נקראים בכל מקום ובכל זמן ככתיבתם. אבל שם הויה ב"ה, שאינו מוכן לקרוא ככתיבתו רק ליחידי סגולה העומדים בסוד ה', ורק במקומות המיוחדים לקדושה ביותר, לכהן גדול ביוה"כ וכדומה בעניינים קדושים ונוראים, לכן אמר בו "לדור ודור", רוצה לומר לעתים מיוחדים ומזומנים.

<sup>3</sup> כמו שכתב רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל ע"פ זכר צדיק ושם רשעים



ומה שאמרו רבותינו **לעלם** כתיב, אפשר שכוונתם שמות תאריזו יתברך הורשו לנו להזכירם ככתיבתם, כדי לעלם=להסתיר ולמנוע הזכרת שם העצם ב"ה; ולכן נקראו שאר שמותיו יתברך בשם 'כינויים', רוצה לומר שמות אשר בהם ועל ידם מעלימים ומסתירים את שם העצם, כי שורש **כנה** הוראתו **כיסוי והעלמה**, כמו 'בשם ישראל יכונה' (ישעיה מ"ד), 'אכנך ולא ידעתי' (שם מ"ה), 'לא ידעתי אכנה' (איוב ל"ב). עיין **רשב"ם** במקומות אלה. ומזה "ואת הכלים אשר הזניח אחז הכנו" (איוב ל"ב), אמרו [4] רבותינו (ע"ז כ"ב) הכנו-גנזנו, רוצה לומר העלמנום; והמפרשים לא ביארו כן שם.

**יח ושמעו לקולך ובאת אתה וזקני ישראל אל-מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלהי העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה-נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו:**

**יח. ושמעו לקולך.** הוא תנאי, כמו ושמע אישה והחריש לה, שפירושו **אם ישמע**. וכן כאן **אם ישמעו** זקני ישראל לקולך ילכו עמך, ואם לא ישמעו, לך אתה לבדך. ולכן כשנשמטו הזקנים הלך משה עם אהרן לבדו, ואם היה הציווי שילך עם זקני ישראל דווקא, מי הרשוהו ללכת בלעדם. אבל תנאי הוא. (ר' אליעזר אשכנזי - רא"ש).  
וסרה גם טענת **רמב"ן** איך אמר משה והן לא יאמינו, אם ה' אמר שישמעו.

**דרך שלשת ימים.** הוא יתברך ציוה שבתחילה יבקש ממנו דבר קטן כזה, ללכת דרך שלשת ימים, להבחין בו ערפו ומצחו הקשה, וזה שאמר מיד ואני ידעתי כי לא יתן אתכם - מכל מקום – להלך, כלומר עם היות שבקשה זו הוא דבר קטן, ידעתי רוע לבבו שלא יכנע להתרצות גם לזה. - ועם כל זאת לא אמר לו בבירור שישבו אחר ג' ימים, ולא הוציא משה מפיו דבר שקר (ר' יצחק אברבנאל ור' יצחק עראמה).

עיין דבריהם שהשיבו על האומר שהייתה בקשה זו דרך ערמה כדי שישאלו להם הכסף והזהב והשמלות, ומסיבת השאלה הזאת ירדפו אחריהם ויאבדו כולם בקריעת ים סוף. (ומצאתי דעה זו במדרש רבה). כי הקצור קצרה יד ה' לקיים הבטחת 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' באופן אחר, שלא בדרך ערמה, ולסבב סיבה אחרת להאבידם מן העולם; וגם התורה העידה שלא רדפו אחריהם מסיבת כספם וזהבם שהשאלום, ולא אמרו כי אם 'מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו' ולא הזכירו מאבוד הונם ורכושם. והנה אחרי אשר מיאן גם הבקשה הקטנה הזאת, שוב שאל משה ממנו כמה פעמים השילוחים הגמורים והחופש הנצחי, כמו שיבואר אחרי זה. וכמו שכתוב (כאן כ') ואחר כך יִשְׁלַח אֶתְכֶם, יִשְׁלַח בְּבִנְיִן הַכֶּבֶד, יוֹרֵה עַל הַחֹפֶשׁ הַמוֹחֶלֶט.

### **יט וְאֲנִי יֹדְעֵתִי כִּי לֹא-יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ וְלֹא בְיַד חֲזָקָה:**

**יט. ולא ביד חזקה.** אם אין אני מראה לו ידי החזקה.

ויש מפרשים לא בשביל שידו חזקה (רש"י ראב"ע ורשב"ם), נדחקו כן לפי שנאמר "ביד חזקה ישלחם".

ולי נראה טעם המקרא, לא תוכלו ללכת מארצו, בין ברשותו בין שלא ברשותו, אף כשתתחזקו להיות כגיבורים אנשי חיל וללכת מארצו בעל כורחם, הוא יעמוד נגדיכם ויעכב בידכם ולא יניח אתכם ללכת.

**כא. לא תלכו ריקם.** בידיים ריקנים בלתי קבלת שכר על עבודתכם זה שנים רבות, דומיא "כי עתה ריקם שלחתי" (ויצא ל"א).

### **[הצד המוסרי של ניצול מצרים]**

**כב. ונצלתם את מצרים.** תרגומו ותרוקנון, וכן וינצלו את מצרים, ויתנצלו בני ישראל את עדים, ושרשו **נצל**, הנו"ן היא פ' פועל, והדגש לסימן בניין הכבד, בפלס "ודברתם אל הסלע", כמו שכתב רש"י.

ונכון לומר שאין המכוון בזה שיבוזו את כל אשר למצרים עד שיניחום ריקם מכספם וזהבם, כמו שרגילין לפרשו, שלעניין זה היה יותר ראוי לומר לשון **בער**, כעניין ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל. ועוד דכבר ידענו שנשארו במצרים תכשיטי זהב וכסף ואבנים לרוב מאד, עד שאמרו רבותינו ביזת הים הייתה יותר גדולה מביזת מצרים (עיין רש"י בפסוק ויסע משה את בני ישראל מים סוף).

אבל לשון ניצול וריקנות האמור כאן הוא לדעתי במובן מוסרי, ועניינו ריקנות ופטור התחייבות, כי שורש **נצל** היורה על המלטה וההצלה מן הרע, יורה גם כן במובן המוסרי על חיוב הלזה לפטור מעליו עול משאת תשלומי חובותיו.

ככתוב (משלי ו') "כי באת בכף רעך עשה זאת והינצל". וכן המנקה את עצמו מן החשד שהתלוננו עליו על ידי נתינת אמתלא, מרגלא בפומייהו דאינשי לומר **מתנצל**, שמפרק מעליו עול משאת חשד בני אדם. ומזה המורגל בפי המחברים שם התנצלות, דומה למאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים, לשון הסרה ופריקה. ומזה אמר כאן וניצלתם את מצרים. כי כמו שהלזה מחויב להציל עצמו מן החמס לבלי החזיק תחת רשותו ממון שאינו שלו, ככה המלווה מחויב להשתדל עם הלזה לכופו אם יש לו, ובזדון לבו ימאן להשיב את המלווה לבעליו.

לא בלבד מפני צרכו אליה, כי אם גם מצד המוסר, לבלי יתחזק בין בני אדם מידה הפחיתות להיות כפוי טובה, ולבלי הרגל ביניהם מידה הגרועה להחזיק חמס בכפיהם ולהשכין

באוהליהם העוולה לאכול ממון אחרים שלא כדין. **ויש בזה משום תיקון העולם ולא תמלא הארץ חמס.**

וכמאמרם (בדברים רבה)

ויהי דוד עושה משפט וצדקה. מהו משפט וצדקה? שהיה מצדיק נפשו של גזלן, שהיה מוציא מידו הגזל.

והנה אחרי שהמצרים שעבדו את ישראל זה זמן רב לעבודתם, ונתחייבו מדין לשלם להם על כל פנים שכר מלאכת עבודתם, לזה באה הציווי ממנו יתברך "וניצלתם את מצרים", להוציא מהם החמס שבכפיהם, בכדי שיפטרו עצמו מחובותיהם בתשלומי מלאכת עובדי עבודתם, והוא ריקנית מוסרית, פטור ההתחייבות, דומה ללשון וניקית משבועתי, וכעניין ניקיתי הפעם מפלשתיים.

וכן מלת ריקם מצאנו על דרך זה "ואחלצה צוררי ריקם", שפירושו לרד"ק ריקם - חנם בלא עוון. וקרוב לומר שעל כוונה זו אמרו רבותינו דרך מליצה "עשוה כמצודה שאין בה דגים", כי הם פרשו מצודה לרגלי בני ישראל ללכדם כדגים הנאחזים בפח ולשעבדם בלא כסף ומחיר, ועתה בא העת שיעלו את [ה] המצודה ולא ימצאו בה דגים, עתה יראו כי יגיעתם לריק הייתה, לא ירוויחו מאומה בהשתעבדותם עמם, כי שכר פעולתם אתם תהיה.

## פרק ד

**א. והן לא יאמינו.** מלת הן ישמש גם על השאלה, כמלת אם (כבירמיה ב' י'): הן הייתה כזאת פירש רש"י הן כמו אם.

**ח. לקול האות.** לא יחדש האות קול גשמי הנשמע לאוזניים, אבל טעם קול הוא הדבר המכוון והנרמז, וכבר יקרא קול הגזרה האלוהית: קול ה' על המים (ר' יצחק אברבנאל - רי"א) והמבואר יותר (ניצבים ל' ו').

**י. כבד פה וכבד לשון.** כבד פה הוא באותיות זסשר"ץ שהן אותיות השיניים, וכבד לשון הוא באותיות הלשון שהם אותיות דטלנ"ת (רבינו בחיי בשם ר"ח).

**יד ויחר-אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי-דבר ידבר הוא וגם הנה-הוא יצא לקראתך וראך ושםח בלבבו:**

עניין ויחר אף ה', נסיגת פני השגחתו אחור לבלי הביט בו וכמסתיר פנים ממנו; ועניין הסתרת פנים ואריכת אפים הנאמרים אצלו יתברך הוא, אם העונות גברו מאד עד שגורמים פירוד

דבקות השגחת הש"י על האדם, כמאמר הכתוב עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם. הנה מעמד זה נקרא על דרך משל הסתרת פנים, כמו אסתירה פני מהם, וכמסתיר פנים ממנו (ישעיה נ"ג), ועניינו הסרת השגחתו. וכמאמר המקונן "פני ה' חלקם לא יוסיף להביטם", רוצה לומר שמצד עונותיהם התיילד התחלקות והתפרדות בינם לבין פני השגחתו.

**וענין הסתרת פנים אינו חלילה כמו שהופך פניו לצד אחר לגמרי, אבל רק כמי שמכסה פניו בצל ידו, באופן שרואה קצת על חברו מתוך הצל.**

כמאמרם אף על פי שהסתרתי פני מהם ידי נטויה עליהם להגן שנאמר ובצל ידי כסיתוך (עיין רש"א בח"א שם). וחזרת פני השגחתו להביט בעין טובה וחמלה נקראת על דרך משל שוב אפים, כמו ישוב אפך ותנחמני, רוצה לומר יחזור וישוב אפך ופני רצונך אלינו לנחמנו. (אפך אינו הכעס והחמה, אבל מלשון וישתחו אפים ארצה).

וכדמות ראייה שאין בלשון חרון אף במכוון חמום הכעס והחמה, ממה שאמר (דברים ל"א) וחרה אפי בו ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות צרות וגו', הנה לא ייחס אל חרון אף כי אם העזיבה לבד, ולהסתרת פנים ייחס חריצת משפט העונש. ואם יהיה המכוון בלשון חרון אף, חמום הכעס והחמה, הרי הוא עושה רושם יותר גדול מהסתרת פנים לבד, והיה ראוי לייחס העזיבה אל הסתרת פנים, וחריצת משפט העונש אל החרון אף.

והנה אמרו רבותינו כל מקום שנאמר חרון אף עושה רושם ואף כאן עשה רושם, כמו שכתב רבינו בחיי (רב"ח): שלא נתרפא משה לעולם, כי היה אפשר לעשות לו כבוד לרפאותו מכבדות לשון כמו שעשה לו כבוד בקרן עור פניו, וזהו רושם האף שלא רפאהו. וכן דרשו הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא, הוא אבל אתה לעולם לא תתרפא בדבור.

**וכך כתב רלב"ג:** חרה אף ה' בו וסרה ממנו השגחת השם ב"ה לשום הדברים בפיו בדברו בשליחותו ושם אהרן למליץ.

וכל המפרשים יבינו לשון חרון אף ענין חימום הכעס והחמה העזה לעונש, אמנם להיותו יתברך מסולק מכל מקרי הגוף והתפעלויות גשמיות, יאמרו שדברה התורה כלשון בני אדם, לפי שההמון אינם נכנעים לעבודת ה' כי אם מיראת העונש, לכן ידברו הכתובים בלשון המובן לכל העם. וזה אמת, ובכל זאת אין הדעת מתיישבת לתאר אותו יתברך במידה שאין ראוי לייחסה לשום שלם במידות בבני אדם, ומכל שכן כאן שאין מקום אל הכעס והחמה, שמניעת

משה לא הייתה רק מענוותנותו.

**יד. וגם הוא יוצא.** לא כמו שאתה סובר שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה (עיין רש"י), מלת וגם פירושו אדרבה, אשר יורה על היפך הקודם, כמו שכתוב בבלק ב"וגם אותכה הרגתי".

**טו. אהיה עם פיך.** אנכי אהיה עם פיכם באופן שיכנסו דבריכם בלב פרעה ולא יתקומם עליכם ולא יגרש אתכם מעם פניו.

**ואתה תהיה לו לאלוהים - שיעשה אהרן נפלאות במצוותיך (ר' עובדיה ספורנו).**

**יח. העודם חיים.** אמר משה בלבו, אם אגיד לו לגאול את ישראל אני הולך, ולהכות את מצרים, פן ימאן להרשותו ללכת כי יצר לו על צרת מצרים, כמו שכתוב על ויחד יתרו נעשה בשרו חדודין (ר' משה אלשיך - רמ"א) ועוד שהיה נראה בעיני יתרו כאלו יתפאר לפניו שנתעלה ללכת בשליחות השם ולעשות נפלאות גדולות. לכן אחז במידת ענוותנותו, ולא הזכיר לפניו כי אם לראות את אחיו העודם חיים, שהוא דרך כל הארץ להצטער בצרת אחיו.

**כ. על החמור.** מין החמור רכיבתו נאותה בתנועה ישרה ושווה מאד בלתי נרגשת.

**ובארץ הערב כשמוכרים החמורים מראים תנועתו בשווה, שיחזיק הרוכב קערה מלאה מים בידו במרוצת החמור והמים אינם נשפכים.**

ולהודיענו על חולי אשתו אמר הכתוב שהרכיבם על החמור וזה שאמרו רבותינו שהיה בזמן מילת בנו (רא"ש, וברעיא מהימנא פינחס רל"ח א') "חמור דלאו איהו מצער רוכבו".

**כא. ואני אחזק את לבו.** פירש אתפוש לאחוז את לבו. וטעמו, אביא עליו צרות רעות שיגיעו עד לבבו. ולהיות שהלב הוא האבר אשר ממנו תוצאות חיים, הנה האחיזה והתפיסה בו מביאה לידי סכנה, כמליצת 'למען תפוש את בני ישראל בלבם'.

והודיענו הכתוב במליצה זו גודל קשיות ערפו ועזות מצחו, שכל הצרות הגדולות אשר יגעו אל לבבו לא יכניעו את דעתו, ויתן תמיד כתף סוררת ולא ירצה לשלח את העם; והודיע הוא יתברך את כל זאת למשה ולישראל מקודם, בכדי שלא יתיאשו מן התשועה המובטחת להם, ותוחלתם תהיה תמיד בה', כי הוא יעמוד לימין עזרתם, ולבסוף יכניע את קשיות ערפו עד שיתרצה להוציאם חפשי.

שורש **חזק** יורה גם בכובד האחיזה והתפישה בכח ובחזקה, כמו לחזק ידיים רפות (ישעיה ל"ו), והיא מליצה כאילו תופס בידיו ומסייע בכחו בל ירפה וילאה.

אמנם רוב המפרשים יבינו מליצה זו, וכן מאמר אני אקשה את לב פרעה, ואני הכבדתי את לבו, שמרוב רשעו וגודל פשעיו ננעלו בפניו דרכי התשובה (עיין **רמב"ם** ו**רמב"ן**).

אמנם מדברי רבותינו יראה הפך מדעה זו, כי אמרו ב[מדרש] רבה:

**למה היה הקדוש ברוך הוא נותן זמן למכות מחר, ולא היה מביא עליהם מיד? כדי שיחזרו בהם ויעשו תשובה. ע"כ.**

מדבריהם אלה נראה בעליל כי לא ננעלו בפניהם דרכי התשובה, והוא באמת מחסדיו הגדולים על בריותיו.

**לכן נכון לומר** שאין במליצות קשוי, חוזק, וכבודות הלב, עניין אשר יורה על האמוץ והחיזוק בדעותיו מצדו יתברך, למען אשר ימאן תת אוזן שומעת ולסרב בשלוח את העם לחירות. כי אמנם כל כוונת מליצות האלה אינם כי אם הבאת ייסורים קשים ועונשים חזקים על רוב פשעיו, וכמו שיבואר במה שיבוא.

**וגם אם נחזיק בדעת המפרשים בזה**, אין עניינו שהוא יתברך ישלח חוזק ואומץ אל לבו, והטה אותו למען ימאן בשמיעת צוויי משה חלילה, אבל טעמו שהש"י הניחו בחוזק וכבודות לבו, אמנם לפי שהיה בידו יתברך להתמיד עליו מכה אחת, עד שתהיה מכה בלתי סרה ממנו, וזה הייתה סיבה להיות מפקפק באמיתת הציווי עליו, ולהתחזק בדעתו הקדומה ולעמוד בקושי וכבודות לבו הבלתי מאמין, לכן ייחס פעל החיזוק, הקשוי, והכבודות אליו יתברך, כי כן דרך המקראות לקרוא בשם פועל ועושה גם את הנמנע מן הפעולה שהיה בכוחו ורשותו לעשותו. על היושב והנמנע מן העריות אמר (בפרשת אחרי) אשר **יעשה** אותם האדם וחי בהם. וכמו שכתוב (סוף מכות) היושב ואינו עובר, כעושה יחשב, דכתיב אשר **יעשה** האדם וחי בהם, וסמיך ליה איש איש אל כל שאר בשרו.

וכן ייחס לכל אנשי עיר שכם לאמר עליהם (וישלח ל"ד) אשר **טימאו** אחותם, אף שהמה לא עשו מאומה, אבל לפי שהניחו לעשות ביניהם נבלה זו ולא מיחו בו אבל הראו ההפך שהיה המעשה חשוב בעיניהם עד שהתרצו מפני זה להימול, לכן נקראו גם הם המטמאים כאלו עשו את הנבלה בפועל כפם. וכן ייחס פעל עשיה לכל שומרי שבת הנמנעים בו מעשיית המלאכות האסורות, כמו שכתב **לעשות** את יום השבת, כיון שיש בכוחו לעשות. וכן על משה ואהרן שהיו נמנעים במי מריבה מלקדש את שמו כפי ציווי רצונו יתברך נאמר עליהם אשר **מעלתם** בי, וכמו שכתב **רש"י** גרמתם מעילה.

ככה העדר התמדת המכה גרמה לפרעה החיזוק והקשוי והכבודות, ומצד ההגרמה ייחסו פעולות אלה אליו יתברך, ויהיה טעם אקשה את לבו, אחזק את לבו, הכבדתי את לבו עיין מה שאמר בוישב ותנח בגדו אצלה.

**כד. ויהי במלון.** רבותינו ספרו לנו כי משה התאחר והתעכב במילת בנו בזמן הראוי. ואפשר לרמז עניין זה בלשון המקרא, כי מלת ויהי, מצאנו הוראתו קרוב לעניין איחור ועיכוב, כמו ויהיו בחצרות (במדבר י"א), ויהי שם כאשר ציווני ה', ויהי התעכב, וכן עלה אלי ההרה והיה שם, ונשתהה שם מ' יום, כמו שכתב ר' עובדיה ספורנו שם. (ועיין רש"י על ויהי ידיו אמונה, ויהי משה ידיו וכו').

**ויפגשו ה'.** תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל ואערע ביה מלאכא דהשם. וכן כתבו ראב"ע ורשב"ם.

ובאמת אינו צריך להוסיף על המקרא, כי ויפגשו כאן אינו פועל עצמי כי אם פעל מסבב, וטעמו השם הפגיע בו דבר רע. ורבותינו פירשו הפגע הרע, כמין נחש בלעו למשה מראשו עד ירכו עד אותו מקום. והנה פגישה נרדף עם פגע, שיורה עניין רע. כמו פגש דוב שכול באיש, אפגשם כדוב שכול, שעניינם פגע רע.

**ויבקש המיתו.** כבר תמה הר' שמואל בן חפני, היתכן שאחרי אשר הרבה הוא יתברך לדבר על לב משה להתרצות אל השליחות הנפלאה, איך יחפש כעת סיבות ותחבולות להמיתו אחרי אשר התרצה, וכבר החזיק בדרך למלא את השליחות (עיין ראב"ע).

ואף שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, מכל מקום אין חיוב מיתה על עון קל כזה. ומלבד זה אין אצלו יתברך מקום ללשון **ויבקש**, כי אם הוא לשון בקשת החפץ והרצון, הלא לא יחפוץ ה' במות רשע, אף כי בעבדו במשה, ובדבר שאין בו חיוב מיתה. ואם הוא לשון דרישה וחקירה, כמו ויבקשו לשלוח יד, גם זה אין לו שייכת לאשר לו היכולת לבלי תכלית.

**ולולי דעת קדמונינו הייתי אומר שאין ויבקש המיתו מוסב על השם רק על משה,** וטעמו על ידי פגישת הדבר הרע נתעורר משה כי נפקד עליו עונו, ולא טוב עשה בהתאחרו בעשיית רצון קונו. וכל כך הגדיל עוון זה בעיניו, עד שפגישה זו הייתה קלה ואינה מספקת לנשוא בו עונו, ואמר בלבו אם אהיה רשע לפני אלוהים למה לי חיים, טוב לי להתבטל מן המציאות, ולבחור במותי מבחיי. וזהו ויבקש המיתו, חפץ משה שימיתהו השם.

וממעלת משה דבר הכתוב, כמו שביקש יונה קח נא את נפשי כי טוב מותי מחיי, שלא היה רוצה לראות בתוספת כעס על ישראל בראותם כח התשובה ואינם לוקחים מוסר לשוב, גם משה עצמו אמר הרגני נא הרוג ואל אראה ברעתי. דוגמא לזה, וירד ה' בענן וייתייב, ויקרא

(כי תשא ל"ד ה') שפעל ויתייצב ויקרא אינו מוסב על ה' הקדום, רק על משה הקדום דקדום. וכן ויכתוב משה ויצו את יהושע (נצבים ל"ב כ"ב) אין ויצו מוסב על משה הקדום רק על ה' הקדום דקדום. ככה כאן.

**כ. צור.** תרגומו טינרא, והוא אבן חד כמו חרבות צורים. אף תשיב צור חרבו, חידוד חרבו, וכן כל כלי יוצר עליך (ישעיה נ"ד) - יחודד וילוטש; אמנם בכל המקומות אבן הצור שרוקה וכאן חלומה;

**במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר:** (לך לך צ"ג) מהו צור? אסותא. ... ותהיה קיחת הצור כאן עיקרי בשמים וסמי רפואה להצמות הבשר להשקיט בם הדם ולרפאות החבורה.

**חתן דמים אתה לי.** בדמים הללו ישאר לי חתני, כלומר בעלי. חתן דמים למולות. על עיכוב המילה נתחייב בעלי מיתה, כי המילה הצילתו עתה (רשב"ם).

וכפירושו איתא בשמות רבה:

חתן דמים אתה לי, אמרה: חתני, אתה תהיה נתון לי בזכות דמים הללו של מילה, שהרי קיימתי המצווה. **חתן דמים למולות.** אמרה: כמה גדול כח המילה שחתני היה חייב מיתה שנתעצל במצות המילה, לעשותה ולולי היא - לא ניצל.

\*\*\*

## פרק ה

**ב. לא ידעתי את ה'.** לא ידעתי שום נמצא (שהוא אדון כל) והמהוה אחר אפיסת המוחלט, וגם את ישראל. וגם שיתאמת מציאות זה הנמצא לא בשביל זה אשלח את ישראל.

**אלוהי העברים.** על שאמרת מי הוא זה, הנה הוא אלוהי העברים המפורסמים המחזיקים בדת אברהם העברי (שנודע טבעו בעולם). ועל מה שאמרת שאף גם זאת לא תשלח, (אודיעך) כי מה טוב ומה נעים שתשמע בקולו, כי לולי זאת יש לחוש פן יפגענו, אותנו כולנו וגם אתה ועמך בכלל (ר' עובדיה ספורנו).

**ג. נקרא עלינו.** וכן למעלה ואמרתם אליו אלוהי וגו' נקרא עלינו, כי **בלשון** נראה יש גלוי שכינה, ויהיה בעיני פרעה כמתפאר ומדבר גדולות לפניו, לכן אמר לשון **נקרא**. אבל לישראל אמר לשון נראה, כפי האמת (רל"ש - ר' לייב שפירא).



**ממעשיו.** ממעשי צרכי הבית, כי בשמעם דבריכם להעשות בני חורין בלתי שעבוד מלכות, ישתנה עליהם סדר העולם מתעצלים בחריצות מעשיהם לצרכי פרנסת ביתם, אוהבים את הבטלה, ויבלו ימיהם בשיחותי בטילות כדרכי המוניים בכמו אלה, וגם על הנצרך לחייתם לא ישגיחו.

**לכו לסבלותיכם.** מתקשים המפרשים, הלא משה ואהרן לא היו מעושי מלאכת עבודה? ונראה לי שאין סבלותיכם כאן נשיאת משא חומרית עבודה הכבדה ככל לשונות סבלות מצרים שבפרשיות אלו, שהם עבודות קשות המכבידות על שכם העם, כי אם נשיאת משא רוחנית. כעניין ויט שכמו לסבול, עול תורה. ומכאובינו סבלם (ישעיה נ"ג) שמקבל מכאוביו ויסוריו ולא יתרעם עליהם, ואנחנו עונותיהם סבלנו מעניין זה. וכן נקרא בפי החכמים סבלן, איש השומע נאצות וגידופי בני אדם עליו, והוא מאריך רוחו ולא יתקצף על זה, שומע חרפתו ואינו משיב, נעלב מאחרים ואינו עולבם, ונקרא סבלן לפי שהוא נושא משאת החרפה והבזיון על נפשו פנימה, וישים מחסום למו פיו לבלי דבר ממנו מאומה.

מעניין סבל רוחני זה ידבר קרא דילן: לכו לסבלותיכם. כי פרעה חשב שהשתדלות משה ואהרן בזה אינו רק מצד שאינם יכולים לראות בצרות אחיהם, לכן ישתתפו עימהם בצרתם, והמציאו להם תחבולת מרמה לאמר לעשות להם חג במדבר, ובזה יפרוק עול השעבוד מעליהם.

לסיבה זו אמר אליהם, אחרי שאתם בעצמיכם הנכם חפשים מכל עבודה, מה לכם להיות מתעבר על ריב לא לכם ולחפש עלילות מרמה ולדבר על לב העם למרוד במלכם. ויותר ראוי לכם להיותכם סובלים צער בלבבכם ולשום מחסום למו פיהם לבלי תשמיעו צער לבבכם ברבים, כי אתם גורמים בזה להיות גרמא בנזקי המלך. וטעם כינוי **כח** לסבלות, סבלנות שהייתם בה זה שנים רבות, עד הנה ראיתם עבודתם הקשה והייתם שותקים וסובלים, במידה זו ראוי לכם להתחזק ולאחוז גם כעת.

**ה וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה הֵן-רַבִּים עִתָּה עִם-הָאָרֶץ וְהַשְּׂבֵתֶם אֹתָם מִסְבֹּלֹתֶם:**

תחלה קראם סתם עם, ועתה עם הארץ, לא לשבחם כלשון וישתחו לעם הארץ לבני חת, שהיו מתושבי המדינה, כי ישראל לא היו נחשבים לתושבים רק גרים בארץ לא להם, אבל לגנותם קראם עם הארץ. כמו שברוב המקומות במקרא נקראו כן הפחותים במדרגות שבמערכות סדרי האנשים המסודרים בקבוץ המדינה.

וטעם המקרא **עתה**, מיום דברכם אליהם לעשות חג במדבר ועשיתם אותות לעיניהם שיצאו

חפשי מעבודה, מיום זה החלו גם הפחותים והבזויים שבהם לדמות נפשם לאנשי מעלה וחשובים, ועבודת מלאכה בזוי להם, לכן הם נרפים מן העבודה. וחתם דבריו, והשבתם אותם מסבלותם, כלומר לפחותים ולבזויים כאלה תבטלו מן העבודה המביאה לידי שעמום. ומלת אותם דייקי.

**יא. קחו לכם תבן.** אם נפרש לשון קיחה כפשוטו, לישנא קטיעא במקרא, כי מאמר אין נגרע מעבודתכם לא נקשר עם מאמר קחו לכם תבן, שאין העדר בגרעון עבודה סיבה שילכו לבקש, אדרבה להעדר הליכתם לבקש, כי בלכתם לבקש, יאבד להם זמן ולא יוכלו להספיק סכום הלבנים, לכן הוסיף רש"י על לשון המקרא, צריכים אתם לילך בזריזות, כמו שהעיר הרא"מ. לכן יותר יתכן לפרש מלת קחו לשון (קנייה) כמו משכו וקחו לכם צאן (בא י"ב כ"א) וכמוהו את המקחות (נחמיה י'), וטעמו צריכים אתם לקנות תבן מן המקומות אשר תמצאו לקנות, לפי שלא יוגרע מאומה ממתכונת הלבנים שצריכים אתם לעבוד, לכן אין לכם לבלות הזמן בחיפוש התבן הנה והנה.

**כב. למה הרעת.** אין ראוי לפרשו תעשה רע, שהתרעם משה כנגדו יתברך, אבל הוא פעל מסבב, שהזכרתי בבשלה במה תצעק אליו ופירושו תניחם להיות ברע. וכן אמרו **במכילתא דרשב"י** - ספר הזוהר ויגש ר"ח: **הרעות - הבאת רשות לס"א למשלט עליהו.** [הרשית לשטן לשלוט בהם].

**כג. והצל לא הצלת.** אין כוונתו בזה לטעון למה לא הצילם עד שישלחם, כי כבר הודיעו יתברך שלא ישלחם כ"כ מהרה עד אחר ריבוי הנפלאות, אבל טען על שלא יצילם מאשר הרע כעת על העם והכביד העבודה עליהם במניעת התבן, ובזה הם בצרה גדולה (ר' אליעזר אשכנזי - רא"ש).

## פרשת וארא

### פרק ו

#### ב וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה':

דיבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר 'למה הרעת' (רש"י מרבתינו). ובתלמוד (מכות י"א) אמרו כל דיבור לשון קשה, מדכתיב דיבר האיש אתנו קשות, עיין שם. ואין כוונתם דבכל המקומות יהיה דיבור לשון קשה, כי מקומות אין מספר יורונו הפך הכלל הזה, ומהם וידבר על לב הנערה (בראשית ל"ד), ואין מדרך החושקים לדבר רק דברים רכים משמן, גם הלא אמרו (פ"ו דשבת) אז נדברו יראי ה', אין דבור אלא נחת עיין שם.

אבל כוונתם בזה שלשון דבור משמש תמיד להפלגת עניין, לפי שהוא מבניין הכבד, לכן יתכן לשמש בו בין בלשון קשה בין בלשון רכה, דהינו גם כן להפלגת תכלית הרכות והתחנונים (הרצס"ש<sup>4</sup>), ובאורו תמיד לפי עניין המכוון במאמר.

**ג וַאֲרָא אֶל-אַבְרָהָם אֶל-יִצְחָק וְאֶל-יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשָׁמִי ה' לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם:**  
**ד וְגַם הִקְמַתִּי אֶת-בְּרִיתִי אִתָּם לְתֵת לָהֶם אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר-גָּרוּ בָּהּ:**  
**ה וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת-נְאֻקַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבֹדִים אִתָּם וְאָזְכֹר אֶת-בְּרִיתִי:**

**ג. באל שדי.** המכוון בשם שדי הוא, המספיק ומכלכל כל, כי במידת שדי הוא יתברך נותן מזון לכל בריותיו ומשלח להם ברכותיו וכל הטובות הממלאים צורך הבריות, עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, והוא מעניין שדיים נכונ, המספקים מזון הוולד (כמו שכתוב בפרשת בלק). והמכוון בשם הויה ב"ה, שהעיקר בו הקריאה 'אדני', הוא אדון הכל כמו שכתוב בבראשית. ולהיותו אדון כל העולמות והנבראים לא יבצר ממנו מאומה לעשות ברצונו הפשוט כל אשר יחפוץ, יוכל לשנות תולדות וטבעי הנבראים עד שיתבטלו ממנהגם הטבעי ולהטות מערכות התולדות והיצורים כרצונו, כאדון אמתי על מעשי ידיו. ורצונו הפשוט בראם והביאם לכלל הוויתם, ורצונו הפשוט יוכל לבטלם ולהביאם אל העדרם. והנה הוא יתברך נתן לאבות עושר וכבוד וכל טובות זמניות, ברעב פדה אותם ממות, ובמלחמה מידי חרב, והוא ממידת שדי, לכן אמר וארא אליהם באל שדי. אמנם לא נהג עם האבות בעשיית הנסים והנפלאות, אשר על ידו ישתנו התולדות הטבעיות הנהוגים בעולם, (וכמו שכתב רמב"ן שלאבות הכריח הוא יתברך חקי התולדות והטה מערכות היצורים לטובתם באופן שלא נתבטל על ידי נוהג העולם), שהוא להיותו אדון כל.

**[ובשמי ה' לא נודעתי להם]**

לכן אמר **ובשמי ה' לא נודעתי להם**. ולזה כשהודיע לישראל לגאלם, כאמור בפסוק ו' **וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים**, שהם הנסים והנפלאות האותות והמופתים שנשתנה בהם טבעי הבריאה וחוקי הטבע, לכן הקדים שם: **לכן אמור לבני ישראל אני ה'**, רוצה לומר אני אדון הכל אשר בידי לשנות טבעי הבריאה.

יותר נראה לי שאין לפרש כפשוטו שלא נודע לאבות שם הויה ב"ה, כי הכתובים מעידים על היפוכו, ככתוב באברהם וירא אליו ה' באלוני ממרא, ובברית בין הבתרים, ויאמר אליו אני ה'

<sup>4</sup> ר' צבי סגל שפיץ, מחבר הספר "דברי חכמים וחיזותם"

אשר הוצאתיך מאור כשדים. וביצחק, וירא ה' אליו גור בארץ הזאת. וכן ביעקב, ויאמר אליו אני ה' אלוהי אברהם אביך. הנה מבואר כי שם הויה ב"ה נודע לאבות, א"כ מה אמר כאן ושמי ה' לא נודעתי להם?

לכן אמר ר' יצחק עראמה ב'עקדה', הנכון בזה כי מלת "ובשמי ה' לא נודעתי להם", אינו מוסב על האבות, רק על ישראל (המוזכרים בכינוייהם בפסוקים הסמוכים למעלה כשאמר ביד חזקה ישלחם / יגרשם). והכוונה שכבר נראה אל האבות והתוודע אליהם, לא הודעת שמו המורה על מציאותו לבד, אבל שכבר השיגו מעניין תואריו עד שידעו כי הוא אל שדי, שהוא העיקרי משמות התוארים. ומדרך התוארים שיודיעו דבר נוסף על מה שיודיע שם העצם, מצד מה שירשם בו עצם הנקרא להורות מציאותו לבד. כי מי שיודע שראובן חכם רופא או נגר, כבר הוסיף בו הכרה וידיעה ממי שידע שהוא ראובן. ולזה אמר: אל האבות נראיתי עד שהשיגו וידעו בענייני תוארי, אמנם לבניהם אפילו שמי המורה על מציאותי לא הודעתי להם, בשלא נמצאתי להם ולא הורגלתי עימהם בשום עניין מצוין. ולפי זה שמי ה' לא נודעתי להם. וידעתם כי אני ה' הנזכרים כאן, הם כשאר הדומים להם שנאמר וידעו מצרים כי אני ה', למען תדע כי אני ה', וזולתם רבים, שיאמרו על אמיתת המציאות ופרסומו, לא על עומק היסודות הנכללות בשם הנכבד והנורא.

וכן פירש הרלב"ג: ושמי ה' לא נודעתי להם, מוסב על ישראל.

הנה פירש הר' יצחק אברבנאל (רי"א) ברישא דקרא נכון, שבידיעת שם התואר לא נמנע גם ידיעת שם העצם כפשוטו. אמנם סיפא דקרא, מלבד דקשה להסב מלת להם על ישראל ולא על האבות, שהמדבר מהם במקרא, גם פירש מוכחש מעדות הנביא (יחזקאל כ') **ואודע להם בארץ מצרים** שכבר נודע לישראל שם הויה ב"ה על ידי אהרן קודם בוא משה למצרים, באמרו אליהם איש שקוצי עיניו וגו' כי אני ה'.

#### [ושמי ה' לא נודעתי להם – לאומות העולם]

לכן נראה לי שאין מלת **להם** יחס הגוף שאליו, כי אם יחס הגוף שממנו, כמו וארבע כנפים לאחת להם (יחזקאל א') שפירש לאחת מהם. והלמ"ד ישמש על הגבול שממנו הסיבה, כמו ותהר לו כלומר ממנו, שהוא היה סיבת הריונה. וכן לה' הישועה, פירש מסיבת ה' באה לו לאדם ישועה, ואין השתדלותיו מועילות מאומה. וכן לך ה' הגדולה, לך ה' הממלכה - מסיבת ה' תגיע הגדולה והמלכות לאדם, לא מצד השתדלותיו עליהם.

וכן לא נודעתי להם, לא נודעתי מסיבתם, לא היו האבות סיבה להתוודעות שמי בעולם. וטעם ושמי ה' לא נודעתי להם, על ידי האבות לא נודע שמי ה', ולא נתפרסם לכל, הם לבדם ידעו

והכירו אותי, אבל כל באי עולם היו משוקעים בטומאת האלילים, וכמאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, לא ידעתי את ה', וכל השתדלויות אברהם לפרסם ברבים ולקרוא בשם ה' לא הועיל להם, וכמו שכתוב בפרקי ר' אליעזר פכ"ד כי כל הנפש אשר עשו בחרן לא נמשך לזרעם אחריהם.

ובזה הודיע הוא יתברך סיבה גדולה לגאולת ישראל ממצרים, כי על ידי זה יהיה מציאת ה' נודע ומפורסם בעולם, כי כל האותות והמופתים שנעשו במצרים לא היו נצרכים לגאולת ישראל, רק להביא את מכחישי אל, אל ההכרה וידיעה במציאותו יתברך שהוא אדון הכל שליט בעולם. כאשר הוזכר כמה פעמים בפרשיות יציאת מצרים: וידעו מצרים כי אני ה', בעבור הראותך את כחי, ולמען ספר שמי בכל הארץ.

ומשה רבנו עליו השלום לא נמנע מלעורר את פרעה על העניין הגדול הזה, באמרו אליו בעבור תדע כי אני ה', למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ, למען תדע כי לה' הארץ.

ובאמת רק על ידי האותות והמופתים האלה נודע שמו יתברך בכל העולם, על זה אמר וירא אלוהים את בני ישראל וידע אלוהים, שפירש אחרי אשר שם הוא יתברך את עין השגחתו על ישראל, כל אחד ואחד מבאי עולם בא לכלל דעת שיש אלוהים שופט ומשגיח בעולם (וידע הוא פעל סתמי כמו שכתוב שם), והעניין הגדול הזה לא נעשה על ידי האבות, אם הם בעצמם ידעו את ריבון העולמים, מכל מקום באמצעותם לא הגיעו הנשארים אל תכלית הידיעה הזאת, וזהו לא נודעתי להם.

ורש"י פירש "לא נכרתי אליהם במידה אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', הבטחתים ולא קיימתי". כבר הקשו עליו כי חילופו מבואר בספורים, כי כל מה שהבטיח לאברהם ליצחק וליעקב מהזרע ובטחון האויבים הכל נתקיים, וירשת הארץ שלא נתקיים עד הנה, הוא לפי שעדיין לא הגיע הזמן שהוגבל בו ודור רביעי ישוב הנה.

ור"י אברבנאל פירש נראיתי אל האבות בשם אל שדי, וגם נראיתי להם בשם השם הויה, אבל לא נודעתי להם רוצה לומר לא הייתי נודע וניכר אליהם, לפי שלא נבאו פנים אל פנים כי אם על ידי אמצעיים. הנה חבר את הנפרדים, כי ושמי ה', נפרד מן שדי באתנח המפסיקו ממה שאחריו, גם לדבריו חסר מלת אבל במקרא.

ואמר הרלב"ג כי לא אמר ושמי ה' לא נודע להם, להעיר על ששמו הוא עצמו ועצמו הוא שמו, כי בנמצא המורכב יקרה שיהיה הגדר בלתי הנגדר באופן מה, לפי שהנגדר הוא אחד ובגדר

ימצר הריבוי מה, ואולם ה' יתברך הוא אחד פשוט מכל הפנים, ולזה יהיה עצמו ושמו דבר אחד מכל הפנים.

**ו לִכֵּן אָמַר לְבְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֹלוֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתֵם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזְרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים:**

**ו. מתחת סבלות מצרים.** תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל מגו דחוק פולחן מצראי. וכן תרגמו לקמן פ"ז, אמנם למען ענותו בסבלותם (לעיל א' י"א) תרגמוהו בפולחנהו, הנה מדהוסיפו כן מלת 'דחוק', יראה שפירשו מלת 'מתחת' עניין דחוק, מעניין ונחתה קשת נחושה זרועותי, שהוא דחיקת הקשת ודריכתו למטה. וכעניין תחת גערה במבין (משלי י"ז) שפירושו הגערה דחוקת ושוקעת בלבו של מבין, לעשות בו רושם, יותר ממאה הכאות לכסיל. כן מתחת סבלות פירושו - מדחוק משאת העבדות.

**בזרוע נטויה.** זרוע הושאל על הכח והאמוץ, כמו (תהלים פ"ג) היו זרוע לבני לוט (ושם פ"ט) לך זרוע עם גבורה.

**נטויה,** עניין פשיטה ומתיחה, כמו צל נטויה, שהוא מתוח ואריך, וטעם זרוע נטויה, כח המתפשט לבלי גבול. ונקרא כן הכח העליון המשנה מנהג הטבעי, כי בהנהגה הטבעית נתן הוא יתברך חק קבוע ושיעור מצומצם עד היכן יתפשט ולא יעבור גבולו לעולם, וכאילו כחו יתברך מצומצם בגבול זה, אמנם כשברצונו יתברך לשנות ההנהגה הטבעית, שיעבור כחו את החוק הקבוע עליו, הנה הכח הלזה נקרא זרוע נטויה. והמפרשים לשון זה עניין הושטת יד לאיים ולענוש ולהראות כחו בעשיית גדולות, מגשימים את המרוחק ממנו לבלי תכלית.

**ז. וידעתם כי אני ה'.** לא הבינותי מאמר זה וכי"ב בשאר המקומות, כי אם אדם ישמיע שם עצם עליו או אחד משמות תאריו, ויאמר על דרך משל אני ראובן או רופא וכדומה, הנה בדבור זה יתוודע לעיני רואיו, כי ישימו עליו עין השגחתם ויעשו להם סימנים בגופו בפניו ובאחד משאר חלקי הגוף, אשר על ידיהם יכירוהו מאז והלאה בהכרת פניו, וידעו כי זה הוא הנקרא בשם ראובן. זה הוא המתואר לרופא; אמנם אם אין מקום כלל לתועלת ההכרה, כגון שהאומר אני ראובן הוא נסתר ונעלם באחד המקומות, עד שלא תשלוט בו עין האדם לראותו, הנה דבורו 'אני ראובן' הוא מאמר בטל, ואין בו תועלת מאומה.

ואחרי שהוא יתברך נקרא אל מסתתר, הוא נסתר בתכלית ההסתר ונעלם בתכלית ההעלם, א"כ איזו תועלת יגיע לנו ממאמרו, וידעתם כי אני ה'? ואם יהיה המכוון בזה להודיע שיש מצוי ראשון הנמצא כל הנמצאים, וכל הנמצאים שבשמים ובארץ ומה שביניהם אינם נמצאים רק מאמיתת הימצאו, א"כ היה ראוי לומר. וידעתם כי יש ה', כי מלת יש יורה על המציאות, ואין

מקום למלת אני.

להיותו יתברך סיבת כל הסיבות ועילת כל העלות, לכן נקרא בשם אני, רוצה לומר בעל המסיבה, וטעם וידעתם כי אני ה', תדעו כי בעל המסיבה הוא אדון כל. והוא הפך דעת המשתבשים לאמר, אף שהוא יתברך ברא כל העולמות וכל אשר בהם, והוא לבדו הסיבה ראשונה להם, מכל מקום הוא נעלה ומרומם מלהתפשט תמיד על עלוליו, והנבראים מתקיימים בעצמם מכח הראשון שהוטבע בהם מבעל המסיבה יתברך, בקיום הבית אחרי הבנותו. הנה להורות על ההפך אמר כי בעל המסיבה הוא אדון כל, הוא אדון אמתי תמיד על כל מעשי ידיו, הוא השליט תמיד על כל ברואיו, וכחו הגדול ינהיגם ויקיימם תמיד, וברצונו הפשוט יוכל לשנות תולדות הטבעיים וחקי הנבראים. עיין מה שאמרו ס"פ כי תבא, כי אני ה' אלוהיך. ובהאזינו כי אני אני הוא. [8]

**ח וְהִבַּאתִי אֶתְכֶם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת-יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה':**

**ח. אשר נשאתי את ידי.** פירש רש"י הרימותיה לישבע בכסאי.

והראב"ע אמר שהוא דרך משל, כאדם שישא את ידו אל השמים וישבע, וכן (האזינו ל"ב) כי אשא אל שמים ידי. אמנם אם נחה דעתנו להשתמש במליצות כאלה במאמרי השיר, לא תתיישב הלב בכמוהם במאמרים פשוטים, וביותר במאמרים הנאמרים ממנו עצמו יתברך, כמו כאן וכדומה.

ולזה נטה הרמב"ן כאן מדעת המפרשים ואמר וזה לשונו:

ועל דרך האמת, נשאתי את ידי שהרמותי זרוע עזי אלי, שאתן להם הארץ. וכן כי אשא אל שמים ידי, שאשא היד הגדולה אל השמים, להיות בה לעולם החיים. ע"כ.

ולי נראה על דרך הפשט שהתגלות אור הנבואה אל האבות שהודיעם בו נתינת הארץ נקרא כאן **נשאתי את ידי**, כי לשון נשיאת יד דומה למליצת ביד רמה (ובני ישראל יוצאים ביד רמה), שפירש ענין פרסום וגלוי. וכמו שיורה שם על התגלות הגשמית ככה יורה כאן על התגלות אור הרוחני הנבואי וגלוי שכינה; ושורש משא ישמש הרבה בכ"ק על הנבואה, גם בדברים שאינם עונשים ופורעניות, כמו המשא אשר חזה חבקוק, ונמצא הפעל ממנו על השפעת הנבואה הבא ממנו יתברך אל הנביא (מ"ב ט') וה' נשא עליו המשא הזה; וכן שם יד ישמש על רוח הנבואה, הייתה עלי יד ה'.

והנחות שמות אלו על הנבואה לא מצאתיו מבואר היטב מאשר לפני, ונראה לי כי שם משא

פי שנים בהוראתו.

א' המעמס ומטריח את נושאו עד שנעשה עיף ויגע וחלוש בגופו, כעניין כמשא כבד יכבדו ממנו, נשואות משא לעיפה.

ב' הגבהה ורוממות, "משאת כפי מנחת ערב" דתרגומו זקפות ידי. ולזה ישמש שם משא פעם על המסים והארנונית, שהוא למעמסה על הנותנים, כמו ממשא מלך ושרים (הושע ח'), ופעם על המתנה הניתנת מן המכובד אל השפל ממנו, ויתן משאת כיד המלך, ותרב משאת בנימן, שהוא רוממות מעלה למקבל.

ושתי הוראות האלה תואמים יחדיו בשם משא להוראת הנבואה, כי כשהנבואה חלה על הנביא כח גופו כשל ואבריו מזדעזעין ונחלשים, עד שלא נותר בו כח. ובזה תישאר דעתו פנויה להתנשאות על כנפי רוח הנבואה, עד שנתעלה על מעלת שאר בני אדם ולהתקשר בצורות קדושות וטהורות.

המורם מן הדברים נראה משמוש מליצות המקראות לבאר מאמר **נשאתי את ידי** על התגלות אור הנבואה אל האבות בהודעת מתנת הארץ, דומה קצת למליצה האמורה שם במראה הראשונה בברית בין הבתרים. ולפיכך אש אשר עבר בין הגזרים האלה.

**מורשה**. ולא אמר ירושה, לרמוז שלא יהיו יורשים אותה, לפי שעתידין היו יוצאי מצרים למות במדבר, אבל יהיו מורישים אותה לבניהם אשר יכנסו לארץ לכן אמר מורשה, וכן תורה צוה לנו משה מורשה, לא אמר ירושה, כי בזה יהיה משמעותו שהתורה לא תהיה ירושה כ"א לאותו הדור שקבלוה בלבד, לכן אמר מורשה, שיורישוה לבניהם אחריהם וגם דורות העתידיים חייבים הם בקיום התורה כאותן שקיבלוה (רבינו בחיי - רב"ח).

**יג וידבר ה' אל-משה ואל-אהרן ויצום אל-בני ישראל ואל-פרעה מלך מצרים להוציא את-בני-ישראל מארץ מצרים:**

**יג. ויצום אל בני ישראל.** לרש"י ציוום על דבר ישראל ועל שליחותו אל פרעה, ודבר הציווי מפורש בפרשה שניה לאחר סדר היחס.

ולרמב"ן צוה שניהם אל בני ישראל שידברו להם כל אשר יצום, ואל פרעה להוציאם מארצו. ור' עובדיה ספורנו פירש ויצום, שצוה אותם לשרים, כמו ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, וציון לנגיד.

**אל בני ישראל.** על בני ישראל כמו אל ההרים לא אכל, ואל פרעה להוציא. ועל פרעה מנה אותם לשרים בעניין הוצאת ישראל ממצרים. באופן שישראל וגם פרעה ישמעו על כרחם



למשה ולאהרן הממונים עליהם מאתו יתברך.

וקרוב לזה פירש ר' **יצחק עראמה** ויצום כלומר שנתן חנם וכבודם ומוראם בעיני ישראל ובעיני פרעה באופן שיקובלו דבריהם בכל מה שיצטרך להוציא את בני ישראל ממצרים. **ויצום** כעניין הוא ציוה ויעמד, אני צויתי למקודשי, את העורבים ציוויתי לכלכלך, הנה ציוויתי אשה אלמנה, כי כל מה שיקבע השם בלב כל פועל מדבר ובלתי מדבר או בטבע כל נמצא, הוא צווי [ט] ומאמרו. והעד על פירש זה ראה נתתיך אלוהים לפרעה, ירצה נתתי יראתך וכבודך עליו.

**יד. אלה ראשי.** בדין מנה את אלה לשרים על ישראל, כי הם היו נכבדים מכל האומה, וזה כי ראובן בכור ישראל, ולא היה מצאצאיו אנשים ראויים להיקרא בשם זולתי בניו הנזכרים שהיו מכלל ע' נפש שכבר מתו, כמו שביאר באמרו וימת יוסף וכל אחיו וגו', וכן היה מבני שמעון, אבל לוי שהאריך ימים על כולם גדל גם את בני בניו להורות ולהבין, וכן קהת ועמרם באופן שיצאו מהם משה אהרן ומרים, ואהרן לקח את אחות נחשון החשוב בדורו והוליד ראשי הדור שנבחרו אחר כך לכהונה, ואלעזר לקח מבנות פוטיאל שהיה גם כן חשוב בדורו והוליד את פינחס שזכה לברית שלום (ר' עובדיה ספורנו).

**כו. הוא אהרן ומשה.** ואלה הנכבדים מכל בית אבותם הם האנשים שבדין ובראוי אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל, כי היו ראויים להיות דבריהם נשמעים אצל כל ישראל, הם המדברים, הם היו ראויים לדבר לפרעה ולהיות נשמעים ממנו, (ר' עובדיה ספורנו).

**על צבאותם.** פירש רש"י בצבאותם, כל צבאם לשבטיהם, שלא ישאר מהם שום אחד שלא יצא ממצרים.

אמנם לא מצאנו עד הנה שהתנה הוא יתברך תנאי זה עם משה ליציאתם לשבטיהם. ועוד, כיון דרוב לשון צבא ישמש על אנשי מלחמה, א"כ הפחותים מעשרים והיתרים על ששים שאינם בכלל צבא, יהיו נשארים במצרים.

**לכן נראה לי** אחרי שהיה המכוון ממנו יתברך שלא יצאו כפחותים ונבזים, כ"א כאנשי כבוד מלובשים לבושי יקר ובגדי כבוד, כאמרו יתברך למשה והיה כי תלכון לא תלכו ריקם ושאלו כלי כסף וכלי זהב ושמלות לשום אותם על בנותיהם ובניהם, הנה תנאי זה המפורש ממנו יתברך אל משה, הוא אשר הזכיר כאן, אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, כלומר מעולים וחשובים ביקר כבודם, מלת על עניינו חשיבות מעלה כמו הגבר הוקם על (ש"א ב'), ואל על יקראוהו (הושע י"א), ואת עלית על כלנה (משלי ל"א), עלי

היו כלנה (מקץ מ"ב), ושם צבא עניינו תפארת וקישוט הדר ויקר כמו גאון כל צבי, צבי תפארתו, ואתן לך ארץ חמידה נחלת צבי צבאות גויים, דתרגומו תושבחת עממיא. עיין מה שאמר במראות הצובאות (ויקהל ל"ח) ויוצאי צבא (במדבר א' ג').

**כח. ויהי ביום.** יתכן לפרש שהכתוב מוסב למעלה אמר, ויהי זה, שהיו הם המדברים אל פרעה מלך מצרים, בעת אשר דבר ה' אל משה בארץ מצרים, כי בעבור שאמר הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים, היה נראה שהדבור לשניהם בשווה, ועתה פירש שהיה הדבור למשה, והמצווה לשניהם שיוציאום (רמב"ן). דלא כרש"י שמחברו למקרא דלאחריו, דפרשה סתומה מפסקת ביניהם.

ודעת ריה"ג כרמב"ן, שאמר בספרא (פ"ב ה"ד):

בשלשה מקומות נאמר בתורה דבור למשה, בארץ מצרים, בהר סיני, באהל מועד. בארץ מצרים מהו אומר? ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים, מיעט את אהרן מדברות ארץ מצרים וכו'.

ואם נפרש מלת ביום לענין התמידות, וכפירש רש"י (כי תשא) וביום פקדי ופקדתי, תמיד תמיד כשאפקוד, רוצה לומר כל פעם כשאפקוד, יהיה טעם ביום דבר, כל פעם היה דבורו של הש"י רק למשה, ואין צריך להוסיף מלת אשר כלרמב"ן. ולכוונה זו אמר יונתן בן עוזיאל בתרגומו:

והוה ביומא דמליל ה' עם משה בארעא דמצרים הוה אהרן מצית אודניה ושמע מה דמליל עמיה.

**כט וידבר ה' אל-משה לאמר אני ה' דבר אל-פרעה מלך מצרים את כל-אשר אני דבר אליך: ל ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה:** כט. וידבר ה' וגו', ויאמר משה. הוא הדיבור עצמו האמור למעלה (פסוק י') "בא דבר אל פרעה", והיא האמירה שאמר למעלה "הן בני ישראל לא שמעו אלי". ומתוך שהפסיק העניין כדי ליחסם חזר ושנאה כאן (רש"י).

ואין כן דעתי אבל כאשר ציוה השם את משה לדבר אל בני ישראל: לכן אמור לבני ישראל, ועשה כן, ולא שמעו אליו, וחזר וציוה אותו שיבוא אל פרעה ויצווה אותו לשלחם, ואז ענה "הן בני ישראל לא שמעו אלי". והקב"ה ציוה את שניהם לדבר אל העם ואל פרעה, וחשב משה כי שניהם יתנבאו בכל האותות ושניהם יבואו אל בני ישראל ואל פרעה. ודי שידבר האחד, כי כן דרך כל שנים שלוחים שהאחד ידבר והשני יחריש, ונתפייס בזה.

וחזר השם ואמר אליו "אני ה" הנגלה לך לבדך לדבר בשמי הגדול, דבר אל פרעה מכל מקום את כל אשר אני דובר אליך, כי לך יהיו הדברות כולם לא לאהרן עמך ואותך עשיתי שליח אל פרעה.

אז ענה משה פעם אחרת הן אני ערל שפתים (רמב"ן), ודבריו מוטעמים. כי למעלה כשצוה את משה ואהרן אל בני ישראל ואל פרעה, אמר להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, הנה בלשון להוציא, המובן בו כל מה שיצטרך אל ההוצאה, וזה כולל שני עניינים:  
**האחד** דבורי ההתראה אל פרעה,  
**והשני** עשיית האותות והמופתים.

וחשב משה כי שני העניינים האלה יעשו בין שניהם, הדבור על ידי אהרן כנאמר לו בתחילה הוא יהיה לך לפה, ועשיית המופתים לבד יהיה על ידי משה, לכן נתפייס שם משה. ועתה כשאמר לו עוד הפעם דבר אל פרעה, שהוא יהיה המדבר, לכן חזר משה על טענתו הראשונה.

## פרק ז

**ב. אתה תדבר.** לרש"י ידבר משה דברי השם לפרעה פעם אחת ובדבור קצר כפי מה ששמע מפי השם, ואהרן יחזור ויאמרם פעם אחר פעם עד שיטעימם באזני פרעה.  
 ולרמב"ן ידבר משה לאוזני אהרן כל אשר יצווה מהשם, ולא ישמע לאוזני פרעה מה שידבר משה לאהרן. ורק אהרן בשליחות משה ישמיע לאוזני פרעה דברי משה, כמו אלוהים שיצווה לנביא והנביא משמיע דבריו ומוכח בהם.  
 באמת דברי רמב"ן מסתברים יותר, אמנם לשון המקרא מדויק יותר לרש"י, מדכתב אתה תדבר, ולא פירש למי, משמעותו שיהיה דבורו של משה נשמע גם לפרעה, דלרמב"ן היה ראוי לומר אתה תדבר לאהרן, למעט שמיעת פרעה.

**ג. אקשה את לב פרעה.** כלומר אכניס צרה גדולה וצער אל לבו, כי שורש **קשה** ישמש על חוזק הצרה, כמו הראית עמך קשה, חזות קשה הגד לי, בכיתי לקשה יום, קשת רוח אנכי, ועבר בה נקשה ותרגומו עקא.  
 וכמו שהונח עניין השמחה אל הלב, לב שמח, נתתי שמחה בלבי, ככה על היפוכו על הצער והצרה המגיע ללבב. ומזה קשוי לב.  
 כי שורש **קש** שמשוהו רבותינו לעניין הכאה הקשת זרועותיו (כריתות ג') המקיש בקרסוליו (בכורות מ"ד) וכן בלשון מקרא מקשה תיעשה המנורה, פירש רש"י שמכה בקורנס על הסדן לרדדו, כמו איברי דא לדא נקשן.

ולפי זה טעם הראית עמך קשה, השקיתנו יין תרעלה [תהלים ס,ה] - מכה קשה; וכן אקשה את לבו - אכה אותו על הלב, כלומר העונשים שיבואו עליו יביאהו בסכנת נפשות. ואני אקשה את לב פרעה.

ואם המכוון בקשוי לב, כדעת המפרשים, צריכים אנו לפרש: אקשה, אניחנו בקשוי. וכמו שכתוב אצל אחזק את לב פרעה. והתכלית המכוונת בכל הצרות הנוגעות אל לבו אינה להוציא את בני ישראל, כי אם למען הרבות במצרים אותות וראיות על האמתיות המורות עלי, וזהו **והרביתי את אותותי**. ירצה אני אביא צרות רבות ורעות הנוגעות עד לבבו במכות המיועדות לבוא עליו, למען תהיינה לעיניהם לאותות גדולות ולראיות עצומות על עצמות הויתי ועל מלכותי המושלת גם בעולם התחתון, ושהאדם משועבד לשמוע בכל אשר אצווה עליו.

וי"ו של **והרביתי** היא כטעם למען, כמו לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי, שטעמן כמו למען לא יסור, למען אבנה, כן **והרביתי** כמו למען. כי אמנם כל המכות והעונשים הקודמים למכת בכורות לא באו כי אם להיותם לפרעה ולעמו לאותות, כלומר ראיות על אמתות מציאותו יתברך, ושמלכותו מושלת גם בארץ מתחת, ולזה קרא הוא יתברך את כל עונשי מצרים בשם אותותי, כלומר ראיות המורות על עצמות הויתי ועל התנהגות מידותי, כי אותות הוא לשון ראייה כמו ואותותם לא תנכרו (איוב כ"א), והיו"ד כיו"ד של ושמחתים בבית תפילתי, שרוצה לומר בית המיוחד לתפלה אלי, ככה יו"ד של אותותי רוצה לומר המיוחדות והמיועדות להיות אותות וראיות עלי.<sup>5</sup>

ולזה בכל התראה והתראה הודיע משה לפרעה תכלית המכוון בעונש המיועד לבוא עליו, שהוא להישירו אל אחת מדעות האמתיות הנוגעות אליו יתברך, פעם אמר למען תדע כי אני ה', פעם למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ופעם למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ.

### **[הקשיית לב פרעה – אינה ביטול בחירה]**

ויורנו לפי זה במאמר 'אקשה', 'והרבתי' - יושר משפט אלוהי, כי התנהג עם פרעה וארצו בכל העונשים האלה כאשר יתנהג האדם עם בנו, וכעדות הכתוב ממידותיו יתברך כי כאשר יסור איש את בנו, ורחמיו על כל מעשיו, ואפילו בשעת עונש הרשעים, כאמרם חז"ל מעשי ידיו טבעו בים ואתם אומרים לפני שירה.

ואחרי שידענו ממאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, לא ידעתי את ה', הנה בזה כפר במציאות יתברך וגם באפשרות הימצאו, ואין האדם משועבד לשמוע את אשר יצווה עליו, כי

<sup>5</sup> עיין בר' יצחק אברבנאל בהבדל שבין אות ומופת, ואמר אות ומופת יאמר גם על הנעשה בדרך הטבעי, גם בזולת המנהג הטבעי, רק שהאות הוא ראייה חלושה, ומופת הוא ראייה חזקה.

אין מלכותו שולטת בעולם התחתון, לכן אמר וגם את ישראל לא אשלח.

והיה מרצון אלוהי המטיב לכל בריותיו, להביא את הכופרים האלה פרעה ועמו אל קשט דברי אמת, שיודו באמתיות האלה, ולכוננה זו לבדה באו כל המכות והעונשים עלי, לא להוציא על ידיהם את ישראל מתוכם, כי מבלעדי עונשים אלה היו הרבה דרכים לפניו יתברך להוציאם חפשי.

גם כבר הודיע הוא יתברך למשה מקודם כי המכה האחרונה לבדה מכת בכורות היא מיועדת להוציא בה את בני ישראל לחירותם, וכעדות הכתוב ואמרת אל פרעה הנה אנכי הורג (לעיל ד') ועיין שם רש"י מרבתינו.

ואתה הקורא פקח עיניך וראה, אם נאמר כדעת המפרשים שמצד עצמו היה פרעה נותן אל לבו לשמוע בקול ה' ולשלוח בני ישראל חפשי, אבל הוא יתברך נתן בו הכח וההתאמצות לסבול בו כל הצרות ולהעיז נגד פני עליון, הנה מלבד שהוא מתנגד למשפט אלוהי, גם קרא צווח ואמר (לעיל ג' י"ט) ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים וגו' ולא ביד חזקה, שפשטות הדברים הם הודעה מפי ה' שמיאון פרעה וסירובו, מצד עצמו הייתה ולא יד ה' עשתה זאת.

אף גם זאת יהיה לדעה זו דברי המקראות שלפנינו מסורסים והפוכים, כי אם נאמר שהקשוי הייתה סיבה מצדו יתברך למנוע ממנו בעל כורחו בחירת השמיעה, היה מן הראוי לחבר הסיבה עם המסובב במאמר אחד ולומר, ואני אקשה את לב פרעה ולא ישמע אליכם, ולמה הפסיק ביניהם במאמר והרביתי.

\*\*\*

**ד. ולא ישמע וגו',** ונתתי את ידי במצרים. אף שהמכוון ממני בכל המכות האלה להיותן אותות וראיות על עצמותי והתנהגותי, להביא לידי הכרות האמתיות, הנה ידעתי כי כל זה לא יעשה רושם בלבבו, כי בראותו התנהגותי עמו בדרך ענוותנותי, כאילו אני פושט ידי אליהם לבקש מהם לשלח העם מרצון טוב, הוא יזיל בתר איפכא לא ישים אל לבו שבמקום גדולתי ענוותנותי, לא יבין כי כן דרכי את בני אדם להורותם דרך תשובה, אבל יחשוב כי נתינת ידי זאת והתנהגותי בענוה עימהם היא לחולשת כחי ויכולתי אליו. כי יאמר אם זה המענש אותי הוא האלוהי האמתי, לא היה לו לשלוח אלי ולבקש ממני להתרצות אל חופשיות עמו, אבל היה לו לריב את ריבו ולהוציא את עמו מתחת ידי אף שלא לרצוני, אין זה האלוהים שהוא התקיף ובעל היכולת אם יתנהג בדרך ענוה את בני אדם.

**[משמעות נתינת יד]**

זהו המכוון לדעתי במאמר לא ישמע וגו' ונתתי וגו', כי ידענו שנתינת יד בין אדם לחברו היא הוראת השלום ביניהם והשתוות דעתם זה עם זה, כמו שראינו מנהג בני אדם אם היו מתנגדים זה לזה בעניין מן העניינים, אחרי אשר יבואו אל עסק השתוות דעתם לעשות שלום ביניהם, יתנו יד זה לזה, ויורו בזה הכנעת דעתם בינותם, ועל דרך זה מצאנוהו בכ"ק, מצרים נתנו יד, ויתנו ידם להוציא (עזרא יו"ד), תנו יד לה' (דה"ב למ"ד), נתנו יד תחת שלמה (דה"א כ"ט); וזהו גם כן טעם ונתתי את ידי במצרים, רוצה לומר שאבוא אליהם בדרך ענווה לבקש שלומם שיתרצו אל שליחות בני ישראל חפשי, וטעם לא ישמע ונתתי, סיבת מניעת שמיעתו בקולי תהיה נתינת ידי בהם.

**והוצאתי בשפטים.** אחרי שהודיע הוא יתברך למשה כי כל הייסורים והמכות המיועדות להיותן אותות וראיות על אמתיות הנמצאות בו יתברך לא תעשינה פעולותיהן, מסיבת התנהגות הענווה עמו (שהיא נתינת היד בהם), בא עתה להודיע באיזה דרך יוציא את העם לחירות, ואמר והוצאתי את צבאותי בשפטים גדולים, המה העונשים היותר קשים, והוא הריגת בכוריהם (וכמו שהודיע גם כן במקום אחר קודם לזה במאמר ואמרת אליו הנה אנכי הורג), כי מכה זו לבדה היותר גדולה וקשה היא המיועדת מתחילה להוציא בה את העם חפשי.

**ה וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי-אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת-יְדֵי עַל-מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם:**

**וידעו וגו' בנטותי.** אף שעד הנה נתינת ידי ודרך ענוותנותי בהם הטעתם לחשוב חולשת כחי ויכולתי, עתה אחרי ראותם המשפטים הגדולים (מכת בכורות), בזה יתגלה לעיניהם גודל יכולתי, ומזה יתנו לב להבין ולדון למפרע, כי לא מחולשת יכולתי התנהגתי עימם בנטותי ידי אליהם לבקש מהם הסכמת רצונם. כי עתה ידעו ויבינו כי אני ה', ממידת הרחמים היה כל אלה, כי כן דרכי לרחם על מעשה ידי, להורותם דרך תשובה, ולאט לאט אוליכם אל הדרך הנכונה להודיעם ולהכירם האמתיות.

◀ כי שורש **נטה** יורה גם כן על הורדת ההכנעה והשפלה, כמו ויט שמים וירד, ויט שכמו, נטיית ידי ואין מקשיב. והמכוון: אראה להם ענוותנותי הגדולה כאלו אכיר את כבודם וגדלם לשלוח להם דרך בקשה שמרצון נפשם ימלאו חפצי ורצוני לשלוח בני ישראל לחירות. (ובי"ת במצרים כאלו אמר בתוך מצרים רוצה לומר ביניהם, ואל במקום על, כברוב מקומות);

ובחנת ותדע אתה הקורא, כי לפירוש המפרשים אין הנגינה מסכמת, כי לדבריהם רישיה דקרא ולא ישמע אליכם, מוסב על רישיה דקרא קמא, על ואני אקשה. וכן לדבריהם מאמר ונתתי את ידי במצרים, הוא מחובר אל מה שאחריו: והוצאתי את צבאותי. אמנם הנגינה תורה

היפך כל זה, כי היא תפסיק את מאמר ונתתי את ידי במצרים באתנח, וזה יורה שאינו מצטרף למה שאחריו, כי אם אל מה שלפניו.

אמנם לפי המבואר לדעתי בכוונת מליצת ונתתי את ידי במצרים, הוא באמת מאמר מתאחד עם מה שקדם לו, ובזה סר קושי המליצות האלה, והמקראות מיושבות הולכות על סדר ראוי מוסכמות עם הנגינה.

**ו. יעש משה ואהרן.** בכל דבור ודבור שמרו זה הסדר המצווה עליו, משה מדבר מקודם כמו שליח מהאל יתברך, ואחר כך היה אהרן מתרגם.

**כן עשו.** לא הוסיפו ולא גרעו.

**ז. ומשה בן שמנים שנה.** הודיע שעם כל זקנתם השכימו והזדרזו לרצון קונם, כי מי שהגיע לשמונים שנה בימים ההם כבר עמדו ימי השיבה והגיע לגבורות, כמו שהעיד בתפלתו ימי שנותינו בהם שבעים שנה (ר' עובדיה ספורנו).

**ט. לתנין.** תרגם יונתן בן עוזיאל – לחייוא. וכפירוש רש"י נחש.

ומכל מקום יראה להבדיל בין תנין לנחש: נחש שנהפך אליו מטה משה (לעיל ד' ג') הוא נחש הארצי המצוי ביערות ובמקומות שוממות. אמנם תנין הוא נחש המימי, (כישעיה כ"ז) לזיתן נחש בריח לזיתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים. ועל פרעה נאמר (יחזקאל כ"ט) התנים [10] הגדול הרובץ בתוך יאוריו, אשר אמר לי יאורי ואני עשיתי.

ולפי שבטח פרעה על מי נילוס המשקה את ארצו, המשילו לתנים גדול הרובץ בו. והראה משה שמטהו יהי לתנין, וימשול על פרעה ועל עמו. ומכוונת תוכחה זו על מכת הדם שנהפכו אליו מימי היאור, ועל מכת הצפרדעים שנשרצו מן היאור.

**וכבר ספרו חכמי הטבע שמצאו נחש המימי, שהיה ארכו קי"ד רגל, שהוא כחמשים ושבע אמות.**

**יא ויקרא גם-פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם-הם חרטמי מצרים בלהטיהם כן:**

**יא. ויקרא גם פרעה.** מלת גם קצת מוקשה.

ויראה כי בראות פרעה התנהגות משה בעשיית פלא, שלא יעשהו הוא עצמו אבל יצווה לאהרן לעשותו, חשב כי כוונת משה בזה הייתה להתפאר ולהתרומם לעיני הרואים, בהראותו לפניהם שאין לו צורך להשתדל בעצמו לחדש נפלאות, והדבר נקל כ"כ בעיניו עד שבצווי על

שלוחו גם כן הפלא נעשה. לכן התנהג פרעה כמו כן לצוות אל שלוחיו גם כן, והפלא נעשה בכח דבורו אליהם לבדו וזהו מלת גם.

**יג. ויחזק לב פרעה.** עניין תפיסה ואחיזה (כבש"ב י"ח) ויחזק ראשו באלה, דתרגומו ואתאחד. וטעמו: מופת זה אחז את לבו ועשה בו רושם לראות גודל מעלת עושהו, עד שמהראוי להטות אוזן לשמוע לדבריו, ובכל זאת לא שמע.

**יד. כבד לב.** שורש זה ישמש גם על גודל הצער והיגון המגיע ללב, כמו ידי כבדה אל אנחתי, וכבד עליה פשעה. ובשמות רבה פ"ט אמרו: כבד לב פרעה - לבו של פרעה כועס הוא.

**טו. נהפך לנחש.** הוא מטה משה שנהפך לנחש במראה הסנה, ולפי זה מה שאמר אחרי זה אמור אל אהרן קח מטך, אין פירש מטה שלך שאתה בעליו, כי אם מטה שהוא כעת בידך, כי משה נתן לאהרן מטה שלו להכות בו את המים. ולכן אמר (בשלח י"ז) ומטך אשר הכית בו היאור.

ויתכן כי גם המטה שנהיה לתנין לא היה מטה של אהרן כי אם מטה של משה שנתנו לאהרן, ועל כולם אמר (שמות ד' י"ז) את המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, שנכללו בו כל האותות: בין הפיכת נחש לעיני ישראל, בין הוית התנין לפני פרעה, והכאת היאור והעלאת הצפרדעים והוצאת הכנים והורדת הברד והבאת הארבה, והוית החושך, בקיעת ים סוף, והוצאת מים מן הסלע (עיין שם ראב"ע).

וכמו שכתוב בתרגום **יונתן בן עוזיאל** בפסוק ויאל משה לשבת את האיש. ולא הוצרכתי לכתוב זה, רק למה שראיתי כאן בתרגום **יונתן בן עוזיאל** שכתב על מטך אשר נהפך לנחש, **הוא חוטרא דאהרן**, והוא תמוה.

**טז ואמרת אליו ה' אלהי העברים שלחני אליך לאמר שלח את-עמי ויעבדני במדבר והנה לא-שמעת עד-כה:**

**טז. ואמרת אליו.** כלומר שיאמר לפרעה באמצעות אהרן, וכן העניין בכל הדבורים והאמירות שציוה השם יתברך למשה שיאמר לפרעה, כי כבר הושם אהרן לפה בכל מה שישולח משה לפרעה (רלב"ג), ולפי זה כל ויאמר וידבר בזה העניין אינם פעלים עצמיים כי אם פעלים מסבבים.

**לא שמעת עד כה.** זו היא התראתו הראשונה אליו.



ואיך יגדיל משה כל כך עניין מניעת שמיעתו ולומר אליו עד הנה לא שמעת לדברי, ויותר היה ראוי לו למשה לומר כן בהתראות הבאות אחר כך, אחר עבור עליו כמה עונשים וייסורים, לא מיד בהתראתו על מכה ראשונה.

ויהיה תרגום עד כה, כי כבר הזהיר משה את פרעה מיד במכה הקשה מכולן (במכת בכורות) המעותדת לבוא עליו באחרונה, וכמו שכתוב הנה אנכי הורג את בנך בכורך (עיין שם רש"י בשם רבותינו). ולזה כאשר בא אליו כעת להתרותו עוד הפעם, הזכירו ליתן אל לבו גודל המכשלה שתבוא עליו בעניין ההתראה על העונש היותר גדול.

ומצאתי לרבותינו שביארו מלת **עד** לשון התראה.

כי אמרו (בפתיחא דאיכה רבתי)

**ואם עד אלה לא תשמעו לי, אין הקדוש ברוך הוא מביא פורענות עד שמעיד תחילה.**

**יז. אנכי מכה.** ובאמת לא הכה משה, רק אהרן כמו שכתב רש"י, לכן אין לפרש מכה לפעולה עצמי, כי אם פעולה מסבבת. וטעמו: אנכי אהיה גורם ומסבב על ידי אחר את ההכאה. ור' יצחק אברבנאל (רי"א) אמר, כי היאור הוכה על ידי משה עצמו. וזה מתנגד לדעת רבותינו.

**יח והדגה אשר-ביאר תמות ובאש היאר ונלאו מצרים לשתות מים מן-היאר:**

**יח. והדגה.** כי בשעת הדחק היו יכולים לשתות הדם, כי הדם משקה, כי הזוהרנו על שתייתו, לכן על הפיכת המים לדם נלווה אליהם גם זאת שהדגה שביאור מתה ובאש היאור, ונעשה דם נבאש, עד שאינו ראוי לשתיה אפי' בשעת הדחק. וזהו שאמר ונלאו מצרים וגו', שהיו מנסים בכל כחם לטהר הדם הזה שיהיה ראוי לשתיה, אמנם נלאו ונתייאשו ממנו (רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל).

**יט ויאמר ה' אל-משה אמר אל-אהרן קח מטף ונטה-ידך על-מימי מצרים על-נהרתם על-יאריהם ועל-אגמיהם ועל כל-מקוה מימיהם ויהיו-דם והיה דם בכל-ארץ מצרים ובעצים ובאבנים:**

**יט. מימי מצרים.** יש הפרש בין מימי ובין מי: לשון **מימי** נזכר על המים הראויים לשתות, כמו ונתן מימיו, וברך את לחמך ואת מימך, סתם את מימי גיחון, מימינו בכסף שתינו. ולשון **מי** נזכר על שאינם ראויים לשתות, כמו מפני מי המבול, מעבור מי נח, וישב ה' עליהם את מי הים, אשר הציף את מי ים סוף.

ובירדן שהזכיר הכתוב את שניהם, מימי ומי, לפי שהירדן היו קצת מימיו ראויים לשתות וקצתן לא. וזה שאמר הכתוב כי לא יכלו לשתות מימי היאור שהיו מתוקים וראויים לשתיה, ואפשר ששתו מן המים המלוחים שאינם ראויים לשתיה, כי האיך היו יכולים לחיות ז' ימים



בלא שתיה (רבינו בחיי (רב"ח) בשם רס"ג). ואפשר שבמים המלוחים שלא נהפכו לדם הראו החרטומים בלטיהם לעשות כמו כן להפכם לדם.

**ובעצים ובאבנים.** אחרי שהשמיענו קרא מהפוך לדם כל חלקי מימיהם שעל פני הארץ, בא להודיענו גם כן השתנות המים לדם מה שהיה מהם בכלי עץ ובכלי אבן.

**ודבר גדול השמיענו בזה, כי ידענו מספורי חכמי האומות המספרים טבעי מדינת מצרים ומנהגיהם, כי בעת שמימי היאור עכורים, ינקוהו בכלי עצים ובכלי אבנים, כי אם יעמוד מי היאור בכלים אלה כמו שני ימים, הוא יוצא נקי וטהור מכל סיג וחלאה.** והודיענו א"כ בעצים ובאבנים, שסגולת הכלים האלה לא תועיל להם לנקות את מימיהם ולטהרם, אבל גם הם יהפכו לדם שלא יהיו ראויים לשתיה. (עיין **כסף משנה** פ"ו מפרה אדומה ה"י).

**כ. משה ואהרן.** משה עשה את המצווה עליו ללכת אל פרעה קודם המכה להתרות בו, ואהרן עשה את המצווה עליו, להכות את היאור עם שאר הנהרות. ולהיות שהיאור הוא העיקר בארץ מצרים נגד שאר הנהרות, לכן לא הזכיר רק ויך את המים אשר ביאור. ובאמת הוא כולל גם כל שאר הנהרות והוא מה שפעל אהרן. ור' יצחק אברבנאל מסתייע ממקרא זה כי משה פעל ועשה הכאת את היאור, ואין זה כלום, גם לדבריו יחסר במקרא ההודעה שאהרן עשה את המצווה עליו.

**כא. והדגה.** כתב הראב"ע והדגה שם המין כולל לכל שורץ במים, ורש"י (בירמיה ו') כתב כרתו עצה, הוא לשון הרבה עצים, כמו דגה לשון הרבה דגים.

**כח. ובמשאתיך.** לרד"ק הוא העריבה שלשים בה העיסה. אמנם תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל - אצוותך, והוא שם לעיסה, כי כן תרגמו ראשית עריסותיכם - ריש אצוותכון. ועיין מה שאומר בפרשת בא במשארותם צרורות בשמלותם.

## פרק ח

**ה ויאמר משה לפרעה התפאר עלי למתי אעתיך לך ולעבדיך ולעמך להכרית הצפודים ממך ומבתיך רק ביאר תשארנה:**

**ה. למתי אעתיך.** עיין רש"י. כפי הנראה מדקדוק לשונו, לא הייתה כוונת משה בשאלתו למתי, שיקבע לו זמן מתי ימותו אחר זמן התפלה. גם כוונת פרעה בתשובתו למחר, לא

הייתה שיתקיימו ולא ימותו עד מחר.

אבל אמר משה לפרעה: התפאר עלי לבקש ממני דבר שלא אוכל לעשותו בשום תחבולה בעולם, ולא על ידי לחשים ומעשה כשפים, והיינו למתי אעתיר לך להכרית הצפרדעים וגו'. כלומר, אני אתפלל שימותו מיד, ואתה תקבע הזמן אשר במשך הזמן הוא ימותו, ובסוף הזמן אשר אתה תקבע, יהיו תמו ונכרתו כולם. וזה יותר נפלא ממה שהיה אילו היו כולם מתים ברגע אחת;

**ויאמר פרעה למחר.** רוצה לומר התפלל שימותו מיד ויהיו נכרתים עד למחר, וזה שאמר הכתוב ויעש ה' כדבר משה, וימותו הצפרדעים וגו', שמתו מיד ונכרתו עד למחר. וכן מדרך לשון עברי להפיל למ"ד על ייעוד המיועד לזמן, וכן כי לימים עוד שבעה, וכן למן היום אשר יצאת מארץ מצרים עד באכם וגו'. ויורה על המשך העניין ותמידתו מזמן לזמן (רו"ה - ר' בנימין זאב היידהיים).  
ובזה נסתלקה תפישת רמב"ן מעל רש"י.

**ח. על דבר הצפרדעים.** הר"י אברבנאל מתקשה דמלשון זה יראה שהיה משה צועק על מכת הצפרדעים לאמר מדוע ככה עשית לפרעה, והוא דבור בלתי נאות כפי אמיתת העניין. והאריך הרבה לישוב לשון המקרא.

ולי נראה דקושי זה הוא אם נפרש מלת **על דבר** - על עסק, אמנם אם נאמר דמלת דְּבַר הוא שם על מיתת מגיפה, ... דְּבַר של הצפרדעים. והייתה צעקת משה ותפלתו על מיתת הצפרדעים.

וכבר אמרו רבותינו במדרש על הנני נוגף את גבולך בצפרדעים, שהיה הדבר ממשמש ובא גם במכה זו.

ואמר הכתוב **ותבאש הארץ**, ואין ספק שיתילד מזה עיפוש האוויר הגורם דבר. ולזה תפס משה בלשונו לאמר לפרעה להכרית הצפרדעים, ולא אמר להסיר, שהיה משמעותו שילכו ויתרחקו מן המדינה כמו שהיה בערוב, אבל לשון הכרתה משמעותו השחתה, שבדרך השחתה יסורו והיינו מיתתם.

יב. **והיו לכנים.** אמרו במדרש:

כנים דברים שנבראו מעפר. ונפרע ממצרים שביקשו לאבד אומה משולה כעפר,

דכתיב והיה זרעך כעפר הארץ;

מתוך דבריהם אלה יראה שלא הייתה מכת הכנים מאותן הלבנות הרוחשות בראש האדם מזיעתו, אבל הוא מין רחוש אחר. או שהיא הכינה השחורה הקופצת היוצאת מן הארץ (כמו שכתוב **תוספות** שבת י"ב בד"ה שמא יהרוג), וכן הזכיר הרשב"ם פרעש, או שהוא מין תולעים

ויתושים שבפירות וזרעים שהוזכר במשנה (רפ"ו דמכשירין) "המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה", עיין שם בפ"י הר"מ והר"ש וברש"י (חולין י"ד).

**יד ויעשו-כן החרטמים בלטיהם להוציא את-הכנים ולא יכלו ותהי הפנים באדם ובבהמה:**

אם נפרש מלת כן כפשוטו היא מיותרת לגמרי, וגם רישיה דקרא סותר לסיפיה. ולזה הוסיף הרנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) על לשון המקרא וכאלו אמר ויעשו כן החרטומים (בביתם) ולא יכלו (לעשות בפני משה); ולדעתי מלת **כן** מן והכינו אשר יביאו. וטעמו: החרטומים עשו הזמנות והכנות לפי חכמתם לחדש גם כן בריאה זו, אבל לא הועילה להם בזה. ואפשר לפרש מלת להוציא מן הוציאו כל איש מעלי, להוציא נשותיהם, לשון גירושין והרחק. וטעמו, רצו בהשתדלות חכמתם לבטל מהם מכה זו, כי מה להם להוסיף צרה על צרתם, כי כבר היו באדם ובבהמה, וכפירוש הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש.

**טו. אצבע אלוהים.** מכה הבאה מאתו יתברך בעונש תקרא **יד ה'** או **אצבע אלוהים**, כעניין

וירא ישראל את היד הגדולה, והייתה יד ה' בכם, כבדה מאד יד אלוהים. והנה בראות החרטומים שלא יכלו להוציא את הכנים, הודו במעשה אהרן שהיא מאת אלוהים. ולהמעט העניין, אמרו אצבע אלקים ולא אמרו יד אלוהים, כלומר מכה קטנה מאתו, ולא אמרו אצבע ה', כי פרעה ועבדיו לא יזכירו השם המיוחד רק בדברם עם משה, בעבור שהוא יזכרנו להם (רמב"ן דלא כראב"ע).

**יז. הערוב.** ה"א הידיעה מורה על דבר עומד נגד עיני המדבר והשומע. כי בהיכל פרעה היה

כל רמש וכל חיה למינה, (או צורותיהם מצוירות על הכתלים), והם היו גלוליו ותעבותיו. לכן אמר אליו הערוב הזה אשר אתה רואה, הזוחלים והחיות שבחרת לגלולך, הם יבואו לארצך להשחיתה.

ולזה בהכאת היאור נאמר לך אל פרעה בבוקר, הנה יוצא המימה, וניצבת לקראתו על שפת היאור. שלא ילך אליו להיכלו, כי אם מחוץ לעיר על המימה, ושם תדבר אליו ושם תכה את היאור לעיניו. אבל כאן אמר להפך: שידבר אליו בהיכלו, כי שם עמדו גלוליו. לכן צוה השכם בבוקר והתייצב לפני פרעה, כי אם תתמהמה לא תמצאנו בהיכלו, כי הנה הוא מזומן לצאת המימה.

אמנם בהפלאה נאמר לבלתי היות שם ערוב (בלא ה"א) להורות כי שם לא יהיה כלל, לא דוגמת שקוציך, ולא תערובת מינים אחרים (רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל).

**וגם האדמה.** רוצה לומר הקרקע אשר עליו הבתים ימלאו גם כן ערוב, באופן שלא יהיו בטוחים גם בלילה בבית סגור (ר' עובדיה ספורנו);  
ואפשר לפרש מלת **וגם** מן הכפולים ושורשו **גמם**, שיורה בלשון המשנה על חתוך וקציצת

**יח. והפלתי.** לשון זה של הבדלה לא ישמש כי אם בהבדל שנעשה בדרך פלא, ולזה לא נמצא במעשה אדם כי אם בהקב"ה העושה נפלאות לבדו, וכן הפליא חסדו לי, ונפלינו אני ועמך, הפלה חסדיך, אשר יפלה ה' (ר' לייב שפירא).

**יט. פדות.** להצלת ישראל ממכת הערוב. כבר אמר לפני זה והפלתי את ארץ גשן וגו', לכן אמר הרמב"ן שהמכוון במאמר ושמתי פדות, שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש ישראל לא יזיקוהו.

והר' יצחק אברבנאל אמר שענין בפדות שמאותו היום נסתלק השעבוד מישראל. ולדבריהם למה הפסיק ביניהם במאמר למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ?

לכן נראה לי ששימת הפדות היא ההבדלה העולמית להבא, דומה למאמר ואבדיל אתכם מן העמים, וטעם הענין, תחילה הודיע לפרעה והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן, שבעת חלות המכה יהיו ישראל נבדלים ונצלים ממנה, על זה סיים ואמר למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, רוצה לומר שאני משגיח בקרב הארץ ויכולת בידי להעניש את אלה ולהציל את אלה, אחרי זה הוסיף להודיע אליו ושמתי פדות וגו', כמו שאעשה כעת הבדלה והפרשה בין עמי ועמך, כן גם לעתיד יהיו עם בדד ישכון ובגויים לא יתחשב.

**כב. תועבת מצרים.** יראת מצרים. ואצל ישראל קורא אותה תועבה (רש"י).

## פרק ט

**ד והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל-לבני ישראל דבר:**

**ד. ולא ימות... דבר.** תרגומו מדעם, כמו אין נגרע מעבודתכם דבר, כלומר כל שהוא. וממעט יותר ממה שאחרי זה לא מת אחד. וטעמו לא בלבד דבהמה אחת כלה לא תמות, אף גם מיתת אבר אחד ממנה לא תהיה. כל בטול והפסק כח חיות נקרא מיתה, כענין וימת לבו בקרבו, וגם המצורע נקרא מת.

**יד כי בפעם הזאת אני שלח את-כל-מגפתי אל-לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כָּמִנִי בְּכָל-הָאָרֶץ:**

**יד. את כל מגפותי.** יש מפרשים בעבור שהיה במכת הברד קולות וברד וגשם ואש אמר מגפותי.

ושפיר טען ר' יצחק אברבנאל (רי"א) כי כל זה אינו מגפה, והיה ראוי לומר את כל מופתי לא מגפותי. ועוד, שהברד לא הכה כי אם הצמחים וב"ח אשר היו בשדה דווקא לא בעיר. ולא בא אל לבו של פרעה.

לכן פירש רש"י שהוא על מכת בכורות, ועליו שפיר נאמר אל לבך ובעבדיך, וקראו הכתוב בשם כל מגפותי ללמדך ששקולה כנגד כולם.

ונדחקו המפרשים מאד למה יזכיר בהתראת מכת הברד את מכת בכורות שהוא רביעית למכה זו.

וגרם להם זה הקושי, כי היו מפרשים לשון אני שולח להווה מוחלט, וטעמו על המכה שרוצה עתה לשלוח עליו.

ובאמת אין צורך לזה, כי לשון אני שולח נוכל לפרשו להווה תלוי, כמו מבכור פרעה היושב על כסאו (בא י"א) שהמכוון במלת היושב - הראוי לשבת, וטעמו כאן ראוי לשלוח, כלומר בפעם הזאת היה ראוי לשלוח את המכה הגדולה המיועדת לבא עליך אחר כל המכות, והיא מכת בכורות, ולא להתנהג עמך במתינות והליכות לאט לאט בשאר מכות תחלה.

**טז ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראתך את-כחי ולמען ספר שמי בכל-הארץ:**

**טז. העמידתיך.** רוצה לומר הסכמתי להעמידך עוד לבלי להענישך העונש החמור, בעבור הראותך את כחי, ועניין כח ה' מבואר שהוא מידותיו יתברך, ככתוב (שלח י"ד) יגדל נא כח ה' ארך אפים ורב חסד ואמת.

וכך כתב רש"י ראש פרשת ואתחנן: את גדלך זו מידת טובך, וכן הוא אומר יגדל נא כח ה'. וכך כתב ר' עובדיה ספורנו: הראותך את כחי, כדי שתחזור בתשובה, כי לא אחפוץ במות המת, ולמען ספר שמי ורבים תשיב מעון.

**ולמען ספר שמי.** תרגם אונקלוס בדיל דיהון משתעין גבורת שמי. ומלת ספר היא פעל סתמי.

**כג... וה' נתן קלת וברד ותהלך-אש ארצה וימטר ה' ברד על-ארץ מצרים:**

**כג. קולות וברד ותהלך אש ארצה.** לדעת המפרשים קולות על הרעמים, ואש על הברקים. ויאמר רנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) שאין הדבר כן כי רעם וברק אחת הן ואיך יפסיק הכתוב ביניהם בברד שאין עניין לו עם שתיהן, וגם בעל הטעמים חיבר קולות וברד בנגינה, והפריד מהן ותהלך אש ארצה, ומלבד זה אם לשונות של קול וקולות על הרעמים, יזכיר תמיד אצלו לשון רעם, כמו וירעם ה' בקול גדול (ש"א ז') ירעם אל בקולו נפלאות (איוב ל"ז) ירעם בקול

גאוונו (שם ל"ד) ובקול כמהו תרעם (שם מ') קול רעמך (תהלים ע"ז) מן קול רעמך יחפזון (שם כ"ו). אבל אם אין אצלו אחד מלשונות אלה של רעם, הם על הרוב קול הרוח הבא עם הגשם. וכן כאן וה' נתן קולות, קול רוח וסער שבאו עם הגשם והברד. וקולות פירושו סערה, כי הסער מוליד קולות עצומות כשידחק להכניס ביסוד האוויר.

ובמצרים היו הקולות הללו למעלה מן הטבע קשות ומחרידות, לכן אמר קולות אלוהים וברד (לקמן כ"ח), קראו קולות אלוהים. ואתה רואה שפרעה בבקשתו חבר גם הוא קולות וברד, ואם קולות הם רעמים, ואש הוא הברק, למה יזכיר הרעם ולא הברק, וזה להפך, כי הברק הוא הממית לא הרעם.

הנה התברר מזה כי קולות על הסער הסוער, והוצרך להיות גדול כזה, כי ירדו אבני הברד בכח גדול מאד כאלו הם מקולעים מתוך הקלע, ועל ידי כך שברו כל העצים הגבוהים והחזקים, כדברי הכתוב, ולכן יפה סמך הכתוב קולות לברד, ויפה סמכן בעל הטעמים בנגינה כי הכל עניין אחד.

(והאש פלא בפני עצמו שהייתה אש מתלקחת, שבערה בתוך הברד, כמו שיבוא).

וא"כ הברד לבדו עיקר הכל, ולחזק כחו חוברו לו הסער והרעש, ולכן באזהרה שקדמה לא זכר הכתוב רק הברד, ברד כבד מאד (לעיל י"ח), ולא זכר קולות ואש, ונכללו במליצת כבד מאד, כי קולות ואש גרמו זאת, וכן בצוותו על המעשה נאמר ויאמר ה' ויהי ברד בכל הארץ מצרים, זכר רק ברד לבדו, ואחריו שהוצרך לפרש איך הייתה כזאת ששבר הברד כל עצי השדה ושחת שורשי האילנות, אמר וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה.

**ותהלך אש ארצה.** כי האוויר הנלהב ירד לארץ בחוזק תנועת הברד המכביד עליו ברדתו למטה (ר' עובדיה ספורנו), ויראה שמטעם זה התי"ו חרוקה שלא כמנהג באותיות הגרון, מדבר באופל יהלוך (תהלים צ"א), כי בא להורות על החוזק והכבדות.

**כד ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד כבד מאד אשר לא-היה כמהו בכל-ארץ מצרים מאז היתה לגוי:**

◀ **כד. מתלקחת.** לרנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) מתלקחת התפעל משורש לקח, והוא תואר לאש שלמעלה מן הטבע, וכמו שנמצא עוד הפעם במרכבה ענן גדול ואש מתלקחת (יחזקאל א') שהוא אש אלוהי.

והנה מצאנו לשון לקיחה בכל הדברים, לבד אצל אש לא מצאנוהו בכל המקרא, לפי שכל הדברים פעם יקחו ופעם לא יקחו, על דרך משל החרב אפשר שלא תצא שנים רבות מתערה ולא תקח כלום, ולכן כשהיא הורגת נאמר שלקחה, וכן בכל דבר, זולתי האש שלוקחת תמיד שאם אינה לוקחת איננה עוד במציאות, לכן לא תפול עליה לשון לקיחה לבד בהתפעל שהיא

על הפך הדברים, כמו יש מתעשר, וכן מתלקחת שאיננה לוקחת מאומה להעמידתה, וזה רק באש אלוהי שאיננה צריכה לדבר טבעי שיעמידנה ותבער גם במים. וזהו שנאמר ואש, שהיה עם הברד אש, וחזר ופירש שהייתה מתלקחת בתוך הברד שהוא הפך טבע האש הנהוגה שלא תקח כלום במים, אך אש האלוהית הזאת נראה כלוקחת במים, אך היא מתלקחת, שאינה צריכה לקחת דבר להעמידתה, והוא אש הפלא ופלא; ולשון ר' עובדיה ספורנו בחוזק תנועת הברד ברדתו כלהב האוויר, ונתן קולות, וחוזק תנועתו היה בגדלו לקלקל הרך והקשה, כאמרו כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר.

\*\*\*

**בתוך הברד.** לרבותינו אין פירש בתוך כמו בתוך בני ישראל, שהוראתו כמלת בין להבדיל בין שני דברים כי אם כמו כל אשר בתוכו, שיורה על פנימית הדבר ואמצעיתו, שהיו אבני הברד חלולים מתוכם ובפנימיותם הייתה האש מתלקחת, כגרעין שבתוך קליפה של רימון. והיה האש נראית מבחוץ כנר שבתוך העששית. ועיין מה שאומר בפקודי בפעמונים בתוך הרימונים.

**כז וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן ויאמר אלהם חטאתי הפעם ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים:**

**כז. חטאתי הפעם.** פירשו המפרשים עתה הפעם אני מודה שחטאתי, ואם כן לישנא קטיעא במקרא.

ולי נראה שהה"א כאן אינה להוראת ההתייחדות להוציא פעם זאת מפעמים אחרים וליחד פעם זאת לחטא לבד, אבל היא ה"א המחלטת, כמו החכם עיניו בראשו, שעניינו כל חכם, וכן הכהן המחטא בפרשת צו וכמו שכתבתי שם. וכן כאן: הפעם - כמו כל פעם. בכל התראה והתראה חטאתי במיאוני ליענות מפני ה' ולשמוע בקולו.

ויזנת בן עוזיאל אמר בתרגומו: וברם אנא ועמא חייבין בכל מחתא ומחתא.

**כח העתירו אל-ה' ורב מהית קלות אלהים ובךד ואשלחה אתכם ולא תספון לעמד: כח. העתירו אל ה' ורב.** מלת ורב הוא תאר אליו יתברך כמו גדול אדונינו ורב כח (תהלים קמ"ז) מושיע ורב (ישעיה י"ט כתב), כי במכה זו הכיר פרעה רב כחו יתברך, וכמו שאמר לו משה בעבור הראותך את כחי.

**כט ויאמר אליו משה כצאתי את-העיר אפרש את-כפי אל-ה' הקלות יחדלון והברד לא יהיה-עוד למען תדע כי ליהוה הארץ:**



**כט. אפרש את כפי.** לא יתכן שיעלים התפלה העיקרית ויזכיר פרשת כפים לבד שהוא כטפל אל העיקר.

לכן נראה לי כי לשון פרישת כפים משמעותו גם כן תפלה, כמאמרם (ברכות ט"ז) בשמך אשא כפי זו תפלה, כי גב היד והרגל נקראו כף לפי שהם נכפפים, והכפיפה היא גם כן סימן הכנעה, לכן על הנכנע בנפשו ושפל ברוחו נאמר כפף נפשי (תהלים נ"ז) זוקף כפופים, וההכנעה היא בעצמה התפלה.

וכן נפתולי נפתלתי (ויצא למ"ד), פירש רש"י לשון תפלה, על שם עקושי השתחויות ופתלתולי הכריעות הנעשים בתפלה שמקורם הכנעה נפשית ושפלה פנימית. ולזה נקראה התפלה עבודה: ועבדתם את ה' אלוהיך זו עבודת התפלה שהיא בלב, להיות כעבד נכנע לפני אדון כל יתברך.

ובדרך זה מלת אפרוש עניינו הדיבור, כמו כסיל יפרוש אולת (משלי י"ג) שעניינו גלוי ופרסום הדבר על ידי דבור פה (עיין שם רש"י), ובמדויקים הוא בשי"ן שמאלית. וראיתי להר"א אליעזר אשכנזי - רא"ש, שכתב דלענין הסרת הברד שאינו רק בשב ואל תעשה, כמו שנאמר הקולות יחדלון, לא הוצרך תפלה רק רמז בעלמא, ובפרישת כפים זולתי תפלה יספיק. ואין זה נכון כי בכל מקום עניין פרישת כפים המכוון בו תפלה.

**ל וְאֵתָהּ וְעַבְדֶּיךָ יְדַעְתִּי כִּי טָרַם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים:**  
**לא וְהַפְּשֹׁתָהּ וְהַשְׁעֹרָה נִכְתָּה כִּי הַשְׁעֹרָה אָבִיב וְהַפְּשֹׁתָהּ גְּבַעַל**  
**לב וְהַחֲטָה וְהַכְּסַמְתָּ לֹא נָכוּ כִּי אֶפִּילֹת הִנָּה:**

**לא. והפשתה והשעורה.** לא ידעתי למה נכנסו שני פסוקים אלה במקום זה טרם השלים דבר משה בתפלתו וסור הברד,

יראה שהם דברי משה אל פרעה, שאמר להם: ידעתי כי טרם סור המכות תיראון ואחר כך תשנו באולתכם, אבל הפשתה והשעורה נכתה, והחטה והכסמת שהם לכל חיתכם לא נכו במכה זו, והם ביד אלוהים לאבד אותם מכם אם תשובו ותחטאו לפניו (רמב"ן), והלך בדעת ראב"ע לפרש מלת טרם כטעם קודם (דלא כרש"י), לכן פירש טרם תיראון - טרם סור המכה תיראון; אמנם לפירושו, שאין מאמר זה רק לאיים עליו במה שיוכל להיענש עוד, היה די במאמר והחטה והכסמת לא נכו, אמנם מאמר והפשתה והשעורה נכתה הוא ללא צורך.

לכן יותר נכון מה ששמעתי לפרש מלת טרם כרש"י שפירושו עד לא, וכן תרגם אונקלוס. וטעמו, ידעתי כי עוד לא תיראון מפני ה'; וטעם מניעת יראתם את ה' היא, יען שהפשתה והשעורה לבד שכבר ביכרו ועומדים בקש ובגבעל הם לבד הוכו, והחטה והכסמת שהם רכות

עדיין, והיו יכולים לעמוד נגד הקשה, לא הוכו מן הברד, וזה האות לכם שהיא מכה טבעית לא שמימית. וזה הודיע להם משה, ידעתי מניעת יראתכם את ה', וגם ידעתי סיבת מניעת יראה זו, בראותכם שהיא מכה על פי דרך הטבע. ולפי זה וי"ו והפשתה משמשת התייחסות הסיבה אל המסובב, וכטעם מלת יען, על דרך לא ירבה לו נשים ולא ישיב, שהו"ו משמשת התייחסות המסובב אל הסיבה וכטעם מלת למען.

**לא והפֿשְׁתָּהּ וְהִשְׁעָרָה נִכְתָּה כִּי הִשְׁעָרָה אָבִיב וְהִפְשְׁתָּה גְבַעַל:**

**אביב.** וכן אמר בעומר אביב קלוי באש והוא בא מן השעורים, ונקרא חודש הראשון חדש האביב כי בניסן השעורים קרובים לבישולם בארצות ההם, ומכל זה נראה שאין אביב כי אם בשעורים שלא הגיע עדיין לגמר בשולם, וכן לא נמצא עוד במקרא במין דגן אחר. ועודנו באבו, ובאבי השדה, גם הם מעניין זה, וכן לראות באבי הנחל, לראות הפרחה הגפן כל זה בניסן שם;

והמתרגמים **חדש האביב** לא תרגמו יפה, כי גם של חטה ושאר מינים קרוי שבליים, והם אינם מתבשלים עד פרוס עצרת בא"י וסביבותיה, אבל אביב הוא בשעורים לבד כך כתב רל"ש.

**לג וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעַם פְּרַעֲהַ אֶת-הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפְּיוֹ אֶל-ה' וַיַּחְדְּלוּ הַקְּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא-נָתַךְ אֶרֶץ:**

**לג. לא נתך.** פרשוהו לשון יציקה, כמו כהתוך כסף בתור כור, ומטר לא יצק ארצה. והנה באמת אין נתך ויצק עניין אחד והפוכים הם זה מזה, יצק על נוזלים שיוצקים אל כלי או על בשר אדם, כמו אשר יצק מים על ידי אליהו, וכן כולם, ונתך על דברים מקשים שמתיכים על ידי האש ונעשים נוזלים...

**מוסכם הוא בעניין התהוות הגשם בשמים הוא כי אדי המים הדקים והקלים העולים תמיד למעלה על ידי חום השמש, בבואם אל האוויר העליון משתנה צורתם מצורת מים, כי מתקשים מאד, והאש מתיך אותן האדים הקשים והוא גורם להם המסה ונזילה, ואמר קרא, ומטר לא נתך ארצה. בתפלת משה הלכה לה האש היסודי הזאת מאויר מצרים, ולא התיכה האדים המוקשים כדי להוליד הגשם;**

ומטעם זה קראו גם כן רבותינו עניין הגשם בשם גבורות, מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים (ברכות ל"ז), קראום גבורות לפי שנעשה על ידי גבורת אש, כי כל לשון גבורה נופל על דבר המתגבר על דבר זולתו ומחלישו ומדכאו, כעניין וגבר ישראל, גבורת מלחמה, וכן גם על דברים שאין בהם רוח חיים, אם המים מתרבים ועולים עד מעל ההרים ומכסים אותם נאמר חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו, וכן האש כששולט בנשיאים ומתיכם למים תקרא גם כן גבורה.

## פרשת בא

### פרק י

**א וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה בֹּא אֶל-פְּרַעֲהַ כִּי-אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת-לְבָבוֹ וְאֶת-לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׂתִי אֶתְתִּי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ:**

**בא אל פרעה.** מקרא קצר הוא וחסר לשון ואמרת אליו. דומה לזה (חקת כ' י"ד) וישלח משה מלאכים אל אדום כה אמר אחיך, שחיסר האמירה אשר ציוה משה את השלוחים שיאמרו כן אל מלך אדום;

ואפשר שהמכוון במלת בא גם ביאת דברים, כענין והבאת את הדברים אל האלוהים, וכמו ספרו את ישראל והביאו אלי, וכענין עד בוא דבר מעמכם להגיד לי, שהמכוון בכל אלה הבאת דברים, ומלת בא כאן הוא מקור במקום שם המקרה, ומלת כי הוא לביאור משפט הקודם, כמו וישמע אברהם כי נשבה אחיו, וידעתם כי אני ה', וטעם המקרא ביאת דברים תהיה לפרעה.

**כי אני הכבדתי.** רוצה לומר הודע לפרעה, שכל המכות אשר כמשא כבוד יכבדו על לבו אינם כי אם למען תהיינה לעיניהם אותותי, רוצה לומר ראיות מופתיות המורות עלי ועל אמתות הויתי והנהגתי, וטעם **למען שתי**, למען יתחזקו תוך אנשי ארצו אותות וראיות המורות עלי, על עצמותי ועל התנהגותי עם יושבי תבל, ולא זו בלבד שאנשי ארצו החיים יבואו לידי הכרת האמתיות האלה, אבל יורישו ויודיעו יסודות האמתיות האלה גם לדורות אחריהם, וזהו.

**ב. ולמען תספר באזני בנך.** דוגמת שאמר משה לפרעה בעבור זאת העמדתיך למען ספר שמי בכל הארץ, ואמרו עליו במכילתא:

לא נשאר בהם עד אחד, פרעה נשאר ולא נטבע בים סוף, לקיים מאמר ספר שמי בכל הארץ. כי אילו נאבדו כולם בלי שום פליטה מהם, מי יודיע לשאר אומות מעשי הגדול הנעשה בקריעת ים סוף.

הנה לפי זה שני המקראות אלה הם הודעה לפרעה ממשה; ואין טענה משאמר קרא קמא בלשון נסתר וקרא דבתריה בלשון נכח, כי כן דרך הכתובים בהרבה מקומות, כמו ועשו להם ציצית וראיתם אותן;

ולרבותינו שבפרעה נתקיים מאמר "**ספר שמי**", מלת 'תספר' כאן לנוכח, כראוי. וטעם כלל הודעה זו לפרעה, אחרי שידענו מן המקראות כי מכת בכורות לבדה הייתה מיועדת ממנו יתברך להוציא בה את ישראל לחירות, וכל המכות הקודמות לה לא באו עליו כי

אם להכירם ולהביאם לידיעות האמיתיות הכוללות, להודות במציאת המהוה כל יתברך, שמלכותו מושלת גם בארץ, והאדם מחויב להיכנע ולשמוע בקול דברי ה', ולסיבה זו קרא הוא יתברך את כל המכות האלה בשם אותותי, רוצה לומר ראיות המורות עלי, כמו שכתוב למעלה, ולהיות שבכל ההתראות התחיל משה בדבורו אל פרעה, ואמר שלח את בני ישראל ויעבדני כי אם מאן אתה לשלח הנני וגו', מזה טעה פרעה לחשוב כי כל עיקר המכוון במכות אינו כי אם להוציא את בני ישראל מארצו, ואף שהזכיר לו בכל פעם גם המכוון האמתי מן המכה שהיא באה להכירו ולהודיעו האמתיות באמונת בורא עולם והנהגתו, באמרו אליו "למען תדע כי אני ה'", "כי אני ה' בקרב הארץ", "כי אין כמוני", בכל זאת חשב פרעה שאין זה עיקר המכוון, כי אם בשלחו את העם לחופשי לבד הפיק רצון אלוהים אף אם לא יודע האמתיות. לכן רצה הוא יתברך שיודיע משה לפרעה טעות מחשבתו בזה. ולהודיעו כי עיקר המכוון במכות אינו להוציא בם את ישראל לחירות, אבל להיותן אותות וראיות שיכירו וידעו כי יש אלוהים בארץ וכדומה מאמתיות. זהו לדעתי המכוון במקראות אלה.

אמנם רש"י הוסיף "בא אל פרעה" - והתרה בו. ועליו הוסיף הרא"ם עוד תוספות אחרת וזה לשונו:

והתראה זאת מפורשת בהתראת משה לפרעה, ועל זה סמך הכתוב, ולא הוצרך לכתבה בדברי ה' אל משה, ופירוש "כי אני הכבדתי את לבו", הוא טעם על 'והתרה בו', החסר מן הכתוב. כלומר, אל יקשה עליך על אומרי לך שתתרה בו, אחר אמרו חטאתי הפעם, כי אני הכבדתי את לבו אחרי זה, למען שיתי אותותי אלה הנשאים בקרבו. עכ"ד.

והדוחק מבואר.

ועוד: הודעה זו למשה שכבדות לב פרעה איננה מצד עצמה, כי אם ממנו יתברך, הוא כאן אך למותר, כי כבר הודיע הוא יתברך למשה את כל זאת בתחילת שליחותו עודנו במדין, כמו שכתוב ואני אחזק את לב פרעה ולא ישלח את העם, ואמר עוד הפעם ואני אקשה את לב פרעה ולא ישמע אליכם, גם כבר הודיע הוא יתברך למשה את מיאון פרעה לשלח עד אשר ילקה במכת בכורות, והיא התראה ראשונה, כמו שכתוב ואמרת אליו הנה אנכי הורג (עיין שם רש"י).

אמנם כל הדחוקים האלה אינם רק להבנת המפרשים בעניין קשוי חיזוק וכבדות לב פרעה, אשר הם לדעתם התאמצות רוח וחיזוק כחו לסבול את כל ייסורי העונשים. אבל לדברינו שאין המכוון במליצות אלה כי אם חוזק אחיזת הצרה בלב, קושי יגון לב, וכובד משאת דאגת הלב (כמבואר למעלה בפרשת שמות), דברי המקרא שלפנינו מסודרים ומיושבים היטב.

**התעללותי.** תרגם **אונקלוס** ניסין דעבדית, ויראה שהבין במלת התעללתי הוראה תאומית וכפולה, לשון **פעולה** מן ועולל למו, ולשון **התעלות** והתנשאות, מן נעלית על כל אלוהים, עלה אלוהים בתרועה. ופירוש התעללתי - התנשאתי בפעולותי. וכן מצאנו כל לשון עלילה על הבורא ית"ש מקושר תמיד עם עניינים נעלים ונשגבים, כמו וישכחו עלילותיו, קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו, יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו, הנה לפי זה מלת התעללתי הוא כמו שאר התפעל, שהפעולה חוזרת על עצמה לא יוצאת לאחרים.

והרא"ם לא הבין כן, עיין שם.

**ולולי דבריו הייתי מפרש** מלת התעללתי לשון עילה וסיבה (עיין מה שאמר בפסוק ועל הישנות החלום), וטעמו נראיתי במצרים לעיני כל שאני סיבת הסיבות ועילת העלות, כי שנויי הטבע בפעולותי שהראיתי במצרים הורו עלי שאנכי הממציא הראשון ובורא כל.

ומצאתי שכך כתב רבינו בחיי (רב"ח) ז"ל:

כל המעשים הנעשים בעוה"ז יקראם הכתוב **עלילות**, כמו "הודיעו בעמים עלילותיו", "ולו נתכנו עלילות", "נורא עלילה לבני אדם", ונקרא כן מפני שכולן נמשכות ונאצלות מן העילה הראשונה, וכל הנמצאים עלולים אצלו.

וביאר הכתוב שמתוך נפלאותיו שבמצרים הראה עצמו עילה, כי מתוך מצרים נתפרסמה אלהותו בעולם. ומזה אמר הנביא: ואנכי ה' א' המעלך מארץ מצרים, ואמר מארץ מצרים התחילו הבריות לידע אותי, ונדע בגויים שמי להיותי משנה הטבעים בנסים המפורסמים והנודעים בעולם.

**ט. כי חג ה' לנו.** ולכן צריכים כולנו ללכת, כי איזה שמחה תהיה לההולכים בהשאר במצרים זקניהם וטפיהם בחג ה' (רמ"ש)<sup>6</sup>.

**י ויאמר אלהם יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם :**  
יהי כן... כאשר. רגילים לפרשו לשון קללה. ולי נראה שהוא מאמר של תימהון, וטעמו הכי: אין רצון ה' להיות עמכם בחג אשר אתם רוצים לחוג לפניו, רק באופן זה אם אשלח אתכם ואת טפכם!?

**יא לא כן לכו-נא הגברים ועבדו את-ה' כי אתה אתם מבקשים. ויגרש אתם מאת פני פְרעה:**

<sup>6</sup> רמ"ש - ר' מתתיהו שטראשון 1817-1885 ליטא ומייסד הספריה הידועה בוילנא "ספריית שטראשון" למד תלמוד מתמטיקה פילוסופיה ושפות זרות. רמ"ש הוציא כמה כתבים וביניהם ספר ליקוטי שושנים והוא הגהות חידושים והערות למדרש רבה. בספרייתו היו כרכים נדירים של ספרים תורניים הספריה המשיכה לגדול עד שהושמדה בימי הנאצים ימ"ש.

**יא. אתם מבקשים.** לרש"י בא ההווה במקום עבר והראוי "בקשתם". ואם נפרש מלת כי כטעם **אם התנאי**, כמו כי תפגע שור אויבך, מלת מבקשים על מכונו הראוי, וטעמו האם באמת את עבודת ה' אתם מבקשים, ואין מחשבותיכם לרעה לברוח ממנו לגמרי.

**יב. השאיר הברד.** ובפסוק ט"ו אמר אשר **הותיר** הברד, ויראה ההבדל בין שאר לנותר בהבדל כוונת המשייר:

**אם כוונתו על המשויר לתכלית מה, כי חלק הנשאר חשוב עליו ושווה בעיניו כמו חלק הראשון, אז חלק המשויר יקרא שאר.**

**אמנם אם חלק השני אינו בעיניו כי אם כתוספת בלא מתכוון אליו, אז חלק המשויר יקרא נותר.**

אמר וישאר אך נח, וישארו שני אנשים במחנה, להתעלות חשיבותם ויתרונם יקראו שאר, ובמנחת שהקומץ ממנו הוא למאכל גבוה אמר על החלק ממנו והנותרת מן המנחה יאכלו אהרן ובניו, שאיננו כי אם למאכל אדם ונופל ממדרגתו בערך חלק הראשון, יעקב אמר על בנימין בנו והוא לבדו נשאר, כי ליעקב היה בנימין חביב מאד להשארו לבדו מאשתו האהובה עליו ומאחיו, שהיה לו לבן זקונים. אמנם יהודה אמר על בנימין ויותר הוא לבדו, כי מגודל טרדותיו על ידי יוסף ובנימין שהיו לו עד הנה לפוקה ולמכשול קראו נותר.

ועל מאמר (ויקרא י"ד) אל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים, אמרו רבותינו מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה, ויצא להם כן משקראם קרא בשם "נותרים" ולא "נשארים".

ועל מאמר ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות, אמרו רבותינו, החולות והגרועות, גם כן מדלא אמר הנשארות. ולזה הבדילה התורה בלשונה בין פסח ראשון לפסח, דבראשון נאמר לא תותירו, ובשני לא ישאירו, כמו שיבואר שם. ועל מאמר (פי"ט) לא נשאר ארבה אחד אמרו אף המלוחים שמלחו מהם, והיינו גם כן משלא קראם בשם נותר כי אם נשאר; והנה כאן אמר לשון השאיר כי החטה והכסמת שנשארו מכל העשבים שנלקו ונפסדו הוא דבר נכבד הראוי לתארו בשם שאר. אמנם על עצי השדה שבמכת הברד עדיין לא פרחו הגפן ולא הנצו האילנות, שאמר עליהן קרא ואת כל עצי השדה שבר, ששיבר הענפים והפרות ולא נשאר כי אם עיקר האילן שהוא בערך הענפים כטפל, כי הענפים מהם ההנאה קרובה יותר מן העיקר, לכן אמר בהם קרא את כל פרי העץ אשר הותיר הברד (עיין רמב"ן לפסוק "העץ הצמח" יו"ד ה').

[מהות החושך]

**כא ויאמר ה' אל-משה נטה ידך על-השמים ויהי חשך על-ארץ מצרים וימש חשך:**

**כא. ויהי חשך.** מלת יהי מורה על הויה ומציאות דבר מה, ואין זה נופל על חושך הלילה שהוא

העדר האור לבד, שמטעם זה לא נזכר הויה אצל חושך במעשה בראשית, רק החושך הזה היה הפלא ופלא, שלוח מאוצר זעם להעניש בו רשעים, נכתב אצלו "יהי".

זוהי שבאר המשורר (תהלים ק"ה, כח) שֶׁלַח חֲשֵׁךְ וַיְחַשְׂךְ וְלֹא-מָרוּ אֶת-דְּבָרוֹ. ועל העדר לא יפול מלת שֶׁלַח. למדנו שנשתנה החושך הזה מכל המחשכים הנודעים לנו, והיה משמש כמו אפלה שלא הועילה להם שמש וירח ונרות להגיה חשכם. לכן אמר אחר כן, ויהי חושך אפלה. הוסיף מלת אפלה, להודיענו שהחושך הנפלא הזה הייתה בו מידת אפלה שלא יוכרו בו המראות והגוונים גם בקרוב, ולא היה א"כ חושך מצרים כמו חשכת לילה שיועילו נגה ונר להאיר, אלא הייתה תבניתה כתבנית האפלה.

ולא שהיה סיבת האפלה עניינים אידיים או קטורים שהאפילו בעד אור שמש, אבל הארץ האירה ביום לאור שמש, ובלילה לאור הירח, רק למצרים לבדם אפלה לעיניהם הייתה, ולא הועיל להם כלום, וכדרך העיוור או חסר עיניים. ולא שהוכו בעיוורון וסנוורים, אלא עיניהם היו בריאים כמקדם, אלא שהפליא הקדוש ברוך הוא לעשות ושלח חושך מאוצר זעמו וזה החושך פעל פעולת האפלה, כי המציא עניין מה סמוך לעיניהם שמנע מרשעים אורם, כי היה בו ממש ומונע מהם נצוצי האור, דומה לתבלול שעל עיני העור.

ומה שאמרו רבותינו דרך חידה, כמה היה אותו החושך עבה כדינר, הודיעונו בזה שהמאורות שמשו כדרכם, וכן לא אידיים וקטורים החשיכו את הארץ, אבל שלח הב"ה חושך והחשיך עיני המצרים, וזה החושך היה בו מציאות וממשות דק כמו תבלול שעל עיני עיוור, ולכן לא יכלו לראות מאומה לא לאור היום ולא לאור הנר, והמשילו עוביו לעובי דינר, כי הדינר הוא היותר דק שבכל המטבעות, והורו במשל זה שני דברים:

הא' שלא הזיק חושך זה למי שהיה עומד בצד המצרי, כי היה רק דק לנגד עיני המצרים ולכן היה לישראל אור במושבותם,

והב' שחושך הדק הזה היה בו ממש וחוזק כממשות דינר זהב, שהוא מוצק ודבק מאד שלא תעבור בו הראות ולכן לא ראו איש את אחיו (רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל).

**כג. ולא קמו.** רבים יתמהו הלא אין מדרך החושך לאסור את האדם במאסר עד שלא יוכל לקום ממקום מושבו, גם עיוורים יגששו וילכו בחושך, ואם היה מסיבת אידיים וקטורים מכופלים שהעיבו את האוויר עד שלא יוכלו לקום, אם כן איך שאפו רוח הלא כרגע ימותו מאפיסת רוח הנשימה.

ואין לומר כהרלב"ג שהיו מוכרחים לסתום נקבי האף והפה בדרך שלא יכנס זה האוויר האיד הקטורי תוך גופם וימיתם, כי איך יחיו בסתימת נקבי אף ופה שלשת ימים?

לכן אמר רנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) באמת התורה סתמה דבריה, אבל בקבלה הדבר מפורש, כי המשורר אמר (תהלים ע"ח) ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים, עניין משלחת מלאכי רעים שאמר המשורר הוא בעצמו מה שאמר בספר **חכמת שלמה** (פסוק י"ז):

וישמו ויבהלו מאד ויחרדו מתמונות זרות קולות שונות המו סביבותיהם להפחידם ומלאכי רעים זועפי פנים נראו למו, הנה נחרדו מחזיונות זרות שראו והם מראות משונות שנראו למו להבעיתם, ומזה יצא לבם מרוב פחד אפס כחם עד שלא יכלו להתנועע ממקומם, כמו שיקרה לאדם נבהל משואת פתאום כי תבואנו, שלא ימוש ממקומו מרוב חרדת לב, ולכן לא קמו איש מתחתיו כל זמן החושך כי לא קם באיש רוח, עכ"ד.

ועניין **ולא קמו איש מתחתיו**, נמס לבבם בקרבם ונפל רוחם בתוכם מסיבת החתת והחרדה מחזיונות בלהות. ואתה תראה שבמליצה זו השתמש איוב גם כן, באמרו (ל"ד כ"ו) "תחת רשעים ספקם במקום רואים", כי ידבר שם מעונשי מצרים ואמר, "רגע ימותו וחצות לילה יגועשו והפך לילה וידכאו". ועל זה סיים תחת רשעים, רוצה לומר חתת וחרדת הרשעים האלה, אשר נפל עליהם בעת החושך, היא הכתה אותם וספקם, במקום ששאר אנשים אשר בשכונתם היו רואים, וכעדות התורה ולכל ישראל היה אור במושבותם. ויורה על אמיתת פירוש זה המקף המחבר מלות תחת-רשעים יחד.

**במושבותם**. אין הכוונה על ארץ גשן, שהרי תמיד זכר ארץ גשן, בערוב (לעיל ח') ובברד (לעיל ט'), ואמר כאן "במושבותם" שהוא שב על המצריים, להורות לנו שלא היה חושך על הארץ, אלא המצרי יושב באפלה, ועליו ועל כסאו היה אור. ולכן היה לבני ישראל אור במושבותם של המצריים, אבל בארץ גשן היה גם כן חושך, כי מצריים רבים ישבו בארץ גשן בתוך בני ישראל, ועליהם עבר כוס, כי לא היה בזה היזק לישראל, שראו אור בשבתם סמוך להם. מה שאין כן שאר המכות, אילו באו בארץ גשן היו מצערים גם לישראל, גם לא היו יודעים שהבדיל ה' בינם ובין ישראל, כי בשאר המכות נצלו גם מצרים רבים, מה שאין כן מכת החושך אף על פי שבא גם בארץ גשן, ידעו כי ריחם ה' על ישראל, שהרי שמעו קולם שמחים וטובי לב (רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל).

**כז. ולא אבה לשלחם**. עד הנה אמר לשון מיאון, מאן לשלח (לעיל ז') מאן אתה לשלח (לעיל ט'), עד מתי מאנת (לעיל י'), כי בתחילה היה רצון פרעה יותר מכריע אל שלילת השילוח, לכן



אמר לשון מיאון. אמנם כעת אחר שנתוספו מכאוביו, בא אל תכונת הרצון בהכרעה שווה לעומת החיוב והשלילה, בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו, לכן אמר לשון לא אבה. עיין מה שאמר על פסוק "לא אבה יבמי".

## פרק יא

[הבעיה המוסרית של שאילת כסף לפני יציאת מצרים]

**ב דְּבַר-נָא בְּאֶזְנֵי הָעָם וַיִּשְׁאַלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ כָּל־כֶּסֶף וְכָל־יָזָב:**

**ב. וישאלו.** באו הפסוקים האלה במקום זה קודם ספור עניין המכה בפרטיות. כי אחרי שהודיע למשה במאמר הקודם "גרוש יגרש", להורות על מהירות יציאתם בבוא המכה, לכן צריך קודם בואה לעורר את העם על השאלה, כי בעת הבהלה הגדולה ומהירות הנמרץ לא יוכלו להתמהמה בעניין בקשת כליהם ושמלותם (ר' יצחק אברבנאל - רי"א).

**ולשון שאלה הוא לשם מתנה גמורה,** כמו "שאל ממני ואתנה גויים נחלתך". וכן אמר גדעון (שופטים ח') "אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם", והם נתנו לו ועשה אותו לאפוד, והיה אם כן שאלה בלי חזרה. ואמר לקמן "וה' נתן את חן העם וישאילום", ישראל היו השואלים ומצרים היו המשאילים, השלימו שאלתם לתת להם במתנה (רשב"ם). והוסיף עליו המעמר לא מצינו פעל זה בהפעיל, רק כאן ובשמואל: "וגם אנכי השאילתיהו", ושם בודאי אין הכוונה שאלה לחזרה, כי יען הוא מהוראת בניין הכבד הנוסף להורות על התמידות, לכן גם ההפעיל יורה על השאלה הקיימת, **וישאילום - הוא המתנה ע"מ שלא להחזירו.**

**ד. אני יוצא.** תרגם **אונקלוס** אנא מתגלי. הרחיק את ההגשמה. וטעמו על הגזרה היוצאת מלפני השי"ת.

**ה. עד בכור השפחה.** ולקמן (פרק י"ב כ"ט), אמר "עד בכור השבי", כבר אמרו המפרשים שעניין שניהם אחד, כי השבויה שפחה היא: ביום היא טוחנת ועושה מלאכה ובלילה ישימה בבור; ולדבריהם שמעתי טעם לשנויי לשונות אלה ושניהם נאמנו לפי השעה והזמן, משה במאמרו אל פרעה היה ביום, לכן אמר בכור השפחה אשר אחר הרחיים, כי ביום השפחה השבויה משועבדת לעבודה, אמנם כאשר חלה מכת בכורות, היה לילה, לכן קרא אותה בכור השבי אשר בבית הבור, כי בלילה שאינו שעת עבודה הייתה אסורה בבור.

**ו. כמהו לא נהייתה.** אשר בלילה כמו הוא לא נהייתה צעקה כזאת, כי לא היה ליל מלחמת אויבים אשר בו תרבה הצעקה בעיר, אבל בלילה כזה, שהיה ליל שלום במצרים, לא נהייתה

ולא תוסיף צעקה כזאת (ר' עובדיה ספורנו).

ולכוננה זו תרגם **יונתן בן עוזיאל** דדיכוותיה ליליא לא הות ביה מחתא כדא, ודיכוותיה ליליא לא תוסיף למהוי מחתא כדא.

והראב"ע **ורשב"ם** שהסבו מלת כמהו על הצעקה, לכן נדחקו לומר שבא זכר [כמוהו] על נקבה [נהייתה].

**ז. לא יחרץ כלב.** לא ינענע לשונו להשמיע קול נביחה, נגד צעקת קול יללה שישמע בין המצרים מחרדת אימת מות הבא עליהם פתאום שלא בדרך הנהוג, לישראל תהיה מנוחה והשקטה בלי דאגה ופחד, כי גם קול נביחת הכלבים הנהוג בלילה, המחריד והמבעית את האדם, גם זה לא ישמע בין ישראל.

**ח וירדו כל-עבדיך אלה אלי והשתחוו-לי לאמר צא אתה וכל-העם אשר-ברגליך ואחרי-כן אצא ויצא מעם-פרעה בחר-אף:**

**ח. בחרי אף.** על שאמר אל תוסיף ראות פני (רש"י), המתין משה וסבל חרון אפו עד שגמר את דבריו, ואחר כך הראה כעסו ויצא ממנו בחרי אף (ר' אליהו מזרחי);

**אמת כי כן הוא דרך חכם, לתת מעצור לרוח עד המצטרך.**

אמנם כדי שלא לייחס את המידה הפחותה הזאת [כעס] לאדון הנביאים יתכן יותר פירוש **מנחה בלולה:**

**שמלות בחרי אף שב לפרעה, רצונו פרעה היה בחרי אף.**

ואפשר לפי המבואר (שמות) בוחר אף, שהוא עניין עיכוב הפנים ונסיגתו לבלי התראות, גם פה תהיה הכוונה על דרך זה, כי משה נצטווה מפי הגבורה לנהוג כבוד במלכות, כמאמרם על פסוק "ויצוום על מלך מצרים", לכן נאמר "ויפן ויצא מעם פרעה", שהפך פניו כלפי פרעה והיה פוסע לאחוריו מפני כבוד המלך, אמנם כעת אחרי שאמר משה מקודם לפרעה "לא אוסיף עוד ראות פניך", לא היה אפשר לו לצאת ממנו כמנהג הנפטרים מאנשים מכובדים, שהולכים לאחוריהם ופניהם איש אל אחיו, כי בזה היה עובר על דבריו הראשונים, לכן בצאתו ממנו בא למלאות את דבריו, והפך את פניו מאת פרעה, והלך לו מזה בחרי אף, באיחור פנים.

**ט. לא ישמע אליכם.** גם להתראת מכה גדולה כזו לא ישמע אליכם, עד שתחול עליו המכה עצמה, למען רבות מופתי. זו מכת בכורות, ואמר **מופתי**, כדי לכלול בזה קריעת ים סוף ונעור המצרים בתוכו.

**י. את כל המופתים האלה.** לא עשו שום מעשה במכת ערוב ובמכת דבר ובמכת בכורות.

ואמר כל המופתים, כי על הרוב ידבר.

## פרק יב

**ד וְאִם-יִמְעַט הַבַּיִת מֵהֵיئֶת מִשָּׁה, וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֵב אֶל-בֵּיתוֹ**

**בְּמִכְסֵת נֶפֶשׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִכְסֹו עַל-הַשָּׂה:**

**ד. מהיות מִשָּׁה.** שאין יכולים לאכול רש"י. וכך כתב הראב"ע: מאכילת השה.

אמנם לשון מהיות משה אינו מיושב כ"כ.

ונראה לי לדעתם לפרש מלת **מהיות** עניין התועלת והנאה, כמלת **הוה**, מה **הוה** לאדם (קהלת ב') דתרגומו מה הנאה אית לגבר. וכן והגדול דובר **הוה** נפשו (מיכה ז') פירשוהו גם כן **תועלת** נפשו. ותועלת השה והנאתו הוא כאן האכילה.

ובזה יתיישב גם כן על לשון המקרא דרשָׁתֶם (פסחים צ') מהיות משה - החייהו משה, שאם אין לו, ממנה אחר עמו על פסחו, ומעות שבידו חולין. כי יש לפרש מ"ם מהיות מ"ם **הסיבה**. ופירש מהיות משה - מסיבת הנאת השה.

והמכוון במקרא לפי זה, אם אנשי הבית רוצים למעט ולצמצם אכילתם מן הפסח, לבלי אכלו כולו לבדם, כדי להוציא להם תועלת והנאה אחרת מן השה, דהיינו לקחת מעות מאיש אחר להימנות עימהם באכילת הפסח.

**במכסת נפשות.** אין מכסה לשון ספירה כי אם לשון ערך, רוצה לומר שיעריך את השה לפי מספר האוכלים שבביתו ובית שכנו, שיהיה כמות הבשר נערכה לכמות אכילת האוכלים שבשני הבתים, לפי מה שיכול כל אחד לאכול, אם רב אם מעט (ר' שלמה פפנהיים).

**במכסת נפשות,** מלמד שאין הפסח נאכל אלא למנוייו (פסחים ס"א). למנוייו פירושו לאותן אנשים העומדים מוכנים ומזומנים ליקח חלק ממנו לאכילה. כי בלשון **מנוי** נכללו גם הוראות **הזמנה חלק ואכילה.** **הזמנה** - כמו וימן ה' דג גדול. **חלק** - כמו והיה לך למנה (תצווה כ"ט כ"ו) תרגומו לחולק. ורוב לשון **מנה** על חלקי אכילה, כמו ולחנה יתן מנה אחת (ש"א א') וכדומה הרבה. וכן **מכסת** - עניינו **חלק**, כמו ה' מנת חלקי וכוסי (תהלים ט"ז), כמו שכתב הראב"ע. ויש בו גם לשון **אכילה**, כמו הכוסס את החטה, אכסוהו שערי (כתובות ע"ז) כלומר האכילהו. וכן **תכסו**, - תיקחו לכם חלק בו.

ואם נפרשהו לשון מספר וחשבון, לא ידעתי לכוון בו היטב את הנכלל בעניין מנויים דפסח.

**ו. לכם למשמרת.** לשון ביקור, שטעון ביקור ממום ד' ימים קודם שחיטה (רש"י ממכילתא

ופסחים צ"ו).

ואין משמרת כאן כשמירת הפיקדון שלא יאבד ויגנב, שלא יברח וכדומה, אבל היא שמירת ההשגחה שלא יקולקל הדבר, כמו "ושמור נפשך מאד", "איש מרעהו הישמרו", "שמירת הנזק". וכן כאן, שמירת ההשגחה על הכבש והבטה בו עם החיפוש והבדיקה שלא ימצא בו אחד ממומין החמשים המזיקים והפוסלים אותו לקרבן.

ודע דאיתא **במכילתא** "והיה לכם למשמרת", להוציא פסח דורות. שפסח מצרים מקחו מבעשור ופסח דורות מקחו כל שבעה. וכזה הלשון אמרו למעלה על "בעשור לחדש הזה", להוציא פסח דורות, שפסח מצרים מקחו מבעשור, ופסח דורות מקחו כל זמן.

מפשטות דבריהם יראה, דממעט פסח דורות מתרת: מבעשור לחדש הזה ממעטין פסח דורות, שאינו צריך מקחו מבעשור; ומן "והיה לכם למשמרת" ממעטין פסח דורות שאין צריכין בו ביקור ד' ימים. דהא עיקר קרא דוהיה לכם למשמרת הוא להורות דבעי ביקור ד' ימים, א"כ מיעוטא דלכם, ממעט פסח דורות מביקור, דהא מניה קרא משתעי.

ואף דלשון **המכילתא** כאן על **לכם למשמרת** הוא בעצמו הלשון שאמרה על בעשור לחדש, מכל מקום תרי קראי לחד ילפותא לא אתו, ועל כורחך לשון מקחו כאן הוא על הביקור, כי עיקר טעם מקחו מבעשור, הוא כדי שיהיה לו ד' ימים לבקרו ממומין.

וכן לשון **רש"י** (מנחות מ"ט ב' ד"ה שמירה) פסח מבקר ד' ימים, דמקחו מבעשור ושחיטתו בי"ד.

וכן לשון **הרמב"ם** (בפי' המשנה ערכין פ"ב)

**צריך שיהיה מוכן קודם שחיטתו ד' ימים. ולמדנו זה מפסח מצרים, שהייתה משיכתו**

**מבעשור ושחיטתו בי"ד.**

הנה הוציאו ביקור המומין ממקחו בעשור, כי זה הוא ההתחלה אל השמירה והביקור המתמשך ד' ימים.

ולפי זה גם מאמר ר' מתיה בן חרש שאמר **במכילתא** אקרא דילן:

**והיה לכם למשמרת, מפני מה הקדים לקיחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים וכו' שאין**

**נוטלין שכר אלא על ידי מעשה.**

הוא נתינת טעם למה שהצריכו מקחו מבעשור, כדי לבקרו ד' ימים, לפי שהיו ערום ועריה ממצוות ציוה עליהם עסק הלקיחה והביקור, ויהיה להם בזה זכות להיגאל.

**הנה לפי המבואר בזה בכוונת המכילתא, אין פסח דורות צריך לא מקחו מבעשור ולא ביקור ד' ימים.**

וזהו לדעתי טעם **הרמב"ם** שהשמיט בחיבורו דין ביקור בפסח. הן אמת דלפירוש **רש"י** ו**תוספות** (פסחים צ"ו) פסח דורות צריך ביקור, מדכתיב ועבדת וגו', שכל פסחי דורות הוקשו לפסח מצרים להצריכם ביקור.

**למשמרת.** כן יאמר בדבר קדוש ונכבד, הניחו לכם למשמרת, והנח אותו למשמרת, אמנם בדבר חול יאמר והיה האוכל לפיקדון, או את הפיקדון (ר' לייב שפירא).

**ובשל מבושל במים.** ממלת ובשל למדונו רבותינו לכלול אסור הבישול גם בשאר משקין, ואל יקשה בעיניך מלת במים, דבאמת מלת במים אינו **המים** דווקא שהוא אחד מארבע היסודות, כי אמנם עיקר הנחתו על כל לח הנוזל, לכן ישמש גם על הליחות הדמעיות הנוזלות מן העין בעת הבכיה, כמו ועפעפי יזלו מים, וכן על הליחות הנוזלים מן הגוף והוא השתן, כמו מי רגלים (ישעיה ל"ז), ומזה וכל דרכים תלכנה מים (יחזקאל ז', כ"א י"ב), כי על ידי היראה והפחד מי רגלים שותתין על ברכיו, הרתיע ומים שותתין לו על ברכיו; ועל הליחה המרירית שבתוך המרה, כמו וישקני מי רוש; וברבותינו (ערלה פ"א) מי גפנים, וקראו לכל המשקין הנסחטים מכל הפירות בשם מי פירות. ואמר על בכיית הצער וישאבו מים וישפכו לפני ה' ויצומו ויאמרו חטאנו, ומבכיית השמחה אמר ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה, וכן מתכות הנעשה נוזל על ידי אש נקרא מים כמו בת מי זהב תרגומו מצרף דדהבא. ואחרי שהודיעונו רבותינו במלת **ובשל** להורות גם בשאר משקין, א"כ מלת במים על כרחך ביאורו כל דבר לח הנוזל וכולל כל המשקין, ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטיה דקרא. והרא"ם ומשכיל לדוד דחוקים בזה.

**ראשו על כרעיו.** לרש"י מוסיפין מלת על קודם ראשו כאילו כתיב על ראשו על כרעיו וגו', וכן בתרגום **יונתן בן עוזיאל** הוסיף מלת על קודם ראשו, ופירושו הכבש אשר הוא הצלי אש, עם ראשו עם כרעיו ועם קרבו, ומלת על פה במקום מלת עם. לא שיהיה זה על זה; ודוחק הוא להוסיף תיבות בלשון התורה, או להסב מלת על דלאחריו גם לשלפניו; **לכן נראה לי** דמלת ראשו כאן אינו על האבר המיוחד שבבעלי חיים, אבל הוראתו כאן **עצמות ועיקר הבעלי חיים**, והוא הכבש עצמו כולו כמו שהוא.

ונקרא הכבש בשם ראשו נגד כרעיו וקרבו שהם טפלים בערך הבעלי חיים, כי כן דרך הלשון לקרוא בשם ראש לדבר שהוא העיקר, נגד הטפל שעמו. כמו: ושלם אותו בראשו, את אשמו בראשו. הנה קרא לתשלומי קרן ראש, נגד תשלומי החומש שהוא נטפל עמו, ומזה רחם רחמתים לראש גבר; ועל עיקרי ויסודות התורה אמר ראש דברך אמת; וכבר מצאנו שנקרא כל החי על שם חלק התחתון שבו, כמו לא תישאר פרסה, לפי שהוא החלק המעמידה, ככה נקרא בשם ראש על שם שבו תוצאות חייו, ודוגמא לזה ופרע את ראש האשה, ומרבינן גם כן גופה, שמגלה את לבה (סוטה ד' ח'). ומצוי מאד לקרוא את האדם

בשם גולגולת, עומר לגולגולת, ובכל המנויים אמר לגולגולתם, אף שאינו אלא שם לכדירת הראש: ותרוע גלגלתו. ובזה מיושב לשון המקרא.

והנה מלישנא דקרא אין להכריע באיזה אופן צולין כרעיו וקרבו, אם נותנם בתוך הכבש בשעת צלייתו או תולה אותם בתנור חוץ לכבש, ופליגי בה רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא (פסחים ע"ד). ועיקר פלוגתתם בפירושא דמלת **על**, שיש לפרשו בשני פנים: אם הגבלת מקום הדבר על השטח שמעל דבר אחר, כמו השמים על הארץ; אם כטעם אצל **סמוך**, ועליו מטה מנשה, ריה"ג מפרשו כפן הא', כלומר חלל גופו של פסח יקיף על קרבו וכרעיו, ור"ע מפרשו כפן הב'. וידוע דהלכה כר"ע מחברו. ואין צולין אותם בתוך הכבש רק חוצה לו, וכן פירש הרמב"ם (פ"ח מק"פ), ורש"י שכתב בני מעיים נותן לתוכו, הוא דלא כהלכתא.

ודע דלשון **המכילתא** בזה הוא משובש, והנוסחא המכוונת כמו שכתוב בילקוט. ראשו על כרעיו תוך ובר דברי ר"א. רע"א מקולס, והיינו כר"ע דמתניתין שם בפסחים, והמפרש למכילתא לא הרגיש בשיבוש זה, עיין שם.

**יא. ואכלתם אותו.** כאן וכן (פסוק ז') אמר מלת כינוי הגוף '**יאכלו אותו**', ובפסוק ח' אמר, על מרורים **יאכלוהו** באות הכינוי, כי בהתחברות אות הכינוי אל הפעל כולל הכל, וכולל גם פסח דורות, שנוהג בו מצות צלי ומרורים. אמנם נתינת הדם במזוזות ובמשקוף, וכן האכילה בחפזון, אינו נוהג רק בפסח מצרים, לכן אמר בהם מלת הכינוי להורות על הפרט. וזה שאמר (פסחים צ"ו): אותו נאכל בחפזון - ואין אחר נאכל בחפזון.

**בחפזון.** להורות על הביטחון הלבתי מסופק באל יתברך, בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית הכלא (ר' עובדיה ספורנו).

**יב. ועברתי.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** ואתגלי. כי בלשון עבר המובן גם עניין ההתפשטות, כמו ותעבר הרנה במחנה, היינו התפשטות הקול, מור עובר, הוא התפזרות הריח, המלחמה עברה (ש"א י"ד), ולזה ישתמש גם על התגלות אור כבודו יתברך שהוא תמיד מסתתר, כי הוא ההתפשטות דבר שהוא תמיד מצומצם בעניינו. אמנם **במכילתא דר' ישמעאל** איתא ועברתי - נותן אני עברתי ויראתי במצרים. אין עברה אלא זעם. וכן ועבר ה' לנגוף (לקמן כ"ג) פירשוהו שם **במכילתא** לשון כעס וחימה.

וכן **במכילתא דרשב"י** - ספר הזוהר: (מקץ כ"א):

### ועבר ה' לנגוף - דאתמלי עברה זעמא.

ובאמת עברה כולל כל עניני שבר וצרה, יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה (צפניה א'), ליום איד ליום עברות (איוב כ"א), ומצאנו הפעל מזה, עובר מתעבר (משלי כ"ו) ששניהם לד"ק לשון עברה זעם. ויהיה טעם ועברתי כפול בהוראתו התפשטות צרה.

**אלוהי מצרים.** הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש התעורר על פירוש המפרשים מה זה התועלת בריקבון העץ ובהמסת המתכות, הלזה יקרא שפטים, וגם למה ילקו צבאי מרום, האם בעד עובדי שמש ילקה השמש, א"כ בעובדי הגלגלים היה ראוי שילקו הגלגלים. לכן פירש לפי הנודע:

שהיה הטלה לבד אלוהיהם, וכל מי שהיה נולד בתחילת כניסת השמש בטלה היו מחזיקים אותם לאלוה או לקדוש, והיו קוראים אותם בלשונם מזל טלה, ובאותם אנשים נעשו השפטים כמו בכורות, ע"כ.

וכן איתא ברעיא מהימנא (פנחס רנ"א):

רעמסס היא ארעא אפרישו לדחלן דילהון לרעיא ולמיהך בכל ענוגין דעלמא וכל מצראי חשיבו לאינון דרעין לדחליהון כדחליהון וכו' הה"ד ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים, כד מטעיין לברייתא ועבדין גרמייהו אלוהות.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (שמות ז')

ונעו אלילי מצרים מפניו, אלילי מצרים לאו על אבניין ואעין אתמר אלא על אינון פולחנין תתאין דלהון.

ויתורגם אלוהי מצרים רוצה לומר האנשים שעשאוים לאלוהים.

**אני ה'.** אני בעצמי ולא על ידי שליח (רש"י) ולשון האגדה:

ועברתי אני ולא מלאך, והכיתי אני ולא שרף, אעשה שפטים אני ולא השליח, אני ה' אני הוא ולא אחר.

הנה נראה דמשמעות הפעלים עצמם שהם מדברים בעדם, הוא דילפינן שהוא הוא יתברך הפועל לא אחר זולתו.

ובמדרש הנעלם (ויקרא ד' קי"ז):

מאי דכתיב ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, אי הכי יקרא סגיאיה איהו למצראי,

דלא דמי מאן דתפש מלכא למאן דתפש הדיוטא. ועוד אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצרים, וכי לא היה להקב"ה מלאך או שליח לשגר לעשות נקמה במצרים כמו שעשה באשור על ידי שליח. אלא אמר הקדוש ברוך הוא: אומה זו של מצרים מזוהמת ומטונפת ואין ראוי לשגר מלאך או שרף דבר קדוש בין רשעים ארורים ומטונפים, אלא אני עושה שאני אומר ממקום קדושי יהא כך, ומיד נעשה, ולפיכך לא נעשית נקמה זו על ידי מלאך בשביל קלון של המצרים שלא רצה הקדוש ברוך הוא שיכנוס ביניהם דבר קדוש.

עין סנהדרין צ"ד נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו בעצמו, וברש"י שם ד"ה בעצמו, ובמהרש"א<sup>7</sup> חדושי אגדות שם.

**יג. הדם לכם לאות.** הקושי מפורסם מה ענין האות הזה ומה צורך יש בו, הממנו יתברך יפלא להציל בתי בני ישראל בלי שום אות וסימן, ויראה כמו שכתב הרע"פ, כי באמת היו בישראל דברים מונעים הגאולה, כמו שאמרו רבותינו שהיו עובדי אלילים כמצרים, והיה רצונו יתברך לטהרם ולנקותם, וציוה עליהם קרבן פסח, ובזה יורו הוראה גמורה כי שבו מדרכם הרעה בשחיטת האלוה עצמו אשר היו עובדים אותו.

והנה אות האהבה השלמה והסימן הגמור הוא לבלי יכנס בלב האוהב שום פחד ודאגה מאיזה סכנה למלאות רצון הנאהב, אבל ישים נפשו בכפו ויסתכן לבלי המנע מעשות רצונו.

לכן ציוה הוא יתברך שיעשו שלוש פעולות בזביחות האלוה של המצרים לעיניהם בפרסום גדול, ולא ישיתו לב על הסכנה העצומה פן יחרה אף מצרים עליהם בראותם עלבון יראתם, ויקומו עליהם להשמידם, כמאמר משה הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו, עם כ"ז לא ימנעו מלמלאות רצון המצווה בשוקים וברחובות בבזוי וקלון, עד הביאום אותו לביתם בקולי קולות ולא ייראו מן המצריים.

יתר ע"כ, ישחטו הפסח בכנופיה ובעסק גדול משפחות משפחות בפרסום, וגם זה לא יפחדו ולא ייראו משונאיהם, והאחרון הכביד כי לא די להם בכל זה אבל גם אחר כך בעת אכלם אותו יפרסמוהו לכליליון עיניהם ולדאבון נפש המצרים, בתתם מדמו על משקופי הבתים והמזוזות לעיני כל עובר, וידעו המצרים כי עתה יאכלו את יראתם, הלא ינתקו מורשי לבבם להקהל ולבוא עליהם בחרבות ורמחים ולנקום בתוך בני ישראל.

הנה בכל זה יעשו רצון קונם ולא יהיה מורך בלבבם, ובזה אות נפלא על שלמות התשובה

---

<sup>7</sup> שמואל אליעזר הלוי איידלס 1555-1631 פולין רב ומפרש התלמוד. המרש"א אהב את הפלפול ההגיני עסק בקבלה היה אב"ד וראש ישיבה. ספריו חידושי הלכות על הש"ס בו הוא מבאר במיוחד את דברי התוספות וחידושי אגדות על אגדות חז"ל וכן כתב שו"ת.



והדבקם בו יתברך, והיותם כופרים בעבודת אלילים כפירה גמורה וחלוטה, וזהו והיה הדם לכם לאות, רצונו: יהיה אות לכם על טוב כוונתכם ויושר אמיתת לבבכם עם אלוהיכם, ובזה תעוררו רחמים עליכם, שלא יהיה בכם נגף למשחית כמו שהיה הדין מחייב בעבור הדמותכם למצרים בעבודת הטלה;

וראיתי במכילתא:

דאמר ר' יצחק שהדם לא היה בפנים אלא בחוץ כדי שיראו המצרים ויתכרכמו בני מעיהם. ע"כ.

זזה ממש כדברינו. וקרוב לומר כי עניין וראיתי כאן כמו ירא פרעה איש נבון, וטעמו בחרתי להיות הדם לכם לאות, שבזכות שתקיימו מצוותי בזה אחוס עליכם.

**ופסחתי עליכם.** יותר נכון לפרשו לשון הגנה והצלה, כתרגומו ואיחוס, ודומה לו "פסוח והמליט", כאמרו "ואת בתינו הציל", ולא לשון דילוג וקפיצה, כי מה לנו להגשים את הבורא ית"ש כל כך ללא צורך; וכן קרבן הנעשה בחג הנקרא בשם פסח: "ושחטו הפסח", וכן "זבח חג הפסח", וכן כולם לשון חמלה הגנה והצלה. והכי איתא במכילתא דרשב"י ספר הזוהר: (ויקרא י"ד א') מאי ופסח ה' על הפתח, דשרי על האי פתחא חסד.

**טו. ביום הראשון.** ביום המוקדם, שהוא ערב יום טוב, כי ראשון נאמר גם על המוקדם (כבאיוב ט"ו) הראשון אדם תולד (עקב י') כימים הראשונים (צפניה א'). נביאים ראשונים: רוצה לומר קדמונים.

**טו שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל-אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשן עד-יום השבעי:**

ונכרתה וגו' מיום הראשון. רבים יאמרו שהלשון מסורס, ושיעורו כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה הנפש ההיא; ולדעתי אין צורך לזה, שמאמר "כי כל אוכל חמץ" עונה על מאמר "שבעת ימים מצות תאכלו", ומאמר "מיום הראשון עד יום השביעי" עונה על מאמר "אך ביום הראשון תשביתו" וגו'.

"שבעת ימים מצות תאכלו" "כי כל אוכל חמץ ונכרתה"

"אך ביום הראשון תשביתו" "מיום הראשון עד יום השביעי"

דוגמא לזה ואתנה לך לוחות האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להורותם. אשר כתבתי עונה על לוחות האבן, להורותם על התורה והמצווה. וכן "חָרַב לָהּ מְלָאָה דָם הַדְּשָׁנָה מִחֶלֶב

מדם פְּרִים וְעֵתוּדִים מְחֻלָּב פְּלִיּוֹת אֵילִים" (ישעיה ל"ד,ו) וכן בהרבה מקומות בכתבי קדש.

**יט. כי כל אוכל מחמצת ונכרתה.** מלת כי הוא לנתינת טעם על האזהרה הקודמת, כלומר לכן הוזהרנו שלא ימצא השאור בבתינו, לפי שאכילת החמץ חמורה בחיוב כרת.

**כ. כל מחמצת.** רוצה לומר אפילו מה שיכנס בו החמץ על ידי תערובות לא תאכלו, וזה כלל אותו במלת כל, אמנם מחמצת שזכר ראשונה שיהיה העונש על אכילתה כרת, הוא בלי ערוב, כי מחמצת לא יאמר בסתם, כי אם על מה שהוא ממנה בלי ערוב. ואולם יאמר על המעט בתערובות החמץ כי אפשר בו שיחמיץ העיסה אשר יתערב, בעבור החלק מהחמץ שיש בו, ולזה נכלל במלת כל תערובות החמץ;

והמשל בזה שאם ציוה האדון שיצאו הרופאים מהעיר לא יחוייב מזה המאמר שיצא ממנה כל מי שיודע פעולה אחת או שתיים ממלאכת הרופא, כי כמו זה לא יקרא רופא כי אם על המעט, אך אם אמר שיצא מהעיר כל רופא הנה יחוייב שיצא ממנה כל מי שיש לו איזה הסתבכות שיהיה במלאכת הרפואה (רלב"ג).

**כב. אל המשקוף.** המפרשים מתקשים למה הפך משה את הסדר ממה שנאמר לו (פ"ז) על שתי המזוזות ועל המשקוף, עיין **צדה לדרך**. ולא הזכירו שכבר קדמום רבותינו **במכילתא**:  
**והגעתם אל המשקוף שומע אני אם הקדים זה לזה לא יצא, תלמוד לומר ונתנו על שתי המזוזות וגו' הא אם הקדים זה לזה יצא.**

כי מניעת ההקפדה בסדור הלשון יורה על מניעת ההקפדה בקדימה ואיחור הדבר, כמניעת סדור שמות בנות צלפחד סוף פרשת מסעי, יורה על השתוותם.

**כג. המשחית.** תרגם **אונקלוס מחבלא**, ומצאנוה גם שם להשחתה (ביחזקאל ט') תהרגו למשחית, (ושם כ"א) חרשי משחית כלומר אומני השחתה, וכן (למעלה י"ג) נגף למשחית.

**לא. גם בני ישראל.** בכל המכות אמר ואשלחה את העם, התואר הפחות, וכאן במכת בכורות תאר אותם בשם המפואר: **בני ישראל**, המורה על רוממות מעלתם, כי עתה בא לכלל דעת שהם נבחרים מן העמים לעבודת הש". ובראשונה כשאמר וגם את ישראל לא אשלח, היה בדרך לעג והתלוצצות, כלומר העם שקראת בשם המפואר ישראל לא אשלח (נפתלי הירץ וייזל).

**לא ויקרא למשה ולאֶהָרֵן לִילָה וַיֹּאמֶר קוֹמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם-אַתֶּם גַּם-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עֲבְדוּ אֶת-ה' כְּדַבְּרֵכֶם :**

**לב גַּם-צֵאנְכֶם גַּם-בְּקִרְכֶם קָחוּ כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם וּלְכוּ וּבִרְכַתֶּם גַּם-אֹתִי :**

יש אומרים שהלשון מהופך והראוי גם תברכו אותי, ואינו צריך לזה, ופירושו כמו שכתב הרמב"ן:

כאשר תזבחו להשם אשר אמרתם ותתפללו על נפשותיכם, תזכירו גם אותי עמכם לברכני ואת ממלכתי, כי בכלל ברכת המלך שלום כל המלכות.

לפירושו היה לו לומר דבר זה אחר אומרם "לכו עבדו את ה'".

והראב"ע פירש כי מלת גם מתחבר עם צאנכם ובקרכם קחו, וטעם וברכתם גם אותי שנתתי לכם זבחים ועולות, ואין זה מבואר במקרא.

ולדעתי אין וברכתם שיתפללו בעדו, רק הוא הודעה להם שביציאתם תגיע לו ברכה וטובה גדולה, כי כבר סבל צרות רבות ורעות מסיבת החזיקו אותם עד הנה, ואם יצאו עתה לחירותם גם הוא יצא לחירות מכל העונשים אשר סביב שתו עליו לסיבתם, ואין לך ברכה גדולה מזו להיותו מעתה בלי דאגה ופחד פן יתחדשו עליו עוד גזירות מכות ועונשים. וכמו שאתם תשאו ברכה ביציאה זו להיותכם נפטרים מעול השיעבוד, ככה תשיגו גם לי ברכה להיותי נפטר מעול צרות העונשים האלה.

**לד וַיֵּשֶׂא הָעָם אֶת-בְּצִקוֹ טָרֶם יַחְמֵץ מִשְׂאֵרְתָם צָרְרַת בְּשִׂמְלֹתָם עַל-שִׂכְמָם:**

**לד. משארתם.** שירי מצה ומרור (רש"י), וכן הוא במכילתא וכן תרגם יונתן בן עוזיאל:

ומן דמשתיר להון מן פטירי ומרירי סוברו צריר בלבושיהון על כתפיהון.

ולכן כתב משארתם בלשון רבים, ואלו הוא שם על העריבה או על העיסה עצמה כדעת שאר מפרשים, היה לו לומר משארתם בלשון יחיד; גם אין טעם לקראת שם העיסה בשני שמות נבדלים: בצק ומשארות בפסוק אחד;

ומפשטות הכתובים נראה שכשבא להם הצווי לאכול מצות עם הפסח בליל ט"ו, הנה ביום י"ד מלאו עריבה קמח ומים כדי שיעור אפיית תנור מלא, ולקחו ממנו מיד קודם שהחמיץ שיעור אכילה אחת או שתיים לאפותו מצות לצורך הלילה, והשאר יהא מונח למחר עד שיחמיץ, כי פסח מצרים לא היה חמוצו נוהג רק יום אחד. אלא שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם, וזה טעם בצקו עם וי"ו הכינוי, כלומר הבצק שהיה מוכן להם כבר, כי מזמן אכילת הפסח עד שיצאו לא היה להם שעות כל כך, ועוד שהיו טרודים בטעינת החמורים מכל כלי חמדה, וכמו שאמר הראב"ע.

וזהו טעם ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ, רוצה לומר שלא הספיק להחמיץ במצרים, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה עד שיחמיץ. ואם תאמר היה

להם להשהותו בדרך עד חומצתו, לזאת אמר וגם צידה לא עשו להם, רוצה לומר גם שאר מיני מזון לא היה להם, ולכן הוכרחו לאפותם מצה לשבר רעבון בתיהם.

**תרגום אונקלוס:**

**נָטַל עִמָּא יְת לִישִׁיהוֹן עַד לָא חָמַע מוֹתֵר אַצְוֵתְהוֹן צְרִיר בְּלִבְשִׁיהוֹן עַל כְּתִפֵּיהוֹן:**

ואונקלוס שתרגם "משארותם" – "מותר אצותיהון", שפירושו שארית בציקם, שלדעתו משארותם הוא ביאור של בציקו. איזה בצק? משארותם הנשאר להם (ר' בנימין זאב היידהיים).

**לה ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי-כסף וכלי זהב ושמלת:**

**לה. ובני ישראל עשו.** לא אמר ויעשו בני ישראל, כמנהג במאמרים הבאים, על דרך ספור בשמירת הסידור בקדימה ואיחור כפי הזדמנות העניינים, כי באמת לא הייתה השאילה בעת החפזון. כי אם להחמיץ הבצק לא היה להם פנאי להתמהמה, איך יתמהמהו בשאלת כסף וזהב ושמלות. אבל השאילה הייתה מבעוד יום טרם בוא מכת בכורות, כאשר דיבר אליהם משה, ולכונה זו אמר ובני ישראל עשו, בקדימת השם לפועל ובפועל עבר גרידא, והוא העבר המוקדם, וכבר הוזכר הכלל הזה בבראשית בפסוק והאדם ידע.

**לו. וינצלו את מצרים.** תרגם אונקלוס ורוקיננו ית מצראי, ועל כוונה זו פירשוהו כל המפרשים, עיין מה שאומר על ונצלתם את מצרים (שמות ג' כ"ב).

וממה שאמרו רבותינו (ברכות ט') "עשאוה כמצולה שאין בה דגים, כמצודה שאין בה דגן", למדנו שתיים:

הא' שאין עיקר הוראת וינצלו עניין התרוקנות, שבאמת לא מצינו לו דמיון ראוי במקרא. והב' שאין המכוון במאמר זה שרוקנו את מצרים מכסף וזהב, דאם כן אין הדמיון יפה, כי אף שהמצולה משוללת מדגים, אינה משוללת מכסף וזהב, כי יש זהב ורוב פנינים בשפוני טמוני חול שבמצולה, ראמות וגביש (איוב כ"ח) שם בים ועצי אלמוגים.

ויראה לדעתם לפרש וינצלו עניין שקיעה, דבר השוקע מלמעלה למטה מחמת כבודו, כלשון צללו כעופרת במים אדירים, שפירש רש"י צללו כמו שקעו. ולשון מצולה שהונח על עמקי הים הוא בעצמו לשון שקיעה, כי שטח הארץ העמוק והנמוך מן השטח שסביביו למעלה הוא שקוע. וכן כל שטח העמוק ושקוע אף שאין בו מים יקרא מצולה, כמו ההדסים אשר במצולה (זכריה א'), שהוא כינוי לבבל להיותו עמק, וכן האומר לצולה חרבי (ישעיה מ"ד). ואמרו עליו (זבחים קי"ג) נקרא בבל מצולה - שכל מתי מבול נצתללו שם. ובלשון ארמי

ישמשו על התפילה (ויתפלל - תרגומו 'וצלי'), והיא שקיעה רוחנית, שמכניע את דעתו משפיל את רוחו ומנמיך ראשו בתפילה. ומעניין זה אמר כאן וינצלו, כי המצרים שהיו עד הנה נשואי ראש על ישראל ושיעבדו בם לעבודת פרך, ופתאום יהפך עליהם הגלגל לראות עבדיהם אדונים עליהם, יצאו לחרות, וילבישום וינעילום ויעטרום בכלי כסף וזהב.

**מה מאד נפל לב מצרים בקרבם, טבע רום לבבם בים צרת לבבם, הבושה תכסה פניהם, גאות ראשם תושפל ותשקע בין הדאגה והפחד. על זה אמר וינצלו, שביציאתם בדרך כבוד גדול כזה, יהיו המצרים כבושי פנים בקרקע מפני הבושה, וממראה עיניהם אשר יראו יהיו משוקעים בצרת לבבם ונצללים ביגון לבבם.**

ומזה אמר הקלירי

**אוננת וצוללת מאין דליון,**

ותגדל צרתם עד שתופסק תנועת לבבם ויתעלפו שוכבים כמתים, וזהו מליצתם כמצולה שאין בה דגים, כלומר שקועים בצרתם בלתי תנועת חיים. וגם להאומר כמצודה שאין בה דגן, יתפרש על דרך זה. ופירשו וינצלו, מעניין ובצלצל דגים ראשו (איוב מ') שפירשוהו אגמון ששוקעים אותו במים והוא כמו רשת לצוד בו דגים, ואין צורך להחליף הלמ"ד בדלי"ת כמו שכתבו התוספות פסחים קי"ט [מצולה / מצודה].

**לז. הגברים.** מבן עשרים שנה ומעלה (רש"י). והרמב"ן (ר"פ כי תשא) כתב:

ואולי הגברים אינם בני עשרים אבל כל הנקרא איש מבן שלש עשרה שנה ומעלה בכלל, כי הוא להוציא הנשים והקטנים בלבד כאשר אמר לבד מטף. עיין שם.

**לח. ערב רב.** תערובות אומות (רש"י).

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (כי תשא קצ"א):

איתא מאן ערב רב וכי לודים וכושיים וכו' והלא מצרים הוו וממצרים נטלו, ואלו הוו ערבוביא דעמין סגיאין הכי הוי ליה למכתב ערב עלו אתם לפי ערבוביא דלהון, אלא ערב רב עלה אתם עמא חד הוה ולישן חד אבל כל חרשי מצרים וכל חרטומי דלהון הוו.

יעוין שם.

**לט. ויאפו את הבצק.**

אפו אותו מצות מפני המצווה שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה; ואמר כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, כלומר לאפות אותו בעיר ולשאת מצות אפיות על כן נשאו אותו בצק ומשארותם צורות בשמלותם, ומיהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסוכות שבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו.

### [מושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלושים שנה]

**מ. ומושב בני ישראל.** משנולד יצחק עד עכשו היו ארבע מאות ושלושים שנה משנגזרה גזרת בין הבתרים עד שנולד יצחק (רש"י), והיא דעת רבותינו. ואף על גב דכתיב (ראש פרשת לך לך) ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן, ומעמד בין הבתרים היה אחר כך ימים רבים, אבל העניין מתיישב למה ששנו בסדר עולם: אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה, וחזר אחר כך לחרן ועשה שם חמש שנים, ועל זה נאמר ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן.

וענין הכתוב, כי בצאתו מחרן שלא חזר וראה עוד בית אביו היה בן ע"ה שנה (רמב"ן).

וכמו שדרשו בבראשית רבה:

לך לך, תרי זימני: אחת מארם נהרים ואחת מארם נחור, שהפריחו בין הבתרים והביאו לחרן.

**ולדעתי** המקראות עצמן יוכיחו שגזרת ברית בין הבתרים היה מוקדם בזמן, כי בתחילת המראה אמר (לך לך ט"ו ז') אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה. ועל זה טען אברהם לאמר במה אדע, ואם היה זה מאוחר בזמן ממה שנאמר (שם י"ב ה') ואברם בן ע"ה שנים, יקשה הלא גם שם נאמר וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, ושם לא טען אברם מאומה, אבל נתן תודה ובנה מזבח על הבשורה הטובה הזאת, ואיך טען אחר זמן על הבטחה זו עצמה שכבר קיבלה בזמן מוקדם! אבל זה יורה בביאור, שהבטחת הארץ בברית בין הבתרים הייתה הבטחה ראשונה, אף שמאוחרת במקרא. ועל זה טען. אמנם הבטחת הארץ המוקדמת במקרא היא באמת הבטחה שניה, לכן לא טען כי כבר נכרת עליה הברית. וכללא בידינו אין מוקדם ומאוחר בתורה.

ודע דבפרקי דר' אליעזר (פסוק מ"ח) איתא דאופן ארבע מאות ושלושים שנים דקרא דילן הם בעצמם רד"ו שנים, כי ישראל ישבו במצרים רד"ו שנים, וחמש שנים עד שלא בא יעקב

למצרים נולדו לו שני שבטים ליוסף מנשה ואפרים, והם מן השבטים, שנאמר אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, הרי רט"ו שנה, ימים ולילות, הרי ארבע מאות ושלושים שנה. וכאמרם בש"ר שלא הניחום לילך לבתיהם בלילות, וישנו בשדות, לכן נצטרפו גם הלילות בחשבון. והנה לתנא דפרקי ר' אליעזר לשון "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים", על מכונן, אבל לאינך תנאים דמחשבים ארבע מאות ושלושים שנים משנגזרה גזרת בין הבתרים, ומצרפינן ר"כ שנים שישבו האבות בשאר ארצות, ועליהן לא שייך לשון מושב בני ישראל, גם ישיבתם לא היה במצרים, א"כ לשון המקרא צריך יישוב. לכן אמר הרא"ם - בכוונת הכתוב, כאלו אמר וכל מושב בני ישראל אשר באחריתן ישבו במצרים, היה ארבע מאות ושלושים שנה. והרשב"ם ורלב"ג יאמרו שהמקרא חסר, וראוי להיות אשר ישבו במצרים עד סוף ארבע מאות ושלושים שנים. כי אותן רד"ו שנה שישבו במצרים היו סוף ארבע מאות ושלושים שנים, ואין הדעת מתיישבת בהוספת תיבות על לשון המקרא.

לכן נראה לי בביאור "מושב", ו"ישבו", כי לשון ישב ישמש גם על עיכוב והמתנה כמו ותשבו בקדש; וזה על שני דרכים: הא' שההתעכבות וההמתנה היא בבחינת עצמה לבדה, כמו שבו לכם פה עם החמור, שבו לנו בזה, שאין המכוון בהם רק העיכוב וההמתנה בלתי כוונה לדבר אחר. והב' שהעיכוב וההמתנה איננה כי אם הכנה, וכדבר טפל אל המקווה בתכליתה שהוא העיקר. כמו כפיר יושב במסתרים, עיכובו במסתרים איננו מכוון לעצמו כי אם אל המקווה ממנו, והוא לטרוף טרף. וכן וישבה לפתח ביתה, אין רצונה בישיבה והמתנה זו, רק שהיא הכנה לבוא על ידי זה לתוחלתה במלאת תאוות נפשה. ומזה (ירמיה ג') על דרכים ישבת להם. וכן ואתה קדוש יושב תהילות ישראל, כאילו כביכול ימתין ויצפה על תהילות קרוצי חומר, וכן (שופטים ו') אנכי אשב עד שוברך, העיקר התכלית המכוון בקבלת המנחה. בכל אלה ההמתנה והעיכוב לא נחשבה לכלום כי עיקר היחול והצפוי אל התכלית העיקרי המכוון בהמתנה.

מעתה אם יהיה המכוון בלשון "מושב", ו"ישבו", דקרא דילן מעניין הראשון: **התעכבות והמתנה בבחינת עצמותה**, מושב ישבו, באמת יקשה מה הוא מושב בני ישראל אשר ישבו במצרים, דבאמת זמן התעכבותם במצרים לא היה ארבע מאות ושלושים שנים כי אם רד"ו. אבל המכוון בלשון "מושב", ו"ישבו" מעניין השני, **המתנה ועיכוב עם המכוון לתכלית המקווה** (והוא השגת ירושת הארץ וכדומה ממעלות עליונות הנועדות לאברהם בברית בין הבתרים, שהגירות תהיה הכנה להם), והיא הרגע האחרון שבסוף ארבע מאות ושלושים שנים, אשר רק אליו נשאו את נפשם כל ימי משך ישיבתם, ורק אליו היו מחכים ומצפים, שפיר אמר עליו

אשר ישבו במצרים, כי רק אותו הדור האחרון הגיע אל הנקודה הזמנית המקווה. וכן רגע האחרון שבסוף ארבע מאות ושלושים שנים שהוא נקודה הזמנית המקווה נקרא מושב האבות אשר לפנייהם, שישבו בשאר ארצות ר"כ שנים, לא הייתה המתנתם ועיכובם רק בבחינת עצמותה, כי לא הצטרף עימהם התכלית המקווה, ורק אצל בניהם אשר ישבו במצרים רד"ו שנה האחרונים, והגיעו על רגע האחרון המקווה, שפיר שייך מושב וישבו על כוונה שניה.

וכמו שנקרא הלילה הזה ליל שמורים, שפירש רש"י שהיה הקדוש ברוך הוא שומר ומצפה לקיים הבטחתו להוציאם בו. ולפי זה שלשים וארבע מאות שנה דקרא, איננו מספר היסודי שהוא המשך כל הזמן הזה, אבל הוא מספר סידורי שאינו מדבר רק מן השנה האחרונה שהוא השנה המקווה.

ודע שהרמב"ן לא נחה דעתו בדרך זה של **סדר עולם**, וימציא לו חשבון אחר של הארבע מאות ושלושים שנים, ומי לא יראה גודל דוחק דבריו.

ועל דברי ראב"ע בזה כבר התעורר רמב"ן עליו. ודברי ר' יצחק אברבנאל אין להם שחר. וכל מה שנדחקו מבלתי יכולת לתקן עניין החמש שנים הנוספים על זמן החשבון מברית בין הבתרים.

והר' אליעזר אשכנזי המציא לו חמש שנים, שכלכל יוסף את אחיו, שנאמר עוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, שאותם אינם נמנים בכלל רד"ו שנה, שהכתוב אומר רדו ושברו לנו אוכל, אם כן אין העניין רק מאז שהתחילו לאכול משלהם, אבל אותן חמש שנים היו אוכלים על שולחנו של מלך ואינם ימי צער בחשבון רד"ו שנה.

**גם דבריו אלה אין להם מקום**, כי מעדות הכתוב כלכל יוסף את אחיו גם אחר מיתת אביו, ככתוב (ויחי ו') אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם, אם כן היה צריך לנכות כל אותן השנים שהיה יעקב במצרים, וכל הימים שכלכל יוסף את אחיו. ואין לנו אלא דעת רבותינו, וגם לשון המקרא יתיישב על פשוטו לדעתם. ואין צורך להוסיף בו מאומה.

**מא. צבאות ה'.** תרגום צבאות - חיל, כעניין חיל פרעה, חיל גדול מאד. ויראה ההבדל שבין חיל לצבאות הוא, **חיל** הונח על קבוץ עם רב, על שם הכח והגבורה שיושב מהם לאדוניהם ומנהיגיהם להתגבר על השונאים העומדים נגדם במלחמה, כי חיל עניינו כח, כמו אשמח כי רב חילי, לא בחיל ולא בכח.

אמנם **צבא** הונח עליהם על שם התאחדותם והתחברותם זה עם זה בחפץ לבם וברצון נפשם להיות מקובצים בעשיית דבר כאיש אחד חברים, ולא לאנשי מלחמה בלבד, כי גם משמרות כהונה ולויה נקראו כן, כמו הבא לצבא צבא באהל מועד, ישוב מצבא העבודה, כי שורש צב



יורה על התאחדות והתחברות דברים פרטים יחד, כמו של תשלו לה מן הצבתים (רות ב'), והוא אגודת השבלים.

ובלשון ארמי שורש **צב** ישמש על החפץ והרצון, כמו ולא אביתם לעלות, תרגומו ולא צביתון, והרבה ממנו בדניאל, ונתתי צבי בארץ החיים (יחזקאל כ"ו) אמרו עליו (כתובות קי"א) ארץ שצביוני בה, כלומר רצוני וחפצי.

ולזה מחנה **שאר העמים נקרא חיל**, כי בוטחים על חילם וברוב כחם יתהללו. אבל מחנה ישראל הבוטחים בה' עדי עד, וה' ילחם להם, ידעו כי לא כחם ולא גבורתם יעשה להם חיל, (ככתוב לא בחרבם ירשו ארץ זרועם לא הושיעה למו. **וישראל שיצאו למלחמה נאמר עליהם הירא מעברות שבידו ילך וישוב לביתו**) לא נקראו בשם חיל כי אם **צבאות ה'**, צבאות ישראל (מ"א ב'). וטעמו מאסף אנשים המאוחדים ומחברים יחד בחפץ נפשם לעמוד תחת משמרת ה' ולעשות ככל אשר יצווה עליהם.

### [מעשי ה' ברצון ובבחירה, מכאן שהוא משתנה]

אמנם המחקרים יחקרו בזה, אמת הוא כי כל פעולותיו יתברך אינם כפעולות טבעיות שאינם בידיעה והכרה ושאינן בכחם לעשות הפך טבעם, אבל הן בבחירה ורצון גמור. אבל הרצון הזה צריך בינה, כי לא יפול עניין רצון על דבר שהוא נמצא תמיד על אופן אחד, **ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה**, שמתחילה לא היה רוצה בדבר ועכשיו בעת הזאת משנה רצונו ורוצה בו, וזה דבר אי אפשר לאומרו אצלו יתברך כי אינו משתנה.

**והיתר ספק זה הוא**, שאין לדמות רצונו יתברך לרצון האדם. שבאדם הרצון הוא מחודש, אבל אצלו יתברך הרצון הוא קדום, רוצה לומר, האדם אף שבתחילה לא היה רוצה באיזה דבר, מכל מקום בהתחדשות סיבה יתחייב התפעלויות והתחדשות, לכן ישתנה מלא רוצה אל רוצה. אמנם אצלו יתברך אין בו שום התחדשות, כי מה שהוא רוצה עתה זה היה רוצה עולמית, ובתחילת היות הדבר היה בוחר מיד במושכל ראשון בלי שום עיון, על דרך משל לברוא את העולם בזה הזמן לא קודם לכן ולא אחרי כן, כי הוא יתברך הוא הפועל השלם וידע הכל בציור ברצונו הקדום והיה הכל ידיעה אחת. והיה יודע מציאת האדם בידיעה קודמת קודם היותו כל הזמן ההוא שלא היה נמצא, וידע גם כן בידיעה קודמת הזמן אשר יהיה האדם בנמצא. לכן אין בזה שנוי בחוקו יתברך כלל.

הנה **באדם הרצון הוא מחודש**, ויש הבדל גדול בין הלא-רצון המוקדם בין הרצון המתאחר, והם נפרדים זה מזה ומחולקים בתכלית הפירוד. אמנם **אצלו יתברך הרצון הוא קודם**, לא מצד התחדשות, ואין הבדל בין הלא רצון לרצון, כי הם מתאחדים ומתחברים זה עם זה בתכלית האחדות והתחברות גם יחד.

ואחרי שבהוראת צבא הוראה תאומית וכפולה כמו שקדם:

הא' התאחדות והתחברות,

והב' החפץ והרצון.

הנה שתי ההוראות האלה ישנם בשם צבאות, שהוא יתברך מתואר בו.

וטעם צבאות בעל רצון המתאחד, כי אין שנוי ברצונו יתברך בהתחלפות מידותיו מדין ורחמים ולהפך, כמאומת מפי חכמי האמת מהתאחדות מידותיו יתברך, וכל זה נכלל בשם צבאות. ולזה יתחבר שם צבאות פעם להויה ב"ה, ה' צבאות, שהוא רחמים, ופעם לאלוהים, אלוהי צבאות, שהוא דין.

ודעת המפרשים בשם צבאות לשון חיל, כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה ומטה, וטעמו שהוא מושל על כולם, הם לא יצליחו בכחם כי אם בכחו וברצונו. וזה ניחא לר' יוסי (שבועות ל"ה) דשם צבאות נמחק. אמנם למאי דקיימא לן שהוא מן שאינם נמחקים, ודומה לשם הויה ואדני, על כורחך אין מקום לפרשו כדעת המפרשים, כי לפירושם מאמר ה' אלוהי צבאות דומה למאמר אלוהי עולם ה'. וכמו שמלת עולם אין בו קדושה, ככה בצבאות, ולזה צריכים אנו לפרשו אליבא דהלכתא בהוראה מיוחדת לעצמו דומה לשאר שמות הקדושים. ולזה תראה כי **יונתן בן עוזיאל** לא תרגם כלום שם הקודש צבאות, והניחו בארמי כבעברי, עם שבשאר מקומות תרגם צבא צבאות לשון חיל.

**מג. בן נכר.** לאו אל נכר, לתושב, ושכיר, אזהר קרא דאינהו לא חיישו למה דאזהר רחמנא, אמנם האזהרה היא לישראל שלא יאכיל להם, ולסיבה זו שלא אמרה תורה לא יאכיל בלשון אזהרה לישראל, לכן אין לוקין על לאוין אלו (**רמב"ם** פ"ט מק"פ ה"ז).

**בן נכר.** שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואחד נכרי ואחד ישראל משומד במשמע (רש"י ממכילתא). והכתוב לא הוצרך אלא לישראל, וכן תרגם **אונקלוס** כל בר ישראל דאשתמד, שהתנכר לאחיו ולאביו שבשמים במעשיו הרעים, והוא משומד שהזכירו חכמים בכל מקום, ופירושו מנוכר, ושיעורו משומדע מלשון "ואשתמדע יוסף לאחיו ואינון לא אשתמדעוהו", וחסרו העי"ן כמו שהבליעוה במלות רבות, ואמרו מדם במקום מדעם, דור קטי - דור קטיע, בקי - בקיע (רמב"ן). כי שורש **נכר** ישמש דבר והפוכו:

הא' ידיעה והכרה כמו ויכר יוסף את אחיו,

והב' שלילת ההכרה המתחפש ומשתנה במעשיו בבגדיו ובדבוריו כדי שלא יכירוהו, כמו ויתנכר אליהם (מקץ מ"ב).

כמו שכתב רמב"ן שם:

פחד יוסף פן יכירוהו אחיו, לכן התנכר אליהם, ששם המצנפת על מצחו ושינה עצמו, כמו שנאמר באשת ירבעם קומי נא והשתנית, ולא ידעו כי אשת ירבעם את, וכתוב (מ"א י"ד) ויהי כבואה והיא מתנכרה. ע"כ.

ולזה יורה שורש נכר על ההכחשה והכפירה, כמו פן ינכרו צרימו (האזינו ל"ב כ"ז), ואותותם לא תנכרו (איוב כ"א). פירש הר"ש ב"מ עניין הכחשה הפך ההכרה, וכן פירש בערוך פרחון. וכן בן נכר כאן פירושו כן, והוא תאר לכל הכופר בעיקר ומכחיש באמיתת מציאות אלהות. ואין הבדל בזה בין ישראלי לאינו ישראלי, כל המכחיש באמיתת מציאותו יתברך נקרא נכרי או בן נכר.

### [המושגים 'נכרי' או 'בן נכר']

והנה בשאר מקומות סתם נכרי או בן נכר הוא תואר לאינו ישראלי, כמו כל בן נכר אשר לא מזרעך הוא, וכל בן נכר נימולו אתו (לך לך), ומיד בן נכר לא תקריבו (אמור), לנכרי תשיך, וכדומה לזה הרבה, שהם תואר לאינו ישראלי, וכן תרגם אונקלוס בר עממין.

אמנם כאן באה הקבלה שפירש בן נכר הוא אף לישראלי המכחיש באמיתת מציאותו יתברך, דומה לזה (יחזקאל מ"ד ט') כל בן נכר וגו' לא יבוא אל מקדשי, שמדבר מכהן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים.

(וראיתי מי שכתב כי שם נכרי המוזכר במקראות על שאינו ישראלי, אינו מצד שנוי הדת כי אם מצד זרות מקומי, להיותם זרים נגד ישראל שהיו תושבי הארץ ומזה השתבשו להקל באיסור רבית לישראל. ואין זה נכון כי בשם זה היה מתואר האינו ישראלי כבר קודם שהיו ישראל תושבי הארץ, כמו בן נכר נימולו אתו, באברהם, הסירו אלוהי הנכר ביעקב, ואז היו האבות זרים וגרים בארץ נגדם כי הם היו תושבים. אבל שם נכרי לפי עצם הוראתו הוא על המכחיש באמיתת מציאותו יתברך ואין בה הבדל מקומי וזמני ואישי. **ולפי זה אין בברכת שלא עשני נכרי שום פחיתות לכל האומות שאנחנו דרים ביניהם, כולם יודו באמיתת המציאות, והמכחיש בזה גם בעיניהם הוא מבוזה, ועל השיתוף הם אינם מוזהרים).**

והנה מלת בן המתלווה עם מלת נכר, טעמו תולדה. כי כל תולדה היוצאת מפעולה נקרא בן, התולדה מזווג זכר ונקבה, וכן תולדה היוצאת מאיזו מידה או תכונה ומזיגה ואיכות ואומנות נקרא בן. כמו בן כסיל, לא שאביו כסיל, כי אם שיש בו בעצמו תולדת ממידת הסכלות. וכן בן חכם, בן בלייעל, וכן בן נכר, שיש בו תולדה ממידת ההכחשה והכפירה, להכחיש אמיתת מציאותו, ולכפור בעיקר.

**מד וְכַל-עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת-כֶּסֶף וּמִלְתָּה אֹתוֹ אִזּוֹ יֹאכַל בּוֹ:**

**אז יאכל בו.** מלת יאכל לא יתכן להסב על העבד, דאם כן קרא יתרה הוא, דאם ישראל ערל אינו אוכל, כמו שכתוב וכל ערל לא יאכל בו, מכל שכן עבד שאינו ישראלי ערל. אבל מלת יאכל הוא לשון הפעלות רוצה לומר פעולה המתמצעת בין פועל למתפעל, כמו למען ייטב לך שפירושו יהיה טוב לך, וכן יאכל פירש יהיה בו אכילה, ורוצה לומר אם נמול העבד אז יתכן הפסח להאכל בין לעבד בין לרבו, כי כל זמן שלא נמול העבד גם בעליו אסורים מלאכול בפסח, דהלכה כר"י דמילת העבד מעכבת את רבו מלאכול בפסח. או דמלת יאכל הוא פעל סתמי, וחוזר על העבד ועל האיש שהוא רבו, וסמוכים לפירוש ההלכה מן לא יאכל המוזכר לפני זה בבן נכר, ומלאחריו בתושב ושכיר, כי גם באלה הוא מוסב על הפסח, כמו שכתוב בשם הכסף משנה.

**מו. בבית אחד יאכל. אגברי קאי,** ומשמעותו האדם האוכל את הפסח יאכלנו בבית אחד ולא בשני בתים, אבל שנים האוכלים פסח אחד מותר לכל אחד לאכלו בביתו אף שהוא שני בתים, דהלכה כר"י שהפסח נאכל בשני חבורות, ויש אם למסורת; ורש"י שפירש דקאי אפסח הוא לר"ש דסובר יש אם למקרא. ומדקרינן יאכל בנפעל, אפסח קאי ולא אגברי (עיין פסחים פ"ו).

**מו בְּבֵית אֶחָד יֹאכַל לֹא-תוּצִיא מִן-הַבַּיִת מִן-הַבֶּשֶׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ-בּוֹ:**

**לא תוציא.** אמר בלאו דהוצאה בלשון יחיד **לא תוציא**, ובלאו דשבירה בלשון רבים **לא תשברו**, כי אין הוצאה אחר הוצאה בפסח, דכיון שהוציאו הראשון נפסל, אבל יש שבירה אחר שבירה בעצם אחד, לכן אמר בו לשון רבים, כן ראיתי **בתולדות אדם**<sup>8</sup> בשם ר' זלמן ווילנא. וכבר הקדימו בזה ר"מ **חאגיז**<sup>9</sup>. והוסיף עוד, אמר בהוצאה לשון יחיד שאינו נוהג אלא בפסח ראשון, ובשבירה אמר לשון רבים דבפסח ראשון וגם בפסח שני יש בו משום שבירת עצם.

**מח וְכִי-יִגֹּר אֶתְךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לֵה' הַמּוֹל לּוֹ כָּל-זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לְעִשְׂתּוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל-עֶרְל לֹא-יֹאכַל בּוֹ:**

<sup>8</sup> הספר נכתב ע"י הגאון החסיד ר' שלמה זלמן מוולז'ין אחיו של ר' חיים מוולז'ין תלמידו של הגר"א. בספר דברי חכמה ומוסר ודעת קדושים. בהיותו בן 24 ידע בע"פ תנך, בבלי וירושלמי, ספרי רמב"ם וטור. אחיו אמר עליו שהוא בקי בכל התורה כולה בע"פ ולו חי אלפיים שנה לא היה מגיע לגדולתו בתורה של הגאון מוילנא.  
<sup>9</sup> ר' משה חאגיז 1672-1750 מחכמי ירושלים מראשי הלוחמים בשבתאות, בא לעזרתו של החכם צבי נגד נחמיה חיון מנהיג שבתאי וסייע בידיו של ר' יעקב עמדין במלחמתו ברמח"ל. ר' משה חיבר ספרים בתחום ההלכה "לקט הקמח" על ארבעה חלקי שולחן ערוך, המשנה ועל סדר תרי"ג מצוות ועוד. חיבר ספרי פולמוס נגד נחמיה חיון.

**מח. יקרב לעשותו.** היה לו לומר יעשה אותו. מהו יקרב, ואמר ר"מ חאגיז: כי אין עושים חבורה כולה גרים, שמא לא ידקדקו בו ויביאנה לידי פסול. לכן לא אמר יעשה, כי הוא אינו יכול לעשותו, אבל יוכל להתקרב עם חבורות ישראל.

## פרק יג

**ג. בחוזק יד.** פירש בחוזק יד של מצרים, כמו שכתוב ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם (לעיל י"ב), והוא הנכון. כי אם נפרש בחוזק יד על ה' אנו מיחסים אליו יתברך התאמצות כח להוציא אותם לחירות ממצרים, ואין זה נאות בחיק בעל היכולת לבלי תכלית.

### ז מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל-גבלך:

**ולא יראה לך חמץ.** בהרבה מקומות הלמ"ד משמשת בראש התיבה במקום של, כמו וכל אשר אתה רואה לי הוא - תרגומו דילי; למי אתה (בראשית ל"ב) - של מי אתה (עיין שם רש"י), מי אלה לך (שם ל"ג ה') - מי אלה להיות שלך; ארץ מצרים לכם הוא (שם מ"ה) - תרגומו דילכון; וכן מלת לך כאן פירושו שלך, וכמו שאמרו רבותינו שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים.

והא דלא בחר בלשון קצרה ולומר לא יראה חמץ, כי באמת אין החמץ בפסח קרוי לישראל חמץ, דאסור עליו גם ההנאה ממנו וכדאמרו החמץ בפסח אינו ברשותו של ישראל ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעניין בל יראה, ולזה אמר לשון לא יראה לך כלומר שהיה עד הנה שלך וברשותך.

**בכל גבולך.** פירש בכל רשותך, כי בשם גבול נכלל גם כל שטח הדבר שמן הגבול לצד פנים, עד שיקרא שטח הדבר כולו והתפשטותו לצד פנים בשם גבול, כמו הנני מביא מחר ארבה בגבולך, שאין הכוונה על הגבול לבד, ולא בקרב הארץ גם כן. וכן לא נשאר ארבה בכל גבול מצרים, לאו דווקא על הגבול כי אם בכל שטח הארץ. וכמו ושבנו בנים לגבולם, ככה גבול כאן עניינו בכל מקום רשות שלך. דומה לזה שם שער שהונח על פתח מבוא העיר והמדינה, ויורה גם על העיר והמדינה עצמה, כמו וירש זרעך את שער אויביו, וכן והלוי אשר בשעריכם (ראה י"ב י"ב).

### [בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים]

### ח והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים:

**ח. בעבור זה.** פירש בעבור זאת העבודה שהיא אכילת מצה, ולא יאכל חמץ, שהוא תחילת המצוות שציוה לנו הש"י, עשה לנו השם אז אותות שהוציאנו ממצרים; והטעם לא הוציאנו

ממצרים רק לעבדו, ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלוהים על ההר הזה, וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוהים, כן כתבו **הראב"ע** ורש"י.

והרמב"ן פירש בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת. וכן כתב רשב"ם, אמנם עיקר מליצת הכתוב עם פתרון תיבותיו מסכים עם פירוש רש"י וראב"ע ומתנגד אל שאר הפירושים.

◀ כמו שכתב ר' בנימין זאב היידיהיים:

דרך הכתוב להשתמש במלת **בעבור** ובמלת **בגלל**, להורות על התקשרות הסיבה עם המסובב ממנה, פעם יאמר ויברכני ה' בגללך, ופעם יאמר בעבור תברכני נפשך, ונשאתי לכל המקום בעבורם. ולא נוכל לומר שישמש בהם הכתוב בערבוביה, כי אמנם יש הבדל ביניהם: מלת **בגלל** מתקשרת לעולם עם הסיבה הגורמת להשגת דבר אחר זולתה, ומלת **בעבור** מתקשרת עם הדבר האחר ההוא **המושג**. לכן מלת בגלל נופלת על הקודם, ומלת בעבור על המתאחר.

ולשון **בגלל** מן **התגלגלות**, דוגמת אמרם ז"ל בשביל כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, הנה על זה תאמר בגלל כתונת פסים ירדו אבותינו למצרים, ואילו תאמר בעבור כתונת פסים ירדו וכו'. יהיה משמעו ירדו למצרים בכדי ששיגו כתונת פסים והוא הפך המכוון.

והנה הנותן פרוטה לעני מתברך, לכן על **נתינת הצדקה** נופל לשון **בגלל**, כי בגלל הדבר הזה יברכך רוצה לומר בגלל הצדקה, ועל **קבלת הברכה** נופל לשון **בעבור** דוגמת בעבור תברכני נפשך, בעבור אשר יברכך לפני מותו, לכן תאמר תן צדקה בעבור יברכך ה'; ולא תמצא לעולם מלת בגלל מחובר עם פעל עתיד כמו שמצאנוהו מקושר עם מלת בעבור, וזה לפי שהדבר אשר נופל עליו לשון בגלל הוא מוקדם לעולם, להיותו כדמות הכנה וכלי להשגת המבוקש, ובאמרנו בעבור זה או בעבור זאת תהיה מלת זה וזאת רומזת על המבוקש הנרצה אשר בעבורו ולתכליתו נתקדם או תקדם ענין אחר זולתו, וכן בעבור זאת העמידתיך, וביאר מה זאת אשר בעבורו העמידתיך, בעבור הראותך את כחי, וכן בכל דומיהם, מזה מבואר שפירש בעבור זה כאן הוא כמו שכתבו רש"י וראב"ע.

ומכל מקום כתב הרמב"ן על פירוש רש"י וראב"ע שאינו נכון לדעתו.

לכן פירש הוא וזה לשונו:

בעבור זה אשר עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וכן והודעת להם את הדרך ילכו בה, ורבים כן, יאמר כי בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה

הזאת. כעניין שאמר למטה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם, ואמר זה כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים. ורבותינו דרשו כי על מצות ומרורים שמונחים לפניו ירמוז, ויתכן שיהיה שיעורו והגדת לבנך זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כאומר כך וכך עשה ה' לי, כי מלת בעבור תשמש גם בעצם עניין: כמו **בעבור** הילד חי צמת ותבך - אינו בגלל. עכ"ד.

הנה בכל הפירושים האלה לשון המקרא קטוע ואינו מיושב על מכונו.

וראיתי לרמב"ן בפסוק ולטוטפות בין עיניך שכתב:

ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב בעבור זה עשה ה' לי, כי כמו זה אלי ואנוהו, יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים, יעוין שם.

ופירוש זה הוא לדעתי המחזור שבכל הפירושים, רק שדבריו סתומים מאד, ויש לקרבם על דרך הפשט עם המבואר (בפרשת וישב ל"ט י"א, ויהי כהיום הזה), **שמלת זה הוראתו גם על רום מעלת הדבר וגובה יתרונו**, יעוין שם ובפרשת בשלח ב'זה אלי ואנוהו'.

ויהיה טעם בעבור זה עשה ה' לי, כל מה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים היה בעבור זה, כלומר בעבור רום מעלת כבודו ויתרון יקר הדרתו, שיתפרסם כבוד העליון יתברך בעולם, וכל בני אדם יכירו וידעו כבוד הדר מלכותו.

כי בימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה ובכבוד ה', מהם כפרו בעיקר באמרם כי העולם קדמון כחשו בה' ויאמרו לא הוא, מהם הכחישו בידיעתו הפרטית אמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון, מהם הודו בידיעתו והכחישו בהשגחתו עשו את האדם כדגי הים שלא ישגיח בהם. ואין עימהם עונש או שכר, כי עזב ה' את הארץ, ועל ידי האותות והמופתים בשינויי מנהגו של עולם וטבעו שנעשו במצרים, התברר ביטול דעות המשובשות האלה, ונודע כבוד ה' בעולם, כי על ידי המופתים הנפלאים נודע שיש לעולם אלוה המחדשו היודע המשגיח ויכול כל. ולפי שהיו המופתים נגזרים תחילה מפי משה, שהתרה בם את פרעה והודיעו מקודם מהם, הנה נתברר מזה אמיתת הנבואה, כי ידבר אלוהים את האדם מגלה סודו אליו.

ולכן אמר **במופתים למען תדע** כי אני ה' בקרב הארץ להורות על ההשגחה כי לא עזב אותם למקריים כדעתם, ואמר למען תדע כי לה' הארץ להורות על החידוש, כי היא שלו שבראה מאין. ואמר **בעבור תדע** כי אין כמוני בכל הארץ להורות על היכולת שהוא שליט בכל אין מעכב בידו. הנה מבואר כי כל מה שנעשה לישראל ביציאת מצרים היה לפרסם כבוד הדר מלכותו יתברך, והוא מכוון בלשון **בעבור זה**.

ויתכן עוד, לפי המבואר שיש במלת זה הוראה על מעלת הדבר וחשיבותו, ואין לנו בעולם

דבר יותר נעלה ונשגב בערכו מן התורה, ולכן נקראת בשם זה, ומבואר הוא שהתכלית המכוון ביציאת מצרים לא היה רק קבלת התורה, כאמרו יתברך למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלוהים, זה הוא בעצמו המכוון במה שאמר כאן, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כלומר כל מה שעשה לי להוציא ממצרים, לא היה רק בעבור זה, בעבור נשיג דבר היותר נשגב במעלה.

**ט. והיה לך לאות.** יציאת מצרים תהיה לך לאות (רש"י) כוונתו עניין יציאת מצרים, כלומר הנסים והנפלאות שנעשו עבורך להוציאך, כתרגום **יונתן בן עוזיאל** "ויהי לך ניסא הדין", כמו שאמר הכתוב אחרי זה כי ביד חזקה הוציאך וגו' (מלת 'כי' - טעמו כמלת 'אשר' - כמו מי אנכי כי אלך), והוא מוסב ארישא דקרא, וטעמו ההוצאה שהייתה ביד חזקה, כלומר על ידי נסים ונפלאות, הוא יהיה לך לאות ולזיכרון. וכמו שכתב הרמב"ן, שיעור הכתוב והיה לך לאות וגו' כי ביד חזקה הוציאך.

**תורת ה' בפוך.** התכלית האמתי המבוקש מתורת ה' היא שמירתה בלב, כאמור (נצבים ל' י') בפוך ובלבבך לעשותו. והלימוד בפה לבד, גינה המשורר: ותשא בריתי עלי פוך ואתה שנאת מוסר, אם כן מה הוא בפוך כאן?

לכן נראה לי שאין מלת פי כאן על אבר הדבור, אבל עניינו כמו לפי אכלו תכסו, שטעמו המידה והשיעור, וכעניין לפי שכלו יהלל איש (משלי י"ב), שטעמו הערך והחשיבות על יוקר וערך שכלו יהולל. כן טעם בפוך, בשיעור חשיבותך, ובמידת יוקר שלך.

וכוונת המקרא, אחר שנתיקרת בעיני ה', שלא הוציאך מן העבדות לחירות בדרך הטבע וכמנהגו של עולם, רק שינה בשבילך סדר דרכי הטבעיים להוציאך על ידי נסים ונפלאות, והתברר לך מזה, כי הבדיל אותך יתברך מכל באי עולם שאינם מונהגים רק בדרך הטבעי, ורק אתך לבדך הפליא לעשות העניינים הנפלאים הנעלים ומשונים ממנהגו של עולם, לכן אתה מחויב לשמור תורת ה', אף שרוב המצות ממנה הם חוקים הנשגבים משקול דעת אנושי, אין מבוא לבינת אדם להשיג אותם, והם מתנגדים מאד לדרכי טבע אנושי, כי חטיבה מול חטיבה, כמו שהשם האמירך והגדיל חשיבותך בהנהגות הנסים והנפלאות היוצאים מדרכי הטבע ונעלים מהשגת אדם, ככה אתה תאמיר אותו ותגדיל כבודו בשמירת חקיו הנעלים מבינת אדם ומתנגדים לטבע אנושותך.

ושיעור דחשיבות וגודל מידת היקר והערך הנכלל במלת בפוך, יבאר במה שאמר אחרי זה, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, כי היציאה שהייתה ביד חזקה, היא סיבה לחייב אותנו אל קיום מצות התורה, וכמו שביאר במקום אחר (ואתחנן ו' כ'), מה העדות והחוקים והמשפטים,



ובאה התשובה על זה, ויוציאונו ביד חזקה, ויתן אותות ומופתים, ויצוונו לעשות את החוקים האלה, עיין מה שאמר שם.

הנה מבואר כי היציאה שהייתה ביד חזקה, כלומר בשנויי הטבע, שהם למעלה מהשגת אנושי ומתנגדי הטבע, היא מחייבת אותנו לשמור החוקים האלה אף שהם מנגדים לטבע האנושי, ובלתי מושגים לשכל אנושי.

וטעם **...בפיך כי ביד חזקה**, לפי שלא הוציאנו על פי דרכי הטבע לסבב החירות בהנהגה שבעולם, שהעבד יצא חפשי מאדוניו אם מרצון בעליו מעצמו, או שהוא מורד בו ויוצא ממנו בעל כורחו. אבל הוא יתברך מחסדו הגדול הוקיר את ישראל לסבב חירותם בדרכי שנויי הטבע, לפרסם בזה כבודם בכל העולם, הנה זה הוא חשיבות נפלאה לעם הזה, ולסיבת מעלת חשיבותם זה בעיניו יתברך, התחייבו לעמוד על משמרת עבודתו גם בדרכים שהם מנגדי הטבע ונעלי השכל.

מלת **תהיה** פירושו תקיים, כי שורש היה יורה גם על קיום הדבר, כמו ויהי ריב ומדון ישא (חבקוק א') שפירושו לרש"י ותרגום קיום, כלומר העושה ריב ומדון יש לו קיום. וכן ויהי ערך (ש"א כ"ח ט"ז) טעמו נתן קיום לשונאך (עיין שם רש"י ותרגום). וקרוב לזה ויהיו שם עד היום הזה (יהושע ד' ט') על קיום הדבר בהמשכת הזמן. וכן יהי לך אשר לך, שיורה על קניין הדבר/ כן מלת תהיה כאן, ואותו תי"ו הוא לנוכח, וטעם למען תהיה תורת ה', למען תקיים תורת ה'.

וכבר מצאנו אות בי"ת משמשת לשווי ודמיון כאות כ"ף, כמו וצמחו בבין חציר (ישעיה מ"ד) תרגומו ויתרבון כלבלי עסב. צרפתיך ולא בכסף (שם מ"ח) פירש רש"י לא כצרוף הכסף, וחיתם בקדשים (איוב ל"ו) תרגומו וחיתתון היך מרי זנו. נעשה אדם כדמותינו (בראשית א' כ"ו), בדמות אלוהים עשה אותו (שם ה' א').

והנה (בשבת כ"ח ב') ילפי רבותינו, דלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה, מתורת ה' בפיך, מן המותר בפיך, נראה לי דעתם, **מדהוציא הכתוב עניין הערך והחשיבות בלשון פי, יורה בדרך צדדי גם על הוראת אבר הדבור.**

והנה **רלב"ג** פירש תורת ה' תורת זאת הפרשה יציאת מצרים. ואין כן דעת רבותינו (מכות י"א), דילפינן מהך דאיתקש כל התורה כולה לתפילין.

ובאמת אין צורך להוציא מלת בפיך מפשטיה על אבר הדבור, כי הקדים בזה מצות תפילין שהם על הזרוע נגד הלב ועל הראש נגד המוח, שהם האיברים הראשיים מקור כל התאוות, וכל המחשבות וכל התנועות, שיהיו התפילין לאות ולזיכרון לשעבד כל אלה תחת עול התורה והמצווה, ולפי שהאדם מצד טבע חומריותו יבקש ההנאות הערבות, הוסיפה התורה שמירה

על שמירה, וציותה על עיון התורה והעסק בה גם בפינו, וזה תמנענו מלתור אחר יצר מחשבות לבבנו.

**יא. כי יביאך.** אין לפרש מלת כי, כטעם אם התנאי, כמו כי תפגע שור אויבך, דהא תפילין וקדושת בכור שנאמרו בפרשה הם מצות התלויות בגוף ואינו תלוי בביאת הארץ. אלא מלת כי הוא כטעם יען, כאשר המשפט הבא הוא נתינת טעם על המשפט שקדם לו, כמו: ולא נחם... כי קרוב... כי אמר אלוהים, הראשון טעם על מה שעבר, והשני על מה שיתחדש, וטעם כי יביאך, לפי שברצונו יתברך להביאך לכן ציוה אותך. וזה שאמר (בכורות ח') עשה מצווה זו שבשבילה תכנס לארץ. וכן והיה כי יביאך (פסוק ה'), צריכים לפרש כן, שהנזכר בה מצות מצה ותפילין שהם חובת הגוף ואינם תלויים בארץ.

**יג. תפדה בשה.** לא אמרה תורה שה להחמיר אלא להקל, שאם פטר החמור שווה עשרה סלעים יכול לפדותו בשה שווה דינר, ואם אין לו שה פודהו בשוויה ונותן דמיו לכהן, ולא יהיה זה חמור מן ההקדש שנפדה בכסף בשוויה (בכורות י"א), ונראה שיצא לרבותינו דשה לאו דווקא, מדלא הקדים השם לפעל בשה תפדה, דומה למה שאמרו בוכסוהו בעפר.

**יד. בחזק יד הוציאנו.** כלומר כמו שעשה לך נפלאות למעלה מן הטבע, ככה מוטל עליך, לעבדו בתורתו ובחוקותיו, כי הקדוש ברוך הוא נוהג עולמו על שני דרכים: הא' כפי חוקות הטבע, וכן נוהג עם כל עמי הארצות, כולם מקבלים טוב ורע כפי החוקים האלה שיסד מבראשית.

והב' הוא למעלה מחקות הטבע, כן נוהג עם זרע יעקב אשר בחר לו לנחלה, ומזה הן הנסים והנפלאות ושכון הכבוד עמנו,

ולעומת שתי ההנהגות האלה ציוה לבני אדם שני מיני עבודות, כל העמים חייבים רק במצות טבעיות מדיות, והן שבע מצות בני נח ופרטיהן. וזרע ישראל חייבים לעבדו בחוקים ומשפטים נשגבים משקול דעתו של אדם, והן חקי התורה הכתובים והנמסרים עמה על פה; ולהורות על זה נתן לנו אות התפילין לתפארת, כאמרו "והיה לאות על ירך ולטטפת.."

(כלומר לתכשיט ולתפארת, כי לשון תפארת על דרך האמת לא יונח רק על דברים מתעלים מדרכי הטבע, [כז] ולכן לבד בניינים ובגדים המורים על סוד אלוהים, מתוארים בכתבי קודש במלת תפארת, והן שלשה:

הא' בגדי כהונה כדכתיב לכבוד ולתפארת,

והב' המקדש וכליו כמו ובית תפארתי אפאר, ותפארתי ביד צר, בית קדשנו ותפארתנו,

והג' התפילין, שנאמר פארך חבוש עליך, ואמרו חז"ל שהם התפילין שהן תפארת ישראל, כי מלבוש זה מורה שהם עם ה' ונחלי תורתו),

ולכן אתה בני מחויב לעבוד את ה' בחוקים נשגבים (ר' נפתלי הירץ וייזל).

**טו. לאות על ידכה.** ידוע שאין יד זרוע נאמרים שניהם על אבר אחד, כי כל אחד אבר בפני עצמו, כי מה שנקרא יד הוא פיסת היד שבה ה' אצבעות, ועד הפרק השלישי שבו גמר פיסת היד נקרא יד, ומשם ואילך עד האציל שהוא נקרא מרפק, ובלע"ז קובד"י, נקרא קנה. כי היא הקנה המחובר עם פיסת היד. ומן האציל ולמעלה נקרא זרוע, והוא מקום הנחת תפילין שהוא גבהו של יד והוא כנגד הלב.

ועל זה אמר במנחות, חביבין ישראל לפני המקום יתברך שנתן להם תפילין בזרועותיהן, וראיה לזה שנקרא זרוע מה שאחר האציל, ממה שאמר איוב כתפי משכמה תיפול ואזרועי מקנה תשבר. התחיל מן הכתף שהוא למעלה, ואחר כך זרוע, ואמר מקנה שהוא המחובר עם פיסת היד. וכן שנינו במסכת אוהלות ששם מונה רמ"ח אברים שבאדם, ואומר שם שלשים בפיסת היד, ו' בכל אצבע ואצבע, ו' בקנה, ב' במרפק, ואחד בזרוע, וארבע בכתף, זו ראיה שהמחובר עם פיסת היד נקרא קנה, ולשון אציל נקרא בלשון ברייתא, ולשון מרפק בלשון משנה, ואציל בלשון המקרא, שכן כתוב ביחזקאל יג, על כל אצילי ירך, ותרגם **יונתן בן עוזיאל** על כל מרפקי ידוהי, **ובמסכת סופרים** אמרו לא יתן אדם ספר תורה על ארכבותיו ויתן שני אציליו עליו מפני שנוהג בו מנהג בזיון.

ואחר שנתבאר ההבדל שיש בין יד לזרוע, ולפי המקובל אין להניח תפילין על היד רק על הזרוע, מהו וקשרתם לאות על ירך דאמר קרא? אבל מלת על ישמש גם על השטח אשר ממעל לגוף הדבר, כמו ועוף יעופף על הארץ. ולכן אמרו (מנחות ל"ה) על ירך בגובה היד. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** רום ידכון, והמכוון ב"וקשרתם לאות על ירך", לקשור התפלה באותו חלק אשר ממעל ליד, והוא הזרוע.

### **ובזה הכתב והקבלה תואמים יחדיו.**

**ולטטפות.** י"מ אותו תכשיט וקישוט, פארך חבוש עליך מתורגם טוטפתך.

וכן איתא **ברעיא מהימנא (רע"מ) (דמ"ג)** תפילין פארא שפירו. ועל דרך זה אקרון טוטפות, כד"א ישראל אשר בך אתפאר.

וגילתה התורה בזה תועלת הנפשי שימשך לאדם, מתפילה של יד והיה לאות על ירך, ירצה שיהיה לאדם אות וסימן על ידו להורות בו היותו עבד מלכו של עולם, ובתפילה של ראש יורה גודל אהבתו ודבקותו בה' עד שיתקשט לעיני כל ויתפאר היותו עבד לאלוהי עולם;

וי"מ טטפות - הבטה, וראיה כבארמי ועיניו מטייפין עיין שם, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך זו תפילין. ומזה הטף אל דרום (יחזקאל כ"א), ולא תטיף אל בית ישחק (עמוס ד') אל תטיפו יטיפון (מיכה ב'), שענינים מראה וחזון הנבואה.

ולי נראה דמלת טטפות נרדף למלת אות, והוראה אחת לשתייהן, אותו הוא מעניין יאותו לנו האנשים (בראשית ל"ד) עניינו התרצות, ותרגום יאותו יטפסו, וכן אל תובא (משלי א') מתורגם אל תטפס, והוא בעצמו מלת טטפות כאן בהתחלפות סמ"ך הארמי לתי"ו בעברי כפי הנהוג.

והמכוון במלת לאות ולטטפות, עניין ריצוי הנפש לקבל עליה כל הצויים הנאמרים בפרשיות אלה. בהנחתם על היד נגד הלב יתרצה לשעבד תאוות ומחשבות לבו ולהנהיגם כמצות רצונו יתברך, ובהנחתם על הראש נגד המוח יהיה לטטפות ולרצוי נפשי לשעבד הנשמה שבמוחו עם כל כחותיה לעבודתו יתברך.

ומדרך הלשון להכפיל הפ"א והלמ"ד עצמה או הפ"א והעי"ן להורות על המשך הפעל ההוא, על הישנותו והתמידת חזרת פעולתו, כמו **מטלטלך** (ישעיה כ"ב) מגזרת ויטילו את הכלים, והוראת מטלטלך הטלת תמיד, וכן **ונאפופיה** מבין שדיה מגזרת נאף והוראתו הניאוף התמידי, וכן **תשגשי** (ישעיה י"ז) מגזרת ישגה אחו (איוב ח') והוראתו מהירת השיגיון, וכן כאן הוכפלה הטי"ת להוראת הרצוי התמידי.

והא דאמר ר"ע (מנחות ל"ה) טט בכתפי שתים פת באפרקי שתים, נראה ברור שאין כוונתו על ההוראה העצמית שבמלת טטפות, אבל טעמו על ההוראה הצדדית רוצה לומר בחרה התורה לשנות לשון תכשיט או הבטה או הרצוי אל לשון טטפות, להורות לנו דרך אגב גם מספר ארבע שהוא מכוון גם כן במלת טטפות.

**בין עיניך.** לרבותינו (מנחות ל"ז) בין עיניך זה קדקדק מקום שמוחו של תינוק רופס, ואמרו (מגלה כ"ד) הנותן תפילין של ראש על מצחו הרי זה דרך הקראים המבזים דברי חכמים והולכים אחר המשמע כמשמען בין עיניך ממש (עיין שם רש"י); ולרבותינו מה שאמרה תורה בין עיניך -

**יש לומר לפי שגדי הראות צומחים ויוצאים מן העצם של מוח והולכים בהתאחדות בתחילה ואחר כך מתחלקים עצמם ופנים אל הימין והשמאל אל שתי העיניים ומגיעים אל תוך אישון בת עין ושם פועלים חוש הראות, ועל ידם נתפסים המראות והמוחשים אל המוח כי שם ביתם מקורם ושורשם, כנודע מחכמי הניתוח.**

הנה [27] אין המכוון בין עיניך בין העיניים החיצונים הנראים והנגלים, כי אם בין מקור העיניים השורשיים שאינם נראים בחוץ והוא המוח, ושם עין משותף בהוראתו, יורה על אבר הראות, ויורה על המקור והשורש, כמו עין המים, שהוא מקור המים, וכן מעיני הישועה.

ולפי זה טעם בין עיניך, בין מקור הראות, והוא מקום המוח, כרוחב ד' אצבעות מהתחלת עיקרי השער מן המצח ולמעלה (עיין **תוספות** עירובין צ"ה ב' ד"ה מקום), ומדאמר קרא (ראה

י"ד) קרחה בין עיניכם, יראה להדיא דלשון בין עיניכם אין בין העיניים הנראים והנגלים כי לא שייך במקום זה קרחה, אבל בין עיניים השורשים, והוא מקום המוח, שפיר שייך לה ענין קרחה. וכן מדלא אמר הכתוב לשון בין בבת עיניך, או בין גבות עיניך, או בין עפעפיכם, מוכח שאינו מדבר מאיברים הגשמיים הנראים. ואין המקובל סותר את לשון המקרא, כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת.

## פרשת בשלח

**יז. ויהי בשלח.** לא אמר בצאת ישראל ממצרים, יראה שהודיענו התאמתות רצונו יתברך ויציאת כוונתו אל הפועל, שהוכרח פרעה להוציא את בני ישראל מארצו לחירות עולם ולחופשית הנצחית, כפי המכוון במלת בשלח בשי"ן פתוחה ודגושת הלמ"ד שהוא מן הכבד, להורות על השלוחים הגמורים והחלוטים, דבנין הקל יורה על השליחות שהיא לחזרה, כמו בשלח שאול וישמרו את הבית, וזה העניין לא היה מבואר בלשון בצאת ישראל.

**פן ינחם.** אין ספק לגבי קב"ה, כי ידע שינחם העם אם יוליכם הדרך הקרוב, אבל ביאור פן ינחם כדי שלא ינחם העם. וכמו שאמרו רז"ל כל מקום שנאמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, וכמהו פן ישלח ידו ואכל וגו' פירושו כדי שלא ישלח ידו, יאמר אין ראוי לתת לו הזמנה שיאכל מעץ החיים. וכן כאן לא אתן להם הזמנה שישובו למצרים במה שילכו בדרך הקרוב (רבינו בחיי - רב"ח).

**כא. וה' הולך.** כתב ראב"ע ידענו כי השם שוכן עד וקדוש שמו ויושב קדם סלה. והכתוב ידבר כאן כלשון בני אדם, כי **כח** ה' הולך עם ישראל.

**ורשב"ם** אמר המלאך נקרא כאן בשם שולחו; כוונתם להרחיק ההגשמה; **אונקלוס** תרגם מדבר קדמיהון, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, פירש מלת הולך לפעל יוצא, כמו הולך, דומה לשאר פעלים שהם עומדים ויוצאים כמו ארמי אובד אבי, מאביד, וכמו היוצא השדה, שפירש לראב"ע המוציא. וכן בהפעיל משורש ילך פעם יאמר ונהרותם כשמן אוליך (יחזקאל ל"ב), ופעם ואולך אתכם קוממיות, בלי יו"ד ובלמ"ד צרויה. ולפי זה מלת לפניהם הוא שם לאותן ההולכים בראשונה קדימה: את פניו אל הים, והלמ"ד במקום מלת את (כירמיה מ') ויקח לירמיה, לאויל יהרג כעש (איוב ה'), האוכלים למעדנים (איכה ד'); ואחר כך הודיע על ידי מה הולך את שלפניהם, על זה אמר בעמוד ענן, כלומר על ידי עמוד ענן, כי הבי"ת תשמש על העזר לפעול דבר (כבישעיה מ"ה), ישראל נושע בה', כי ההולכים ראשונה במחנה היו העיקריים שהצטרפו להנחותם הדרך, והמחנה שלאחריהם מעצמם נמשכים

והולכים בדרך אחרי הראשונים להם.

ובאמת הענן שהלך לפניו בצאתם ממצרים לא היה אלא לשעתו עד הים, וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם. אך מתפילת משה אחר חטא העגל בהתפללו ונפלינו אני ועמך, והוכרת הברית עמו נגד כל עמך אעשה נפלאות (כי תשא ל"ד), מאז ולהלאה היה הענן לעיני כל בית ישראל, ככתוב (ס"פ פקודי) "כי ענן ה' לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם".

**לנחותם הדרך.** אמר לנחותם שהוא מלשון מנוחה, להורות על אופן הנהגה שהמתנהג ניצול על ידו מן ההפסד, שלא יקדמו שטן ופגע רע ונמלט מכל מכשול שהיה אפשר שיקרה לו אלו היה מונהג מזולתו;

אמר "נחית בחסדך עם זו גאלת", שניצול העם מכל נזק אף שהיה במקום סכנה בתוך מהומת מצרים; "בעצתך תנחני", "נחני בצדקתך", "תומת ישרים תנחם" ודומיהם, שכולם עניינם הנהגת הדבר באופן שהיה נשמר מן התקלה והפסד. וזה הייתה תועליות ענני הכבוד שהגביה להם כל הנמוך בדרך והשפיל כל הגבוה, היה מכה נחשים ועקרבים לפניו, שלא ירד עליהם מטר וברד ולא יכם שרב ושמש.

כדאיתא **במכילתא דרשב"י** - ספר הזוהר, ר"פ בשלח, ובתרגום **יונתן בן עוזיאל** בפרשת ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה. ומדלא אמר **בדרך** בבי"ת, כבנחמיה (ט' י"ט) עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם **בדרך**, אפשר כי לנחותם הוא מעניין בשובה ונחת, טוב מלא כף נחת, והטעם שיהיה להם הדרך לנחת ומרגוע.

## פרק יד

**ה וַיַּגֵּד לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם כִּי בָרַח הָעַם וַיִּהְיֶה לְבַב פְּרַעֲה וַעֲבָדוּ אֶל-הָעַם וַיֹּאמְרוּ מֶה-זֹּאת עֲשִׂינוּ כִּי-שָׁלַחְנוּ אֶת-יִשְׂרָאֵל מֵעֲבָדֵנוּ :**

**ה. כי ברח העם.** לשון זה קשה מאוד הלא הוא שלחם, כאשר יאמרו בעצמם "מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו", ואם נאמר על שלא היה דעתם לשוב אחרי לכתם [כח] שלושה ימים, במה נודע לו שלא ישובו אחרי עברם במדבר דרך שלשת ימים, כי עדיין לא נכנסו בו, ומאיזה עניין הרגישו שאינם רוצים לחזור, הרי עדיין לא נתרחקו ממצרים דרך שלשת ימים, ועדיין לא הלכו אלא דרך יום אחד.

ואם תאמר שאותו מהלך יום ראשון מרעמסס לסכות היה דרך שלשת ימים כמו שכתוב **במכילתא** מרעמסס לסכות ק"כ מילין ומהלך אדם בינוני עשרה פרסאות ביום, א"כ למה המתינו עד שעברו שלשת ימים ולא הרגישו מיד אחר יום ראשון? ועוד, דרך שלשת ימים במדבר אמרו תחלה, והיינו שיצאו מתחומי העיר ויכנסו במדבר, א"כ מהלך יום ראשון מרעמסס לסכות ע"כ אינו מן העניין (ע' ר' אליהו מזרחי).

ואמר ה' יצחק אברבנאל:

בראותם ששבו ישראל אחורנית בדרך אשר הלכו בה, זה יורה כי משה בערמה דבר, ושלא הייתה כוונתו לזבוח רק לברוח.

והר' משה אלשיך (רמ"א) אמר:

כי ברח העם - ירצה ברחו מקצה המדבר וישבו אחור מאימת נחש שרף ועקרב שראו שם לכן נזורו אחור, וטעמו כעניין סגר עליהם המדבר, ע"כ.

ולולי יראתי הייתי אומר כי ברח כאן עניינו מאוסר ומקושר, מעניין בריח המאסר ומקשר הדלתות. וזה כי בחנותם לפני פי החירות, שהוא המחוז אשר משם ישפך ים סוף אל תוך לשון ים ארוך ורחב הנקרא חירות, ומקום השפיכה הוא מקום צר, ולכן נקרא פי החירות, ומקום תחנותם בין מגדל איתם ובין הים, ובפרט לפני בעל צפון, והוא בית עבודת אלילים העומד לצד צפון של מגדל מצרים. וחשב פרעה שבמקום ההוא בנקל יהרגם כולם כאיש אחד, כי ממגדל הגבוה ילחמו להם, וכן מבעל צפון, ולא יהיה להם פליטה רק לירד לים ולהיטבע בו. כי אין להם מקום מפלט לנטות ימין ושמאל, הנה הם חונים במקום שהם מסוגרים וכלואים. וטעם ברח, כטעם הפך לבם לשנוא עמו (תהלים ק"א) שהוא לרד"ק כמו נהפך לבם.

### ז וַיִּקַּח שֵׁשׁ-מֵאוֹת רֶכֶב בַּחֹר וְכָל רֶכֶב מִצְרַיִם וְשָׁלֹשׁ עַל-כָּלוֹ :

ז. ושלישים על כלו. על כל עמו וחילו הפקיד שלישים מלומדי מלחמה, כי כל תוקף הצבא תלוי בשר הצבא בחכמתו ותחבולותיו (ר' עובדיה ספורנו).

ובאמת המאמר למותר, הכי אין אנו יודעים שאין יוצאים למלחמה בלתי שרי צבאות בראש העם? ויראה דמסיבות אלה ארז"ל שהוציא פרעה שלש מצרים על כל אחד ואחד מישראל, ויהיה לדעתם שם שלישים כאן כמו הלא כתבתי לך שלישים (משלי כ"ב) דתרגומו תלת זמנין... ולדבריהם מלות על כלו מוסב על ישראל הנזכר למעלה, והוי"ו של ושלישים היא וי"ו ברוך משפט הקודם.

### ח. ביד רמה.

אמרו במכילתא:

מגיד הכתוב שכשהיו המצריים רודפים אחרי בני ישראל היו מנאצים ומחרפים ומגדפים, אבל ישראל מרוממים ומשבחים ונותנים שיר שבח וגדולה תהילה תפארת למי שהמלחמה שלו. כמו שכתוב רוממות אל בגרונם וגו' ואומר ה' אלוהי אתה ארוממך ואודה את שמך כי עשית פלא (ישעיה כ"ה)

כי מלת ביד כמו בתודה, כי שורש יד הוראתו גם כן תודה שבח והילול, כמו שכתוב ב"ירים משה ידו", יעוין שם. ויתורגם ביד רמה, והוא נאות מאד אל העניין. ויורה על אמתות פירש זה מדאמר (פרשת מסעי) ביד רמה לעיני כל מצרים, ואם יהיה פירוש ביד רמה גלוי ופרסום, וכתרגום **אונקלוס** בריש גלי, א"כ מה הוסיף לאמר לעיני כל מצרים הא והא חד הוא.

**טו ויאמר ה' אל-משה מה-תצעק אלי דבר אל-בני-ישראל ויִסְעוּ :**

**טו. מה תצעק.** לפירוש רש"י ["למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה: לא עת עתה להאריך בתפילה, שישראל נתונים בצרה"]. חוזר על תפלת משה שלא הוזכר ממנה בקרא;

**ויתכן לומר** שהוא חוזר על צעקת בני ישראל שהזכיר למעלה, ופירש תצעק - תעזוב ותניח לצעוק, כי יש פעלים שאין הוראתם פעולה הנעשית מידי הפועל בעצמו, רק הסבת פעולה, כמו על אשר מעלתם בי, לא קידשתם אותי, שמכוונתכם גרמתם מעילה, גרמתם מניעת הקדושה. וכן אשר טמאו את אחותם (וישלח ל"ד), אף שאנשי שכם לא היו פועלים עצמיים בדבר הנבלה, מכל מקום מפני שהיו יודעים בו ושותקים, וברצונם להימול היו רוצים לייפות הדבר, לכן נתייחס המעשה גם אליהם, ע"ד מי שבידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בו.

וכן "ובן הבקר אשר עשה" (בראשית ח"י) אינו פעל עצמי, כי על ידי נערו נעשה כמו שכתוב ויקח בן בקר ויתן אל הנער, והנה הוא רק פעל מסובב, ע"ד שלוחו של אדם כמותו. וכן כל לשונות עשייה הנאמרים למשה בצווי מלאכת המשכן בתרומה ותצווה, כגון ועשית כפרת ועשית שולחן, וכדומה לאלה העולים כמספר מ"ב, כולם אינם פעלים עצמיים, [28] כי משה לא עשה מאומה והוא לא שלח ידו במלאכה זו כי אם בצלאל עם חכמי לב כמבואר בויקהל ופקודי, אם כן לשון ועשית שנאמר למשה אינו רק פעל מסבב שבצווי לעושי המלאכה היה סיבה לעשייה. וכן הבית אשר בנה שלמה (מ"א ו') ויבן שלמה, בנה בניתי בית זבול (שם) אינם רק פעלים מסבבים לא פעלים עצמיים, וכן הוא היה עושה (וישב ל"ט) תרגם **אונקלוס** **ויונתן בן עוזיאל** הוא מפקד למעבד. וכן כשיש כח ורשות באדם לבטל ולמנוע את חברו מפעולה ולא ימנענו ממנה, כמו תושב ושכיר לא יאכל בו, שהאזהרה היא על הישראל שלא יניח אותם לאכול, וכן לא תזרע כרמיך כלאים, שנכלל בו גם כן האזהרה מלהניח ומלקיים את הזרעים בכרם. וכן לא תעשה כל מלאכה דבשבת, מלת תעשה כוללת פעולה עצמית, ופעל מסובב, ככתוב אתה ובנך ובתך וגו' שתזהיר את הגדול מלהניח את הקטן עשיית מלאכה (עיין שם רש"י), וכן לא ירדנו בפרך פירש לא תניח שירדנו. (וביבמות ס"ז) אמרו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו - ילוד מאכיל, קרי ביה יאכילו. ומזה את אשר ישכבון הנשים הצובאות, גרמו



וסבבו עליהן שישכבו, לא ששכבו הם עימהן וכדעת רבותינו... ומזה אמר כאן מה תצעק אלי, למה תתן מקום אל הצעקה שיצעקו ישראל אלי; וסמוכים לפירוש זה **במדבר רבה**:

**אמר רבי מאיר:**

**אמר הקדוש ברוך הוא למשה, אין ישראל צריכים להתפלל לפני.**

הסב מאמר מה תצעק, לצעקת בני ישראל.

**טז. ובקעהו.** המשורר קראהו לשון גזירה, לגוזר ים סוף לגזרים. וברבותינו קריעת ים סוף, ונראה לי שבחרה התורה בלשון בקיעה שיש להבין בו שתי כוונות: **האחת** חלוקת הדבר,

**והשנית** לשון בקעה, מן ארץ הרים ובקעות, והוא שם על שטח העמוק והנמוך משאר השטחים שסביבותיו והוא גדול בשטחים כמידת שדה כי (לפי מה שיבואר אחרי זה) לא היה מי ים סוף נכרתים לגמרי משטח העליון עד תחתית העומק, כי לא בקע ה' לפניהם רק אותו החלק מן המים שהוא גבוה למעלה מן היבשה, אבל מי הים השווים עם פני הארץ, עליהם הלכו בני ישראל, ועל זה אמר כאן ובקעהו. שהים שהוא מטבעו גבוה ותלול יעשה בקעה שטח עמוק ונמוך.

וכן אמרו (אבות דר"נ פ' ל"ג)

**אמר להם משה קומו עברו. אמרו לא נעבור עד שיעשה הים בקעה לפנינו. הכה משה ונעשה בקעה לפניהם, שנאמר בקע ים ויעבירו, ונאמר (ישעיה ס"ג) כבהמה בבקעה תרד, ע"כ.**

וכ"א בס' **חכמת שלמה** (פסוק י"ט)

**ותהי דרך סלולה בים סוף, והמצולות העמוקות היה כשדה מלא עשב.**

**יט. ויסע וגו' ויסע וגו'.** עמוד האש נסע מלפני מחנה ישראל והלך מאחריהם, ונסע עוד עמוד הענן מפניהם ויעמוד מאחריהם. והנה שני העמודים מאחריהם, ולא הפסיק עמוד הענן בין עמוד האש למחנה ישראל, אבל הפסיק בין מחנה מצרים ובין עמוד האש. ויהי הענן והחושך בין מחנה למחנה, והיה לישראל אור בעמוד האש אף על פי שהיה מאחריהם מפני שהיה למעלה, ולא היה עמוד הענן מפסיק אותו להם כאשר למצרים. וזה טעם ויאר את הלילה כי האיר להם הלילה, אבל לא כשאר הלילות לנחותם הדרך כי לא היה הולך לפניהם, והיה זה כי אילו היה עמוד האש הולך לפני ישראל כשאר הלילות, ועמוד הענן בין מצרים ובין ישראל, היו ישראל ממהרים ללכת, והמצרים לא יראו ולא יבואו אחריהם, ועתה הלכו ישראל לאטם, ואין המרחק רב ביניהם והיו המצרים רואים את מחנה ישראל מתוך הענן והולכים אחריהם,

כי ראו האש מתוך הענן, אלא שלא היו יכולים ליקרב אליהם מפני הפסק שני העמודים (רמב"ן).

**(כב) ויבאו בתוך הים.** בכל מקום ישמש על ההולך בים לשון ירידה, כמו יורדי הים באניות וכדומה. והיה לו לומר גם כאן לשון וירדו, ואמר לשון ויבאו כמו שכתב רנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל):

כי לא היה בקיעת ים סוף על דרך המפורסם, כי אם הפליא ה' לעשות שהתהום שהוא קרקעית הים שהמים שוכבים עליו הגביה ה' אותו מעט מעט ממקומו ונשא למעלה עד שנהיה במשווה אחד עם שפת הים, והחלק מן התהום שבא למעלה נעשה גריד ויבש, והוא היה דרך סלולה וטוב לעבור עליו, והנה בהינשא התהום למעלה, ונהיה דרך סלולה בלי עמקים וגבוהים, הוצרכו מי הים להיבקע ולהיחצות באשר התהום ביניהם יבשה חדשה, וזה ענין טבעי; אמנם אלו היו נגרים כדרכם וכפי טבעיהם, ירוצו אל שארית הים מימין ומשמאל הדרך שנתחדש וכן לפנים ולאחור אל שפת הים. על כן הפליא הש"י לעשות שהמים שנגבהו על ידי התהום שצפו למעלה, לא נסו לפנים ולאחור ולא לשארית הים כדרכם, אלא נחצו לשתים ונערמו זו על זו באוויר משני צדי הדרך החדש, והיה זה על ידי רוח קדים שהולך ה' בים כל הלילה, והרוח הנפלא הזה חצה את המים הנגבהים, והעמידן לשני צדי הדרך כשני חומות. גם עמדו על מצבן כל הלילה, ואף על פי שמדרך המים להיות נוזלים, קמו עמדו כמו נד על ידי רוח עזה;

היוצא מכל זה שעיקר הנס היה בריאת הדרך החדש שגבה התהום למעלה, לא בקיעת המים, כי בהכרח הוכרחו המים להיבקע, והפלא השני היה שהמים הנשאים חצה אותן רוח עזה [כט] והעמידן שלא יזלו כטבעיהן, ולכן נכתבה הבקיעה בלשון נפעל, שנבקעו מאליהן. ועל עליית התהום למעלה, אמר הכתוב קפאו תהומות בלב ים. מלת קפאו כמו צפיה, מן הקופאים על שמריהם, שצף על השמרים. ויצף הברזל תרגומו וקפא פרזלא, וכן מלת קפאו כמו קרישה ודיבוק, מן וכגבינה תקפיאני. על כן בחר הכתוב במלה זו הכוללת בהוראה עליית התהום למעלה והיותו נקרש ונעשה גריד כיבשה.

ולשון בלב ים הוא השטח העליון מן הים. וראיה: דרך אניה בלב ים. והאניות הולכות על השטח העליון מן הים השווה עם שפתו, ועד אותו השטח קפא התהום למעלה. וסמך לדברים אלה מברייתא **דאבות דר' נתן** שאמר שם: **ראב"י** אומר, קפא להם למעלה, ועברו בו ישראל כדי שלא יצטערו, עכ"ד.

ובמ"ר במדבר פ"ט:

הקפא שלישו של ים שנאמר "קפאו תהומות בלב ים", והלב שלישו של אדם, והלכו בתוכו ביבשה, ואמר הפייטן באחרון של פסח:  
פנו כאן וכאן שלישי רום מימות  
צעו הנותרים למדרס פעמות,

דומה לזה ראיתי בשם הגר"א (בפי' לישעיה סי' ח') וזה לשונו.

אילו היו מי ים סוף נכרתין לגמרי, היה להם לישראל טורח גדול לירד לעמקה עד הקרקע. ואילו היו המים נשארים כמו שהן ומתייבשין, היה גם כן להם טורח לעלות כי הים תלול באמצע וכהר גבוה. לכן הפליא הש"י חסדו ונפלאותיו: בקע לפניהם גבוה של ים עד מקום שהיו המים שווים עם הארץ, ואותו החלק הגבוה בקע וגזר לגזרים כמין חומה מימינם ומשמאלם. אבל המים השווים עם פני הארץ נעשו כמין קרח, ועליהם דרכו בני ישראל. וזה שאמר "והים בקעת לפניהם", היינו המים הגבוהים, ואחר כך ויעברו ביבשה. ובאותן המים עצמם את רודפיהם השלכת, וזהו **ויבאו בני ישראל בתוך הים**, ביאה ישרה על פני המים. ואמר **ביבשה** היינו על יבשת המים התחתונים. **וירדפם מצרים וגו' אל תוך הים**, היינו נמי על יבשת המים תוך החומות. **ויט משה ידו על הים וישב הים לאיתנו** היינו המים הגבוהים אשר קמו כמו נד הגישו אחד לאחד, ולא נפרצו כל החומות כאחד, אלא החלק שהיה אחורי המצרים אחר בואם לתוך הים הוא ששב למקומו, לכן כשהפכו פניהם לנוס כתיב **ומצרים נסים לקראתו**, אבל החלק מחומות המים שהיה כנגד ישראל, עדיין ניצבו כמו נד. וזה שאמר עוד הפעם ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה, ואמר כאן ביבשה, ואחר כך בתוך הים, מפני שמסדר הנס הלך דרך מפלת מצרים. ובמפלתם כתיב טבעו בים סוף, היינו במים שלמטה מהם, ואחר כך תהומות יכסימו, היינו החומות שלמעלה שניצבו כמו נד, קפאו תהומות וגומר. וכאשר ראו המצרים ששבו המים לאחוריהם, הפכו שוב פניהם לנוס דרך הלכו גאולים, זה שאמר הכתוב וישבו המים ויכסו, היינו המים שלפני המצרים דרך אחורי ישראל הם שבו גם כן לכסות, אבל למקום שהיו ישראל הולכים לא שבו המים. לכן כתיב אחרי זה ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים. ע"כ.

**כא. לחרבה וגו' ביבשה.** שם **יבש** הונח על היבשות המוחלט, דהיינו יבשות הדבר לגמרי בין מבפנים בין מבחוץ, ושם **חרבה** כולל גם השטחים הלחים שבארץ, כגון האגמים והאחואים ומקומות הרפש והטיט ודומיהם, שהם למים מבפנים ויבשים מבחוץ. כל שאין שם מים בעין

בגלוי, נקרא חרבה, הנה רוח הקדים עשה את הים בתחילה חרבה, ואחר כך נתייבש לגמרי ונעשה יבשה. (ר' שלמה פפנהיים).

### **כד ויהי באשמרת הבקר וישקף ה' אל-מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים :**

**כד. וישקף.** יפרשוהו לשון ראייה והבטה, ואין זה מתיישב היטב על לשון המקרא. ויש אומרים שטעמו הראה ה' אל מחנה מצרים ופקח את עיניהם לראות את עמוד אש וענן, ובראותם אותם נבהלו מאד וגברה המהומה ביניהם.

**ויהם.** עיין רש"י. ויתכן ויהם במיני חלאים כעניין בפלשתים (ש"א ה') ותהי יד ה' בעיר מהומה גדולה מאוד ויך את אנשי העיר מקטן ועד גדול, וישתרו להם עפולים. ואותם מיני חלאים הם מדווי מצרים הרעים, והיא היד הגדולה אשר עשה ד' במצרים שראו ישראל וייראו. כאומר אשר יגרת מפניהם. אמנם פרטי המכות שהזכירה התורה לא היה בהם שום חולי זולתי השחין. והנה התורה הזכירה שחין מצרים, והזכירה גם כן מדווי מצרים (ר' עובדיה ספורנו).

וכבר מצאנו לשון המם גם על הכיליון והשחתה: אכלני הממני (ירמיה נ"א), דתרגומו שצני, וכן (אסתר ט') להמם ולאבדם. והכפולים עם נחי ע"ו משתווים, וכבר הגדילו רבותינו ענשי מצרים שעל הים הרבה יותר ממה שהיה להם במצרים, כאומרם באגדה במצרים לקו וכו' ועל הים לקו וכו'.

**ל ויושע ה' ביום ההוא את-ישראל מיד מצרים וירא ישראל את-מצרים מת על-שפת הים :**  
**ל. על שפת הים.** תרגם יונתן בן עוזיאל מיתין ולא מיתין.  
וכן איתא במכילתא:

**לא מתים היו, אלא מתים ולא מתים.** כעניין שנאמר ויהי בצאת נפשה כי מתה, וכי מתה הייתה (הלא דברה עם המילדת), אלא מתה ולא מתה.  
לפי זה אין מלת מת שם התואר רק בינוני פועל כלומר ראו אותם מושלכים על שפת הים כשהם גוססים למיתה.  
ואין "על [29] שפת הים" מוסב על ישראל, כפירוש ראב"ע ורשב"ם, שישראל אשר על שפת הים ראו את המצרים מתים וטבועים בים, דאם כן לא היה להפסיק תיבת מצרים בזקף קטן המפסיק יותר מן הטפחא שבמת.

**לא. ויאמינו בה'.** האמנה הסמוכה לבי"ת הוא הביטחון במי שמאמינים בו שבידו לעשות

כחפצו לכל דבר, והסמוכה ללמ"ד אינו כי אם האמנת לאותו דבר שהוא אמת, כגון אם לא יאמינו לי, לא האמנתי לדברים ודומיהם (רל"ש - ר' לייב שפירא).

## פרק טו

**ב. זה אלי.** היו מראין אותו באצבע (רש"י ממכילתא).

ובשמות רבה פסוק כ"ג מסיים בה:

לעתיד לבוא אתם אומרים אותו דבר ב' פעמים שנאמר (ישעיה כ"ד) ואמר ביום ההוא

הנה אלוהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו.

וכן אמרו על פסוק זה סוף תענית: כל אחד ואחד מראה באצבעו.

ואין לתפוס דברים אלו כפשטן.

וכמו שכתב רבינו בחיי (רב"ח):

אין כוונתם בזה שתהיה מעלת השפחה בענין ההשגה והחכמה יתרה על השגת

מעלת יחזקאל הנביא, אלא הכוונה שראתה שפחה על הים דבר שלא ראה יחזקאל,

עיין שם.

מכל מקום הדברים סתומים ויש בהם תעלומות חכמה, ואין מקום ביאורם פה לפי המכוון

במחברת. על כל פנים יודה כל משכיל שאין לבאר פה מלת **זה** לכינוי הרומז על דבר העומד

נגד עינינו. אבל טעמו כשאר מלת זה שהוזכר ענינים (פרשת וישב, ל"ט י"א, ויהי כהיום

הזה), שהוראתם רום מעלת הדבר וגובה יתרונו, עיין שם.

וכן כאן טעם זה **אלי**, אלי הוא רם ונשא מאד. וכן שם בישיעה **אלוהינו זה**, ובתהלים מ"ח, כי

**זה אלוהים**, בכל אלה ודומיהם המכוון במלת זה רוממות והתנשאות.

ובזה נעמה מליצת רבותינו באמרם (מנחות נ"ג)

יבוא זה ויקבל זאת מזה לעם זו. יבוא זה, זה משה דכתיב כי זה משה האיש, זאת,

זו התורה דכתיב וזאת התורה. מזה, זה הקדוש ברוך הוא שנאמר זה אלי ואנוהו,

לעם זו, אלו ישראל שנאמר עם זו קנית, ע"כ.

אין כוונתם בזה כאשר יחשבו ההמוניים, ממה שנמצאו אלו התיבות במקראות שהביאו, אבל

המלות עצמם, זה זאת מזה זו, הוראתם רום מעלת הדבר ויתרונו. וזהו גם כן המובן

במאמרם (סוף איכה קדמאה):

חטאו בזה ולקו בזה ומתנחמים בזה, עיין שם.

ולזה תמצא לרבותינו (ויקרא רבה פ' כ"א) שמיחסים למלת זאת כמה מן המצות, מילה שבת

תרומה מעשר וקרבתות, עיין שם. כי במלת זאת המכוון רום המעלה והחשיבות, ואין לנו

חשיבות יתרה בעולם ממעלת מצות ה'.

**ו. ימינך.** פירש כח וגבורתך (כבתהלים קמ"ד), וימינם ימין שקר שפירש ר"ש ב"מ כחם וגבורתם שקר, לפי שהכח הוא בצד ימין יכנה הכח בימין, ולכוונה זו קרא יעקב את בנו האחרון בשם בנימין כמו שכתב רמב"ן שם:

כי אמו קראתו בן אוני, ורוצה לומר בן אבלי, מלחם אונים, לא אכלתי באוני. ואביו עשה מן אוני - כחי, מלשון ראשית אוני, ולאין אונים, ולכן קרא אותו בנימין בן הכח או בן החוזק, כי הימין בו הגבורה וההצלחה, ורוצה לקרות אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו, והוא תרגם אותו לטובה ולגבורה, ע"כ.

ומזה (תהלים פ') "**תהי ירך על איש ימינך, על בן אדם אמצת לך**", וטעם איש ימינך איש שהשפעת לו כחך וגבורתך, ודומה ל"**אמצת**" דסיפא. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל איש ימינך גבר דקימתא ליה.

ובאמת שם ימין דומה בזה לשם אמן שיורה על קיום הדבר ועמידתו בתקפו, כעניין ונאמן ביתך, אמונה אומן.

ושפיר פירש ר' אדוניה (שם קמ"ד **ברשב"ם**) וימינם ימין שקר שבועתם שבועת שקר, כי **ימין בלשון ערבי שבועה**, והיינו קיום הדבר בתקפו. וכן איתא (נזיר ג') האומר ימין הרי זה שבועה. **ודע דבלשון ערבי יש בהוראת שם ימין עניין הצלחה**, וזה ושארם לדניאל ותעמוד לגורלך לקץ הימין בנו"ן, כלומר לקץ ההצלחה, והוא הזמן המקווה אחר התחיה, וכמו שכתוב **במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (נח פ"ג):** אית קץ לימינא ואית קץ לשמאלא.

ולזה אמרו קדמונינו כל עניני זכות בימין והימין מיוחד לחסד.

**נאדרי בכח** - יאמר בין על ריבוי היכולת מחמת חוזק כמו נאדרי בכח, אדיר במרום, ובין על ריבוי היכולת מחמת כמות מרובה שאין למעלה ממנו, כמו במים אדירים, אדירים משברי ים, יגדיל תורה ויאדיר. לפי שאין תורה בעולם מרובה במצות כמו תורת משה.

גם מצד איכותה אמר עליה לשון ויאדיר, על שם הכח האלוהי שבתורה, שתשפיע לכל אחד ואחד השגה כפי הכנת נפשו אליה, ויותר שישתדל בה האדם, היא תוסיף להתגבר ולהשפיעו מנועם דבריה בידיעות נפלאות הצפונות בה, ויותר שידבק האדם את מחשבתו בה, היא מתגברת להביע ממעיינות חכמתה תוך חדרי לבבו תעלומות חכמה.

**תרעץ אויב.** הוראת **רעץ** לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] על **שבירת סדר הדבר וקלקול מערכתו**. כשיש כאן דבר מסודר בחלקיו למעלה ולמטה לפנים ולאחור, ונתקלקל הסדר והמערכת עד ששב למטה מה שהיה למעלה ומן האמצע נעשה ראש או סוף;

ומזה כאן **תרעץ אויב**, היינו שבירת מערכת צבא האויבים וקלקול סדרם, כי העיקר במלחמה הוא הסדר באנשי הצבא שצריך שיהיה, בדרך משל הגיבורים בראש הצבא ואחריהם

החלשים, הפרשים באמצע, והרכב מן הצדדים, ועיקר הניצחון הוא לקלקל זה הסדר ולהפכו.

**ח. וברוח אפיך. אונקלוס תרגם ובמימר פומך.**

יונתן בן עוזיאל תרגם ובמימר מן קדמך, הרחיקו את ההגשמה. ולר' נפתלי הירץ וייזל פירושו ברוח אפיך ברוח קדים עזה ששלחת באפיך להנקם מצריך, והוא הנכון.

**י. נשפת ברוחך.** באותו הרוח עצמו שהקפיא קרקע הים ונעשה דרך לעבור גאולים נשפת לכסות הרודפים ולאבדם (ספורנו), והוא רוח הקדים הנזכר למעלה, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל: אשבת ברוח מן קדמך.

ולא ידעתי למה נטה אונקלוס לתרגמו אמרת במימרך.

**יא. נורא תהלות. רש"י פירש יראוי מלהגיד תהלתיך פן ימעטו.**

והרמב"ן אמר יעשה דברים נוראים אשר הוא מהולל בהם.

◀ **ולדעתי** מלת נורא משורש אור אשר ממנו הונח על הגשם שהאור אחוז בו, שם 'נר', והכלי שהוא קבוע בו יקרא 'מנורה', והוא יתברך מתואר בשם 'נאור', נאור אתה אדיר שרוצה לומר [30] שהוא יתברך נאדר מן אור של עצמו, ותרגומו שם 'נהיר' – 'דחיל'.

הקרח הנורא (יחזקאל א') פירש ר"ש ב"מ נורא בלבנותו וזהרו. ומזה שם נורא כאן, וטעמו ששבחיו יתברך מתגדלים ומתרבים תמיד לגודל ערכם שלא כמידת מעלת בעל התכלית שגם מעלותיו הם בעלי התכלית עד שכשמתחילים לספרם הם מתמעטים והולכים מכמותם, אבל הש"י יותר שיסתכל האדם וידקדק בפלס שכלו להבין מעשיו הנפלאים, יתרבה ויתגדל בלבבו אור שבחיו ותהילותיו ויתפלא הפלא ופלא, וירעד בהשתכלותו בגדול מעשיו יתברך, כי אין קץ ותכלית לאור הנפלא ממעשיו הנוראים, ובזה אור שבחיו הולך ומתגדל תמיד. וכדרך שאמר המשורר "באורך נראה אור", ירצה המסתכל ומתבונן באור שבחיו ותהילתך יראה תמיד אור חדש המתחדש ומתנוצץ עליו. ויתורגם 'נורא תהילות', וכן תרגם אונקלוס 'המורא הגדול' – 'בחזונא רבא'. וכן רז"ל יאמרו עליו זה גלוי שכינה.

**טז. תפל עליהם אימתה.** אימתה קשה מאימה, וכן עולתה בצרתה ישועתה ודומיהם, וכן הוא משפט רוב השמות **תוספת ה"א בסופם להפליג עניינם**, אור, אורה, ישע, ישועה, רשע, רשעה, וכדומיהם (רל"ש - ר' לייב שפירא).

ודבר זה מדברי רבותינו למדנו, כי אמרו (ב"ב פ"ח):

גדול ענשן של מדות יותר מעונשן של עריות, שזה נאמר בהן אל, וזה נאמר בהן אלה.

הוסיף במידות ה"א, לרבות ולהגדיל הקשוי, כיון דלא אפשר בתשובה. ואמרו בירושלמי פ"ק דיבמות:

כל דבר שהוא צריך למ"ד בתחילתה ולא ניתן לו, ניתן ה"א בסופה, כגון לחוץ חוצה, לשעיר שעירה, לסכות סכותה, והא דכתיב לשאולה - לדיוטה תחתונה של שאול. הודיעונו רבותינו שה"א הנוספת הוא להגדיל העניין.

**בגדל זרועך.** לר"ש ב"מ הוא הפוך, והראוי "בזרועך הגדול", או שהוא שם סמוך והוא כמו בגדל זרעך. ואינו צריך לזה, כי הוא מקור בבי"ת השימוש כמו בקרוב בשכון, ועיי"ן הפעל רפויה כמו 'בכתוב עמים', 'ברבות עתים', 'בנפול מגדלים'. וטעם 'בגדול זרועך' כאשר תגדל זרועך. רל"ש.

**יז. תביאמו ותטעמו.** עניין קביעות חזקה. שישבו בארץ ימים רבים כשורש נטוע וקבוע עושה שורש למטה ופרי למעלה. כעניין (ש"ב ז') ונטעתיו ושכן תחתיו, לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיה נ"א), וכן "כמשמרות נטועים", שטעם כל אלה חיזוק וקבוע. ומזה נשתרבו למסדרי הברכות לומר בברכות התורה "וחיי עולם נטע בתוכנו", שהתורה מקנה לאדם חיי הרוחני, והוא עניין הקיים תמיד בקביעות חזק לעולם בל ימוט, הפך חיי הגשמי שהוא מוגבל בזמן וגם זה אינו חזק וקבוע כי בארץ הנשמה הלזו חיינו תלויים לנו מנגד תמיד.

**יח. ימלוך לעולם ועד.** בא העתיד על ההווה תמיד, כדרכו בכל המקומות, וטעם המקרא, הוא יתברך מוליך ומנהיג את העולם תמיד בלי הפסק, ואף בעתות שאנו רואים דרך רשעים צלחה וברי לבב נגועים ונכנעים תחתיהם, אין זה חלילה מצד חסרון השגחתו בעולמו, כי עזב את הארץ להנהגה הטבעית לעצמה, והוא הסיר הנהגת מלכותו עליה. לא כן הוא. כי גם שלוות הרשעים וייסורי הצדיקים הוא מיוסד על אדני חכמתו בסדר הנהגת העולם ומלכותו, וכמאמרם "אין בידינו לא משלוות הרשעים אף לא מייסורי הצדיקים".

**כג. על כן קרא שמה מרה.** כי היינו יכולים לטעות ולומר שנקרא המקום מרה, עניין מרתה באלוהיה, מרה את פי ד' (מ"א י"ג), על שם שהמרו ועצבו את רוח משה שהתלוננו עליו, וכמו שנקרא המקום מסה ומריבה, על שם נסותם ומריבתם. לכן הודיע כי על שם המים המרים שבו נקרא כן, כי אין כאן מקום להזכיר מריים ותלונתם, כי שבו מיד והתפללו אל ד'.



**כד. וילונו.** תרגומו אתרעמו, ועניינו לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] התגלות המחשבה על ידי דבור שאיננו מרוצה בדבר אשר קרה. ואין זה עניין קטטה ומריבה, כי אלה הם ויכוח בין טוען ונטען, ותביעת דין ותשובה, ונעשה פנים בפנים, אבל התלונה והתרעומות איננה וכוח עם הנטען ומוציא דבריו קצת בחשאי וצינעא בלתי מפורסמת כל כך.

**כה. ויצעק אל ה'. תרגם ירושלמי** וצלי משה קדם ה'.

ובמכילתא כאן אמרו:

היו ישראל מתחננים ומתפללים לפני אביהם שבשמים ואומרים חטאנו לפניך על

המים, נתרעמנו לפניך על הים.

ובמדרש שה"ש בפסוק שחורה אני ונאווה:

שחורה אני במרה, שנאמר וילונו על משה; ונאווה אני במרה, שנאמר ויצעק אל ה'.

נראה מזה כי ויצעק אל ה' חוזר על העם, שאחר שהתלוננו ניחמו מיד, ושבנו וחזרו להתפלל אל ה', וכמו סיפא דקרא "ושם נסהו", חוזר על העם שניסה ה' את העם.

**כו. כל המחלה.** ובמקום אחר (דברים ז') [לא] הוא אומר: וכל מדווי מצרים, כי הרכבת הגוף משני דברים: מחלקים מקשיים כבשר גידין ועצמות וקרומות ודומיהם, ומחלקים נזליים כדם ושאר הזלות שומנים חלבים ומלחיים, והונח שם "מדוה" לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] על החלאים הנמשכים מהפסד בחלקים הנוזלים, לכן נקרא חולי הוסת באשה מדוה, ושם "חולי" - על ההפסד המזדמן בחלקים מקשיים.

## פרק טז

**א ויסעו מאילם ויבאו כל-עדת בני-ישראל אל-מדבר-סין אשר בין-אילם ובין סיני בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים:**

**א בחמשה עשר יום.** לרבותינו אותו היום שבת היה (שבת פ"ז ב') ולדעת רבותינו כבר נצטוו במרה על השבת, כמו שכתב רש"י על פסוק **שם שם לו חק ומשפט.**

ואיכא מאן דאמר דאתחומין נמי איפקדו התם. אם כן איך נסעו ביום השבת? ונראה לי כי טעם בחמשה עשר, כטעם ויכל אלוהים ביום השביעי, שפירש מתחילת שביעי שהוא הרגע הבלתי מתחלק אשר הוא תכלית הזמן שעבר וראשית מזמן העתיד, וכמאמרם נכנס בו כחוט השערה. כמו כן בחמשה עשר פירש בתחילת יום חמשה עשר והוא סוף ערב שבת. כי אות בי"ת המחוברת למלת הזמן פעמים יורה על התחלת הזמן, פעמים על ההמשך ופעמים על סופו.

**למען אנסנו.** אין טעם אנסנו כדי לאמת המנוסה דבר מסופק, חלילה! כי בעצם המנסה יתברך אין צורך לניסיון להוודע בירור ספק בדבר, כי הוא יודע העתידות. אבל אנסנו הוא לתת שלמות הביורר להמנסה, שיתברר לו יכולתו אם יוכל לעמוד בניסיונו, שבכל יום ויום יהיו עיניהם תלויות למזונותיהם, אם יהיה להם בטחון גמור בהש"י; וזהו 'אנסנו', פירש אביא אתכם לידי ניסיון עצמכם ויבורר לכם אם כבר הגעתם לידי מידת הביטחון הגמור אם לא. הנה הניסיון בזה להוציא במנוסה דבר מידת הביטחון מן הכח אל הפועל, ולחזק בו תכונה נפשית הגדולה מאד בערכה.

**וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל-כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲרַב וַיְדַעְתֶּם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:  
ז וּבִקֶּר וּרְאִיתֶם אֶת-כְּבוֹד ה' בְּשִׁמְעוֹ אֶת-תְּלַנְתִּיכֶם עַל-ה' וְנַחֲנוּ מֶה כִּי תִלְיִנוּ עֲלֵינוּ:  
ח וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתַת ה' לָכֶם בְּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בְּבִקֶּר לְשִׁבְעַת בְּשָׁמַע ה' אֶת-תְּלַנְתִּיכֶם  
אֲשֶׁר-אַתֶּם מְלִינִים עֲלֵיו וְנַחֲנוּ מֶה לֹא-עֲלֵינוּ תְּלַנְתִּיכֶם כִּי עַל-ה':**

**ו. ויאמר משה. ויאמר משה.** השני ביאור לראשון, מה שאמרתי ערב וידעתם וגו' הוא בתת ה' לכם בערב בשר לאכול וגו'. תדעו בפלא זה כי ה' הוציאכם בנפלאות, ובלעדו לא יכולתם לצאת משם. ומה שאמרתי "ובוקר וראיתם את כבוד ה'" הוא בתתו לכם מן השמים שהוא פלא שלא היה כמוהו, ופלאיו יתברך נקראו כבודו. ומה שאמרתי "ונחנו מה", דעתי שלא עלינו התלונה כי אם על ה'; ונראה שאין כאן מוקדם ומאוחר, שאם כסדרו מאין ידע משה כי יהיה כך וכך, טרם יגלה אליו דבר ה' (ר' לייב שפירא).

**טו וַיִּרְאוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-אָחִיו מִן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מֶה-הוּא וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם  
הוּא הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן ה' לָכֶם לֶאֱכֹל:**

**מן הוא.** יש מפרשים לשון הכנת מזון, כמו וימן להם המלך. ויש מפרשים שהוא לשון ארמי כמו מה הוא. ויותר יתכן דברי רנ"ו שהוא לשון חשיבות, כמו ואחריתו יהיה מנון (משלי), לפני שמש ינון שמו (תהלים מ"ב), שהוא לרש"י חשיבות שררה. ומזה אשר מנה שר הסריסים (דניאל), ממנים על הכלים (דה"א ט') - שהוא מנוי פקידות גדולה ושררה. כי בראותם אותו לא ידעו לכנותו בשם, לפי שהיה דבר נכבד ועינו כעין הבדולח יורד משמים, לא עלה על לבם כלל שירד לאכילה. ועל זה אמר הכתוב כי לא ידעו מה הוא, כלומר לא ידעו מה טבעו, ולא יזהו צורך ירד. לכן קראו בתימהון לבב **מן הוא** כלומר דבר חשוב הוא.

**כ. ויותר אנשים.** הותירו לכתחילה לנסות דברי משה (ר' עובדיה ספורנו). לכן אמר לשון נותר, דאלו כוונתם היה לאכול ממנו למחר היה ראוי לומר וישאירו, והוזכר לעיל ההבדל בין

שאר לנותר.

### **כ וְלֹא-שָׁמְעוּ אֶל-מֹשֶׁה וַיֹּתֵרוּ אֲנָשִׁים מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר וַיִּרְם תּוֹלְעִים וַיִּבְאֵשׁ וַיִּקְצַף עֲלֵהֶם מֹשֶׁה:**

**וירם תולעים ויבאש.** מקרא הפוך, שבתחילה הבאיש ולבסוף התליע (רש"י);  
ובמדרש רבה אמרו:

וכי יש לך דבר שבתחילה עשה תולעים ואחר כך מבאיש, אלא בקש להראות מעשיהם לבריות, שלא ירחו את ריחו בערב ויעמדו וישליכו אותו ולא יתפרסם חטאם שהותירו;

**כא. וחם השמש ונמס.** מה שנשאר ממנו בשדה נמס (רש"י וכן תרגם אונקלוס), הוסיפו כן לפרש כי רק הנשאר על השדה כזרוח השמש נמס, אבל העומר שלקטו אפילו בצהרים, עמד בעינו, לא שלט עליו חום היום ולא חום האש. כי אחרי לקיטתו, מלבד שלא המסו עוד חום שמש, אבל נעשה מקשה שגם האש לא שלט בו, ולכן נאכל כמות שהוא, והיה טעמו כצפיחית בדבש. ואילו היה עדיין בטבעו הראשון, היה נמק בפה כמו השלג שימוק בפה מחום האדם, ואין זו אכילה אלא שתייה.

ולפי שהיה מקשה, כשרצו לעשות ממנו תבשיל או עוגות, היו צריכים תחלה לטוחנו בריחים או לדכותו במדוכה כדי שיתבשל ויאפה היטב. ואם כן זה שאמר וחם השמש ונמס, איננו על העומר שלקטו, כי הוא לא היה נמס אפי' בעת הצהרים, לפי שבא בו טבע שני. אבל הותר על פני השדה אחר הלקיטה, מיד שחם השמש נמס והיה למים. ומלת וחם הוא יוצא, שיחם לתחתונים המתפעלים ממנו, כמו וחם לאדוני המלך (מ"א א') על ידי שכבת הנערה אצלו. וזה יתכן לשתי דעות המחקרים: אם שיחם היום מתנועת השמש, או מנצוצי השמש המכים ממעל לאופק.

ולא יתכן לפרש וחם על השמש עצמו, כי השמש חם בכל עת בכל מקום שהוא עומד. וכל זה דלא כראב"ע (ר' נפתלי הירץ וייזל),

והאר"ך שם עוד לסתור דעת [31] הראב"ע שמשווה מליצת חום השמש למליצת חום היום ואינו כן, עיין שם. וכבר גליתי דעת רבותינו בזה במלת כחום היום דאברהם, והם כדבריו ממש.

**כג. הוא אשר דבר.** אמר ה' לי והיה ביום הששי והיה משנה, ולא ידעתי טעם הדבר. עתה נודע לי טעמו, לפי ששבת מחר ולא ירד בו (רל"ש - ר' לייב שפירא).

**כל העודף.** כל מה דמשתתיר מן מה די תיכלון יומא דין (תרגום יונתן בן עוזיאל). ומדאמר למעלה לשון אל יותר, ויותר אנשים. וכאן לא אמר כל הנותר רק לשון עודף, נראה לי שבא לכלול בו גם מכוון היתרון והמשובח, כרגיל ברבותינו חביב עדיף וכפי החיוב לתקן האפוי והמבושל ומבושם יותר לכבוד שבת, והטעם החלק מן הפת והתבשיל המתוקן ביותר בבשמים יניחוהו למחר ויברור המנה היפה לשבת.

**כט. אל יצא.** בסוף פ"ק דעירובין נפקא לן נמי מהך קרא איסור הוצאה, דדרשינן אל יוציא. ואפילו למאן דאמר התם דעיקר קרא לתחומין הוא דאתי, מודה דדרשינן מניה נמי אל יוצא.

## פרק יז

**א. לשתות העם.** כלומר לשתית העם, וכמוהו מקץ עשר שנים לשבת אברם פירש לשיבת אברם (ר' עובדיה ספורנו).

ולדעתי בכוונה התחלף כאן השם במקור, להורות שלא היה להם מים בשפע בכדי שיוכל כל אחד לשתות בכל עת שירצה, אבל לשתיה מצומצמת היה שם, כי המקור יורה על התמידית ומשיכת זמני, כמו "צרור את המדיינים", כלומר צרירה תמידית, וכן "זכר את יום השבת", זכירה תמידית, כמו שפירש רש"י שם, ועיין שם מה שכתבתי בביאור דבריו, ואילו אמר ואין מים לשתית העם, היה משמעו שלא היה אף לשתיה מצומצמת או לפעם אחת. ובאמרו 'לשתות' במקור, משמעותו שלא היו מספיקים לשתיה המתמדת והולכת, אבל אם היו רוצים לצמצם עצמם קצת בשתיה היה [לב] מספיק להם לשעה. ולזה לא התעורר משה להתפלל מיד על חסרון המים אף אחר שרבו עליו בו, כי לא עביד קב"ה ניסא למגנא ולשנות דרכי הטבע בלתי בהכרח גמור, ורק אחר שהגיעו לחסרון המים בהחלט עד שצמאו אז עמד להתפלל.

**ב. ויאמרו.** לא כולם הסכימו לדעה זו המגונה לריב עם משה, כי היה להם מים עוד, אף שהיו מצומצם מאד בשיעורו. רק קצת מהם שהיו בעלי ריב מצאו עילה לריב, אף שהיה להם מים בצמצום, ועל אלה הנפרדים מן הכלל בדעות משובשות ומתחלפות זו מזו, אמר בלשון רבים ויאמרו. אמנם אחרי זה בהגיעם לצער הצימאון שהייתה סיבה לעורר כולם אל התלונה, נאמר ויאמר בלשון יחיד. עיין ר"י אדרבי.

**ד. ויצעק משה אל-ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני:**

**ד. ויצעק משה.** לא הייתה צעקתו על עצמו על שהתלוננו עליו ונתיירא שישקלוהו, כי הם

שאלו דבר שהוא הכרח לחיי אדם ואי אפשר בלעדו, וחלילה לו לעבד הנאמן בכל בית ה' שיתרעם על ישראל לפני ד', ויבקש לעורר מידת הדין על ישראל בעת צרתם הגדולה. ולזה אמר הכתוב "ויצעק משה אל ה' ", לא אלוהים; אבל צעקתו זאת היא תפלה, לעורר מידת הרחמים על ישראל להושיעם מצער הצימאון.

וכן אמרו בספרי:

להודיע שבחו של משה, שלא אמר הואיל והם מדיינים עמי איני מבקש עליהם רחמים, אלא ויצעק משה. ע"כ.

ואמר מה אעשה לעם הזה, הודיענו נא במה ארווה צימאון העם, הלא זה הוא היותר הכרחי לחיי אדם, וצדקו מאד בתלונתם עלי. ואם יתאחר עליהם עוד מעט זמן בהתגברות הצימאון, לא ירע בעיני אף אם יבזוני בתכלית הביזיון, עד שיסקלו עלי אבנים מגודל צערם, כי אין אדם נתפס על צערו. ואין וסקלוני מאמר החלטי שבודאי יסקלוני, אבל הוא מאמר רשותי, ראוי להם לסקל נגדי באבנים, כי רועה הצאן מחויב לנהל צאנו על מי מנוחות לא במקומות אין מים.

הנה רועה הנאמן מאהבתו את ישראל דן אותם לכף זכות בתלונתם עליו והפך בזכותם, וקיבל עליו ברצון אף מכות ופצעים שיעשו בו בסקלם בו מגודל צערם, והצדיק אותם לפני ד' והשתדל בהתעוררות רחמים עליהם להושיעם מצרתם. וקיים בזה אבי הנביאים את אשר נצטווה, ככתוב (וארא ו' י"ג) ויצום אל בני ישראל.

שאמר עליו (בספרי פרשה בהעלותך):

אמר להם: היו יודעים, בני סרבנים הם, טרחנים הם, על מנת כן תהיו מקבלין עליכם, שהם מקללין אתכם וסוקלין אתכם באבנים. ע"כ.

והנה אף שלא אמר וסקלוני בדרך החלטה כי אם בדרך תנאי ורשות, מכל מקום משה לגודל מעלתו מיד הוציא מלה כזו בשפתיו, מצאו רבותינו לתפסו כאילו תבע עלבונו.

ה. אשר הכית. אמרו במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (בשלח לך קע"ד):

משה לא הכה אלא בים, אלא יאור הוא דמחא אהרון על ידא דמשה, ושוויא קרא דאיהו עבד, כהאי גוונא וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, ואהרן הכה, אלא על דאתא מסטרא דקב"ה, קרי קרא הכות ה', לבתר קרייא בשמא דמשה.

ו הַנְּי עִמְד לְפָנֶיךָ שֵׁם עַל-הַצּוּר בְּחַרְבַּ וְהִפִּיתָ בַּצּוּר וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מִיַּם וְשִׁתָּה הָעָם וַיַּעַשׂ כֵּן מֹשֶׁה לְעֵינֵי זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

**ו. עמד לפניך.** כל לשון עמידה המחובר בשם פנים יורה על עמידת השרות והעבדות, כמו "יעמד נא דוד לפני". "הילדים העומדים לפניו". וחלילה לפרשו כאן על דרך זה. כי אם מלת לפניך כאן משמעותו קודם, כמו "לפני בוא יום ה'", "לפני שחת ה'", "להורות לפניו, וטעמו אהיה שם טרם בואך שמה (רל"ש - ר' לייב שפירא).

אמנם עדיין מלת **עומד** צריך ביאור אצלו יתברך. והרלב"ג אמר שהוא כלשון בני אדם. ואין זה מרווה צימאון הפשט. ונראה לי שהוא מן "יעמוד לימין אביון", "אף חכמתי עמדה לי", שעניינם עמידת העזר. ומלת לפניך הוא על העצם, כמו "ופניך הולכים בקרב" (ש"ב י"ז) דתרגמו ואת תהי אזיל, "ונקטו בפניהם" (יחזקאל ו') שפירש רש"י יתקטטו על עצמם. וטעם "הנני עומד לפניך", אהיה לך לעזר, כי אחרי שאמר משה "מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלוני", אמר לו השם "הנני עומד לפניך על הצור והכית", כלומר אנכי אהיה בעזרתך ולא תצטרך לירוא מהם ומהמונם, כי מיד יודע לעיני כל את מעשה ה' כי נורא הוא, ותפארתך בעיניהם. כי בהכאתך על הצור תוציא להם מים, ופעולה כזאת לא יוכלו עוד לייחסו אל משה, כי אם אל ההשגחה העליונה.

**ח. ויבא עמלק וילחם.** דרך המקראות לחבר שני פעלים יחד להורות על תכיפות שתי הפעולות וכמו שכתוב רז"ל על ויבא אל הגר ותהר, כאלו התחברה הביאה וההיריון יחד שנתעברה מביאה ראשונה, וכן איתא על "ויגש יעקב ויגל", כאלו הנגישה והגלילה באו תיכף זה אחרי זה בלתי השתדלות כח אל הגלילה (עיין רש"י במקומות אלה ובמה שכתבתי). ויתכן שגם כאן חיבר פעולת הביאה עם פעולת המלחמה, להורות על תכיפות שניהם יחדיו, כמבואר במקום אחר: "אשר קרך בדרך", כי לא נהג עמלק במלחמתו זו [32] כדרך הלוחמים שישלחו מקודם את שלוחיהם להודיע למתנגדם שיבוא עליו להלחם שגם הם יכינו להתייצב נגדם, כי הוא בא על ישראל בפתע פתאם, כגנבים שודדי לילה, ולמהירות מלחמתו זאת מיד אחרי ביאתו באו שתי פעולות האלה תכופים במקרא.

**יא. ירים משה.** לרבותינו (ספ"ג דר"ה) לא היו ידיו של משה נוצחות המלחמה אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברין ואם לא היו נופלין. והייתה אם כן הרמת ידיו של משה הוראה לבני ישראל שיסתכלו כלפי מעלה וישעבדו לבם לשמים, ולזה היה עומד על הגבעה כדי שיוכלו לראותו כל ישראל, וכאשר ראו הרמת ידיו, גם המה הסתכלו וכוונו לבם, ולא כן כאשר הניח ידו. ובפרקי ר' אליעזר אמרו:

ראו את משה כורע על ברכיו והם כורעים על ברכיהם, נופל על פניו ארצה והם נופלים על פניהם ארצה.

וכן תרגם יונתן בן עוזיאל כד זקף משה ידיו בצלוי, וכד הוה מנח ידו מן למצלייא;

◀ **יב. וידי משה כבדים.** בכל מקום נאמר בידיים לשון נקבה, ידיים שופכות, יד העדים תהיה בו, והיה ראוי לומר כאן כבדות לא כבדים, ויתכן לפי שבהרמת הידיים התכוון משה בתפלתו להשפיע טובה וישועה, והיו ידיו בבחינת משפיע, לכן אמר בלשון זכר, שהוא המשפיע. עיין מה שאמר בהעלותך (י"ב ו') במראה אליו אתוודע.

**טו. ויקרא שמו.** קרא שמו של הקדוש ברוך הוא בתפלתו, כעניין "קראתי שמך ה'"; "ה' נסי", "ה' יהיה רוממותי", כמו "נתת ליראיך נס להתנוסס", כלומר ה' הוא מעלתי ורוממתי על כל מתקוממי, כעניין "ובשמך נבוס קמינו", וכמו "ובשמי תרום קרנו" (ר' עובדיה ספורנו).

**טז. כי יד וגו' מלחמה לה'.** ביאורים שונים נאמרו על פסוק זה, ולכולם יתנגד האתנח אשר יפסיק בין רישא לסיפא דקרא. לכן נראה לי להיות הנהגתו יתברך בעולם התחתון הוא באמצעות השמים וחיליהם, כפי מה שהשפיע בהם טבע מסודר לחייב באלה התחתונים מה שיורו צבאי השמים בתנועותיהם ובמצביהם. ועל כן כנו המקראות את הנהגתו הזאת בשם כסא, כמו השמים כסאי, ה' בשמים הכין כסאו, כי באמצעותם הכין כסא הנהגת טבע עולם התחתון, וזה גם כאן עניין כס יא;

ושם יד כאן, אינו חוזר על ה', כי אם על משה, שנאמר עליו בעניין זה וירם משה את ידו, והודיע משה לישראל במאמרו זה את תוכן המובן מהרמת ידו למעלה, כי הייתה להורות שלא יעלה על לב בני ישראל שיתגברו במלחמה זו מכח ידיהם וזרוע גבורתם תושיע למו, כי אם יד ה' תעשה זאת הוא יעשה להם חיל. על זה אמר, כי יד על כס יא. כלומר הרמת ידי אל השמים שהם כסא ה', היא הייתה להורות כי מלחמה לה' בעמלק. כלומר הוא יתברך ילחום במלחמה זו בעמלק, הוא ישלח עזרו מקודש וידכא תחת כפות רגלינו את המתקוממים האלה. (מלת על הוא במקום אל כבמקומות רבות).

**והוסיף עוד האיש האלוהים להודיעם, שבכל דור ודור כאשר יעמדו השונאים עלינו לכלותינו, הוא יתברך יעמוד לנו למגן וצינה, ולעולם לא נשים מבטחינו אל הכנות טבעיות והשתדלות בני אדם, כי שווא תשועת אדם, ועזרתנו תמיד יהיה לנו מאל המושיע. וזהו שחתם "מדור דור".**

## פרשת יתרו

### פרק יח

**ה. ובניו.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** ובנוי דמשה.

אבל במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר - איתא:

ובניו - בניו דיתרו. דלבתר דאתא משה לגביה, הוּי ליה בניין וכל ביתיה אייתי יתרו עמו למיעל לון תחות גדפי דשכינתא. כי בני משה לא קראן הכתוב אחריו רק אחרי האם: אשתך ושני בניה, ולזה הקדים כאן הבנים לאשתו.

**יא. כי גדול ה'.** אונקלוס תרגם רב ה' ולית אלה בר מניה; ואין זה לפי המלות.

ובתנחומא:

אילו אדם אחר אמרו, היו שוחקין עליו, מי הודיעו זה וכו', אלא לפי שלא הניח עבודת אלילים שלא עבדה, לכן אמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלוהים (עיין **ילקוט**).

כוונתם, שלא נפרש חלילה שהאחרים המה גם כן אלוהים, רק שהש"י גדול מהם. אבל המכוון במאמר זה הוא, הגעתי להשגת גדלות ה' מסיבת כל אלוהי האחרים, כי השכלתי ובחנתי ללכת אחרי עבודתם ובאתי לידי ההכרה האמתית כי אין בהם תועלת מאומה ורק לה' לבדו הגדולה האמתית. ומכל מקום **מכל** איננו מ"ם היתרון רק מ"ם המן והסיבה. ועדיין יקשה מאמר המשורר (תהלים קל"ה) "אני ידעתי [לג] כי גדול ה"א מכל אלוהים". ואפשר לפרש מלת "מכל", מלשון כליון והשחתה (כמו שכתבנו בבראשית, בהיא הייתה אם כל חי, ובנח מיד כל חיה), וטעמו כאן ממה שעשה ה' שפטים באלוהי מצרים, כי כולם כלו ונאבדו, מזה נודעתי כי גדול ה'.

**יב. עולה וזבחים לאלוהים.** לא ידעתי למה לא הזכיר השם הויה ב"ה. דהא אמרינן סוף מנחות בוא וראה בפרשת הקרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלוהים אלא להשם, שלא ליתן פתחון פה לחלוק, כי לשון זה כתיב גם בעבודת אלילים, כמו לא תשתחוה לאל אחר ואלוהים אחרים, שלא יאמרו שהקב"ה שהוא אלוהי אלוהים נתן לאלוהים אחרים כח וממשלה בשפלים וציוה לעבדם, לכן כתב שם הויה, שאין לעבוד רק להשם המיוחד (עיין שם במהרש"א ח"א). ואם בישראל נזהר קרא כל כך, כל שכן ביתרו שכעת נכנס תחת כנפי השכינה להתגיר, היה מן הראוי לפרש שהקריב להשם הויה ב"ה להורות שפירש ממה שהיה רגיל עד הנה בעבודת אלילים ממש או בעבודת השיתוף, ועתה פירש מזה לגמרי.



וקחזינן דגם קודם מתן תורה נזהר קרא מזה, "ויזבחו זבחים שלמים לה' "(משפטים כ"ד) "זבחים ועולות ועשינו להשם אלוהינו" (בא י') "ויבן נח מזבח לה' "(נח ח' כ') וביעקב אמר "ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק" (ויגש מ"ו א') הוסיף אביו יצחק להורות שמאדון אדונים יתברך מדבר. והמשורר שאמר "זבח לאלוהים תודה", נזהר להזכיר אחריו מיד, "ושלם לעליון נדריך", להורות שמאלוהי האלוהים שהוא העליון יתברך קמשתעי.

והנה במכילתא אמרו כאן:

ויקח יתרו חותן משה עולה זבחים לאלוהים, הכתוב מתמיה עליו, אדם שהיה עובד כוכבים ומזלות ומנסך ומשתחוה לאלילים שלו, עכשיו הוא מביא עולה זבחים לאלוהים,

(ונראה לי מדלא כתיב ויזבח רק ויקח למדו כן, ופירשוהו כמו ויקח קרח דתרגומו ואתפלג וכפירש רש"י שם לקח את עצמו לצד אחר ונחלק משאר העדה, אף כאן ויקח יתרו, אתפלג ונחלק ממה שהיה עד הנה, ולקח את עצמו לצד אחר להיות נחלק משאר עמים. ומפרשי המכילתא לא פירשו כן).

ולפי זה התמיהה יותר גדולה אם הקרא מהדר לאשמעין ממעלת יתרו, הוה לי לבאר היטב מעלתו, שהיו עולה זבחים להויה ב"ה.

עיין מכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (ויקרא ה' א')

קרבן לה' ולא לאלוהים וכו' אבל הא כתיב זבחי אלוהים רוח נשברה, ולא זבחי ה' וגו' קרבן אלוהים לא כתיב, אלא זבחי אלוהים וגו'.

### לפני אלוהים. עיין רש"י.

והר' עובדיה ספורנו אמר לפני המזבח אשר עליו הקריבו אותן הזבחים, אם שהיה אותו המזבח שבנה משה באבדן עמלק, אם שהיה זולתו ולא נזכר בניינו, והייתה אכילת הזבחים לפני המזבח כעניין הנאכלים לפני מן הקלעים.

ולי נראה כי מלת לפני אלוהים טעמו לכוונה ודעת אלוקית, ולא אכילה ההמונית חלילה האוכלים למלא בטנם או לתענוג, אבל אחרי שהייתה סעודה זו זבחי אלוהים לאות על קבלתו עול מלכות שמים עליו, וליכנס תחת כנפי השכינה, לכן נהנו כל הגדולים מסעודתו.

**יד. נצב עליך.** אמר לשון נציבה ולא לשון עמידה, וכלשון הכתוב ויעמד העם על משה, כי יש

הבדל לרש"י - [ר' שלמה פפנהיים] בין לשונות אלה:

לשון נציבה הונח על עמידה שהיא לצורך, שיעמוד במקום מיוחד להיות מוכשר על ידי כך לפעול או להתפעל, וכוונתו לאיזה תכלית שבעבורו נפעל אל העמידה. כמו שלשה אנשים

ניצבים עליו, כאילו היה להם עסק עם אברהם. ניצב על עין המים, מוכן לעשות מעשה הנחוש. סולם מוצב ארצה לעלות ולרדת עליו, קמה אלומתי וגם ניצבה שנשארה במצב מוכנת לקבל השתחואת האלומות, ותתצב אחותו מרחוק לדעת מקרה הילד, ויטיצבו בתחתית ההר, אתם ניצבים היום לעברך בברית, כולם הוראת העמידה לתכלית דבר מה; אמנם **פעל עמד** יורה על מעמד העמידה עצמה, ומהוראתו גם כן העמידה שהיא לחשיבות הנושא המקביל אל העומד, כמו שמתחייב מצד המוסר שיעמוד הפחות במעלה לפני החשוב והנכבד, שלא יתטלטל הנה והנה או שישב עצמו לפניו בלתי רשותו. ומזה "ואברהם עודנו עומד", ויעמידהו לפני פרעה, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, כדי לחלוק כבוד לדיינים, ולסיבה זו לא שאל יתרו בלשון **עמידה** מדוע העם עומד, כי האמת כן הוא דרך בני אדם שהחשוב יושב והפחות ממנו עומד לפניו, אף שאין בעמידתו שום תכלית, אבל שאל בלשון **ניצבה** כלומר מה הוא תכלית עמידתם לפניך.

**טו. כי יבא אלי.** השיבו משה שלשה דברים, כי דרכי ה' נחלקים לשלשה:

א'. התורה והמצווה,

ב' בין אדם לחברו,

ג' דרכי עבודת ה' והמוסר, שהם שלמות העבודה.

והוא לעשות אותם מאהבה ומיראה, כי אף על פי שהתורה והמצוות עצמם אהובים וטובים לפני ה' מאד, כמו שכתוב לעולם יעסוק אדם וכו', מכל מקום שלמות העבודה היא כשהם מאהבה ומיראה. ופרטיהן רבים מאד, ועל זה נאמר קדושים תהיו, כמו שכתב **רמב"ן** שם.

וגם צריך לכל אחד ואחד פרטים רבים

וזה שאמר משה על הג' "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוהים", שידע כל אחד הכללים והפרטים ופרטי פרטיהם של כל אחד ואחד. ועל הב' שבין אדם לחברו אמר "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטני בין איש ובין רעהו". ועל הא' אמר "והודעתי את חוקי וגו'".

והנה דרכי העבודה והמוסר של כל אחד ואחד לא נגלה רק למשה מפי הש"י, כי זה תלוי בלב וה' יראה ללבב, וזה שאמר לדרוש אלוהים, שהוא חושב את [33] האלוהים בדברו עם כל אחד ואחד לתקן דרכיו. ולהשגת שלמות העבודה, שהיא עשיית המצוות מצד היראה והאהבה, כמה מן הדרישה והשתדלות צריכה, כמו שכתוב במשלי, אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', לכן אמר כאן על זה לדרוש אלוהים. ולפי שהתורה היא יתד שהכל תלוי בה, לכן אמר משה והודעתי באחרונה. ועל ג' דברים אלה השיבו יתרו, על המשפטים אמר,

**יח. נבל תבל גם אתה** שלא תוכל לשפוט לכל אחד, גם העם, שלא יוכל להמתין אחד על משפט חברו, ואמר גם כמו שכתוב **במכילתא** אף על פי שתטול עמך אהרן וחור וכו'. ועל מה שאמר שצריך לדרוש אלוהים, אמר כי כבד ממך הדבר, פירש כי לדרוש אלוהים אי אפשר זולתך, וזהו כי כבד ממך לדרוש מהש"י על כל אחד ואחד, לכן תראה שיהיו שופטים בלתיך, כי כבר יש לך דבר כבד מאד שאי אפשר בלעדך. ועל "והודעת את חוקי" אמר, לא תוכל עשהו לבדך אלא תקח לך מסייעים, כמו שכתוב (עירובין נ"ד) נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו

ואמר לו עוד:

**יט. היה אתה לעם מול האלוהים**, פירש מה שהם צריכים לאלוהים שאי אפשר זולתך היה אתה בעצמך.

ועל התורה אמר -

**כ. והזהרת אתה את החוקים.**

ועל המשפטים אמר -

**כא. ואתה תחזה... ושפטו בכל עת;**

וחשב ארבעה אנשי מעלה, כי המעשה כולל ארבעה דברים:

תורה,

עבודה,

אהבה,

ויראה;

**אנשי חיל** הם בעלי אהבה. (כי איש חיל הוא תאר למי ששוקד על מעשיו בזריזות בכח וגבורה ובמידות היושר, ואין לך שקידה לעשות מעשיו בזריזות כי אם העושה מאהבת הדבר). **יראי אלוהים** הם בעלי יראה.

**אנשי אמת** הם בעלי תורה כמו שכתוב אמת קנה, תורת אמת הייתה בפיהו.

**שונאי בצע** הם בעלי עבודה, כי אין מקום לעבודה רק אחר שהמית תאות העולם והנאתו, ובצע הוא הנאה כמו מה בצע.

ואמר **שרי אלפים** וגו', כי ד' מנהיגים היו לישראל:

**שופטים ושוטרים**, שופטים הם הדיינים, ושוטרים הם הרודים בעם לקיים פסקי הדיינים.

ועוד היה עליהם **ראשים** שהיו מנהיגים את העם בכל דבר לצאת ולבוא.

ועוד היו **זקנים** והם המלמדים תורה ברבים.

זזה סידרן:

**שרי האלפים** היו מנהיגים את העם והיו ראשים ממש.

**שרי המאות** היו השופטים ממש, שרי עשרות היו השוטרים הרודים לקיים פסקי הדיינים. **שרי חמשים** הם הזקנים המלמדים תורה ברבים.

ואף שכתוב על כולם ושפטו בכל עת, שהיו כולם דיינים, מכל מקום היה לכל אחד עיקר התמנות לבדו, כל ג' ראשונים היו מנהיגים את העם. וכן במלחמה היו הם המנהיגים כמו שכתוב ויקצף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי מאות. ויקרבו אל משה הפקדים אשר לאלפי הצבא שרי אלפים ושרי מאות, הנה אמר ושפטו, זהו פעולתם לענין המשפטים. ולהודיעם את התורות אמר והקל מעליך, שטורח מרובה הוא ללמוד עם כל העם. ועל הג' שהוא צריך להביא את הדברים לאלוהים אמר: ונשאו אתך (מדברי הגר"א), ובדבריו מתיישבים תמיהות גדולות ועוררתי עליהם בפרשת דברים.

ודע שהראב"ע פירש שרי אלפים, שרים שהיו להם בבתיהם אלף משרתים. וכן שרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, כולם הם מנין המשרתים שהיה להם. ואלה דברי רוח, ובצדק אמר עליו הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש (בעל מעשה ה') שהיה לו להראב"ע לשום בסתר פניו מלומר פירוש כזה.

ור' יצחק אברבנאל פירש שרי אלפים, שר הממונה לשפוט סך ממון אלף וכן שרי מאות הוא על סך ממון הנשפט, וכן כולם על דרך זה.

וגם על זה שפיר השיב הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש. והוא פירש (במעשה תורה ספ"ה)<sup>10</sup> שרי מאות היינו מאות אלפים, שרי חמשים היינו חמשים אלפים, שרי עשרות היינו עשרות אלפים, כי אלפים הראשון חוזר על כל השרים הנאמרים אחריו.

הנה הרבי אליעזר אשכנזי (רא"ש) ראה מומי ראב"ע ור' יצחק אברבנאל (רי"א) ומום עצמו לא ראה. כי מה יענה על מה שכתוב ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות, וכי גם שם פירש שרי מאות, מאות אלפים?! הלא כל המחנה שהלכו למלחמת מדין לא הייתה כי אם י"ב אלף (מטות ל"א ה'). ולפיכך היה ראוי לשלוח עם מחנה כזה שרי עשרות אלפים. גם דרכי הלשון לא יסכימו להסב מלת אלפים על שרי המאות והחמשים, כי לעולם לא תמצא במקרא חמשים אלפים מאות אלפים, כי אם חמשים אלף מאות אלף בלשון יחיד. גם לפירושו אין השרים מסודרים על נכון לפי כמותם, שבשרי המאות מתמעט הכמות נגד שרי האלפים,

<sup>10</sup> מעשה תורה - עריכת מימרות של תנאים ואמוראים לפי סדר מספרים. לדוגמה כל המימרות הקשורות למספר מסוים. כפי הידוע מתלמידי הגר"א ספר זה נכתב באחרית ימיו.

וממנו ואילך מתרבים כמות השרים.

הנך רואה כי כל רודפי הפשט שרצו למעט כמות השרים הפך דעת רבותינו, נפלו במהמורות השיבושים. והאמת בפי רבותינו, ויבואר יותר בפרשת דברים.

**יט. מול האלוהים.** שליח ומליץ בינותם למקום ושואל משפטים מאתו (רש"י). נראה דעתו כי **מול** הוא שם תאר למליץ ומדבר, משורש מלל, כמו חוג (בחקו חוג) מן חגג.

**[אשר יעשון זו לפני משורת הדין]**

**כ. אשר יעשון.** לרבותינו (ב"ק דף ק') **אשר יעשון - זו לפני משורת הדין**;

להבין דעתם לדרוש מאות נו"ן התוספת עניין לפני משורת הדין, נראה לי, כי:

**התורה היא כמראה מלוטשת ובהירה, יראה בה כל אחד צורתו: איש ההמוני יסתכל במצוותיה כפי כח דעתו החלושה, והגדול ממנו יסתכל באותה המצווה עצמה כפי דרך תבונתו, וכן כל בעלי הנפשות המתחלפות במדרגותיהם כולם עושים מעשה מצווה אחת ונזהרים מאזהרה אחת אבל כל אחד כפי דרכו ותבונתו.**

ועל זה שב המאמר: תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם, [לד] כי החסיד שבחסידי ישראל והנביא אשר בתוכם שווה במעשה התורה והמשפט, לא לבד עם האזרח בישראל מדלת עם הארץ, אבל גם עם הגר הנלווה אל ה' מעמי הארצות, כי כל הקהל שווים במצות התורה ואזהרותיה.

אולם הקטן שבהם יעשה המצווה כפשוטה, והוא דין תורה.

אמנם הגדול כפי גדלו כי יותר שיכיר את בוראו ומתבונן בדרכיו ובמעשיו על פי התורה יעשה חסד לנפשו ויעלנה ממדרגה למדרגה, יפליג ביראה ובחכמה, ולא יספיק לעמוד על דין תורה המסור לכל אדם, אבל יתחסד בעצמו להעתיק נפשו מעלה מעלה, ירבה בעבודת ה' ויעשה מצוותיו בדרך ישר והפלגה גדולה, מדקדק בהן ורודף אחריהן בזריזות גדולה לעשותן יותר ממידת הדין המפורש בתורה, הן בענייני קום ועשה הן להשתמר מעבור על לא תעשה, כולם יקדש עצמו גם בדבר המותר לו בדיני תורה כדי שלא יבוא לכלל עברה.

ויותר שהוא מופלא בחכמה ותבונה לא תסתפק נפשו לעמוד על שורת הדין אבל יאמץ עצמו לאהוב את המישרים ללכת בדרכי האנשים אנשי חסד המפליאים לעשות להתנהג בדרך לפני משורת הדין, הנה אנשי המעלה, כאלו כבר נעתק טבע נפשותם מטבע הראשונה.

ואינם דומים עוד להעובדים מצד כבישת יצרם אשר מעשה צדקותם אינם אצלם רק בדרך מקרה לבד, כי אמנם כבר נעשה אצלם כטבע שני לשמוע אל נפשם המשכלת, וכל מעשה צדקותיהם אשר יעשו הם אצלם בדרך עצם, כי שלימות נפשותם עשה רושם גדול בהם עד

שנעשה להם לקניין גמור.

לכן איש מעלה כזה יקרא בשם ישר (כאומרם והישר זה לפני משורת הדין), כי כחות נפשיותיו הולכות במישור עד נקודת האמת, לא יטו ימין ושמאל, כמו באיש העומד עודנו בטבע הראשון שיצר לבו רע עליו.

וכבר ידענו כי הנוני"ן הנתלות בסוף הפעלים הם כעין נו"ן התואר (כמו שכתבנו בלא יאכלון בואתחנן, יעויין שם. ובעקב תשמעון). וכן כאן אמר אשר יעשון יורה אות נו"ן על התואר והתכונה שבנפש העושה, ואין זה רק באיש חסיד וישר ההולך בדרכיו לפני משורת הדין, שנתהפך לטבע שני עד שמתכונת נפשו עובד הש"י.

**פקח עיניך וראה כי דרשת חכמינו תגיע לעומק ויסוד דרכי הלשון.**

## פרק יט

**ב. נגד ההר.** מנהג המחנות כשחונים לעשות פני אוהליהם ופתחיהם אל העמק, כי ההר יפסיק הראות, לכן יתנו פתחי אוהליהם אל הצד שאינו מפסיק הראות ואחוריהם אל ההר. אמנם ישראל שידעו שההר הוא הר אלוהים, ומשם יקבלו התורה, עשו פני אוהליהם נגד ההר (ר' אליעזר אשכנזי).

**ג. תאמר וגו' ותגיד.** תאמר בלשון רכה, ותגיד דברים הקשים אזהרות ועונשין (רש"י ממכילתא).

אין כוונתם האמירה בכל מקום לשון רכה והגדה לשון קשה, כי כתובים רבים יעידו על היפוכם, "ויאמר יהודה הוציאוה ותישרף", "ויאמר המלך תלוהו עליו", "והגדתם לאבי את כל כבודי"; אבל כוונתם רק על שינויי הלשונות שבמקום זה, וילמדונו שנצטווה משה להודיע להם תחילה מתן שכרן של מצות, שהם דברים הנוחים והנעימים לשומעיהם, וגם יגיד להם דברים שאין דעת האדם נוחה בהם, והם העונשין המיועדין לעוברים על מצות ה' (כעניין "חזות קשה הגד לי").

והנה האמירה שהיא מתן שכר המצות, וההגדה שהם העונשין, הוא פרשת בחקותי שנאמרה לישראל קודם מתן תורה, כמבואר בסוף פרשת משפטים "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", שנכלל בזה ז' מצות שנצטוו בני נח, שבת כבוד אב ואם פרה אדומה ודינין והברכות והקללות שבבהר ובחקותי, כמבואר במכילתא שם. כי משפטים כולל גם העונשין כמו "ברוח משפט" (ישעיה ד'), "מעוצר וממשפט לוקח" (שם נ"ג) דתרגומו מיסורין ומפורענות.

כי פרשת ואל משה אמר, הנאמר בפרשת משפטים, מקומה כאן ואין מוקדם ומאוחר, כמו

שכתב רש"י שם מפי רבותינו. רק כאן ביארה התורה מה שהיה בינו יתברך ובין משה, ושם מה שהיה בין משה לישראל, ושתי הפרשיות הם כפרשה אחת, ושתייהן מעניין הנעשה קודם מתן תורה מדברים (ודלא כראב"ע וכרמב"ן שם). הלא תראה שבפרשה זו כתיב "וירד ה' על הר סיני", כאילו נראה השם המיוחד לעיני כל העם, ושם (משפטים כ"ד ט"ז) כי הכבוד היה על ראש ההר, ורק זה היה נראה, לא השם המיוחד, "כי לא יראני" וגו', וכן ביאר שם באיזה אופן היה נראה לבני ישראל מראה הכבוד הזה, מה שלא הוזכר כאן.

**וכמה תתישב דעת המשכיל בזה, שנודע למקבלי התורה קודם יום מתן תורה מה טיבה של תורה זו, בהתוודע להם תחילה רוב מצות התורה קודם עומדם במעמד הקדוש לקבלם עליהם בחפץ ורצון.**

**ד ואשא אתכם.** אונקלוס תרגם "ואטלית יתכון כדעל גדפין נשרין", תרגם את הדבר דרך כבוד למעלה (עיין רש"י).

ולדעתי אין מלת אשא עניין נשיאות משא, אבל עניינו התנשאות והרוממות, כמו "אשא אל שמים ידי". ולהיות שהנשר הוא אשר יעוף יותר גבוה תחת אויר השמים מכל העופות, ככתוב "כנשר יעוף השמים", "אם תגביה כנשר", לכן יכונה גבהות ורוממות כל דבר אליו. והמכוון פה על גבהות המעלה, שהגביה הוא יתברך את ישראל בצאתם ממצרים בהתנהגו עימהם בהנהגה נסית ונפלאה, בקריעת ים סוף והמן וכדומה, שהם כולם עניינים נפלאים ונעלים מדרכי הטבע הנהוגה תמיד, ויאות לכנות התרוממותם למעלה מדרכי הטבעי בשם נשיאה על כנפי נשר, [34] כלומר הגבהתי ורוממתי אתכם גבוה יותר מאשר יגביה הנשר לעוף.

**[עם סגולה]**

**ה ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את-בריתי והייתם לי סגלה מכל-העמים כי-לי כל-הארץ: ואתם תהיו-לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. אלה הדברים אשר תדבר אל-בני ישראל:**

**ה. ועתה אם שמוע תשמעו.**

לשון המכילתא: "ועתה קבלו עליכם".

מדבריהם יראה שאין מפרשים מלת אם לתנאי, כמו אם יעברו בני גד, דאם כן ייעץ לשמור ברית התורה כדי לקבל השכר האמור אחריו: והייתם לי סגלה וכדומה. ובאמת אין העבודה על מנת לקבל פרס חביבה כל כך לפני המקום, לכן ביארו מלת אם לעניין תקווה ובקשה, כמו: "אם תקטול אלה רשע", "ישראל אם תשמע לי", "אם ישך נא מצליח דרכי", שפירושם כמלת הלוואי. וכן כאן אם שמוע תשמעו, פירש הלוואי שתשמעו. וכאילו הוא יתברך משתוקק ומתאוה להשלים מעשי ידיו, ורצונו שישמרו בריתו מצד השלמות בעצמותה. אמנם השכר

והברכה מאליו בא. דומה לזה אם בחקותי תלכו וכמו שכתבתי שם.

**והייתם לי סגולה.** מלת סגולה לרש"י אוצר חביב, ולרמב"ן עניינו דבקות..., ומובנו העיקרי הסגירה והחתימה מכל צד, והושאל על רכישת הממון ואצירתו, להיות העושר שמור באוצר בעליו. ופה עיקר המכוון במלת סגולה, דבקות האהבה והחביבות. והנה לכל המפרשים עניין מאמר זה תשובת התנאי, והוא הגעת השכר על שמעם בקול ה' ולשמרם את בריתו, שיהיו אהובים וחביבים בעיניו יתברך, ויתנהג עימם באהבה וחיבה; אמנם לפי דבריהם מאמר "כי לי כל הארץ" הוא רק למותר, ואינו מתחבר יפה עם מה שקדם עליו.

ונראה לי שאין המכוון במאמר זה התנהגותו יתברך עימם בדבקות האהבה, אבל המכוון בו שהם יתנהגו בדבקות אהבה עמו יתברך, ומאמר והייתם לי סגולה, הוא מחלק התנאי, וטעמו: אם תשמעו בקולי ותשמרו בריתי, ותהיו בדבקות אהבה עמדי יותר מכל העמים. וכנתינת טעם על והייתם לי סגולה, אמר, כי לי כל הארץ ומלואה, ויש ביכולתי למלא כל חפצים, וכל עניני העולם הגשמי ותנועותיו הוא ממני, וכל שנעשה בו איננו רק מרצוני לבד בחפצי ובגזרתי; ובמכילתא אמרו:

והייתם לי סגולה, שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקים בדברים אחרים. יכול כשם שהאשה מסגלת אחרי בעלה והבן מאחר אביו והעבד מאחר רבו והשפחה מאחר גברתה, יכול אף אתם מסגלין לי מאחרי, תלמוד לומר כי לי כל הארץ, ע"כ.

מבואר מדבריהם שמאמר זה ידבר מעניין אהבת ישראל להש"י וכדברינו.

ויותר יתכן דמאמר כי לי כל הארץ מבאר איכות הסגולה. כלומר במה ישיג הישראלי לדבקות אהבה אליו יתברך? אמר כי לי כל הארץ, כלומר אם ייחד כל חומריותו אליו יתברך, שבהיותו עוסק בעניינים המוכרחים לחלק חומרית גופו, לא יכוון בו להנאת גופו כי אם לקיים רצון הבורא יתברך אשר ציוה עליו לעסוק בפעולה זו.

על דרך משל בעת זווגו, אף שפעולתו באיברים גשמיים חומרים, לא ישתף בדעתו שום ערבות חומרית והנאה גשמית כי אם למלאות המצווה עליו לקיים המין והאיש. וכן בכל שאר המעשים אשר יעשה, לא יתעורר אליו למלאות תאוות חומריותו, כי אם אמנם ייחד כל תנועה מאיבריו לעשות רצון קונו.

ובזה ראייה גדולה לאיש המעלה, שהוא איש סגולה, כלומר איש הדבוק באהבת השם



**באמת.** וכמאמר רבנו הקדוש, שלא נהנה מן עוה"ז אפילו באצבע קטנה.

מלת כי הוא לביאור משפט הקדום. כמו וישמע אברם כי נשבה אחיו, השביה היא פעול השמיעה כן כאן מלת כי הוא לבאר איכות הסגולה. מלת הארץ לא הונח בכל מקום על כדור הארץ לבד, כי גם האדם יכונה בשם ארץ, כשם אדם. להיות עיקר הוויתו מן האדמה, אמר (מלאכי ג) ואתם תהיו ארץ חפץ, כלומר אף שמצד חומרית גופכם אתה ראויים להיות מרוחקים ממני, בכל זה תתעלו אל מדרגה מעליתית עד שחפצי ורצוני בכם יהיה. וכן תארו רבותינו את הגוף בשם ארץ (סנהדרין צ"א ב') ואל הארץ זה הגוף. וטעם כי לי כל הארץ, כל חלק החומרי והארצי, יהיה מיוחד לי. עיין מה שכתבתי (ראה י"ב א') על האדמה.

**ט וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי בְּאֵלֶיךָ בְּעֵב הָעֵנָן בְּעָבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עַמְךָ וְגַם-בְּךָ וַאֲמִינוּ לְעוֹלָם וַיִּגַּד מֹשֶׁה אֶת-דְּבָרֵי הָעָם אֶל-ה':**

**ט. בא אליך.** כאן אצלו יתברך המרוחק מכל מושגי הגשמיים אין לשון בא עניין קרבת עצם לעצם, כמו בא יוסף אל אחיו, אבל עניינו כמו "ועד השלשה לא בא" (ש"ב כ"ג), שרוצה לומר לא השיג מעלת השלשה. וכעניין "באה השמועה", "כי יבוא דברך וכבדנוך", ולזה תרגם **אונקלוס** אתגלי. והנה מאמר זה בא אליך בעב הענן, שהוא הערפל, נתקיים בשמונה דברות אחרונות שנאמרו על ידי משה, ועליו אמר הכתוב ומשה נגש אל הערפל (לקמן כ' י"ח).

**בעבור ישמע העם.** ישמעו דברי מתוך האש, וידעו שאני ה' מדבר עמך ויאמינו בדברי, ויהיו הם בעצמם נביאים בדברי, לא שיאמינו מפי אחרים, כמו שאמר הכתוב "הקהל לי את העם ואשמיעם את [לה] דברי".

**וגם בך יאמינו.** ואם יקום בקרבם נביא כנגד דבריך, יכחישוהו מיד, כי אחרי שזכו כולם למעלת הנבואה לא נשאר בהם צד פקפוק בעניין, וידעו בבירור כי הכל נעשה במצות אדון העולם ומידו הגיע אליהם הכל. ולולי שזכו לנבואה, בכל האותות שעשה משה לעיני פרעה ולעיניהם היה מקום לבעל דין לחלוק ולומר, מי יודע אם לא נעשה בתחבולת חכמת השדים או בכח שמות המלאכים. (רמב"ן ורבינו בחיי ועיקרים א, י"ח, והחינוך בהקדמתו).

**ויגד.** אחר שאמר מקודם וישב משה, חזר ואמר כאן ויגד משה, כי היה למשה לקיים שני ציווים, **אמירה והגדה**, כה תאמר ותגיד, ולא קיים זה ביום אחד רק בזה אחר זה. ואחר שהשיב תשובתם על האמירה שהיא רכה, חזר והציע לפניהם עניין ההגדה הם העונשין בעברם על המצות כמבואר (משפטים כ"ד ג'), ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים. ועל זה השיבו שם כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה. הנה

תשובתם זו השניה על קבלתם עונשי התורה בעברם עליה, השיב משה אל ה', ועל זה אמר כאן ויגד. והכי איתא (שבת דפ"ז): בתחילה פירש מתן שכרן, דכתיב וישב משה, דברים שמשביין דעתו של אדם, ולבסוף פירש עונשה, דכתיב ויגד משה, דברים שקשין לאדם כגידין. וכן מבואר במכילתא:

וכי מה אמר המקום לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למקום לאמר, אלא מתוך שנאמר "ויבא משה ויספר לעם", אמר להם: אם מקבלין אתם עליכם עונשין? וקבלו עונשין בשמחה.

**י. וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֶךְ אֶל-הָעָם וְקִדְשְׁתֶּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבֹּסוּ שְׂמַלְתֵּם:**

**י. וקדשתם.** מלת וקידשתם פירש רש"י וזמנתם.

והרמב"ם איסורי ביאה י"ג כתב, טבילה הייתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקידשתם. והראב"ע פירש שירחצו במים..

ושפיר השיב עליו הרמב"ן כי מה טעם היום ומחר אינו צריך לרחוץ אלא פעם אחת, והוא פירש שיהיו קדושים שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, יעוין שם. ולי נראה שבמלת וקידשתם נכלל עניין גדול, כי מלת קדושה בכל מקום עניינו הפרישה והבדלה התעלות והתרוממות מכל ענייני פחותי הערך. הניזר מתאוות הזימה וממאכלות אסורות נקרא קדוש, לכן בסוף פרשת עריות ומאכלות אסורות נאמר (קדושים כ') והייתם לי קדושים.

**וכן יש מעלות רבות בקדושה: המקדש ופירש עצמו מדבר המותר לו, שאינו שטוף בביאת נשיו המותרות, ומתרחק מלהיות מסובאי יין ומזוללי בשר ומלדבר דברי נבלה. ויש מתקדש עוד יותר, שלא יוציא זמנו בדברי חול באסיפת ממון, והוגה בתורה ומחשבות אמת תמיד ולא יחוש לכל מקרי העולם, כי לבו קדוש ומתרומם על הכל, ודבוק באלוהיו. וכמו שכתבה התורה אצל השבת אני ה' מקדישכם, אני מבדיל ומפריש ומרומם אתכם מכל זולתכם...**

הנה אמר ה' אל משה מאמר כולל, וקידשתם היום ומחר. רוצה לומר, שבאותם שני הימים ישתדל עימם עד שכל אחד כפי כח נפשו יהיה פרוש ונבדל מפחיתות יצרו הרע בטבעו, ויתגדל ויתרומם עליו, והוא יסוד כל התורה כולה. והעד על פירוש זה, היא דעת רז"ל במכילתא, שהודיעונו שבאותן שני ימים קרא משה לעיני כל ישראל מתחילת בראשית, עד כאן, שממנו יראו דורות הראשונים כשעברו על מצות ה' שנענשו, וכן השכר שנתן ה' לעושי רצונו והציל חסידיו מכמה מאורעות, שעל ידי כך יתנו לב ללכת בדרכי ה' ולשמור מצוותיו,

והודיען מצות שנצטוו בני נח ומצות שנצטוו במרה ובמצרים ושאר כל המצות כולן, ועל זה אמרה התורה (בחקותי כ"ו) ואלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה, יעוין שם במכילתא;

כל זה הודיע משה לישראל באותן שני ימים קודם מתן תורה כדמפורש בקרא (משפטים כ"ד) ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים. ונאמר עוד שם, ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם.

ואף שפרשה זו כתובה לפנינו במשפטים, מקומה כאן קודם מתן תורה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כדאיתא (בואתחנן רבה) ודבריהם אמת; ושם במקומו יבואר לשון המקרא שיורה בביאור דעתם האמיתית בזה.

**כל אלה הדברים כלל הוא יתברך למשה, ואמרו אליו וקידשתם היום ומחר, רוצה לומר שישתדל לסדר לפניהם עניינים אלה אשר על ידם יחנך אדם את נפשו להתעלות אל מדרגות הקדושה, ולהיות מופרש ומובדל מהבלי העולם ופחיתויותיו.**

**וכבסו.** וממילא ידעין מזה שטעוניהן טבילת הגוף, כי אין כבוס בגדים בתורה שאינו טעון טבילה (מכילתא), והטיב במנחה בלולה לאמר, שהוא כינוי לתקון המידות, על דרך שאמר הכתוב "בכל עת יהיו בגדיך לבנים".

**יא וְהָיוּ נִכְנִיּוֹם לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל-הָעָם עַל-הַר סִינִי:**

**יא. ליום השלישי.** פירוש ישירו דעתם ויכוונו לבם ומחשבתם לאביהם שבשמים ולקבל את העניין הגדול שיותן להם ביום השלישי, כי מלת כונן על דבר המתוקן להיות מקבל עניין מה, כמו מקדש ה' כוננו ידיך שמתוקן להשראת השכינה, הוא עשך ויכוננך שתקן אותך לקבל כח עליון, וכן ירח וכוכבים אשר כננת תקנתם לקבל אור השמש, וטעם המקרא כעניין (עמוס ד') הכון לקראת אלוהיך ישראל להיות כל דעתם ומחשבתם רק בעניינים הרוחניים אלקיים ומרוחק מכל מיני גשמיות.

**ירד ה'.** לשון ירידה בהקב"ה בכל מקום הוא עניין הַרְאֹתוֹ וגלוי בהשגת השכל, והוא כלשון וירא אליו ה' האמור באברהם. לכן תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל וירד – ואיתגלי, כתרגום וירא. אבל אחז הכתוב לשון ירידה, כי גלוי שכינה אל התחתונים ירידה היא אצל מעלת הגבוה (כך כתב [35] הרב"ח).

**לעיני כל העם.** שכולם יראו ברדתו שם, כי יראו מראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, לא

שיראו את ה', כדכתיב לא יראני האדם וחי (רמב"ן), וכך כתב הרבינו בחיי (רב"ח):

השם המיוחד כל ישראל שמעו קולו מתוך האש אבל לא ראו אותו אפילו אצילי בני ישראל, ומה שאמר לעיני כל העם הכוונה בזה כי בראות ישראל הכבוד הזה כאש אוכלת בראש ההר יתבוננו כל ישראל ויכירו כי בקרבו [לן] השם המיוחד, אמנם יראו הכבוד הנקרא אלוהים, כי כן ראוהו אצילי בני ישראל שנאמר ויראו את אלוהי ישראל, וכתוב ויחזו את אלוהים ואם כן עניין הירידה שבכתוב אין לך להאמין אותו כי אם לכבודו אבל השם המיוחד בשמים ומשם בא הדבור אל הכבוד שירד בהר סיני שממנו היה נשמע לאוזנינו, וכן כתיב מן השמים השמיעך ה' את קולו. וכן נחמיה אמר (ט' י"ג) ועל הר סיני ירדת ודברת עימהם משמים. ויש לך להתבונן מעתה כי מאחר שהשם המיוחד הוא המדבר, היה ראוי הכתוב לומר וידבר השם את כל הדברים האלה, כעניין שכתוב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש, וכתוב "וידבר ה' אליכם מתוך האש", אבל מפני שאמר כאן "אשר ירד ה' עליו באש", וביאר בזה ששמו הגדול הוא השם המיוחד שכן באש, לכן הוצרך להזכיר וידבר אלוהים, כי וידבר אלוקים הוא ביאור למתוך האש, כי ישראל מתוך האש שמעו הקול, וכן הכתוב אומר "הן הראנו ה' אלוקינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש", לכן כשהזכיר וידבר השם אליכם, הזכיר מיד "מתוך האש", וכן "את כל הדברים האלה דיבר ה'", יזכור מיד "מתוך האש", ולא תמצא בשום מקום במתן תורה דבור השם המיוחד אלא אם כן יזכיר בו מתוך האש, עכ"ד.

והדברים סתומים, ואם תשכיל על דרך אמת שבפירושו הר"ח בס' נפש החיים שער ג': בחילוק שבין שני השמות הויה ואלוקים, ששם העצם הויה ב"ה מורה על הבחינה והעניין כפי מה שהוא מצדו יתברך שהוא בבחינת ממלא כל עלמין, ואין מחמת עמידת העולמות והברואים שום חציצה בעצמות אחדותו הפשוט, ובבחינה זו הוא כבוד אלוקים הסתר דבר מצדינו, ובבחינת עצמותו לא יצדק עניין מעלה ומטה כי הוא נעלה מכל ענייני חילוקים ושנויים רק הכל מלא אחדות גמור לבד בהשוואה גמורה;

אמנם שם אלוקים הוא כפי מה שהוא מצדינו בעניין השגתנו, שהוא יתברך בבחינת סובב כל עלמין, שיש במציאות גמור עולמות וכחות מיוחדים מרצונו הפשוט יתברך, שצמצם כבודו והניח מקום כביכול למציאות עולמות וברואים, רק שהוא יתברך נשמתם ומקור שורש כח חיותם המצטמצם ומסתתר בתוכם, כעניין התפשטות הנשמה בגוף אדם שמתפשטת בכל חלק ונקודה פרטית שבו והגוף ישנו במציאות ואינו מתבטל נגדה, ככה העולמות והברואים ישנם במציאות. ורק בבחינה זו יצדק מעלה ומטה, וחילוקי מקומות ובחינות שונות וכן עניין המקראות אלוהי עליון יושב בשמים והרבה כיוצא.

ובזה יאורו עיניך בדברי הרב"ח הנ"ל.

**יב. והגבלת את העם.** אי אפשר לומר הדברים כפשטן שיגביל את העם ממש, כי מה לשון סביב שייך בזה, כי לשון סביב אינו סובל כי אם שיהיה מקיף את מחנה ישראל מכל הרוחות סביב, וזה לא היה מן הצורך. כי האחרונים שלא היו סמוכים אל ההר אינם צריכים הגבלה ועשיית תחום, גם לא היה נאסר להם לצאת מן המחנה אל מן הצד. אמנם באמת עניין והגבלת את העם הוא בעצמו הגבלת תחום ההר, וכמו שכתב רש"י - [ר' שלמה פפנהיים], כי שם גבול נופל בבני אדם על סוף רשות זה ותחילת רשות זה, שהוא סוף בבחינת האחד ותחילה בבחינת השני. ולזה מה שאמר משה (לקמן כ"ג) הגבל את ההר, הוא גם כן המובן האמיתי במאמר והגבלת את העם, כי הגבלת ההר הוא בעצמו הגבלת העם ותחום אחד לשניהם, רק סוף תחום ההר הוא בעצמו תחילת גבול ישראל, וישמש שם גבול כאן על סוף ההר, להוראת תחילת גבול של ישראל. ומה שאמר הש"י והגבלת את העם ולא אמר והגבלת את ההר, כי מצוות ההגבלה לא חלה על ההר רק על ישראל המצוים שלא לעלות, לכן הסב מצות ההגבלה אל העם.

**יג. סקל וגו' או ירה.** הראב"ע פירש יורו עליו בחצים להמיתו.

ויונתן בן עוזיאל תרגם יתרגם באבני ברדא או גירין דחלא יזרקון ביה.

ואונקלוס ורש"י פירש על דרך רבותינו, לפי שהסקילה הייתה בשני פנים אם שישליכו המודח על האבנים ממקום גבוה אל מקום שפל, והוא מלשון פרעה וחילו ירה בים דהיינו הזריקה והרדיה ממעלה למטה, ולזה אמרו (סנהדרין מ"ה) שיהיה הנסקל נדחף תחילה ממקום גבוה ואם לא מת בדחיפה אז יסקלוהו באבנים. ונראין דבריהם. כמו שכתב הרש"י - [ר' שלמה פפנהיים] כי מלת וירה שהוא מבניין נפעל אפשר בו שני מובנים:

הא' שיהיה הנפעל שבו נפעל מפועל יוצא לשני פועלים, שהמורה בחצים הוא הפועל והחץ הוא הנפעל ראשון והאדם המקבל יהיה הנפעל השני.

ואפשר גם כן, שלא יהיה שם כי אם נפעל מפועל יוצא לאחד והיינו שיוזרק האדם מבית הסקילה מגבוה לנמוך, ואחר שהיסוד המאומת בכל מקום שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, מזה מוכח שאין במשמע העניין כי אם המובן הפשוט המצוי בכל נפעל שהוא נפעל מפועל יוצא לאחד והיא הדחיפה ממעלה למטה, האמנם שבמלת יסקל שהוא גם כן מבניין נפעל אי אפשר בעניין אחר כי אם בהפעלה מפועל יוצא לשנים אחר שלא יפול שם סקל על האדם עצמו כי אם על ידי קבלתו אבני הסקילה, הפעולים מן הסוקל ובזה דבר הכתוב מפורש בעניינו, מה שאין כן במלת יירה שהוא סובל ב' מובנים, בהכרח כדברי רבותינו שכל דבריהם

אמת, וגם יפול על העניין היטב שם ירה, כי הדבר הכבד שנדחף ממקום גבוה הבלתי משופע הוא נופל תמיד על קו ישר בנפילתו הטבעית שהוא מה שתמשכנו אליו חומר הארץ.

**יד. ויקדש את העם.** הודיענו בזה בדרך כלל שהשתדל משה עימהם עד שהתמצו לקבל עליהם [36] להתעלות ולהתרומם בקבלת קדושת התורה והמצווה, ופרטי קבלת הקדושה הזאת הודיענו (משפטים כ"ד) כי שם אמר, ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' (מצות פרישה והגבלה) ואת כל המשפטים (מצות שנצטוו בני נח ושבת כבוד אב ואם פרה אדומה ודינים שנתנו במרה). ופירש עוד (שם פסוק ז') לאמר ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם (שהוא מבראשית עד מתן תורה, ופרשיות בהר ובחקותי עם הברכות והקללות האמורות שם).

**טז ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלות וברקים וענן כבד על-ההר וקל שפר חזק מאד ויחרד כל-העם אשר במחנה:**

**ויהי קולות.** מדעת רבותינו מבואר שאין קולות אלה קול רעמים כדעת המפרשים, כי אם קול דבור של עשרת הדברות, כאומרם **במכילתא** רואים את הקולות רואים את הנשמע. וכפירוש רש"י שם קולות היוצאים מפי הגבורה. ואמרו עוד **במכילתא** ויהי קולות, קולות משונים זה מזה, שהיו משמיעים את האדם לפי כוחו שכשעמדו לפני הר סיני לקבל את התורה היו שומעים הדבור ומפרשים אותו.

ומהלך דרכי הלשון מסכים לזה, כי בכל מקום שהוזכר לשון קול על הרעם מבואר בצדו לשון רעם, כמו קול רעמך בגלגל, מן קול רעמך יחפזון, וירעם בקולו נפלאות, בקול כמהו תרעם, אמנם כשלא הוזכר מלת רעם אין לשון קול כי אם קול הדבור כמו כי שמעת לקול אשתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, וישמע אברם לקול שרי. תדע שכן הוא, כי בפרשת ואתחנן לא הוזכרו במקרא הקולות והברקים כי אם קול הדבור של עשרת הדברות, וכתוב שם אם יוספים אנחנו לשמוע את קול. מבואר מזה שהדבור של עשרת הדברות נקרא בעניין קול, וכדעת רבותינו.

**וברקים.** גם בזה אין אנו מוכרחים לפרשו על הברקים הנראים אחר הרעם, כי בכל מקום שיובן על דרך זה אינו רק כשהוזכר אצל הרעם או אצל הגשם, כמו קול רעמך בגלגל האירו ברקים, ברקים למטר עשה, אבל בכל שאר מקומות אין פירושו כי אם זהר וצחצוח כמו אם שנותי ברק חרבי, לנוגה ברק חניתך, חרב הוחדה וגו' למען היה לה ברק, פירש רש"י זהרורית, וכן חרב מרוטה למען ברק מתורגם צחצוח.

והעניין בזה, כי לרבותינו היו עשרת הדברות נראה לעיני כל ישראל בשעת מתן תורה, כמו שכתוב קול ה' חוצב להבות אש, פירש רש"י שהיה הדבור של עשרת הדברות יוצא בלהבות אש ונחקק על הלוחות כתבניתם,

ובתרגום יונתן בן עוזיאל:

דבורא הוה נפיק כשלהובין דנורא ומתחמי על משריתהון דישראל ומתחקק על לוחי קיימא.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר:

אינון קלין הוו מתגלפי בהאי חשוכא עננא וקבלא ומתחזיין בהו כמו דאתחזי גופא;

ועל זה העניין אמרה תורה מלת ברקים, שעשרת הדברות היו מזהירים באור מצוחצח בלוחות עד שהיו נראים לעיני כל ישראל.

ונראה לי לתת טעם לדבר זה שהיו הדברות נראות לעיניהם חוץ ממה שנשמעו לאוזניהם. כי לשונות הדבור והאמירה הנאמרים אצלו יתברך בכל המקומות הוא בעצמו דבר קשה מאד לקרבו אל הדעת, כי לא יצויר דבור רק מגרון ולשון וכלי דבור, ואין מקום לכל אלה אצלו יתברך המרוחק מכל מיני גשמיות תכלית הריחוק, ואין לנו מקום להינצל ממוקש הטעות בזה רק לומר שהוא קול נברא לשעתו, ובדרך פלא התגשם רצונו יתברך ונתהווה ממנו קול דבור עד שיהא נשמע לאוזן השומע;

והנה במעמד מקבלי התורה, שהאזהרה הראשונה בו היא לא תעשה לך פסל וכל תמונה, שנכלל בו גם אזהרה לבלי הגשימו ושאין בו ממאורעות הגופות, אם כן איך ישמיע לאוזניהם קול עשרת הדברות האלה, והדבר סותר את עצמו, ומשמיעתם הדברות בנקל יוכלו אנשי המעמד הנכבד להטעות ולדמות בנפשם דלא יצויר קול הדבור בלתי כלי דבור גשמיים מוחשים.

ולתקן הטעות הזו הראה לעיניהם אותן הדברות עצמן בלהבות אש, ממנו ילמדו לדעת, כמו שהדברות הנראות הוא בלי ספק דבר נברא, ככה קול הדברות איננו בקול דבור האדם שהמלות נחתכות בשפה ולשון וגרון, אבל הוא קול נברא לשעתו (עיין רמב"ם פ"א מיסודי

תורה הי"א, ובדברי המפרש שם, ובדברי החבר לכוזרי במאמר ראשון סי' פ"ט צ"א<sup>11</sup>.

וקול שופר. איתא במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (יתרו ד' פ"א):

קול שופר כד"א שפר קדם דריוש, מלכי ישפר עלך. ותו איתא התם (ויקרא ו' ב') קול

שופר קול דאקרי שופר.

למדנו מדבריהם שאינם מפרשים שופר כאן על הכלי שתוקעים בו, כי לא יתכן שימשו למעלה בכלים גשמיים מוחשים (ועיין דברי רמב"ן כאן על מה שכתב רש"י שהיה שופר של איל יצחק).

לכן פירשו שהקול בעצמו נקרא שופר; ואם נלך אחר עיקר הוראת שם שופר, דעת רבותינו בזה מכוונת גם עם משפטי הלשון, כי שם שופר מסתעף מעניין "ברוחו שמים שפרה" (איוב כ"ו) שפירשוהו השמים הם יפים במראה צהיר ובהיר. ומזה הונח שם שופר על הכלי המשמיע קול צלול וברור.

וממשפטי הלשון לשמש בשם אחד על הפועל ועל הפעולה, כמו לשון ושפה המורים על המבטא, ועל כלי המבטא, וכן פי ישמש על המבטא על פי פרעה, ועל אבר המדבר, וכן הרבה שמות שימשו על הכלי הפועל ועל הפעולה, ככה שם שופר ישמש גם על הכלי גם על הקול בעצמו, הקול הצלול והברור נקרא שופר, וכן הכלי המשמיע קול צלול וברור נקרא שופר.

ובזה יתיישב היטב לשון המקרא [לז] (פרשת בהר) והעברתם שופר תרועה, שאם נפרש שם שופר על הכלי, היה מן הראוי לומר תרועת שופר, קול התרועה נסמך אל כלי השופר, וכמו שכתב הללוהו בתקע שופר, וכמו שלא יסמך שופר אל קול, ולא נאמר שופר קול כי אם קול שופר, כן ראוי לומר תרועת שופר לא בהפך, ולזה נדחקו המפרשים שם לשנות פת"ח הפ"א לקמ"ץ ולהוסיף אות ב', כאילו כתיב והעברתם בשופר תרועה, אמנם אם שופר הונח גם על הקול בעצמו, שפיר נסמך שופר אל תרועה, וטעם והעברתם שופר תרועה תשמיעו קול צלול וברור, ומפרש איזה קול צלול וברור ישמיעו, על זה אמר תרועה, הקול הצלול והברור יהיה קול תרועה, לא תקיעה או שברים וכדומה משאר הקולות;

וכן הנאמר שם תעבירו שופר בכל ארצכם, יוסיפו המפרשים מלת קול, ואין צריכים להוספה זו אם נפרש שופר על הקול בעצמו; וטעם קול שופר כאן, שהיה קול הדברות קול צלול וברור, עד שהיו כולם יורדים לתוכן ועומק המושג המכוון בדברות.

וכמו שכתוב כאן במכילתא שהיו שומעים את הדבור ומפרשים אותו.

<sup>11</sup> הכוזרי – "ספר ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה", הוא חיבורו הפילוסופי של ר' יהודה הלוי שכתב בשנת 1139, ותרגמו לעברית יהודה אבן תיבון. תרגומים נוספים הם של יהודה אבן שמואל, הרב יוסף קאפח, מיכאל שוורץ והרב יצחק שילת. הספר כתוב בצורת דיאלוג בין החבר ובין המלך.



ואמרו (בספרי האזינו)

יסובבנהו ויבוננהו, יסובבנהו לפני הר סיני שנאמר והגבלת את העם סביב, יבוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא והיו ישראל מסתכלין בו ויודעים כמה מדרשים יש בו כמה הלכות יש בו כמה קלים וחמורים יש בו וכמה גזירה שווה יש בו.

ואמרו במסכת סופרים,<sup>12</sup>

פנים אל פנים דבר ה' אל כל קהלכם, פנים תרין אל פנים תרין הא ארבעה פנים, פנים למקרא פנים למשנה פנים לתלמוד פנים לאגדה.

ובשבת (דף פ"ח) כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא היה יוצא בשבעים לשון כלומר לשבעים פנים, וכ"א בתיקונים (תיקון כ"ב דס"ב ב') ומתרין דבורין נפק קלא ואתפלג לשבעין קלין לקבל שבעין אנפין.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר:

לא היו קלא דלא הוה נהיר בנהירו עלאה ומסתכלין ביה בחכמתא עלאה רזין עלאין וגנזין טמירין.

גם כבר ידענו שבעשרת הדברות נכללין כל התרי"ג מצות, כמבואר היטב בפירוש הרמב"ן לשיר השירים, ובמאמר השכל לראב"ן<sup>13</sup> שמפרשים כמה פרטי מצות הנכללים בכל אחד מן הדברות, עד שמכלל עשרת הדברות יוצאים באר היטב כל התרי"ג מצות, וכבר הזכיר רש"י מזה סוף פרשת משפטים בשם רבינו סעדיה. הנה על כל אלה יאמר כאן וקול שופר.

**חזק מאד.** מלת חזק כאן הוא כלשון מיעוט מחזיק את המרובה, כלי מחזיק ארבעים סאה (ובדה"ב ד') מחזיק בתים שלשת אלפים, רוצה לומר בית קבול המחזיק ותופס דבר הנכנס בו. וטעמו כאן, שהיו קול הדברות מחזיק ומכיל בתוך פנימיותו כוונות עמוקות מאד. והדעת נותנת שלא היה קול הדברות רק לכוונה הפשוטה המובנת מהם בהשקפה ראשונה, דלפי זה לא היו צריכים אל המראה הגדולה הזאת, כי לפי הכוונה החיצונה הפשוטה, אין בדברות רק מצות שכליות מובנות לכל אדם מדעת עצמו, ומה צורך אל ההכנה הגדולה וגלוי

<sup>12</sup> מסכת סופרים היא אחת מהמסכתות הקטנות קובץ דינים ופסקי הלכות אנונימי העוסק ביני כתיבת ספר תורה מנהגי תפילה ודינים אחרים. מסכת זו נערכה כנראה במאה השמינית ע"י הגאונים בארץ ישראל. יש בה דינים ומנהגים שונים שאינם מוזכרים בתלמוד הבבלי.  
<sup>13</sup> ר' אליעזר בן נתן - הראב"ן מראשוני בעלי התוספות בגרמניה 1090-1170 חיבורו הגדול הוא "אבן העזר" הקרוי גם "צפנת פענח" כן חיבר פירוש לסיידור התפילה קובץ מנהגים ופירוש למדרש ההלכה ספרי. בימיו התרחש מסע הצלב הראשון בעקבותיו חיבר קינות על גזרות תתנ"ו יוצרות סליחה ופיוטים.

השכינה.

האמת בפני רבותינו שהיה מודיע להם כל הכוונות הפנימיות והעמוקות שבעשרת הדברות, ואין זה דבר תימה, כי אנו רואים מדרכי החכמה העליונה לכוון בפעולה אחת תכליות רבות, כי כן הוא גדרה בכלל, כמו שאנו רואים במעשה היצירה ובפרט באיברי בעלי חיים, שתכווין באבר אחד אל כוונות שונות, האף להריח ולנשימה ולדחות הליחה העודפת ולייפות תאר הפנים, הרי אלו תועליות רבות במצוה אחד, וכן רבות ביצירה לאין מספר, אם כן אינו רחוק שתכווין החכמה העליונה בדבור אחד אל כוונות מתחלפות וכולן אמת אחת.

וכבר נודע שמקור עליון של התורה ושורשה הנעלם נעלה מאד, היא ראשית ושורש אצילות קדשו יתברך סוד המלבוש העליון, אמנם טח עינינו מלראות בעוצם קדושתה עומק מושגה ואורה הפנימי, ואף כשהיא מדברת בענייני זה העולם התחתון היא רומזת בהם עניינים פנימיים וגבוהים מאד למעלה לאין תכלית, ויש בה סודות נפלאות עניינים נשגבים ונפלאים בסוד ה' ודרכיו, ועליהם ביקש המלך האלוהי גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

היוצא מכלל הדברים שבמקרא זה יודיענו איכות הדברות עצמם ובאיזה אופן נתוודעו לעם עשרת הדברות. ולפי זה שהקולות והברקים הם הדברות עצמם, אם כן מה שאמר אחרי זה ויוצא משה את העם, אין פירש שאחר שנשמעו הקולות הוציאם משה, כי אמנם פירש אחר שהוציאם משה נשמעו הקולות, כמו וירם תולעים ויבאש, שפירש אחר שהבאיש, כי יש הרבה ווי"ן יורו על התייחסות שני משפטים המצטרפים זה אחר זה בבחינת הזמן.

**טז. ויחרד כל העם.** אין הכוונה בזה חרדה הטבעית שיפחד האדם מדבר אשר יגרום לו רעה וצרה או שימות פתאום וכיוצא באלה מדמיונות המחרידות לב האדם מחצי הזמן אשר תחת השמש, כי למה יחרידם ויבהילם ויפילם בפחד פתאום המבלבל דעת האדם עד שאינו מיושב בדעתו, והוא יתברך התכוון להשמיעם את דבריו במעמד הנכבד הלזה, ואיך יבינו וישכילו אם נפלה עליהם אימתה ופחד ואין דעתם פנויה.

אבל המכוון בו חרדה שכלית, בהשיגם העניינים האלקיים והביטם הנוראות והנפלאות האל המראים רוממות ה' וגדולתו המסבבים לנפש אדם חרדת הרוממות ויראת הכבוד העליון, כדרך [37] תמימי ה' אשר נגעה יראת ה' בלבבם במידה גדולה, שיחרד הלב מפני רוממות כבוד יוצרו המצויר בו באמת.

**ויחרד.** לשון תימה והשתוממות כן פירש רש"י על ויחרד יצחק חרדה, וכן תרגם **אונקלוס** שם ותוה יצחק תיוהא.

ויותר נראה לי כי עניין ויחרד העם הוא עניין חרדת הנבואה, כי כל הנביאים אינם רואים מראה הנבואה רק אחרי שהם יראים ונבהלים ומתמוגגים שאיבריהם מזדעזעים וכח גופם כשל



ועשתנותיהם מתטרפות כדי שיתבטלו הרגשות הגוף ולא תהיה בהם מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, ותתפשט הנפש מן הגוף ותהיה פנויה להבין בצורות הקדושות הטהורות, כמו שכתוב (דניאל י') ואראה את המראה הגדולה הזאת ולא נשאר בי כח, והודי נהפך עלי למשחית וכשמעי ואני הייתי נרדם (מרוב פחד) על פני ובדברו אני עמידתי מרעיד.

ונאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו; ובחרדה זו אשר בלעדה בלתי אפשרי לזכות למראה הנבואה הוא שנפלו בה העם מקבלי התורה, כי כולם בשעה זו זכו אל הנבואה בשמעם קול ה' אלוקים מדבר מתוך האש עשרת הדברים, כמבואר במאמר בעבור ישמע העם בדברי עמך, ולהיות שכולם זכו להיות נביאים באותה שעה, לכן הוצרכו לבוא תחילה אל הכנת הנבואה מצד גופם, והוא החרדה וההרעדה.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: צ"ד:

בההוא יומא דקיימו ישראל על טורא דסיני אעבר זוהמא מנייהו ואשתארו ישראל גופין מצוחצחין בלא טנופא כלל.

**יח וְהָרַסְנוּ כָּל־מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֵשֶׁן כַּעֲשַׁן הַכֶּבֶשׂן וַיִּחַרְד כָּל־הָהָר מְאֹד:**

**יח. והרסיני עשן.** אין המכוון בזה שאש שלמעלה הוא מעלה עשן. אבל טעמו שהוא יתברך עשה שהרסיני היה עשן כלו מפני שירד ה' עליו באש, לבל יוכלו העם להסתכל בשכינה ויזונו עיניהם ממנה (ר' משה אלשיך - רמ"א).

**ויחרד כל ההר.** סיבת רעש הארץ הם רוחות עבים ועשנים נכנסים בבטן האדמה, וכאשר לא ימצאו נקבים ומקומות לצאת תרעש הארץ מפני האד הנעצר שמה. אבל בהרסיני לא היה הדבר כן, כי היה יוצא עשן והרוח מתחת לארץ רב ועב כעשן הכבשן, ועם כל היציאה המופלגת היא חרד כל ההר מאד, וזה יורה כי מהשם הייתה זאת והייתה נפלאת בעיניהם, כן כתבו המפרשים.

**ולולי יראתי הייתי אומר שאין חרדה זו מוסבת לההר עצמו כי אם לאנשי מעמד שהיו עומדים סביבות ההר, ומוסיף בזה על מה שאמר מקודם ויחרד כל העם אשר במחנה.**

◀ וזה, מלת כל עניינו היקף וסביבה מלשון כליל (כליל תפארת בראשו נתת), שהוא כתר ועטרה על שם שהיא מקפת ומסבבת את הראש. וכשם עטרת שהוא מעניין היקף וסביבה, כמו עוטרים את דוד (ש"א כ"ג) שהיו מקיפים ומסבבים אותו מצד אל צד. וכשם כתר מן כתר

את בנימין (שופטים כתב) עניין סבוב והקפה. וכן נזר (הנזר אשר על ראשו, ש"ב א') מן זר זהב סביב, ככה שם כליל הונח על הכתר ועטרה על שם הקיפו את הראש ומסבבו, ומזה הונח על הארוסה ביום חופתה שם כלה, לפי שבו ביום היא מוקפת ומסובבת בתכשיטין, וזהו שם כלל הנאמר בפרטיו, כי הוא כמו גדר המקיף במושגיו כל מושגי פרטיו. ומזה אמר (מ"א ח') השמים לא יכלכלוך, לא יוכלו להקיף אותך ולהחזיקך אל תוך היקיפם. ולפי שהוא יתברך מתואר אצלנו בבחינת ממלא כל עלמין ובבחינת מקיף כל עלמין, לכן יתארוהו חכמי אמת בשם כל. ומזה שם כלי (מים חיים אל כלי) לפי שכותליו מקיף ומסבב את חללו והמונח בתוכו ומזה מלת כל כאן, וטעם כל ההר, סביבות ההר והקיפו אמר ויחד כל ההר מקיפי ההר העומדים סביביו תחתיו נפלו בחרדה והשתוממות נפלאה במה שהיה לעיניהם התגלות כבוד העליון יתברך.

והיו אם כן כאן שתי מיני חרדה, הקולות והברקים לא היו סיבה רק לחרדת העם לפחותי המדרגה לא לחשובי מעלה שביניהם, אמנם התגלות כבודו יתברך הייתה סיבה לחרדת כולם כי כל העומדים בהיקף ההר וכל המסבבים אותו נתפעלו ונתרגשו בהשגתם כבודו יתברך. והודיע עוד כי החרדה הזאת השניה הייתה במדרגה יותר גבוהה על הראשונה, לכן הוסיף כאן מאד.

ואפשר שנכלל בזה גם מליצת חדה הנפלאה שבפי רבותינו. באומרם (שמות רבה סי' כ"ט) כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו שרפים לא אמרו קדוש הים לא נזדעזע הבריות לא דברו אלא העולם שותק ומחריש הדמים הקדוש ברוך הוא כל העולם והשתיק העליונים והתחתונים וכו'.

אף שלחלולי השגה כמונו נמנעה פתרון חדה זאת הנפלאה על כל פנים ידענו שבסתר דבריהם טמון אוצר כלי חמדת רעיונות נשגבות, והוא הנכלל גם כן במאמר ויחד כל ההר מאד, ההיקף כולו שמחוץ לההר הייתה בחרדה והשתוממות נפלאה מכבוד העליון שנתגלה בארץ.

### יֵט וְיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֶזֶק מֵאֵד מִשֶּׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֵנוּ בְּקוֹל:

**קול השופר.** למה שמבואר מקודם דעת רבותינו בטעם קול שופר, שהוא קול הדברות שהיו דיבור צלול וברור להבינם תוכן ועומק המושג המכוון בדיבור, וכן טעם חזק שהיה קול הדבור מחזיק ומכיל בתוך פנימיותו כוונות והשגות עמוקות מאד, גם כאן הכוונה על דרך זה. ויודיענו הסיבה אשר בעבורה מאן העם אחר כך מלשמוע [לח] שאר הדברות מפי הגבורה וביקשו לשמעם מפי משה, כאומרו דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוהים.

וטעם המקרא, כאשר היה קול הדבור הצלול והברור הולך ומתגבר תמיד להחזיק בפנימיותו כוונות עמוקות והשגות נשגבות מאד, אז היה בהכרח כי משה ידבר שאר הדברות, כי שיערו העם בנפשותיהם שלא יוכלו לסבול לשמוע משא דבר ד' כאלה מפי הגבורה. ומלת **יעננו** הוא מן כל **מעני** בך (תהלים פ') טרם **אענה** אני שוגג (שם קי"ט) **לענות** בו (קהלת), שפירושו **לשון עיון שכלי והתבוננות**.

וטעם יעננו בקול, אלוהים השפיע על משה עיון שכלי והתבוננות לכוון דעתו ולהבין עומק כוונת קול הדבור וההשגה הנשגבה שבו (עיון מה שכתבתי בכי תבוא וענו הלויים).

וכן מבואר דעת רבותינו בכוונת מקרא זה, שאמרו:

**מכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: ויקרא ו'**

בגין דכתיב ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוהים, על דא משה ידבר והאלוהים יעננו.

ודבריהם סתומים, ומתבארים ממה שכתבנו.

## **כד. לך רד -**

### **מדרש רבה**

ביקש הקדוש ברוך הוא ליתן עשרת הדברות, והיה משה עומד מצדו. אמר הקדוש ברוך הוא, אני אומר אנכי ה' אלוהיך, הם אומרים מי אמר, הקדוש ברוך הוא או משה? אלא ירד משה, ואחר כך אני אומר אנכי ה' אלוהיך, עד שמשה יורד נגלה הקדוש ברוך הוא, שנאמר וירד משה אל העם וידבר אלוהים.

וטעם לך רד, עתה בהיותי מדבר הדברות הראשונות רד אתה והיה עם העם למטה. אמנם יגיע עת ועלית וגו' שתצטרך אתה לעלות, כי גלוי לפניו שיאמרו אחר דברות הראשונות דבר אתה עמנו (לקמן ט"ז) ומשה ישמיעם שמנה דברות האחרונות, וכאמור שם ומשה נגש אל הערפל.

## **פרק כ**

**א. הדברים האלה לאמר.** מלת לאמר יורה ברוב המקומות על הסגנון שתפס המדבר, כלומר שהדבור היה בלשון פלוני ופלוני המתאחד בספור, כשיאמר וידבר ה' אל משה לאמר, יורה מלת לאמר על צורות הלשון הבא אחריו.

והנה אחרי שאמר כאן את כל הדברים האלה, לשון זה לבד יורה לנו בביאור גמור שהדברים הבאים אחריו יצאו מפיו יתברך בסגנון אותו הלשון ממש, ואם כן אין צורך עוד למלת לאמר אחריו, והוא רק למותר במקום זה.

ולקמן בויקהל ("ה ד") שאמר זה הדבר אשר ציוה ה' לאמר, באמת מלת לאמר שם אינו מורה על סגנון הלשון, רק לאמר לכם וכמו שכתב רש"י שם.

ויראה דלמה שהודיעונו רבותינו שהוא יתברך אמר תחלה עשרת הדברות בדבור אחד, וחזר ופירש כל דבור ודבור בפני עצמו, וטעם הדברים נראה לי מפני שהידיעה הפרטית לחוד והידיעה הכללית לחוד. ועוד, כי מצד הנותן שהוא האחד האמתי כל התורה היא כמצווה אחת, ואינם ריבוי רק מצד המקבלים, לכן הוא בכלל ובפרט. והיה מרצונו יתברך להודיעם תחילה עשרת הדברות ידיעה כללית, לכן נאמרו בדבור אחד שהיו כולן כנקודה אחת שאין בה חלקים כלל, ולא היו בה אותו לשון והמלות הכתובים לפנינו מעניין שנוי הנסתר והמדבר בעדו, רק דבור אחד כללי שהיה כולל טעם כל עשרת הדברות.

ואותו הדבור הכללי שמעו ישראל מפיו יתברך וגם הבינוהו בידיעה כללית (ודלא כדעת הרמב"ן בזה), כי מה תועלת היה לישראל לשמוע קול פשוט בלי הבנה, כי תכלית כוונתו יתברך היה בשביל ישראל, כמו שכתוב הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים, ואם הם לא הבינו דבר מפעם הראשונה, האיך יצדק ואשמיעם את דברי ואיך ילמדו ליראה? גם אמרו וידבר ה' אליכם מתוך האש ויגד לכם את בריתו, הייאמר דבור ואגדה על קול שלא יובן ממנו מאומה?

וכך כתב הראב"ע שכל עשרת הדברות שמעו ישראל והבינו אותם מפי ה' עצמו, והיא דעת רבנו (במדרש חזית פסוק ישקני) שאמרו: כל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא.

ואחרי הידיעה הכללית הזאת היה מרצונו יתברך להודיעם עשרת הדברים גם בידיעה פרטית, ואז מפי עצמו כביכול השמיעם שני דברות הראשונות, ושמונה דברות האחרונות השמיעם על ידי משה, שהיה הוא יתברך מקרא אותם אליו ומשימם בפיו באותו הלשון עצמו כמו שכתוב לפנינו בתורה (עיין ר' אליהו מזרחי וצ"ל ובעל משכיל לדוד), ועיין שם.

שתי הידיעות האלה, הכללית והפרטית, אמרה התורה שתי לשונות אלה: על הדבור הכללי אמרה, את כל הדברים האלה, ואין מלת כל כאן הוראתו על המקובץ המתפשט על כל אחד

מהחלקים, אבל הוראתו על כללית וקבוצת הדברים הבלתי מתפשט על פרטיו (כמבואר בפרשת שלח ב"וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה"), ועל הידיעה הפרטית אמר אחריו מלת לאמר, שהוא סגנון הלשון הכתוב לפנינו במקרא.

ובמכילתא חדתא דרשב"י (= זוהר חדש) (יתרו ל"ד ע"ג)<sup>14</sup>

את כל הדברים האלה לאמר וגו' אנכי ולא יהיה לך בדבורא חדא אתאמרו וכו' הני כללא דכולא הני כללא דכל אורייתא וכו' ולבתר האי דבור פריש מלה ואכריז לה ועל דא כתיב את כל הדברים האלה דאינון כללא, עיין שם.

ויתכן עוד לומר לפי מה שידענו מקדמונינו שבעשרת הדברות נכללו כל התרי"ג מצות עם כל פרטיהם (כמבואר בכי תשא בחרות על הלוחות). לכן קראה אותן התורה בשם. כל הדברים. כלומר דיבוריים כללים אשר מהם מסתעפים כמה פרטים ופרטי פרטים.

**ב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים:**

ב. אנכי ה' א'. יש [38] בכוונת מקרא זה דעות שונות בין הרמב"ם והרמב"ן והסמ"ג<sup>15</sup> ורבים מישרי לב אשר אתם, וכולם בדרך אחד ילכו לכלול במצות עשה זו מדעות אמתיות, וכל דבריהם צדק ומישרים.

והוסיף עליהם רנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) לאמר, יתכן כי תוכן זאת המצווה היא לכלול בה יסוד גדול. והיא, שאף על פי שכל גויי הארץ מודים שהוא ב"ה יוצר הכל, כי זה מן המושכלות הראשונות הנטועות בשכל, צריך לדעת שיש שתי מיני הנהגות שבהם ה' ב"ה נוהג עם בריותיו, וכנגדן יש שתי מיני עבודות ומעשים שחייבים הבריות לעבוד בהם ליצר הכל יתברך.

הנהגה האחת היא אשר חלק ה' אותה לכל העמים תחת השמים, שכן ופורענותן תלוין בדברים הנהוגין, וכנגד זה אין העמים חייבים לעבוד את ה' רק במצות מדעיות שהן ז' מצות בני נח ופרטיו.

והנהגה השניה היא אשר הש"י נוהג בה עם ישראל שהן חלקו ונחלתו, והיא למעלה מן הנהוג כי אם בדרך קדש ובאורח נפלא.

ולעמת זה חייבים ישראל לעבוד את ה' בעבודות קדושות, וזאת תורת ה' הכוללת תרי"ג מצות ופרטיו כולם מפי הגבורה, ואנחנו ישראל חייבים לקבל על עצמנו ההנהגה העליונה הזאת ולעבדו בתורה ובמצווה הערוכים לעמתה, כי ה' מלכנו הוא מחוקקנו.

<sup>14</sup> זוהר חדש הוא תוספת לספר הזוהר המיוחס לר' שמעון בר יוחאי. בספר פירוש למה פרשיות בתורה ולמגילת רות ולמגילת איכה. הספר כולל אמונות ודעות ומעשי חכמים. סגנון הספר דומה לתוספתות לספר הזוהר כמו "רעיא מהימנא" ו"סדרי אותיות".  
<sup>15</sup> ספר מצוות גדול נכתב בידי ר' משה מקוצי בשנת 1250 הוא ביאר את תרי"ג מצוות לפי התלמוד והפוסקים. הספר נכתב בלשון ברורה. על ספר זה נכתבו פירושים של המרש"ל והרא"ם.

ולפי שבהנהגה הזאת תלויים קבול התורה ושמירת המצות, טרם הודיעם חוקיו ומשפטיו היה הדבור הראשון ששמענו בהר סיני, אנכי ה' א', כלומר שמע ישראל אנכי ה', אף כי אין אל מבלעדי הנני אלוהיך בייחוד מנהיגך ומלכך, לכן אתה חייב לעבדני בתורותי ובמצותי אשר אצום אליך מה שלא ציוויתי לשאר העמים, לפי שהוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים באותות ובמופתים וקניתי אתכם להיות לי לעבדים; ולכן קראו אבותינו וחכמינו המצווה הזאת קבלת מלכות שמים, ואם היה עניין המצווה הזאת לדעת שיש אלוה שהוא בורא הכל משגיח על כל, היה להם לומר קבלת אמונת השם, אמונת יכולתו, אמונת השגחתו. אבל קראוה קבלת מלכות שמים, להורות שהמצווה היא לקבל עלינו מלכות השם המולך עלינו בהנהגה הנפלאה המיוחדת לבני ישראל וקשורה עמה, עול תורה ומצווה שחייבין ישראל לעבוד בהן את ה' יותר ממה שחייבים שאר העמים. וזהו מאמר קבלת עול מלכות שמים.

**ג. אלוהים אחרים.** אחרים עשאוהם אלוהים עליהם (רש"י ממכילתא). ולא יתכן לפרש אלוהים אחרים זולתי, שגנאי כלפי מעלה לקרוםם אלוהות אצלו. (רש"י).

ורבינו בחיי (רב"ח) כתב:

נקראו אחרים על שם שמקבלים כח מאחר, וזהו ולא תשתחוה לאל אחר, שמקבל כח מאחר, וכן ארז"ל ומבלעדי אין אלוהים שלא קבלתי מלכותי מאחרים, ע"כ.

כי כולם אין הכח שלהם מעצמם רק ממה שקבע בהם הוא יתברך כח וגבורה להיות מושלים, והוא יתברך נקרא אלוהי אלוהים, וגם האומות קוראים אותו יתברך אלהא דאלוהין, ונקראו אלוהים אחרים רצה לומר שאין כח להם מעצמם רק מכח הגבוה ממנו והגבוה ממנו מושך גם כן כחו מכח שעליו עד בעל כח האמתי של כולם הוא יתברך. ולכן נאמר (ירמיה י"א) וה' אלוהים אמת שהוא בעל כח האמתי של כולם, כי כולם מקבלים כחם ממנו יתברך וזה שאמר ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלוהים (נפש החיים).

**על פני.** כל זמן שאני קיים (רש"י), והר' אליעזר אשכנזי - רא"ש טען על זה שאין זה דבר נאות בחקו יתברך, שנראה ח"ו כמשים תנאי בנצחיותו;

ואונקלוס תרגם בר מני.

נראה שפירש מלת על כמו על כל לבונתה (ויקרא ב') שפירש לבד כל הלבונה, וכן על עולת התמיד שבמוספין (במדבר כ"ח), ופירש מלת פני, כבוד ה' ב"ה בעצמו, כמו ויוציאך בפניו (דברים ד'), וכמו העם המכעיסים אותי על פני (ישעיה ס"ה) המורה על מציאותו הנמצא בכל



מקום, וכמו פניך הולכים בקרב (ש"ב י"ז) דתרגומו ואת תהי אזיל, ונקטו בפניהם (יחזקאל ו') שפירש רש"י יתקוטטו על עצמם.  
וטעם על פני, לבד עצמות שלי.

ולי נראה מלת על טעמו כמו סיבה הגורמת, כמו על הברכה אשר ברכו אביו, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, ושם פני עניין חשיבות כמו פני הדור, כי שם פנים הונח על היותר חשוב. ומזה לחם הפנים (רשב"ם שמות כ"ה), והרעב היה על פני כל הארץ, פירש רש"י העשירים, ומזה ויתייצבו פינות כל העם, גשו הלם פינות העם, ממנו פנה (זכריה י') ותרגומו ממנו רישיה דעמא; כי כוונת עובדי אלילים הייתה, להיותו יתברך נעלה ומרומם לבלי תכלית, חשבו שאין מהראוי לקטן במעלתו כאדם לערוך עבודתו אליו יתברך בלתי אמצעי ביניהם, והעובד אותו בלתי אמצעי הוא הממרה בו (ע' דרוש התשיעי להר"ן), ולזה שחרו בכוכבים וגלגלים להיותם פועלים ומשפיעים בעולם השפל, עד שנתייחד לאומה פלוני כוכב פ', וכמו שכתוב פן תשא עיניך השמימה אשר חלק ה' אלוהיך לכל העמים, והיו חושבים שבעבדם את אלה ישיגו שפע והצלחה, לא מפני שהיו כופרים במציאותו יתברך, כי היו מודים בעלת העלות ושהכל נמשך ממנו, אבל מצד גודל ערכו יתברך וקוטן פחת ערך בני אדם מהראוי לבחור באמצעיים כמו אלה, הנה לשלול מדעה משובשת כזו, אמרה תורה לא יהיה לך אלוהים אחרים מסיבת גודל ערכי, והיינו על פני.

ומצאתי בספר היראים לרא"מ ס"י ל"א<sup>16</sup> שכתב:

ולפי פשוטו נראה לי, לפי שנאמר אנכי ה"א, למדנו שימליך הקדוש ברוך הוא עליו, אבל שלא לשתף דבר אחר עמו לא למדנו. לכן כתיב לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני, שלא לשתף דבר אחר [לט] עמי, ע"כ.

והוא כדברינו. עיין מה שאמר בואתחנן אשר חלק אותם לכל העמים.

### **ד לא-תעשה לך פסל וכל-תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ :**

**פסל.** על שם שנפסל (רש"י), ולפי זה יהיה שם פסל שם נגזר מן הפעל, וצריכים אנו גם כן לומר שלא דבר הכתוב אלא בהווה, שסתם פסל צורה הנפסלת מגולם של עץ ואבן, דאם לא כן לא ידענו איסור לצורה שאינה נפסלת, כגון שנעשה על ידי יציקה, כיציקת מתכות בדפוס או

---

<sup>16</sup> ספר יראים הוא ספר הלכה מקיף שכתב ר' אליעזר ממץ 1115-1175. רא"מ היה מגדולי תלמידיו של רבינו תם. הספר מיוסד על תרי"ג מצוות לפי שיטת רב יהודאי גאון, להודיע את מצוות ה' שורשים וענפים. לתוספת חכמים קרא תולדות, וממנו יתבררו גזירות חכמים על מה הם תלויות. השם "ספר יראים" ניתן לו, כי ממנו ילמדו ליראה את ה'.

מעשה יוצר.

◀ ולרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] אין אנו צריכים לכך, כי שם פְּסָל בשש נקודות הנחתו הראשונה על כל דבר שנעשה לו צורה כצורת אחד מן הדברים הנמצאים בטבע, הן שתהיה צורת אדם או שאר בעלי חיים או צומח או כוכב וכיוצא בזה, והן שיהיה החומר אבן או עץ או מתכות או צבוע בכותל או ארוג ורקום בבגד וכדומה לזה, כל זה נקרא פסל, וכל שם פסל הנזכר בכתוב הוא הצורה הנעשה לשם עבודת אלילים, שעשייתה בלאו ועבודתה במיתה. אבל פסל הנעשה שלא לשם עבודת אלילים רק לנוי מותר לעשות, זולת קצת צורות שאסור לעשות אפילו לנוי, כגון צורת ארבע חיות ושאר צורות הנזכרות בתלמוד ר"ה וע"ז. ומשם פסל נגזר פעל פְּסָל להראות הפעל של עשיית פסל, כמו פסל לך שתי לוחות, ויפסל שני לוחות, דהיינו עשיית פסל בצורת לוח וטבלה מרובעת מאבן גולם, וכן ויפסלוה בוני שלמה היינו אחר שחצבו אבנים גולמים מן ההר היו פוסלים אותה ונותנים להם צורה אם רבוע או עגול או זוויות כפי מה שהיו נצרכין לבניין.

**ה לא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבָדֵם כִּי אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֶקֶד עֵינָי אֶת-עַל-בְּנֵי-עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-רַבְעִים לְשָׁנָי:**

**אל קנא.** אחרי שהזהירה התורה על מניעת עבודת אלילים הוסיפה דברים לתת טעם וסיבה למניעות אלה, ואמרה, כי אנכי (לבדי) ה' אלהיך, ואין ראוי לך שתמרני באחר.

**אל.** אנכי לבדי הכח הכללי המעמיד כל העולם כלו, אנכי לבדי הכח הנצחי שאינו נפסד כשאר כחות הנבראות; כי הנחת שם אל על הכח המעמיד ומחזיק דבר על תיקונו ומכונו.

**קנא.** אנכי לבדי הוא הבורא כל, אנכי לבדי אשר קנה שמים וארץ, כמו שמתואר הוא יתברך הלא אביך קנך, ובא כאן במשקל הכבד, להורות על הקביעות והקיום ואשר נתחזק במתואר בו, כמו חונן - חנון, פוסח - פסח, גונב - גָּנַב. כי לא יכונה הגונב בשם גָּנַב כי אם כשהוחזק בגניבה, וזה טעם כי ימצא איש גונב וגו' ומת הגָּנַב ההוא (דברים כ"ד), פתח בגונב ומסיים בגָּנַב, בעבור שהתעמר בו ומכרו. ושלוש פעמים הנה חזקה, כי גם ההתעמרות גניבה עם המכירה, כי אין גניבה אלא לשון העלמה וכסוי (ע' ר"ה - ר' בנימין זאב היידהיים).

והבורא יתברך לא נקרא בלבד קונה שמים וארץ מבחינת בריאתו אותם מן האפס אל היש, אבל מתואר גם כן בשם קנא בכבד, להיותו מקיים בריאתו זאת תמיד, והוא מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, והתהוות מציאות הנבראים כל רגע הוא רק ממנו יתברך, ואילו היה מסלק רצונו מלהוות אותם כל רגע היו חוזרים לאפס ולאין כמקדם, ולכן שפיר יתואר הוא

יתברך בשם **קנא** בכבד, והאל"ף הבאה כאן במקום ה"א, הוא גם כן לחזק כמו והיה לכם לזרא (במדבר י"א) עיין שם.

הנה אמר קרא, מה לך להשתדל אחר פסילים תמונות וטלמסאות להוריד בהן לפי דמיוןך שפע טוב עליו, הלא אנכי אל קנא, אנכי הוא בעל הכח שלהם המשפיע בכל אלה כח וגבורה בכל רגע, ותלוי בידי לשנותן ולסדרן כרצוני, אנכי הוא הבורא כל אלה, המניע את כל אלה, והמסבב אותן. ואין כח שלהן מעצמן כי אם ממני בעל כח האמתי, הלא טוב לך לפנות אל גבוה הגבוהים ולא אל מה שתחתיו; וזה לשון הראב"ע:

**קנא, אחר שהשם בראך והוא מחיה אותך, דין הוא שלא תתן כבודו לאחר;**

ובר"פ פינחס "בקנאו את קנאתי" עוררתי על לשון קנא שהוא לשון בחינה וצריפה, עיין שם. ובואתחנן ב-ה"א אש אוכלה אל קנא.

**פקד עון.** הוסיפה התורה לתת טעם וסיבה למניעת עבודת אלילים. כי מצד הרחמים שלי אשר אני מתנהג בה עם כל בריותי כולם, מהראוי לך לעבדני לבדי ולא לזולתי, כי אנכי פוקד עון אבות וגו'.

עיקר לשון פקידה שעניינו זכירה הוא שימת השגחה על דבר להשקיף על עניינו. מזה פקד פקדתי אתכם, רוצה לומר בקרתי וחשבתי בעיון על דרכיכם ועל העשוי לכם אם ראויים אתם לעונש או להיגאל, כפי מה שיחייב אחר שיבוקרו המעשים, כי נכלל בלשון פקד בין הגמול בין העונש כפקיד ממונה על איש להשגיח ולשום עינו עליו ולשלם לו כפי מפעליו, וכן וכן אדם כי תפקדנו, כי תשגיח על מעשיו, וכן פקדו נא את הארורה וגו' ופקידהו על ביתו עשאו למשגיח על עניינים הנצרכים בביתו, כי פקד ה' את עמו, פקד את שרה, זכר אותם והשגיח ובקש להיטיב עימהם, והממונה להשגיח על צורך הרבים נקרא מטעם זה פקיד, ומזה העניין כאן פוקד עון אבות, יביט וישגיח את עונות הנעשים מן האבות.

**על בנים.** רוצה לומר לפי ענין ומעשי הבנים, מלת **על** מצאנו הוראתו כטעם לפי ענין והאבנים תפתח **על** שמות בני ישראל שעניינו לפי שמות בני ישראל, וכן להוציא את בני ישראל על צבאותם, וכן על דברתי מלכי צדק (תהלים ק"י עיין שם רש"י), לפי פקודת מלכי צדק; והטעם לא יעניש את האב הרשע מהרה, אבל יאריך לו אולי ייטיבו מעשי בניו או אחד מיוצאי חלציו עד הרבעים, ומכלל הן אתה שומע לאו. ממידת הרחמים נדע את מידת הדין, אם כל הבאים אחריו עד הרבעים והם [39] בכלל יוסיפו לחטוא עד שהגיעו למדרגה שהעונות אצלם לקניין בלתי תקוות תשובה אז יתחייבו כליה.

**לשונאי.** רוצה לומר לא בלבד בעוון האבות נוהגת מידת רחמנותי זאת בעושה במזיד, אף גם זאת באבות העושים בפשע ומרידה להכעיס מבחינת שנאתם הדת וכדומה, גם באלה אני מתחסד להאריך אף, לאב אשר שנא ה' עד הרבעים, אולי ייטיב מהם אחד את דרכיו, וכעניין קוצץ בן קוצץ האמור **במכילתא**.

או ירצה במלת לשונאי, מידת רחמנותי זאת הנגבלת היא נוהגת לשונאי בלבד, אבל לאוהבי איננה נגבלת, כי באלה אני מתחסד לאלפים. לכן גם בפרשת ואתחנן מסיים גם כן קרא במלת לשונאי, כי בא אחריו מאמר ועשה חסד וגו',.

אמנם בפרשת כי תשא ובפרשת שלח שלא בא אחריו מאמר המתנגד לראשון לא חתם קרא במלת לשנאי, כי כבר הזכיר עוון האבות. כן נראה לי ביאור מקרא זה לדעת **הראב"ע** ולהמפרשים שעמו, שפירש מקרא זה על צד מידת הרחמים.

וגם מרבתינו יראה שפירש על דרך זה (ודלא כ**רמב"ן** שפירש על צד מידת הדין), שאמרו כאן **במכילתא**:

פוקד עון אבות - בזמן שהן מסרגין (בזה אחרי זה בלי הפסק צדיק ביניהם). הא כיצד? רשע בן רשע, רבי נתן אמר: קוצץ בן קוצץ בן קוצץ (הוא יותר גרוע מרשע, שעושה להכעיס ומתכוון למרוד), כיון ששמע משה את הדבר הזה, ויקד ארצה וישתחו אמר: חס וחלילה, אין בישראל רשע בן רשע בן רשע, ע"כ;

הנה לדעתם ממידת הרחמים הכתוב מדבר; וכן אחרי שראינו בחטא מרגלים שהשתדל בו משה להתפלל ולעורר רחמים, אף על פי שמנע את עצמו מלהזכיר בתפלתו מלת וחטאה להיותם מזידים ופושעים (כמו שכתב **הרמב"ן** שם בפרשת שלח), מכל מקום לא מנע מלהזכיר בתפלתו מידה זו: פוקד עון אבות וגו'. הנה מזה גם כן הוכחה שעניין פוקד עוון אבות למידת הרחמים והחסד נחשב.

וכן לפירוש **הרמב"ן** צריכים אנו לומר דמלת קנא הנאמר כאן על הבורא יתברך הוא על דרך לשון בני אדם כאילו הש"י מקנא אם יתנו כבוד האלוהים לזולתו כמו שיקנא המלך אם יתנו המלוכה לזולתו, וכמו שכתב **הרלב"ג**.

אמנם מחויבים אנחנו להשתדל בכל יכולתנו להרחיק התפעליות כאלה ממנו יתברך אשר גם לבני אדם אינן נאותות. מכל אלה יש לנו מקום לבחור יותר בפירוש **הראב"ע** שממידת הרחמים הכתוב מדבר. **והר"י אדרבי בס' דברי שלום** בפרשת קרח הביא בשם רבו **מהרי"ט**<sup>17</sup> פירש:

<sup>17</sup> ר' יוסף מטראני 1568-1639 - מהרי"ט. מגדולי הפוסקים. בנו של המבי"ט ר' משה מטראני מצפת. חיבר על חלקים מן הש"ס "חידושי המהרי"ט". היה חכם באשי של טורקיה ושד"ר בקושטא, חיבר דרשות לתורה ומועדים על צורת בית המקדש ותבניתו וכתבים שלא נדפסו.

פוקד עון אבות על בנים וגו', מנכה ומחסר עון האבות בעבור הבנים העתידיים לצאת ממנו, כי ברא מזכה אבא;

ומצאתי כן מבואר במכילתא דרשב"י - ספר הזהרה: (ח"ב בסופו בתוספות ד' רע"ד):

ופקדתי בשבט פשעם, וכו' ופקדתי זעיר זעיר, פוקד עון אבות על בנים זעיר, ונותן זעיר על דא זעיר על דא, ואשתזיב הוא ואבוי מענשא דההיא עלמא, דהא ברא מזכה אבא. פוקד מן ולא נפקד ממנו איש, ויפקד מקום דוד, והדברים מכוונים, וראיתי לרבתינו במכילתא שאמרו אל קנא: אני שליט בקנאה ואין קנאה שולטת בי, ע"כ.

ויתכן כוונתם גם כן להרחיק ממנו התפעלויות, כי כמו שתואר גיבור הונח על האדם הכובש את יצרו הרע, כמאמר חכמי המשנה, שבהיות לאל ידו לעשות רע, רוח עולה ומסיתו לעשות רוח אפו וכעסו והוא מתגבר על כל אלה וכובשם ומושל עליהם שלא יפרצו לעשות כחפצם וישים דלתים ובריח לפניהם, כי זה הוא תואר הגיבור באמת.

ובעבור כן מתוארים הצדיקים במקרא בשם גיבורים, כמו ה' עמך גיבור החיל, ולנעמי מודע איש גיבור חיל, וכמו כן הוא יתברך מתואר בשם גיבור, כמו שכתוב האל הגדול הגיבור, כי אף שעמו הגבורה העליונה שאין לה חקר, בכל זה אינו משתמש בכח גבורתו הבלתי-בעלת-תכלית להעלות חמה ולהנקם, וכאמרם (יומא ס"ט) זהו גבורתו שכובש את כעסו ונותן ארך אפים לרשעים המענים את עובדי השם שלא כראוי, ככה הוא גם כן שם אל קנא, שהוא יתברך בעל כח בלתי תכלית לכבוש את הקנאה הראויה והוא מושל על הקנאה שלא תפרוץ לעשות מיד הקנאה הראוי לעוברי רצונו יתברך.

**בנים.** להראב"ע בנים האמור כאן כולל גם בני בנים, וא"כ שלשים הם בני בני הבנים, ורבעים הם תולדות השלשים, ואמר כן לפי שבמקום אחר אמר קרא פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים ועל שלשים ועל רבעים.

**ו. לאוהבי ולשומרי מצותי.** כל אוהב עושה רצון הנאהב, דכשאינ עושה רצונו הנה הוא מפר ברית האהבה, ולא משכחת לה אהבת ה' בלתי שמירת מצותיו, אם כן מה הוא ולשומרי, כי היה ראוי 'שומרי'.

ובמכילתא אמרו:

לאוהבי - זה אברהם אבינו וכיוצא בו, ולשומרי מצותי - אלו הנביאים והזקנים.

ר' נתן אמר לאוהבי ולשומרי מצוותי אלו ישראל שהיו יושבים בארץ ישראל והיו נותנים נפשם על המצות: מה לך יוצא ליהרג, על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף, על שקראתי בתורה. מה לך יוצא לצלב, על שאכלתי מצה. מה לך לוקה באפרגל, על שנטלתי את הלולב. ואמר מה המכות האלה וגו' אשר הוכתי בית מאהבי? מכות אלו גרמו לי להאהב לאבי שבשמים, ע"כ.

ואמר הרמב"ן:

לר' נתן האהבה היא מסירת הנפש על המצוות, והכתוב ודאי על עבודת אלילים, כי בה נתחייבנו ביהרג ואל יעבור בכל הזמנים לעולם. אבל הרחיב העניין בכל המצוות, לפי שבשעת השמד אנו נהרגין על כולן, מן הכתוב האחר ולא תחללו את שם קדשי. ותנא קמא שאמר זה אברהם ואלו הנביאים, אינו נכון שיאמר שהיו הנביאים עושים על מנת לקבל פרס, אבל יש בזה סוד שאברהם מסר נפשו באהבה כעניין שכתוב חסד לאברהם ושאר הנביאים בגבורה. והבן זה, ע"כ.

ונראה לי דלתנא קמא "אוהבי ושומרי מצותי" תרי עניינים נינהו, והאחת גדולה מחברתה. כי יש אהבה ויש אהבה, יש אהבה מוגבלת ויש אהבה שאינה מוגבלת: **אהבה המוגבלת** היא שתלהט בלבבו אהבה אל מצוות הש"י הכתובות בתורה לקיימם לפי המבואר בתורה שבע"פ עם כל פרטיהם, ותשוקתו בערה בו לקיים אותם באהבת נפש. הנה אהבה זו מוגבלת בתוך הגדר שהושם לפניו בתורה. הנה אהבה זו אף שהיא מוגבלת יקרה היא וחשובה מאד ולא נגיע אליה רק אחר השתדלות עצומה והתגברות גדולה. **ומכל מקום יש אהבה היותר גדולה** וחשובה הרבה יותר ממנה, והיא האהבה שאינה מוגבלת, שמגודל האהבה אל עשיית רצון הבורא יתברך ירחיב קיום מצותיו בכל צדדיהן ותנאיהן ויוסיף על מה שמפורש בתורה מה שיוכל לדון לפי המצווה המפורשת, כי בעיני האוהב את הבורא יתברך אהבה נאמנת, כל המצות שציוויים גלוי ומפורסם אינם אצלו רק גלוי דעת שלזה העניין נוטה רצון הש"י, ולא יאמר די לי במה שמפורש ואפטור עצמי במה שמוטל עלי. אבל יאמר כיון שאני רואה שרצון הש"י נוטה לזה, לכן יהיה זה לי לעיניים להרבות בו ולהרחיבו בכל הצדדים והתנאים שאוכל לדון בו שרצונו יתברך חפץ בו.

כדמיון אהבת הבן אל אביו, שכשיגלה אביו את דעתו גלוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשיו כל מה שיוכל, ואף שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דבור, הנה די לו לבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו, ולא ימתין שיצווהו יותר

בפירוש, או שיאמר לו פעם אחרת.

וכן דבר זה נהוג בין כל אוהב וריע, בין איש לאשתו, בין אב ובנו, ובכל מי שהאהבה ביניהם באמת, לא יאמר לא נצטוויתי יותר ודי לי במה שנצטוויתי בפירוש, אלא ממה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת. ככה היא האהבה מן האדם אל הבורא יתברך לעשות רצונו, והיא היא האהבה שאינה מוגבלת בגדרי התורה, כי מגודל אהבה יוצא חוץ מגדרה להוסיף אהבה על אהבה.

ועל שני מיני אהבה אלה אמר תנא קמא, הראשונה מייחסה אל הנביאים, והשניה אל אברהם אבינו. אהבה המוגבלת מיוחסת לשומרי מצות, כי המצווה תגביל אהבתם, והאהבה שאינה מוגבלת בגדר המצות מיוחסת בשם סתם אוהבי השם.

ולר' נתן הנך תרתי לאהבי ולשומרי מצותי חדא מילתא נינהו, אם כן אות ו' בולשומרי היא ו' הביאור, כמו ועשית שנים כרובים וגו' ועשה כרוב אחד וגו' שבאות ו' בועשה מבאר באיזה אופן יעשה שני הכרובים, משני קצותיו. ככה כאן אחר שאמר לאוהבי, יבאר מי המה הנקראים אוהבי, ואמר ולשומרי מצוותי.

\*\*\*

**ז. לא תשא.** תרגם **אונקלוס** לא תימי. לשון שבועה. והונח על זה לשון תשא כי המאמת דבר בהזכרת שם שמים יגביה וירומם הדבר לאמיתתו, לגבהות ורוממות אמיתת שם שמים.

**ח. זכור.** שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד נזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא ציוה אותנו באות הזה, כמו שכתוב כי אות היא ביני וביניכם. וזה עיקר גדול באמונת האל.

וטעם **לקדשו** שיהא זיכרוננו בו להיותו קדוש בעינינו, כמו שכתוב "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד". והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להיפנות בו מעסקי המחשבות בהבלי הזמנים ולתת בו עונג לנפשנו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שכתוב: מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכן אמרו רז"ל מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל.

וזה טעם שביתת הבהמה שלא תהא בלבנו מחשבה עליה, ולכן אמרו רז"ל שהשבת שקולה כנגד [40] כל המצות שבתורה כמו שכתוב בע"ז, מפני שבה נעיד על כל עיקרי האמונה בחידוש ובהשגחה ובנבואה.

**ובמכילתא:** ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת.

ופירושהם שהעכו"ם מונין בימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם. וישראל מונים כל הימים לשם שבת: א' בשבת, ב' בשבת, כי זו מן המצווה שנצטוונו בו לזכרו תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא, וכן פירש ר"א.

ואומר אני שזה מדרשו של **שמאי הזקן** שפירש מצות זכור עד שלא תבוא, כלומר שלא נשכחה בשום פנים; אבל הזכירו ברייתא עוד מידת חסידותו שהיה או מזכירו גם במאכליו ואוכל בכבוד שבת כל ימי חייו.

**והלל** עצמו מודה במדרש של שמאי, אבל הייתה בו מידה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לשם שמים והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים;

אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת **לקדשו** שנקדש אותו כעניין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהיה טעון קדוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן ציוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו.

וכך אמרו **במכילתא**:

**לקדשו, קדשהו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא ליום,**

**לילה מנין? תלמוד לומר ושמרתם את יום השבת, זהו קדוש היום.**

זוה מן התורה, אינו אסמכתא.

וכך אמרו: נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונון קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש וקדוש היובל. אבל ביום אסמכתא, ואין אומר בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו, וכן על היין אסמכתא, ואינו קבע כלל.

ובגמרא פסחים אמרו:

**זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא ביום, בלילה מנין?**

**תלמוד לומר את יום השבת, האי תנא מהדר אלילא ונסיב ליה קרא דיממא, ועוד**

**עיקר קדושה בלילה הוא. אלא הכי קאמר: זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין**

**בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מנין? תלמוד לומר את יום השבת.**

וכן הברייתא **שבמכילתא** נתרץ בה: אין לי אלא בלילה שהוא עיקר הקדוש, ליום מנין וכו' אסמכתא בעלמא, ומשם תלמוד שהמצווה הזאת למדוה ממצות 'לקדשו', אבל זכור את יום השבת - מצווה לזכרו תמיד בכל יום (כך כתב רמב"ן).

**י. שבת לה'.** בשם שבת נכלל לשון מנוחה, בטול והפסק, כמו שכתבו המפרשים, ואפשר

לכלול עוד בו עניין העיון והחקירה, כמו אחרי שובי נחמתי, שבת י וראה תחת השמש.

והוראה זו אינה יוצאת מכלל שורש שוב, כי המתהפך בעיונו ובחקירותו פעם כן ופעם היפוכו,





הרי הוא שב מן המחשבה הראשונה, כי בתחילה נולדה לו ידיעה ממושכל ראשון. הנה ידיעה זו היא אצלו **מסובב**, וכאשר יעיין עוד לבנות מושכלותיו על יסוד ידיעה זו הנה המסובב נעשה סיבה למושכלות אחרות, ובדבר זה הוא שב תמיד פנים ואחור, ומזה הוא לשון **ישוב** הדעת המורגל בדברי רז"ל, ועל דרך זה שבתי בבית ה' כל ימי חיי, ישב עולם לפני אלוהים.

**במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (משפטים קי"ג א')**:

**ושבתי אני ואראה, שבתי מההיא חכמתא ואתיישבת בלבאי ובדעתאי.**

ויהיה לפי זה טעם שבת לה', יום מיוחד לעיון וחקירה בעניני ה', שייחד האדם את יום השביעי לפנות דעותיו ומחשבותיו כולם בדברים הנוגעים אליו יתברך.

ובזה יובנו היטב דברי רז"ל (במדרש רבה **בראשית** ס"פ כ"ב):

**כששמע אדם הראשון כחה של תשובה, עמד ואמר מזמור שיר ליום השבת.**

עיין שם. כי לפי המבואר מובן מלת שבת ענין התשובה, ומזה אמרו רז"ל לא נתנו שבתות לישראל אלא לעסוק בהם בתורה. ובזה אין העשה דשביתה אחד עם מניעת המלאכה כאשר יחשבו אחרים, אבל הוא דומה לכל מצות עשה שבתורה, שיש בה קום ועשה הפך הלא תעשה, דבשמירת לאו דלא תעשה כל מלאכה, עדן לא קיים העשה דשבת להשם, אם לא הדביק מחשבתו ודעתו בעניינים רוחניים אלקיים המכוון במלת שבת לה'. ובדבר זה שייך שפיר לשון עשיית שבת שאמרה תורה לעשות את יום השבת, והיא השתדלות העצומה להעתיק עצמו מסיבות גשמיות למען עלות מהתפשטות גשמיות ולהדבק בעניין נפשי רוחני.

ובזה ידענו ההבדל הגדול אשר בין לאו זה דלא תעשה כל מלאכה מכל לא תעשה דעלמא, עד שאמרו רז"ל המשמר שבת כהלכתו, אפילו עבד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, כי בקיום העשה דשביתה על האופן הנזכר להשתדל בהתדבקות אלוהות אין לך מעלה גדולה מזה, עזיבת חטא חרטה ותשובה אמתית.

ועל פי הדברים האלה יש בלשון יום שבת מכוון יותר נעלה ונשגב מלשון יום מנוח, ולא כדברי מהר"י יצחק עראמה **בעקדה** שער נ"ה שהתלונן על נוסחאתינו בתפלת הרגלים לומר את **יום השבת הזה**, וייפה יותר את נוסחת **יום המנוח** הזה, עיין שם.

ודבריו סתורים ממקרא מפורש: ככתוב ושמרו בני ישראל את השבת וגו' כי ששת ימים וגו' וביום השביעי שבת וגו' הנה הזכירה התורה את חידוש העולם, ובכל זאת הזכירה לשון שביתה ולא מנוחה.

ומה נעמה בזה מליצת רבותינו באמרם (במדרש רבה פרשת בראשית):

אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא: לכל יום נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. א"ל

הקדוש ברוך הוא: כנסת ישראל היא בן זוגך. הדא הוא דכתיב: זכור את יום השבת.

כי אחר שהובדל היום השביעי משאר ששת ימי המעשה להבטל ולפסוק מכל מלאכה ועסק, הנה היום הזה נראה כדבר בטל בבריאה וללא תכלית כי לא יעשה בו מלאכה, ושם מלאכה הונח על כל דבר מעשה המביא לידי תכלית ותועלת ויש בו תיקון העולם, והם כלל ל"ט מלאכות שהוזכרו בדברי רז"ל, כמבואר היטב בדברי החכם רנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) בביאור שם מלאכה.

והנה לכל מלאכת מעשה נצטרך לשתי כחות כלליות:

האחד כח האדם לעשות מלאכתו כזריעה חרישה וכדומה,

והשני הכח הטבעי שהוכן ממנו יתברך, לתת כח הטבעי בכל דבר מעשי האדם, לתת כח בזרעים ויבולי האדמה וכן בכל מלאכת מעשה,

הנה שתי כחות אלה כח האדם וכח הטבעי הם כמו זוג זה עם זה לפעול ולהתפעל, וכל מה שנתחדש ונולד על ידי שתי כחות אלה, הוא הנקרא בן זוג ותולדותם.

אמנם כל זה יתכן בששת ימי המעשה שבהם יש מקום לשתי כחות אלה, האדם בפעולותיו ואדמת הטבע בכחותיה, ועל ידי הזדווגות כחות האלה יוכל להתחדש ולהולד מלאכה להיותה הנולד מן הזוג, והיא המלאכה שהוא העסק המביא לידי תכלית תיקון וקיום העולם.

אבל ביום השבת שאין מקום לפי התורה אל כח האדם לפעול דבר המביא לידי תיקון העולם, אם כן הכחות הטבעיות ממילא יומנעו ויתבטלו מלפעול פעולותיהן הטבעיות בחידוש דבר מה ביום זה, וכיון שאין זוג אין מקום לתולדות ולבן זוג, כי לא תחודש ביום זה מלאכה המקיימת עמודי עולם המעשה, וזה שאמרו בדרך מליצה נעימה, לי לא נתת בן זוג, ועל זה באה התשובה, להיות שיום השביעי מיוחד להיותו שבת לה', והיינו התדבקות המחשבות ורעיונות הנפשיות באלוהיות, אין לך תקון גדול מזה, ותולדה הנפשית בהשגות אלוהיות הוא התולדה ובן הזוג הנפשי לתכלית אמתית.

ונראה לי עוד בטעם שם שבת עניין השבה והחזרה שישבו האדם בו אל תכונת נפשו, אשר מטבעה להיותה חלק אלוה ממעל, להדבק בו יתברך, אשר זה [41] כמעט בלתי אפשרי לו לאדם בששת ימי המעשה בעסקו בענייני עולם הגשמי בדברים שאינם רק צרכי הגוף הכלה אוכל נפש הבהמי המתנגדים למגדנות שמים שיש בהם צורך גבוה...

**לא תעשה.** להזהיר הגדולים על הקטנים (רש"י), אף על גב דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווים להפרישו, מכל מקום אביו מצווה להפרישו, וכן פירש הרמב"ם פרק כ"ד משבת ובסוף מאכלות אסורות (צדה לדרך דלא כאליהו מזרחי), ואם כן פעל לא תעשה הוא גם פעל מסבב כמו שכתוב בבשלח במה תצעק.

### וגרר.

זה גר צדק. או אינו אלא גר תושב? כשהוא אומר (וינפש בן אמתך) והגר, הרי גר תושב אמור, הא מה תלמוד לומר 'וגרר'? - זה גר צדק (מכילתא) עיין מה שכתבתי בכי תצא (כ"ד י"ד) בשם הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש.

**יא. וינח ביום השביעי.** כביכול הכתיב על עצמו מנוחה ללמד הימנו (עיין רש"י).

והרלב"ג אמר:

וינח - רוצה לומר שלא חדש בו דבר על דרך מופת על האופן שעשה בששת ימי בריאת העולם, אבל נמשך המציאות על עניינו לפי הטבע שהטביע עליו בעת הבראו; ולזה פירשו רז"ל וינח פועל יוצא, כמו וינח ה' להם (יהושע כ') שהוא יוצא, והרצון בו שהניח לעולמו. והוא הנכון.

ועיין מזה במורה ס"ז לראשון.

וזו לשון בראשית רבה סוף פרק י':

כל זמן שהיו ידי קוניהם ממשמשין בהם היו מותחים והולכין, כיון שנחו ידי קוניהם מהם ניתן להם נחה וינח לעולמו ביום השביעי.

**יג. לא תנאף.** אין נאוף אלא באשת איש (רש"י, ועיין ר' אליהו מזרחי), ובואתחנן פרט יותר אין לשון ניאוף אלא באשת איש, ואם כן באשת איש דווקא הכתוב מדבר, דלישנא הכי משמע.

וזו לשון הראב"ע:

רבים חשבו כי אין נאוף כי אם עם אשת איש, בעבור שמצאו אשר ינאף את אשת רעהו. כי מה טעם לומר זה, אחר שאמר אשר ינאף את א"א, ואין פירש כאשר חשבו, והנה למעלה כתוב "אשר יקלל את אביו ואת אמו, מות ימות, אביו ואמו קלל דמיו בו", והטעם כי עבירה גדולה עשה שקלל אבותיו שהולידוהו. וככה אשר ינאף את אשת רעהו להודיע כי תועבה גדולה עשה שינאף את אשת רעהו, ומלת ניאוף כמו זנות, והנה כתוב (ירמיה ג' ט') ותנאף את האבן ואת העץ, ע"כ.

זזה לשון רבנו בחיי (רב"ח):

לא תנאף, הוא דבור השביעי, מפני שאיסורי עריות הן שבע, ואלו הן אשת איש, אשתו נדה, אלמנה, בתולה, משכב בהמה, משכב זכר, וגו', עיין שם.

והנה גם הוא כולל בזה כל עניני זנות. וכן דעת רבותינו (נדה י"ג) לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל. ובשבעות (מ"ז ב') אמרו, אזהרה לעוקב אחר נואף מנין, תלמוד לומר לא תנאף.

ובתנא דבי אליהו אמר זמרי בן סלוא עבר על לא תנאף. וכן בסנהדרין פ"ו, לא אמרו דלא תנאף במחוייב מיתת בית דין איירי, רק מחמת דבר הלמד מעניינו.

**עד שקר.** הראב"ע נדחק לפרש שהכתוב מדבר עם העד, אתה, עד שקר, לא תענה ברעך. אמנם אין טעם לקראו עד שקר קודם שהעיד, ומה יענה למקרא שכתוב מפיץ וחרב איש ענה ברעהו עד שקר. ובאמת שם 'עד' הוא כינוי להמגיד, ותרגומו סהיד או סהדא, וגם להגדת העד ותרגומו סהדותא (רל"ש - ר' לייב שפירא).

**יד. לא תחמוד.** רבים יתמהו על זאת המצווה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, והלב חומד מעצמו בטבעו נגד בחירת האדם, ועיין בראב"ע ממשל הכפרי.

ויראה כמו שכתב בעל "הברית"<sup>18</sup>, אחר שה' ציוה אותנו על האהבה, באמרו "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך", מה מקרא חסר אם היה כתוב ואהבת את ה' אלוהיך בלבבך, ומה רוצה לומר במלת בכל? אלא שהכוונה שיהיה לבבך מלא באהבת ה', כלומר שלא יהיה בלב רק אהבת ה' לבד, לא שיהיה בו גם אהבת ה' גם חמדת עולם, שאם כן אינו מלא באהבת ה', כי אם חציו לה' וחציו לכם, ולא נקרא בכל לבבך. הנה כל איש המקיים זאת המצווה, ואחרי שחשקה נפשו להתענג על ה' וכלתה לדבקה בו באהבה רבה בכל עת לחזות בנועם ה' ולטעום מטעם המלך להתענג מזיו כבודו, וגם ערב רב ומתיקות נפלא ושמחה ימצא בה, על ידי כך לבו מלא כל עת וזמן בזיכרון קידוש ה' וחושק לדבקה בו, ולבו קשור עמו בעבותות אהבה, ובזה מקיים בכל לבבך, כלומר שלבו מלא על כל גדותיו באהבת ה', אז אי אפשר שיחמוד שום דבר מכל מחמדי עולם הזה. מפני כי מודעת זאת, שהחימוד הוא בלב, לא

<sup>18</sup> ספר הברית נכתב ע"י פנחס אליהו הורוביץ 1765-1821 קרקוב, הוא חיבור תורני הכולל נושאי אמונה הלכה מוסר קבלה טבע פילוסופיה מדע וטכנולוגיה מטרת המחבר הייתה לכתוב ספר הכנה המבאר את החלק השלישי שבספר שערי קדושה של ר' חיים ויטאל תלמידו של האר"י.

באבר אחר. ואשר כבר לבו מלא תמיד באהבת ה' איה המקום בלב אשר יתאוה ויחמוד בו דבר זולתו, ככוס אשר הוא מלא על כל גדותיו שאין יכולים להוסיף מאומה.

כי אי אפשר לאדם לעבור על לא תחמוד, אם לא שאינו מקיים מצות עשה של "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך", אף שהוא אוהב אותו, רק לא לבדו אך אוהב אותו, ואוהב גם כן חמדת העולם ותענוגות בני אדם, ונמצא שאינו מקיים בכל לבבך, ואז הלב מעצמו מתאוה על כל מחמדיו של העולם הזה אשר לנגד עיניו. אף אם בבחירתו אינו רוצה לחמוד, בדעתו שהיא עברה ועוון, הלב בטבעו יחמוד [מב] שלא ברצונו ונגד בחירתו, מפני שאי אפשר שיתחבר בלב אהבת ה' עם אהבת התענוגים כשבת אחים גם יחד, אבל כל אחד דוחה את האחד ויגרשהו.

אבל מי שמקיים "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך", אי אפשר זה כלל אחר שלבו טרוד ומלא תמיד באהבת ה' בשמחה רבה. ועוד, שהאיש הקשור בעבותות אהבה עם ה' ישחק על כל מחמדיו של העולם הזה הכלים ועוברים ונבזים מצד עצמן, ועל חמדת נשים לא יאוה, ואם חמד אלוהים לשבתו עליו אוה למושב לו ואת זה לתאוה יבקש, נפרד הלב בטבעה מכל תאוות עוה"ז, ולא יחמוד אותם ותגעל נפשו בהם, אך על שדי יתענג להשתעשע ולדבקה בו יתברך באהבה ושמחה, כי הנפש תתנדב בטבעה למה שהטובה עודפת ותעזוב את החסרה.

#### טו. וכל העם רואים. כבר הכריח הרמב"ן ממשמעות הכתובים -

שאיין מקראות אלה מדברים ממה שהיה אחר מתן תורה, ואין זה העניין מה שנאמר בפרשת ואתחנן, ותקרבוני אלי אם יוספים אנחנו לשמוע וגו', כי אמנם וכל העם רואים ויאמרו אל משה היה קודם מתן תורה. והסדר בדברים כך הוא: בבוקר היו קולות וברקים וקול שופר, ואז היו ישראל עדיין במקום תחנותם, ומשה חיזק לבבם והוציאם לקראת אלוהים ויתייצבו בתחתית ההר, ובהיותם שם נתחזק קול השופר מאוד, ואז אמרו אליו אל ידבר עמנו אלוהים, ואז אמר להם משה אל תיראו, ואף שחיזקם משה בדבריו לא רצו להתקרב אל הגבול אבל עמדו מרחוק, ואז נגש משה אל הערפל, ואז דיבר אלוהים הדברות, עכ"ד.

ודבריו נכונים שאין הפרשה מדברת ממה שהיה אחר מתן תורה. ואף שהר"י יצחק אברבנאל השתדל לסתור דברי הרמב"ן, אין בדבריו די השיב למבין, וגם לישנא דקרא יורה כפירוש הרמב"ן, מדאמר וכל העם רואים, בהקדמת השם לפעל יורה על המוקדם בזמן, כי על סדר הדברים בקדימה ואיחור היה צריך להקדים הפעל לשם, ולומר וירא כל העם.

אמנם מה שאמר רמב"ן שהיה העניין בהתחזקות קול השופר מאוד, ושכבר קודם שנאמרו

הדיברות כבר נרתע העם לאחוריו, ולא רצו להתקרב אל הגבול ויעמדו מרחוק, זה קשה מאוד, דאם כן, למה הזזה משה רד העד בעם פן יהרסו, הלא כבר נהפכו ציריהם עליהם ולא עצרו כח להתייצב סמוך לגבול, ולא שמעו אל משה ויעמדו מרחוק. ועוד, אם קול השופר החזק מאד היה הסיבה להתרחקותם מן הגבול ולעמוד מרחוק, לא היה לו למקרא לומר כי אם 'וכל העם רואים את קול השופר החזק', ולמה האריך לומר 'את הקולות והלפידים וההר עשן', וגם השמיט כאן מלת 'חזק בקול שופר, שהוא העיקר לרמב"ן. וכן ממה שנאמר (ואתחנן ד') 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר וידבר ה' אליכם מתוך האש', משמעותו שבעת הדברות היו קרובים לעמוד תחת ההר, לא רחוקים ממנו כדעת רמב"ן.

**לכן נראה לי**, כי פרשה זו 'וכל העם רואים', מדברת ממה שהיה בשעת הדברות, אחר שנאמרו שתי דברות ראשונות מפי הגבורה. ועל אותה שעה נאמר "ויהי קול השופר חזק מאד משה ידבר". וכן פירש רש"י שם שהוא מוסב על השמונה דברות שהיה משה מדבר ומשמיע, ועל אותה שעה עצמה אמר כאן, "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים". כלומר לא בלבד ששמעו קול הדיבורים האלה, כמו שכתוב "קול דברים אתם שומעים", אבל גם ראו אותם בלהבות אש. וכמו שכתוב למעלה "קולות וברקים", והוא פנים האחד של הדברות בבחינת השגתם אותם בשמיעה וראייה. "ואת קול השופר", הוא הפנים השני מן הדברות שהיה מפרש להם תוכן ומכוון הפנים על בוריים, והיא השגה הנפשית. הנה בכל אלה שיערו בנפשותיהם שלא יוכלו לסבול עוד משא דבר ה' לכוון דעתם במושכלות מדעיות ורוחניות כאלה, לכן אמרו אל משה "דבר אתה עמנו", ואז נגש משה אל הערפל להשמיעם שמונה דברות אחרונות, כפי שהיה הוא יתברך מקרא אותם אליו ושם בפיו באותו הלשון עצמו הכתוב עצמו בתורה.

**יז. נסות.** לשון הרמה וגדולה (רש"י),

**יראתו על פניכם.** אין לפרש מלת פניכם פרצוף הפנים, כי אין שייכות ליראת ה' על פני בשר הגשמי, כי אמנם שם פנים שורשו פנה, והונח על פרצוף הפנים, להיותו האבר הראשי באדם לעשות בו כל פניותיו, כי לכל צד שרוצה לצדד עצמו יעשהו באבר הראשי הזה שקבועים בו חמשת החושים, ומזה וישב פניו הר הגלעד, צידד פניית נסיעתו. וכן את פני מבין חכמה, המבין יצדד את כל פניותיו אל מטרת החכמה. וכן חכמת אדם תאיר פניו, החכמה תהל אור לכל פניותיו לבלי יתהלכו במחשך הסכלות. ומזה העניין אמר כאן "יראתו על פניכם", רוצה לומר בכל פניותיכם, בכל דבר אשר תפנו הן לחשוב במחשבותיכם הן לעשות בפועל כפיכם תתנו לב ליזהר לבלי היות בו מה שהוא נגד רצון אדון כל יתברך.

**יח. אל הערפל.** מלת ערפל הנזכר בכתובים תמיד פירש המפרשים שהוא עניין ענן וערפל סביביו, והעניין כי הכבוד מסתתר ומתעלם אפילו מן המלאכים המשרתים, וזה שאמר הכתוב ישת חושך סתרו סביבותיו סכתו;

והנה משה לא נכנס בתוך הערפל, אבל נתקרב אליו כאדם המתקרב אל שער המלך ולא נכנס לפנים מן השער, וזהו לשון ומשה נגש. וערפל תרגם **אונקלוס** לצית אמיטתא כלומר לעצם גבול ההגעה שהיה משה מגיע עד שם ולא משם ואילך, וזה טעם 'אשר שם האלוהים', ואז וידבר אלוהים ושמעו כל ישראל, וזה שאמר לו תחלה "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך" (**רבינו בחיי - רב"ח**).

**כא. מזבח אדמה.** מחובר באדמה שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי בסיס.

**דבר אחר:** מזבח נחושת שממלאים חללו באדמה (**רש"י ממכילתא**).

לפירוש הראשון עניין הסמיכות כמו ציצת הכנף, חשב האפוד, שפירש ציצת המחובר בכנף, חשב המחובר באפוד, מזבח המחובר באדמה. ולפירוש השני מזבח אדמה הוא בעצמו מזבח הנחושת, התם נקרא על שם ציפוי החיצוני, והכא על שם מלואו הפנימי. וכן מזבח הפנימי יקרא על שם מקומו הפנימי, ונקרא מזבח הקטורת על שם דבר הנעשה עליו, ונקרא גם מזבח הזהב על שם הנעשה ממנו. וכן מנהג המקראות בכמה שמות. ובזה אין טענות הרב"ע בזה כלום.

**וזבחת עליו.** אצלו כמו ועליו מטה מנשה (**רש"י ממכילתא**).

ובזבחים (ד' כ"ט) אמרינן -

"וכי עליו אתה זובח? אלא עליו כשהוא שלם אתה זובח, ואי אתה זובח כשהוא

פגום".

ופירש **רש"י** שם -

"והאי עליו - בגינו ובשבילו קאמר".

ולא ידעתי מזה משמעותא דבעיין שהמזבח יהיה שלם דווקא ולא פגום. ואפשר שכוונת **רש"י** בזה לפרש מלת **עליו** - בשבילו, דהיינו לזרוק עליו. וכשהמזבח פגום אין ראוי לזרוק עליו (עיין **רמב"ם** פ"ג מפה"מ).

**בְּכָל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּר אֶת-שְׁמִי אָבוּא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ:**

אמרו **בספרי** (נשא, וסוטה ל"ח):

מקרא זה מסורס הוא, "כל המקום אשר אבוא אליך וברכתיך" **שם** "אזכיר את שמי",

והיכן אבוא אליך וברכתיך? בבית הבחירה. שם אזכיר את שמי. ע"כ.

באמת הך דאין להזכיר שם המפורש חוץ לבית הבחירה, ידעין גם בלא סירוס המקרא.

**ונניחהו על סידרו ונפרש:** בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אשר אתן לך רשות להזכיר את שם המפורש שלי, שם אבוא אליך, אשרה שכינתי עליך. וכמו שכתב רש"י כאן, עיין שם.

אלא דלפירוש זה לא יהיה מבואר שגלוי השכינה היא הסיבה הגורמת להזכרת השם. לכן יסרסו רבותינו לשון המקרא, בדרך שיובן ממנו שהזכרת השם תלוי בגילוי השכינה. ומזה יתילד כי גם בבית הבחירה אין מברכין בשם המיוחד במניעת גלוי השכינה, כמו שבאמת משמת שמעון הצדיק שלא זכו שוב לגלוי השכינה, נמנעו הכהנים לברך בשם המיוחד (עיין שם בתוספות).

ודע אף שבהשקפה ראשונה נראה שלדעת רבותינו יסרסו המקרא גם יוסיפו מלת שם במאמר אזכיר, ויסירו משם מלת אשר, ויוסיפוהו במאמר אבוא אליך. ובאמת אינו כן, לא יהפכו דברי אלוהים חיים לא יוסיפו ולא יגרעו. כי לא באו רק להבינו הכוונה האמתית שבמקרא ולעורר אותנו. אף שלפי סדר ההגיוני מקדימין את הנושא לנשוא, כאן הוקדם הנשוא לנושא, וילמדונו דעת ביאור מלת אשר.

וזהו, כי באמת יש הוראות רבות למלת אשר, ומהם ייחוד המקום וייחוד הזמן, כמו המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל (חקת כ'), ובמדבר אשר ראית (דברים), בית מקדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו (ישעיה ס"ד). מלת אשר בכל אלה המה מייחדים את המקום, כמלת שם, אשר פצתה הארץ את פיה (עקב), בימים ההמה אשר יחזיקו (זכריה ח'), אחרי כל זאת אשר הכין (דה"ב ל"ה כ'). בכל אלה מלת אשר מייחדים את הזמן.

**ובשני הפנים האלה יתבאר מלת אשר כאן, כי הוא משרת לשנים, במאמר אשר אזכיר הוראתו ייחוד המקום, ובמאמר אשר אבוא הוראתו ייחוד הזמן.**

וזהו שכווננו רבותינו לחבר מלת שם' במאמר 'אזכיר', ולהציג מלת 'אשר' במאמר 'אבוא'; ומעתה יצא לנו כנוגה ביאור המקרא על מכוננו בלא סירוס. וטעמו: רק שם אתן רשות להזכיר את שמי לעת בואי להשרות שכינתי עליך. ומצב המאמר כזה:

**בכל המקום**

**אשר אזכיר את שמי**

**אבוא אליך**



## וברכתיך

ולהטעים יותר את המקרא לדעת רבותינו, אומר לי לבי, שבלשון **בכל המקום** יתואר במקרא כאן בית הבחירה, כי בכמה מקומות קרא את הבית המקודש בשמות המורות על האהבה והחבה יתירה עליו, כמו בית תפארתי (ישעיה ס') והיה עיני ולבי שם כל הימים, (מ"א ט'), ואמר (ישעיה ס"ב) לך יקרא חפצי בה, ואמר (תהלים) פה אשב כי איתיה, ככה יקרא [מג] את בית הבחירה בשם כל המקום, וטעמו המקום אשר ההשתוקקת עליו. ומלת כל עניינו כאן מן נכספה וגם **כלתה** נפשי, כלו עיני לאמרותיך.

**וטעם קדימת מאמר אזכיר את שמי אף שהוא הנשוא, יבינהו כל שנפשו מוכנת להתנוסס מרוח המליצה, ומי שחסר בו רוח זה אין כח בעט סופר למלאות אותו בו.**

## פרשת משפטים

### פרק כא

**א. תשים לפניהם.** להבינם טעמי הדברים (רש"י).

וכן איתא במכילתא:

יכול שונין ולא יודעין, תלמוד לומר ואלה המשפטים וגו' כעניין שנאמר אתה הראית לדעת, ע"כ.

דעתם בקרא "הראית לדעת", להורות לנו לפרש מלת "לפניהם" על הדעת והכוונה, וזה מסכים מאד עם מה שפרשנו (ביתרו בלאכל לחם לפני האלוהים, ובנח בכי מלאה הארץ חמס מפניהם). ועל כוונה זו אמר ר' עקיבא (עירובין נ"ד) אשר תשים לפניהם - שחייב להראות להם פנים, יעוין שם.

**ב. לחפשי חנם.** שאם חלה העבד ברשותו אינו יכול לתבעו מעות כנגד שכר ביטולו או שכר מזונות ושכר הרופא, לכן אמר 'חינם' - בלא מעות (רבינו בחיי - רב"ח).

**ג. בגפו יצא.** שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית (רש"י מרבתינו).

**ויצאה אשתו עמו.** מי הכניסה [43] שתצא? אלא מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב

במזונות אשתו (רש"י מרבותינו בתלמוד ומכילתא).

ומלשון המקרא משמע הכי, כי אם יהיה המכוון במקרא להודיענו שלא יצא העבד לבדו בלעדי אשתו, היה ראוי לתלות היציאה בעבד ולומר "יוצא עם אשתו", אמנם מדתלה היציאה בה בלשון ויצאה אשתו, משמעותו שעד הנה הייתה גם היא בבית האדון, ומוטלת עליו למזונותיה. דאין לומר לעבודה, כי היא לא נמכרה אליו.

ונראה לי עוד, דלאו מדיוקא לבד נפקה לרבותינו חיובא דמזונות, אבל לישנא דקרא עצמו פירשוהו למזונות, כי שורש **יצא** ישמש גם להוצאת ממון לקנות דברים המצטרפים, כמו (מל"ב י"ב) ויוציאוהו לחרשי עץ וגו' ולכל אשר יצא על הבית. וכלשון 'הוצאה' המורגל ברבותינו לצרכי הבית. ומלת **ויצאה**, אף שתמונתו כפועל, יתבאר כמו שם, דומה ללשון "למען ייטב לך" שפירושו יהיה טוב לך, והיא פעולה המתמצעת בין פועל למתפעל.

ופירוש **ויצאה**, הוצאתה תהיה לה. וטעם ויצאה אשתו עמו, הוצאות ממון המצטרך לאשתו (מזונותיה וכסותה), תהיה לה שווה עם בעלה העבד: כחיוב האדון במזונות העבד, כן חיובו במזונות אשת עבדו. ומלת **עמו** יורה על השוואה, כטעם **כמו**. כענין "עם מלכים" (איוב ג'), רוצה לומר כמלכים. "עם אדם לא ינגעו" (תהלים ע"ג) כמו אדם.

ולפי זה סיפיה דקרא דומה לרישא, כמו ד"בגפו יצא", אין המכוון בו על רגע היציאה לבדה, דהא כל זמן עבודתו הוזהר האדון להשאירו יחידי בלא אשה עד צאתו ממנו, ככה ויצאה אשתו, אין המכוון בו על רגע היציאה, שלא תישאר אז בבית האדון, דאם כן אין יציאה זו דומה להקדום אליו. אבל כל זמן היות העבד בבית אדונו, מחויב האדון לזון אותו עד צאתו ממנו.

והא דחייב האדון במזונות אשת עבדו, כתב הריטב"א (בחידושו לקדושין ד' כ"ב) אף על גב דהעבד עצמו אינו חייב במזונותיה מן התורה, מכל מקום כיון דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו, רצתה התורה שלא יפסידו מפני מכירתו, ושיהא הרב זן ומפרנס אותן. דקים ליה לרחמנא, שאילו לא נמכר, היה מפרנס אותם. הלכך חייב במזונותיהם וכסותם. עיין מה שאמר בהר כ"ה מ"א ויצא מעמך.

**ו. אל הדלת או אל המזוזה.** "לות דשא דלות מזוזתא". כן תרגם **אונקלוס**, והוא כפי המקובל (עיין רש"י). ומצאנו מלת **או** שפירש כמלת **אם**, כמו "או נודע כי שור נגח הוא" (לקמן כ"א) כמו שכתוב רש"י (ויקרא ד'); "או הודע" כמו "אם הודע", והרבה **או** משמשין בלשון **אם**, **ואם** במקום **או**. כמו אם בהמה **אם** איש לא יחיה, וכן **או** לאיל (במדבר ט"ו) פירש רש"י **ואם** לאיל; וטעמו "אל הדלת או אל המזוזה" - אם אל המזוזה רוצה לומר אם הדלת עומדת אצל המזוזה (ר"ז ווילנא).

ועיין רמב"ן על או בן יגח, שטען על רש"י בזה. וגם חכמי המשנה ישמשו מלת או על ביאור

המוקדם (זבחים ע' ע"ב), או שהמית אדם, שהוא לבאר במה שאמר שנעבדה בה עברה, כמו שכתוב רש"י שם. והרמב"ם (פ"ג מעבדים) כתב "מגישו אל הדלת או אל המזוזה כשהן עומדים בבניין, ונוקב את אזנו עד שיגיע לדלת". מבואר מדבריו דמקרא דהכא ידעין דההגשה תהיה בין בדלת בין במזוזה. והרציעה - שתהיה בדלת דווקא ולא במזוזה, ידעין מקרא ד"ונתת באזנו ובדלת". א"כ קרא דילן כפשטיה. ומיושב גם כן תמיהת הרא"ם (ר' אליהו מזרחי) שכתב דלא מצינו בכל התורה שתהיה מלה לצורך ההיקש בלבד, מבלי הבנתה לעצמה, ומצאתי כדברי בעל צד"ל.

◀ **ועבדו לעולם.** עיקר שורש **עלם** הונח לדעתי על כל דבר שהוא במעמד העליה והגבהות ממטה למעלה. ועיקר יסודו שתי אותיות **על**, שהוראתו דבר העומד למעלה, כמו הגבר הוקם **על** (ש"ב כ"ג). ומזה העניין: בן מי זה העלם (ש"א י"ז), ישוב לימי עלומיו (איוב ל"ג), ותלך העלמה (שמות ב'). ונקרא כן מעמד הנעורים, שאז האדם במעמד העליה, לעלות ולהתפשט בשטח גופניותו מיום אל יום. וכן הבריאה בכללה הנמצאת בפועל לעינינו דרך כלל נקראת עולם, עד תאוות גבעות עולם, ומתחת זרועות עולם, את העולם נתן בלבם.

וגם זה מעניין העליה, כי כל הנבראים שבזה העולם יעתקו תמיד ממדרגת קטנותם אל מדרגה יותר ממנה, כי הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורת הדומם, הדומם פושט צורתו ויתעלה ולובש צורת הצומח, והצומח שתכלית מציאותו להיותו מזון לכל חי, הנה הוא פושט צורתו הקטנה הצומחת ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה, להיות חלק ואבר מן החי. והבעלי חיים בהיותו מאכל לאדם פושט צורתו הפחותה ומתעלה להתלבש בצורת הבשר והדם שבאדם. ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם בהוליד ונעשה אדם.

הנה נראה בעליל שתכלית כל הברואים איננה להיות עומדים בעניינם שהיו בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטלו ממציאיותם הפחותה במדרגה ויתעלו אל מדרגה יותר עליונה וחשובה. ולכן נקראת הבריאה בכללה עולם, על שם העליה והתעלות המכוון בו מאת הבורא יתברך, לא לרדת מטה אף לא להישאר במעמדם, (הפך ברואי מעלה שנקראים עומדים כמו שכתוב ונתתי לך מהלכים בין העומדים).

והונח שם עולם על הנצחיות, מעתה ועד עולם, כי הוא [מד] ההתעלות האמיתי והחשיבות שאין למעלה ממנו אל מי שזוכה אליה. ולזה הונח על שנת היובל עולם, כי בשנת היובל יתעלה ויתרומם כל פחות המדרגה אל מעלתו הראשונה, העבד שווה בו לאדונו, השפחה לגברתה, הנושה לאשר נושה בו, כולם שווים במדרגה אחת מעליתית, והתעלות אחת לכולם.

**ז. לאמה.** המשרתת תקרא אמה, והיא לרש"פ מדרגה חשובה מן השפחה, שהשפחה עליה מוטלת כל עבודות הקשות והפחותות שבבית, והאמה אין עליה רק עבודות הקלות וההשגחה על סדור ותיקון הבית.

וכן ברעיא מהימנא (רע"מ) (כי תצא ד' רע"ז):

**נשמתא אית דאיהי אמה, ונשמתא אית דאיהי שפחה הדיוטא.**

**ח. אשר לא יעדה.** להכניסה לו לאשה (רש"י), והכתיב לא באל"ף והקרי לו בוי"ו, ושני טעמים יש לו שאינו רוצה לייעדה לו לאשה (רשב"ם וראב"ע);

וטעם יעדה לשון הזמנה (ר"ש ב"מ), כמו שם יעדה (ירמיה מ"ז) ותרגומו מזמנה. ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו יעדה - יקיימינה ליה, נראה שפירשוהו מלשון עד, ו"אל לעד תזכור עוון", לשון קיום הדבר והמשכתו בזמן.

אמנם לפי זה, העיקר שהוא עניין הנישואין חסר במקרא, כי הזמנה וקיום ישנם לדברים הרבה ואינם מיוחדים לאישות דווקא. לכן נראה לי שהוא מלשון שיורה על קבוץ וחיבור אנשים להיותם כאיש אחד חברים, ונופל שפיר על זווג איש ואשה המתדבקים יחד להיות כבשר אחד, וכבר נאמר על האשה (מלאכי ב') והיא חברתך ואשת בריתך, ותרגומו שותפתך. עיין מה שאמר בראשית ד' וידע אדם.

**לעם נכרי.** תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל לגבר אחרן. ובפי' רש"י איש אחר, מלת נכרי כמו "ועצבך בבית נכרי" - בבית איש אחר. לעם כמו לאיש, ולא מצינו לו חבר בכל המקרא (רמב"ן);

◀ אמנם בדברי רבותינו מצאנו לו חברים הרבה, שקוראים לאיש אחד בשם **עם**, כמורגל בלשונם **עם** הארץ, כשהייתי **עם** הארץ, אפשר **בעממי** (ר"ה כ, א), ועוד היום רגיל בפינו לקרוא איש אחד חסר ידיעה בשם **עם הארץ**. וכן שם גוי שהוא שם קבוץ בכל מקום והוא גם כן שם פרטי לאחד מהם, וכבר פירשו הגוי גם צדיק תהרוג על עצמו לבד לא לכל עמו. ולפי זה שגם האיש הפרטי נקרא בשם **עם**, מה שנאמר אם כסף תלוח את עמי את העני, אין צורך להוסיף כאילו כתיב תלוח לאחד מעמי, כי העני הנאמר אחריו יקרא בשם **עמי**, וכן ויזכר ימי עולם משה **עמו** (ישעיה ס"ג) אינו צריך להוסיף וי"ו על עמו, כי זה משה האיש יכונה בשם עמו.

ודע דלרלב"ג נאמר מלת **לעם** עבור אנשי ביתו, וגם זה נכון, כי אם היא נמכרת לאיש להיות

לו לאמה, איננה לו לבדו כי תשרת גם לכל אנשי ביתו, ועל האיש עם אנשי ביתו נופל שפיר מלת **עם**, כי כבר מצאנו שם עם על מספר שלשה בני אדם (איוב י"ב): "אמנם כי אתם **עם**".

ובזה יש לתת טעם למה שלא אמר הכתוב לשון **לאיש אחר** ובחר יותר בלשון **לעם נכרי**, להורות על הפלגת הבגידה, כי אם היה מייעדה כפי המצווה עליו, לא הייתה מיוחדת כי אם לבעלה לאישות, והייתה גברת הבית משמשת בשפחותיה, ועל ידי המכירה תהיה נכנת להרבה מבני הבית ומשועבדת להם לשמש אותם ולעבוד עבודתם. ויותר יתכן לומר שהלמ"ד תשמש כאן להתחלק לכל אחד מהפרטים, כמו שלשה עשרונים **לפר** (פינחס כ"ח כתב) שפירושו לכל אחד מהפרים, וכן לשבעת הכבשים (שם כ"א), ליום שבעת ימים (שם כ"ד) כלומר לכל אחד משבעת הכבשים, לכל יום ויום משבעת הימים, כן **לעם נכרי** לכל אחד ואחד מן העם.

### **בבגדו בה.**

כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למכרה. דברי ר' עקיבא. ר' אליעזר אמר: בבגדו בה, כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה. ר' עקיבא סבר יש אם למקרא, ור' אליעזר סבר יש אם למסרת (קדושין ח"י);

◀ לא יעלה על דעתך דלמאן דאמר יש אם למסרת יכחיש הקריאה המקובלת אצלנו. אבל עניינו לרוו"ה - ר' בנימין זאב היידיהיים), דפליגי בתיבה שאין הכרע למשמעותה לפי ענינה לא מצד המשקל ולא מצד הגזירה ולא מצד הבניין, דמר סבר יש להכריע משמעותה אל צד **המסורה**, ואפילו על דרך זרות קצת, ומר סבר יש להכריע אותה אל צד **המקרא** ברגילות הלשון; והנה מלת **בבגדו** היא מלה מפוקפקת ומסופקת אם הוא לשון בגד ממש, כמו ותתפשהו בבגדו, או לשון בגידה והוא פעול מן בגוד בגדו בי (ירמיה ה'), ומנהג המקור בהרבה מקומות לנקד פ"א הפעל בחיר"ק, כמו בפגועו בו, בשכבה ובקומה בשברי לכם ורבים כמוהם.

ובהא פליגי: מר סבר יש אם למסרת, מדלא כתיב בבגדו ביו"ד על פי התכונה הראשונה. לכן יש לפתור בהכרעה אל צד המסורת בבגדו בקמ"ץ חטף, ולשון מקור הוא מעניין **בגידה**, לא לשון **בגד** ממש.

ומר סבר יש אם למקרא בבגדו קרינן בחיר"ק, לכן הוא לשון בגד. ופירש בבגדו בה כיון שכבר פירש טליתו עליה והיא נתעטפה בה הרי בגדו בה, ולכן אמר בבגדו בה ולא אמר בבגדו עליה;

**יא. ויצאה חנם.** מלמדך שתצא בסימנים (רש"י מרבתינו).

**יג. ואשר לא צדה והאלוהים וגו'.** יש שני מיני שגגות:

א' שהיה לו להישמר ממנו, כגון החוטב עצים ונפל בקעת על האדם והרגו, שוגג זה היה לו להישמר ממנו, ולראות שלא יעמוד שם אדם.

ב' שלא היה לו להישמר ממנו כגון שעלה על הסולם ונשברה שליבה מתחתיו ונפל על האדם והרגו.

ואמר "אשר לא צדה", על השוגג שהיה לו להישמר ממנו, "ואלוהים אנה לידו", על השוגג שלא היה לו להישמר ממנו. ומה שהאלוהים אנה לידו הוא כמאמר משל הקדמוני, מחמת שהרג פעם אחת בשוגג, שהיה לו להישמר ממנו בלא עדים, וזהו "ואשר לא צדה - לכן והאלוהים אנה לידו" (כת"י הגר"א).

**יד. מעם מזבחי.** כי המזבח מציל המומתים שלא על פי דין תורה רק בהוראת שעה, או בהורג שלא בעדים שמכניסין לכיפה, וכן במומתים על פי חוק המלכות, כמו שהרג דוד גר העמלקי ושני שרי גדוד, ושלמה הרג יואב ושמעי. וזה [סיבה] שברח יואב למזבח. ולכן אחר כך דייניה שלמה בבית דין, כמו שאמרו רז"ל;

והטעם שאמר יואב "פה אמות" (סנהדרין מ"ח), שרצה להיות מהרוגי בית דין ונכסיו ליורשים, ולא רצה לצאת, וזה שאמר [המלך שלמה לבניהו]: עשה כאשר דבר ופגע בו וקברתו. ולכן היה צריך שלמה לכל הטענות שאמרו בגמרא להתחייב בדין בית דין (הגר"א).

**טו. ומכה אביו.** הכאה שיש בה חבורה (רש"י מרבתינו), וכבר מצאנו שם [מה] מכה לעניין חבורה שנצרר בה דם, כמו ויצק דם המכה (מ"א כ"ב), וכן מכה טריה, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל כאן: ודחביל אבוי.

**יט. על משענתו.** על בוריו וכחו. כן הוא לאונקלוס ולרש"י.

זזה לשון הרמב"ם (פ"ד מרוצח):

ונתפא רפואה שלמה, והולך בשוק על רגליו כשאר הבראים, זה שאמר בתורה על משענתו, אינו שיהלך והוא נשען על המטה או על אחר, שאפילו הנוטה למות יכול להלך על המשענת, לא נאמר משענתו, אלא שיהיה מהלך על משענת בוריו, ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו, ע"כ.

והם דברי ר' ישמעאל במכילתא. דאיתא התם:

על משענתו - על בוריו, זה אחד משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל יושב ודורש

בתורה כמין משל; כי הבריאות היא משענת לגוף כמו המקל והמטה.

וכן כתב הראב"ע:

על רז"ל נסמוך שפירוש על משענתו שלא ישען על אחר, כמשפט החולים, רק על עצמו, ע"כ.

וכן הרלב"ג כתב:

על משענתו משענת טבעו רוצה לומר שישבו לבריאותו;

והרמב"ן כתב:

ולפי דעתי כי **משענת** כפשוטו, כמו "ואיש משענתו בידו מרוב ימים", "משענת קנה רצוץ". ויאמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה, והוא מתהלך תמיד בחוץ ובשווקים וברחובות על משענתו, כמשפט החולים שנתרפאו מחולי - ונקה המכה וגו', אף על פי שהוא חלוש ונשען על המשענת, ינקה המכה. והכלל כי כל זה משל בהווה וכו', ולכן תרגם **אונקלוס** 'על ברייה'. עכ"ד.

יעוין שם שלא העתיק הרמב"ן רק ראשי דברים מהמכילתא, והשמיט דברי ר' ישמעאל, והוא תמוה לדעתי. ויש כאן שנוי נוסחאות במכילתא, יעוין שם במפרש. על כל פנים פשטות דברי המכילתא נראים דלא כרמב"ן בזה, ואותו וי"ו הכינוי במלת משענתו יסכים יותר לפירוש רבותינו, דלפירוש רמב"ן היה די לומר משענת בלא וי"ו.

**רק שבתו יתן.** לא הבינותי מלת **רק** שיוורה מיעוט דבר אחר, שאין עליו לשלם כי אם שנים אלו השבת והרפוי, הלא חייב גם בנזק צער ובשת?  
ואף אי נימא דקרא מיירי בלא חסרו אבר, רק חלה ונפל למשכב שאין בו תשלומי נזק, ולא היה במקום רואים שאין בו תשלומי בשת, מכל מקום צער איכא בהכאת אבן עד שנפל למשכב, וביותר לרש"י דאוקמי קרא בקטע ידו ורגלו, שדמי בושתו כאילו שומר קשואים. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל חשב חוץ מן השבת והרפוי דקרא, גם הצער והבשת והנזק. על כל פנים לא הוי ליה למכתב מלת **רק** שהוא ממעט בכל מקום הזולת. לכן נראה לי דבלישנא דקרא נכלל במלת **שבתו** גם **נזק צער ובשת**, ואין פירוש "שבתו" כמו שכתב ראב"ע, כלי מלאכתו.

אבל טעם **שבתו**, עניין **מניעה הסרה ובטול**. כמו והשבתם אותם מסבלותם, והשביתו בניכם (יהושע כ"ב), ויש בכלל מניעה: אם מניעה עולמית, שנמנע ממלאכה כל ימי חייו, כשחסרו

אחד מאיבריו והיינו **נזק**, אם מניעה זמנית, שלא נמנע מעסק מלאכה כי אם ימי משך חוליו, והיינו **שבת**, וכולל גם מניעת המנוחה, והוא **הצער** שעל ידו תגזל שנתו מעיניו, ולא ימצא מנוחה בלבבו, ויש מניעת הכבוד, שבהכותו לעיני רואים יוריד כבודו, והוא **הבושת**.

התבונן: אם לא היה כוונת המקרא רק על שביתת מלאכה, היה מן הראוי לפרש ולומר, שבת מלאכתו יתן, ומדסתם לומר שבתו, כוונתו בלי ספק על כל הדברים הנכללים בלשון שבתו, וכולל כל ארבע דברים **נזק צער שבת ובושת**.

אמנם רבותינו שרצו לבאר כל פרטי השָׁבֶת, קראו לכל אחד בשם פרטי. ובזה אתי שפיר מלת **רק**, דקאי על ונקה המכה, שעד הנה היה חבוש בבית האסורים פן ימות המוכה, ועכשיו שהוא מתהלך בחוץ על משענתו, יעשו את המכה חפשי ונקי מבית האסורים, ואין עליו כי אם תשלומי הרפוי, וכל הנכלל בשם שבתו....

ולרבותינו מלת **רק** בא למעט שאין לחובל בחובל החבלה שעשה בחברו, אף שבהכאת האבן והאגרופ עשה בחברו חבורה, אין עונש אחר בחובל, רק ליתן את הנכלל בשבת ורפוי. וללמדנו בא, מה שנאמר להלן חבורה תחת חבורה, אינו עונש גופי כי אם עונשי נכסי, והוא הדין בשאר נזקי הגוף שנזכרו שם, אינם רק עונש ממון. וזה ילפינן ממלת רק דכאן, עיין **רמב"ם פ"א מחובל ה"ה**.

ולרבותינו (כתובות ל"ב) אף דבכל הדברים המחויב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם, בחובל אינו כן, שהחובל בחברו ביוה"כ, אף שיש בו חיוב מלקות – משלם. דבפירוש ריבתי תורה חובל בחברו לתשלומין: מדכתב רק שבתו יתן, תשלומין ולא עונש אחר, עיין **רמב"ם פ"ד מחובל ה"ט**.

**כ. נקם ינקם.** אין להעלות על הדעת שתצווה התורה להתנהג במידת הנקימה עד שיומת האדון בדרך נקמה הנעשה באף וחימה, חלילה מן התורה לצוות על מידה מגונה שהזהירה עליה 'לא תקום'. אבל טעם נקם ינקם, ישולם כמידתו: יומת כאשר המית. ומבואר היטב בהאזינו, "לי נקם ושלם". ושפיר תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**: אתדנא יתדן. ולרבותינו (סנהדרין נ"ב): מדכתיב "חרב נוקמת", הוי אומר נקימה זו סייף. ובפי"א דכלים מ"ח חשיב **ניקון** לכלי מלחמה, והוא ההפך ממשקל קינו (ש"ב כ"א ט"ו): דתרגום קינו סופיניה, לשון סייף, והערוך הביאו בערך נקן. והארמי מחליף תמיד מ"ם העברי בנו"ן, ידיים ידין, רגלים רגלין, ככה נקם ונקן שווים. ולפי זה אינו רחוק כל כך להבין בלשון נקם ינקם - מיתת סייף.



**כא. יום או יומים.** יום [45] שהוא כיומיים והוא מעת לעת (רש"י מרבתינו). כי כמו שאות וי"ו שעיקר הוראתה לחבר העניינים יחד, מכל מקום לפעמים הוראתה כמלת **או** לחלק, כמו מכה אביו **ואמו**, ככה מלת **או**, אף שעיקר הוראתה לחלק, מכל מקום לפעמים הוראתה כאות וי"ו הבא לבאר המשפט הקודם.

ומלת יום מובנו לפעמים על העת שהשמש על הארץ, ויקרא ה' לאור יום, ולפעמים על העת והזמן בכלל, ביום הכותי כל בכור, וזה היה בעת לילה, לכן יפרש קרא שהמכוון במלת יום על סיבוב שלם של כ"ד שעות מעת לעת, כמו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. וקרוב לזה מלת או (לעיל ו') אל הדלת או אל המזוזה, עיין שם רש"י ובמה שכתבתי שם. ויונתן בן עוזיאל תרגם יומא חד מעידן לעידן, או תרין יומין קטיעין. ובמטות אמר לשון מיום אל יום, להורות על יום האמור במעשה בראשית, שהיום הולך אחר הלילה שעבר.

ורלב"ג אמר:

יום או יומיים, יום - יום שלם, שהוא משקיעת השמש עד שובו לשקוע שנית; או יומיים שני ימים כשיעור היום השלם, והוא הנכון.

ודע שהרמב"ם אמר כאן דין מחודש, וזה לשונו (פ"ב מרוצח הי"ד):

יראה לי, שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרופ וכיוצא בזה, ואמדוהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומיים, אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר בשבט, שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בזה, ולא בהכאת רציחה, ע"כ.

ואף על גב דשבט דקרא, על כורחך ביש בו כדי להמית, דאם אין בו כדי להמית אף במת תחת ידו לא יתחייב האדון, כמו שכתב רש"י: מה ישראל חמור אין חייב עליו אלא אם כן הכהו בדבר שיש בו כדי להמית, עבד הקל, לא כל שכן.

מכל מקום דעת הרמב"ם לחלק בין שבט לסכין וסייף, כי השבט הוא דבר שרגילין להכות בו את הנצרך לייסר, והוא עשוי לכך, וכן נקרא שבט מוסר, והמכה בו דרך מוסר לא יכה בו בכח היותר גדול, וישתמר לבלי הכות בו על הלב וכדומה מאיברים החלושים בטבעם, שההכאה עליהם בכח גדול יש לחוש בו לסכנת מות.

לכן, זה שהכה את עבדו בלי שמירה הראויה להכאת שבט מוסר, ראוי להנמק במת תחת ידו. אבל כשיעמוד יום או יומיים, הקיל הכתוב בו, כיון שהתחלת הכאותו הייתה בדבר שרגילין לייסר בו את העבדים, רק פשע במניעת שמירה ראויה. אבל כשהתחלת הכאתו הייתה בדבר

שאין דרך בני אדם לקחת אותו להכאת מוסר, כסכין וסייף, דעת הרמב"ם לחייב האדון אף כשיעמוד יום או יומיים, שזו היא הכאת רציחה. כן נראה לי בכוונת דעת הרמב"ם.

והנה במכילתא איתא:

מה תלמוד לומר 'בשבת' (הואיל דגם בעבד אינו חייב עד שיהא בו כדי להמית, בקל וחומר מישראל, והשבט המיוחד לייסר בו את העבדים על דרך הרגיל אין בו כדי להמית, אם כן מלת בשבת מיותר), אלא מופנה להקיש לדין גזירה שווה, נאמר כאן בשבת, ונאמר להלן בשבת ("כל אשר יעבור תחת השבט"), מה כאן להוציא של שני שותפין (דממעטינן עבד של שני שותפין מדכתיב **עבדו** שיהא כולו שלו) אף להלן להוציא של שני שותפין, ע"כ.

והיא הגירסא הנכונה, עיין שם. הרי דלמכילתא אצטרך מלת בשבת לגזירה שווה, ואיך יחדש ממנו הרמב"ם לעצמו דין חדש. ונראה דלתלמודא דילן (בכורות נ"ו) דיליף פטור השותפין ממעשר, מקרא אחרינא, מדכתיב "יהיה לך" (בא י"ג י"ב), אם כן אייתר כאן בשבת, ושפיר יחדש הרמב"ם.

**כג. ואם אסון.** אסון שם כולל לכל מכה בגוף, וזהו שחשש יעקב פן יקראנו אסון; קאמר תחילה דרך כלל אסון, ואחר כך אמר הפרט: עין, שן (הגר"א).

[עין תחת עין – ממון]

**כד. ונתת עין תחת וגו' שן וגו'.** מקראות אלה קשים מאד, כי לפי פשטות לשונם יראה בעליל, שתחייב התורה עונשים גופיים לחסר בחובל את עינו שינו ידו רגלו, ולעשות בו כויה פצע חבורה כמו שעשה בחברו.

אמנם הקבלה האמתית מרבתינו תלמדנו שלא יענש החובל לעולם עונשי גופיים רק עונשי ממון; והמפרשים יאמרו שהתורה מדברת מן העונש הראוי לעשות בחובל. וזה לא ירוה צימאון דורשי האמת, כי איך תזכיר התורה את העונש הראוי לעשותו, ותעלים להודיענו את העונש האמתי שיש לנו לעשות בו בפועל ממש?!

**ולזה מן החיוב עלינו ההשתדלות לבאר את לשון המקרא בדרך שיובן בו עונש הממון כפי האמת.**

ונבאר תחילה לשון ונתת נפש תחת נפש, כי לדברי רז"ל (סנהדרין ע"ט) בלשון כי ינצו אנשים, במצות שבמיתה מדבר (עיין מה שאמר בשמות בשני עברים נצים), שנתכוון להרוג את זה והרג את האשה, חייב מיתה. על זה אמר ואם אסון יהיה, ונתת נפש תחת נפש, והוא נפש

ממש, כי המתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה. ולר' שמעון דסובר נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתה, הך ונתת נפש תחת נפש אינו נפש ממש, אבל הוא נתינת ממון, שמחויב לשלם ליורשי האשה דמיה כמו שהייתה נמכרת בשוק.

אמנם לתנא דבי חזקיה דסובר נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתה ופטור גם כן מממון, דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין, על כורחך אין בלשון דכי ינצו מצות שבמיתה, אלא במצוות שלא במיתה, שפגעו זה בזה בחרפות ונאצות ודברי גדופין והכאה, אבל לא כדי להמית בהכאתו. לכן כשנהרגה האשה פטור עליה ממיתה, כדין נתכוון להכותו על מתניו שלא היה בו כדי להמית דפטור ממיתה, וכיון שלא היה בו כדי להמית, ודאי חייב לשלם ליורשיו כדין מזיק, דלעניין נזקין לא בעינן כוונה, דאדם מועד לעולם. וכיון שאין בו כדי להמית אינו בכלל מכה אדם לפטור משום כך מממון, [מ]ן אבל הוא בכלל נזקין וחייב לשלם דמי הנהרג ליורשיו. ועל זה אמר ואם אסון יהיה ונתת נפש דהיינו ממון.

והנה אנו קיימא לן גם כן כתנא דבי חזקיה דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין (ופסקי הרמב"ם תמוהים בזה), ולפי זה יש לנו לכוון בלשון המקרא שתי כוונות, ושתייהן על פי הלכה: - אם במצות שבמיתה הכתוב מדבר, ובאסון האשה נפש ממש מחייב, - אם במצות של הכאה לבד ובאסון האשה ממון מתחייב. והנה בהתחלפות הכוונות האלה יתחלף גם כן ביאור מלת תחת, והוא זה:

כי **מצאנו שם תחת שהוראתו מלאת מקום**, ועיקר מובנו התמלאות דבר מקום דבר, שיתראה הדבר הממלא כאלו הוא תחת דבר הנעדר ובא אחריו. כמו כי שת לי זרע אחר תחת הבל, כלומר זרע הממלא מקומו של הבל, והכהן המשיח תחתיו מבניו, שהבן עומד במקום אביו וממלא מקומו, שבכל אלה היש ההווה ממלא מקום הנעדר הקודם.

**ועוד ישמש שם תחת להוראת התולדה המסובבת מן סיבתה שקדמה**, כמו תחת אשר קנא לאלוהיו, שהקנאה סיבה מוקדמת לנתינת ברית שלום, וכן תחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו, שאהבת האבות סיבה לבחירה בבנים.

והונח על זה שם תחת על שם **שהמסובב מסודר תחת סיבתו בבחינת הקדימה והאחור הזמני**, וכטעם עקב הנאמר לנתינת טעם כמו עקב תשמעון, נרצה בו גם כן עקבו ותחתיתו של דבר שקדם, כן שם תחת יתן טעם למציאת דבר במה שהוא תחת סדר הסיבה שקדמו המחייבת הויתן.

ועתה עם יהיה המכוון בלשון נפש תחת נפש, **נפש ממש**, הנה לא ירצה במלת תחת מלאת מקומו של נרצח, כי בהרוג הרוצח הנה גם שניהם אבודים, וגם אין בפועל הריגת הרוצח תועלת ותשלום חסרון הנרצח, אבל הוא אמנם פועל גמולי, המגיע לרוצח בשביל שהאביד נפש. שהרציחה סיבה להריגת הרוצח, ונעשה פועל ההריגה פועל מסודר תחת פועל הרציחה שקדמתו והוא סיבתו.

ובדרך זה אין לפרש לשון ונתת נפש כרוב מקומות, שהדבר ניתן מיד הנותן ליד המקבל, אבל עניינו נתינת ההפקר, כעניין יתן לפניו גויים (ישעיה מ"א), וכמו ויתן המלך הכסף בירושלים כאבנים (מ"א י'), ויהיה טעם ונתת נפש תחת נפש - נפש הרוצח יהיה נתון להפקר מיתה, לסיבת נפש הנרצח;

ואם יהיה המכוון בלשון "ונתת נפש תחת נפש" ממון לבד, אז יבואר מלת **תחת** מלשון הראשון, שהוא התמלאות דבר מקום דבר, והיינו עונש ממון הממלא ליורשים את הפסד הנמשך להם מפועל מיתת אביהם, ומלת ונתת מוסב על תחת נפש, ירצה: תתן תשלומי ממון הממלא ליורשים את נזקם, וכן **תחת** עין **תחת** שן. וכל הבאים אחרי זה יבארו על דרך זה, כי שם אסון הוא כלל לכל מכה וחבלה בגוף, כמו שבארנו למעלה, ומאמר "ואם אסון יהיה", הוא מאמר כללי, ואחר כך באו הפרטים הנכללים בשם אסון, והוא נפש, עין, שן, וגו'. בפסוק ראשון נפש ממש, ובשני ראשי האברים, ובשלישי חבלות ומכות, ומלת ונתת משרת לכל הפרטים האלה;

ואין טענה ממרכא טפחא שבמלות ונתת נפש, כי דוגמתו תמצא באיש כחלומו פתר (מקץ מ"א י"ב), וכן כי זה שנתיים הרעב (ויגש מ"ה ו'). וניתוח הלשון הוא באופן זה, אם אסון יהיה עין - ונתת תחת עין, ואם אסון יהיה שן - ונתת תחת שן, וכן בכל הפרטים אחר זה, ישרש מלת אם אסון יהיה, ומלת ונתת. וטעמו, יתן לניזק תשלומי ממון הממלאים לו חסרונו. כי אחר שמשלם לו חמשה דברים, כבר השלים לו ההפסד בכל אופן שהשיגוהו, כי סתם לשון נתינה הוא תשלומי ממון, כמו רק שבתו יתן שהוא נתינת ממון בלי ספק, וכן ונתן לכהן את הקדש (ויקרא כ"ב). ומצב המאמר כזה: ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש; ואם אסון יהיה עין ונתת תחת עין; ואם אסון יהיה שן ונתת תחת שן. הנה לשון המקרא מבואר בדרך הפשט מוסכם עם קבלת רבותינו.

**כו. עין עבדו.** בעבד ואמה כנענית משתעי קרא, וזה כלל גדול: **כל מקום שנאמר עבד לאמה מיירי בכנעני**, דבעברי לא משכחת לה. דאי בגדולים, הא אמה אינה יכולה להיות גדולה שיוצאה בנערות, ואי בקטנים, הא עבד אין יכול להיות כשהוא קטן שאין האב רשאי למכור בנו

כשהוא קטן, רק כשהוא גדול הוא מוכר את עצמו. (כת"י הגר"א).

**כז. תחת שנו.** ואם שתיהן עשה, שהכה עינו והפיל שנו, תחת הראשון יצא לחירות, ותחת השני ישלם. וזהו שאמרו במתניתין (ב"ק פ"ג מ"י) והוא שסימא את עין עבדו והפיל את שנו חייב. על יציאה לחרות לא שייך לשון חייב, רק על התשלומין שהוא על השני (כת"י הגר"א).

**לא. או בן יגח.** אמר או שהוא מוסיף, ושיעורו: והמית איש או אשה, או בן יגח או בת יגח משפט אחד להם, והוצרך הכתוב לפרט משפט הקטנים, על דעת רבותינו בעבור [46] כי הצריך למעלה לומר לאיש או אשה, ללמד שהשווה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה, ויכול לא יהא חייב אלא על איש ואשה גדולים, תלמוד לומר או בן יגח, לחייב על הקטנים כגדולים. וכן עשה הכתוב ב"כי יכה איש כל נפש איש" כמו שכתב רש"י.

ועל דרך הפשט בעבור שהשור הממית אדם גדול הוא רע מאד, כדוב שכול במדבר, ואם הועד בבעליו ולא ישמרנו הנה פשע פשיעה גדולה, וראוי שיתחייב מיתה וכופר, אבל הממית את הקטנים איננו רע כל כך, ודרך רוב השוורים שלא ייראו מהם, ויעלה על הדעת שלא יתחייב בעליו. לפיכך אמר הכתוב כמשפט הזה יעשה לו (רמב"ן).

ודע, דלרבותינו (ב"ק ל"ג א') פירוש "כמשפט הזה יעשה לו", כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם, מה שור בשור תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם אף שור באדם תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם. ואף על גב דפרשה זו אינה מדברת רק בשהמית שור את אדם לענין סקילה וכופר, מכל מקום פירשוהו רבותינו גם לענין תשלומין בשהזיק את האדם, דמדאמר קרא "או בן יגח או בת יגח", יגח - יגח תרי זמני, ריבה בזה נגיחה לתם ולמועד למיתה ולנזקין, כדאיתא התם (מ"ד א'). ואף דעיקר קרא כפשטיה לענין מיתה, מכל מקום מצד רביה, שיורה על הנזקין, פירשוהו גם על דרך זה.

**לג. כי יכרה.** כורה אחר כורה (רש"י), ללמדנו שהחופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה האחרון חייב (ר' אליהו מזרחי).  
ואמר הגר"א:

כי יפתח איש בור הוא מלא, דהיינו י' טפחים, כי יכרה איש בר הוא חסר דהיינו שהראשון כורה ט' טפחים והוא חסר והשני כורה בו טפח עשירית, מי משלם בעל הבור כתיב מלא, פירש מי שהוא ממלא משלם, ע"כ.

ולדעתי יש כאן הכרעה לדעת רבותינו מלשון המקרא עצמו, דבכורה אחר כורה משתעי, דמבואר הוא (ממה שבארנו בראשית כ"ו) שהחפירה יותר עמוקה מן הכריה, ומדלא אמר כאן

כי יחפור אלא כי יכרה, להורות בה שאינה עמוקה עדן כראוי.

**ונפל שמה שור או חמור.** לרבותינו (ב"ק נ"ד ב') אינו חייב בנזקי בור, רק כשהבהמה היא קטנה או חרשת או שוטה או סומא שנפלה בלילה, אבל בהמה פקחת שנפלה ביום - פטור, (כשמתה, ולראב"ד אף בשהזקה).

**וקשה מאד דקרא מסתם קסתם לה טובא.** ואין הוכחה ממלת ונפל, כי לשון נפילה ישמש גם על הירידה ברצון, כבמקרא: ותפל מעל הגמל, וכן ונפל על הכשדים (ירמיה נ"א) וכמוהו הרבה לשון נפילה על הירידה ברצון.

**לכן נראה לי דלשון ולא יכסנו,** אין פירושו שלא עשה שום כסוי רק הניחו מגולה, דאם כן מיותר הוא לגמרי, כי היה די לומר כי יכרה בור ונפל שמה, ומזה היינו יודעים שהניחו כך פתוח. ומדאמר ולא יכסנו, הכוונה בו שלא כסוהו כראוי. וכן מצאתי מבואר **במכילתא:**

**לא יכסנו - שלא כסוהו כראוי. מכאן אמרו: כסוהו כראוי - פטור, שלא כראוי - חייב.**

וכבר כתב הרב (**פני יהושע שם בב"ק**) דהא דפטרינן בשור פקח, היינו דווקא היכא שהבור מגולה לגמרי, אבל אם כסוהו בכסוי שאינו ראוי לשוורים, חייב אפילו בשור פקח. דמי אי איכא שור פקח כהאי גוונא, שיודע לשער אם הבור מכוסה כראוי או לא... לכן סתם הכתוב לחייב בכל גוונא, אף כשהוא פקח וביום, והוא דבר ההווה.

ואמר **ולא יכסנו.** הכינוי מחובר לפעל, כי ישנם כסויים משונים זה מזה לפי מיני הבהמות המצויים: לדקות די בכסוי דק וקל, לגסות עבה וחזק יותר, ולגמלים הרבה יותר חזק, וכסוי שאינו מתקיים רק לדקות, הוא כסוי פרטי וכסוי המתקיים להיותר גסה הוא כסוי כללי, שיש לו קיום לכל מין הקטן ממנו. לכן לא אמר לא יכסה **אותו** במלת הכינוי, שהוא על הפרטי, כי אם יכסנו שהוא על הכללי. ולכן אם כסוהו בדבר שיכול לעמוד בפני שוורים, ואינו יכול לעמוד בפני גמלים, במקום שיבואו שם לפרקים גמלים, והלכו עליו גמלים ונתרועע, והלכו אחר כך עליו שוורים ונפלו בו, חייב אפילו בפקח וביום. עיין מה שכתבתי ב"ולא ישמרנו" לקמן פסוק ל"ו.

**לד. בעל הבור ישלם.** בעל התקלה, אף על פי שאין הבור שלו, שחפרו ברשות הרבים, עשאו הכתוב בעליו להתחייב עליו בנזקיו (רש"י).

הנה למאי דפסקינן הלכתא כר' עקיבא וכסתם מתניתין, דהחופר בור ברשותו ופתחו לרשות הרבים והפקיר רשותו ולא הפקיר בורו הרי זה חייב בנזקיו, לשון בעל הבור דאמר קרא, יותר מכון כפשטיה, שהבור יש לו בעלים, עיין **רמב"ם** פי"ב מנזקי ממון ה"ב.

**כסף ישיב.** ישיב לרבות שווה כסף ככסף, ואפילו סובין (רש"י מרבתינו ב"ק ז').  
 הרי"ף<sup>19</sup> והרמב"ם שם, אפילו יש למזיק מעות יכול לתת לו סובין, ולהרמ"ה לא יכול לסלוקי ליה בסובין, אלא בלית ליה למזיק זוזי, אבל בדאית ליה למזיק זוזי לא מצי למדחי לניזק בסובין. עיין שם בנימוקי יוסף.

וכן כתב הגהות מיימוני<sup>20</sup> (בפ"ח מנזקי ממון) בשם ר"ת, דאם יש לו למזיק, צריך לתת לו אם כסף או מיטב, ואם אין לו, כל דבר נחשב מיטב (ועיין בדרכי משה חוה"מ סי' תי"ט)<sup>21</sup>, ואין ספק דמפשטיה לישנא דקרא משמע כדעת רמ"ה ור"ת, ולדעת הרי"ף מלת כסף קשה קצת.

**והמת יהיה לו.** לניזק. מגיד ששמיין דמי נבלתו ומנכה לו דמי נזקו (מכילתא). וכן הוא לשון רש"י. ולא בירר את דינו כי אין צורך לומר שנבלה הזאת שיטלנה הניזק בחשבון התשלומין כשיביא אותה לבית דין לשלם הנזק שאפילו היה למזיק נבלות וטרפות אחרות בביתו, יפרענו בהם כפי דמיהם, שכבר אמרנו לרבות שווה כסף אפילו סובין.

אבל העניין לומר כי הנבלה של ניזק היא, וממונו תחשב, ולפיכך אם פחתו דמיה אחר כך או [מז] שנגנבה, אין על המזיק לשלם אלא דמי המתה. אם היה השור כשהוא חי שווה מנה, וכשמת שווה חמשים זוז, יש עליו חמשים זוז, וזה יטפל בנבלתו וישמרנה לעצמו. וזה הדין בכל הנזקין, וזה שקורין חכמים פחת נבלה.

**לה וְכִי-יִגַּף שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ וַמָּתוּ וּמָכְרוּ אֶת-הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת-כֶּסֶפוֹ וְגַם אֶת-הַמֵּת יִחָצוּ:**

**לה. ומכרו את השור החי.** לרבתינו הכתוב אינו מדבר אלא בשווים, שור שווה מאתים שנגח שור שווה מאתים, נמצא כשנוטל כל אחד חצי החי וחצי המת משלם לו חצי נזק. ומן השווים נלמוד לאינם שווים, דבכל אופן אינו משלם אלא חצי נזק, וכן הדין נותן דאלו אף באינם שווים יקח כל אחד חצי החי וחצי המת, פעמים שישתכר המזיק בנזקו כמו שכתב רש"י.

מה שארז"ל דבשוויים הכתוב מדבר, שור שווה מאתים שנגח שור שווה מאתים, אין זה מהם מאמר החלטי לומר דרק באופן זה דבר הכתוב, שהוא באמת מציאות רחוקה מאד, אבל לא אמרו כן רק לפי שעניין פעל חצה הוא ברוב המקומות על חלוקת דבר לשני חלקים שווים,

<sup>19</sup> מחבר "הלכות" ר' אלפס ופוסק צפון אפריקה 1103-1013. כתב הלכות וש"ת והעמיד תלמידים רבים. ספר ההלכות הוא תמצית ההלכות הנהוגות בזמן הזה שנמצאו בתלמוד בסגנונה וכסדרה בהשמטת הדיונים ודברים שאינם נוגעים להלכה.  
<sup>20</sup> ר' מאיר בר' יקוטיל הכהן מרוטנבורג 1260-1298 מתלמידי המובהקים של המהר"ם מרוטנבורג. ר' מאיר כתב הגהות על עשרה ספרים ממשנה תורה, והביא את דעותיהם של חכמי אשכנז ובעלי התוספות וצרפת. עם כל משפחתו בפרעות רינדפלייש ב-1298.  
<sup>21</sup> ר' משה איסרליש - הרמ"א מגדולי הפוסקים באשכנז בתקופת האחרונים. החל בכתיבת חיבור מקיף על ארבעה טורים של ר' יעקב בן הרא"ש, שנודע לו שר' יוסף קארו ה"בית יוסף", קיצר את פירושו לטור וקרא לו "דרכי משה". כתב הגהות לשולחן ערוך של ר' יוסף קארו לפי למנהגי חכמי אשכנז.

ועוד כיון דמלת יחצון דסיפא דקרא, על כורחך המכוון בו החלוקה לשני חלקים שווים, לכן פירשו גם מלת וחצו דרישא דקרא על החלוקה לשני חלקים שווים. ולכן אמרו דבשוויים הכתוב מדבר, שור שווה מאתים שנגח שור שווה מאתים.

אמנם לעיקר ביאור המקרא בודאי יודו רבותינו דבדבר ההווה ורגיל להיות הכתוב מדבר, שאין שני השוורים שווים בדמיהם בצמצום, ובדרך זה אין מלת וחצו שווה בהוראתה למלת יחצון, כי אף שמלת יחצון יורה על חלוקת הפחת לשנים חלקים שווים, שפחת המזיק שווה לפחת הניזק, מכל מקום מלת וחצו יורה על חלוקת דמי החי לחלקים שאינם שווים, כי אין הניזק נוטל ממנו רק כדי חצי נזקו.

היוצא לנו שבתחילה יודיענו אופן תשלומי הניזק, על זה אמר ומכרו את שור החי וחצו את כספו, ירצה שאין לניזק תביעה בנכסי המזיק, כי אם אמנם תשלומי נזקו אינם נפרעים כי אם מגוף שור המזיק בלבד, כי מכרוהו ומדמי המכירה יגיע לניזק תשלומיו, אמנם עדן לא ידענו כמות הסכום שישתלם הניזק, על זה אמר וגם המת יחצון, רוצה לומר מה שנפחת על ידי המיתה יחצון, אם כך לא יגיע לניזק אלא חצי נזקו.

**לו או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה-לו:**

**לו. או נודע.** הא דלא אמר ואם שור נגח הוא (כלעיל כ"ט), נראה לי דבלשון זה היה משמע דמוסב על מקרא שלפניו, דאותו שור שחייב בו חצי נזק כשהוא תם, הוא שחייב בו נזק שלם בשנתייעד, ובאמת זה אינו, דחיובו דתם בחצי נזק דאירי ביה קרא קמא הוא בששמרוהו הבעלים שמירה המצויה, שקשרה במוסרה או שנעל בפניו בדלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה. ולזה לא הזכיר שם קרא ולא ישמרנו, דבשמור איירי, כי רוב העולם שומרים בהמתם שמירה הנהוגה (ונקרא בפי רבותינו שמירה פחותה). ובשור כזה גם בנתייעד אינו משלם נזק שלם, דהלכה כר' יהודה (ב"ק מ"ה ב') דבשמירה פחותה פטור במועד מנזק שלם.

ועל כן קרא דילן המחייב במועד נזק שלם הוא בשלא שמרו כלל, וכדאמר קרא ולא ישמרנו. לכן אמר מלת או, שעניינו לחלק בין שני הנושאים, ואין קרא זה מוסב על הקודם לו. והוא גם מלה תנאית, כמו שכתב רש"י (ויקרא ד' כ"ג) הרבה **או** משמשים בלשון **אם**, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** כאן: אין אשתמודע. ומשמש כאן לתנאי ולחלק.

ומלת נודע דנראה כמיותר, נראה לי שבא להודיענו טעם שמחמירין על המזיק בתם לחייבו



בשמירה פחותה, ומקילין עליו במועד לפטרו מנזק שלם בשמירה פחותה, כי שור שהזיק זה כמה פעמים עד שנתייעד, קלא אית ליה, ונודע לרבים דשור זה טבעו להזיק, ובני אדם בדילים הימנו ומרחיקים עצמם ובהמתם שלא יזקו, לכן אין היזיקו דשור המועד מצוי כל כך וסגי להו לבעלים לשמרו שמירה פחותה, לכן הוסיף קרא מלת נודע.

**ולא ישמרנו** כלל, אז חייב במועד נזק שלם, אבל אם ישמרנו שמירה מאומה, אף שאינו שמירה מעולה רק שמירה פחותה, כגון שקשרו במוסרה או שנעל בפניו בדלת שאינו יכולה לעמוד רק בתם הוא דמיחייב אף בששמרו שמירה פחותה (ב"ק מ"ה כר"י דהילכתא כוותיה), וכדאסברה הרב **בפני יהושע**, דשור המועד קלא אית ליה ובני אדם בדילין הימנו, ועליהם להרחיק עצמם ובהמתם שלא יזקו, נמצא שאין היזיקו מצוי כל כך, לכן סגי ליה בשמירה פחותה, מה שאין כן בתם.

**ונראה לי** דמלישנא דקרא מוכח כן, מדאמר **ישמרנו**, ולא ישמור אותו; כי יש הבדל בין הנך תרי לישני, שבהתחברות אות הכינוי אל הפעל אז כולל הכל, ובמלת הכינוי יורה על הפרטי לבד. ואם נאמר ישמור אותו (מלת הכינוי), היה משמעותו שמירה פרטית הראויה לשור זה, והיינו שמירה מעולה, כי להיותו כבר מועד לנזקין היו צריכין לו שמירה מיוחדת (דהיינו נעילה בדלת שיכולה לעמוד אפילו ברוח שאינה מצויה), אף שלכלל שאר השורים אין צורך לשמירה מעולה כזו. עכשיו שאמר **ישמרנו** (אות הכינוי מחובר לפעל), משמעותו שמירה כללית, והיינו שלא עשה לו השמירה הצריכה לכלל השורים והיינו שמירה פחותה.

**ולא ישמרנו בעליו**. מלת בעליו מיותר, כי מי זה מחויב לשמרו אם לא בעליו. ונראה לי דמזה ילפינן דבעינן שור מיוחד לבעלים משעת נגיחה עד שעת העמידה בדין, וכי אפקריה לשור בתר נגיחה הבעלים פטורים מלשלם. אף על גב דבשור שהמית אדם אינו כן, דכשהפקירו אחר שהמית מכל מקום השור נסקל.

## פרק כב

**א. אם במחתרת**. כשהוא חותר את הבית (רש"י), דכיון דטרח ומסר נפשיה לחתור, אדעתא דהכי אתא, דאי קאי לאפאי קטילא ליה. ואמרה תורה כיון דרודף הוא אינו צריך התראה, אלא מצילין אותו בנפשו; אבל נכנס לחצרו וגגו דרך הפתח, אינו הורגו עד שיתרו בו בעדים: חזי דקאמינא באפך וקטלינא לך, וזה קבל עליו התראה ואומר יודע, ועל מנת כן אני עושה, שאם תעמוד אהרוג אותך. אבל בלא התראה לא, דדילמא לאו אדעתא דנפשות קא אתי אלא דאשכח פתחא להדיה, ועל דעתא דאי קאי באפי ליפוק. (צד"ל דלא כרא"ם).

כתב הראב"ד (פ"ט מגניבה ה"ח):

אף על פי שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש, דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו: ביום אינו רשאי להרגו שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמש שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו, אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בביתו, בא להרוג או ליהרג. אבל גנב ביום אין בעל הבית מצוי, ושמוטי בעלמא הוא. ע"כ.

וכן כתב הרמב"ן כאן בפ"י לזונו:

דרך הפשוט ידוע, יאמר שאם חתר בחושך בתים ונמצא במחתרת בלילה יהרג. ואם זרחה השמש על הגנב ואדם רואה ומכירו לא יהרג אבל ישלם מה שגנב והוציא משם ביום, וטעם השמש - האור לעיני הרואים, וכן לעיני השמש הזאת בגלוי. וטעם הדין הזה כאשר הזכרנו, כי זה יהרוג את בעל הבית, וזה יברח ממנו, ע"כ.

וכפירושי הראב"ע והרשב"ם.

ונראה לי שלא כוונו הראב"ד והעומדים בשטתו לומר למאמר מוחלט כי כל גונבי יום ישמטו לברוח ולא יעמדו על הבעלים להרגו, וכל גונבי לילה יעמדו על נפש הבעלים, כי הניסיון היומי יודיענו ההפך, כי יש גונבי לילה שבהרגישם ידיעת הבעלים מן הגנבה ישמטו לברוח, ויש גונבי יום שלא ישמטו לברוח, אבל ימהרו לשפוך דם בעליהם, כשבעל הבית מתגורר בשדה וביער מרוחק מבני אדם, כמו הגנבים המפורסמים המתרגלים מנעוריהם בעבודת הגנבה עד שנעשה להם כטבע שני ללכת תמיד באורחות עקלקלותם; אבל כוונת הראב"ד ודעמיה, איננו רק להודיע הדבר ההווה על הרוב, כי רוב בני אדם מתגוררים בכפרים ועיירות אשר בשכנותם רבים מבני אדם, ובכמו אלה רוב גונבי יום אינם באים לרצוח נפש רק אשתמוטי קמשתמטי;

ובזה הרווחנו שלא יהיו דברי הראב"ד ודעמיה נגד דעת רבותינו שאמרו במכילתא וזה לשונם. אם זרחה השמש עליו, ר' ישמעאל אומר: אתה אומר לכך בא, או אינו בא אלא לחלק בין יום ללילה, לומר אם הרגו ביום חייב ובלילה יהא פטור?! תלמוד לומר ולנערה לא תעשה דבר וגו' מה להלן לא חלק בין יום ללילה, אף כאן לא תחלוק בין יום ללילה וכו', ומה להלן היו לה מושיעין ממנו והרגתו חייבת, אף כאן היו לו מושיעין ממנו והרגו חייב, עיין שם.

כוונתם בזה אלו היו תופשין לשון המקרא כפשטיה לבד לחלק בין יום ללילה היה לנו מאמר מוחלט להבחין על זמן הימצאו לבד, דבליה יהרג ולא ביום, ולא היו מבחינים כלל לא על מקום הגנבה ולא על האדם העושה הגנבה, רק בלילה יהרג אף אם הוא אדם שאין לחשדו על הרציחה, וביום לא יהרג אף כשנעשה הגנבה בבית איש הדר יחידו ביער ובשדה מרוחק מיישוב בני אדם, ואף בגנב מפורסם הראוי לחשדו על הרציחה. לכן הודיענו רז"ל המכוון הפנימי שבמקרא, שהוא על דרך משל גם כן, להורות שיש לחלק בין אדם לאדם, עד שלפי האדם גם בלילה אין להרגו, וכן כשיקיפוהו עדים ורואים אף שהוא בלילה אין רשאי להרגו, [49] והוא האמת לאמתו שלא התירה התורה דם הגנב רק בבואו גם על הרציחה, ומטעם הצלת נפש הבעלים, ולא כשאיין כאן סכנת נפשות.

אמנם **הראב"ד** ודעמיה לא באו בדבריהם רק להודיע כי דברי רז"ל בזה אינו יוצא מפשוטו, ובלשון המקרא עצמו נכללה גם כן כוונה זו, אלא שהתורה דברה בדבור ההווה ורגיל (כאשר אמרה ובשר בשדה טרפה, דבאמת אין חלוק בין נטרפה בשדה או בבית), לכן חילקה בין גונבי לילה ליום, אבל לא למאמר החלטי כי אם לתנאי, וכמאמר פירש רז"ל.

הארכתי בזה לפי שראיתי להרב בעל **צדה לדרך** שכתב: תמה אני על **הראב"ד** אם ראה זאת הברייתא, איך מלאו לבו לחלוק עליה. אבל לא ראה אותה כלל, וכן תמה המפרש על **המכילתא על הראב"ד** בזה, עיין שם.

ואנכי הרואה שבחינם חשדו את **הראב"ד**, כי לא נעלמו ממנו דברי **המכילתא**, כי שם (בפ"ט הי"א), הביא **הראב"ד** סוף דברי **המכילתא** הנ"ל אם יש לו מושיעין, הנה נתבאר שדברי **המכילתא** ודעת **הראב"ד** דברים אחדים הם לדינא ואין כאן מחלוקת, אבל **הכתב והקבלה** תואמים יחדיו, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו הראוי.

והנה **אונקלוס** בחר לו דרך אחרת במקרא זה, שתרגם "אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי דמא ליה", ו**הרמב"ן** אחר שהשיב על דברי **רש"י** כתב:

על דעתי נתכוון **אונקלוס** לומר שאם יצא הגנב מן המחותרת, ובא זה לומר עליו יש לי עדים שבא במחותרת, דמים לו כשאר החיים ואינו מותר להרגו. ואם הרגו נהרג עליו, אבל ישלם אם לקח משם דבר וכו'. וא"כ על דעת האומר בתלמוד (סנהדרין ע"ב) שהבא במחותרת ונטל כלים ויצא, פטור, מאי טעמא, בדמים קניניה. ויהיה "שלם ישלם ואם אין לו ונמכר בגנבתו", חוזר למעלה על "כי יגנוב איש", כדרך "ואף לאמתך תעשה כן". עכ"ד **רמב"ן**.

כוונתו לדלעת **אונקלוס** דפירש אם זרחה השמש עליו היינו שכבר יצא הגנב מן המחותרת, ובעל הבית מביא עליו עדים שהיה בא במחותרת, אז דמים לו ואסור להרגו. ובזה אמר קרא שלם ישלם. אם נטל עמו משל בעל הבית חייב לשלם, וזהו לדעת רבא דפליג התם בסנהדרין אדרב, ואמר מסתברא מילתיה דרב בששיבר, אבל נטל לא, דאף על פי שבעודו במחותרת בשעה שגנב לא היה חייב בתשלומין, דבהיא שעתא היה בכלל אין לו דמים, והיה מתחייב בנפשו, מכל מקום עכשיו שהכלים בבית הגנב שיש לו דמים ואסור להרגו, לא יזכה בממונו של חברו וחייב לשלם.

אבל לרב דאית ליה התם הבא במחותרת ונטל כלים ויצא פטור, דכיון שבשעה שנטלן בהיותו במחותרת שאין לו דמים אז כי נתחייב בנפשו, זכה במה שגנב ואפטר מתשלומין דאין אדם מת ומשלם. לכן הם קנויים לו לעולם, שמשעת גנבה זכה בהם, אם כן אין מקום למה דאמר קרא שלם ישלם, דלדעת **אונקלוס** דמתרגם קרא במביא עדים שהיה מקודם במחותרת, שהוא בעצמו דיניה דרב דפטור מתשלומין, הנה מוכרחים אנו לומר דשלם ישלם דקרא לאו אדסליק מניה קאי, רק אשלפני פניו, על "כי יגנוב איש", זהו כוונת **רמב"ן**.

והרא"ם (ר' אליהו מזרחי) אחר שהעתיק סוף דברי הרמב"ן הנ"ל, כתב: ולא הבינותי דבריו, וגרם לו זה לפי שחשב סוף דברי הרמב"ן לענין בפני עצמו בלתי מחובר למה שקדם. יעויין שם. ובאמת דברי **רמב"ן** מובנים כפשטן. (עיין בפ' המשנה, להרמב"ם<sup>22</sup> שם ובחיבורו ספ"ט מגנבה).

### **ג אם-המצא תמצא בידו הגנבה, משור עד-חמור עד-שה חיים שנים ישלם:**

**ג. עד שה חיים.** מלת **חיים** כאן קשה, שאין לומר שהוא תואר לשור חמור ושה, כי אין במאמר משור עד חמור עד שה קיבוץ ועטוף שיפול עליו תואר הרבים. ודוחק לומר שמלת חיים הוא שם המקרה ומוסב על 'המצא תמצא' הנאמר ברישא דקרא, כמו שכתב **רמ"ד** – [משה מנדלסון] **בביאורו**, ויהיה שיעורו תמצא חיים בידו, דהא מלת הגנבה בטעם מפסיק, ומלבד זה אין למלת חיים כאן מקום, לפי שלמדונו רז"ל שהגנב חייב בתשלומי כפל, אף שלא נמצאת הבהמה חיים ברשותו. כי אם מתה הבהמה מאליה, או ששחטה הגנב ונתנבלה בידו, או שהיה נוחר ומעקר חייב בתשלום כפל.

---

<sup>22</sup> הוא חיבורו המקיף של הרמב"ם על ששת סדרי משנה נכתב במקורו בערבית ותרגמו לעברית. מטרתו לבאר את המשנה ע"פ התלמוד ולכן הוא מביא את מסקנת הגמרא ולא הסברים אפשריים שהעלתה הגמרא ונדחו. כמו"כ מציין את הטעמים שהסביר התלמוד להלכות המובאות במשנה וכן פוסק הלכה כפי שמשתמע מן התלמוד.

אם כן מהו זה שאמר אם המצא וגו' עד שה חיים, דמשמע שלא חייבה כפל אלא בנמצאת חיים בידו ולא במתה? ובלאו כל אלה כיון שידענו דמידת כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים, ובין בדבר שאין בו רוח חיים, אם כן כל המאמר משור עד חמור עד שה חיים נראה כמיותר לגמרי.

והנה **במכילתא אמרו**:

אין תלמוד לומר 'חיים', אלא להביא את החיה, דהואיל ומיעטה התורה שלא לחייב בתשלומי ד' וה' אלא בטבח ומכר שור ושה בלבד, ולא בשאר חיות, לכן ריבתה התורה כאן דבשאר החיות לחייבו כפל על כל פנים;

גם מה שכתב **במכילתא** (והביאו רש"י)

חיים שנים ישלם, ולא ישלם לו מתים.

אלא חיים או דמי חיים.

הדברים אמתיים להלכה, אבל פשטיה דקרא במאי מוקמינן, כי מלת חיים מועמד באתנח, ואין לחברו במלת שנים הבא אחריו;

[מאמר מוסגר בתוך פסוק]

לכן נראה לי אחרי שמצאנו בהרבה מקומות שיבוא מאמר בתוך מאמר אחר לתוספת ביאור, ונקרא לבעלי הגיון מאמר-מוסגר, והסימן לזה הוא כשיבוא בסוף מאמר המוסגר טעם מפסיק יותר מאשר לפניו. כמו: ויתן אל משה (ככלותו לדבר אתו בהר סיני) שני לוחות העדות, שהזקף קטן במלת סיני הוא מלך השני, והרביעי שבמלת משה אינו אלא מלך הרביעי, לכן כל המאמר "ככלותו לדבר אתו בהר סיני" הוא מאמר מוסגר, ומוסיף ביאור זמן [נ] נתינת שני הלוחות.

וכן: רק נשיכם וטפכם ומקנכם (ידעתי כי מקנה רב לכם) ישבו בעריכם, שהסגול"ל במלת ומקניכם הוא מפסיק קטן יותר מן האתנח שבמלת לכם, לכן כל המאמר שביניהם הוא מאמר מוסגר, ומוסיף ביאור לסיבת ישיבת הנשים הטף והמקנה בעריהם. וכן: ויצא מלך סדום לקראתו (אחרי שובו מהכות) אל עמק שווה.

וכן כאן: שהמאמר משור עד חמור עד שה חיים מופסק באתנח, ומלת הגנבה שלפניו אינו אלא ברביעי, אם כן הוא מאמר מוסגר, וסגנון לשון המקרא כך הוא,

אם המצא תמצא בידו הגנבה (משור עד חמור עד שה) חיים שנים ישלם.

והמאמר המוסגר הזה הוא מוסיף ביאור על תשלומי השנים, וירצה תשלומי הכפל יהיו כעין שגנב, שהיו בחיי הבהמה, ולא אזלינן בתר שעת מציאת הגנבה בידו. שאף על גב שהיא

עכשיו מתה, לא ישלם דמי שתי בהמות מתות דזילו טובא, אבל ישלם דמי שני שורים חיים, שני חמורים חיים דיוקרי טובא;

והאריכה התורה לבאר הפרטים משור עד חמור עד שה, ולא בחרה בלשון קצרה ולומר שנים חיים ישלם, כי בא להורות שבתשלומי כפל אין הבדל בין שור לשה, אף על גב דיש הבדל ביניהם לתשלומי ד' וה', גם הוסיפה כאן מלת חמור, להודיע שבשאר הבהמות נוהג תשלומי כפל, אף על גב שאינו נוהג בהם תשלומי ד' וה' בטבח ומכר. ומלשון המצא תמצא בידו ממילא משמע שלא טבח ושלא מכר. שלא טבח - מן **ואם המצא תמצא**, דמשמעו שהוא מצוי בידו ושלא טבחו, **בידו** - שהוא ברשותו והיינו שלא מכר.

ובדרך זה הבינוהו רז"ל גם כן במה שאמרו (ב"ק ס"ה) אחייה לקרן כעין שגנב, שאם הייתה הבהמה בשעת גנבה שמנה, ובשעת מציאה היא כחושה, לא ישלם לו ב' בהמות כחושות אלא דמי ב' בהמות שמנות. ביארו מלת חיים דקרא לא בלבד על שלילת המיתה, כי אם גם על ההוראה העצמית שבמלת חיים, דמצאנוהו להוראת הבריאות, כשיש הסכמה טובה בין חלקי ההרכבה לחזק ולגדל כח החיוני, כמו עד חיותם (יהושע ה') דתרגומו עד דאתסיאו, וכמו כי חיות הנה פירש הראב"ע כח חיים יש להם.

הנה לפי רז"ל, בין **במכילתא** בין בתלמוד, מלת **חיים** שבמקרא לא להורות על המצא הבהמה בחיותה, כי אם יורה על התשלומין המוזכר בסיפא דקרא, והוא על דרך שנתבאר דמאמר משור וגו' חיים הוא מאמר מוסגר, והוא מבאר אופני תשלומי השנים, ומוסכם עם הנגינה. ובחנם חשד הרמ"ד בביאורו לומר שדברי **המכילתא** מתנגדים לנגינה, ונהפוך הוא. ואין חילוק גם כן בין המכילתא והתלמוד, ודלא כמו שחשב הרא"ם.

**ד פי יבער איש שדה או-כרם ושלח את-בעירה ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם:**

**ד. כי יבער איש.** יוליך בהמותיו (רש"י), פירש מלת יבער בהוראה תאומית, עניין בהמה ועניין השחתה, כי ביעור הוא לשון כליון והשחתה, כמו ובערתי אחר בית ירבעם (מ"א י"ד), ובערת הרע מקרבך, וטעמו כאן יבער וישחית באמצעות הבעיר והבהמה. והוא מאמר כולל פרטים שניים, והם "ושלח", "ובער". והרצון ב"ושלח" - נזקי מדרך כף רגל שהם יוצאים מן הדריכה שאינה מבערת במוחלט; והרצון ב"ובער" - נזקי השן האוכלת ומבערת בהחלט. ושמושי הווי"ן בתיבת **ושלח ובער**, לחלק הכלל אל הפרטיים, כי גם זה אחד משמושי הווי"ן, וכעניין הווי"ן של ושתי טבעות (לקמן כ"ה י"ב. רו"ה).

**ה פי-תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבער את-**

**הַבְּעֵרָה:**

**ה. ומצאה קצים.** לא בעד הקוצים ישלם, אלא רבותא הוא שאף על פי שאין האש ראויה להדליק בלתי הקוצים, מכל מקום חייב, ואמר גדיש וגו' בדרך לא זו אף זו, כי גדיש טרח בקצירתו ועמורו, גם קמה בזריעתו וניכושו, אף שדה שלא נזרע כלל. (הגר"א).

**ו כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ כֶּסֶף או-כֶּלִים לְשֹׁמֵר וְגִבַּת מִבֵּית הָאִישׁ אִם-יִמְצָא הַגִּבַּת יְשָׁלֵם שְׁנָיִם:**

**כי יתן איש אל רעהו.** פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגנבה כפי קבלת רבותינו. ונזכר סתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף וכלים לשמרם בחנם. ופרשה שניה שבשומר שכר הזכירה חמור שור ושה, כי דרך הבהמות לתתם ביד רועים לשמור, וירעו אותם בשכר. (רמב"ן).  
ודרך הכתובים בכל מקום לסמוך על המובן מצד ההווה והרגיל.

**ז אִם-לֹא יִמְצָא הַגִּבַּת וְנִקְרַב בְּעַל-הַבַּיִת אֶל-הָאֱלֹהִים אִם-לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רֵעֵהוּ:**

**ז. ונקרב וגו' אם לא שלח.** פירש רש"י: בעל הבית, והוא השומר, יקרב אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו. וכתרגום יונתן בן עוזיאל ויתקריב מרי ביתא לקדם דייניא יומי דלא אושיט ידיה. ולפי זה כלול במאמר אם לא שלח ידו גם הגנבה, כי אם גנבו הרי שלח ידו בשל חברו יותר ממי ששלח ידו להשתמש בו לצרכו בלבד.  
ור' אליהו מזרחי הוכיח כן מסוגית התלמוד, דבלשון אם לא שלח ידו כולל גם כן הגנבה שלא גנבו הוא, אלא שנגנבה הימנו, עיין שם.

אמנם לרמב"ן אין השבועה הרמוזה במלת ונקרב על שלא שלח ידו בשלו, אלא על הגניבה שטען בה, ולא הוצרך הכתוב לפרש אותה, מפני שהוא מבואר בעצמו שהשבועה לא תהיה כי אם לקיים טענתו. וכאילו אמר שמה שהצריך הכתוב לישבע בטענת גנבה להפטר בה, הוא בתנאי אם לא שלח ידו בפיקדון. אבל אם שלח בו יד להשתמש לצרכו קודם שטען שגנב, כבר נעשה עליו גזלן, וחייב לא על הגניבה בלבד אף על האונסין. (עיין ברמב"ן ורא"ם);

◀ והנה ממשמעות לשון המקרא יש הכרעה לרמב"ן, כי כל לשון אם הבא אחרי עניין שבועה או אלה, המכוון בו תמיד שלילת הדבר והיפוכו. כמו השבעה אם תשקר לי (בראשית כ"א) דתרגומו 'דלא תשקר בי'. וכן 'הרימותי ידי אל ה' וגו' אם אקח' (שם י"ד), 'תהי נא אלה וגו' אם תעשה עמו רעה' (שם כ"ו כ"ח), שהמכוון בהם שלא אקח, שלא תעשה. חי אני וגו' אם יראו (במדבר י"ד) - שלא יראו (עיין רש"י שם), חי ה' אם יומת [50] (ש"א י"ט), חי ה' אם אקח (מ"ב ה'): שלא יומת, שלא אקח. ומלת אם לא הבא אחרי שבועה, המכוון בו החיוב, כמו (ישעיה י"ד) אם לא בתים רבות לשמה יהיה. וכן (במדבר י"ד) אם לא זאת אעשה, שהמכוון

בכל אלה: החיוב באמת כאשר דמיתי, באמת בתים רבים, באמת אעשה, הנה לפי היסוד הזה הנהוג בלשון, סיוע להרמב"ן שאין מאמר **אם לא שלח ידו** מוסב על השבועה, כלדעת רש"י, דאם כן תהיה השבועה הפך המכוון, שישבע שבאמת שלח ידו. ולרמב"ן ניחא, דמאמר אם לא שלח ידו הוא מאמר תנאי;

והנה לרש"י צריך לדחוק ולומר דלשון **אם לא כאן**, הוא זר ויוצא מדרך חבריו, ומלת אם לא, פירוש: **אשר לא**, כמו עד אם כלו לשתות (בראשית כ"ד), עד אם דברתי דברי (שם ל"ג), אם אני לא אעבור (שם ל"א) כמו שכתב שם רש"י, וכן כאן: **אם לא שלח**, כמו **אשר לא שלח**. אמנם גם להרמב"ן יקשה יותר סתימת הכתוב עניין שבועתו, ואין דרך הכתוב לסתום אלא לפרש, ולכל הפירושים צריך ביאור שהזכירה התורה הטפל והעלימה העיקר, הזכירה קריבת השומר לפני הדיינים, והעלימה עיקר חיוב שבועתו;

**לכן נראה לי** שאין מלת ונקרב כאן הקריבה הגשמית המוחשית אל הדיינים, רק קריבה רוחנית עיונית (כמו מ"א ב'). כי כן קרבו אלי, שהוא קריבה רוחנית מחשבית, וכעניין שם קרבן הנאמר בקרבנות, שהוא קירוב עיוני רוחני אל הש"י.

ולשון קריבה בנפעל, היא לקבל דין ומשפט, כמו ונקרבתם בבוקר (יהושע ז'), וכן ונקרב בעל הבית אל האלוהים (האלוהים הוא שם קדש), רוצה לומר בעל הבית ישים אלוהים נגד פניו וכאלו מתקרב עצמו לעמוד לפני אדון שופט כל הארץ, ולאמת טענתו לפניו שלא שלח ידו.

ואין מלת **אם** כאן מלה תנאית, אבל הוא לשון אמת, ונעלמה הנו"ן במלת אם, כמו שנעלמה ממלת אמת. ויש הרבה אם במקרא המפורשים בלשון אמת, כמו **אם** רחץ ה' את צואת בני ציון (ישעיה ד') פירש **באמת** רחץ, וכן (שם כ"ט) הפככם אם כחמר היוצר יחשב, וכן (משלי כ"ג) **אם** יש אחרית, רוצה לומר כי **באמת** יש אחרית, וכן כי **אם** תם הכסף (בראשית מ"ז) **באמת** תם הכסף וכמו שכתוב הרד"ק. ופירש שיתקרב לפני אדון כל יתברך, שבאמת לא שלח ידו, ובזה תובן עניין שבועה בלישנא דקרא בלי דוחק.

**במלאכת רעהו**. הכוונה בפיקדון שמסר בידו, כתרגומו במה דמסר ליה חבריה. והוציא הפיקדון בלשון מלאכה, כי ממנו של אדם יקרא מלאכה, כמו לרגל המלאכה (בראשית ל"ג י"ד) והוא על המקנה, ובא לומר שאסור להשתמש בפיקדון כלל, שאם הפיקדון בעלי חיים - אסור לעשות בו מלאכתו, ואם הוא כלי - אסור להשתמש בו, כי השמוש בכלי יקרא גם כן מלאכה, שהרי הכלי עשוי למלאכה לתשמיש. (רבינו בחיי).

**ח. דבר פשע**. מלת פשע כולל כל אופני חטא ומעילה ובגידה, פריקת עול המושל מעליו וסור מתחת ממשלתו. כמו (מ"א י"ב) "ויפשעו ישראל בבית דוד", תרגומו "ומרדו"; "בימיו פשע



אדום מתחת יד יהודה" (מ"ב ח'), "פשוט וכחש בה" (ישעיה נ"ט). ומלת **דבר**, אין הוראתו כאן על עצם מה, מעניין לא אוכל לעשות דבר, אבל הוראתו הדיבור, מעניין ואין דובר אליו דבר (איוב ב'), משיב דבר בטרם ישמע (משלי י"ח), אך דבר שפתיים (ישעיה ל"ו).

וכן בתלמוד (ב"מ מ"ד) פירש **דבר** לשון דיבור פה:

**אם אמר לעבדו ולשלוחו מניין תלמוד לומר על כל דבר פשע.**

וטעמו דבור המורה על פריקת עול מלכות שמים, כגון שנמצא שקרן בשבועתו, כי רק באופן זה חייבתו התורה לתשלומי כפל (עיין רש"י).

**כי הוא זה.** לרבותינו ילמדנו בזה דאין מחייבין שבועה אלא אם כן הודה במקצת התביעה, אבל בכופר הכל פטור; אמנם זה אינו בטענה דלא שייכה רק בפיקדון, כגון שבועות שומרים, שומר חנם שנגנבה, שומר שכר ושוכר שנאנסה, ושואל שמתה מחמת מלאכה. דבאלה גם כופר הכל חייב. רק בטענה דליתיה בפיקדון דווקא, דאיתי גם במלווה, כגון שטען: לא הפקדת בידי מאומה ולא השכרתני ולא השאלתני; או שאמר אמת הפקדת בידי או השכרתני או השאלתני, אבל החזרתיו לך - בכל אלה אינו חייב שבועה מן התורה. רק במודה במקצת לא בכופר הכל...

**ועל כל אבדה** דקרא מיירי נמי בהודאה וכפירה, שההודאה היא באבדה, והכפירה על ידי טענת גנב בליסטים מזוין, כמו שכתב **בפני יהושע** שם ק"ו, ב' בטוען טענת גנב באבדה חייב כפל.

והנה למה דמוקמינן **כי הוא זה** להורות על מודה במקצת, פירוש מלת **כי** לשון אלא, לשלול את הקודם, כמו "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים" - דתרגום 'כי אלהן'. וכמו "כי צחקת" דשרה דפירושו "**אלא** צחקת", שהוא אחד [נא] מד' לשונות שמלת כי משמש. וטעם "כי הוא זה" - **אלא** הוא זה: כמות המלווה או הפיקדון אינו כתביעתך, אלא הוא זה כלומר פחות מזה.

אמנם מלת **זה** דקרא, לא ידעתי לכוין היטב. למאי דקיימא לן הילך פטור, ואין הפרש בזה בין מלווה לפיקדון, אלא דבמלווה כל המקצת שמודה בו הוא בידו, והוא מזומן לתתו לתובע, מקרי הילך ופטור. דכמו שנתנו לו כבר דמי. ובפיקדון, אף על פי שאינו מזומן בידו. כגון שהוא באגם או ברשות הנפקד, כל היכי דמודה ליה, הוי ליה הילך, דפיקדון כל היכא דאיתיה - ברשותא דמריה איתיה.

ולא משכחת מודה במקצת פיקדון דחייב שבועה מהתורה, אלא כשהמקצת שמודה בו ליתא בעיניה, דנאבד בפשיעה.

**יִשְׁבַּעַת ה' תהיה בין שניהם אם-לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם:**

**י. אם לא שלח.** לרש"י לא שייך לפרש מאמר זה אלא על השימוש לצרכו, כי טענת מת נשבר נשבה - לא נכללה בו. ולזה יפרש שבועת ה' תהיה בין שניהם, שכן הוא כדבריו, כלומר ואז יפטר בטענת אונסין.

ואחר כך התנה ואמר: אימתי הוא פטור בשבועה שנשבע שמת או נשבר או נשבה, אם לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו. כי אם שלח בה יד ואחר כך נאנסה, חייב באנסים, כמו שכתב הרא"ם.

ודחוק מאד לפרש מאמר **אם לא שלח** לתנאי לבד, ועיקר עניין השבועה יחסר מן המקרא. ונראה לי אף שבלשון התלמוד לא כללו בלשון שליחות יד רק התשמיש, מכל מקום בלשון המקרא כולל יותר, כמו (ש"א כ"ו) לשלוח ידי במשיח ה', שהוא שליחות יד בגוף האדם ובנפשו.

לפי זה נוכל לומר דבמאמר **אם לא שלח**, נכלל גם כן תוכן עניין השבועה, לאמת טענתו שהייתה המיתה והשבירה והשבוייה מעצמה, ולא מסיבתו. כגון שלא מתה מחמת שהעמידה בחמה או בציונה, שלא נשברה ונשבה מחמת שהוליכה למקום גדודי חיות ולסטים, וכדומה לאלה שהוזכרו בתלמוד לחייב במ את השומר שכר. הנה כלל זה נכלל בלשון **אם לא שלח ידו**, ומלת **אם** פירש באמת, כמבואר למעלה. ובזה לשון המקרא על תיקונו כראוי, ובתרגום יונתן בן עוזיאל יומי דלא אשוט ידיה בעסקי דחבריה.

**ולקח בעליו.** תרגם אונקלוס: ויקבל מריה מניה מומתא, וכפירוש רש"י.

הנה מלבד שהוא מיותר, דכיון שהדין חרוץ לחייב את השומר שבועה, פשיטא שיתרצה בו בעליו. גם קשה תהלוכת הלשון, שידבר מבעל הבהמה, ומיד אמר אחריו **ולא ישלם** שהוא השומר.

**ולולי דמסתפינא הייתי אומר** דקרא אתי לאשמעינן דינא דשומר בשכר שמירתו, דאף על גב ששומר שכר פוטר עצמו בשבועה מתשלומי בהמה, מכל מקום הבעלים חייבים לשלם לו שכר שמירתו. ואין מלת **בעליו** שם דבר על בעל הבהמה, ואין הבי"ת שורשית, אבל היא שמושית, ועיקר המלה היא **"עליו"** ופירושו ההתחייבות המוטל עליו, כמו עלי אלוהים נדריך, ונדריה עליה, שענינם חוב המוטל על האדם... וכמאמרם כיון דאמר עליה כמאן דטעין אכתפיה דמי. והתחייבות השומר היא לשומר מה שנמסר לידו, והבי"ת במלת בעליו תשמש כמלת בעבור, כמו ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר, שמכוונו בעבור אשה. וכן **ולקח בעליו**, רוצה לומר **ולקח בעבור עליו**, שיקח השומר בעבור ההתחייבות שהייתה מוטלת עליו, כלומר שיקח שכר על שמירתו.

השכיל הכתוב בלשונו ולא אמר "ולקח דמי שכרו", דאם כן היה משמע שיקבל דמי השכירות על כל זמן השמירה, דכשנאנסה הבהמה בחצי היום יקבל שכר גם על חצי האחרון של יום, לכן שינה לומר "ולקח בעליו" שלא יקח דמי שכירות רק על הזמן שהייתה חיוב השמירה מוטלת עליו, והיינו עד זמן שנאנסה הבהמה. ולפי זה שני המאמרים ולקח בעליו ולא ישלם מאיש אחד ידבר: הוא השומר.

**יג וְכִי-יִשְׁאַל אִישׁ מֵעַם רְעוּהוּ וְנִשְׁבַּר או-מֵת בְּעֵלְיוֹ אֵין-עֵמוּ שְׁלָם יִשְׁלָם:**

**יד אִם-בְּעֵלְיוֹ עֵמוּ לֹא יִשְׁלָם אִם-שָׁכִיר הוּא בֹא בְּשָׂכְרוֹ:**

**יד. אם בעליו עמו.** רבותינו (ב"מ צ"ו) פירשו, אם שאל גם את הבעלים בעת שנטל את החפץ בשאלה, פטור השואל מלשלם. אף על פי שאין הבעלים שם עמו בעת הגניבה והאבדה או בעת שנאנס. אבל אם נטל השואל החפץ ונעשה עליו שומר תחילה, ואחר כך שכר הבעלים או שאלן, חייב השואל לשלם אף על פי שהיו הבעלים עומדים שם בעת שנאנס הדבר השומר, ועל זה נאמר "בעליו אין עמו - שלם ישלם". עי"ש בגמרא.

הנה להסביר דעתם על לשון המקרא לומר שהפטור והחיוב של השומר הכל תלוי בשעת שאלה דווקא, נראה לי שהוא מובן בלשון בעליו שקראה התורה את המשאיל, ולא קראתו רעהו כאשר התחיל "ישאל מעם רעהו". כי באמת השואל כלי מחברו או בהמה, מיד שמשך זכה אין הבעלים יכולים להחזירו מתחת ידו עד סוף ימי השאלה, ואפילו מת השואל, היורשים משתמשים בשאלה עד סוף הזמן, כי השואל קנה הגוף לפירותיו עד [51] הזמן הקצוב.

דלרבנו תם, אף על גב דשאלה לא קנייה, מכל מקום אין המשאיל יכול לאסרו כל ימי שאלתו. הנה מסיבה זו, מיד שמשך השואל זכה, לא נשאר לו למשאיל בגוף החפץ רק קניין הגוף, אבל קניין הפירות נסתלק ממנו לכל ימות השאלה, ואינו עוד בעל החפץ בכל עניינים כמו שהוא בשעת שאלה.

מעתה, כשאמרה תורה **אם בעליו עמו לא ישלם**, על כורחך משעת שאלה ידבר, שאז עדיין לא נסתלק קניין הפירות מהמשאיל, והוא בעל החפץ בכל ענייניו, ואז פטרתו התורה לשואל. אבל כשאין המשאיל עם השואל רק בשעה שלא נשאר אצלו רק קניין הגוף של החפץ, ולא נקרא עוד בעל החפץ לעניין קניין פירותיו, ואינו בעליו בכל ענייניו - בזה לא פטרתה התורה. ושפיר אמרו רז"ל:

**לא היה עמו בשעת שאלה אף על פי שהיה עמו בשעת מיתה ושבורה ושבוייה חייב.**

כך נראה לי להסביר דברי רז"ל בפשטות לשון המקרא.

**אם שכיר הוא.** פירש רש"י אם השור הוא שכיר, בא בשכרו ליד השוכר, "על ידי שכרו נשתמש בו, ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין".  
לפירוש זה לשון המקרא הפוך, והיה ראוי לומר **בשכרו בא** כאשר העיר הרא"ם.  
ועוד, שאין מפורש במקרא בשוכר מעניין תשלומין, כי לשון בא בשכרו מוסב על ביאת השור ליד השוכר, לתת טעם מדוע דין השוכר אינו כדין השואל.

**ולשון רשב"ם:**

**אם שכיר הוא, ששכר בהמת חברו לעשות בה מלאכתו, בא בשכרו כלומר שכר הוא נותן לו, ואינו דומה לשואל, לכן פטור מאונסין וחייב בגניבה ואבדה כשומר שכר.**  
ולדבריו היה ראוי לומר **שוכר לא שכיר.**

**ויזנת בן עוזיאל** תרגם בא בשכרו **עאל פסידיה באגריה**, שהנזק יבוא תמורת השכר. ולשון המקרא לפי זה קטוע.

**זזה לשון הגר"א:**

**אם בעליו עמו וגו', שהיה לו לשמור בהמתו בעצמו, אם שכיר הוא שהוא שכיר לשואל, וסלקא דעתך שאין לו רשות לשמור בהמתו, לכן אמר הכתוב בא בשכרו ששמירת הבהמה בא גם כן בשכרו, והיה לשמור. ע"כ.**

**ולא זכיתי להבין דבריו, דהא תלמוד ערוך בידינו (ר"פ השואל) היה עמו במלאכתו בשעת שאלה, אף על פי שאינם עמו במלאכתו בשעת האונס, דינו דין שאלה בבעלים. ואם לא היה עמו בשעת שאלה, אף על פי שהיה עמו בשעה שנאנסה, אינו בדין שאלה בבעלים. ועוד, דלא בעינן שיהא שואל עמו באותה מלאכה דווקא, דאפילו שואל למלאכה אחרת נמי שאלה בבעלים היא.**

**וראיתי לרלב"ג שכתב:**

**אם בעליו עמו בשעת שאלה לא ישלם, כי מפני שהבעלים הם תחת ידו בשעת שאלה, לא יתכן שישתעבד לו זה אז בשמירת הבהמה, כי אין האדם אדון ועבד יחד לאיש. ואם אין בעליו עמו בשעת שאלה, נשתעבד בשמירה בשעת השאלה, אף על פי שהוא עמו במלאכתו בשעה שנאנסה, אינו בדין שאלה בבעלים, ע"כ.**

ואפשר לכוין דבריו בדעת הגר"א, דכיון שהבעלים שאולים לשואל בתחילת שאלה, ואין השואל משתעבד אז לשמירה, היה להם לבעלים לשמור בעצמם אחר כך. וכן כשבתחילת השאלה הבעלים שכירים לשואל, שאין השואל משתעבד אז לשמירה, חל חיוב השמירה

מתחלה על הבעלים.

ולי נראה דמקרא זה מוסב על פרשת שומר שכר שלפני זה, שחייבו התורה בגנבה ופטרו מאונסין. ולא הזכיר שם מה דינו דשומר בדמי שכירותו. ובא במקרא זה להודיענו, שהבעלים חייבים לשלם לשוכר שכר שמירתו. על זה אמר: **אם שכיר הוא**, שהשומר הזה הוא שכיר לבעלים, כי התחייבו לו שכר על שמירתו, אף על פי שהתורה פטרתו באירעו אונס מיתת הבהמה, מכל מקום הבעלים חייבים לשלם לו שכירותו. וזהו שאמר **בא בשכרו**, השכיר יבוא לבעלים עבור שכרו לתבעו מהם.

והבי"ת כמו ויעבד ישראל **באשה**, בעבור אשה לקחתה לו. כן **בשכרו**, בעבור שכרו, כדי לקחת מבעליו.

ויותר [נב] יתכן בכוונת המקרא, שבא להורות כי נבלת חמור זה שמסר לו ועורו, משועבדין לזה השוכר למה ששכר אותו. ויוכל השוכר למכור הנבלה וליקח או לשכור בדמיה בהמה אחרת. כהרמב"ם (פ"ה משכירות ה"ב)

השוכר את הבהמה ומתה או נשברה, בין ששכרה לשאת בין ששכרה לרכוב, אם אמר לו חמור סתם אני משכיר לך, חייב להעמיד לו חמור אחר, ואם לא העמיד, יש לשוכר למכור הבהמה וליקח בה בהמה אחרת, או שוכר בהמה בדמיה אם אין בדמיה ליקח, עד שיגיע למקום שפסק בו.

וכמו שכתב המגיד משנה שם, שהבהמה נשתעבדה לשוכר לכן יוכל ליקח או לשכור בדמיה, אבל אין המשכיר מחוייב לשכור לו מנכסיו, דבמה נתחייב לו?! עיין שם. וזה טעם **אם שכיר הוא בא בשכרו**, אם השור שכיר הוא, השור בעצמו יבוא לשוכר בשכרו, כלומר שהוא בעצמו נשתעבד לשוכר בעבור השכר שנתן לבעליו.

**טו וְכִי-יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא-אֲרָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִהַר יִמְהַרְנָה לוֹ לְאִשָּׁה:**

**טז אִם-מֵאֵן יִמְאֵן אָבִיהָ לְתַתָּה לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקַל כְּמִהַר הַבְּתוּלָת:**

**טו. לא ארשה.** הטעם ברי"ש כדין העבר, ופירש שלא הייתה ארוסה מעודה עד היום, וכן הדין כר' עקיבא (בכתובות ל"ח) נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה לא לאביה.

**ימהרנה לו לאשה.** אין ימהרנה לציווי וחיוב אלא רשות: אם ירצה יכול לישאנה לאשה.

כדדרשין (כתובות מ') לו מדעתו. וכן פסקו הפוסקים. דלא כחזקוני<sup>23</sup> שפירש "ימהרנה - בעל כרחו".

וכבר השיב עליו **בצידה לדרך**:

והא דאצטרך קרא למשריה ליה לנשאה, אפשר לאשמעונין דלא נימא כיון דעבד איסורא למבעל בלא קדושין... ועוד שהחציף לבוא עליה בפני עדים, (דרך בכהאי גוונא קרא איירי, דבלא עדים אינו משלם קנס), הוזה אמינא לאוסרה עליו, שלא יהא חוטא נשכר, מכל מקום התירה לו הכתוב לפי שכבר הוקל כבודה לאחרים.

**יז. לא תחיה.**

**אל תאמר אשה היא, שדרכה להשתבש בהבלים כאלה וראוי לחוס עליה, אלא תמיתנה. וכן לא תחיה כל נשמה, לא תחוס לומר ילד זה מה חטא, אבל תמיתנו.** (ר' לייב שפירא).

**יח. שכב עם בהמה.** בשכיבת אדם באדם ישמש הלשון באחת משתי המלות, או **אל**, או **את**. כמו ואל אשת עמיתך לא תיתן שכבתך, ואיש אשר ישכב את אשת. אמנם בשכיבת אדם בבהמה לא נמצאו שתי מלות אלה, רק בבי"ת כמו **ובכל** בהמה לא תיתן שכבתך, ואיש אשר ייתן שכבתו **בבהמה**, וכאן שנה לשמש במלת **עם** בהמה. ויראה שמסיבת שנוי זה הבינוהו רז"ל לעניין נשכב (סנהדרין נ"ד), כי אם היה לעניין שוכב היה ראוי לומר אשר ייתן שכבתו בבהמה (**מנחה בלולה**).

**כא כַל-אֶלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנוּן:**

שם אלמנה שהונח על אשה שמת בעלה, נראה לי שהוא מורכב משתי תיבות, **אל - מנה**, אל לשלילה כמו אל תאכלו, מנה לשון חלק, כמו והיה לך למנה (תצווה כ"ט) דתרגומו לחולק. **כי האיש עם אשתו כחד גופא חשיבו, כדכתיב: והיו לבשר אחד, ואמרם אשתו כגופו, וכל אחד מהם אינו שלם בעצמו, כי אם חלק מהשני, והכתוב קרא את האשה חלק אישה, ראה חיים עם אשה כי היא חלקך (קהלת ט') ובמיתת אחד מהם הנשאר בחיים הוא משולל חלקו, האשה הנשארת נקראת אל-מנה, כלומר מחוסרת חלקה, והאיש הנשאר נקרא על כוונה זו אל - מן, מחוסר חלקו,**

ואין טענה ממה שאמרו (כתובות יו"ד) אלמנה על שם מנה, כי דרך התלמודיים להוסיף טעם בדבר שטעמו בו לעצמו, הלא מפורסם הוא שהתלמודיים היו מכירים היטב בלשון יוני, ובודאי

<sup>23</sup> הוא פירוש לתורה שנכתב ע"י ר' חזקיה בן מנח 1250-1310 בצרפת פירושו היא תופעה פרשנית ייחודית הבאה לידי ביטוי ברמות שונות בתמימות פרשנית המביאה את האדם לכדי חוויה רגשית או בתעוזה פרשנית בלתי צפויה מבחינה דתית המעוררת אצל האדם הזדהות. הוא מצטט הרבה את רש"י וניכר שהושפע מהרשב"ם ראב"ע ובעיקר מריב"ש-ר' יצחק בר ששת

ידעו כי אפיקומן הוא בלשון יוני מאכל הנאכל אחר הסעודה, ומכל מקום בארוהו אפיקו מיני מתיקה.

**כב אם-ענה תענה אתו כי אם-צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו:**

**כג וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים:**

**אם ענה תענה אתו כי אם וגו'. לרש"י** הרי זה מקרא קצר. עיין שם.

ואינו נכון בעיני הרמב"ן, דמלת **כי** במקום זה כמו **אלא**, ויבוא על דרך זה במקומות רבות, כמו כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב **כי אם** הרוה את הארץ, לא ישוב אלי ריקם **כי אם** עשה את אשר חפצתי, בשניהם יאמר שלא יעשו דבר אחר **כי אם** שירו את הארץ מיד, וכן **כי אם** שיעשה מה שחפצתי. וכן **כי אם** אל ארצי ואל מולדתי תלך. וטעם אם ענה תענה אותו, רק אם צעק יצעק אלי בלבד, מיד אשמע צעקתו, אינו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום ממך, כי אתה לוחץ אותו, מפני שאין לו מושיע מידך. והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי אם שאר אנשים יטרחו אחר מושיעים לנקום נקמתם ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, אבל זה בצעקתו בלבד נושע בהשם וינקום ממך.

**כה אם-חבל תחבל שלמת רעך עד-בא השמש תשיבנו לו:**

**כו כי הוא כסותה לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי-יצעק אלי ושמעתי כי-חננו אני:**

**כה. עד בא השמש וגו'. (לשון רש"י בשם המכילתא);**

כל היום תשיבנו לו עד בא השמש, וכבוא השמש תחזור ותטלנו עד שיבוא בקר של מחר, ובכסות יום הכתוב מדבר.

ולשון הגר"א:

פשטיה דקרא כאן בכסות לילה, ולהחזיר לו קודם הזמן שיצטרך, שלא יצטער. וכמו שכתוב **במה ישכב**.

ובספר משכיל לדוד כתב:

לרבותינו דבכסות יום הכתוב מדבר, מה דאמר קרא במה ישכב, ואמרינן עלה לרבות את המצע, אין רוצה לומר מצע של מיטה ליכב ולישן עליו, דהוא מיוחד ללילה, אלא מיירי במצע המיוחד להסב עליו ביום לאכילה וכדומה. ע"כ.

ונראה לי גם דעת רז"ל דהכתוב מדבר בכסות לילה, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, דהא במדרש **תנחומא** אמרו:

אמור מעתה שאין צריך להחזיר לו במה שיישן, שנאמר עד בא השמש, במה ישכב,

**הרי צינה פוגעת בו בלילה. ע"כ.**

[52] אבל מדאמר קרא במקום אחר (דברים כ"ד) לשון "כבוא השמש", וכאן שינה בלשונו לומר "עד בא השמש", אף על גב דיש בלשון זה משמעות לשון בבוא השמש, דהרי מצאנו מלת עד להוראת עניין המשך הזמן, כמו "עד כה ועד כה" (מ"א י"ח), עד גישתו עד אחיו (בראשית ל"ב), מכל מקום מדהוציא כאן לשון עד, שיש במשמעותו גם כן הגבלת זמן, כמו עד אשר תשוב חמת אחיך, עד אם דברתי.

לכן דרשוהו רז"ל כדרכם, שבא להורות שנוהג בו הגבלת זמן השבה מהתחלת היום עד סופו, והיינו כסות יום ביום, מודים הם דהמקראות עצמן בכסות לילה מדברות, כבעלי הפשט, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו. אמנם כסות יום הוא נלמד ממלת עד לבד, שיש במשמעותו שתי כוונות המתחלפות כנזכר, והוא כמשפט צדדי, וכן דרך בעלי התלמוד בכל מקום. תדע שכן הוא, שהרי פרשת כבוא השמש, דאי אפשר לפרשו כי אם בכסות לילה, בכל זאת אמרו שם בספרי:

**השב תשיבנו לו את העבוט, מלמד שמחזיר לו כלי יום ביום וכלי לילה בלילה;**

הנה ראו רבותינו לרבות שם כלי יום ביום, מכפל לשון לבד; ובאמת לשון המכילתא כאן "עד בא השמש - זה כסות יום", וכן הוא הלשון בתלמוד (ב"מ קי"ד). אמנם לשון רש"י בכסות יום הכתוב מדבר, אינו לא במכילתא ולא מתלמוד, דבאמת הכתוב בעצמו לפי ההמשך אינו מדבר אלא בכסות לילה, וממלת עד לבד הוא דמרבין כסות יום. והוא פשוט. וראיתי בספר רביד הזהב<sup>24</sup> בשם הירושלמי דמפרש עד בא השמש היינו זריחה, וכפשיטה דקרא. - ולדברינו אין הבבלי והירושלמי מחולקים בעיקר הדברים.

**כח מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן-לי:**

מלאתך, חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל, והם בכורים. ודמעך - התרומה (רש"י מרבותינו). ומסיים: ואיני יודע מה הוא לשון דמע.

ואמר הר' אליהו מזרחי:

יותר יתכן לפרש מלת מלאתך על הביכורים שהם ממהרים להתמלאות ולהתבשל תחילה, ולפי זה מלאתך הראשונה הוא בכח המאמר, ולפירוש רש"י שמפרש "חובת מלאתך" - אינו בכח המאמר;

<sup>24</sup> ספר שו"ת וחיידושים על אורח חיים אבן העזר ויורה דעה נכתב ע"י ר' דוד מזרחי - משרקי 1696-1771 צנעא.



**ודמעך הוא לשון ארמי תבואת זרע.**

**פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע** תרגומו דלמא תסתאב דמעת זרעא דתזרע, וכמו שנפרש מלאתך על התבואה המתמלאת תחילה, ורוצה לומר חובת מלאתך והם הבכורים, ככה נפרש ודמעך חובת דמעך, ורוצה לומר התרומה הנטלת מן תבואת הזרע הנקרא דמע, ולא דווקא תרומה, הוא הדין נמי מעשר ראשון ומעשר שני. ובתמורה (ד' ז') פירש רש"י דמעך - זו תרומה, ולפי שהיא מדמעת ועולה באחד ומאה, מפיק לה קרא בלשון דמוע.

ובתוספות שם דחו דבריו, שהרי זה אינו אלא מדרבנן. לכן פירשו קרי לתרומה **דמע** לפי שנוהגת בלח, ובכורים אינם אלא ביבש, שאין מביאים בכורים אלא מפרי ולא משקה. ולשון הרמב"ם (במצווה קנ"ד) מלאתך ודמעך לא תאחר, כאלו יאמר לא תאחר ממלאתך ומדמעך מה שראוי להקדימו.

**ולי נראה** כי מלת ודמעך הוא בעצמו מה שנקרא בלשון המשנה בשם טבל, כי חכמי המשנה ישמשו לרוב שני שמות אלה, האחד שם טבל, והשני שם מדומע, שם טבל הונח לחכמי המשנה על התבואה שלא הופרש ממנה עדיין התרומה והמעשר, ושם **מדומע** הונח להם על התבואה שנתקנה כבר מן התרומה והמעשר אבל נתערב בתוכה תרומה ממקום אחר.

**ולדעתי** שם טבל המוזכר במשנה היא מלה עברית בחלוף טי"ת הארמית לתי"ו העברית, כפי הנהוג בשתי לשונות אלה, כי שם **טבל** בעברי הונח על הבלבול והערבוב, כמו תבל הוא (ויקרא י"ח) בלבול וערוב זרע האדם וזרע הבהמה, ודבר המבלבל את העין מלראות היטב נקרא תבלול בעיניו (שם כ). וכן התבואה המעורבת בחלקי כהונה ולויה כלומר בתרומה ומעשר נקראת תבל, ירצה תבואה מעורבת לבעלים שונים; וכן שם דמוע ומדומע שבמשנה, יסודו בלשון עברי, והוא שם דמע אשר הונח על טיפות הלחיות הנגררים מן הבוכה, אמנם אין עיקר ויסוד הוראתו הנזילה (כאשר יאמרו מחקרי הלשון), רק תמצית הוראתו בלבול ומבוכת דעת הבוכה המתגלה בעין על ידי טפות לחיות אלה. כמו ששורש בכה גם כן הונח על התגלות המבוכה והבלבול שבלב הבוכה.

ומזה שמשוהו רבותינו בעלי הלשון גם על בלבול ותערובת התרומה בתוך החולין, וקראוהו מדומע, והבדילו בין התבואה המעורבת מעיקרו עם חלקי כהונה ולויה לקרותה **טבל**, ובין התבואה המתוקנת שנתערב בה התרומה לקרותה **דמע**;

אמנם בלשון המקרא יתכן לקרות בשם דמע גם התבואה המעורבת מעיקרה בחלקי כהונה ולויה וכשם טבל דמשנה, וגם לפעמים קראו רז"ל את הטבל בשם מדומע, כאמרם (חגיגה כ"ה), כדי יין ושמן המדומעות (עיין שם בגמרא); ופירוש "ודמעך" לפי זה, חובה המוטלת על דמעך, רוצה לומר על התבואה שעודנה בטבלה.

וראיתי לר' עובדיה ברטנורה<sup>25</sup> (ברכות פ"ז), שכתב:

דגן שלא נטלה ממנה תרומה ומעשרות קרוי טבל, ופירש טב לא, והערוך כתב: טבל תבואה שלא נתקנה בודאי כטבלא לעץ שאין אדם יכול לאכול ממנו, וכן בלשון רומי נסר ושולחן, ע"כ.

ויותר יתכן לדעתי מה שכתבתי בשם טבל שהיא מלה עברית בחלוף הטי"ת בתי"ו, (וע' גטין נ"ה) מערב היינו מדמע; ומעניין דמע התערובות ישמשו רבותינו מלת טמע על התערובות בהתחלפות הברת הדלי"ת בטי"ת, כל שנטמע בה ספק חלל (כתובות י"ד), פירש רש"י נטמע - נתערב, ומשם תבל שיורה [נג] על התערובות, הוא שם תבלין בדברי רז"ל על הבשמים על שם הנעימות הנולד מהם, כמו שם ערב על התערובות ועל המתיקות.

◀ ומצאתי בערוך מל שכתב:

מלאתך אלו בכורים. כלומר, שניטלין בתחילה כשעדיין הכל מלא, שלא ניטל ממנו כלום. ודמעך זו תרומה שניטלת מן הדמוע, מאחר שיש בה חולין של בכורים עם הטבל של תרומה, עכ"ד.

והוא כדברי.

### כח מלאַתְך וְדַמְעַךְ לֹא תֵאָחֵר...

לפי פשוטו יזהיר בזה שלא יאחר מלהפרישם מיד בשעת הכושר שלהם, ודומה לאזהרת לא תאחר לשלמו (כי תצא כ"ג) שיפריש מיד כשאפשר להפריש, ויהיה מן הזריזין המקדימין. ורבותינו פירשו (תמורה ד') שלא יאחר המתנות בערך זה לזה, שלא יקדים תרומה לבכורים מעשר שני לראשון, הא אם הקדים, נעשו המתנות המאוחרים כבאים שלא בזמנם, אחר ששינה הסדר הנאמר בהם במקום אחר.

וקרוב לומר דלרבותינו אין תאחר כאן להוראת עיכוב הדבר מלהביא בזמנו הראוי, אבל הוראתו שנוי ותמורה, מעניין איש אחר שיורה על הזולת, והזולתית היא בעצמו השנוי, שמשנין הדבר מזה אל זולתו, ושפיר פירשו לא תאחר - לא תשנה. עיין מה שאמר בורא והנה איל אחר.

### לֹא וְאִנְשֵׁי-קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבֶשֶׂר בְּשָׂדֵה טְרָפָה לֹא תֹאכְלוּ. לְכָלֵב תִּשְׁלַכְנוּ אֹתוֹ:

ואנשי קדש -

---

<sup>25</sup> הרע"ב - רבי עובדיה מברטנורו, איטליה. 1440-1515 מפרש המשנה. עלה לירושלים ב-1488. פוסק פרשן ומנהיג הקהילה היהודית בירושלים. חיבר פירוש לפירוש רש"י לתורה בשם "עמר נקא" ואוסף פירושים בשם "רבותינו בעלי התוספות" חידושים על הרמב"ם, איגרות ועוד.

אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו "ואנשין קדישין", ולא ידעתי למה לא תרגמו כפי הראוי ואנשין דקודשא, כי יש הבדל גדול בין קודש לקדוש כהבדל בין חכם לחכמה.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (ד' קכ"א) איתא:

כתיב הכא ואנשי קודש תהיון לי, והתם בנבלה כתיב לא תאכלו כל נבלה כי עם קדוש

אתה, התם לעילא ולעילא, דקודש יתיר לעילא מן קדוש.

והם אמרי נועם, ויש א"כ לתרגם אנשי קודש (אנשים של קדושה) עיין ראה י"ד כ"א עם קדוש אתה.

**טרפה לא תאכלו.** משמעות הנגלה בזה הוא להזהירנו על בהמה שטרפה זאב או ארי בשדה, ושטרפה בענין שהיא נטויה למות בטרף ההוא. דוודאי אין במשמע שאם נגע בראש אזנה או תלש מצמרה שתקרא טרפה בכך, אלא ודאי המשמעות הנכון, והקבלה מסייעת בכך, זהו שנטרפה בכדי שתמות לשעה או לזמן קרוב בשביל הטרף ההוא. ואמרו חז"ל שזמן זה הוא שנה אחת.

ויש לדעת גם כן כי לא תקפיד התורה כשהגיע לה טרפות זה על ידי זאב ארי או דוב, אלא שתאסור כל בהמה המוכה מכה המביאה אותם לידי מות על כל פנים, והם המכות שמנו חכמים שהם ממיתות.

וכמו שבא במשנה: זה הכלל, כל שאין כמוה חיה – טרפה. וזה שאמר הכתוב **בשדה** - לאו דווקא, אלא שדרך הכתוב לדבר לעולם בהווה, ובשדה דרך בהמה לטרופ. וכן הוא במכילתא: "דבר הכתוב בהווה".

וגם כן הוצרך לכתוב בשדה, כדי ללמד בו עוד דברים אחרים,

**כי דברי תורה נדרשין לכמה פנים, יתלבשו מחוץ לבוש מלכות שש ומשי ורקמה טהורים, ומבפנים יש זהב ורב פנינים ולבוש.**

זה הפסוק הנראה והנגלה בו יותר **בתחילת העיון**, הוא ללמוד על הטרפה לבד, ועל בשר מן החי, שבכלל בשר טרפה הוא.

ומה שבפנים בו הוא שמלמד על כל בשר שיצא חוץ ממחיצתו שאסור ונעשה כטרפה, כגון בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה, ובשר קדשים קלים שיצאו חוץ לחומה, ובשר הפסח שיצא חוץ לחבורה, וכן כשהוציא העובר את ידו חוץ למעי אמו, ומשמעותו של קרא הוא כן, כאילו אמור ובשר בשדה טרפה הוא, כלומר בשר שיצא חוץ ממחיצתו, שזה לשון שדה שאין לו מחיצות, טרפה הוא (רמב"ם ספר המצות,<sup>26</sup> והחינוך);

<sup>26</sup> חיבור של הרמב"ם המונה את תרי"ג מצוות. מעין הקדמה לספר משנה תורה. נכתב ערבית. הרמב"ם ראה לנכון לכתוב את מנין המצוות עם פירוט קצר של מקורותיהן וכלליהן. תורגם לעברית ע"י ר' משה אבן תיבון וע"י הרב קפאח.

והנה לפי מה שרגילין לפרש מלת טרפה עניין קריעה והשחתה, וכן תרגם אונקלוס ובשר תליש, קשה מאד להביא בלשון טרפה כל השבעים טרפות שמנו חכמים (ע' רמב"ם פ"י משחיטה), ומכל שכן לקרוא בשם טרפה למה שיצא חוץ למחיצתו.

**ונראה לי שהשם טרפה** הונח דרך כלל על דבר שנשתנה בו הסדר המיועד עליו בין טבעי בין מעשי, וכן לרבותינו על תערובת והשתנות סדר הנחת הגורלות ממקום שמונחים בו יאמרו **טרף** בקלפי פירושו ערבבם. על ספינה שאינה מהלכת בדרך הישר המיועד לה, יאמרו הספינה **המטרפת** בים פירושו מבולבלת, על השתנות סדר הטבעי בהנחת חלמון וחלבון בביצה והתערבם יחד יקראו **ביצה טרופה** פירושו ביצה מעורבת, ועל אדם שאין דעתו מסודרת ומיושבת עליו כראוי לאדם בן דעת יאמרו **דעתו מטרפת** כלומר מבולבלת, עיין **ערוך ערך טרף**, ומזה (הושע ו') כי הוא **טרף** וירפאנו, כי כשבא אדם למעמד שאינו מגדר טבעו המיועד עליו להיות במה שהוא חי הנה הוא חולה, לכן תרגום **טרף** שם **מחא**; והאדם כל שיצא באחד מאיבריו דבר מה מסדרו הטבעי הוא מצטער לכן קראו גם כן בשם זה, **טורף** נפשו באפו (איוב י"ח) ותרגומו דמצער נפשיה, וכן כל בהמה שנשתנה בה סדר בריאותה בין בפנימית איברים בין באיברים הנגלים בה בין מעצמה בין על ידי דבר אחר, תקרא מטעם זה בשם **טרפה**.

אמנם על פי הדברים האלה היה אסור לנו כל בעלי חיים אם נשתנה בו סדר הטבעי המיועד לו, בין אם שינוי זה גורם לו המיתה בין לא, על זה באה הקבלה להודיע שאין בכלל האיסור כי אם בשהשנוי הוא מן הגורמים המיתה ולא בלעדי זאת, וזהו אמרם כל שאין כמוה חיה טרפה, אבל כשהשנוי אינו גורם לבעלי חיים כי אם המכאוב והצער לבד, ולא המיתה, אף על פי שהיא בכלל טרפה, כיון שנמצא בה שנוי סדר הטבעי משאר בעלי חיים, מכל מקום היא מותרת באכילה, וקראו חכמים טרפה כשרה. [53] וזה שאמר (בתו"כ ס' שמיני ספ"ב):

**בין החיה הנאכלת בין החיה אשר לא תאכל, בין טרפה כשרה בין טרפה אסורה.**

וראיתי **בתשובות רשב"א** סי' ע"ג שנתקשה מאד במאמר זה, דאם טרפה אינה כשרה, ואם כשרה לאו טרפה, ואמר במכוונו שנולדו בהם סימנים שאנו צריכים לעיין בהם אם תיטרף. וכן במה שאמרו רבא שרי וטרפה, פירוש התיר בהמה שהייתה מסופקת בטרפה, עיין שם. והוא דחוק מאד.

ולדברינו דברי רז"ל הם פשוטים ונכונים. והמשקיף בעין האמת בדברי רז"ל יראה בעליל שהדברים האלה יש להם יסוד ומשען גדול, במה שאמרו בתלמוד (ר"פ אלו טרפות) אחר מתניתין הכוללת י"ח טרפות הכוללים, רמז לטרפה מהתורה מנין וכו' ובשר בשדה טרפה לא תאכלו. ואם עיקר הוראת שם טרפה הנאמר בתורה אינו אלא דרוסה, כדעת הרמב"ם, איך

פשוט להם לחכמי התלמוד לכלול בשם טרפה כל הנזכרים שם במתניתין?!

**אבל האמת יורה דרכו, לפי שעיקר המובן בשם **טרפה הוא השתנות סדר בריאת טבעיותו****, אם כן נכלל בו כל מיני טרפיות; ולזה יש מקום גם כן לקרוא בשם טרפה כל בעלי חיים שנשתנה בו סדר הנחתו על פי הדת, ויצא ובא למקום שאין ראוי עליו לפי רצון המצווה יתברך, והוא הנקרא בפי חכמים שיצא חוץ למחיצתו.

ולפי שהתילדות החולאים בבהמה הוא על הרוב מדברים הבאים מחוצה לו לתוך מעיה, כאכילת הקוצים וכדומה ממפסידי הבריות הרגילים להימצא בשדה כאשר תרעה באחו, כי בהיותה בבית הבעלים ישימו עין לנקות את מאכלה להרחיק ממנו כל דבר המזיק את גופה, לכן אמר קרא **בשדה טרפה**.

ועל זה אמר **במכילתא**:

**דיבר הכתוב בהווה, מקום שדרך הבהמות להיטרף, ע"כ.**

רוצה לומר להיטרף השתנות סדר בריאות הטבעי.

אמנם דע כי עיקר שם שדה איננו על מקום החרישה דווקא, כי על כל מקום רחב ידיים המתפשט ונמתח באורכו ורחבו ואינו מצומצם בגדר, וכן הוא בלשון ערבי. וכל זמן שהעובר במעי הבהמה הוא במקום המצומצם ומגודר ונקרא בית הרחם, כבית המגודר בכותליו, וכשיוצא חלק ממנו חוץ ממקומו המצומצם, המקום שחוץ ממנו נקרא שדה הפך הרחם שהיא בבית.

## **פרק כג**

**א. שמע שוא. אזהרה למקבל לשון הרע (מכילתא)**

מלת שווא יש לו שתי הוראות:

הא' שקר,

הב' חנם ללא יועיל.

ולשתי לשונות אלה לא ידעתי לכוון עניין לשון רע, שהוא המדבר בגנות חברו אף שהוא אמת, דכשהוא שקר הנה הוא מוציא שם רע.

ונראה לדעתי כי שם שווא משותף בהוראתו לעניין יום שואה ומשואה (צפניה א' ט"ו) שפירושו לרש"י חורבן ושממון, ומזה אמר (איוב ט"ו) "אל יאמן בשווא נתעה כי שווא תהיה תמורתו", שווא הראשון עניין כזב ושקר, והשני עניין חורבן ושממון, וטעמו ההולך תעה בדרך



שווא ושקר, לא יאמן, כי גמולו ותמורתו יהיה חורבן ושממון.

והנה כלל עניין חורבן ושממון הוא קלקול שלמות הדבר, שחסר בו עניין מה עד שאינה בשלמותו הראוי אליו, כמו עריכם יהיו חרבה (בחקותי כ"ו). שלמות העיר איננה רק כשיש בה יושבים, וכשהיא ריקה מהם, נקראת חרבה. שלמות ההרים והגבעות היא להיותם מרעה לבהמות, וכשהם חסרים צמיחות הדשאים עד שאינם ראויים למרעה הבהמות נקראו חרבה, כמו אחריב הרים וגבעות (ישעיה מ"ב). שלמות בני המדינה היא להתחבר במסחרם עם שכניהם סביבותם, וכשהם חסרים מזה נאמר (שם ס') והגויים חרב יחרבו. וכן פן תהיה הארץ שממה (לקמן פסוק כ"ט) כלומר מקולקלת בהחסר בה שלמות יושביה.

ולהיות שאין לך דבר המקולקל בעצמותו ומקלקל כל העניינים המחוברים אליו כמו השקר והכזב, לכן ישמש שם שווא גם על הכזב והשקר. ולהיות שהדבר המקולקל ומחוסר בו שלימתו, אין בו התועלות המקווה ממנו, לכן ישמש שם שווא גם על החנם ושלילת התועלת.

### **כלל הדבר: כל המקולקל ומחוסר שלמותו נקרא 'שווא'.**

אמר (ישעיה ל, כח) "**לְהִנָּפֵה גוֹיִם בְּנִפְתַּת שְׂוֹא**" - אם נקביה אינם דקים וקטנים היא מחוסרת שלמות הראוי לנפה, שלמות המנחה היא כשהמקריב מכוון בה כוונה רצויה, וכשהיא חסרה משלמות זה הנה היא מקולקלת, ואמר עליה (ישעיה א') "לא תוסיפו הביא מנחת שווא". וכן כל מעשה מקולקל המחוסר שלמות האדם המעלה, נקרא שוא. מזה אמר (תהלים ל"ה) "השיבה נפשי משואיהם", כי ידבר מכאב לב על ליסנא בישא שהשונאים משמיעים עליו, כאמרו "בחנפי לעגי מעוג חרוק עלי שנימו". לכן התפלל המשורר החסיד "השיבה נפשי משואיהם". כלומר שיסייענו הש"י להשיג המדרגה הנשגבה, והיא, למצוא משיבת נפש ונחת רוח בכל דברי גנות שמוציאים עליו שונאיו. **משואיהם**, כלומר מדברי גנות שלהם, שלא ירגיש נפשו מאומה ולבבו לא יכאב כלל ממה שמגנים אותו ופוחתים כבודו, בלשון הרע, אבל ישמח ויהנה בזה.

**אל תשת ידך.** אמרו (סנהדרין כ"ז) אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד להוציא את החמסנים והגזלנים שהם פסולים לעדות. וז"ל **הרמב"ם** (פ"י מעדות):

הרשעים פסולים לעדות מהתורה שנאמר אל תשת וגו' מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד, ואפי' עד כשר שיודע בחברו שהוא רשע, ואין הדיינים מכירין רשעו, אסור לו להעיד עמו אף על פי שהוא עדות אמת, מפני שמצטרף עמו ונמצא זה הכשר השית ידיו עם הרשע עד שנתקבלה עדותו. ואין צריך לומר עד כשר שהוא יודע בעדות

לחברו, וידע שהעד השני עמו עד שקר, שאסור לו להעיד, שנאמר אל תשת וגו', ומקור דבריו ממכילתא. וראיתי בספר רביד הזהב דלשון אל תשת יד הוא באומר אני ופלוגי ראינו, דאי לאו הכי, הכי יכבוש עדותו? ונכון הוא.

**ב. ולא תענה על רב לנטת.** פירוש המקרא סתום, וכתב רנ"ו - ר' נפתלי הירץ וייזל:

נראה שכך פירש, מלת נטייה נופל על המסכים לדבר שלא משקול דעתו אלא מנטיית לב. על דרך משל שאוהב דבר זה, אף על פי שכפי דרך שכלו לא נכון לעשותו או שאין לו טעם בדעתו. כדרך "נטיית לבי לעשות חקיך", כלומר אף על פי שאיני מבין סודם, וכן "לכל אשר יחפוץ יטנו", ורבים כאלה.

והנה מטבע לב האדם שיסמוך על הדעת הגדול ממנו בחכמה, וכשישמע להיכן דעתו נוטה יסכים עמו, מבלי שים לבבו לחקור באותו דבר, והנטייה הזאת אסרה הכתוב. ויש נטייה אחרת הפוכה מן הראשונה, והיא, שאם כפי שכלו וחקירת לבו ידון כך, וחבריו חולקים עליו, אף על פי שאין דבריהם נראים בעיניו חייב לשמוע להם, ולבטל דעתו ולעשות כאשר יורו הרבים.

ועל שתי הנטיות הללו דבר הכתוב, לא תענה על רב לנטות, היא הנטייה הראשונה, כלומר כשתענה בדבר הריב לא תענה חיוב ופטור מנטיית לב אחרי דעת הגדול ממך, אלא חקור ואמור מה שלפניך.

והפך מזה אחרי רבים להטות, כשנגמר הדין על פי דעת רבים החולקים עליך, לא תעמוד על דעתך, אלא הטה לבבך לעשות כאשר יורו הרבים. ולפי שהנטייה האסורה כפי טבע הלב, וההפוכה לה נגד הטבע, ולא תהיה כי אם ביראת ה' שציוה כן, לכן הראשונה בקל, והשנייה בבניין הכבד הנוסף. וזה הפירוש מסכים עם הקבלה האמתית, עכ"ד.

אמנם התביר שבמלת לנטת, והרביעי על מלת רב, נראה שאינם מסכימים לפירוש זה;

ודע ששם **ריב** להוראת המריבה נגזר לר' שלמה פפנהיים מן **רב**, מלשון **רבנות והתרברבות**, שכל אחד מן המריבים רוצה לנצח את חברו ולהיות רב ושליט עליו, או אל הנושא שהוא מריבים עליו: הן שיהיה הנושא הוא דבר חפץ כמו ויריבו רעי גרר עם רעי יצחק, שהיו מריבים על עסקי הבאר, כל אחד היה רוצה להיות בעליו של הבאר, והן שיהיה הנושא דבר עיוני ומחשבי, שכל אחד רוצה לחזק דעתו ולנצח דעת חברו ותהיה דעתו מושלת על דברי חברו, כמו דברי ריבות בשעריך, שיהיה זה אוסר זה מתיר, זה מחייב זה פוטר. ואין א"כ דבר זר מה שדרשו רז"ל (סנהדרין י"ח) לא תענה על רב בפתח (עיין רש"י כאן), אחר ששם ריב עצמו מגזרת רב ורבנות, וביותר כשנכתב שם ריב חסר י', ומרמז בהכרח על

דבר, והיינו שלא יענה על הרב והמופלא.

**ד. שור אויבך וגו' חמור שונאך.** **השנאה** היא הרחקה והתנגדות בלב בלבד ולא תצא חוץ לנפש [54] לעשות רשם כבד, כמו כי שנאה לאה, לא תשנא את אחיך בלבבך. אבל **האיבה** מזקת בכל יכולתה, על כן יפול לשון שנאה גם על דבר שאין בו רוח חיים, ואתה שנאת מוסר, שונאי בצע, שונא גזל, ולא ימצא כן בשורש אויב, לומר אויב בצע, אויב גזל, אויב מתנות, לאות כי האויב מזיק, והשונא מואס הדבר המתנגד לו ומתרחק ממנו. לכן אמר כאן בהשבת אבדה **אויבך**, ובפריקת משא אמר **שונאך**, כי מי שהוא אויבך ומבקש רעתך אין אתה חייב להתקרב אליו לפרוק משא חמורו, פן בהתקרבו אליו יהרגך, אבל אתה חייב לאסוף אליך חמורו התועה, ולשלחו אליו אחר כך בלי שתקרב אליו (רש"ל). **ושונא** האמור כאן הוא בשונא ישראלי; כגון בשראהו לבדו עובר עברה והתרה בו ולא חזר, שאין נמנע בזה מלשנאהו (פסחים ק"ג).

#### **ז. מדבר שקר תרחק.**

שינה הכתוב לומר האזהרה בלשון זה ולא אמר לא תדבר שקר, לפי שאין עברה יותר תדירה ומצויה כמו דבר שקר, וכדאיתא בפרק חלק מריש הווה אמינא ליכא קושטא בעלמא, ופירש רש"י אין אדם שידבר אמת תמיד, לכן בא הכתוב בלשון זה כדי לעשות הרחקה יתרה, על דרך הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו (**צדה לדרך**).

ורבותינו (שבועות ל"א) כללו בזה כל מיני שקר. אף שיש לו ממון ברור אצל חברו, כגון היה נושה מנה וטענו מאתים, לא יאמר אכפור הכל בבית דין ואודה לו במנה ביני לבינו כדי שלא אתחייב לו שבועה. וכן שלשה שהיו נושין מנה לאחד, וכפר בהן לא יהיה אחד תובע ושנים מעידים. וכן אסור לעמוד להראות שהוא עד, כדי שיראה הלוח ויפחד ויודה מעצמו.

**יא. לכרמך לזיתך.** היה ראוי לומר, את הארץ, לכרמים, לזיתים, ואמר לשון נוכח, וכן בשבת אמר תעשה מעשיך שורך וחמורך, בן אמתך, בלשון נוכח, אמנם ביובל לא אמר כי אם בלשון נסתר לא תקצרו את ספיחיה נזיריה. וטעם הדבר אמר רבנו בחיי:

כי שבת ושמטה אחר שתעבור השבת עתיד לחזור למלאכתו במוצאי שבת, וכן אחר עבור שנת השמטה עתיד לחזור לעבודה. לכן אמר בהם לשון נוכח שהיא שלך, אבל ביובל שתחזור הארץ לאשר לו אחוזת הארץ, ואין עבודת הקרקע חוזרת אליו, אמר בה לשון נסתר.



**ונטשתה.** שם **נטישה** הונח לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] על בטול כל יחוס דבקות והתקשרות עם דבר, שאינו מבטל העסק עמו בלבד אבל מבטל כל עניין אשר על ידו אפשר שיהיה לו עוד איזה יחוס והצטרפות עם הדבר. והוא עניין היסח הדעת שבלשון חז"ל, שמסיח דעתו מן הדבר לבלי הסתכל בו עוד כלל, והוא לשון גרוע יותר מלשון עזיבה. ואמר כאן ונטשתה - שמלבד שלא יהיה לו עסק עם עבודת אדמה. כי אם גם תסיח דעתך ממנה כל עיקר כאילו אינה שלך.

**יב. למען ינוח.** אין כוונת המקרא שמצות שבת היא כדי שינוח השור והחמור, אבל טעמו, **למען זה ינוח שורך.** וכמוהו למען תזכור את יום צאתך (דברים ט"ז), רוצה לומר למען זה תזכור (רבינו בחיי).

ויש אומרים תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה, כמאמר הנביא וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר, ותשבות גם מכמו אלה. מזה ימשך שינוח גם שורך וגו', ובכל אלה תהיה מעיד על מעשה בראשית (עיין **ספורנו ורמב"ן**).

ולא אמר כאן **תעשה מלאכה** כי אם **תעשה מעשיך**, להורות שתשבות מכל מעשה אם קל ואם כבד. שלא נאמר עבודה קשה אסורה, אבל מותר להשתמש בעבד ובבהמה למעשים קלים, לכן ציוה ינוח עבדך ואמתך, מנוחת נפש ומרגוע מכל מעשה (רל"ש).  
ודע כי מלת **למען** לסיבה עם המסובב, אף שאין האדם גורם לזה מדעתו רק בא מעצמו, כמו למען למוג לב, למען יאשמו, כספם וזהבם עשו עצבים למען יכרת; ורבים כאלה (עיין **רמב"ן** בנצבים פסוק למען ספות הרוה).

### [פירוש המושג נפש]

**וינפש.** פירושו עניין שאיפת הרוח בעת המנוחה אחרי היגיעה.  
**ואונקלוס ויונתן** תרגמוהו וישקוט, ועיקר הוראתו לא ביארו לנו המחברים.

ונראה לי כי שם נפש שהונח על חלק הרוחני שבאדם, עיקר שורשו שתי אותיות **נפש**, שהונח על דבר המתפשט בעצמותו ומתרבה בכמותו, כמו תפושו כעגלה דשא (ירמיה נ'), ופשתם כעגלי מרבק (מלאכי ג'), ופשו פרשיו (חבקוק א'), שפירש הרשב"ע התפשטות, דומה לשורש פשה: לא פשה הנגע בעור, שי"ן שמאלית שווה לשי"ן ימנית.

ועל שם התפשטות שיש בהוראת מלה זו הונח שם נפש על חלק הרוחני, כי מטבע הנפש שאין גבול לכל כחות הרוחניות הנטועות בה, אבל יתפשטו התפשטות מחשבי ושכלי עד למאד, ולא יספיקו כל העניינים הארציים להשביע חפץ הנפש הפנימי המתאוה להם, הן

הכחות שישמשו לטובה הן להיפוכו.

על דרך משל בכח הזריזות שבנפש האדם -

**הזריז להגות בתורה וחכמה** יעמוד יום ולילה להרבות ולאסוף תמיד יותר חכמה ודעת, ובכל מה שאסף לא תאמר נפשו הון ודי לי, אבל תתאוה תמיד ללמוד ולדעת עוד, וכשיודע לו מחכמה ודעת שלזולתו כי רבה היא, תתאוה הנפש להשתוות אליו ותזדרז לרדוף אחר מעלתו זאת ולהשיגה.

**ואם ישמש בכח הזריזות לאסוף הון ונכסים**, נפשו לא תשבע לעולם ממה שהשיגה, כמאמרם אין אדם מת וחצי תאוותו בידו, ולעולם לא ישקוט החפץ הפנימי מלהתאוות עוד יותר. וכן לעניין הכבוד המדומה, **ההדיוט הרודף אחר הכבוד** יבקש להיות שר, נעשה שר מבקש להיות מושל, השיג גם זה מבקש להיות מלך.

וכן הוא [נה] טבע הנפש בכל כחות רוחניותה שיוכלו להתפשט עד מאד בלי מעצור וגבול, ועל שם כח התפשטותה הונח עליה שם נפש לשון התפשטות. וכן איתא **במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (ויקהל רט"ו ב')**:

**ההוא חילא דאשתתף גו דמא לאתקיימא גופא וכו' חילא דדמא דאקרו נפש ההיא דאתפשטא בדמא תדיר.**

(ונראה לדעתם שנקרא בשם נפש על שם שמכחה תתרחב ותתפשט הדם להלוך סבובי תמיד).

ומזה הונח על **המנוחה והמרגוע לשון נפישה**, כי העבד בזמן עבודתו כל כחות נפשו מצומצמים בחבלי השעבוד, וכל רעיונותיו מוגבלים, לא תוכלנה להיפרד ולהסיח דעתו לדבר אחר רק להשלמת עבודתו השגחתו מכוונת, והוא דבר המייגע את האדם ותקצר נפשו מאד. אמנם בהיפרק עול העבודה מעל שכמו ויצא מרגוע ומנוחה, נפשו חוזרת אל טבעה הראשון להתפשט בכחותיה ולהתשוטט ברעיונים שונים זה מזה, וזהו העונג ושעשועי הנפש. ועל שם התרחבות והתפשטות הנמצא בנפש בעת המרגוע והמנוחה הונח שם נפישה. עיין מה שאמר בפרשת אמור ב"לנפש לא יטמא".

**יד שלש רגלים תחג לי בשנה: טו את-חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאָשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי-בו יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם וְלֹא-יֵרְאוּ פְנֵי רִיקָם: יד. שלש רגלים.**

[פירוש המושג רגל]

אמרו לשון רגלים להוציא את בעלי קבין את החגר ואת הסומא, החולה והזקן והקטן, שאינם יכולים לעלות ברגליהם (רבינו בחיי).

ואמר עוד שם בשם המדרש:

שלש פעמים - שלש רגלים, ולהלן הוא אומר תרמסנה רגל, רגלי עני פעמי דלים,  
אזהרה לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם. וכן הכתוב אומר, מה יפו פעמיך בנעלים  
בת נדיב. ע"כ.

מלשון זה נראה שהיו עולים ברגליהם כל הדרך מביתם עד ירושלים. וכן כתבו התוספות  
(חגיגה ב' ד"ה ומי שאינו יכול) לעלות מעירו לירושלים. עיין שם.  
אמנם במדרש (תהלים מ"ב) איתא,

כי אעבור בסך, כשהיינו עולים ברגלים ליראות פניו בקספסטאות היינו באים אנו  
ובנינו בחיל גדול.

סקפסטאות הוא בלשון יוני עגלה וצב, ומכוסה להגן מרוח גשם ושרב. עיין רש"י שם ובערוך.  
מבואר מזה שלא היו עולים ברגליהם רק מירושלים לעזרה. עיין רש"י במתניתין ריש חגיגה,  
מי שאינו יכול להלך ברגליו מירושלים לעזרה. ושם בחגיגה ד', ב': מפנקי, שאינו הולך בלא  
נעל, פטור. שאין נכנסין להר הבית במנעל.

והנה לשון רגלים דקרא פירש רש"י פעמים, כמו מדוע הכיתני זה שלש רגלים.  
ולשון הרמב"ם (בפירושו למשנה קמא דחגיגה):

אף על פי שהרגל הוא המועד, מכל מקום לפי שאמר רגלים ולא אמר פעמים, באה  
הקבלה שרומז שזו אינו חובה על מי שאינו יכול ללכת ברגליו.

מבואר דעתו דעיקר לשון רגלים דקרא הוא המועד, וכמורגל בדברי רבותינו לקרוא את המועד  
בשם רגל, כאמרם "חייב אדם לטהר עצמו ברגל", "שמיני רגל בפני עצמו", "חוגג והולך כל  
הרגל כלו". וכן מסדרי התפלות אמרו ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל.  
ואין טעם לומר שנקרא הי"ט רגל על שם הליכתם ברגל מהר הבית לעזרה.

ונראה לי בזה, כי שם רגל, שהונח על אבר ההליכה, ישמש גם על פועל ההליכה והנהגה,  
כמו וכל העם אשר ברגליך (בא י"א ח'), שפירש רש"י ההולכים אחר עצתך. וכן לרגל  
המלאכה ולרגל הילדים (וישלח ל"ג), לרש"י לפי צורך וכח הליכתם. וכן תרגלתי לאפרים  
(הושע י"א), פירש הולכתי אותם והרגלתי בנחת. ומורגל ברבותינו שחוק וקלות ראש  
מרגילין לערווה, כלומר מנהיגים ומוליכים. (ביבמות פ"ה) היא מרגילתו והוא מרגילה, היינו  
ההולכה והנהגה על ידי הסתה ופיתוי.

[מדוע קרויים החגים והמועדים 'רגלים'??]

מזה העניין נראה לי שהונח שם רגלים על החגים והמועדים, כי הם מוליכים מרגילים

ומנהלים את ישראל ללכת בדרכי הש"י ומצוותיו. כי היסוד אשר עליו נבנה כל הדת הישראלי הוא יציאת מצרים, כי על ידי האותות והמופתים הגדולים והנוראים שנעשו אז לעינינו, ובדרך זה קנה הוא יתברך אותנו להיות לו לעבדים לשמור חקיו ומשפטיו, לכן כערך הנהגתו עמנו בהנהגה הנפלאה בעניינים שהם למעלה מן הטבע ומשכל האנושי, ככה נתחייבנו אנחנו יוצאי מצרים לעבדו גם בחוקים אף שאין מבוא לשכל אנושי להשיג תכלית מכוונם ואין טבע האנושי מסכמת לעשייתם.

ולפי שקיום החוקים האלה אינו מוטל רק על הישראלי לבדו, פן יאמרו הדורות הבאים, על מה משונים אנחנו מכל גויי הארץ שאינם מחויבים רק במצות שכליות וטבעיות, ולמה נסבול אנחנו לבד עול מצות השמעיות, חוקים שאין שכל אנושי וטבעו מסכים לעשייתם, כמו שהיצר והאומות משיבין עליהם, והנהגה הנפלאה שהייתה ביציאת מצרים תהיה כשכוחה מדורות הבאים, לכן הפליא הוא יתברך חסדו, להורות גם לעיני דורות הבאים שהנהגתו עימם בדרך נפלא למעלה מן הטבע בלתי מושגות לשכל אנושי.

### **והם הנסים המופלאים שהיו מתמידיים בבית המקדש:**

כמו אש שירדה מן השמים והייתה על המערכה רבוצה כארי (יומא כ"א) ונס הכרובים כאמרם (שם נ"ד) בשעה שהיו ישראל עולים לרגל היו מגלין להם את הפרוכת ומראים להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום.

ונס נר המערבי שבו היה מתחיל ובו היה מסיים וזה עדות שהשכינה בישראל (שבת כ"ב). ונס גדול שנעשה בלחם הפנים שכסידורו כך סילוקו חם, ואמרו (סוף חגיגה) שהיו מגביהין את השולחן ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום סילוקו כסידורו.

והנס הגדול שלא כיבו גשמים [55] אש של עצי המערכה (אבות פ"ה מ"ח) ואף ביום סגריר שהגשמים מרובים לא היו מכבים את האש, ובזה לא נתבטלה העבודה בהקטורת אימורים. והנס הגדול שלא נצחה הרוח את עמוד העשן (שם באבות וביומא כ"א) אף שהמזבח באמצע העזרה היה מגולה תחת השמים לא היו הרוחות הנושבות מנצחות את עמוד העשן העולה מן המזבח, כדרךן בעשן הדיוט, אבל היה מתמר ועלה במישור, וכל הרוחות הנושבות לא היו מזיזין אותו להתפזר וללכת לצדדין, לבד ממוצאי יו"ט אחרון של סוכות היה נוטה לצדדים להיות להם סימן אם השנה גשומה וטלולה, ומכל מקום לא היה מתפזר לצדדין.

והנס הנפלא שהיו עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, כשהיו מכוונסים בעזרה ברגלים היו דחוקים בעמידתם, וכשהיו משתחווים למזרח המזבח בתוך העזרה ומשתחווים לפני ההיכל נתרווח להם המקום על ידי נס עד שהיה כל אחד מרוחק מחברו ד' אמות, כדי שלא ישמע זה תפלת חברו כשמבקש צרכיו לפני המקום ב"ה.

הנה לראות כל איש ישראל בכל אחד מימים טובים, את כבוד מלך העליון יתברך במקדשו, הלא תיגע בלבבו רוממות כבוד יוצרו במידה גדולה, ויבין מעט מהדרת ענין אלוהי, יחזק את לבבו לאהבת ה' ולדבקה בו, ויתן הכבוד למלך הכבוד להיכנע לפניו ולעבדו כעבד נאמן, ואף שלא ימצא טוב טעם ודעת במצוותיו השמעיות ישמור אותם בכל לב, כי כל ענני תשובות שווא לא יכבו את נגה האמת אשר זרח לעיניהם לראות את ההנהגה הנסית והנפלאה, וזרועות התנגדות טבעו תשברנה ולא ימנעוהו מלקיים חקי אלוהים ותורותיו.

**הנה להשגת תכלית נפלא הלזה שהיו חגי ה' ומועדיו מוליכים כל איש ישראלי, שעל ידי הנסים שראו בבית מקדשו בהתאספם בו, היו מונהגים ומובאים לקבל ולקיים חקי ה' לכן נקראו רגלים.**

הנה **השמות השונות הנמצאים בתורה לימים טובים של ישראל**, חגים, מועדים, מקראי קדש, רגלים, ועצרת, כל אחד מהם יורה על ענין פרטי חג, על שם תנועת השמחה בנסיעתם למעון קדשו יתברך כמו שכתוב בראה ט"ז ט"ו. **מועד**, על דבר התאספם יחד כולם כאיש אחד חברים, **מקראי קדש**, על שם ההכנה והזמנה הנפשית על דרכי קדש כמו שכתוב באמור כ"ג ב'. **רגל**, אל המכוון מנסיעה ואסיפה זו, והיא להוליכם אל אושר האמתי ויום אחרון של כל יום טוב נקרא **עצרת** שגם אחר עבור המועד ונשוב בימי חול ומעשה לא נרף מלהחזיק בידינו ומלעכב בנפשותינו הלמודים היקרים שהתרגלנו בהם בימי המועד, כמו שכתבנו פינחס כ"ט ל"ה.

◀ **תחג לי**. שם **חג** הונח לר' שלמה פפנהיים על הנקבים והחלולים שבסלעים כמו **חגווי** הסלע, והמה ההפסקים הסידוריים שבין הדברים שהיו יחד דבר אחד אם לא היה נעשה הפסק ביניהם, ויקרא מין כלי ההנדסה **מחוג**, על שם ההפסק שבין השטחים שהוא עושה על ידי ההפסק שבין ירכותיו, ויקראו החלולים שבסלע **חגווי** על שם ההפסק שבין בליטות הסלע, ויקרא המועד **חג**, חג המצות, חג הסכות, על שם שעושה הפסק בימי המעשה שלפניו ושל אחריו, אמנם יום השבת אינו נערך כלל עם הימים של אחריו כי אם עם מה שלפניו, שהוא סוף ושבתת ימי המעשה שלפניו, וימי המעשה של אחריו הם שוב התחלת זמן חדש.

**טו. כִּי-בּוֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם וְלֹא-יֵרְאוּ פְּנֵי רִיקָם:**

**ריקים**. נראה לי כמו שנאמר לשון מלא על השגת תכלית המבוקש, כמו מלאו אחרי ה', תמלאמו נפשי, ככה יורה לשון ריקם על היפוכו, והוא מניעת השגת תכלית המבוקש, כמו יבושו הבוגדים ריקם (תהלים כ"ה עיין שם ר' עובדיה ספורנו). והמכוון שלא יהיה תכלית

עליית הרגל לריק ולבהלה, לאכול שם לשבעה לבד, אמנם תהיה לשמוע שם מפי כהני ה' מה שיורו משפטי ה' ותורתו, להדבק בו יתברך, בראותו עיני בית המקדש המראים לעין סודות הנמצאות.

ולזאת הסיבה באו קרבנות ראייה וחגיגה אשר יורו על השמחה, לזכותו לעבודת האל יתברך ולהשיגו לפי כחו, אשר הוא תכלית שלמות האדם כפי המכוון ממנו יתברך ביצירתו. ואם אין עלייתו לתועליות כמו אלה ממעלות הנפשיות, הנה הוא לריק.

**טז וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׂנָה בְּאֶסְפֶּךָ אֶת-מַעֲשֵׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה:**

**טז. בכורי מעשיך.** שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש וכו' (לשון רש"י).

ובמתניתין אמרו (בכורים פ"א מ"ד, וחלה פ"ד מ"י), הביאו בכוריהם קודם עצרת לא יקבלו מהם מפני הכתוב בתורה וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ וגו';

אל יטעו אותנו לשונות אלה לדמות שכוונתם לומר דקרא מדבר על ענין הבכורים שמביא כל אחד מביתו ומתודה עליהם, כנזכר בפרשת כי תבא, כי רוב המינים שמביאים מהם בכורים למקדש הם פרי עץ ענבים תאנים ורימונים זיתים ותמרים, אבל מפרי אדמה אין מביאים רק ב' מינים החטים והשעורים, אם כן מה הוא דמסיים קרא דילן אשר תזרע בשדה, דלשון זה לא שייך רק על פרי אדמה, ועל פרי עץ שייך לשון נטיעה, כד"א ונטעתם כל עץ מאכל.

אמנם עיקר קרא משתעי משתי הלחם הבאים בעצרת, שקראם הכתוב במקום אחר מנחה חדשה, לפי שהיא ראשונה למנחת חטים הבא מן החדש, ולכן נקרא החג יום הבכורים; והנה שתי הלחם הבאים בעצרת מתירין את החדש למקדש, אמנם אינם מתירין רק החדש שכבר הותר על כל פנים להדיוט על ידי העומר, [נו] והוא הנשרש כבר קודם לעומר.

ויש לכלול עניין זה בלשון אשר תזרע בשדה, כי לשון **זריעה** אינו נופל דווקא על פזור הגרגרים בארץ, אבל יורה גם על **קבלת הזרע** לצמוח והיא ההשרשה, כי מצאנו לשון זריעה על הריון ועבור האשה, כמו אשה כי תזריע ותרגומו תעדי, ונזרעה זרע (במדבר ה') תעדי עדוי, ובעניין זה האדמה דומה לאשה, כי שניהם בכח תולדותם יזריעו הזרע בהם ויצמיחו ויביאוהו לידי הפרי והוולד. וכבר מצאנו לשון **עשיה** על **הגדול** והצמיחה, כמו ותעש הארץ לקמצים, **ועשת** את התבואה לשלש השנים, ומזה **בכורי מעשיך** כלומר בכורי פירות הגדלים והצמחים לך, ועל זה מסיים אשר תזרע בשדה כלומר אשר תשרש בשדה, והת"ו לנסתר ומוסב על הנצמח הנכלל במלת מעשיך.

**ויהיה המכוון במקרא לפי זה, חג אשר הוקבע להיות בו זמן הביכור והבישול גם למה שנשרש מן הזרעים בארץ, כי אף הטמונים ולא יצאו עדיין על פני האדמה יחשבו מן החג הזה ולהלן כאלו כבר גדלו וצמחו ונתבכרו, וראויים להביא ממנו מנחות בכלות גמר בשולם בזמן הבא.**

**בצאת השנה.** אין לפרשו בכלות השנה, כי כבר עברו י"ד יום מתחילת השנה. אבל פירש בתחילת השנה, כי יצא ישמש גם על ההתחלה, השמש יצא על הארץ והוא התחלת זריחתו, חשך השמש בצאתו, ועל הלב שהוא התחלת החיים ומקורו נאמר (משלי ד') ממנו תוצאות חיים.

אמנם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו במיפקא דשתא, אף דכבר חלף ועבר לו השנה שעברה ט"ו יום. דוגמא לזה, דבשמטה אמר הכתוב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, ובאה הקבלה שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה ובשקיעת החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעי אבד החוב.

ומכל מקום אמר **הגר"א** (בפירושו למשנה סוף שביעית) מדכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות, שמעיין דעיקר שמטה נקרא עד חג הסכות של שנה שמינית, הכא נמי חג הסכות נקרא סוף לשנה שעברה.

ורבותינו ישמשו לשון יציאה על ההשלמה, באמרם בהרבה מקומות יצא ידי חובתו, רוצה לומר השלים. ובסוף כלים אמר ר' יוסי אשריך כלים שיצאת בטהרה, כלומר גמר והשלמה.

**יז. כל זכורך.** פירש רש"י הזכרים שבך, כי כינוי זכורך הוא במקום בך ולא במקום לך, כי אין הזכרים קנויים לו עד שיאמר עליהם זכרים שלך, אבל פירושו זכרים שבך כלומר הנמצאים בך ובעמך (רא"ם - ר' אליהו מזרחי):  
והרמב"ם שכתב (פ"ב מחגיגה ה"ג):

קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהיראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך.

כבר כתב הלחם משנה שם דלאו מקרא ילפינן לה, דחינוך אינו אלא מדרבנן, וכדאמרין (חגיגה ד') דקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (שלח לך קס"ה ב'):

זכורך ולא זכרך, אלא כל אינון דנטרין קיימא קדישא ולא חבאן ביה, אינון דדכיר להון מלכא בכל יומא.

פירשו גם כן זכורך בתמונת פעול.

### יח לא-תִּזְבַּח עַל-חֶמֶץ דָּם-זֶבְחֵי וְלֹא-יִלִּין חֶלֶב-חֲגֵי עַד-בִּקְרָ:

#### חלב חגי.

ודע דלבעלי לשון חג עיקר יסודו הוא עניין רקידה של שמחה, כמו אוכלים ושותים וחוגגים, ויחגו וינעו כשכור, ומזה הונח על ימים טובים שהם ימי שמחה, והקרבת הבא בימים האלה נקרא על שמם.

ודעתי אינה מתיישבת בזה, דהרקודים אינם מותרין ביום טוב, וראינו אהרן קרא במעשה העגל חג לה' מחר, ולא היה יום שמחה אבל יום צרה ומבוכה, גם מה הבדל יש בין שני מיני הקרבנות הבאים ביום טוב, זה נקרא שלמי שמחה, וזה שלמי חגיגה? לכן נראה לי בעיקר יסוד שם חג, שעניינו האסיפה והקבוץ, כי כן הוא בלשון ערבי, ונקראו שלשת הרגלים חג הפסח, חג השבועות חג הסכות, על שם הקבוץ והאסיפה שהיו בזמנים אלו לכל ישראל בעיר הנבחרת, ככתוב שלש פעמים בשנה וגו', (ולזה נקראו גם כן מועדי ה', משורש ועד שהוראתו קבוץ ואסיפה, קרואי מועד).

ולפי שמוזהר הישראלי לבלי אכול מקרבן החגיגה הוא וביתו לבד, אבל חייב לזמן על שולחנו הלויים העניים היתומים והאלמנות וכדומה, עד שיאכל באסיפה ובחברת אדם, נקרא בשם חגיגה. ואהרן קרא את יום המחרת למעשה העגל בשם חג, על שם הקבוץ והאסיפה שהגביל להם בו. וכן הפסח לפי שהוא נאכל למנויים בחברת בני אדם כמו שכתוב ולקח הוא ושכנו וגו', לכן נקרא כאן סתם בשם חג, ונכלל בו כל האמור למעלה הפסח והחגיגה.

### יט ראשית בכורי אֲדָמְתְךָ תִּבְיָא בֵּית ה' אֶלְהֵיךָ לֹא-תִבְשֵׁל גְּדֵי בְּחֶלֶב אֱמוֹ:

גדי. אף עגל וכבש בכלל גדי, שאין גדי אלא לשון ולד רך (רש"י), אמנם מלשון התלמוד (חולין קי"ג) כל מקום שנאמר גדי סתם אפילו פרה ורחל במשמע, יראה שאין שם גדי על ולד הרך דווקא כי אם גם על בהמה גסה כפרה ורחל.

ויותר יתכן שהונח שם גדי על שם לידתו, כמו שהונח שם משבר על פתיחת הרחם, על שם שבירת מנעולי הרחם בהולדה,

בחלב אמו. דע כמו שיורה שם אֶם בפרטית על המולדת התולדות, ככה ישמש בכלל על כל קבוץ הפרטיים המתאחדים יחד ומשתווים זה על זה בדת אחד (כביחזקאל י"ט), מה אמך לביא, אמך כגפן (הושע ד'),

וכן שם אב שיורה בפרטית על המוליד התולדות, ישמש בדרך כלל על המשפחה בית אב, לבית אבותיו; וכן שם אֶח יורה בפרטית על הנולד מאב ואם אחד, וישמש בדרך כלל על כלל





הנקבצים המתאחדים יחד ומשתווים בדת אחד, כי ימכר לך אחיך, האין בבנות אחיך (שופטים י"ג) ככה שם אָם כאן ישמש על כלל מין הבהמות הטהורות, המתאחדים יחד בבחינת טבע בריאותם ומצוינים מכל שאר מין בעלי חיים להיותם מפרסת פרסה ומעלת גרה, ובסמנים האלה הם משתתפים ומתאחדים להיותם כסוג אחד.

### [איסור בשר בחלב]

ואם יקשה בעיניך למה לא אמרה התורה לשון היותר ברור "לא תבשל בשר בחלב" דע כי מתנאי איסור בבעלי חיים מן התורה, שיהיה הבשר ממין הבהמה הטהורה, להוציא בשר מן בהמות הטמאות, וגם החלב שנאסר בבישול הבשר יש לה תנאי זה, שאיננו אסור אלא החלב מן הבהמה, להוציא חלב חיה, וגם לא מכל מין אלא דווקא החלב ממין בהמה הטהורה, והנה לכלול כל התנאים האלה בלשון כמעט לא אפשר, כי גם אם אמר קרא לשון לא תבשל בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, עדיין לא הוי ידעין אי להוציא מיני החיות מכלל איסור בשול, דבכל מקום חיה בכלל בהמה, לזה בחרה התורה לשון קצרה, לכלול בו כל פרטים הנזכרים, כי במה שאמרה גדי ידענו שהוא מין בהמה טהורה ואין חיה ועוף בכלל האיסור, כי ולד רך מן החיה נקרא עופר (שה"ש ב'), גור (איכה ד'), ובאמרה בחלב אמו ידענו גם כן שהחלב דווקא ממין בהמה טהורה לא חלב חיה ולא חלב בהמה טמאה, והוא פשוט (ע' בסוגיא דחולין קי"ג), הנה התבאר לשון הכתוב מוסכם עם המקובל לנו על פה מכל צד.

**לב. להם ולא לאלוהיהם.** לא יכרות להם ברית ועם אלוהיהם אלא יהרסם וישבר מצבותיהם, והכוונה לומר כי בעודם עובדים את אלוהיהם לא יכרות להם ברית, אבל אם קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה רשאי לקיימם (רמב"ן).

### לב לא-תכרת להם ולא לאלוהיהם ברית:

**לג לא ישבו בארצך פן-יחטיאו אתך לי כי תעבד את-אלוהיהם פי-יהיה לך למוקש:**

**לג. כי תעבוד.** הרי אלו כי משמשין בלשון אשר (רש"י), ואינו נכון אבל שיעור הכתוב לא ישבו בארצך כי יהיה לך למוקש פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלוהיהם. והטעם כי ישיבתם בארצך יהיה לך למוקש ולמכשול פן יחטיאו אותך לי בדרכיהם הרעים ובעלילותם הנשחתות, כי תעבד את אלוהיהם כי יפתוך וישיאוך בכך (רמב"ן);

ויתכן שבא לתת טעם שלא יכרות ברית לא להם ולא לאלוהיהם, שהיא האזהרה הנזכרת בפסוק הקודם, ואמר לא ישבו בארצך (שלא יכרות להם ברית להחיותם בארץ) פן יחטיאו אותך לי (בדרכיהם הנשחתות. וגם לאלוהיהם לא תכרות ברית להניחם) כי תעבוד את אלוהיהם.

והוסיף לתת טעם לדבר מדוע החשש ההוא יותר ראוי אם יקיימו את העצבים המתים, אף אם יאבדו את עובדיהם, ואפשר שיחשבו בלבבם שאין רע בקיום הפסילים והמצבות אם לנוי או לזכר לבד. ואמר: כי יהיה לך למוקש, כלומר כמו המוקש הנתון על דרך בני אדם שקשה להשמר ממנו, כן תועבת העבודה זרה המצויה תמיד לנגד עינינו תדיח נפש יקרה להטותה אחריה, ורגליה יורדת אל חדרי מות, וכל הרגיל עימהם לא ינקה רע ובא אם כן האתנח במקומו הראוי (מנדלסון).

ולדעתי מאמר כי יהיה לך למוקש אינו מוסב על האלילים רק על שאר שש מצות בני נח, וזה, הלא תראה כי דרכי התורה הם דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, לא החמירה על העכו"ם שיהיה נכנס בדת ישראל כולה, רק לקבל עליו שבע מצות בני נח, שכללם מצות שכליות כגון מציאת אלוהות וקיום החברה המדינית בריחוק מן הגזל ותאוות בהמיות, עשות משפט צדק בין איש ואחיו, הנה בזה הוא כבר בגדר האדם השלם, ואנו חייבים אז לסבלו ולהחיותו ולגמול אתו כל טוב, צא ולמד מן האזהרות הרבות שהזהירנו התורה להיטיב לגר תושב, שאמרה וחי עמך, לגר אשר בשעריך תתננה להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, ועל המקבל עליו כל השבע מצות בני נח אמרה תורה עמך ישב בקרבך.

אמנם כשלא קיבל כל השבע מצות בני נח, או שלא קיבל רק הפנה הראשית שבדת ישראל והיא הרחקת עבודה זרה, על אלה אמר כאן, לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לי, כי אם בדברים שיתמשך מהם היזק גופני ירחיקונו הרופאים מהם, קל וחומר לדברים המתיילד מהם הפסד נפשי, שמהראוי להתרחק בתכלית הריחוק, והתורה האלוהית המשתדלת ברפואת הנפש ובשמירתה מן הנזקין, הרחיקה אותנו מעובדי עבודה זרה מצד החשש שלא יגיע לנו מחברתם שום הפסד נפשי, לא בלבד הפסד הראשי בעבודת אלילים, אף גם הפסד שאר שש מצות בני נח.

ואמר תחילה דרך כלל "פן יחטאו אותך לי" ואחר כך יפרט אותם, ואמר "כי תעבד את אלוהיהם" אם יהיו היושבים מהם עדיין שקועים בתכלית עיוורון שכלם ללכת אחרי אלוהים אחרים. והוסיף "כי יהיה לך למוקש". גם אם ננערו היושבים משנת סכלותם ויודו במציאת יחידו של עולם ולעבוד אותו ולהתרחק מעבודת אלילים, אך אם עדיין הוכו בסנורי הסכלות לבלי שמור שאר שש מצות בני נח, גם באלה יוכלו להיות לך לפח ולמוקש ולהכשילך, וגם הם המה שאור אשר כל שהו מהם יחמץ את העיסה.

## פרק כד

**א. ואל משה אמר.** פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות (רש"י ממכילתא).

זה יום רביעי, ומחר יום חמישי וכו' ומה עשה משה בחמישי, השכים בבוקר ובנה מזבח שנאמר וישכם בבוקר ויבן מזבח [נח] תחת ההר וגו'... בנה מזבח והקריב עליו עולה ושלמים וגו'... ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם וגו'... ומהיכן קרא באוזניהם? רבי יוסי ברבי אסי אומר מתחילת בראשית עד כאן, רבי אומר מצות שנצטוו אדם הראשון ומצות שנצטוו בני נח ומצות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצות כולן, רבי ישמעאל אומר בתחילת העניין מהו אומר ושבתה הארץ שבת לה' שש שנים תזרע שדך וגו' ושמיטים ויובלות וברכות וקללות, וסוף העניין מהו אומר אלה החוקים והמשפטים והתורות, אמרו מקבלין אנו עלינו, כיון שראה שקבלו עליהן נטל הדם וזרק על העם, שנאמר ויקח משה את הדם ויזרוק על העם אמר להם הרי אתם קשורין ענבים ותפוסים מחר באו וקבלו עליכם מצות כולן. ר' יוסי בר' יהודא אומר בו ביום נעשו כל המעשים. עכ"ל המכילתא.

מלת **בו ביום** שאמר ר' יוסי בר' יהודא, הוא ביום מתן תורה וקודם שנאמרו עשרת הדברות, ולא פליג ר' יוסי בר' יהודא אידיך תנאי דדברי פרשה זו נאמרה קודם מתן תורה, אלא בהא פליג עלייהו, באיזה יום. דלאידיך תנאי גם בניין המזבח והקרבת עולות ושלמים וקריאת ספר הברית באזני העם היה הכל ביום חמישי, ולר' יוסי בר' יהודא נעשה כל זה בששי ביום מתן תורה, ולעולם קודם עשרת הדברות, ויראה דלר"י הך וישכם בבוקר, ויבן מזבח, היינו בבוקר של יום מתן תורה, אשר עליו נאמר ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, ויראה עוד דלר' יוסי בר' יהודא, אחרי אשר קרא באוזניהם את ספר הברית אשר עליו אמר קרא (פסוק ז'), ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, מאמרם זה השיב משה אל ה', ועליו אמר קרא (בויתרו י"ט ט') ויגד משה את דברי העם אל ה', כי מה שנאמר שם בתחילה, הנה אנכי בא אליך בעב הענן, הוא בעצמו מה שאמר כאן, ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'.

והיא דעת ר"א בן פרטא שאמר **במכילתא** בפסוק הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו' ויגד משה, וכי מה אמר המקום לאמר לישראל או מה אמרו ישראל לאמר למקום, אלא מתוך שנאמר ויבא משה ויספר לעם, אמר להם אם מקבלים אתם עליכם עונשין בשמחה הרי אתם מקבלים שכר ואם לאו הרי אתם מקבלים עליכם פורענות, וקבלו עונשין בשמחה, ע"כ.

והדברים מתבארים מדברינו.

על כל פנים יצא לנו שדעת כל רבותינו שכל עניני פרשה זו קודם מתן תורה נאמרה; ואם

נשכיל על לשון המקרא יראה בעליל כי דעתם האמתית מיוסדת על אדני חכמת הלשון, והוא ממה דאמר קרא "ואל משה אמר", כי כבר ידענו משפט הלשון בכל המאמרים הבאים על דרך ספור בשמרו הסדור בקדימה ואחור כפי הזדמנות העניינים, אז ישמשו הכתובים בפעל עתיד עם וי"ו בראשו המהפך עתיד לעבר, כמו ויאמר וידבר ויקם וילך ודומיהם, והוא נקרא עבר המסודר, אמנם כאשר ירצה לספר עניין אשר התחיל ונזדמן קודם עניין שסופר לפניו, אז ישמשו המקראות בפעל עבר לבד, ולעולם בקדימת השם אל הפעל, והוא נקרא עבר המוקדם כמו, וה' פקד את שרה שהיה קודם שריפא את אבימלך (וכבר העירותי ע"ז בבראשית והאדם ידע, ובתולדות ביעקב נתן לעשו), לפי הכלל הגדול הזה, אם היה עניין הפרשה שלפניו נאמרה אחר פרשה שלפניה על הסדר, היה ראוי לומר ויאמר אל משה עלה, בעבר המסודר, ואחרי שאמר, ואל משה אמר בעבר המוקדם, ידעין שעניינו היה קודם העניין שסופר לפניו והוא קודם מתן תורה וכדעת רז"ל.

**הארכתי בזה לפי שראיתי להראב"ע שאמר שעניין פרשה זו נאמרה אחר סדר פרשיות שלפניה, וכל זה היה אחר מתן תורה, והסכים לדבריו הרמב"ן. ואמר עליו שהטיב לראות.**

ובסוף דבריו כתב הרמב"ן וזה לשונו:

וראיתי **במכילתא שנחלקו בדבר: יש שאמרו שהיה קודם מתן תורה בחמישי, ואמר להם הרי אתם קשורים תפוסים וענובים. ומחר בואו וקבלו עליכם כל המצות, ור' יוסי ברבי יהודה אומר בו ביום נעשו כל המעשים, כלומר בו ביום לאחר מתן תורה נעשו המעשים של ספור העם וכתובת ספר הברית, ולזה שומעים שאמר כהלכה, עכ"ד.**

ולא ידעתי מי הכריחו לרמב"ן לפרש מלת בו ביום על אחר מתן תורה ולומר דפליג ר"י בר"י אידיך תנאי, ויותר מסתבר לפרש "בו ביום" ביום מתן תורה וקודם אמירת עשרת הדברות, וכלפי מה שאמרו אידיך תנאי דביום חמישי נעשו כל המעשים ואמר להם מחר בואו וקבלו עליכם את המצוות, אמר הוא בו ביום נעשו כל המעשים ועתה באו וקבלו עליכם את המצוות וכמו שפירשתי למעלה.

והרמב"ן טען עוד על פירוש רש"י ואמר דלדבריו מה דאמר קרא ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים היינו מצות שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה, ואין זה נכון, כי כבר שמעו וידעו אותם, ולא יאמר ויספר אלא במי שיגיד חדשות, כבר השיבו הרא"ם על זה, והאמת אתו, כי כבר אמרו בעלי הלשון כי לשון ספור איננו נופל רק על מעשה שעבר, שמונה המספר השתלשלות הדברים והמשכתם זה אחר זה; וכן מה שטען הרמב"ן על פירוש רש"י

לדבריו אין הפרשיות באות כסדרן, אין זה טענה, כי נותן התורה יתברך גלה בפירוש שאין כאן מקומה של פרשה זו במה שאמר, ואל משה אמר, שהוא עבר המוקדם. ואם נתבונן בהתאחדות פרשה זו עם פרשת הנה אנכי בא אליך בעב הענן שביתרו עם עשרת הדברות, יראה שבחירה התורה לסדר בפרשת יתרו הדבורים שהיה קודם מתן תורה בינו י"ת עם משה לבד, וכן ראתה לסדר הדברים שעשה משה עם ישראל קודם מתן תורה.

**ה. את נערי בני ישראל.** הם הבכורות. כמו שתרגמו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**, ובזבחים (קט"ו) [58] פליגי בזה אם עבודה זו בבכורות הייתה או בכהנים.

והא דמכנה אותם בשם נערי, בעבור שהזכיר הזקנים שהם אצילי בני ישראל, קרא את אלו נערים כי הם נערים כנגדם, וירמוז כי לא בעבור מעלתם בחכמה שלחם כי לא היו זקנים, רק מפני הבכורה כי הם המוקדשים לקרבנות; או נערי בני ישראל כמו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, והם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כעניין שאמרו עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון (רמב"ן). ולדבריו יהיה טעם נערי כעניין והנער נער (ש"א) שפירש לדברי קצת חריף יודע בין טוב לרע, כמו המנער שמנער את הפסולת מן הפשתן, והוא מעניין וינער ה' את מצרים;

**ולדעתי** אין להוציא מלת **נערי** מפשטה, שעניינו המשרת אשר סביב אדוניו, כי כל משרת יקרא נער, בעל השררה הנכבד הוא האיש, והמשרת לו יקרא נער, כמו גחזי נערו (מ"ב ד'), וכמו שקרא את הבכורות ביום מתן תורה בשם כהנים, כמו שכתוב וגם הכהנים הניגשים אל ה' (יתרו י"ט י"ב) שהם הבכורות הניגשים אל ה' לעבודה, ושם כהן הוא תאר למשרת בעבודת אלוהית, כי תרגום לכהנו לי (תצווה כ"ח) - לשמשא קדמי, ככה קרא כאן את הבכורות בשם נערי, להיותם משרתים בעבודות הקדש. אמנם מה שלא תארם גם כאן בשם כהנים, כי ביום הזה, שהוא בחמישי בסיון, הייתה להם עבודה הראשונה ונתחנכו בו אל העבודה, לכן קראם כאן נערי, כעניין כי נער ישראל ואוהבהו (הושע י"א), אשר כנה כלל האומה הישראלית בראשיתה כאשר בחרה ה', על הבחינה הזאת בשם נער.

**ז. ספר הברית.** מבראשית ועד כאן (רש"י ממכילתא).

וקרא ספר בראשית ספר הברית, שבו הוזכרו כל הבריתות, ברית נח ממי המבול, י"ג בריתות מילה, וברית שכרת עם אברהם יצחק ויעקב;

**ח. ויזרוק על העם.** וזרק על מדבחה לכפרא על עמא, כן תרגמו **אונקלוס ויב"ע**.

ויש שפירש, ויזרוק על העם כנגד העם כלומר לפניהם לא על בגדיהם, וכן עוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים שפירשו כנגד רקיע שמים.

ורבנו חננאל<sup>27</sup> אמר:

הזה הדם עליהם כדי שיכנסו בברית עם הקדוש ברוך הוא בדם, ואותו כתם הדם שעל בגדיהם קרא הכתוב עדי, לפי שהיה עדי להם וכבוד גדול והיה להם עדות ואות שנכנסו בבריתו של הקדוש ברוך הוא. ולכן כשחטאו בעגל ועברו על הברית, אמר להם הורד עדיך מעליך, כלומר שיסירו מעליהם אותן הבגדים שהיו עדי להם. וזהו שאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב, אותן הבגדים שמזרק עליהם דם הברית, שהיו עדות ואות בין הקדוש ברוך הוא וביניהם. (רבינו בחיי - רב"ח).

[משמעות התגלות "מעשה לבנת הספיר"]

י. ותחת רגליו כמעשה וגו'. לולי יראתי הייתי אומר שאין הדברים האלה מוסבים עליו יתברך, המרומם מכל אופני הגשמה לבלי תכלית.

אמנם כל המאמר הזה מוסב על האנשים הנכבדים האלה אשר זכו למראה האלוהית, כאשר נאמר עליהם ברישיה דקרא ויראו את אלוהי ישראל; והוא, כי האדם להיותו מחובר מגוף ונפש, מחלק עליון מנשמת אלוה ממעל, ומחלק תחתון השפל והנבזה בערך אל השני, והחלק הפחות הזה נקרא בשם תחת, ועל זה אמר הנביא חבקוק ותחתי ארגז, לא אמר בלשון נסתר ירגז להורות על המקום אשר תחת רגליו אשר ירגז, אבל אמר במדבר בעדו ארגז, ויורה על חלק התחתון אשר בו ובעצמו, והוא החלק הגשמי שבאדם. ושם רגליו הנאמר כאן הוא לדעתי שם כינוי על תהלוכות רעיונות בעיונות, על דרך ונתתי לך מהלכים בין העומדים, וגם רבותינו כנו את עיון התורה בלשון הליכה, כי על "אם בחקותי תלכו", אמרו תהיו עמלים בתורה, והוא התהלוכות המחשבות, וכעניין ויתהלך חנוך, אשר התהלכו אבותי, והתהלכתי בתוכם.

וכן בב"ר פ"ב יאמרו רז"ל על פעמי הלוך המחשבות לשון זה: "א"ל איני זז מכאן עד שתודיענו מאין הרגלים".

וקרוב לומר שמעניין זה אמר קהלת, שמור רגלך כאשר תלך אל בית אלוהים, והוא להשתמר מחקירות עיונות במידות עליונות בעת התפלה.

<sup>27</sup> חננאל בן חושיאל - ר"ח 965-1055 היה רב ופוסק מפרשני התלמוד בקיראון באפריקה הצפונית. אביו היה מבין ארבעה שבויים שנמכרו לעבדים. ר"ח נתפרסם בעיקר בפירושו לתלמוד הוא מבאר את הענין והמילים בשפה העברית ומקביל את התלמוד בבלי והירושלמי. בביאורו לתנ"ך הלך בעקבות רב סעדיה גאון השתדל להתאים את דברי התורה הכתובה אל הקבלת והמסורת מבלי להתנגד לאמת הפילוסופית ולהגיון הישר.

ואפשר ששם רגל בעניינים כאלה הם ע"ד מליצה, כמו האיש ההולך בארץ נכריה להתוודע ולהתגלות המסתורים והמטמונים המוצאים והמובאים הנעלמים מעיני מדינה אחרת, יקרא בשם **מרגל**, ככה האיש הזוכה להסתכל מראות נבואיות הנעלים מהשגת שאר בני אדם יתואר בשם זה. והנה יתאר המקרא פה על דרך מליצה, את משה ואהרן אשר זכו למראה [נט] האלוהית בשם **רגליו**, על שם התהלכות רעיונותיהם הרוחנית מעלה מעלה עד שזכו להסתכלות הנפלא הנעלם מעין כל חי;

וטעם אמרו **ותחת רגליו**, החלק התחתון, ירצה החומרי והגשמי של המרגלים והמסתכלים האלה, היה כלבנת הספיר וכעצם וגו', רוצה לומר חלק חומריותם היה מזוכך ומטוהר עד מאד, ולסיבה זו זכו להשגה גדולה ונפלאה כזאת. כינוי הוי"ו עליו יתברך, וכטעם אחרי ה' תלכו; ודע כי גם בלשון סורי הונח על ענין החקירה לשון **עקב**, כי לבאים לחקור ממסך, תרגומו ואזלין ומעקבין בית מזיגא, והוא גם כן ענין התהלכות המחשבות.

**יא. ואל אצילי בני ישראל.** לפי המבואר מן המחברים ההבדל בין **תאר אלוהי עולם ה'**, ובין **אלוהי ישראל**, שהראשון יתארנו מצד הנהגתו הטבעית אשר ישתוו בה כל יושבי תבל, כי לכולם יחד הוכנה ההנהגה הטבעית, והשני יתארנו מצד ההנהגה הנסית הנפלאה המיוחדת לישראל, וכן לפי הנודע מן המבארים ההבדל שבין **רואים לחוזים**, כי נביאים הראשונים שהשגתם הייתה בלי ספק במדרגה עליונה מאד יותר מן נביאים האחרונים, יקראו בשם רואים, ונביאים האחרונים יקראו בשם חוזים, ואפשר שהוא מענין מחוז חפצם, אשר יורה על הגבול, ורוצה לומר שהשגתם הייתה מוגבלת בשיעור מה, יראה לדעתי כי כאן העיד הכתוב על משה ואהרן הדומים להם, לשון ויראו את אלוהי ישראל, רוצה לומר שזכו להשיגו במידה זו אשר בשם אלוהי ישראל יכונה, והיא ההנהגה הנסית והנפלאה מדרכי הטבע; אמנם אל אצילי בני ישראל רוצה לומר אל המובדלים והמופרשים ממדרגת הראשונים, לא שלח ידו, רוצה לומר לא נתן להם כח השגת הנבואה להשיגו דרך הנהגתו הנסית והנפלאה, (ידו כמו הייתה עלי יד ה' המצוי בנביאים, ולא חלו בה ידיים (איכה ב') תרגומו ולא שריאו בה נביאיא, ולכל היד החזקה פירש הנבואה.

ובמגיד (מישרים) לר' יוסף קארו פירש גם כן ידו רוח נבואה, עיין שם פרשה זו. ועיין מה שכתבתי בוארא בנשאתי את ידי, והוא תאר אל כח ומדרגת הנבואה. ולא זכו כי אם להשיגו בדרך ההנהגה הטבעית, ולזה אמר בהם לשון ויחזו, ולא ויראו כמו שנאמר בראשונים, וגם לא אמר באלה כי אם שם אלוהים לבד ולא אלוהי ישראל, וכנגד מה שנתן בראשונים טעם

וסיבת ראייתם המראה הנסית, באמרו ותחת רגליו, על דרך שמבואר במה שקדם, מזיכור גופם וחומריותם וטוהר מחשבתם, נתן גם באלה האחרונים טעם להשגתם רק המראה הקטנה בערך הראשונה ואמר, ויאכלו וישתו, רוצה לומר שלא נזדככה עדיין בחינת חומריותם כל כך, בהצטרכם עוד אל ההזנה במאכל ובמשתה;

**זהו מה שרצינו לומר מצד חומר הנושא על דרך מליצה וכדי להרחיק ההגשמה ממנו יתברך;**

ומצאנו לשון שלח ידו גם לטובה, דודי שלח ידו (שה"ש), ושלח את ידו (ש"ב ט"ו), שלח ידך ממרום (תהלים קמ"ד), והנה יד שלוחה אלי (יחזקאל ב').

**התורה והמצווה.** פירוש הראב"ע בשם גאון, והתורה - תורה שבכתב, והמצווה - תורה שבע"פ. והחזיק הרמב"ן בזה. וכן כתב הרמב"ם בהקדמת חבורו ליד החזקה: תורה זו תורה שבכתב, והמצווה זו פירושה. וכן כתב בחבורו פ"א משחיטה ה"ד. והיא דרשת רז"ל (ברכות ה'). וכן הוא במכילתא דרשב"י - הזוהר: (שמיני מ') וכן בלקוטים (דח"ר די"ד ב'): **כי נר מצווה ותורה אור: מצווה - זו תורה שבע"פ, אור - זו תורה שבכתב.**

ולא ראיתי לאחד מן המחברים שביאר לנו באיזה אופן יובן בשם מצווה עניין פרוש וביאור התורה, ובכל המקומות עניינו כמשמעו, הציווי והאזהרה, לא פירוש וביאור התורה.

◀...שם מצווה משרש מצא, והאל"ף לפי זה הומרה בוי"ו. ...ושרש מצא יורה גם כן על מציאת והשגת מחקר על ידי השתדלות העיין, כמו אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, לא מצאתם חדתי, שהמובן בכל אלה פעולת השגת הדעת והתבונה, ככה שם מצווה המסתעף לפי האמור משרש מצא, הוא שם המופשט, ומורה על עניין ההשגה, **והיינו הבנת דברים על בורים וביאור מאמר סתום;**

...וזוהו שפירש כאן **והמצווה** על התורה שבע"פ, כי היא לנו כמורה דרך ללכת מישרים בדרך משפטי התורה וכוונתה האמתית כדעת המחוקק העליון יתברך, ולפי זה תרגום **והמצווה**, כי אחר שאמר לפני זה, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה, הכולל כל מה שבתוכה, מהו זה שהוסיף עוד לאמר **והמצווה**, על כן הבינו בו הפירוש והביאור **הנמסר למשה בפה**, וסיפיה דקרא אשר כתבתי להורותם הוא ביאור למאמר הקדום, אשר כתבתי מוסב על לוחות האבן והתורה, להורותם חוזר על המצווה. עיין רמב"ן.



**יז. כאש אוכלת.** לדעתי אין המכוון בזה להשוות ולדמות את מראה כבוד ה' אל אש אוכלת באיכותו, לאמר שהיה איכות הכבוד הנעלה יתברך נראה לעין הגשמי בגוון ובמראה דוגמת המראה והגוון הנראה לעין הגשמי משלהבת אש, דאם כן מה בא להוסיף במלת **אוכלת**? וחלילה לנו להגשים כבוד ה' אל דבר גשמי.

אבל בא להודיע איך היה הפלא הגדול הזה שזכו בו כל ישראל לראות את כבוד ה', שהוא עניין נפלא גם לשאר הנביאים, ולא זכו אליה רק אחר שאבריהם נדדעזעו וכחות גופיהם כשלו ונחלשו בהם, כמו שכתוב באברהם אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ודניאל אמר הודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח. ומה נשתנה במעמד הזה?

ולזה בא המקרא להודיענו כי באמת לא הייתה כל האומה שווה במדרגת השגה זו, רק כל אחד מהם השיג וראה בעין רוחניותו ממראה הרוחנית אשר לפניו מכבוד הש"י לפי ערך הכנתו בשלמות נפשו. כי מי שהייתה הכנת נפשו מועטת וקטנה להשגה רוחנית, לא שלטה בו השגה רוחנית מן הכבוד [ס] הנעלה, רק מעט לפי מדרגתו הקטנה. ואשר הייתה נפשו מוכנת יותר אל השלמות השיג יותר.

כי משה להיותו במדרגה היותר גבוה משלמות נפשו, נאמר עליו ונגש משה לבדו אל הערפל, ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים זקנים למטה מן נדב ואביהוא, וכמאמרם משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו וכו', ככה כל שאר העם כל אחד לפי שלמות נפשו ולפי הראוי אליו (ע' **מורה נבוכים** ח"ב פל"ב), כמות השגת הכבוד הייתה לפי כמות הכנות הנפשות להשיגה.

**ובילקוט**<sup>28</sup> (פרשת יתרו) "לפי כחו של כל אחד ואחד היה הדבור מדבר עמו". ע"ז אמר קרא, ומראה כבוד ה' כאש אוכלת, כי להבת אש יתקטן ויתגדל כפי מיעוט וריבוי חלקי כוחות אשיים שבדבר שהשלהבת נתלה בו, כי הדבר אשר בטבעו הרבה חלקי אש בכוחו, בו השלהבת עולה חיש קל מהרה בכל חלקי גופו, כי מצא מין את מינו ונעור לבעור והייתה לאש גדולה. אמנם בדבר שאין בו רק מעט חלקי אש בטבע, אין השלהבת מתאחזת ומתלהטת בו כל כך מהרה אבל מהלכת מעט מעט לבעור ולשרוף בו כפי מה שמוכן בטבעו לקבל חלקי אש שחוץ

---

<sup>28</sup> ילקוט שמעוני - חלוקות הדעות לגבי מחברו. יש הגורסים שר' שמעון אשכנזי מפרנקפורט חיברו, אך מכיון שרש"י ובעל הערוך אינם מזכירים אותו לכן מניחים שמחברו הוא ר' שמעון קרא חברו. מת ב-1170 חיבר גם את הספר מאור עינים. ספר מדרשים מלוקטים מהתלמוד ומספרי מדרש קדמונים לפי ספרי התנ"ך. מקורות החלק ההלכתי הם: התלמוד מסכתות קטנות, סדר עולם ספרא ספרי זוטא מכילתא ברייתא ל"ב מידות בריתא מ"ט מידות וברייתא מלאכת המשכן. מקורות האגדה והמוסר הם: אבות דר"נ תנא דבי אליהו מסכת גן עדן מדרש ויסעו מדרש פטירת משה דבה"י של משה.

ממנו, הנה כמות האש האוכלת בדבר הוא לפי כמות הכנת הטבע שבדבר אל קבלת האש. ככה במעמד הנכבד והנורא, כולם זכו למראה הרוחני מכבוד הנעלה על צד הפלא, אבל כל אחד רק לפי הכנת נפשו אל קבלת השגה זו, המומעט בהשלמה היה מעט ההשגה, והמרבה בזה נתרבה גם בזה, וטעם לעיני כל ישראל, עין הרוחני והשגה.

## פרשת תרומה

### פרק כה

**ב. ויקחו לי.** כשהמקבל אדם חשוב, אז נחשב הנותן כמקבל, כבקדושין "נתנה היא ואמר הוא, אם הוא אדם חשוב מקודשת". לכן אמר כאן ויקחו ולא אמר ויתנו. (מנחה בלולה). ולשון זה נאמר גם כן באברהם: "ואקחה פת לחם" במקום ואתנה, וכן באליעזר עבד אברהם "ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים על ידיה", ויקח במקום ויתן, כי הנותנים האלה חשבו את עצמם כמקבלים.

**ותולעת שני.** צמר הצבוע בצבע אדום קרוי תולעת, והצבע קרוי שני, כדכתיב אנשי חיל מתולעים - מלובשים בגדים צבועים, וכן האמונים עלי תולע - בגד צבוע. וכן מוכיח אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואם יאדמו כתולע כצמר יהיו, השני והשלג שם של צבעים זה אדום וזה לבן, אבל תולע וצמר שניהם צמר אלא שהתולע הוא צמר צבוע, והצמר הוא לבן בלא צבע (רשב"ם).

והגר"א פירש הנצבע בצבע ראשון הוא נקרא תולע, והצמר הצבוע מהתולע בשנית זהו שני. ורש"י פירש (שם) תולע, צבע שצובעין בו אדום גרעינים הם ויש תולעים בכל אחד ואחד. וכן כתב הרמב"ם בחבורו.

**ד. ועזים.** נוצה של עזים ולא עזים עצמם (רש"י), ובעל הפרחון<sup>29</sup> אמר:

עז משולשת, עזים מאתים, לשון נקבה כולם, ולא יקשה לך ואם עז קרבנו, והקריבו, אקרבו קאי, ומשקל אחר 'יריעות עזים', פירש צמר ידוע הוא נקרא כך, ואין היו"ד והמ"ם של רבים אלא כך שמו, וכן ואת כביר העזים פירש כר מלא מצמר זה, והוא רך, ע"כ.

ודברי טעם הם, וכבר מצאנו בלשון עברי תיבות שסופם י' מ"ם לא לסימן לשון רבים, כמו

<sup>29</sup> שלמה בן אברהם בן פרחון מילונאי נולד באלג'ריה היגר לאטליה והיה ממפיצי תורת הלשון הספרדית הוא בן המאה ה-12 בן דורו של רבינו תם. בספרו "מחברת הערוך" להבדילו מספר "הערוך" הוא מזכיר את מילוניהם של מנחם בן סרוק ור' נתן מרומי. הספר מקיף את הלקסיקוגרפיה העברית של ימי הביניים לאחר יונה אבן ג'אנח הוא שאב מספרו של ר' יונה ומספרו של יהודה חי'ג' וספר השורשים.

תמים קדים זרים, וכן במשקל הכבד כמו צמים שהוא על משקל אביר, כביר (רו"ה).

**ו. שמן למאור.** עד הנה מנה את הדברים בוי"ו המוסיף, זהב וכסף וגו', אף בתחילת הפסוקים ותכלת ועורות אלים עד ועצי שטים; וכאן יתחיל בלא וי"ו, שמן למאור, אבני שהם, והטעם כי כל המחוברים וי"ו הביאו כולם יחד עשיר ואביון ראשיהם וזקניהם, והנך שנפרדו בלא הרדפת וי"ו, לא הובאו מן הצבור רק מן הנשיאים, וכמו שכתוב בויקהל והנשיאים הביאו וגו', עיין שם רש"י. (רד"פ - ר' דוד חיים פארדו).

**בשמים לשמן.** לקצת המפרשים הסמים הם לתרופה, כגון הלבונה והחלבונה; והבשמים למאכל לתת בו ריח ערב, לדבריהם אין הסמים בכלל הבשמים. ופירוש ולקטורת הסמים, כמו וסמים לקטורת (עיין בפירוש הראב"ע והרשב"ם).

ודעת הרמב"ן ז"ל שהחשובים בבעלי הריח והבושם נקראים בשמים סתם, ועניינו המובחרים והידועים, ובאמת גם הסמים בכלל הבושם, וכן אמר הכתוב ואת הבושם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטורת הסמים (לקמן ל"ה), ולא הזכיר שהביאו סמים. **ואונקלוס** תרגם בשמים וסמים בלשון אחד: בוסמיא. ולפי זה תיבת בשמים הכוללת מוסבה גם על קטורת הסמים. וכן בתרגום **יונתן בן עוזיאל** לפיטומא דמשח רבותא ולפיטומא דקטורת בוסמיא. עיין מה שכתבתי בכי תשא בקח לך סמים.

**ז. אבני שהם.** תרגם **אונקלוס** אבני בורלא, ובורלא בלשון יון נאמר על העברת חוט בנקב, כי שני מיני אבנים טובות הם, יש מהם הבלתי נקובים ואותן אי אפשר לקבעם במלאכה רק על ידי גומא, והם נקראים אבני מילואים כפירוש רש"י שהאבן ממלאת הגומא. ויש מאבנים טובות שהם נקובים, ובנקב שלהם מעבירים חוט של זהב כעין מסמר ומחברים אותו בגומא קטן שתחתיו כבית מושב. הנה על שתי מינים אלה אמר אבני שהם ואבני מלואים כלומר אבנים לנקיבה ואבנים למלוי גומא. ובזה סרה תלונת **רמב"ן** מרש"י (הר' אליעזר אשכנזי - רא"ש).

**ח. ושכנתי בתוכם,** ככל אשר אני מראה. אשכון ביניהם לקבל תפלתם ועבודתם באותו האופן שאני מראה אותך [60] שכנתי בהר על הכפורת בין שני הכרובים עם תבנית המשכן ועם תבנית כל כליו, כי אמנם תבנית המשכן תורה על כרובים, שהם שרפים עומדים ממעל לו הנראים לנביאים.

**יב. ארבע פעמותיו.** תרגמו **אונקלוס** ארבע זויתיה.

והראב"ע אמר חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי פעם שהוא זוית, רק רגל, מה יפו פעמיך, לכן יפרש כי רגלים היו לארון ושם קבע הטבעות. והרמב"ן טען עליו כי אין פעם רגל אבל הוא שם הפסיעה, מה יפו פעמיך – פסיעותיך. כמאמרם כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו. ואמר הכתוב פעמותיו לפסיעות הכהנים הנושאים אותו. ורמז שני דברים: שיהיו הטבעות בזויות למטה ממש, סמוכים למושב הארון וכו' ופעמי הכהנים הולכים בין טבעת לטבעת.

והטור בשם אביו הרא"ש טען על הרמב"ן במה שכתב שהיו הטבעות בזויות למטה, דמבואר (שבת) דבשליש העליון סמוך לכפורת היו הטבעות, דכל טוענא דמדלי במוטות תלתי מלעיל ותרי תלתי מלתחת. (ועיין בדברי בעל משכיל לדוד).

ולדעתי אין לדחות דברי **אונקלוס** לתרגם פעמותיו זויתיו, כי יש טעם לתרגומו זה. דכמו שהונח על הזוית שם פנה (ארבע פינותיו) שהוא מלשון פניה (אנה פנה דודך), כי הזוית בו פונה הסובב מצד זה לצד אחר, ככה יכונה הזוית בשם פעם, לפי שבזוית יתנועע הסובב ויתלטל מצד זה לצד אחר. וכל שמושי פעם עניינם תנועה וטלטול, פעמים על הפסיעות (וישם לדרך פעמיו) והפסיעות הם על ידי טלטול ותנועת רגלים. פעמון על הכלי המשמיע קול צלצול (פעמון זהב) והוא על ידי תנועת הענבל שבתוכו. "ותפעם רוחו" - תרגומו ומיטרפה רוחיה, רעיונותיו היו מטולטלים חסרי מנוחה, מחשבותיו היו מתנועעים הנה והנה בלתי מרגוע כלשון ספינה המטורפת בים, שמתנועעת ומתלטלת ממקום למקום בלתי סדרים. הנה שפיר תרגום **אונקלוס** פעמותיו זויתיו, כי בו יתנועע הסובב ויתלטל מצד זה לצד אחר.

והרלב"ג כתב:

פעמותיו - רוצה לומר זויתיו, והוא מעניין פעם כי הפעם היא השניות והעדר ההתדבקות, וכן העניין בזויות כי בהם יחלקו השטחים המקיפים בדבר קצתם מקצתם, ע"כ.

והא דשבק קרא שאר לשונות המשמשות לזוית, כגון "פנה" "מקצוע" וכדומה, ובחר בלשון פעמותיו. כי רצה לכלול בו עוד הוראה אחרת, והוא פעמי נושאי הארון ופסיעותיהם, שהיה באמת בדרך פלא ותימהון משונה מפסיעות כל אדם, כמבואר בדברי רבותינו (רבה פרשת נשא) מעולים היו בני קהת מכל הלויים שכל הלויים היו טוענין כלי מקדש היו מהלכין כדרך פניהם כנגד הדרך אבל בני קהת היו מהלכין אחוריהם לחוץ ופניהם לארון כדי שלא ליתן

אחור לארון. וכן כתב הרמב"ם (ספ"ב מכלי מקדש) נושאי הארון היו מהלכין פנים נגד פנים.

וידוע שהבדים היו נתונים לרוחבו של ארון, וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתיים וחצי בין בד לבד, שיהיו שני בני אדם הנושאים את הארון מהלכין ביניהם, כמו שכתב רש"י כאן (ממנחות צ"ח ב'). ואחרי שבדרך משאם היו פנים נגד פנים, אם כך לא היו יכולים לעשות פסיעותיהן לפנייהם כדרך כל אדם, ועל כרחן היו צריכים לילך לצדדיהן, ולעשות פסיעות צדדיות, הנה לחשיבות נושאי הארון שהיו מהלכין לכבוד הארון בפסיעות משונות מכל הולכי דרך, ולא השגיחו על הטורח הגדול והיגיעה הרבה המגיע להם משנויי פסיעותיהן ופעמותיהן, לכן טרח קרא וקרא את זויות הארון בשם פעמותיו, לכלול בו שתי הכוונות. וטעם פעמותיו, זויות המשמשות לפעמי נושאי.

ולדברי אגדה שהיה הארון נושא את נושאי, קורא הכתוב הזויות בשם פעמותיו, כאילו הם עצמם היו עושים פסיעות לנסוע את הארון. ויתכן עוד שלא נקבעו הטבעות להיות אחוזים בארון החיצון לבד, דהיינו בארון הזהב שהיה צפוי על ארון העץ מבחוץ, דאם כן נקל מאד שיתקלקל מקום מושב הטבעות לרוב משאת שלשת הארונות עם הלוחות שבתוכם המכבידים על מקום אחיזת הטבעות (עיי' יומא ע"ב ב' אם היה שולי ארון הזהב עוביו טפח) ובנקל יוסדק וישתבר ויפול, ואין סומכין על הנס שהארון נושא את נושאי, לכן כדי לחזק מקום אחיזת הטבעות, עשאום באופן שיהיו נאחזים גם בארון העץ. ואפשר גם בארון הפנימי. ובזה הייתה אחיזתם חזק מאד ויש בהם כח לסבול על ידיהם עול משאת שלשת הארונות והלוחות. וזה נכלל בלשון פעמותיו, כי יהיה מעניין שלש פעמים בשנה, שבנו זה פעמים, שיורה על כפילת הדבר. וטעם פעמותיו - כפילותו כלומר כפילת ארונות, ולהורות בא שהטבעות היו אחוזות בכפילויות הארונות, ולכוונה זו הניח המקרא שאר לשונות המורות על זויות ובחר בפעמותיו, כדי לכלול גם כפילויות הארון, וטעם פעמותיו זויותיו הכפולות.

והתבונן דטבעות שבשאר כלי משכן הזכיר הכתוב לשון עשיה: בשולחן ועשית לו ד' טבעות (כ"ה כ"ו) במזבח ועשית על הרשת ד' טבעות (כ"ז ד') ושתי טבעות תעשה לו (ל, ד') וכאן בארון הזכיר הכתוב ויצקת לו ד' טבעות, כי לגודל משאת הארון שהיו כפול שלשה, והלוחות שבתוכם שהיה משאם ארבעים סאה, כבתרגום **יונתן בן עוזיאל** כי תשא ל"א י"ח, והכפורת שהיה עוביו טפח באמתיים וחצי אורך ואמה וחצי רוחב, והכרובים ממעל לכפרת שגובהן עשרה טפחים, הנה בצירוף כולם היה משא כבד מאד. ולזה היו הטבעות צריכים להיות חזקים מאד, לכן אמר בהם לשון **ויצקת**, כי מתכות הנתך הוא חזק ואמיץ בעבור דבוק [סא] חלקיו, כי שורש יצק ישמש על הקושי והחוזק, כמו והיית מוצק (איוב י"א). והבדל גדול יש

בעניין חוזק הדבר במתכות, בין שהוא מרודד ומופשט בחלקיו, בין המוצק המדובק בחלקיו. ומה שעשה בצלאל גם בשלחן ובמזבח הטבעות ביציקה, ככתוב (ויקהל ל"ז ג', ל"ה ה') אף שבציווי לא נאמר רק עשיה, והיה יכול לעשותו על ידי רדידה, יתכן שעשאו ביציקה למצווה מן המובחר. (עיין פלתי<sup>30</sup> י' סי' מ"ג סקל וחומר עובי דינר זהב).

**טז. ונתת אל הארון.** כמו בארון (רש"י) ולרבותינו שהצווי על מלאכת המשכן הנאמר כאן בפרשת תרומה היה קודם מעשה העגל (כמו שכתבנו בויקהל ל"ה ה' קחו מאתכם, בשם מכילתא דרשב"י), אפשר לתת טעם שלא אמר בארון כראוי להורות על ביאת דבר בתוך דבר, לפי שידע הוא יתברך כי לוחות העדות הראשונות המדובר מהם בזה אין סופם לבוא אל תוך הארון, כי שברים יהיה, וכדעת ריב"א (פ"ו דשקלים) דשברי לוחות לא היו מונחות בארון שעשה בצלאל, כי אם בארון המיוחד לעצמו, לכן אמר בהם מלת אל, שיורה גם על דבר הסמוך, כמו ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים (חיי שרה כ"ד י"א) יושבים אל השולחן (מ"א י"ג כתב). וכיון שסופם שלא יבואו אל תוכו רק סמוכים אליו, לכן אמר אל.

וגם לרבנן דשברי לוחות היו מונחות בארון שעשה בצלאל, מכל מקום לא היה הארון מקום המיוחד להם כי אם ללוחות שניות שהם העיקר, ושברי לוחות הראשונות לא היו מונחים רק תחת לוחות האחרונות (עיין ב"ב י"ד ב'), וכיון שלא היו בתוכיות הארון, רק כטפל לגבי העיקר, לכן אמר בהם מלת אל, דמשמעותו לכאן ולכאן, כי תוכיותו הוא כאילו היו בחיצון וסמוך.

אמנם בלוחות שניות אמר באמת (עקב י') "ושמתם בארון", "ואשים את הלוחות בארון", כי באו אל התוך המיוחד להם. והתבונן כי שם יזכיר אותם בשם לוחות, וכאן השמיטו כי לא נשאר בתמונות לוחות כי שברים היו.

והתבונן עוד על שני לשון, כאן אמר לשון נתינה ושם אמר לשון שימה, כי ללוחות שניות שהיו העיקרים בארון, והיו מונחות בו על הסדר הנאות והמחויב להן, אמר לשון שימה, אמנם כאן בלוחות ראשונות שסופם להיות שברים ואין קפידא בסדר הנחתם, אמר לשון נתינה. אמנם מה שאמר לקמן (פקודי מ' כ') ויתן את העדות אל הארון - צריך ביאור.

**העדות.** התורה נקראת עדות שהיא לעדות ביני וביניכם (רש"י).

ועל "ויתנצלו בני ישראל את עדיים", פירש רלב"ג:

"עדיים" היא התורה שהיא באמת עדי ושלמות, וטעמו הסירו צוארם מתחת עול התורה, והוא העדי והמתנה הטובה שהייתה בידם מהר, וקרא את התורה בשם **עדי**, לפי שהיא בעצמותה בתכלית היופי והתיקון והשלמות, עד שראוי להמשך אחריה

<sup>30</sup> ספרו של ר' יונתן אייבשיץ 1694-1764 הנקרא בשם "כרתי ופלתי" על יורה דעה מביא שאלה שנשאל ע"י אחד מאוהביו פרופ' לרפואה בבית מדרש למדעים ע"ד נטילת הלב.

**מצד עצמה, ע"כ.**

**ולדעתי על דרך הפשט** נקראה התורה בכלל, והלוחות בפרט, בשם **עדות**. על שם האזהרות וההתראות הכתובות בה, וכולל בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, כי גם על העשה שייך לשון אזהרה לשמור ולעשות, כמו ששייך שם מצווה על מצות לא תעשה. ובפרשת שופטים התבאר שעיקר הוראת שם עדות על האזהרה והתראה. ובאמת כלהו פירושי איתנהו במלת עדות בבחינות שונות: מצד עצם המכתב הוא אזהרה, ומצד גודל ערך חומרם הם עדי ותכשיט, ומצד שממנו נשמעו דברות אל חי, כמו שכתוב ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות, הן עדות וראייה שהשכינה בישראל.

**יז. כפרת.** כסוי על הארון (רש"י).

**ובתנחומא פרשת ויקהל:**

**למה נקרא שמה כפורת? שמכפרת על ישראל, על ידי כפורת אני מכפר לכם.**

ולפי זה מלת כפרת הוראה תאומית בה: מכסה, המכפרת.

**יח. שנים כרובים.** לא אמר שני, בעבור כי שני לשון השוויה, כמו שני לוחות העדות, שני כבשים, שני השעירים, וכאן הוצרך לומר שנים, כי חלוקים הם בעניינם, זה זכר וזו נקבה, וחזר ואמר מבין שני הכרובים, ויעש שני כרובים, לרמוז על השוויתם בזהב ובאחדות (רבנו בחיי).

**[61] כט. וקשותיו.** ר"נ בעל הערוך (הביאו ראב"ע) פירש לשון קנים כי בלשון ישמעאל נקראו קנים קצב, והצד"י והבי"ת הערבית מתחלפות לשי"ן וי"ו בעברית. ורש"י כתב (בשם יש מחכמי ישראל) קשותיו אלו סניפין, ונקראו כן על שם שמקשין את הלחם ומחזיקים אותו שלא ישבר, ובא שי"ן שמאלית במקום שי"ן ימנית. ונראה לי שהשי"ן היא במקום צד"י, כדמצינו ישחק במקום יצחק, וקשותיו כמו קצותיו משורש קצה, שיוורה על פאת הדבר גבולו וסופו, כמו על שני קצותיו. ונכלל בו גם עניין הפרשה והבדלה, כמו את העפר אשר הקצו, ונקראו אם כן הסניפין קשותיו, על שם שתי הוראות האלה:

הא' על שם מקומם, כי עמדו על קצוות השולחן סמוך ללחם, הב' על שם הפרשה והבדלה הנעשה על ידי חריצי הסניפין והפצולין שבהם, כי בתוכם היו נתונים הקנים שהיו מונחים בין הלחמים.

[לצפיה בציור השלחן לחץ כאן: ציור השלחן ותבניותיו](#)

**יסך בהן.** לשון סכך וכסוי (רש"י), אמנם אין עניינו כסוי המכסה את החלל שתחתיו, כי שלשת קנים דקים המונחים על הלחמים שהיה ארך חללם י"ב טפחים, וחלל רוחבן ששה טפחים, אינם נקראים כסוי ומכסה, אבל סכך וכסוי זה אינו רק לשון הבדלה והגנה, כמו "וסכות על הארון את הפרוכת" (פקודי מ') שפירש רש"י לשון מחיצה והגנה, כי הפרוכת לא היה מכסה את חלל הארון רק הבדיל בין דבר לדבר, וכן "סכות לראשי ביום נשק", עניינו לשון הגנה והצלה מהנזק.

ולקמן (כ"ו ל"ו) מסך לפתח האהל, פירש רשב"ם מגן של פתח, וכן כתב רש"י שם כמו "שכת בעדו" (איוב א') לשון מגן, ומזה שם נסיך (נסיכי מדין) על המושל במדינה, כי הוא מיוחד להיות לה למגן מצד העומד עליה.

והנה הקשוות והמנקיות שתיהן יחד הייתה פעולתן לעשות רווח הבדלה בין לחם ללחם, ובזה נשמרו הלחמים מן העיפוש ומן השבירה, כי (המנקיות) הקנים המונחים בין לחם ללחם, ראש כל אחד מהן היו נתון באותו הפיצולין והחריצין שהיו (בקשוות) בסניפין העומדים מחוץ לשולחן בצד הלחמים, ועל ידי זה נשמרו הלחמים מן השבירה, שלא הכבידו העליונים על התחתונים וישברום על ידי משאם; וגם על ידי הבדלת הקנים היה האוויר נכנס בין הלחמים ונשמרו מן העיפוש. וכן (הכפות) בזיכי הלבונה, היו מחיצה מבדלת בין שתי מערכות הלחם, כי היה רווח בין שני סדרי הלחמים שני טפחים, שתהא הרוח מנשבת בהם ולא יתעפשו. ובאותו רווח היו בזיכי הלבונה נתונים, וכן (הקערות) הדפוסים שמניחים בהם הלחמים אחר אפיייתן, היו בדפנותיהם החיצוניות הסובבות את הלחם למחיצה המונעת מהם הקלקול, כבמתניתין (מנחות צ"ד) כשהוא רודן מן התנור נתנום בדפוס כדי שלא יתקלקלו וישתברו. הנה לפי זה **אשר יסך בהן**, חוזר על כל ארבעה הכלים, הקערות הכפות הקשוות והמנקיות, כי כולם היו משמשים להיות ללחם מחיצה הבדלה והגנה לשמרם מקלקול השבירה והעיפוש. והנה לרש"י **רשב"ם וראב"ע** מלת יסך אינו מוסב רק על הקשוות, והוא דוחק גדול.

**ל. לחם הפנים.** לחם שיש לו פנים (רש"י), וזהו לר' חנינא שאמר (מנחות צ"ד) כמין תיבה פרוצה וכותלי הלחם רואין לכאן ולכאן לצדי הבית.

אבל לר' יוחנן שאמר כמין ספינה רוקדת, אין כותלי הלחם זקופים נגד צדי הבית, צריך טעם אחר לקריאת שם לחם פנים (רמב"ן).

וראיתי ליונתן בן עוזיאל שתרגם לחמא גוואה, עניין פנימיות הפך החיצון, להיותם מונחות בקדש פנימה, ובמכילתא דרשב"י - ספר הזהרה: (תרומה קנ"ד ב') לחם דא איהו פנימאה



**לחם הפנים.** אף שהיו שנים עשר חלות, אמר לחם בלשון יחיד, כיון דמעכבין זה את זה (כבמנחות כ"ז) כאחד הם נחשבים.

### [לציור המנורה לחץ כאן: ציור המנורה](#)

**לז. עבר פניה.** מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי (רש"י). לפי זה אין מלת פני הפך האחור כרשב"ם, כי אם הוא מעניין הוא ההיכל לפני (מ"א ו'), שהוא התוך והפנימי הפך החיצון, ורגיל בדברי רבותינו לפני ולפנים והאמצעי נקרא פנים נגד הצדדיים החיצונים לו.

**מ. וראה ועשה בתבניתם.** היה לו לומר כתבניתם בכ"ף הדמיון כמו שהוזכר תמיד בכתובים אצל העניינים הדומים זה לזה בחלק אחד לא בכל, כי האמנם אי אפשר לו [סב] למשה לעשות כתבנית אותן הדברים אשר היה מראה בהר, כי שם היה רואה הדברים שכליים ורוחניים, וכאן נצטווה לעשותם גופניים, ואם כי אי אפשר בתבניתם בבי"ת אלא בכ"ף הדמיון להורות שיש בהם דמיון מצד אחד, אמנם לפי שאמר בתבניתם בבי"ת נראה שיעור הכתוב כן, וראה בתבניתם אשר אתה מראה ועשה, כלומר בסמים שלך (רבינו בחיי רב"ח).

וז"ל רש"י - [ר' שלמה פפנהיים]:

תבנית הוא צורת בנינו של דבר בקשור חלקיו וסדריו, הצורה היא המצטיירת מבנינו של דבר על החוש יקרא תבנית, ועל הצורה המועתקת מצורת בנינו של דבר, יאמרו כשהצורה הדוגמית המועתקת דומה ממש לצורה שנעתקה ממנה, בתבנית בבי"ת, וכשאינה דומה ממש לצורה שנעתקה ממנה כי אם במקצת יאמר כתבנית בכ"ף הערך.

## **פרק כו**

**א. שש משזר.** כל חוט וחוט כפול ששה (רש"י מרבותינו יומא ע"א ב') ילמדונו מריבויי דמקראות לפרש מלת שש כפול על הפשתן ועל מספר הששה.

**טו. קרשים.** קרשי המשכן היו עבים אמה ברוחב אמה וחצי (שבת צ"ח), וזה קורה עבה וכן קראו רבותינו קרשי המשכן בשם קורות, כמו שכתוב בילקוט שיר השירים (על פסוק קורות בתינו ארזים), מנין היו להם ארזים במדבר? יעקב אבינו נטען, ואמר להם כשתגאלו קחו

אותם עמכם, ועליהם אמר שלמה קורות בתינו ארזים. ועל זה נבנו דברי הפייטן שהביא רש"י כאן:

### סס מטע מזורזים / קורות בתינו ארזים.

וכן פירש רש"י שם קורות בתינו ארזים, בשבח המשכן מדבר. ולדעתם אין קורות האמור שם על אותן המונחים למעלה מכותל לכותל לקשר ולחבר אותם יחד, כי זה לא היה במשכן, אבל פירשו קורות כמו קירות שהוא כותל הצדדי, וכמו שנקראו הקורות בשם קירות (מ"א ו') מן הקרקע עד הקירות, שפירשוהו עד תקרה המכסה.

**כז. חמשה בריחים.** לרש"י אלו חמשה שלשה הן, אלא שהבריה העליון והתחתון עשוי משתי חתיכות זה מבריה עד חצי הכותל וזה מבריה עד חצי הכותל, עד שמגיעין זה לזה באמצע, ואלו הבריחים היו להן טבעות מחוץ לקרשים לכנוס לתוכן. והחמישי נקרא תיכון שהיה נכנס בעובי הקרשים ומבריה מקצה הכותל עד קצהו.

ורשב"ם כתב:

חמשה טבעות היו בכל קרש מבחוץ, זה תחת זה, להכניס בהן הבריחים, מלבד הבריה התיכון שבתוך הקרשים שהיו נקובים כולם להכניס הבריה התיכון בתוכם בתוך חלל הקרשים, הרי האדנים מלמטה והבריחים החיצונים ובריה התיכון, הרי חוזק התיכון בתוכם בתוך חלל נקבי הקרשים גדול. לפי פשוטו של מקרא שלשה בריחים תיכונים היו א' בצפון וא' בדרום וא' במערב מן הקצה אל הקצה, מקצה כותל צפוני לקצה השני, וכן בדרום וכן במערב, ועל ידי המקצעות נתחבר כל המשכן כל שלש כותליו יחד, שהרי בריחי הצפון והדרום נכנסו גם במקצעות שהרי אמה מן המקצוע מכסה עובי קרש של מקצוע השני, והרי קבועים ראשי הבריחים של צפון ודרום במקצעות, ולפי דברי רבותינו בריח התיכון מתעגל בתוך שלשת הכותלים מן הקצה אל הקצה על ידי נס, עכ"ד.

הביא רשב"ם דברי רבותינו, דלפירושו למה נאמר והבריה התיכון מבריה מן הקצה אל הקצה, הא לדבריו גם שאר הבריחים היו מבריהם מקצה הכותל ועד קצהו, לכן הוסיף דעת רבותינו שהתיכון המסתתר היה מתעגל בתוך שלשת כותלים מן הקצה אל הקצה.

### ציור קיר המשכן

וראיתי במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (בלק קפ"ו) שכתב:

אי תימא דהוא בריח התיכון אחרא הוא דלא הוא בכללא דאינון חמשה, לאו הכי, אלא ההוא בריח התיכון מאינון חמשה הוה, תרין מכאן ותרין מכאן וחד באמצעיתא

הוא הוה בריח התיכון, לקבל דא חמש אצבען בידא דבר נש, והבריה התיכון באמצעיתא רב ועלאה מכלא בה קיימן שאר אחרנין.

מלשון זה מבואר שלא היה בריח תיכון כי אם המסתתר בתוך עובי הקרשים, אבל מצד החיצון לא היה בריח אמצעי. וזה כרש"י דלא כרשב"ם. ומבואר בו גם כן שבצד חיצון היו בקרשים ארבעה בריחים שלמים זה תחת זה והבריה התיכון המסתתר היה גדול הרבה יותר מכל הנשארים, וזה כרשב"ם דלא כרש"י. וממה דכתיב והבריה בה"א משמעותו אל בריח המוזכר, ואילו היה חוץ מהחמשה היה ראוי לומר ובריה בלא ה"א.

**לא. פרוכת.** לשון מחיצה הוא, ובלשון חכמים פרגוד דבר המבדיל בין המלך ובין העם (רש"י), מפני כבוד המלך שלא יתערב רשות המלך עם רשות העם, ונעשה במשכן ובמקדש מפני כבוד השכינה שלא יתערב רשות הדביר ששם משכן השכינה, עם רשות ההיכל, וכמו שכתוב והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים.

#### המשכן ובאמצעו הפרוכת

ושם פרוכת לא נמצא כי אם בעבודת המשכן והמקדש, ומסתעף לרש"י פ - [ר' שלמה פפנהיים] משם פרך, שהונח על עשיית הפסק והשבתה לדבר אחד כדי להתחיל דבר שני (וכמו שכתוב לעיל ויעבידו את בני ישראל בפרך), ומזה הענין של פרך המורה על הפסקת דבר בשביל דבר אחר נבנה שם פרוכת על משקל קטורת, להוראת הוילון המפסיק רשות אחר כדי שיתחיל רשות אחר, שבזולת הוילון [62] היה אותו הרשות מושך והולך, ועל ידי הוילון נשבר ונפרך והתחיל רשות אחר.

ובבחינה זו יפול שם פרוכת לאו דווקא על מין וילון בלבד כי אם גם על כל מחיצה וכותל של בניין, כל שנעשה כדי להפסיק בין רשות לרשות, ומה שמתרגמין פרוכת מעניין וילון התלוי באוויר, אינו נכון לפי זה, כי ל"ד וילון התלוי כי גם כותל בניין נקרא פרוכת, כי כך היה באמת במקדש ראשון שלא היה שום פרוכת, כי אם מחיצה של בניין שעוביה אמה, אף על גב דכתיב ועשית פרוכת, כי גם המחיצה ההיא הייתה פרוכת, אלא שתמוה קצת, מה שהוסכם בתלמוד (ב"ב ג') שלא היה פרוכת במקדש ראשון הרי מבואר בקרא (דה"ב ג' י"ד) ויעש את הפרוכת תכלת וארגמן וכרמל ובוץ וגו', שזה מה שיוורה שהיה שם פרוכת מין וילון שמתכלת וארגמן אין שייך לעשות בניין, וגם הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ב) כתב דבמקדש ראשון לא היה שם אלא פרוכת אחת בלבד, והיינו כפי מה שנזכר בד"ה; והרב בכל מקום הגי' דלמשכן קרא מקדש, וצריך ביאור, מדוע לא הניח דברי הרמב"ם כפשטן.

והראב"ע בפירוש כתב, וזה לשונו:

**ככה מצאנו שעשה שלמה לפתח הדביר, אולי הקיר היה עץ.**

ונראה שהתכוון לתרץ שלא יהיו דברי הש"ס שהיה שם כותל, ודברי הכתוב שבד"ה שהיה שם פרוכת סותרים אהדדי, לזה אמר שבאמת היה שם פרוכת של תכלת, וגם קיר של עץ. (עיין במשנה למלך פ"ה מכלי מקדש הי"א).

### ציור הכפורת והכרובים

**כרובים.** צורות כרובים, כן תרגם **אונקלוס** במעשה פרוכת, וכן במעשה המשכן בעשר יריעות, תרגם כרובין צורת כרובין, אמנם במעשה דכפרת לא תרגם צורת כרובין, רק כרובין, כי רק בכרובים דכפורת שלא היה ציור בעלמא כי אם ממש דמות תינוק היה עושה מזהב, לכן תרגם כרובים ולא צורת כרובין, אבל בכרובין דפרוכת ודמשכן שהיו ציורים בעלמא מצוירים, לכן תרגם כרובים צורת כרובים, כן כתב **המשנה למלך** פ"ח מכל מקום הט"ו, וזה היה נעלם מעיני הרא"ם שהסב דעת **אונקלוס** לדבר אחר.

### **פרק כז**

**א. מזבח.** המקום המיוחד לזריקת דם הזבחים ולהקטורת חלבי הזבחים נקרא מזבח, ולשון זבח הונח על הקרבנות הנזבחים לשם השם ב"ה כמו שכתוב ס"פ כי תשא.

### ציור מזבח העולה

**רבוע יהיה.** כיון שאמר שהמזבח יהיה ארכו ה' אמות ורחבו ה', כבר ידענו שהוא מרובע ולמה חזר ואמר רבוע יהיה, אבל בא להורות דשעור ארכו ורחבו אינם מעכבים, ואפילו אמה על אמה כשר, דעיקר ההקפדה שיהיה רבוע ואם אינו מרובע פסול, וכן מה דאמר ושלש אמות קומתו, לא בא להורות רק עיקר חיוב קומת המזבח, דעל כל פנים צריך להיות קומתו שלש אמות כשיעור קומת איש, ובאמת היה המזבח גובה עשר אמות כר"י דהלכתא כותיה (עיין רש"י ורלב"ג).

ונראה לפי זה שאין לפרש מלת קומתו על גבהו דגבהו היה עשר אמות, אבל קומתו כאן על היותו זקוף למעלה בשווי בלא כפיפה, כעניין על ראש כל קומה (יחזקאל י"ג) וכל קומה לפניך תשתחוהו, האדם שהולך בקומה זקופה כי המזבח לא היה זקוף בקו שווה ממטה עד למעלה, כי אחר שעלה שש אמות גובה עשה בו את הכרכב, והוא היקף בליטה החוגרת את המזבח סביב לנוי, ותחת הכרכב מלמטה עד חציו הקיפו את המזבח כמין היקף של כברה מעשה רשת (עיין רש"י מנחות ס"ב א' ד"ה חד לנוי) ושם היו ארבע טבעות להביא בהם את



הבדים.

ובתרגום **יונתן בן עוזיאל** מבואר שהכרכב היה בולט ויוצא מדופן המזבח לקבל דבר הנופל עליו, שאמר שם:

ותהי מצרתא על פלגות מדבחא ואין נפל גומא או גומרא דאשא מעילוי מדבחא נפיל  
עילוי קנקל ולא יתמטי לארעא ונסבין יתיה כהנים מעילוי קנקל ומהדרין יתיה על  
מדבחא.

מבואר מזה כי על ידי בליטת הכרכב ומעשה הרשת שבו והטבעות והבדים נתבטלה זקיפת  
המזבח שמלמטה ממקום המערכה. ורק ממנו ולמעלה הייתה הזקיפה שווה, ועל שלש אמות  
הזקופות אמר שלש אמות קומתו.

**ב. קרנותיו.** כל עוקץ הבולט מראשו של דבר הושאל עליו שם קרן, ממה שהקרן בבעלי חיים  
הוא עוקץ בולט מראשו, וכן קרן בן שמן, וכן נאמר על התועפיות והבליטה המעליתית, כמו  
אצמיח קרן לדוד, ובשם תרום קרנו, ואמה על אמה ברום אמה הנתון בראש המזבח מלמעלה  
בכל זוויות וזווית שבה נקרא קרן בהוראה כפולה זוויות הבולטות.

**ה. והייתה הרשת.** אמרו רבותינו (זבחים נ"ג) התורה נתנה מחיצה להבדיל בין דמים  
העליונים לדמים התחתונים, לדבריהם יתכן מאד מאי דאמר קרא והייתה הרשת, שהיה יותר  
ראוי לקראו בשם העצמי מכבר כמו שקראו תחילה לא על שם שנעשה מעשה רשת. אמנם  
לפי שבשם רשת יש לכלול גם הוראת רשות, הרגיל בדברי רבותינו (ד' רשויות לשבת) והוא  
מקום המוגבל ומיוחד לתשמיש מה שאין מקום אחר מיוחד אליו, והמכבר הוא החולק  
רשות בין מה שתחתיו לבין מה שעליו לענין זריקת דם הקרבנות שמהן בחלק שעליו ומהן  
בחלק מה שתחתיו, לכן קרא את המכבר בשם רשת לכלול בו גם שם התכליתי שחולק  
רשויות המזבח.

**ט. קלעים.** כמין קלעי ספינה נקבים נקבים מעשה קליעה (רש"י), וכן כתב **רשב"ם**, קלעים של  
חצר המשכן היו עשויים כמין מקלעות וציורים. הנה פירשוהו בהוראה כפולה:  
**הא'** ענין וילון, כי בלשון ארמי נקרא הוילון קלע, כי בל פרשו נס (ישעיה ל"ג) תרגומו למפרס  
קלע, והוא וילון המנהיג את הספינה.  
**הב'** על אופן עשייתם, שנעשו מעשה עבות וקליעה.

## פרשת תצוה

**כ. ואתה תצווה.** מה שאמר עד עכשיו ועשית יובן שיעשה על ידי אחר שיצווה לאומנים שיעשו, אמנם באלו השלשה מצות שצווה אמר ואתה, להודיעו שיעשה הוא בעצמו שיצווה לישראל על עשיית השמן, ושיקריב אליו את אהרן ובניו, ושידבר אל כל חכמי לב.

**זך כתית.** עיין רש"י כאן, ובפרשת אמור כ"ד ב' מבואר שדעתו כי זך תואר לשמן, וג' שמנים יוצאים מן הזית הראשון קרוי זך, כמבואר במנחות פ"ו, וטענת הראב"ע איננה טענה, כי מן הכתובים נראה שמלת כתית גם הוא תואר לשמן לא לזית, והעד שמצאנו כמה פעמים בלול בשמן כתית, וכן ועשרים כר שמן כתית (מ"א ה' כ"ה), ופירש רש"י:

**שמן נקי, שאין זיתים נטחנים ברחיים, אלא כותש במכתשת ואינו מעלה שמרים כל כך כמו הטחון, ע"כ.**

וא"כ גם הוא תואר לשמן, והקדים זך, שרוצה לומר ששמן זית הזה צריך להיות זך, כלומר השמן הראשון היוצא מן הזית והוא הנקרא זך, והוסיף כתית לומר שאף השמן הראשון הזה צריך שיוציאו בכתישה דווקא לא בטחינה, וכדאיתא שם במשנה, מגרגרו בראש הזית וכותשו וכו' אלא שעל הזית עצמו הנכתש נופל לומר כתות בלשון פעול כמו, ומעוך וכתות, אבל על השמן היוצא מזית כתוש נופל לשון כתית, (הרוו"ה - ר' בנימין זאב היידיהיים), ועיין מה שאמר בשמן כתית.

**כא. באהל מועד.** תרגם אונקלוס משכן זמנא. ופירשוהו אהל הקבוע והמזומן לצבור. ולרש"י פירש מועד לשון וועד, כענין ונועדתי שמה, כמלך הקובע מקום וועד לדבר עם עבדיו שם, אוהל שנתוועד הוא ב"ה עם משה וישראל.

ולי נראה בכוונת אונקלוס שתרגם משכן זמנא שפירש מועד על הזמן, כמו לאותות ולמועדים דתרגומו ולזמנין, לפי שהמשכן במדבר לא היה רק בניין לפי שעה, שבנסוע המחנה הורידוהו וסותרו כל חלקי בניו, ולא היה משמש רק בזמן חנות המחנה, וההפך ממנו מקדש שעשה שלמה שנקרא בית עולמים, שהיה עומד כמה מאות שנים, והוא על שם הכתוב זאת מנוחתי עדי עד מכון לשבתך עולמים.

וכן איתא במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (כי תשא קצ"ד)

**וקרא לו אהל מועד אתיהב ביה זמנא מזמן קרא ליה אהל מועד דהא שריא ביה זמן קצוב.**

**מערב עד בקר.** לתן לה מידתה שתהא דולקת מערב עד בקר (רש"י), לפי זה אין פירש יערוך

כתרגום **אונקלוס** יסדר, כי אם לשון כערך הכהן, וכפירוש **יפת**<sup>31</sup> שהביא הראב"ע שיערוך שמן שיספיק להיות הנרות מאירים מערב עד בקר.

## פרק כח

**ב. לכבוד ולתפארת.** לכבוד האל יתברך בהיותם בגדי קדש לעבודתו, ולתפארת שיהיה כהן מורה נורא על כל סביביו שהם תלמידי החוקקים על לבו וכתפיו.

**ג. לקדשו.** לשם כך יעשו הבגדים (ספורנו).

והיו הבגדים צריכים כוונה ועשיה לשמן, לכן אמר ואותה תדבר אל חכמי לב, שיבינו מה שיעשו (רמב"ן).

**וּלִי נֵרָאָה** דלא זו בלבד שהיו צריכים כוונה לשם קדושתן, אף הכוונה לשם בעליהם היו צריכים, על זה אמר אחר כך ועשו בגדי קדש לאהרן ולבניו.

**ה. והם יקחו.** אותן חכמי לב שיעשו הבגדים יקבלו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת לעשות מהן את הבגדים (רש"י).

וכך כתב רמב"ן:

הם יקבלו הנדבה מן הצבור ויעשו בה את הבגדים. והטעם לאמר שלא ישקול להם הנדבה מן הצבור ולא ימנה להם, כי נאמנים הם כענין שנאמר ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים. וכאשר נאמר בבגדים הוא הדין בכל מלאכת המשכן, כי ביום הראשון בלבד כתיב ויקחו מלפני משה, וגם הוא שלא בחשבון לקחו הכל מלפניו, ובשאר הימים הביאו אליהם, ולכן כתיב ויאמרו אל משה מרבים העם להביא, כי להם היה מביאים, לא שיתנום למשה והוא ישקול על ידם, אבל הם לאחר שגבו הכל מנו ושקלו ואמרו למשה, כדכתיב ויהי זה התנופה וגו', עכ"ד.

מדבריהם למדנו שהזהב והתכלת וגו' שהוצרך לבגדי אהרן ובניו לא נכלל בנדבת הזהב והתכלת וגו' שהוצרך למלאכת המשכן, וזה שלמלאכת המשכן נמסר למשה, על זה נאמר (ויקהל ל"ו), ויקחו מלפני משה את כל התרומה. וזה שלבגדי אהרן ובניו נמסר לחכמי לב, ועל

---

<sup>31</sup> החכם יפת בן עלי הלוי היה פרשן מקרא פייטן ומדקדק קראי בן המאה ה-10. ביאור הדקדוק העברי ופולמוסו עם היהדות הרבנית הנצרות והאיסלם כתביו השפיעו על יהודים רבניים כמו הרד"ק וראב"ע.

זה אמר כאן והם יקחו.

והנה ממקרא זה למדנו (ב"ב ח') שאין עושין שררות על הצבור פחות משנים. ולא זכיתי להבין, כיון דהך דהכא לא בא רק מנדבת צבור, שאין בה מקום לכפיה, וכמו שכתוב כל איש אשר ידבנו לבו, וביאר בו בתרגם **יונתן בן עוזיאל** ולא באלמותא, אם כן לא היה לחכמי לב בזה עניין השררה כי אם נאמנות לחוד, ולנאמנות אפילו יחיד נאמן להיות גזבר כמבואר שם בגמרא.

**ודע שראיתי דבר חדש בתרגום יונתן בן עוזיאל** שתרגם כאן והינן יסבון מן ממונהון ית דהבא וכו', שמבואר מדבריו שאין והם יקחו מוסב על חכמי לב שהם קודם דקודם במקרא, כי לא התחייבו האומנים לתת משל עצמם כל הזהב והתכלת וגו' כדי צורך בגדי אהרן ובניו, אבל הוא מוסב על אהרן ובניו הסמוכים למקרא זה. אם כן לדעת **יונתן בן עוזיאל** בגדי אהרן ובניו לא היו באים מנדבת צבור כי אם מממון שלהם [63] ... וזה דבר תימה, דהא מקרא מפורש הפך דעתו, דכתיב (ויקהל ל"ה כ"א) ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה' למלאכת אהל מועד ולכל עבדתו ולבגדי הקדש, מבואר דבגדי כהונה באו מנדבת צבור.

אמנם זה יש ליישב למה שאמרו **רמב"ן** שם וזה לשונו:

כל איש אשר נשאו לבו, על החכמה העושים במלאכה, ואמר כאן כי לא מצינו על המתנדבים נשיאות לב אבל יזכיר בהם נדיבות, וטעם אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, כי לא היה בהם שלמד את המלאכות האלה ממלמד או מי שיאמן בהם ידיו כלל, אבל מצא בטבעו שידע לעשות כן ויגבה לבו בדרכי השם לבוא לפני משה לאמר לו אני אעשה כל אשר אדוני דובר. והנה אמר, שבאו לפני משה כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו התרומה, עכ"ד.

וכן כתב **ראב"ע** כל איש אשר נשאו לבו הם חכמי לב, וראייה לפירוש זה ממה שכתוב (שם ל"ו ב') כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה. וכן מלת הביאו יורה שאינו מוסב על אשר נשאו לבו, דאם כן היה ראוי ויביאו אחר שאמר תחילה ויבואו; לפי זה אין ולבגדי הקדש מוסב על המתנדבים, כי אם על עושי המלאכה.

אמנם מצאנו מקרא אחר מפורש דבגדי כהונה באים מנדבת צבור דלא כתרגום **יונתן בן עוזיאל**, והוא (בעזרא ב' כ"ח) התנדבו לבית האלוהים וגו' לאוצר המלאכה וגו' וכתנות כהנים,



ופירש רש"י לשרת בם, וכן כתב הרמב"ם (שקלים פ"ד), אחד בגדי כהן גדול אחד בגדי כהן הדיוט באין מתרומת הלשכה. ומקור דברי הרמב"ם מתוספתא (ספ"א דיומא) בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט מתרומת הלשכה.

ובתוספתא דשקלים פ"ב איתא בגדי כהנים ובגדי כהן גדול, עץ ארז ואזוב ושני תולעת באין משירי לשכה, נראה שהוא ט"ס וצ"ל מתרומת הלשכה, וכן נראה ממה שכלל עמו עץ ארז ואזוב ושני תולעת, ואלה באים מתרומת הלשכה כמבואר במתניתין דשקלים פ"ד מ"ב.

על כל פנים יש לנו מקרא מפורש ותלמוד ערוך שכל בגדי כהונה באים משל צבור, וליונתן בן עוזיאל יהיו דווקא משל עצמם מן התורה.

וסבור הייתי להגיה בדברי התרגום שאין לנקד ממונהו וי"ו חלומה כי אם במלאפו"ם, ופירש ממונה שלהם, ולפי זה נוכל להסב והם יקחו על חכמי לב, שהם יקחו מן הממונה על נדבת הצבור, לולא שבתרגום יונתן בן עוזיאל הנדפס בשנת שס"ז ראיתי שהוא נקוד גם כן בוי"ו חלומה. וליישב דעת יונתן בן עוזיאל נראה לי דמאותו טעם שנשתנו בגדי כהונה משאר מלאכת המשכן לרש"י ורמב"ן, שנדבת מלאכת המשכן נמסר למשה ונדבת בגדי כהונה לחכמי לב, מטעם זה עצמו נשתנו בגדי כהונה דאהרן ובניו מבגדי כהונה של דורות, וזה, נדבת בגדי כהונה לא נמסרו למשה, לרש"י ורמב"ן, משום לזות שפתים שלא יחשבו כי משה מרבה בזהב וכו' משום כבוד אחיו או להעשירו, וליונתן בן עוזיאל מטעם זה עצמו לא באו בגדי אהרן ובניו מנדבת צבור, כדי להרחיק ממשה לזות שפתים בתכלית הריחוק, לכן ציוה והם יקחו מממון עצמם יעשה לאהרן ובניו כהונתם, והם בעין יפה מסרום לצבור, וכדעת תלמוד ירושלמי שהמתנדב בגד מבגדי כהונה מהני ביה מסירה לצבור אפילו לעבודת צבור.

**ט. ופתחת עליהם.** מלת פתח יורה על הכתיבה הבולטת והוא נעשה בדרך זו, שרושם תחילה על הלוח תמונת אותיות, וגורד סביבות אותו הרשימות גם באוויר אשר ביניהם מגוף הלוח כעובי אצבע או פחות עד שיושאר האותיות בולטות על שטח הלוח, מאחר שכל מה שסביבותיהן נגרד ונחצב, והיו אם כן שמות השבטים בולטות, ושטח האבן סביב היה נגרד ושוקע, וכן ופתחת עליו פיתוחי חותם קדש לה' (לקמן ל"ו), היו אותיות הציץ בולטות מלפניו, כמו שאמרו (גטין כ,א) שלא היה כתב הציץ שוקע אלא בולט כדינר זהב, אך שהיו אותיות של האפוד והחשן גם כן בולטות לא נזכר בשום מקום.

וממה דאמרינן (סוטה מ"ח) שכותב על האבנים בדיו ומראה להן שמיר והן נבקעות מאליהן,

ופירש רש"י שהיה מראה את השמיר ע"פ הדיו כחרץ האות, משמע שהיו שוקעות, ובאמת אין זה ראייה, שיש לומר שהיה רושם בדיו צורת אות חלול, ומעביר השמיר על רשימת הדיו [ד] ונעשה בקוע סביב האות, והאות נשאר בולט ואין זה כחק תוכות, אלא שבזולת השמיר היה צריך לחסר מן האבנים, אבל על ידי השמיר לא היה צריך לחסר כלום, וכמו שכתוב שנבקעו כתאנה המתבקעת.

וממה שנאמר באבני חושן ואפוד פיתוחי חותם, וכן נאמר בציץ פיתוחי חותם, הסברה נותנת שכשם שבציץ היו האותיות בולטות כן היו בחושן ואפוד, גם לשון פתח מורה על זה שהוא מעניין התפתחות דבר ממסגרתו, שבא תמיד בלשון כבד, אשר יורה על הוצאת דבר ממסגרתו, כמו מושל בעמים ופיתחו, ויורה גם על התגלות הדבר מהיות מכוסה, כמו פתח הסמדר, והוא בעצמו עניין של פיתוחי חותם, דהיינו התגלות האותיות ובליטתם אחר שהיו סגורים ומובלעים בעצם החומר של הלוח והאבן, והוא פתיחה ממש שנפתחו האותיות היינו שנעשה להם פתח להתגלות על ידי גרידה שסביב להם, אבל לא היה נופל לשון פתיחה באותיות שוקעות ולומר שנפתחו האותיות, לפי שהפתח והחלל עצמו הוא האות ובזולת החלל אין שם רושם אות ועל החלל גופו לא שייך לשון פתיחה כי אם לשון כריה, אבל פתיחה לא שייך כי אם בבחינת דבר המכסה.

העולה מזה מה שנקרא בלשון הכתוב חקיקה נקרא בלשון חכמי התלמוד חק ירכות, וזה כשר בכל מקום שנאמר לשון כתיבה, לפי שעושה מעשה בגוף האותיות הנחקק כמו שעושה מעשה בגוף האות הנכתב בדיו, והיא צורה שוקעת, ומה שנקרא בלשון הכתוב פתיחה נקרא אצלם ז"ל חק תוכות ולא נקרא כתיבה כלל שהרי אינו עושה מעשה בגוף האות כי אם במה שסביביו, ובחשן ואפוד לא נזכר שם כתיבה כי אם פתוח (רש"י - [ר' שלמה פפנהיים]).

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (פקודי דרוצה לומר):

מבואר משקען הוו אתון על אבניין וכד נהירין אבניין אתון היו בלטיין לבר, ושם (בדף רל"ד ב') שמהן דשבטין הוו בלטיין אתון דלהון.

**יא. על שמות.** כמו בשמות (רש"י), ולדעתי דקדקה התורה שלא לכתוב בשמות כי אם על שמות, להורות על הכוונה, שבשעה שחורץ שמות השבטים יכוין לשמם, ככל דבר שבקדושה, שבהכנה וההזמניה אליה, צריך שתהיה הכוונה לשמה, כטויית חוטי ציצית, וכעבוד העור לתפילין וכדומה, ככה בשמות השבטים שהיו משמשים לעניין נעלה מאד, שהכהן המתלבש ברוח הקדש ראה במראה הנבואה באותן האותיות הבולטות מהם כנגד פניו ומצרף מהם

תשובה על הנשאל, כל שכן שמהראוי להיות פתוחי אותיות השמות האלה בכונה ראוייה ורצויה, וזהו תפתח על שמות, כלומר הפתוח יהיה בשביל שמות בני ישראל;

דלא גרע אפוד משאר כלי מקדש דתניא עלייהו **בתוספתא** (ספ"ב דמגלה) אם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושים אותם לגבוה, שצריך לעשותם מתחילה לשם הקודש, וכמו שכתוב **הרמב"ם** ספ"א מבית הבחירה.

ודע **דבירושלמי** (פרק אמר להם הממונה) תני אבני קדש צריך שתהא חציבתן לשם קדש ובקדש יחצבו, בגדי קדש צריך שתהא אריגתן לשם קדש ובקדש יארגו, אמר רבי חנינא בשם רבי יסא, במחלוקת הוא, הדא אמרה דאפילו לגבוה פליגי. ועיין **רמב"ן במלחמות**<sup>32</sup> פ"ק דסוכה, בעניין הזמנה אי מילתא היא אי לא.

**יב. אבני זכרון.** האבנים יזכירו את אהרן במחשבתו תמיד את בני ישראל, וזה יועיל לו להגעת הנבואה לכל עת המצטרך.

**על שתי כתפיו לזכרון.** פירש רש"י שיהא רואה הקדוש ברוך הוא השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם.

והר' **עובדיה ספורנו** כתב לזכרון, ולהשיג רחמים על ישראל בזכותם, ולקמן (פסוק כ"ט) ונשא אהרן וגו' על לבו וגו' לפני ה' תמיד, כתב הרע"ס שיזכור ה' זכותם ויפקוד את בניהם לשלום בזכותם.

והמנחה **בלולה** כתב שם על לבו לפני ה', להתפלל עליהם בעבודתו; והוא יותר נכון על דרך הפשט להרחיק את הדברים המזכירים במי שאין שכחה לפני כסא כבודו יתברך, ולהסב אותם אל האדם העלול מאד על השכחה והוא צריך לעניינים המזכירים אותו תמיד, ועיין מה שאמר בבהעלותך בפסוק ונזכרתם לפני ה' אלוהיכם.

### [ציור החושן](#)

**[64] טו. חשן משפט.** משפט לשון בירור דברים שמפרש ומברר דבריו (רש"י), ולפי זה מעשה החושן סתומים, כי לא ביאר מה המה הדברים שעל ידי החושן מפורשים ומבוררים, אם הם עניינים מהבריאה הראשונה והשתלשלות דורות ראשונים וקורתיהם, או הם צוויים

---

<sup>32</sup> ספר מלחמות ה' לרמב"ן הוא תשובות להשגות ר' זרחיה הלוי "בעל המאור" על הלכות הרי"ף.

ואזהרות, או תוכחות ויכוחים ודברי למוד וכדומה. ולקמן (פסוק למ"ד) דברי רש"י יותר מבוארים, שכתב, שהחושן נקרא משפט, על שם האורים והתומים שהיו נתונים בכפלו, ודבר ישראל נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר אם לא.

ולפי זה פי שנים בהוראת משפט,

הא' לשון בירור,

הב' סדור עשיית דבר ומנהגו, כמו מה יהיה משפט הנער (שופטים י"ג י"ב) דתרגומו מה חזי למעבד לעולימא.

והנה מלת חשן, פירש רש"י (לעיל ד') תכשיט כנגד הלב (החזה), ורשב"ם פירש חשן כמין נרתק וכיס.

ונראה לי להוסיף, שנקרא כן על שם פעולתו, כי התכלית המכוון בחושן הוא לבדוק ולשאול בו צרכי ישראל, כי הכהן המתלבש ברוח הקדש ראה במראה הנבואה באותן אותיות הבולטות בו כנגד פניו, ומצרף מהן תשובה אל הנשאל.

ושם חשן הוא בהפך אתון משם נחש, ותרגום נחש ינחש (ס"פ מקץ) בדקא מבדק. אלא ששם נחש יורה על הבדיקה בעניני חול ודברי הבל ושטות, ושם חשן יורה על הבדיקה בעניני קדש, ולהבדיל בין הקדש והאמת לבין החול והשקר, הטיל בזה הנו"ן בסופו, להיותו כשם התאר.

ובזה מובדל מעשה חשן באורים ותומים, מעניני שאר הנבואות, כי הנביא על הרוב היה מודיע בנבואתו דברים בלתי קדימת שאלה ובדיקה אחריהם, אמנם הודעת החשן באורים ותומים לא היה רק אחרי שהיה מן הצורך אל הצבור לבדוק ולשאול, ואז היה הכהן גדול נותן משפט קצר ותשובה חרוצה בדבור קצר, עשה או לא תעשה. הנה יהיה טעם חשן המשפט, תכשיט שיכולים לבדוק ולהשיג על ידי בירור דבר שאנו מסופקים בו אם לעשות אותו או להמנע ממנו.

ואונקלוס תרגם חשן משפט חשן דינא, נראה שמפרשו על משפטי ה' ותורתיו, אם היה לבית דין ספיקא דדינא היו יכולים להתברר משפטו על ידי שאלת אורים ותומים, וכמו שכתב בתרגום יונתן בן עוזיאל חשן דינא דביה מהודע דיניהון דישראל דאתכסי מן דייניא.

וכן על פי יצאו ועל פי יבאו, תרגם יונתן בן עוזיאל על מימריה יהון עלין למידון דינא, (פינחס כ"ו כ"א). וזה שאמר (ספ"ז דיומא) אין נשאלין כי אם למלך ולמשוח מלחמה (לצרכי צבור הגדולים כעניני מלחמה וכדומה) ולבית דין הגדול (לפשוט ספיקא דדינא) עיין עירובין מ"ה א' הרי שמואל ובית דין קיים, ופירש רש"י מידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים. ועיין תמורה ט"ז בהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה וא"ל ליהושע שאל וא"ל לא בשמים היא.

**מעשה חושב.** אף שהיו כופלין את החושן אחר כך ואין הצורה הפנימית נראית לא תעשנו מעשה רוקם שאין בו רק צורה אחת (להרמב"ם פ"ח מכלי מקדש). אבל תעשנו מעשה חושב שיהיו שני צורות לשתי קירות היריעה.

**טז. זרת.** הוא מידה כשיעור רחוק אגודל מן אצבע קטנה באצבעות מפוזרות, ודומה לשורש זרה ויזר על פני המים שעניינו הפיזור.

ופליגי בזה תלמודא דידן עם תלמוד הירושלמי, דלירושלמי זרת הוא שלישי אמה, ולבבלי הוא חצי אמה, ואין מחלוקותם במציאות רק באיכות המדידה, כי כשמודדין מאגודל לזרת בשווה כשפושטין היד היה שלישי אמה, ואם תמדוד מאגודל לזרת דרך שאר ראשי אצבעות ותמדוד עקום כמו הראשי האצבעות אז מאגודל לזרת חצי אמה (הגר"א בפ"י למשנה ב' פ"ג דערלה, עיין שם דברים נכונים בזה).

**כ. במלואותם.** כשיעור מלוי עביין של אבנים יהיה עומק המשבצות לא פחות ולא יותר (רש"י).

ולתלמודן (סוטה מ"ח ב') במלואותם מוסב על תאר האבנים עצמן שיהיו שלימות ולא יחסר מהם כלום, כמו שכתוב אין מסרטין עליהן באיזמל ולכן היו צריכים לשמיר, ולשון מלואותם כעניין בכסף מלא יתננה לי שעניינו שלימות.

**כא. והאבנים תהיין.** כשיקדישום המתנדבים יהיה הקדשם לשם כך שיכתבו עליהם שמות השבטים, ותהיינה שתיים עשרה כנגד שמותם לא פחות ולא יותר, וכן המפתח יפתח אבן של כל אחד מהם על שמו ולא יחליף לא האבן ולא הכוונה מזה לזה. ר' עובדיה ספורנו מסכים עם מה שכתבנו לעיל י"א.

**כח. וירכסו את החשן.** לדעת קצת מפרשים הוא מלשון גבהות, ולרש"י הוא לשון חבור, והוא יורה על מין חבור באופן שהיו הדברים המחוברים מיושרים בסדרם, שלא יהיה האחד בולט על חברו או גבוה ממנו. וירצה באמרו וירכסו את החשן, שיחבר את החשן עם האפוד על ידי פתיל תכלת, באופן שיהיו שווים למעלה ולא יגבה אחד על חברו.

ולפירוש זה אין בעצם הדבר הפרש בין פירוש רש"י לפירש שאר המפרשים, ולא נחלקו כל אחד בפירוש מלת וירכסו, ומזה והרכסים לבקעה (ישעיה מ') היינו גבעות הבולטות ביושר זו כנגד זו ואין מקום לעבור, וכן מרכסי איש (תהלים ל"א) שמחברים ומישרים דבר אל דבר שיהיו מכוונים היטב ויהיו נראים אמתיים כעניין טפלי שקר ומצמידי מרמה (רש"י פ - ר' שלמה

**ל. האורים והתמים.** הוא כתב שם המפורש (כלומר שם בן מ"ב, עיין צד"ל - צדה לדרך) והיה [סה] נתנו בתוך כפלי החשן (רש"י), וכן פירשו כל המפרשים, וברמב"ן העניין מבואר יותר.

והרבה תמהתי שלא מצאתי בדברי הרמב"ם כלום, כי בפ"ט מכלי מקדש שמבאר שם כל פרטי מעשה חשן ואפוד ולא הזכיר כלל מאורים ותמים, ואיך ישמט מקרא מפורש. **לכן נראה לי** דלדעתו אין אורים ותמים שמות קדושים כדעת המפרשים, רק שנים עשר האבנים שהיו כתובים בשמות שנים עשר שבטי ישראל, הם עצמם קראן הכתוב כאן בשם אורים ותמים, כי הם עצמם היו מאירים ותמימים בדבריהם בבליטת אותיותיהם אל הנשאל בהם.

ונראה לי עוד דמלבד לסיבת פעולותיהן הנפלאה הזאת בתשובת הנשאל בהן הונח עליהן שם אורים ותמים, כי גם מצד עצמותם יתכן עליהן שם זה, כי אבנים טובות כאלה מטבעם להיות זך בהיר ומאיר לכן נקראו אורים רצה לומר בעלי אור; גם האבנים האלה נלקחו לחשן כבריאותן הטבעי, לא שלט עליהן יד החוצבים והפוסלים, כמה שכתב רמב"ן (ר"פ תרומה) שאבני החשן נקראו אבני מלואים דתרגומם אבני שלמותא, שהיו שלמים ולא נחצבו ממחצב גדול, ולא נשתנו מתמונתן הטבעי, וגם כתיבת השמות עליהן לא היה מעשה חרש, כאמרם (סוטה) אבנים הללו אין כותבין עליהן בדיו ואין מפרשין עליהן באיזמל אלא מביא שמיר ומראה להן והן נבקעין מאליהן (עיין שם ברמב"ן). הנה לשלמות האבנים האלה שלא נתחסר מהן מבריאותן ותמונתן הטבעי נקראו תמים, רצה לומר שלמים בלתי חסרון.

והנה למה שפירש רש"י על ומלאת בו מלואת אבן, שהוא מלוי האבנים בגומות המשבצות. אם כן חסר עדיין חבור משבצות האלה אל החושן, על זה אמר כאן ונתת אל החשן את האורים ואת התמים, כלומר תחבר משבצות האבנים אל החשן רוצה לומר אל אריגת חתיכת בגד המרובע. וגם אם נפרש מלת בו שחוזר על החשן, כלומר שימלא את החשן באבנים שתהיינה זו אצל זו באופן שיהיה החשן ממולא באבנים (כמו שכתב ר' יצחק אברבנאל - רי"א), מכל מקום חזר ושנה כאן ונתת אל החשן את האורים והתמים, מפני שנתחדש בזה הודעת פעולותיהן הנפלאה.

ואמר את האורים ואת התמים בכפל מלת את, אין מזה הוראה על עניינים נפרדים, כי גם בעצם אחד מצאנוהו כפול, את בנך את יחידך. ולהיות שדיבר הכתוב עד הנה מי"ב האבנים שמטבעם להיות בעלי אור מצוחצח, וקראם אבני מלואים להורות על שלמותן כבריאותן בלתי

יתחסרו כלום, לכן תלה בהם ה' הידיעה האורים התומים.

גם מצאנו ה"א להורות על שידובר ממנו בעתיד, כי בימי הבריאה אמר את יום הששי יום השביעי לפי שיוזכרו בעתיד, ביום הששי והכינו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, ככה באבני החשן שעתיד לדבר מהן כמו שכתוב ושאל לו במשפט האורים, לכן הוסיף בהן כאן ה"א. ושינה הכתוב בין אבני האפוד לבין אבני האורים והתומים, דבאפוד אמר לשון שימה (לעיל י"ב) ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד, וכאן אמר ונתת אל החשן את האורים, כי לשון שימה, יורה יותר על הקביעות מלשון נתינה, ונראה אם כן שאבני האפוד היו מחוברים בקביעה תמידית. אמנם אבני האורים והתמים לא היו מחוברים באריגת החשן חבור תמידי עד שיעשו שניהם בגוף אחד, כי אם חבור תלוי, כשני גופים נפרדים זה מזה ואחד תלוי בחברו. ולזה בלבישת הבגדים (בפרשת צו ח' ז') אמר ויתן עליו את האפוד, ולא הזכיר שימת האבנים בו, אבל בלבישת החשן אמר שם וישם עליו את החשן ויתן אל החשן את האורים ואת התמים, כי אחר שלבשו אריגת בגד החשן באופן שלא יזח מעל האפוד, תלה בו את אבני האורים והתמים.

כן נראה לי בישוב דעת הרמב"ם שהשמיט במעשה החשן ענין האורים והתמים, כי אחרי שביאר שם קביעת שנים עשר האבנים בחשן, תו לא צריך להזכיר עוד אורים ותומים כי הם בעצמם י"ב האבנים.

ומלשון הרמב"ם עצמו מוכח שקורא י"ב האבנים בשם אורים ותומים, כי (בפ"י מכלי מקדש ה"י) כתב, עשו בבית שני אורים ותמים כדי להשלים שמונה בגדים, וכן כתב בפ"ד מבית הבחירה ה"א, ואם היה דעתו באורים ותמים השם המפורש, היה משלים שמונה בגדים גם בלעדי השם המפורש (עיין שם בהשגות הראב"ד ובכסף משנה).

### פעמון שנמצא בחפירות הכותל

לה. ונשמע קולו.

כתב הרמב"ן:

על דעתי הוא ביאור למצות הפעמונים, [65] כי מפני שאין בהם צורך בלבישה ואין דרך הנכבדים להעשות להם כן, לכן אמר כי ציוה בהם בעבור שישמע קולו בבואו אל הקדש ויכנס לפני אדונו כאלו ברשות, כי הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה בטכסיסי מלכות וכו' וכן ובצאתו, לצאת ברשות ושיועד הדבר כדי שיוכלו משרתי המלך לשוב לפניו. ע"כ,

ודבריו בנויים על יסוד דברי רבותינו באגדה שאין להם מבוא בדרך הפשט, עיין שם. ולדעתי מצות הפעמונים הוא דומה למצות ציצת, שם המצווה היא למזכרת על המצות על ידי חוש הראייה כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם, וכאן המצווה היא להזכיר את המצות על ידי חוש השמיעה, כי לגודל מעלת הכהן הגדול ולהתחייבו במצות רבות יתירות על שאר הכהנים ועל כל ישראל, לכן נתוסף לו מזכרת על ידי חוש השמיעה על המזכרת שעל ידי חוש הראייה, כי על ידי שמיעתו קול הפעמונים שבמעיל יתעורר לתת דעתו ולבו לפני מי הוא מתלבש בבגדים אלו ומי הוא אשר ציוה לו להתלבש בהם. ולתכלית מה הוא לבדו מצויין בבגדים כאלה, בזה יתפיס כל מחשבותיו ורעיונותיו לעבודת המלך העליון יתברך, ולא בלבד בהיותו בקדש לעבודה, כי גם בצאתו מן הקדש אל ביתו ובקרב חוצות, יצללו הפעמונים בקול לאזניו להזכירהו כי הוא בחור האומה הישראלית, ומעלתו עליהם בחשיבות יתירה לאין שיעור, ולא ישכח כי הוא עומד תמיד לפני ה', ואין לו להסיח דעת מן הקדושה אף רגע.

ואם נאמר דשייכא איסור מעילה בנהנה מבגדי כהונה שלא בשעת עבודה, היינו יכולים לומר דהשמעת קול הפעמונים היה לעוררו על קדושת בגדיו שאינם רק לעבודה בבואו אל הקדש, ומיד בצאתו יתחייב להפשיטם דלא לימעל בקדושתיהו.

והנה לפירוש הרמב"ן ופעמוני זהב בתוכם, שבתוך חלל הרמונים היו הפעמונים, והרמונים היו מקיפים את הפעמונים מכל צד, אין קולם נשמע כל כך לאחרים, כי גוף הרמונים ארוג מחוטין שזורין והוא רך המעכב את הקול מלהשמע לאחרים, ולכהן גדול עצמו הנושא אותם כמעט שלא ישמע רק קול נמוך, ודי לו בקול כזה שאינו רק להתעורר בנפשו מהם. ובתוספות סוף מעילה מבואר דמהקשת הפעמונים אל הרמונים נשמע הקול, כי הרמונים היו עשויים קשים, עיין שם בתי"ט.

והרשב"ם אמר:

לפי שציוה הקדוש ברוך הוא וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו (ויקרא ט"ז) לכן ציוה כאן שישמע קולו בבואו ויתרחקו השומעים, ע"כ.

ויש לגמגם קצת, דבשעה שהיה מקטיר קטורת לפני ולפנים, ובשעה שיכנס בדם חטאת הפנימית, שכולם פורשים מן האולם ולמזבח, אז לא היה מלבוש רק בבגדי לבן, ובשעת הקטורת הקטורת בהיכל בכל יום שפורשים מההיכל ומבין האולם ולמזבח, זה היה נעשה אף בכהן הדיוט שאין לו מעיל (עיין יומא מ"ד).



ובעל מלאכת מחשבת<sup>33</sup> אמר:

לרבותינו שביהכ"פ היה כהן גדול מתפלל תפלה קצרה שלא להבעית את ישראל שיאמרו שמת מבפנים, לכן התחכמה התורה בתחבולת הפעמונים שינגן ברגליו בהלוכו וישמעו העם מבחוץ וידעו שלא מת ולא יבעית את ישראל, ע"כ.

ודברי שגגה הם, דבהיותו לפני ולפנים היו לבוש בבגדי לבן בלא מעיל. ודע דגם לפירוש רש"י הא דונשמע קולו, אינו רק נתינת טעם על ענין הפעמונים, אמנם ולא ימות מוסב על והיה על אהרן, שפירושו שאם יהיה המעיל עם כל שאר בגדים דלעיל מניה לשרת בקדש לא ימות, הא אם ישרת מחוסר אחד מהבגדים ימות, כמו שכתוב הרא"ם בדעת רש"י להסיר מעליו תלונת הרמב"ן.

### ציור הציץ

**לו. ועשית ציץ.** שם ציץ נגזר מן מציץ מן החרכים, אשר יורה על עצימת עין במקצת כדי לראות הדבר היטב עד שלא נשאר התגלות העין רק במקצת, וממנו נגזר שם ציץ של בגדי כהונה, והיינו טס המונח בגובה הראש שהכל מסתכלין בו. כן כתב רש"י - [ר' שלמה פפנהיים].

ויותר יתכן לומר כי לא על הסתכלות הגשמית נקרא ציץ, רק על שם ההסתכלות הרוחנית המחשבי אשר הכהן גדול מוזהר עליו ביותר בנושאו נזר שם אלוהים על ראשו שלא יסיח דעתו לשום דבר בעולם כי אם לדברים קדושים אלוהיים.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (ויקהל ד' רי"ח):

אתוון דרזא דשמא קדישא דהוו גליפין על ציצא הוו נהרין ובלטין ונצצין, כל מאן דהוה מסתכל בהווא נציצו דאתוון אנפוי נפלין מאימתא מכסיף בעובדוי והוה אתבר לבי לאתכנעא מקמיה מאריה ובדין ציצא מכפר עליה.

**לת. והיה וגו' לרצון.** פירש רש"י תמיד לרצות אפילו אינו על מצחו.

קיצר רבינו מאד כי לא פירש לנו מהו דאמר קרא והיה על מצחו, דמשמע דווקא בעודו על מצחו מרצה, גם כן לדבריו מחובר מלת תמיד למה שאחריו, והוא הפך נגינת הטעם. אמנם לפי המבואר (ביומא ז') מאמר והיה על מצחו לקבוע לו מקום הוא דאתי, כי כל פעם שתזדמן לו עבודה ולובש שאר בגדיו, צריך שילבוש גם כן על מצחו הציץ, והוא מקום קביעתו לא בחלק אחר מגופו, לפי זה אינו צריך להוציא קרא ממשמעותיה, שמלת תמיד מחובר עם מה שלפניו, ורוצה לומר תמיד בעת הלבשו לעבוד עבודה;

<sup>33</sup> ר' משה בר מנשה מחכמי איטליה 1663-1711 מחבר ספר "מלאכת מחשבת" פירוש פילוסופי על התורה.

אלא דלפי זה היה מן הראוי להסמיך מלת תמיד עם מלת והיה, כי להורות על היות מקומו היה ראוי לומר והיה תמיד על מצחו, ומדשני קרא בלשונו לכתוב מלת תמיד לבסוף, יורה שיש לו גם כן התחברות מה אל מה שלאחריו, והוא ישרת לשני המאמרים, כמו שהוא רגיל בשאר מקומות, וכאילו אמר:

**והיה על מצחו תמיד,**

**והיה לרצון לפני ה' תמיד.**

וטעם [ז] המאמר השני שהציץ מרצה תמיד אפילו באינו על מצחו; וגם לאיך דיליף שאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצחו מן והיה על מצח ונשא, יפרש קרא דילן להורות על קביעת מקום הציץ (כמבואר שם ביומא), אמנם שני העמדת מלת תמיד לבסוף יורה, לדידיה בכוונה שנייה על הויית מחשבת הכהן גדול, שיהיו עיניו ולבו תמיד על גודל קדושת השם שנושא על ראשו בל יסיח דעתו ממנו לעולם, ומליצת **והיה על מצחו**, כמו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך, אשר עניינו שימת הלב על הדברים, והשגחה תמידית בהם בל ישכחם לעולם. וכבר יורה לשון הויה על השגחה, כמו אתה תהיה על ביתי, שעניינו השגחה.

ודע דפירוש זה האחרון, רוצה לומר הויית המחשבה שלא יסיח דעת ממנו, הוא לכולי עלמא, ולית מאן דפליג בזה, כמו שהוכיח **בתשובות שאגת אריה** סי' ל"ח. הנה בזה דברי רז"ל מבוארים במשמעותה דקרא על פשטיה.

**ורלב"ג פירש:**

מפני שהציץ בא לרצון עון הקדשים, מן הראוי שיהיה על מצח כהן גדול בכל יום ויום, כי הקרבנות היו קרבים בכל יום ויום, וכהן גדול אם ירצה יקריב ומשמש בכל יום. וגילתה התורה במה שאמרה שיהיה הציץ תמיד על מצחו, ללמדנו שאם ירצה יכול לעבוד עבודה בכל יום, ואנשי המשמר לא יוכלו לעכב בזה.

ועיין **בצד"ל - צדה לדרך**, שהוכיח בכמה ראיות שהיה הציץ על מצחו תמיד אפילו שלא בשעת עבודה, דבגדי כהונה נתנו ליהנות מהם.

**ויותר נראה לי** לכוון מאמרם "והיה על מצחו תמיד - שלא יסיח דעתו ממנו", שהוא נכלל במלת **תמיד**, כי עיקר שורש תמיד הוא שתי אותיות מ"ד, שהוראתו השתטחות והתפשטות כמו ויתמדד על הילד (מ"א י"ז) בית מדות (ירמיה כ"ה) רצה לומר מופשט ומרווח, כתרגומו בתין דמשחן. ומזה מלת תמיד על המשכת הזמן והתפשטותו. והנה שם מידה ישמש גם על

המשער במחשבתו לבד כמות הדבר, כמו מי מדד בשעלו מים (ישעיה מ') ומידותי פעלתם אל חיקם, רוצה לומר אשער מידות פעולתם כדי לענשם מידה במידה, וכן המשער במחשבתו לעשות כל פעולותיו לפי המידה והשיעור המיוסד על פי החכמה נקרא בעל מידות עיין פרשת שלח, "אנשי מידות", וכן הלמודים הברורים, השקולים בדעת ומשוערים בהשכל לתת מידה ושיעור ראוי לכל חלק פרטי שמתחלקים הלמודים בהם נקרא מידות, כמו שנו מידותי (גיטין ט"ז) והמשתדל בלמודים להשיג בהם כל פרטי חלקיהם, נקרא מודד, (כבשמות רבה פ' מ"ז) מודד את התורה.

ככה לדעתי יורה מלת תמיד (שמסתעף מעניין מדידה) על עשיית דבר כפי שיעור הראוי וכפי המידה המחויב בו מזה, ואנשי תמיד יבדילו (יחזקאל ל"ט י"ד) רוצה לומר אנשים המדקדקים במעשיהם ומקפידים מאד לשקול בדעתם ולמדוד במחשבתם על כל פעולה הנעשה מהם, שיהיה כפי הראוי והמחויב, כי האנשים האלה היה צריכים להשגיח שלא ימצא בכל הדרך גם הקטן מאד בכמותו ואפילו עצם כשעורה. (ולדברי המפרשים שם, מלת "תמיד", דחוק מאד סמיכות מלת "אנשי") ומזה העניין מלת תמיד כאן לרבותינו, אמר והיה על מצחו תמיד, כלומר שיהיה אומד בדעתו וישער במחשבתו איכות הקדושה שהוא נושא על מצחו, בל יסוּח לעולם דעתו לדבר פחות ונבזה, המחלל והמבזה את שם קדוש העליון.

ועל דברי רש"י שכתב: אי אפשר לומר שיהא על מצחו תמיד, שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה, תמה הרב בעל **צדה לדרך**:

דתלמודא לא קאמר אלא מי משכחת לה תמיד על מצחו מי לא בעי למיעל לבית הכסא ומי לא בעי מינם וכו' משמע בהדיא שהיה על מצחו אפילו שלא בשעת עבודה, יעוין שם.

ולא ראה הרב דברי הריטב"א (בחי' לקדושין דס"ו):

דלמסקנא דתמיד אתי שמרצה תמיד אפילו באינו על מצחו, תו לית לן למידרש תמיד ממש, והוי הציץ כשאר בגדי כהונה, דאסור במדינה שלא בשעת עבודה, יעוין שם.

ובדברי תוספות (יומא ס"ט ד"ה בגדי כהונה):

דאפילו בעזרה אסור לכתחילה ללבשן שלא לצורך עבודה, דקאמר בגדי כהונה אין בהם מעילה לפי שלא נתנה תורה למלאכי שרת שיוכל להיזהר להסירן מיד אחר עבודה, ומשמע דלכתחלה - אסור ללבשן, דבזה אפשר להיזהר. עיין שם.

ומשמע דעת רש"י כאן דשלא בשעת עבודה דאסור ללבשן הוא מדאורייתא, ומטעם איסור

מעילה, וזה דלא כרמב"ן (בחידושי רשב"א שם בקדושין) שאינו אלא מדרבנן. [67]

## פרק כט

**ב. ולחם מצות.** בא רבים על יחיד, וע"כ מלת לחם שם הכלל שיוורה על הרבים, כמו ויהי לי שור, כי יקום עד חמס (שופטים י"ט), ירח ימים (ר"פ כי תצא). ועשר חלות היו כדעת רז"ל.

### ציור הציץ

#### **ו וְשִׁמַּתְהָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל-רֵאשׁוֹ וְנָתַתְּ אֶת-נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל-הַמִּצְנֶפֶת :**

**נזר הקדש.** פירש רש"י זה הציץ.

והרו"ה – (ר' בנימין זאב היידיהיים) טען על זה כי "נזר" יקרא דבר שהוא מקיף כל הראש. ובציץ שלא היה רק מאוזן לאוזן לא יפול בו לשון נזר והקפה, לכן פירש הוא נזר על כיפה של צמר שהיו מונח תחת הציץ, כי זה היה מקיף כל הראש, ותלה דעתו בזה במה שאמר הפייטן (במוסף יום א' דשבעות) **ציץ הזהב ונזר הקדש**, מיד הוסיף ו"ו בשם נזר, זה יורה שאין נזר תואר לציץ;

**ואין בדבריו ממש**, כי איך ידחה לשון התורה (צו ח"י ט'), ציץ הזהב נזר הקדש, שאין בו תוספת ו"ו, ויסמוך על משענת קנה רצוץ שבלשון הפייטן, ואף שאין הציץ מקיף כל עוגל הראש כי אם מאוזן לאוזן, מכל מקום יפול עליו שפיר לשון נזר, שהוא לשון הפרשה והבדלה. כשם נזיר על הפרשתו והבדלו מן המותרות, ככה הציץ נקרא בשם נזר, כי בשם הקדוש שבו, היה הכהן גדול מופרש ומרומם מכל העם לגדלות הקדושה ותפארת הכבוד האמתית.

**ט. ומלאת יד-אהרן יד-בניו:** על ידי הדברים האלה (רש"י). כלומר, על ידי לבישת הבגדים. וכמו שכתב רש"י (לעיל כ"ח מ"א) כל מלוי ידיים לשון חנוך, כשנכנס לדבר להיות מוחזק בו, כשליט הממנה לאחד על פקידת דבר נותן לידו בית יד. ככה לבישת הבגדים לאהרן ולבניו היא דוגמת נתינת השליט בידו בית יד וכדומה. וכן פירש רש"י (לקמן כ"ט) למלא במ את ידם, על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה. לא כרא"ם - ר' אליהו מזרחי כאן, שכתב דמילוי ידיים הם הקרבנות.

**יג וְאֵת הַיִּתְרֹת עַל-הַכֹּהֵן.** שורש יתר לרש"י - [ר' שלמה פפנהיים] הוראתו על פתיל הקשת, על שם שהוא מתוח ביותר, כמו "כננו חצם על יתר" (תהלים י"א), "במיתריך תכונן על פניהם", וכן יורה על החבל שמותחין על ידי שאר דבר, כמו "בשבעה יתרים לחים" (שופטים ט"ו), ולפעמים במ"ם כמו "מיתריו ויתדותיו" (לקמן ל"ט), המיתרים הם חבלים, שמתחו בהם יריעות האהל, כי היתדות היו משמשות לתקוע בארץ ולחזק על ידי היריעות שלא יזיזם הרוח,

ובמיתרים היו מותחים את היריעות שלא ישארו בהם קמטים, וכעין שעושים עוד היום שוכני אהלים.

ועל שם זה נקרא חצר הכבד יתרת, והוא המקום המבדיל בשיפוע ואלכסון, או השפה שלו שהוא העודף התלוי על הצלעות, כי במקום שכלה שטח הריאה והחזה שם נמצא קרום פרום על קו שוכב ודבוק מעבר אל עבר, ואותו הקרום מפסיק בין איברי הנשימה לאיברי העיכול והמזון, והוא הולך בשיפוע ויש לו מדרון כמו משפך, והוא מסייע הרבה בפועל הנשימה, ותחת זה הקרום הכבד מעורה בו בגידין עם האצבע שלה, לפיכך זה הקרום נקרא חצר הכבד בלשון חכמינו, וטרפשא דכבדא בלשון ארמי, (סרעפת?) ובלשון הכתוב יתרת הכבד, על שם שהוא מלא מיתרים גידיים וורידין המותחין אותו מעבר לעבר להמתח ולהתרופף כפי הצורך בנשימה, והוא נדבק בצלעות עם חלקים בשריים המעורבים בו, והעודף עליו יהיה סרוח על צדי הבעלי חיים סביב סביב לצלעות, ועל אותו החלק מן הקרום שבשטח הכבד, אמר הכתוב שיסירנה עם מעט מן הכבד עצמה ולהקטירו, וכפירוש רש"י בויקרא שהיתרת הוא דופן המסך הנקרא חצרא דכבדא, ואותו הוא מפריש עם מעט מן הכבד, והוא איננו אותו העודף התלוי מן הצלעות הנקרא, כי אם הקרום עצמו שבשטח הכבד, וכמו שנראה ממשמעות הכתוב ואת היתרת והיינו חלק קרום המונח על הכבד.

אמנם הרמב"ם (בהקדמתו לסדר קדשים) כתב יותרת הכבד שהוא העוקץ שבה הנקרא גודל הכבד, ולא זכר כלל מן אותו הקרום המבדיל ודפנו, וכן בחבורו (בפ"א ממעה"ק) אמר סתם יתרות ולא פירש מהו, ודבריו צריכים תלמוד.

**כז. וקדשת את חזה התנופה וגו'.** עיין רש"י, ופירושו שיקדש כל חזה ושוק של שלמים לדורות להיות נוהגת בהם תנופה והרמה כחזה ושוק של מילואים, ופירוש וקדשת וגו' מאיל המילואים, שיקדש האיברים הללו לדורות רוצה לומר דוגמתם, לא אותם ממש, אבל לא תקדשו לדורות אף להקטורת השוק כמו השוק של מילואים (רא"ם - ר' אליהו מזרחי), עיין (שם).

**ל שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבא אל-אהל מועד לשרת בקדש:**

**ל. שבעת ימים.** פירש רש"י רצופין, כי שבעת ימי המילואים רצופים הם, כדכתיב: ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים (רא"ם),

**לג. אשר כופר בהם.** אמרו (פסחים נ"ה) מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וכמה

דכהנים לא אכלי בשר, בעלים לא מתכפרי, וכן כתב הרמב"ם (פ"י ממעה"ק) אכילת החטאת והאשם מצות עשה, שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אין כוונת רז"ל לעקור הכתוב מפשטיה ולומר דמקרא זה מיירי בחטאת ואשם, כי פשטיה דקרא במקומו עומד, דמיירי באיל ולחם, אבל למדנו מכאן גם כן לענין הנהוג לדורות, כי מה שהיה נהוג עכשיו לפי שעה גבי אהרן ובניו שהיו בעלים, ומשה כהן, ולמשה היה החזה למנה, כן יהיה נהוג לדורות שהכהן אוכל ובעלים מתכפרים (צדה לדרך).

**לה ועשית לאהרן ולבניו ככה ככל אשר-צויתי אתה שבעת ימים תמלא ידם:**  
**לו ופר חטאת תעשה ליום על-הכפרים וְחטאת על-המזבח בכפרך עליו ומשחת אתו לקדשו: לז שבעת ימים תכפר על-המזבח וקדשת אתו והיה המזבח קדש קדשים כל-הנגע במזבח יקדש:**

**לה. אותכה.** הראוי אותך, והה"א הנוספת יורה על החפץ והרצון (כמבואר באחרי, בקרבנותם). וטעמו, שעשייתו באהרן למלאותו אל הכהונה, יעשנו בחפץ לבו וברצון נפשו.

**לו. בכפרך עליו.** כפרה זו היא שמא בשעה שהתנדבו בדבר המקדש שלא בטובתם הביאו (ת"כ) כלומר שלא מרצון גמור כי אם כאנוסים מכח הציווי, וכגזל הוא חשוב. וזהו המכוון בלשון רש"י (צד"ל). וכבר אמר במנדבים למשכן (ויקהל ל"ה כ"א) כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו. עיין מה שכתבתי שם.

**לז. כל הנוגע במזבח יקדש**

תרגם יונתן בן עוזיאל:

**כל דיקרב במדבחה יתקדש מן בני אהרן ברם מן שאר עמא לית אפשר להון למקרב.**

וכפירוש רשב"ם וראב"ע כל הנוגע וקרב אל המזבח יקדש, ויהיה טהור תחלה בטרם יקרב אל המזבח, אמנם לרבותינו (זבחים פ"ג פ"ד) טעם המקרא כל קרבן שהיה ראוי למזבח אף שנפסל אחר שהובא לעזרה, אם עלה על המזבח קדשו המזבח להכשירו שלא ירד, ולא דווקא בשעלה הקרבן בראשי של מזבח ונגע עצם הקרבן בעצמו של מזבח, אלא אפילו כשהוא בידו של כהן העומד בראש המזבח גם כן נתקדש, דאווירו של מזבח כמזבח דהנחת גופו של כהן כהנחת קרבן דמי, ולא יסתפקו שם רק כשעלה הקרבן בראשו של מזבח באוויר על ידי קנה שביד הכהן העומד למטה, עיין שם.

מדנקטי רבותינו לשון שעלה בראש המזבח ואף בשלא נגע בו, אם כן מה הוא לשון הנוגע

במזבח דאמר קרא? וצריכים לפרש לשון הנוגע כמו "וראשו לעב יגיע" (איוב כו), שאינו נגיעת עצם בעצם דבר שבצדו כי אם עליית דבר ממטה למעלה, וכמו "נגע אל השמים משפטה" (ירמיה נ"א ט') כלומר גבה לשמים, ובי"ת במזבח כמלת על, כמו "הבהמה אשר אנכי רוכב בה" (נחמיה ב') כלומר רוכב עליה, וטעם הנוגע במזבח - העולה על המזבח. והא דלא קאמר קרא לשון העולה על המזבח, שהוא לשון היותר ברור, נראה לי שבא לכלול גם התנאי ההכרחי למתקדשין בעליית המזבח, שהוא דווקא בשהיו ראויים למזבח ונפסלו בקדש, לא בנפסלו קודם בואם לעזרה. כי לשון נגיעה ישמשוהו רבותינו הרבה על השייכות שיש לדבר עם דבר, כלשונם: נוגע בעדות וכדומה לזה, שאינו כי אם נגיעה מחשבת והתקרבות ודבקות רצוני, ועל נגיעה מחשבת כזו שאינה כי אם שייכות, רמז קרא בכוונה שניה בלשון "הנוגע במזבח", כלומר כל קרבן שהיה [68] לו שייכות במזבח כגון שהיה ראוי להיות נקרב על המזבח.

**לט. בין הערבים.** לרש"י כל אותן שש שעות שמתחילת שעה שביעית עד סוף היום נקראת בין הערבים, מפני שכולן הן בתוך עריבת השמש, כי מאחר שהשמש נוטה בה לערוב לבית מבואו נקרא כל הזמן ההוא ערב בשם מה שאליו, וטעם בין הערבים כאמרו בין הערב שפירושו בתוך הערב שמתחילת שעה שביעית עד סוף היום.

**ובין,** פירושו תוך כמו "על בין עבותים" "בינות לגלגל מבין השרפה".

ולזה זמן שחיטת התמיד משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, והוא משש שעות ומחצה ולמעלה. אמנם לא היה שוחטין בזה הזמן בדיוק, רק כשחל ערב פסח להיות ערב שבת, כדי שיהיה להם רווח לשחוט ולצלול הפסחים קודם שיכנס שבת, אבל בכל שאר ימות השנה היה שוחטין התמיד בשמונה ומחצה ומקריבין בתשע ומחצה.

והטעם שאיחרוהו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של היחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב כלל אחר תמיד של בין הערבים, זו השעה היא השעה האמצעית של כל המשך זמן בין הערבים, ב' שעות ומחצה לפניו וכן לאחריו, ובזה מתקיים **בין** כפשוטו, על אמצעית הזמן, עיין ר"פ תמיד נשחט.

**מ. בלול בשמן.** יש הבדל לר' שלמה פפנהיים [רש"פ] בין בלילה לערוב.

העירוב נופל על דברים שגם אחר שנתערבו נשאר צורתם עליהם כבתחילה, ולא נפסד כל עיקר, כתערובת חטים בקטנית, שצורת כל אחד תישאר כמו שהייתה בתחילה, ולא נשתנה רק שנתחבר עם שאינו מינו.

אמנם הבלילה נופל על דברים שעל ידי התערובה מפסידים צורתם מכמות שהיה, כתערובת יין במים, אשר כל אחד מהם מפסיד צורתו מכמות שהיה, וישמש שם **בלל** על הרוב

לתערובה שיש שם דבר לח, או לח בלח או לח ביבש, כל מקום שיש דבר לח יש גם כן הפסד צורה בתערובה. והיינו בלולות בשמן, ואמר "אפרים בעמים יתבולל" (הושע ז') כי שם אינו מדבר בגנות אפרים והפסד מידותיו כי אם בתקלתו שנבלל בעמים ונפסד מהיות לו צורת אומה. ואין כן "ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם" (תהלים ק"ו), שמדבר בגנות יחידים ולא יצדק לומר עליהם לשון בלילה והפסד צורה, שאין אדם המתערב עם שאר בני אדם מפסיד צורתו על ידי כך, אבל אמר לשון תערובת, דהיינו ערב המידות והדעת והתכנסם בייחוד אחד.

**בשמן כתית.** שם כתת הונח לרש"פ על השפשוף המרובה ובדרך כלל בין בדבר קשה כגון "ואכת אותו טחון היטב" (דברים ט'), ובין בדבר רך כגון "ומעוך וכתות" (ויקרא כ"ב), היינו שנשפשופו הביצים כל כך עד שנעשו כמו ריר. ועל שמן כתית שבכאן אמרו רז"ל (מנחות פ"ו) אין כתית אלא כתוש, ואין רוצה לומר שמלת כתית אינו סובל רק לשון כתישה, שהרי כתישה לחוד וכתיתה לחוד, שהכתישה היא מה שנעשה במדוכה, ואילו היה כותש את הזיתים במדוך, היו גם כן השמרים מתערבים עם השמן מכח ההדכה, ולא היה שמן זך, וגם היה צריך לומר שמן זית כתוש או נדוך, ולמה אמר כתית?

אבל כוונת רז"ל שכתית האמור כאן אינו אלא לשון כתישה שבלשון חכמים, שבלשונם ז"ל מורה שם כתישה על כל מיני פריכה והתפוררות דבר קשה, בין במדוך בין שלא על ידי מדוך, ובא לאפוקי שלא לטחון הזיתים תחלה ברחיים כמו שטוחנין אותם אחר כך, רק ישפשוף תחילה היטב ביד או בכלי שיתחככו זה בזה, עד שיתפתח העור ויצא השמן הזך בלי דוחק. שגם התפרק עור הזית על ידי חיכוך ושפשוף מרובה יקרא כתית, וכן "ויכתום ויכום" (במדבר י"ד), "ויכתו אתכם בשער" (דברים א' מ"ד) לשון כתיתה.

כי מלת ויכום הוא הריגת האנשים, ומלת ויכתום הוא כתישת מערכת הצבא, שלא נשאר שנים זה אצל זה רק ברחו זה לכאן וזה לכאן, והנה בפעל הכתישה אין בו התחלקות הדבר כולו לחלקים דקים, כי אם התחלקות השטח החיצון והשתנות צורתו החיצונה על ידי שפשוף מרובה. והרי אמר "ואכת אותו טחון היטב". ואילו היה במובן ואכת חלוקה לחלקים דקים, לא היה שוב צריך לומר טחון, כי אם ואכת אותו היטב. אלא ודאי שאין בלשון כתית רק הפסד השטח החיצון.

**ונסך רביעית.** שם **נסך** הוראתו לר' שלמה פפנהיים על שפיכה הנעשה בשטיפה ומהירות באופן שיתפשט הנשפך על השטח אילך ואילך, שמנסך ומפזר כדי שיתפשט הנסך על כל פני המזבח.

ואמרו רז"ל (סוכה מ"ט) בזמן שמנסכין יין על גבי המזבח היו פוקקין מקום השיתין כדי



שיתפשט היין על גבי המזבח לקיים הסך נסך שכן, שיהא המזבח שכור ושבע מנסכי הקרבן. ובלי ספק היו מנסכין מיד בתחילה על אופן שיתפשט הנסך היטב על טהרו של מזבח לכאן ולכאן.

והרמב"ם כתב (בפ"ב ממעה"ק) שהיה המנסך מגביה ידו לנסך ואף בשאר ימות השנה, וזה לא נמצא בשום מקום, כמו שכתב הכסף משנה, זולת בקרבנות החג שהיה צריך להגביה ידיו להוציא מלבן של צדוקים שאמרו אין נסוך המים בחג מהתורה.

ויראה שיצא להרמב"ם זה ממשמעות שם נסך שהוראתו על השפיכה המתפשטת, שזה יתהווה בהגבהת יד השופך, כי כל מה שיתרבה גבהות הנפילה כך יהיה הנופל יותר בחזקה ועל ידי כך הוא מזדקר לאחוריו ומתפשט לכאן ולכאן, ולא היה גם כן בדרך הדור שיהיה הכהן מוליך הקילוח על המזבח סביב לכסות כל [סט] שטח המזבח בנסכו, כי אז היה נראה שרוצה לכבד את הבית ולהרביץ את העפר, ואין זה דרך כבוד. לכן לא היה אפשר בזולת הגבהת ידיים. אלא שבקרבנות החג היה מרים את ידיו יותר ויותר ממה שהיה רגיל, משום היכר הצדוקים.

**מב עלת תמיד לדרתיכם פתח אהל-מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם:**  
**מג ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי:**

**מג. ונקדש בכבודי.** הטעם יתקדש באור הנראה אשר בו יתגלה כבוד ה', כעניין כבוד ה' נראה בענין, ונקרא בדברי רז"ל שריית או גלוי שכינה. אי נמי טעם בכבודי במה שאראה סימני כבוד לאנשים מכובדים לגלות יתרונם ערכם וחשיבותם, והוא היה הכבוד הגדול הנעשה לקרובי ה' נדב ואביהוא לקבל נשמתם בדרך פלא וחשיבות, ככתוב ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם, וזהו כוונת האגדה אל תקרא בכבודי אלא במכובדי, רצה לומר אל תפרש מלת בכבודי כדרך הראשון על גלוי שכינתו יתברך, דזה לא אצטרך, כי כבר נאמר וקידשתי את אהל מועד ושכנתי בתוך וגו', אלא פירש לכבד את מכבדי, כדרך השני.

## פרק ל

**א. ועשית מזבח.** צריך טעם על שלא נכתבה פרשה זו למעלה תוך שאר הכלים ומקומה ראוי בפרשת מזבח העולה או בשולחן ומנורה שהם סמוכים במקום אחד.

ואמר הרע"ס (ר' עובדיה ספורנו):

כי לא הייתה הכוונה בו להשכין האל יתברך בתוכנו כמו שהיה העניין בשאר הכלים כאמרו ושכנתי בתוכם, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו. גם לא היה עניינו להוריד מראה כבודו בבית כעניין מעשה הקרבנות, כאמרו ונעדתי שמה לבני

ישראל.

וכן העיד משה רבנו עליו השלום באמרו "זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'". אבל היה עניין זה המזבח לכבד את האל יתברך אחרי באו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב, ולשחר פניו במנחת קטורת, על דרך "הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובואו לפניו".

והגר"א אמר:

כי לא הוזכר בעשיית כלי המשכן, כי הזהיר תחילה על המשכן וכליו והבגדים וקריבת אהרן למזבח, ואחר כך אמר עשיית התמיד ואמר בזה אשכון בתוכם, ואחר כך הזכיר עשיית מזבח הקטורת וכסף הכפורים, יורה שזה לא היה מעכב להשראת השכינה רק אלו היו לכפרת ישראל, וכן אמר בכסף הכפורים לכפר על נפשותיכם;

והר"מ חגיז אמר:

שירמוז לנו בזה דין שנשתנה מזבח זו ממזבח העולה, כי מזבח העולה אם אין מזבח אין מקריבין קרבן ואפילו נפגם כדאיתא בזבחים (ד' נ"ט וס'). וכן פסק הרמב"ם. אבל מזבח הקטורת שנעקר מקטירין קטורת במקומו, שאין המזבח מעכב. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מתמידין ומוספין), ולזה לא נכללה פרשה זו עם האחרות. **מזבח.** שם מזבח הונח על שם הזבחים שמקריבין עליו, אמנם בזה כתיב לא תעלו עליו עולה ומנחה ונסך דאינו מיוחד רק לקטורת, מכל מקום על שהיו מכפרין עליו במתן דמים מן הפר והשעיר של יוה"כ, נקרא גם כן מזבח.

## פרשת כי תשא

**יב. כי תשא.** לרש"י שני מנויים היו, אחד בתחילת נדבת המשכן אחר מעשה עגל ונתנו כל אחד מחצית השקל האמור כאן שמהם נעשו האדנים, ואחד בשנה השניה, באייר, משהוקם המשכן האמור בחומש הפקודים, ונתנו כל אחד מחצית השקל לקנות מהן קרבנות צבור.

וכך כתב הרמב"ן:

ציוה הקדוש ברוך הוא את משה, כאשר תשא ראש בני ישראל במנין, יתנו כופר נפש מחצית השקל. ואמר ולקחת את כסף הכפורים ונתת אותו על עבודת אהל מועד. ומזה ילמוד משה שימנה אותם עתה. וכן עשה, כמו שכתוב "וכסף פקודי העדה מאת ככר", ולא הוצרך להאריך ולומר ועתה תשא ראשם ונתת הכסף על עבודת אהל מועד, כי הדבר מובן מעצמו שימנם עתה, ולפיכך כלל המצווה כאשר תשא ראשם תעשה כן, שיכנס בכלל כל פעם שימנם. וכל היודע בעצמו שהוא מבן עשרים שנה ומעלה, יתן הסך הזה. וגם הביאו אליו הכפר נדבה עם כל שאר הנדבה בבקר בבקר, ולכן לא הוצרך עתה לאהרן ונשיאים שיהיו עמו.

ואין טענה מ"כל העובר על הפקודים", כי פירש הראוי לעבור וגו', וטעם "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", שיביאו השקלים בהשויה. והנראה מן הכתוב הזה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל, שהוא עובר בלאו הזה, שהכתוב הזה מניעה וכו', ואם כן שתיהן מניעות, אם שקל העשיר היחיד יותר, ושקל הדל בפחות, עברו בלאו. וראיתי לבעל הלכות ולכל מוני המצות שלא הזכירו הלאו הזה, עכ"ד הרמב"ן עיין שם.

והגר"א אמר:

כי תשא וגו', הוא מצווה לדורות, בכל עת שימנה אותם, וכמו שכתוב בשאל ודוד. וכן כתב הרמב"ן, אבל עכשיו לא נצטווה למנות כלל עד חומש הפקודים, ואין המצווה לדורות שיתנו מחצית השקל במנינם, שהרי שאל פקד בבזק וטלאים, וגם לא שיתנו על האדנים, שהרי כבר נבנה המשכן. וגם שאמר זה יתנו וגו' ולא נצטווה למנות, אבל הציווי לדורות נסתיים בפסוק ראשון. וזה יתנו וגו' הוא צווי עכשיו על עבודת המשכן בלא מנין, ועל זה בא הציווי לא ירבה ולא ימעט. וזה שלא מנו אותם בתרי"ג מצות, ועל זה אמר ונתת אותו על עבודת וגו', והשקלים לקרבנות לא נכתבו בתורה והוא הלכה למשה מסיני, והמרומז בשם חז"ל, עכ"ד.

הנה לדבריו צריכים אנו לפרש מלת **זה יתנו**, כאלו אמר עתה יתנו, כי מלת זה יורה גם להוראת הזמן הנמצא עתה, כמו זה לי עשרים שנה (בראשית ל"א) כלומר כעת, וכן "קול [69] דודי הנה זה בא" (שה"ש) כעת בא, "ויעקבני זה פעמים", "כי עתה שבנו זה פעמים", ונמצא מלת זה מזווג עם מלת עתה (מ"א י"ז), עתה זה ידעתי, וכן זה יתנו, כעת יתנו.

**יג. כל העובר על הפקודים.** דרך המונים מעבירין את הנמנין זה אחר זה (רש"י).

לא הבינותי כיון שבאמת לא יהיו האנשים בעצמם נמנים רק על ידי מנין השקלים שהיו נותנים, ולא היו הם בעצמם עוברים זה אחרי זה, אם כן מה הוא לשון כל העובר. וגם אם

הה"א כה"א היושב על כסאו (שמות י"א ה') שפירשו הראוי להיות יושב, ויהיה טעם העובר - הראוי להיות עובר, עדיין אין טעם למלת על, כי היה ראוי כל העובר לפקודים. גם להראב"ע שפירש כל העובר, שעברו משנותם [ע] עשרים, אין מקום למלת על.

**לכן נראה לי**, כיון דמצינו לשון עובר המקושר במלת על, עניינו חוב המוטל על האדם, כמו "לא יעבור עליו לכל דבר" (כי תצא כ"ד ה') שטעמו לא יוטל עליו שום חובת עבודה, וכן "גם עליך תעבר כוס" (איכה ד') יחול עליך חובת עונש, וכן "עלי עברו חרוניך" (תהלים פ"ח). כן "העובר על הפקודים" טעמו אשר יחול על הפקודים. החוב המוטל על הראויים להיות נמנים. ולפי שבפרשת ערכין (בחקותי כ"ז) קצב למבן עשרים שנה ומעלה ערך נפשי חמשים שקל, וכאן בפקודים קצב שיעור מועט, וגם במחצית שקל יוצא ידי נתינת כופר נפשו, ואין להוסיף עליו ואין לגרוע ממנו (העשיר לא ירבה והדל לא ימעט). וגם מחצית השקל הוא כל חובתו, לכן אמר "כל העובר", רוצה לומר כל החוב המוטל על הנמנים, אינו רק מחצית שקל.

**כ. בבואם.** להקטיר או להזות (רש"י), לפי זה לשרת דסיפא משמש גם לרישא, ולמעוטי ביאה ריקנית כשאינה לעבודה כי אם להשתחוויה אינו צריך לקדש. אמנם לריצב"א (תוספות יומא ה' ד"ה להביא) דווקא במזבח בעיין לשרת, אבל באהל מועד (בהיכל) חייב בקידוש גם אביאה ריקנית. א"כ קרא כפשטיה. והר"ש (פ"ק דכלים מ"ט) נסתפק בזה.

### **כט וְקִדְשֵׁת אֹתָם וְהָיוּ קִדְשֵׁימֵי כָּל-הַנֶּגַע בָּהֶם יִקְדָּשׁ:**

**כל הנוגע.** כל הראוי לכלי שרת שנכנס לתוכו, קדוש קדושת הגוף. אבל דבר שאינו ראוי להם אינו מקדש (רש"י).

ועל דרך הפשט משמע אף חולין גמורים, וכמו שכתוב "ולא יקדשו את העם בבגדיהם", "הן ישא איש בשר קדש". על דרך הפשט, קדש ממש, וכן "אל תגע בי כי קדשתיך". ואפשר דכאן אף לדינא כן הוא. ומה שאמרו ראוי דווקא, היינו ליקדש קדושת הגוף, שהרי נאמר בכולן כל הנוגע וגו' אאהל מועד ומנורה וכלי שרת (הגר"א).

**ל. לכהן לי.** כי כל הנזכר למעלה יהיה במשיחתן קדש לקדש אחרים, ועיקר משיחתן כרבותינו לקדש הראוי, אבל אהרן ובניו לא כן, אלא לכהן (הגר"א).

**לב. בשר אדם.** כל אדם במשמע, אפילו מלך וכהן גדול המשוחים אסור בסיכה, ואשר יתן ממנו על זר, דווקא זר לגמרי אבל הנותן משמן המשחה על גבי מלך וכהן גדול שכבר נמשחו

פטור שאין אלו זרים (כריתות ו'), וכו פסק רמב"ם.  
ורש"י שפירש על זר שאינו צורך כהונה ומלכות, שמחייב בנותן ממנו על מלך וכהן גדול המשוחים, הוא כר"מ, ודלא כהילכתא.

**לב על-בשר אדם לא יסוף ובמתכנתו לא תעשו כמהו קדש הוא קדש יהיה לכם:**

**ובמתכנתו לא תעשו כמהו.** כמוהו הוא דאסור אבל חציו שפיר דמי (כריתות ה') נראה שלא פירשו מלת כמוהו על הדמיון והשוואה וכתרגומו, כוותיה רק עניין קצב ושיעור כעניין "כמה לי עונות" (איוב י"ז), דומה למה שבארנו בלא היה כן ארבה כמוהו (בא יו"ד י"ד) שטעמו כמות ארבה כזה לא היה.

ויזהיר כאן על כמות המנין ועל כמות המשקל. כמות המנין הוא כמות הסימנים מר דרור, קנמן בשם, קנה בשם וקדה, על זה אמר "ובמתכנתו לא תעשו", שלא לעשות השמן במנין סימנים אלה. ועל כמות המשקל של כל אחד מסימנים אלה המבואר במקרא, אמר **כמהו**, ואם כן אין האזהרה רק כשתדמה במנין ובמשקל, לא בפחות ממנו. אמנם בקטורת שלא באה האזהרה (לקמן פסוק ל"ז) רק "במתכנתה לא תעשו", ומלת כמוהו לא הוזכר באזהרה, באמת מוזרה לדעת רבותינו גם בשאין בו כמות המשקל הקצוב בו, רק איזה שיעור כמות משקל שיקח מהם, כל שראוי להקטיר מוזרה עליו.

**לג איש אֶשֶׁר יִרְקַח כְּמֹהוּ וְאֶשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל-זֶר וְנִכְרַת מֵעַמּוּיוֹ:**

**אשר ירקח.** דווקא כשמרקח השמן כדי להימשח בו הוא דחייב כרת, אבל כשמרקח השמן להתלמד או ליתנו לאחרים פטור. ויראה שבמלת ירקח נכלל גם המשיחה, כי עיקר הוראת רקח הוא התערבות דבר בחברו עד שהאחד קופח וקולט [70] מחברו או ריח או טעם (כמו שכתב רש"י פסוק כ"ה) והמושח בשרו בשמן מרוקח נבלע מן השמן אל תוך נקבי הפאָרען שבבשר ומתערב בו ונלקט הריח בבשר.

והיו"ד יורה על המחשבה, כמו אז יבנה שלמה במה שחישב לבנות ולא בנה (עיין רש"י תחילת אז ישיר) כן ירקח פירש ובישם את השמן כדי לבשם בו את בשרו, ואף שלא יבשם אחר כך, דומיא דקטורת אשר יעשה להריח בה, ואף שלא הריח בו אחר כך (עיין רמב"ם פ"ב מכלי מקדש ה"ט).

**לד. קח לך סמים.** לא חשב כאן רק ארבעה סמים: נטף שחלת חלבנה ולבונה, ולרבותינו

צריכים אחד עשר סמים, וכבר כתבו בזה רלב"ג רע"ס והגר"א.

**אמנם לקרב דעת רז"ל בזה על לשון המקרא עצמו**, נראה לי אף שמלת סמים הראשון הוא שם דבר לצמחים ועשבים הנודפים ריח, אמנם סמים השני אינו שם, אבל הוא בינוני מן הכפולים, כמו מן סבב הבינוני "סב סביב", ככה מן סמם הבינוני הרבים "סמים". ופירש מבושמים יהיו, כנודע מחכמת רוקחי הבשמים שיבשמו את הבשמים, שירקחו סמים בסמים אחרים עד שמתערובתם יתיילד ריח יותר נודף ונעים אל חוש הריח. והמכוון במקרא, הנטף השחלת והחלבנה יהיו סמים, כלומר שלשת מינים האלה יורכבו בבשמים אחרים עד שיבושמו ביותר. ולא בארה התורה רק ארבעת מינים האלה שהם העיקרים בקטורת, אמנם הסמים שיורכבו בהם ארבעת המינים האלה להיותם כמו טפל לעיקר, הניחה התורה למקבלי התורה. אם לחכמת דעתם. אם לקבלתם בעל פה, ולא אמרה רק מלת סמים, להורות על צורך הרכבת סמים אחרים באלה לבשמים ביותר; ולהיות שארבעת המינים האלה המה העיקרים, לכן בא מהם סך מרובה שבעים שבעים מנה, ושבעת המינים האחרים שאינם רק כטפל לבשם את העיקר ולתקנו, לכן נתייחדה בהם ייחוסי ההרכבה סך מעט הכמות לפי ערך וכח פיטומו וריחו.

כמו שחלקו רז"ל, מהם שאינם באים רק חלק ט"ז, וי"ב, חלק תשיעית ושלישית המנה כמבואר בברייתא דפיטום הקטורת. ודע דלדעת קצת המפרשים יש הבדל בין בשמים לסמים, החשובים מבעלי הריח נקראו בשמים, ושאינם חשובים כל כך בריחם נקראו סמים, ואמרה תורה (ר"פ תרומה) "בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים", מדלא אמר והסמים לקטורת, כמו בשמים לשמן, על כורחך מלת בשמים מוסיבה גם על הקטורת הסמים, ירצה לקטורת הנעשה מארבעת הסמים המפורשים כאן (כמו בית אבנים, בית הנעשה מאבנים), יהיו גם כן בשמים אחרים נצרכים לבשמו בהם ולפטמו, עד שיהיה ריחו נודף ביותר.

ובאמת אם נדקדק בשמות שבעת סממני הקטורת הבאים בקבלה לפטם, נמצא שהם בעצמם אותן שהזכירה התורה בשמן המשחה, כי מר דקטורת הוא מר דרור דשמן, קציעה דקטורת היא קדה דשמן, כמו שכתב רש"י: קדה - שרש עשב בלשון חכמים, קציעה ושיבולת נרד הוא קינמן בשם דשמן, כמו שכתב רמב"ן. קנמן בשם היא מין תבן מבושם. כרכם דקטורת יראה שהוא גם כן בכלל זה על שם החוטים הארוכים הנמצאים בפרחי עץ כרכם שדומים לשיבולת, ובשה"ש אמר "נרד וכרכם", וכתב שם הראב"ע "נרד הוא בושם דומה לכרכום", ודע דליש מפרשים, קדה הוא הקשט. וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מכלי מקדש, קליפה דקטורת הוא קנה בשם דשמן. כמו שכתב רמב"ן קנה בשם הוא קלופה שבסממני הקטורת, והוא קליפת עץ הקנילא, ולרש"י הוא בכלל 'קנמן בשם', קנמן, דקטורת הוא קדה דשמן, כמו שכתב הערוך

קציעה הוא הנקרא קאסיא. ויש ממנו ג' מינים, המין האחד נקרא קאסיא צינאמאנעא, והוא הקנמון.

וכבר העיד ראש הרופאים הרמב"ם (פ"א מכלי המקדש ה"ג) שארבעת מיני בשמים שבשמן המשחה הם ממיני הבשמים שנותנים אותם הרופאים בצרי. הנה על פי הדברים האלה שבעת סממני הקטורת הנוספים על פי הקבלה על ארבעת הסמים המבוארים כאן בפרשה, הם מפורשים בפרשה דשמן המשחה. ולזה אמרה התורה שם בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים, שהבשמים המוזכרים שם יהיו לשני עניינים לשמן וכן לקטורת.

ואמר כאן "ושחקת ממנה הדק", כי לפי עומק פשוטו של מקרא אין מלת ושחקת שב על הסמים השלמים שיכתשם כשירצה להקטירם, שהרי כבר נכתשו קודם לכן מיד בקניית הסמים, כמו שכתוב בפסוק הקודם "ועשית אותה קטורת רקח מעשה רקח ממלח טהור קודש", שהיא כתישת הסמים ועירובן, דאם לא כן מה מעשה רקח יש כאן?! ואחר שכבר נכתשו מקודם מהו זה שאמר שוב ושחקת?

וכן באמת היה הדבר בזמן המקדש שמיד שהיו מביאים את הסמים לצבור לעבודת המקדש מיד היו גם כן כותשים אותם ונותנים אותם בלשכה לאוצר להסתפק מהם כל השנה, ושוב לא היה צריך לכתשם עוד שנית בשעת הקטרה, אלא שברבות הזמן נתדבקו יחד החלקים האבקיים על ידי איזה לחלוחית שנכנס עליהם מן האוויר, כמו שיזדמן תמיד בדברים הכתושים כשמונחים זמן ארוך, והיה צריך שוב בשעת הקטרה למללם ולפרכם ביד או בכלי, כדי שיהיה הקטורת הדק היטב, והוא הנרצה האמתי במלת 'ושחקת', היינו דמלילה ופריכה של החלקים הכתושים שנדבקו. אלא שביום הכפורים שנאמר בו קטורת סמים דקה, היה צריך להחזיר הסמים הכתושים שוב שנית למכתשת כולם, בין דבוקים בין שאינם דבוקים, כדי שיוכתשו עוד שנית בדרך כתישה גמורה עד שיהיה דקה מן הדקה.

וקצת ראייה לזה ממ"ש (כריתות ו'), פעמים בשנה היו מחזירין את הקטורת למכתשת, שהטעם גם כן בהכרח כדי לפורר החלקים הדבוקים שנתדבקו באורך הזמן זה לזה, אבל לא לכתשם שנית, כי זה לא היה רק ביוה"כ לבד, אבל היה הצורך להחזירם למכתשת ב' פעמים בשנה כדי שלא יתקשו הדבקים הרבה כל כך עד שיתקשו כאבן, ויהיה אחר כך קשה למללן בשעת הקטרה, לפיכך יתמידו בהם הכתישה ב' פעמים בשנה. אלא שלא ימלט שלא יהיו שוב בינתיים מודבקים קצת יחד, והיה מן הצורך לשחקם עוד בזמן הקטרה. כי על זה הקפיד הכתוב בפרטות, שיהיו דקים בשעת הקטרה, ולפי שלא נזדמן כך תמיד שיהיו כאן חלקים דבוקים אחר שהוחזרו למכתשת, לכן לא דברו מזה כלום, שיהיה צריך לשחוק עוד בשעת

הקטרה כשנזדמן שנשארו שם חלקים גושיים דבוקים, כי הוא דבר שאין צריך להודיע כמו שאינו צריך להזכיר דבנמצא שם צרור או אבן שיהיה צריך לזרקו, כי אחר שהקפיד הכתוב שתהיה הקטורת דקה שוב אינו צריך לומר שלא יקטיר מה שאינו דק.

**לז. במתכונתה.** לשון חשבון, כמו מתכנת הלבנים וכן במתכונתה דקטורת במנין סממנים (רש"י).

וכן כתב הרמב"ם (פ"א מכ"מ) העושה שמן המשחה כמעשה הזה וכמשקל הזה לא הוסיף ולא גרע חייב כרת. גם (פ"ג ה"ט) העושה קטורת מאחד עשר סממנים אלה לפי משקולת אלו כדי להריח אף על פי שלא עשה המשקל כלו אלא חציו או שלישו הואיל ועשה לפי משקולת אלה חייב כרת.

ומן התימה שאונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו בשני המקומות האלה מלת מתכונתה בדמותה, ולא תרגמו בסכום כמו שתרגמו ואת מתכנת הלבנים - סכום לבניא.

## פרק לא

**י. בגדי השרד.** פתרון מלה זו קשה מאד, ואמר ר"י סג"ל לאנדא, שרד לשון יתרון כמו שנאמר עד בלי השאיר לו שריד, וכן הוא מדרש חז"ל (יומא ע"ב), והיינו לפי שנאמר (לקמן ל"ו) והמלאכה הייתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר, ולא נאמר מה נעשה ביתרון הזה, לכן למען חזק לב המתנדבים פן יחושו לעצמן שיהיה הותר מוטל בביזיון ככלי אין חפץ בו, מיד כאשר נצטוו אל הרמת תרומת הקדש, להפיס דעתם לזרזם הובטח להם מאז מראשית כי גם מן היתרון יעשו בגדי קדש, וגם אלה יעלו לרצון לשרת בקדש, וממילא יובן כי על כן לא הוזכר בצוואת עשיית הבגדים עניין בגדי שרד.

ולאשר לא נודע מתחלה שירות בגדים אלה ומה יעשה בהם, לזאת עשו מן היתרון הזה מעשה אורג יריעות ישרות מבלי שום תמונת לבוש, למען יהיו מוכשרים לכל דבר אשר יהיה צורך באלה ועשו כזאת מכל אשר נמצא בידם נותר הנשאר לפניהם אחרי עשותם כל בגדי כהונה אשר נצטוו עליהם בפרטות.

ועשו כל אלה מכל מין לבדו מן התכלת והארגמן ומן תולעת השני, אמנם מן השש לא נמצא בידם נותר להיעשות ממנו בגדי שרד, ולכן (שמות ל"ט) לא הוזכר שש, וכן בפרשת מסעות (במדבר ד') שם נאמר כי על הארון מלמעלה בגד תכלת ועל השולחן יתנו בגד תולעת שני ועל המזבח בגד ארגמן. ומאין היו להם אלה הבגדים? הלא המה את אשר עשו מן הותר לפניהם הן המה בגדי השרד, ומן השש לא היה הותר, לכן לא נעשה עמו דבר. ולפי המבואר שם הנאה להם להקראות בגדי השרד [71] ואפשר שעל זה רמז הראב"ע בפירושו.





ושמעתי גם הרב החזקוני פירשו כן.

והגר"א אמר: בגדי השרד הוא כפירוש רש"י והמפרשים.

ומה שדרשו ז"ל על בגדי כהונה (יומא ע"ב), לשון בגדי דרשו, דלא שייך בגדי כי אם בלבושי אדם, וזה שאמר ומאי בגדי וכו' לרמז על בגדי כהונה כדרך מדרשם, ולא פירש כאן, ומפרש והולך בפרשת במדבר, ואמרה התורה כאן בגדי השרד, כפירוש אבן עזרא והרמב"ן ז"ל, שיעשו מכל מין בגדים כרצונם, ואחר כך בעת נסיעתם פירש מה לעשות מכל מין ומין.

**יג. אך את שבתתי. לשון רש"י:**

אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, שבת אל תדחה מפניה. כל אכין ורקין מעוטין: למעט שבת ממלאכת המשכן.

והרמב"ן השיב עליו, וכתב:

לפי מדרש רבותינו ב"אכין ורקין" ימעט בשמירת השבת, כי המיעוטים אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצווה בו, ואם תדרוש המיעוט בעניין מלאכת המשכן, יהיה מותר לעשותם בשבת; אבל המיעוט הזה למילה או לפקוח נפש וכיוצא בהן, שהן דוחין אותו. וכן איתא ביומא, מנין שספק נפשות דוחה שבת אך את שבתותי תשמרו מיעוט, ע"כ.

ומהר" יצחק אברבנאל (רי"א) חשב להשיג על הרמב"ן בזה, ואמר:

לא נוכל להכחיש שמלת אך במקרא תמעט ממה שנזכר למעלה, ושזה הוא שימושה המיוחד, כי הנה נאמר לנח אחרי שהותר לו אכילת בשר, כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, שעניינו אף על פי שהתרתי לך אכילת הבשר לא התרתי לך רק השחוט לא האבר מן החי, עכ"ד.

ולדעתי אין מזה תשובה על הרמב"ן כי ההבדל שבין מלת אך למלת רק הוא, שמלת רק נאמר על היציאה מן הכלל בדברים שבעצמם בלתי שווים זה לזה, כמו רק את בני לא תשב שמה. שהניקיון מן השבועה, והשבת הבן, הם דברים נבדלים ואין להם שום התדמות זה לזה; ומלת אך תשמש על היציאה מן הכלל בדברים שיש ביניהם איזה דמיון ויחס, כמו אך בכור שור לא תפדה, אחר שהשווה הכתוב תחלה כל בעלי חיים לעניין קדושת בכורה, הוציא את הבהמה הטהורה לעניין פדיה במלת אך.

ולזה באיוב נאמר תחילה הנה כל אשר לו בידך רק אליו אל תשלח ידך, כי האדם וקניניו אין בהם שום שווי זה לזה ואינם שני חלקים העושים כלל אחד, לכן יפול על יציאת גוף איוב מכלל ההפסד המתהווה בקניניו לשון רק. אמנם אחר כך אמר הנו בידך אך את נפשו שמור, כי

הגוף והנפש הם שני חלקים העושים כלל אחד, לכן על יציאת הנפש מכלל ההפסד המתהווה בגוף יפול לשון אך, כמבואר בדברי הרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים].

הנה על פי הדברים האלה לא נוכל למעט ממלת אך הנאמר כאן בשבת ממלאכת המשכן הנזכר למעלה, כי מלאכת המשכן ושבת שבת הם שני דברים ההפכיים, זה עשיית מלאכה וזה בטול ממלאכה, והיה ראוי לומר לשון רק את שבתותי ולא מלת אך;

והא דממעט אבר מן החי במלת אך, צודק מאד כי האבר הוא חלק מן החי ושפיר שייך בו לשון אך, אמנם פה בשבת ממעטינן ממלת אך משבת עצמו, להורות שאין השביתה מן המלאכה כוללת כל מה שנכנס בגדר המלאכה, כי אמנם ישנם היוצאות מן הכלל ומיעטו סכנות נפשות וכדומה; ועל דרך זה אמרו בפסוק אך בעשר לחדש השביעי יום כפורים, שממעט שאינו מכפר לשאינם שבים, וכן אך בחמשה עשר לחדש השביעי תחגו את חג הסכות, ממעטינן שאין החג דוחה שבת (עיין רש"י), בכולם מיעוט ה'אך' בדבר המצווה, וכן אך ביום הראשון תשביתו, דלדעת רז"ל הך ביום הראשון הוא יום ארבעה עשר, וממעטינן במלת אך שמקצת יום ממנו אינו בחיוב השבתה, כי אם בחלק ממנו הוא אחר חצות.

**אך את-שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם.** בא לשון יחיד על רבים, כי טעם שבתותי בעבור כי שבתות השנה הם רבים (הרמב"ן); ולפי המבואר (לעיל כ' י') בשם שבת שיש פי שנים בהוראתו, האחד עניין הביטול וההפסק ממלאכה, והשני עניין ישוב הדעת לעניינים אלוהיים, אם כן יש בכל שבת ושבת שתי שביתות, שביתת הגוף מעסקי עולם, ושביתת וישוב הנפש להתעסק בעניינים רוחניים אלוהיים, ואין שביתת הגוף לבדה עיקר ותכלית קיום עשה דשביתת שבת, כי אמנם אינו רק סיבה גורמת אל שביתת וישוב דעת הנפש, והיא השביתה התכליתית המכוונת.

ועל זה באה האזהרה כאן שבתותי תשמרו, ירצה בכל שבת ושבת תשמרו שתי שביתות, שביתת הגוף ממלאכת מעשה, ושביתת הנפש במלאכת עבודת ה'; ולהיות ששתי שביתות אלה זה לזה כמסובב מן הסיבה ולא יתפרדו, כי באמת אחת הנה, השביתה הראשונה היא הכנה לבוא אל תכלית השביתה האמתית, לכן אמר הכתוב על שתיהן שהן אחת באמת לשון יחיד כי אות היא, ויתכן כי על כוונה זו אמרו רז"ל, אילו שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין, אין כוונתם על שתי שבתות בזמנים נפרדים, כי אם על שתי שביתות אלה אשר יתלכדו ולא יתפרדו ביום אחד, ואחת הנה באמת, בגוף ובנפש.

**יג ואתה דבר אל-בני ישראל לאמר אך את-שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם**

**לְדַרְתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם:**

**מְקַדְשְׁכֶם.** פירש בו "אות היא" על הקדושה, אחר שנתן לעמו ישראל יום מנוחה, יום שהוא יתברך נח בו. ור' יצחק עראמה ור' יצחק אברבנאל (רי"א) מאנו בזה, ופירשו שבזכות קיום מצווה זו נתקדש בשבת הבא אחר המוות.

ואין זה דרך הפשט, גם התורה אמרה אות היא ביני וביניכם, הרי שהשבת אות היא לבני ישראל וגם אליו יתברך כביכול, כמו הקשת שהוא לאות בינו יתברך ובין כל הארץ, שהוא יתברך יזכור הברית מצדו כביכול, והיא לאות ולביטחון ליושבי [עב] תבל להישמר משטף מי המבול.

**ונראה לי** כי שם קדושה עניינה ההתעלות וההתרוממות על דבר פחות המדרגה, לכן אחר צווי על העריות ומאכלות אסורות אמר (ויקרא כ') והייתם לי קדושים כי קדוש אני, ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, וציוונו הוא יתברך קדושים תהיו כי קדוש אני, כיון שהוא יתברך נהג עם האומה הישראלית בהנהגה נפלאה נגד חקי הטבע, ביציאת מצרים על הים ובמן וכדומה הרבה, לכן האומה מחויבת להתקדש במחשבתה ובמעשיה נגד טבע לבבה ולשמור חוקי ה' (עיין רנ"ו שם). ועל זה אמר שם **"והתקדשתם והייתם קדושים, ושמרתם את חקותי ועשיתם אותם כי אני ה' מקדשכם"**.

וכבר ביאר המשורר האלוהי:

**יְד אֱלֹהִים בְּקֹדֶשׁ דְּרָכָךְ מִי-אֵל גְּדוֹל כְּאֱלֹהִים :**

**טו אַתָּה הָאֵל עֹשֶׂה פְּלֵא הוֹדַעַת בְּעַמִּים עֲזָךְ :**

**טז גְּאֻלֶּת בְּזְרוּעַ עַמְךָ בְּנֵי-יַעֲקֹב וְיוֹסֵף סֵלָה :**

הנה ביאר שההנהגה הנסית ממנו יתברך עם האומה הישראלית נקראת דרך הקודש, וכן המתרחק מתאוות הזנות ומאכלות אסורות נקרא קדוש, רוצה לומר מופרש ומובדל, וכן המתרחק מתאוות הממון של איסור שמונע את עצמו ביום השבת מעסקי העולם נקרא קדוש, ועל זה אמר "ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם", שמתרחק בה מתאוות הממון נגד טבע ויצר הלב.

ויום השבת ניתן לאומה הישראלית לשום דעתה על הנהגתו יתברך עמה בדרך הקדש בהנהגה הנפלאה נגד חוקי הטבע, והמתרחק ממלאכה ועסק ביום השבת, ועושה בזה נגד טבע לבבו המתאוה אל ריבוי ותוספת הקניינים הזמניים, נותן בזה אות על אמונתו שהנהגתו למעלה מחוקי טבע היצירה. הנה באופן זה שמירתנו את יום השבת על כוונה זו היא גם כן לאות אליו יתברך להחזיק עמנו תמיד הנהגתו זאת, ואף שמדרך מהלך הטבע מיעוט העסק ימעט הרווחת הממון, הוא יתברך ישלח שפעת ברכתו בדרך קדשו להשלים בימי המעשה מניעת הרווחה. - ודי בזה למאמין.

**יָד וְשִׁמְרָתָם אֶת-הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֶם מַחֲלֵלָה מוֹת יוֹמֵת כִּי כָל-הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלֹאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרַב עַמִּיהָ:**

**יד. מחלליה מות יומת.** היה ראוי לומר מחללה למ"ד קמוצה ומפיק ה"א לשון יחיד וכדסיים 'מות יומת' - ליחיד, וכבסיפא 'כל העושה'.

ואמר מחלליה ביו"ד הרבים, כי אף שהמחלל הוא יחיד, מכל מקום חילולו הוא בשתים, חד בגופו וחד בנפשו. בעשיית מלאכה עובר בלאו דלא תעשה כל מלאכה בפועל ידיו, ומבטל עשה דיום השביעי שבת לה' אלוהיך בנפשו. כי עיקר המכוון בעשה זה, לייחד דעת נפשו ומחשבתו לעניינים אלהיים, כי בשביתת הגוף ממלאכה לבד עדיין לא קיים עשה דשבת לה' אלוהיך, אם לא נמנע רק מלעבור אלאו דלא תעשה כל מלאכה, ואינו מייחד נפשו לעניינים אלוהיים.

נמצא בשעה שעושה מלאכה מחללו בכפלים: עובר על לא תעשה בגופו, ומבטל העשה בנפשו. לכן אמר מחלליה בלשון רבים, יחיד הוא ומחללו בכפליים בשני חלקי עצמותו. כמו שהשבת היחידי קראו הכתוב שבתותי בלשון רבים, לפי שיש בו שתי שביתות: שביתת הגוף ממלאכה, ושביתת הנפש בישוב דעת עניינים אלוהיים, ככה המחללו נקרא בלשון רבים מחלליה, כי חילולו בגופו ובנפשו.

**כי כל-העֹשֶׂה בָּהּ מְלֹאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרַב עַמִּיהָ.** מלת **כי** צריך ביאור, כי לא יתכן לתת טעם על חיוב מיתת בית דין לפי שחייב כרת בידי שמים. ונראה לי כי שם כרת עניינו פירוד החיבור, אמר ספר כריתות על פירוד הדבקות שהיה בין איש לאשתו; ואמר נכרתו מי הירדן על פירוד חלקי המים זה מזה. ככה האיש הפרטי הפורש את עצמו מכלל האומה הישראלית, ויבדל ממנה באמונתו ודתו, הוא נכרת ונפרד ונבדל מהם. וזהו לשון ונכרתה הנפש היא מעמיה, רוצה לומר שנפרד ונבדל האיש הזה מקהל עדתו, חוץ מכריתות הנפש בעולם הרוחני.

וטעם המקרא לפי זה, לתת סיבה וטעם על התחייבו עונש מיתת בית דין, לפי שבחללו לעיני כל את יום שבת קודש, בזה הבדיל עצמו מכלל ישראל שומרי שבת, לכן ראוי לבער האיש הבלייעל מקרב מחנה ישראל, למען לא תספה צרעת המרתו זאת גם לאחרים מקהל עדתו; ויראה שממקרא זה יצא לרבותינו לומר המחלל שבת בפרהסיא הוא מומר לכל התורה כולה, כי לפי המבואר הדבר מפורש בלישנא דקרא, שהמחלל את השבת הוא נכרת ונבדל מעדת ישראל. עיין רש"י בפסוק הנפש היא (לעיל י"ב ט"ו).

**טז וְשָׁמְרוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם:**

**טז. ברית עולם.** לפי המפרשים יחסר בשם ברית הלמ"ד הראוי, ונראה לי טעם המקרא, על ידי שמירת השבת אשר פונה בו מכל עסקי גופניים ומשמר השביתה האמתית והוא שביתת הנפש, לפנות דעתו ומחשבתו ביום הזה לעניינים רוחניים אלוהיים לבד (כמבואר למעלה בשם שבת), בזה יפעול כל איש ישראל בבניו ובדורותיו אחריו שישומו על לב לדעת ולהבין שאין עסקי ועניני עוה"ז החיים העיקרים, כי אם קניין השלמות התכליתי הוא המכוון והמיועד האמתי, והוא בחירת וברירת החיים הנצחיים. ושם **ברית** עניינו הבחירה, כמו שכתוב למעלה בפרשת נח. ושם **עולם**, עניינו הנצחית המיועדת לנפש בהצטררה בצרור החיים הנפשיים, ופעל **לעשות**, כמשמעו הפעולה וההשתדלות, ומלת **את** כמו עם.

**יז בְּיַד יְבִינִי וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֹלָם כִּי-שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפֵשׁ:**

**שבת וינפש.** להמפרשים מוסב על הש"י ונאמר לסבר את האוזן מה שיכולה לשמוע. ולי נראה כי שבת וינפש אינו מוסב על הבורא יתברך כי אם על מעשה הבריאה, והוא פועל סתמי, כלומר ביום השביעי פסק ענין הבריאה, כי אחר שברא הוא יתברך תחילה מן האפיסה המוחלטת כח אחד לקבל צורה ולהוציא ממנו צורות הנבראים (והוא הנקרא "חומר ראשון היולי"), ובכח אותו החומר הראשון נתן הוא יתברך הכנה להוציא ממנו תולדות הנבראים ולהלבישם צורות; [72] הנה כל ששת ימי המעשה, היה החומר הראשון הלזה בתנועה תמידית ברצון הש"י להוציא את הנבראים מן הכח אל הפועל, ועל זה אמר הכתוב, ששת ימים עשה ה', רוצה לומר בהמשך זמן ששת ימים השפיע הוא יתברך כח העשיה להתנועע ולהוציא את כל הנבראים שהיו מושפעים בכח החומר הראשון. ולפי שיציאת הנבראים מן החומר הראשון לא הייתה רק מרצון צויו יתברך, נתייחסה פעולת הבריאה אליו יתברך, ונאמר עשה ה', כי בכל הפעולות, אף הנעשות על ידי אמצעי, מייחסים אותה אל המסבב אותה בצויו, כמו ויקח בן הבקר אשר עשה הנאמר באברהם, אף שלא נעשה ממנו בעצמו רק על ידי נערו, ככתוב ויתן אל הנער לעשות אותו. וכן ביוסף וכל אשר עושים שם הוא היה עושה, כתרגומו הוא היה מפקד לעשות.

ככה יציאת הנבראים מן הכח אל הפועל מן החומר הראשון שהיה מושפע ממנו יתברך בכח כללי להתנועע ולהוציא את הנבראים מיוחסת אליו יתברך, ובסוף יום השישי בהתחלת יום השביעי פסקה מלאכת בריאה זו, על זה אמר וביום השביעי **שבת** רוצה לומר **פסק**.

וכן **וינפש** אינו מוסב כי אם על הנבראים, וטעמו כל אחד נעשה בעל נפש, כי בששת ימי המעשה לא הגיעו הנבראים כי אם לשלמות קיומם הראשון, לעמוד במצבם שנבראו, באין כח

להוליד בדומיהם להתמידת קיומם, והיו דומים כפגרים מתים, ככל חומר שבהעדר נפש לקיימה תפסד ותתקלקל, ובשבת הגיעו הנבראים לשלמותם האחרון, להוליד בדומיהם, שבזה יתמידו קיומם במין.

ואחרי שהגיע להיות בעלי קיום, נעשו בעלי נפש, כי כל דבר שיש בו נפש הוא קיים, וזהו וינפש. כי לפי המבואר (בבראשית בויברך את יום השביעי), שבששת ימי המעשה לא הגיעו הנבראים כי אם לשלמותם הראשון, והוא תכלית ההוויה, שלמות מציאותם לבד מבלי שיולידו בדומיהם, אמנם ביום השביעי השפיע בהם הבורא יתברך את שלמותם האחרון, והוא תכלית ההוויה, שיוכל כל דבר לפעול מעצמו להוליד בדומה להתמיד קיומם במינם, והוא הווית עצם מעצם על ידי המרת הצורות, כעניין הווית ההוות בעולם, הביצה מהטפה והאפרוח מהביצה וכדומה, והוא באמת שלמות תכליתם, כי זה העיקר בכוונת הנבראים, שלא נעשו רק כדי שימצא זה הטבע המתמיד הווית העולם וישובו, והכל לא נברא אלא בשביל דבר זה, שיוכלו לפרות ולרבות כדי לקיים העולם, והוא הנכלל לדעתי במלת וינפש.

או יהיה טעמו שהושפע בהם כח הנפישה והרבייה, כי עיקר שורשו שתי אותיות **פש**, שהונח על הריבוי בכמות, כעניין נפשו עמך על ההרים (נחום ג') וכמו שכתוב במשפטים בוינפש בן אמתך.

והר' עובדיה ספורנו כתב **וביום השביעי שבת**, בו הייתה המלאכה שלמה ובשלמותה תהיה מנוחה. **וינפש**, נעשה השביעי בעל נפש יתרה והיא תוספת הכנה להשיג. הנה הסב גם כן מאמר זה על הבריאה, לא על הבורא יתברך.

והרשב"א בחידושיו לאגדות פ"ד דתענית פירש וינפש, אז נבראת נפש העולם, עיין שם.

התבונן, לפי שביום השביעי הזה נתייחד בעת הבריאה שהשיגה הבריאה בו שלמותה האחרון לקיום נצחיותה, לכן נתייחד גם כן יום לנו, להשגתנו בו השלמות הנפשי, אשר רק בזה תלוי קיום נפשתינו בנצחיותה, וזה אינו כי אם על ידי שביתת וישוב דעת הנפש, המכוון בשם שבת לפי הכוונה השניה.

**יח ויתן אל-משה ככלתו לדבר אתו בְּהַר סִינִי שְׁנֵי לַחַת הַעֲדַת לַחַת אֶבֶן כְּתָבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים:**

**יח. כתובים באצבע אלוהים.** לשון זה נאמר למפרשים על דרך משל בבן אדם, כי חפצי ה' יקום בדברו לבד; אמנם כדי להרחיק ממנו יתברך כל עניני ההגשמה בתורתו הקדושה בתכלית הריחוק, נראה לי בזה כי כמו שהונח על אבר האדם שיכולים לפשוט ולהושיט בו שם

יד, שהוא מן "גמול ידו הדה" (ישעיה י"א) שתרגומו יושיט, ככה הונח על אבר האדם שיכולים לתפוס ולאחוז בו, שם "אצבע", משורש צבע (האל"ף לתאר בשם) שמהוראתו גם כן האחיזה והתפיסה. ולכן הונח שם זה על החיות הדורסות אשר פעולותיהן האחיזה והתפיסה, מזה אמר (ש"א י"ג) "גי הצבעים" - תרגומו אפעיא, ועיין שם רש"י (ועיין **אוצר לשון הקודש** שיש להוראה זו דומים בלשון ישמעאל בערבי ובסורי), וכן אוזן הכלי שאוחזין אותו בו נקרא "בית הצביעה" (רפ"ג דחגיגה). והנחת שם צבע על הגוונים והמראות גם כן לדעתי על שם האחיזה, כי תכלית תערובת סממני הצבע וכל תיקוני חומר הצבע אינם באמת רק להכשירם ולהכינם להיותן ראויים לאחיזת הצבע בנצבע להתדבק יחד עד שיקלוט העין יפה, והוראה העיקרית משם אצבע, אבר האחיזה, ולזה יש לפרש שם אצבע כאן לפי הוראתו העיקרית רוצה לומר אחיזה ותפיסה, כי לדברי רז"ל היו אותיות הלוחות איריות ועומדים בנס, והיו אם כן אחוזים ודבוקים יחד במקום מושבותיהם על דרך הפלא, ולזה אמר כתובים באצבע אלוהים, כלומר אחיזה ודביקה נפלאה, ושם אלוהים לפי זה כמו חרדת אלוהים, להגדיל ולהפליא את הדבר למעלתו.

ועל דרך הפשט יאמרו המפרשים בכוונת "אצבע אלוהים", ליחס מכתב הלוחות אל הש"י לבדו, שלא נעשה לא על ידי מלאכה ולא על ידי פועל טבעי כי אם ברצון השם וחפצו לבד, וכמו שאמרו רבותינו כי מכתב הלוחות הוא מן הדברים שנעשו ערב שבת בין השמשות. ונכון הוא.

אמנם מה שיאמרו כי לשון אצבע [עג] הוא על מנהג האדם, אינו מתיישב על הלב, ונראה לי שהוא דומה לשאר שמות שמנהג הלשון בהם לשמש שם דבר, גם פעולתו, כשם רגל שהוא אבר התנועה, וישמש גם על פעולת התנועה וההלוך, כל העם אשר ברגליך כלומר ההולכים אחריו, וכן אם תשיב משבת רגליך, ושם עין שהוא לאבר הראות ישמש גם על פעולת הראייה עיני בנאמני ארץ, לבבתי באחת מעיניך שרוצה לומר השגחה והבטה. וכן שם פה, לשון שפה שהם איברי הדבור ישמשו גם על הדבור, היש בלשוני עולה, לשון כשדים על פי פרעה, על פי ה' יחנו כלומר צווי ודבורו, שפת לא ידעתי אשמע; הנה יהיה שם אצבע דומה להם, שהוא אבר העשייה, וישמש כאן על פעולת העשייה, ופעולת הש"י על ידי חפצו ורצונו לבד, ובזה נמלטנו מן ההגשמה.

ועיין מה שאמר בפרשת בא באצבע אלוהים דחרטומי מצרים.

**[כי בשש משה]**

**פרק לב**

**א. וירא העם כי בשש משה.** מליצת וירא העם צריכה ביאור, כי מה עניין ראייה זו על העכבה

שהתעכב לרדת, ואיך יפול הראיה על ההעדר, והיה לו לומר **ויהי כי בושש משה לרדת וגו'** ויקהל העם וגו'.

ואמר הרנ"ו (ר' נפתלי הירץ וייזל) יש הבדל בין לשון איחור ובין לשון בשישה. **לשון איחור נופל על עכבה ברצון**, והוא המתעכב ברצונו לפי שנפשו חפצה בעכבה זו, כגון שהולך לועד חכמים ומשתעשע בתורתם, או שהולך אל אחוזת מרעיו, או שישב בבתי משתאות, בכל אלה ודומיהם הוא מסבב סיבות להאריך זמן עכבתו, ועכבה כזו הוא ברצון לב המתעכב והוא נהנה בעכבתו, מזה העניין מאחרי בנשף יין ידליקם (ישעיה ד'), למאחרים על היין (משלי כ"ג), ואלה ברצון ובשמחת לבם בוחרים במסיבות אלה. וכן ואחר עד עתה, ירצה לא בעל כורחך ולא מפני סיבה נתעכבתי שמה, אבל עכבתי היה ברצון הלב ובשמחה, כי בחרתי להסתופף בצל קורתו. כמו שאמר ויהי לי שור וחמור, כלומר ברכת ה' היה בכל אשר לי. לא תאחר לשלמו פירש לא תעכב ברצון לבקש סיבות שלא תשלם, אבל אם הוא אנוס שנשרף או נגנב כל אשר לו ואין בידו לשלם אינו עובר בלא תעשה: אנוס רחמנא פטריה. ויזכר מן המועד אשר יעדו (ש"ב כ'), לא הייתה עכבתו מפני סיבה או הכרח, דאם כן מה הייתה טענת יואב שמרד במלכות, אבל עכבתו הייתה ברצון ובשמחת לב. ומה שעבר עמשה הצדיק בזדון על מצות המלך, חכמינו ז"ל הרגישו בזה ואמרו, ויזכר מן המועד, אשכחיה לרבנן דיתבי וגרסי במתיבתא. וחכמה גדולה יש בדבריהם, ודנו כן לפי שעדות הכתוב הוא שהתעכב ברצון ובשמחה, ואין זה ראוי לצדיק כעמשה, לכן אמרו שעל דרכו מצא חכמים יושבים והוגים בתורה, והתוועד עימהם, והייתה עכבתו בשמחת התורה, ואין עליו אשמה בעברו מצות המלך, כי בעניין זה אינו חל מצות המלך. כמו שאמרו חז"ל: כל אשר ימרה את פיך יומת, יכול אף לדברי תורה? תלמוד לומר רק חזק ואמץ;

**ולשון בשישה נופל על עכבה של בושש** ושל אונס, כגון המתעכב מצאת בין בני אדם בעבור שאין לו כסות לכסות בו וכיוצא בו, ובכלל זה עכבה של אונס גמור, כגון שהלך לאיזה מקום והכוחו מכות נאמנות שאף על פי שרוצה לשוב אינו בכחו. וכן מי שנשבה שהוא מוכרח להתעכב, או שמת. מזה העניין ויחילו עד בושש (שופטים ג') כשראו שהיה מתעכב זמן רב אז דנו שאי אפשר שתהיה העכבה בעבור סיבה שחשבו מתחילה, דהיינו שהוא מסיך את רגליו, אלא שהיא באונס, שקרה למלך מקרה רעה שאי אפשר לו לפתוח הדלתות. ועל דרך זה יתפרשו כל הכתובים שנזכר בהם לשון בושש.

ועניין מקרא שלפניו הוא כך, מלת ראה נופל גם כן על ראיית הלב, כמו ולבי ראה הרבה חכמה, והעם דנו בלבם כי בושש משה לרדת מההר ולכן נקהלו על אהרן, ודנו שקר, כי משה לא היה בושש לרדת ולא נתעכב שם מחמת אונס, והם חשבו כי משה חלה או מת בהר, לכן



ביקשו מה שביקשו, ואמרו כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו, כלומר ודאי קרא לו אונס אלא שאינם יודעים מה קרה לו אם חלה וישוב עוד אם מת. והיה זה מחשבת און לחשוב מחשבה רעה כזאת על הש"י, ואות על חסרונם כי לא ידעו דרך ה' ומה רב טובו וחסדו, וחלילה חלילה שהיה בושש אבל השתעשע בהר, ואשרי ילוד אשה שזוכה לכך. והנה היה התעכבותו איחור ברצון, שנפל עליו לשון "איחור". ועל זה העיד הכתוב באמרו וירא העם כי בושש משה, כלומר העם הזה ראו בלבם כי **בושש** משה, ויצר לבם הרע השיאם לחשוב כן, אבל באמת **אחר** משה לרדת, וברצונו היה חפץ להיות בהר תמיד. ומה נפלאו דברי רז"ל שאמרו וירא העם כי בושש משה, מלמד שהראה להם השטן דמות מטת משה מת. למדו כן מדברי הכתוב שהעם דנו בלבם שמשה בושש, וכבר ידענו מאמרם ז"ל הוא שטן הוא מלאך המוות הוא יצה"ר, ועל זה אמר שהראה להם השטן, כלומר יצר מחשבות לבם הרע.

### **[פרשת העגל ופעולתו של אהרן]**

#### **אשר ילכו לפנינו.**

ורשיעיא מה חזו למעבד עגל, אלא ודאי אינון הוו מכשפין דפרעה דאתמר בהון ויעשו כן החרטומים בלטיהם, וחזו דלא הוו ממשא בהון אתחזרו עמיה דמשה וקבילו ברית מילה, וקב"ה דידיע גלויין וסתירין דהוה ידע בהון דאינון מגזעא בישא כד נחתא שכינתא, אתמר בה ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל, ולא אמר לפני העם, ובגין דא נטלו קנאה בלביהו ואמרו קום עשה לנו אלוהים [73] אשר ילכו לפנינו כגוונא דהוה אזיל קדמייכו, ובגין דא עבדו ית עגלא בחרשין דלהון **(תקוני זוהר תקון ה' דף ק"מ)**.

וכאן במכילתא דרשב"י, **ספר הזוהר** (דף קצ"א ב') מבואר העניין יותר. והדברים מסכימים עם דעת המפרשים **רמב"ן וראב"ע והחבר בכוזרי**, דמדלא אמרו עשה לנו אלוהים אשר יחיה וימית וגו' רק אשר ילכו לפנינו, לא היה כוונתם בזה להכחיש מציאותו יתברך, כי אם לעשות להם צורה להיות לעיניהם מקביל מוחש. וגם האומרים האלה לא היו מבני ישראל, דאם כן היו אומרים אלה אלוהינו, אבל אמרו אלה אלוהיך, מבואר שהם זולת בני ישראל כי אם ערב רב אשר עלה אתם מארץ מצרים, הם נקהלו על אהרן, והם עשוהו (כמו שכתב רש"י פ"ה). לכן לא התאמץ אהרן כל כך למחות בידם ולמסור את נפשו על קנאת ה' צבאות, כי אלה בני נח הם, ואף שמוזהרים על עבודת אלילים אינם מוזהרים על השיתוף, ובעשיית פסל אין איסור כי אם להיותו נעבד: לישראל אפילו בשיתוף, ולבני נח בלי שיתוף, אבל לבני נח בשיתוף אין איסור בעשייתן להם.

וגם אם נחזיק בדעת קצת המפרשים שבמאמרם "עשה לנו אלוהים", הייתה כוונתם הראשונה לעבודת אלילים ממש, מכל מקום נראה לי דלא חטא אהרן כלום, כי אף שבני נח היו מוזהרים על עבודת אלילים, מכל מקום ממתן תורה ואילך נטלה מהם אזהרה זו, ולישראל נאסר ולא לבני נח. דהא דאמרינן (סנהדרין נ"ט) מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסני, לזה ולזה נאמרה. זה ידעינן בתר דגלי קרא אחר מתן תורה דלא ימצא ברך וגו' ובגלל התועבות וגו', מזה ידעינן כי יהיב קב"ה תורה לישראל, לא שקלינהו מבני נח, אמנם קודם דאתגלי הך קרא דלא ימצא וגו' שפיר הוי אמרינן דלישראל נאסרה עבודת אלילים ולא לבני נח. וכיון דבשעה זו לא הייתה על בני נח אזהרת עבודת אלילים, לכן לא היה צריך אהרן למחות בידי ערב רב שהיו תובעים אותו דבר שהיה מותר להם, ולא עלה על דעת אהרן קדוש ה' שישראל קדושים יגררו אחר שיבוש המוניים שאינם מעדת ישראל.

**כי זה משה האיש.** מלת **זה** בהתחברו עם שם דבר, יש בו הבדל בין בואו לפניו לבין בואו לאחריו. בבואו אחר השם, כגון בית זה, אז מלת זה כינוי רומז לבד אל הבית לייחד אותו ולשלול ממנו בית אחר, בלתי השקפה על גזרת כח השופט בו. ובבואו קודם השם כגון זה בית אז מלת זה כינוי רומז עם צירוף כח השופט לגזור היותו בית ולשלול ממנו היותו דבר אחר. ועל דרך זה צריכים להשקיף בכל המקומות להבדיל בין מקום מלת זה אם לפני השם או לאחריו.

מעתה אם היה המכוון כאן לייחד את משה לשלול ממנו איש אחר הנקרא משה היה ראוי לאחר מלת זה ולומר משה זה, וזה אין לו מקום פה. לכן יתכן לפרש מלת זה על יתרון המעלה והחשיבות, כי בלשון ערבי וארמי מלת זה יורה על זהר האור וצחצוחו. וכן ישמשו מלת **זה** על יקר ערך הדבר ורוממותו בחשיבות, אמרו (חולין ו') ת"ח שאמר דבר הלכה אין **מזה**הין אותו, מזההין - מתייקר עצמו ומתרומם בנפשו היותו נעלה ביתרון על אחרים. (עיין **ערוך ערך זה**). כי על ידי מעלה וחשיבות הנמצא בדבר הוא מתפרסם ונודע לרבים, דומה להתפשטות קרני זהרי אור, ולהיותו יתברך רם ונשא לאין תכלית הוא מכונה בשם זה. וכן התורה למעלתה הנפלאה וחשיבותה הנשגבה מכונה בשם זה, כאמרם במנחות נ"ז ב'.

והנה משה זה האיש המרומם במעלותיו על כל באי עולם אשר עליו דבר צור ישראל בכל ביתי נאמן הוא, שפיר יתואר בשם **זה**. והוא המכוון כאן באמרם זה משה, אף שחטאו בנפשותם לבחור בדבר אשר ילך לפניהם, בכל זה הודו במעלת משה ובמדרגתו הנפלאה, ואמרו זה משה.

**ד. ויצר אתו בחרט.** מלת **אותו** שב על סך הנזמים שנדבו, ועל סך הכולל נופל לשון אותו בלשון יחיד, ופירש שהיה כורך סך הנזמים במטפחת; ולכאורה זה הספור שכרך הנזמים במטפחת הוא ללא צורך, כי מה אכפת לן אם צרר הנזמים במטפחת אם לא? אך באמת היה צורך אל המלאכה, כי לפי שהיו הנזמים כלים קטנים מפוזרים, לא היה אפשר לשער מידת גדלו של הדפוס שניתך בו העגל בזולת נתינת כולם במטפחת, והיה שוב יכול לשער אחריו מידת גודל הדפוס.

(רש"פ - [ר' שלמה פפנהיים]);

ויותר יתכן שיודיע הכתוב בזה מן התחכמות אהרן להאריך העניין כפי מה שיוכל עד אשר יבוא משה, כי חשב שתתעכב המלאכה זמן ארוך וקודם ההשלמה אולי [עד] יבוא משה;

וכן אמר **בתנחומא** השליך אהרן לאש ובאו החרטומים ועשו בחרטומיהם, ויש אומרים מיכה. ולפירוש זה **ויעשו** הוא פעל סתמי כמו ויגד ליעקב (ויחי מ"ח) שפירש ויגד המגיד, כן **ויעשוהו** מי שעשאו ולא פירש מי.

וכן כתב ר' עובדיה ספורנו:

ויעשהו - רצונו עשה אותו העושה כעניין וסמך את ידו ושחט, שרצונו וסמך המקריב ושחט השוחט. וכן העיד הכתוב אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן, שהם עשו את העגל אשר בו עשה אהרן מעשה הציור והשלכתו באש.

והרא"ם (ר' אליהו מזרחי) אמר על מאמר אהרן:

ויצא העגל הזה שמפני יראתו ממשה הוציא שקר מפיו, הוסיף בזה חנם על אהרן חטא על פשע, הלא דובר שקרים לא יכון. וכבר תמהו על דבריו המחברים.

**ה. ויבן מזבח לפניו.** ראה שהצליח מעשה שטן, שהיה בו רוח חיים ולא היה לו פה לדחותם לגמרי, לכן בנה מזבח לדחותם, ויאמר חג לה' מחר, בלבו היה לשמים, בטוח היה שיבוא משה ויעבדו את המקום (רש"י).

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: קצ"ג:

ההוא מזבח דקדושה הוה, דכתיב וירא את העגל ומחולות, ואילו מזבח לא כתיב. אהרן חשב דבין כך ייתי משה, ועל דא ההוא מזבח לא סתר ליה משה, דאילו הוה כמה דחשבין בני נשא, מלה קדמאה דאבעי למשה, לנתצא לההוא מזבח אצטריך, ע"כ.

**ולדעתי לא הייתה כוונתו בבניין המזבח להקריב עליו קרבן אלא התכוון להיותו מקום מוכן לזבוח עליו את העגל, רוצה לומר לשחטו להמיתו ולהעבירו מן העולם.**

כי לשון זבח ישמש גם על הריגת בעלי חיים. זבח לה' בבצרה (ישעיה ל"ד) כי הכין ה' זבח, והיה ביום זבח ה' (צפניה א') ותרגומם קטול, מיתה והריגה.

ושפיר יורה לשון מזבח על מקום המוכן להריגה ומיתה, ומלת לפניו פירש למען הסירו ולהעבירו מן העולם. כמו פניתי הבית, פנו דרך ה', כי פנה היום, כל ימינו פנו בעברתך. ולפי שהיה בו רוח חיים כפי המקובל, הזכיר למקום הסרתו וביטולו לשון מזבח. ורבותינו יאמרו (סוכה ב') על בטול יצה"ר עתיד הקדוש ברוך הוא לשחטו. ועל כוונה זו אמר אחריו: חג לה' מחר, כלומר יום חגא ושבר אימה ופחד, כתרגום **יונתן בן עוזיאל**, והיא המיתה והמגפה שהייתה בעם, ונתבטל העגל בידי משה על ידי שריפה וכתיתה.

דומה לזה אמר **במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר**: (ויקהל רי"ט):

ועשית מזבח מקטר קטורת, האי מדבחא דקטורת אמאי אקרי מזבח והא לא דבחן ביה דבחין, אלא בגין דבטיל וכפית לכמה סטרין בישין, על דא אקרי מזבח. עיין שם.

**חג לה' מחר**. בלבו היה לשמים בטוח היה שיבוא משה ויעבדו את המקום (רש"י). ובתרגום **יונתן בן עוזיאל**:

וקרא אהרן בקל עציב ואמר חגא דה' מחר מנכסת קטול בעלי דבבוי אילין דכפרין במאריהון ופרג עיקר שכינתיה דהשם בעיגלא הדין, לדבריו פירש חג מלשון והייתה אדמת יהודה למצרים **לחגא** (ישעיה י"ט) שפירשו חגא לשון שבר אימה ופחד. וכן יחגו וינועו כשכור (תהלים קל וחומר), וכן חגוי הסלע (ש"ה ב').

**י. הניחה לי**. בברכות צ"ב אמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפשו משה להקב"ה כביכול כאדם שהוא תופש את חברו בבגדו ואמר לפניו: רבש"ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם. ופירש רש"י: 'הניחה לי' - משמע שהיה אוחז בו.

### יב. **שוב מִחֶרֶן אֶפְרָיִם וְהִנָּחֵם עַל-הָרָעָה לְעַמּוֹךְ :**

**והנחם.** התעשת להם מחשבה אחרת להטיב להם (רש"י).

וחלילה שהשם ינחם, רק דברה תורה כלשון בני אדם, כמו ויעל, וירד, ישמח ה' במעשיו, ויתעצב אל לבו, והנה שמואל אמר וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם, ושם כתוב נחמתי. ויש מפרשים אותו לשון וועד (ראב"ע). ולא ידעתי לכוון לשון וועד בלשון נחמה. ולי נראה שהוא לשון רחמים, כמו "מי יודע ישוב ונחם ה'", דתרגומו ויתרחם, וכמו שכתוב סוף בראשית.

### טו ויִפֶּן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן-הָהָר וַשְּׂנֵי לַחַת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ לַחַת כְּתָבִים מִשְׁנֵי עֵבְרִיָּהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתָבִים :

**משני עבריהם מזה ומזה.** זה היה פלא גדול שהכתב היה נקרא כסידורו משני העברים, מה שאין כן בכתב שלנו, כי מלפנים היא בסידורו ומאחריו מהופך, ואמר מזה ומזה משני הצדדים והם פנים ואחור.

ויתכן לפרש "משני עבריהם", לרמז כי יש למשמעות דברי התורה שני עברים נגלה ונסתר [74] כעניין תפוחי זהב במשכיות כסף (משלי כ"ה). וכתוב (איוב י"א) "כי כפלים לתושיה", יבאר כי התורה כפולה, ומלבד פשטי התורה יש בה עוד תעלומות חכמה, ועל זה אמר הכתוב אחת דבר אלוהים שתיים זו שמעתי (רבינו בחיי - רב"ח). והפירוש השני יותר מכון, כי מה תועלת בנס הגדול הזה שיהיה עשרת הדברות נקראות מצד השני למפרע, ולא עבד קב"ה ניסא למגנא.

וביותר לדעת ר' סימאי בירושלמי (שקלים פ"ו) שהיו ארבעים על כל לוח ולוח, אין הדעת מתיישבת לומר שנכפלו עשרת הדברים בסגנון אחד מכל ארבעה צדדי הלוחות, בכדי שמכל צד שיאחזו הלוחות יוכל לקרוא אותם מבלי שיצטרך להפכו מצד לצד.

אבל הכוונה האמתית היא שהיה מבואר על הלוחות הנגלה והנסתר שבתורה, המתחלק לארבעה פנים, **פשט רמז דרוש סוד**, ולדעת ר' סימאי היו ארבעה פנים האלה בכל אחד משתי הלוחות, לכן אמר ארבעים בכל לוח, ויהיה לפי זה מזה ומזה, על צדדי הלוחות מימין ומשמאל, ומשני עבריהם, על פני הלוח ואחוריו.

**טז. מעשה אלוהים.** אין הכוונה פעולה מלאכותית, אלא מעשה אלוהים הנעשה בדבורו, כעניין "בדבר ה' שמים נעשו", "ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים". ולא היה תבנית הלוחות ומלאכתו גזורים מאבני ההר כלוחות שניות שפסלן משה, רק אלוהים בראם כמו שברא את כל העולם.

**מכתב אלוהים.** מעשה הכתב היה מעשה אלוהים הפלא ופלא, כי ברא ה' בתוך הלוחות בריאה נפלאה אשר על ידה בא הכתב ונרשם בתוכו.

**חרות על הלוחות.** פירש רש"י לשון חקיקה, וכן כתב הרשב"ע:

יש אומרים כי חרות כמו חרוש, ויש מהפכין אותו חתור, והנכון שאין חבר לו, ואולי הוא כדמות פתוח.

ראה כמה התלבטו בביאור המלה.

ומן התימה אם הוא לשון פתוח וחקיקה, למה השתמש הכתוב במלה זרה, ולא בחר באחת המלות הנודעות על הפתוח והחקיקה.

ועוד, אם היה מעשה כתב חקוק בתוך הלוחות, א"כ חרות בלוחות מבעי ליה, כי כל פתוח וחקיקה הוא בתוך הלוח, ומאי על הלוחות דאמר קרא?

ועוד, כיון שהודיענו הכתוב שהיה המכתב ענין אלוהי, לא שייך ביה חקיקה.

ועוד, "וכתבתי על הלוחות" כתיב, ומשמעו שהייתה הכתיבה על הלוח, לא חקיקה בלוח אל תוכו.

לכן הנכון בביאור המלה כתרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל שתרגמו חרות – "מפְרָש".

וטעם המקרא, מכתב אלוהים היה מבואר ומפורש על הלוחות עד שלא נשאר למעיין בהם שום ספק במכוון הפנימי שבו. ודבר גדל הערך השמיענו הכתוב בזה, כי כל משכיל על דבר אמת יודה שההכנה הגדולה הנעשה למעמד הר סיני לא הייתה צריכה לקבלת עשרת הדברים אם אין בהם רק הכוונה החיצונה הפשוטה המובנת גם לאיש ההמוני, וכולם הם מצות שכליות וכל איש דעת אף שאינו מצווה עליהם יקבלם על עצמו מצד שכלו הטבעי, ומה היה צורך למשה לשבת בהר ארבעים יום ובסופם יביא לוחות עליהם עשרת דברים פשוטים כאלה, הנה האמת יורה דרכו כי עשרת הדברים האלה הם דברות הכוללים תחתיהם פרטים ופרטי פרטים לאין מספר, וכמו שהוא מקובל בידינו מן הקבלה האמתית שהם כוללים כל התרי"ג מצות הכתובים לפנינו בתורה, וכפי מה שמבוארים בתורה שבע"פ.

הנה על העניין הנפלא הזה, אשר רעיון האנושי ישתומם ויתפלא על אפשריות הדבר, בא הכתוב להעיד, שהמכתב היה מכתב אלוהים, אשר מצד יכולתו לבלי תכלית ואשר מבלי מה ציוה להבראות כל העולמות ומלואם, גם זה לא יפלא לצמצם כל התורה כולה בשיעור קטן הכמות כלוחות, ולסמן את המכתב באותות וסימנים מובהקים אלוהיות להבין על ידיהם את כל דברי התורה הזאת בהלכותיה ואגדותיה מפורש ומבואר. ולאנשי דעת כדור מקבלי

התורה, שהועד עליהם שפסקה זוהמתן, ובאו למדרגת אדם הראשון קודם החטא, שהיה מטבעו לבו טהור מכל סיג נוטה יותר אל השלמות האמתי, וחומריות הגופני בתאוותיו לא הייתה מחיצה המבדלת ומרחקת מהשגות רוחניות אלוהיות, היה די להם נתינת התורה כולה בהלכותיה ואגדותיה על ידי זה הדרך הנפלא.

וכל זה נכלל במאמר "מכתב אלוהים חרות על [עד] הלוחות", כתרגומו מפרש על לוחיא. וכמה נכונים בזה דברי רב חסדא שאמר (שבת ק"ד) "כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ", לא אמר נקרא משני צדדים, כי אם מבפנים ומבחוץ, כלומר פנים החיצון והוא הנגלה שבתורה, ופנים הפנימי והן תעלומות התורה והאגדות כולן היו נגלות בלוחות ונקראים.

וכן מבוארים דברי רבי אלעזר שאמר (עירובין נ"ד)

"מאי דכתיב חרות על הלוחות? אלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות, לא נשתכחה

תורה מישראל"

כי כיון שהיה הכל מפורש ומבואר על הלוחות, הנגלה והנסתר, ההלכות והאגדות, לולא שגרם החטא לשבירת הלוחות היה הכל מבורר לעיני כל הדורות, ולא היה לנו שום ספק ביסודותיה ובפרטותיה.

וכתב רמב"ן:

דע שהכתוב הזה המדבר בשבח הלוחות היה ראוי להיותו למעלה (ל"א י"ח) סמוך לפסוק ויתן אל משה. אבל העניין כשבא משה לשבר הלוחות הזכיר שבחן ומעלתן, להודיע שעם כל זה לא נמנע מלשברם בראותו המעשה הרע ההוא. ועוד, כדי שידעו ישראל גודל אשםם ואת גודל היקר והתפארת שהאבידו בידיים, ולזה אמר (עקב ט' י"ז) "ואשברם לעיניכם".

**יט. ויחר אף משה.** כשראה שהיו שמחים בקלקול שעשה (לעשות מחולות לשמחת העגל שהיא רעה יותר מעשייתו) כעניין "כי רעתכי אז תעלזי", לזה התקצף ונאש שיוכל לתקן המעוות באופן שיחזרו לתמותם ויהיו ראויים לאותן לוחות (רע"ס).

**כ. וישק את בני ישראל.** עדים בלא התראה - במגפה (רש"י מגמרא דיומא).

ר' אליהו מזרחי תמה, דבמיתה בידי שמים אינו צריך לעדים דהכל גלוי לפניו יתברך. ושפיר אמר בצדה לדרך, שטעות סופר הוא בגמרא וצריך לומר איפכא: עדים בלא התראה בהדרוקן. לא עדים ולא התראה – במגפה. וכן הוא במכילתא.

**כה. לשמצה בקמיהם.** לדעתי מלת לשמצה עניינו חשד, כמו שכתב רש"י (ע"ז ל"א) כל מקום

שנאמר שמץ פסול עניין חשד פסול. ומלת **בקמיהם**, כמו "ובתקומיך אתקוטט", שהוא על המורדים והמתקוממים נגד רצונו יתברך.

וטעם המקרא, אחרי שאמרו כמה פעמים היש ה' בקרבנו, בכל זאת לא גילו בפה במלא את מחשבותיהם להכחיש הנהגתו יתברך ולבלי האמין בו, וכעת שלא בפני משה גילו את מחשבותיהם הרעות, עד שאמרו עשה לנו אלוהים, ועל האמירה הזאת אין כח בבית דין שלמטה לעונשם כראוי לעבודת אלילים, אף שבדיני שמים יתחייב המחשב באלילים כעל המעשה. והייתה כוונת אהרן בעשותו להם את העגל, כדי להוציא מחשבתם הרע ודיבורם אל הפועל, שאם ילכו ויעבדוהו אז יהיה הרשות ביד בית דין שלמטה לחייבם ולעונשם בדין, ומיתתם בידי בית דין תהיה כפרתן.

וכן אמר החבר (בכוזרי מ"א סי' צ"ז):

התנצלות הגדולים שסייעו בעשותו בעבור שיראה הממרה מן המאמין, כדי להרוג הממרה העובד אותו. ונחשב להם לעוון מפני שהוציאו המרי מן הכח הצפון אל גבול המעשה, ע"כ.

ואפשר שזהו המכוון בתשובת אהרן: אתה ידעת וגו' אתה הכרת את העם, וידעת אותו מה שהיה הספק עליהם עד הנה. וזהו טעם "כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם", כלומר, עד הנה כשהיו מתקוממים בתלונתם לא היו עליהם רק חשדא בעלמא, והיה מקום לדון אותם לכף זכות, אמנם כעת הביא אהרן לידי גילוי החשד, ותתפרסם קלון מחשבתם הרע. לפי זה אות למ"ד **לשמצה**, הוא לסימן הפעול כמו הרגו לאבנר (ש"ב ג').

עיין רמב"ן שפירש:

שמצה עניין פגם ודופי. מזה "ותקח אזני שמץ מנהו", שלקחה אזנו פגם האדם לומר "אף כי שוכני בתי חומר", וכן מה שמץ דבר נשמע בו, שאין בכל דרכיו פגם ודופי רק שבח ותהילה.

**כז ויאמר להם כה-אמר ה' אלהי ישראל שימו-איש-חרבו על-ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש-את-אחיו ואיש את-רעהו ואיש את-קרבו :**

**כח ויעשו בני-לוי כדבר משה ויפל מן-העם ביום ההוא כשלישת אלפי איש :**

**כז. עברו ושובו משער לשער.** לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים, וזה שכמו שלא מיחו בחוטאים, כן לא ימחו בהורגיהם (ר' עובדיה ספורנו).

**כט ויאמר משה מלאו ידכם היום ליהוה כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה :**

**מלאו ידכם.** אתם ההורגים אותם, בדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום, כי איש מכם ימלא ידו בבנו [75] ובאחיו (רש"י).

לפירושו, מקרא זה ראוי להיות מוקדם ל"ויעשו".



ובאמת אינו צריך להקדים את המאוחר, כי מלא יתכן היותו צווי, כמו מלאו ארבעה כדים (מ"א ח'), וגם פעל עבר כמו כי מלאו אחרי ה' (מטות ל"ב). אחר שעשו הלויים את הדין בחוטאים וביערו עושי רע מקרב ישראל, אמר להם משה, במעשה זו נתחנכו ידכם להיותם מוכנים וראויים לה' להיות עובדי השם במקדשו. וכמו שכתוב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי, כי אחרי שעשו הלויים דין הראוי בחוטאים, ובתוכם היו הבכורים, ועל ידי זה נפסלו מן הכהונה. ואתם הקנייתם השלמות לידכם להיכנס במקומם לעבודת השם. ואמר כי איש בבנו, איש מכם לא חס מלעשות משפט הראוי אף אם החוטא היה אחד מבניו, כלומר בן בתו מישראל שהוא חשוב כבנו, והוא בכלל מה שאמר להם משה תחילה: "ואיש את קרובו", ואמר "ולתת עליכם היום ברכה", כלומר גם במעשה זו נתחנכו ידכם להיותכם מוכנים וראויים לחול עליכם ברכת ה'.

### **לב וְעֵתָה אִם-תִּשָּׂא חֲטָאתֶם וְאִם-אֵין מַחְנֵי נָא מִסְפָּרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ:**

**אם תשא חטאתם.** למפרשים המקרא קצר. ולי נראה כי אחר שהתחכם משה להגדיל עוונם מאד באמרו חטא העם הזה חטאה גדולה, השכיל גם כן לעשות כנהוג בעולם, שאם השגת המבוקש הוא קשה בעיני המתבקש, וקרוב הדבר שלא יהפך המבקש דעת המתבקש, אז בתחבולה יעשה עמו המבקש, יתראה לעיני המתבקש כאלו דעתו גם כן מסכמת עמו, ונותן בתחילה סיבה גורמת אל שלילת מלאת המבוקש, ובזה יסבב המבקש קירוב דעת בעיני המתבקש להניח מחשבתו עליו, ומזה ימצא מקום שיכנסו דבריו באוזניו אחר כך גם אם יהיו הפוכים מדעתו הראשונה.

על דרך זה התנהג משה נאמן בית ה' באמרו למאמר מוחלט "ועתה אם תישא חטאתם", כלומר היתכן שיכופר להם עוון גדול כזה? ומלת אם פה כעניין אם יראו את הארץ (דברים י"ד) עיין רש"י שם, וכן אם אתם תבואו (שם למ"ד), וכן מגן אם יראה ורומח, אם יכפר להם העוון הזה, שמלת אם בכל אלה הוראת השלילה: כלומר ודאי לא. ועתה הוסיף לאמר ואם אין, רוצה לומר אם אין מקום למחילת עוונם זה, מחני, שלא יזכר שמי בפי בריות לעולם, ולא יהיה נודע לדורות הבאים שהייתי רועה לבית ישראל ומנהיגם, כי לא לברכה אהיה בעיני דורות העתידים, להיות תכלית הנהגתי אותם ומעשי עימהם לריק.

ומאמר זה ממשה כהכנסת דברים להתחנן על דבר בלתי אפשרי, כי איך ימחה שם אשר לא חטא, כדי לעלות מזה אל בקשתו המכוונת באמת, כאשר עשה לבסוף להתפלל על סליחת העוון. הנה האתנח במקומו והמקרא בתשלומו.

## **פרק לג**

**א וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵךְ עֲלֵה מִזֶּה אֶתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הָעֵלִית מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר**

**נְשַׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לִיצְחָק וְלִיעֲקֹב לֵאמֹר לְזָרְעֶךָ אֶתְנַנֶּה:**

**ב וְשַׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ מִלֶּאךָ וְגִרְשָׁתִי אֶת-הַכְּנַעֲנִי הָאֹמְרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרָזִי הַחַי וְהַיּוֹסֵף**

**ג אֶל-אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבַשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עִם-קִשָּׁה-עֶרְף אֶתָּה פֶן-אֶכְלָךְ בַּדֶּרֶךְ :**

**ב. ושלחתי לפניך מלאך.** אחרי המגפה, ואחרי שהרג משה העובדים והתפלל עליהם ואמר אם אין מחני, כי היה מוסר נפשו עליהם, ניחם עליהם הקדוש ברוך הוא ואמר לו להעלותם אל הארץ, ושישלח להם מלאך. כי רצה לנכות להם מן העוון הגדול, כי בעבור המגפה לא נמחה חטאתם לגמרי לשכנו בתוכם, אבל נמחה קצת. ונתרצה להם מעט להזכיר זכות אבותם, ושיקיים להם השבועה להביאם אל ארץ טובה, ושיגרש ששה העמים שהובטחו מתחילה עליהם, ואמר דרך רצוי כי לא אעלה בקרבך, לטובתך פן אכלך בדרך בקשה עורפך; והנה בכאן לישראל שתי פורעניות:

האחת שלא ישרה שכינתו בתוכם,

והשנית שישלח מלאך.

**ד וישמע העם את-הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא-שתו איש עדיו עליו :**

**ה ויאמר ה' אל-משה אמר אל-בני-ישראל אתם עם-קשה-ערף רגע אחד אעלה בקרבך**

**וְכִלְיִיךָ וְעַתָּה הוֹרֵד עִדְיֶיךָ מֵעֲשֵׂה לָךְ:**

**ו ויתנצלו בני-ישראל את-עדים מהר חורב :**

ועל זה אמר וישמע העם ויתאבלו ולא שתו איש עדיו כאבלים. והנה ה' הרחמן מלא רחמים כאשר ראה שהתאבלו, אמר בדרך רחמים, אמור לבני ישראל, כי עד עתה הזכיר עמך והעם, ועתה יזכירם בשמם החביב. וציוה לאמר להם כי לטובתם לא אעלה בקרבם, שלא אכלה אותם כרגע, אבל הטיבו אשר עשו להינחם ולהתאבל על חטאתם, כן יעשו תמיד, ואדעה מה אעשה להם, כלומר אפקוד חטאתם לדעתי כפי התאבלם והנחם על עוונם כי אני בוחן לב ובוחן כליות.

ועל דרך האמת יהיה ואדעה מה אעשה לך, כי בדעת ברחמים יעשה בהם כמו ואם לא אדעה (רמב"ן).

ומה נעמו דבריו אלה בהתקשרות מאמרי הפרשה. ולפירושו אין הורד, לעסוק בפעולת הורדה, כי לא שתו עדים עליהם, ומה להם להוריד עוד. אבל הורד הוא ההנחה במעמד ההורדה, כלומר אחר שכבר הורדתם את העדי, תניחוהו בכך ולא תשימוהו עוד עליכם כדי להיזכר תמיד היקר שאבדתם בסיבת חטאתכם ותתחרטו על עוונכם, וכמו שכתוב בשמות בואחזק את לב פרעה, שהפעלים לא יורו על העשייה הממשית דווקא כי אם גם ההנחה

והעזיבה מן העשייה.

ובמה שפירש על דרך האמת, ה"א הנוספת במלת ואדעה נכונה מאד, אשר יורה בפעלים על העשייה, באהבה ובחיבה. כי אם נפרשנו על פקידת החטא אין מקום לה"א הנוספת. ובדרך זה יש לפרש ואדעה מה אעשה לך, אנכי ידעתי את הטוב שאגמול לכם, כעניין "ביום אשר אני עושה" (מלאכי ג'), שיורה על זמן מתן שכר הצפון. וטעם ואדעה, רוממת השכר לא ידענה זולתי, רק אני לבדי, כמאמר עין לא ראתה אלוהים זולתך יעשה למחכה לו.

**ו. ויתנצלו בני ישראל את עדים.** העדי שהיה בידם מהר חורב (רש"י), כי מהר חורב דבוק עם עדיים, וחסר שי"ן, עדיים שמהר חרב, וכמוהו את הדרך ילכו בה. ואינו דבוק עם ויתנצלו, שהרי מאז שאמרו נעשה ונשמע שהורידו שני כתרים לכל אחד ואחד, שהם עדים הכתובים פה, לא התנצלו אותם רק כעת כשסרחו במעשה עגל שאינם ראויים לכך (רא"ם - ר' אליהו מזרחי) ואין ספק שעניין [עו] עדי האמור כאן אינו הפשוט, כי לא יתכן לייחס עדי וכתר חומרי אל הר חרב, אבל קרא כאן את התורה בשם עדי, כי היא בעצמותה בתכלית היופי לתיקון הנפשי ולשלמות התכליתי, שליוקר ערכה ראוי שימשך האדם אחריו מצד עצמו.

ולכונה זו אמר רשב"י (שמות רבה) מהו עדי, כלי זיין שנתן להם הקדוש ברוך הוא ושם המפורש חקוק עליו (רלב"ג).

ולזה נקראו הלוחות בשם לוחות העדות, על שם הדברות הכוללות כל התורה, והיו עדי וחלי כתם לגודל ערכם. ולזה נקראה התורה בשם תפארת, כאמרם (פ' ה' ה' הגדולה והגבורה והתפארת, התפארת זו מתן תורה. ועניין שני הכתרים היא מליצה על התורה והמצווה, ממה שאמר הכתוב (סוף משפטים) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה, כי בדעת נותן התורה יתברך היה לתת להם בלוחות שני עניינים כוללים:

**האחד** חלק העיוני שבתורה וההשגה האמתית ונקרא תורה,

**והשני** חלק המעשי, מה שיש לו לאדם לעשות לקניין שלמות הנפשי התכליתי ונקרא מצווה. וזה היה ראוי להם באמרם נעשה ונשמע: **נעשה** על חלק המצווה התלוי במעשה, ו**נשמע** על חלק העיוני. ולהיותם אז במעלה נפשית נשגבה מאד, שפסקה זוהמתן עד שהיו מטבעם נוטים יותר אל קניין שלמות הנפשי, וכמעט שבטלה בהם כח תאוות היצר, לכן היו ראויים למסור להם לוחות עדות המהודרים בתכלית היופי העדי והקישוט, בשתי מעלות אלה, **התורה והמצווה**, כלומר חלק העיוני וחלק המעשי.

אמנם כעת בחטאם בעגל נפלו ממדרגה הנפלאה שבנפשותם, ולא היו ראויים עוד להינתן

להם עדי ותכשיט גדול כזה, לכן שיבר משה את הלוחות, וזהו שאמר הכתוב **ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חרב**, כאשר חטאו בנפשותם ופרקו עול שמים מעליהם וזרקו בידיים את העדי הרוחני והתכשיט הנפשי, בין התורה שהוא חלק העיוני, בין המצווה שהוא חלק המעשי. ומה נעמה מליצת רבותינו באמרם **במכילתא דרשב"י - ספר הזוהר:** (בתוספת שבסוף חלק ראשון ד' י"ב א'):

**ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חרב, ההוא עדי עלאה תפילין דרישא ודרועא דשויין ביד כהה אעדיהו מנהון, ומאן אתר אתייהב לון מהר חרב, עיין שם.**

חלק העיוני של התורה קראו בשם **תפילין דרישא**, רוצה לומר עדי ותכשיט הראש אשר במוח שבו משכן כח העיון והשגה. (תפילין הוא בלשון ארמי עדי תפארת ותכשיט, לטטפות בין עיניך תרגומו תפילין, ופארך חבוש עליך תרגומו ותפילין) וחלק המעשי של תורה קראו בשם **תפילין דרועא**, רוצה לומר עדי ותכשיט היד שהוא אבר המעשי, והדברים מכוונים עם מה שאמרו על וראית את אחורי - הראהו קשר של תפילין, כמו שיתבאר שם.

**ז ומשה יקח את-האֵהָל וְנִטָּה-לוֹ מִחוּץ לַמִּחְנֶה הַרְחֵק מִן-הַמִּחְנֶה וְקָרָא לוֹ אֵהָל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל-מִבְקֵשׁ ה' יֵצֵא אֶל-אֵהָל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמִּחְנֶה :**

**ז. יקח את האהל.** זה היה תיכף אחר המעשה, וכדברי **פרקי דר' אליעזר** פמ"ו שהיה מ' יום אמצעים במחנה. וכן **בתנא דבי אליהו** (ח"ב פ"ד) מ' יום האמצעים נטל משה וכו', ושם מבואר מ' יום האחרונים שעלה משה שנית להר סיני וכו', וכן מוכיחין פשטיא דקרא.

ומה שכתוב בפרשת עקב ואתנפל לפני ה' כראשונים ארבעים יום וגו' לחם לא וגו', זו הייתה במ' יום האחרונים. ומה שכתוב כאן ויאמר משה וגו' ראה אתה, הכל היה אחר עלותו להר, וביורה"כ נתרצה לו על זה: נאמר לקמן ל"ד ה' ו' ויעבור על פניו, והבטיח לו כל הבטחותיו, ומ' יום הראשונים למד פירש המשכן והבגדים עד וינפש, אבל במ' יום האחרונים לא עשה אלא התנפל עליהם, ועל כן ניתקן אלו המ' יום לתחתונים, וביורה"כ נתרצה הש"י להם.

והנה כתיב לקמן ל"ד ג' ואיש לא יעלה עמך וגו' גם הצאן, מכלל שמקודם היה רשות להם. על כורחך שלא היה השכינה בהר, וכן כתיב וירד ה' בענן, שלא היה מקודם אלא באוהלו של משה. וכמו שכתוב והיה כבא משה האוהלה, וכן כתיב בסוף הפרשה ויהי שם עם וגו' על אלו המ' יום בלבד.

ובאמת **בסדר עולם** פ"ו, עלה בח"י תמוז וביקש רחמים על ישראל דכתיב ואתנפל וגו', על

כורחך פירש עלה להר להתפלל, ולא להיות שם כל מ' יום, אלא כל המ' יום האמצעיים היה בתוך המחנה, ובכל יום היה עולה על ההר להתפלל וירד תיכף, וכן היה נוהג כל המ' יום, וכדברי פרקי דר' אליעזר ותנא דבי אליהו, שבארבעים יום האמצעיים היה במחנה. ומאי דתני התם בסדר עולם ירד מן ההר בכ"ח, פירש מפני שעלה בכ"ח להתפלל ונתרצה וירד לעשות לחות שניות, ולא היה צריך להשלים מ' יום ומ' לילות, ועלה בכ"ט והוא היה ביום ה' נמצא היה תשעה בתשרי ביום ב' ובאותו יום נתרצה הקדוש ברוך הוא, אלא שלא ירד שעדיין לא שלמו מ' יום עם לילות עד למחר, וביוהכ"פ בהשכמה ירד, ולפיכך נקבע בו תענית שעת רצון. ולפי שביוהכ"פ ירד ובישרם שנתרצה המקום, נתקיים יום חק וזכרון.

וכל זה דלא כרמב"ן ורא"ם, שתמחו על פרקי דר' אליעזר, ודלא כתוספות ב"ק פ"ב א' ד"ה כדי, שכתבו שבארבעים יום אמצעיים היה גם כן בהר, והגיהו פרקי דר' אליעזר, אבל אי אפשר לומר כן, דאם כן לא ירד ביוהכ"פ שלא שלמו עדיין מ' יום, מפני שצריך לומר שעלה בר"ח אלול, אלא כמו שכתבתי. ויותר נראה שיש טעות בסדר עולם, ואין לזוז מדברי פרקי דר' אליעזר (מדברי הגר"א בפ"י כאן ובסדר עולם שם).

**ונטה לו מחוץ למחנה.** אמר: מנודה לרב מנודה לתלמיד (רש"י מרבותינו), ועשה כן לגודל געגועי חביבותו אל ישראל כדי שיכירו פשעם יותר, שאינם ראויים להיותו אתם בחברתם, ובזה יתעוררו היטב לתת אל לבם ולשוב אל ה'.

**וקרא לו אהל מועד.** בית וועד למבקשי תורה, רש"י, [76] וכן תרגם אונקלוס משכן בית אולפנא.

ובמכילתא דרשב"י - ספר הזוהר: (בראשית נ"ב ב')

מאי מועד? חד אמר לטב וחד אמר לביש, עיין שם.

ונראה לי לפרש מועד, מן עד ירח (איוב כ"ה) מועדי רגל (שם י"ב) מעדה בגד, שעניינם העברה והסרה, וטעם אהל מועד, אהל המוסר והמרוחק, והתכוון בקריאת שם זה לעורר את לבב בני ישראל על רוע מעלליהם ושמגודל פשעם אין ראוי לאדם לדור בתוכם.

כל מבקש ה'. תרגם יונתן בן עוזיאל:

והוה כל מאן דהדר בתויבתא בלב שלים קדם ה' הוי נפיק ומודי ומצלי על חובוי ומשתביק ליה.

**ח והיה כצאת משה אל-האהל יקומו כל-העם ונצבו איש פתח אהלו והביטו אחרי משה**

**עד-באו האהלה :**

**ט והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל ודבר עם-משה :**

**ח. כצאת משה אל האהל.** בפעם ראשונה מן המחנה לשכון בתוך אוהלו שמבחוץ למחנה, כי אחרי שיציאתו מהם הייתה להראות להם שהם מנודים ונזופים, בודאי לא ישוב עוד להתקרב אל מחנותם, טרם בוא הציווי אליו ממנו יתברך לחזור ולשוב אליהם.

**ונצבו.** הרגישו כל העם שהתרחקותו מהם היא להיותם מנודים ונזופים מפניו, לכן לא ערב לבם להתקרב אליו, ואל פתח האוהל; אבל כמצטערים ובהשתוקקות גדולה להתקרב אליו לא הזיזו עיניהם ממנו רק הביטו אחריו עד המקום שלא היה אפשר להם עוד לראותו, והיינו עד בואו האוהלה. ואמר והביטו אחריו, כי היו מתביישים להסתכל בפניו.

**י וראה כל-העם את-עמוד הענן עמד פתח האהל וקם כל-העם והשתחוּו איש פתח אהלו :**  
**י. והשתחוּו.** אחרי שנשברה רוחם בקרבם על המתנה הגדולה שנאבדה מהם, ואחרי חרטתם על הרע שעשו היו מכניעים את לבבם בראותם גלוי שכינתו יתברך בענן שבפתח האהל והשתחוּו מגודל בושתם. וכן איתא **בתנא דבי אליהו** והשתחוּו מלמד שעשו תשובה.

**יא ודבר ה' אל-משה פנים אל-פנים כאשר ידבר איש אל-רעהו ושב אל-המחנה ומשרתו יהושע בן-נון נער לא ימיש מתוך האהל :**

**יא. ודבר ה' אל משה.** כאשר ראה הבוחן כליות ולב דכאות רוחם והכנעת לבבם אליו, אז ריחם עליהם כרוב חסדיו, ודיבר אל משה, שלא יתנהג עימם עוד כבמנודים ונזופים להחזיר אחוריו אליהם ולהסתיר פניו מהם בהתרחקות האהל לבלי הביט בם, אבל יתראה להם פנים אל פנים כדרך המקבל את חברו בסבר פנים יפות ולדבר עימם בפנים צהובות ושוחקות כאשר ידבר איש אל רעהו האהוב אליו, וזה כדעת רבותינו (ברכות ס"ג) אמר הקדוש ברוך הוא למשה: הרב בכעס והתלמיד בכעס מה תהא עליהם? הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו, וכן **בתנא דבי אליהו** (ח"ב פ"ג):

אחר שהיו ישראל נוהגין אבלות בעצמם פתח הקדוש ברוך הוא להם פתח של רחמים ואמר למשה, עניים אלו מנודים לי ומנודים לך חזור בך והכנס את האוהל לתוך המחנה, שנאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר וגו' מלמד שהקב"ה התיר לו למשה את נדרו ואמר אליו להכניס את האהל לתוך המחנה.

והמבין בחכמת המליצה ויודע ההבדל שבין דברי הנפש המשכלת ובין דברי הנפש המתאוה ויצייר בנפשו את מאמר פנים אל פנים כאשר ידבר וגו' בסימן הקריאה בסוף להורות על

התעוררות, יבין כי זה הוא מאמר שלם בפני עצמו (אף שהיה מהראוי לומר "התראה פנים אל פנים") ואין צורך להוסיף בו תיבה להשלימו, כי המדבר דבר נחוץ בהתעוררות יעזוב תיבות ומלות טפליות המובנות מעצמן.

**ושב אל המחנה.** יודיענו הכתוב כי משה עבד הנאמן ביטל דעת עצמו מפני דעת המקום ב"ה, וקבע מיד ישיבתו תוך המחנה בהשבת האוהל. והכי איתא בילקוט, ושב אל המחנה מלמד שהתיר לו נדרו והכניס את האוהל למחנה.

**ומשרתו לא ימיש.** יודיענו בזה כי יהושע היה עבד נאמן לרבו, עשה כל מה שעשה הוא, בשבת משה חוץ למחנה תוך האהל גם הוא לא מש מן האהל, וגם הייתה ממעלת יהושע שבירידת עמוד הענן אל פתח האהל, לא היה צריך להתרחק מן האהל אבל היה נהנה מזיו השכינה בלתי התרחקות. וקרוב לומר שכולל בזה גם כן, שהשאיר משה את יהושע לשבת בתך האוהל ולא היה נכנס אחריו בעלותו שנית אל ההר, סמוך לזמן זה, להתעכב שם מ' יום שניים לקבל לוחות שנית, כמו שהיה בעלייתו להר פעם ראשונה לקבל הלוחות, כי אז היה יהושע מלווה אותו עד מקום הגבלת תחומי ההר והמתין עליו שם עד רדתו, כמו שכתוב (משפטים כ"ד י"ג) ויקם משה ויהושע ויעל משה, וכתוב וישמע יהושע את קול העם. והנה לא נתבאר כמות הזמן ישב משה באוהלו חוץ למחנה, וכפי הנראה לא ישב שם כי אם יום או יומיים, שבירידת הענן על אוהלו היה הדבור אליו להתראות פנים אל פנים במחנה ולהשיב אוהלו בתוכם, ומסתמא קיים משה עבד הנאמן עצת ה', והשיב מיד אוהלו כמצווה עליו. וזה היה אחר חטא עגל בארבעים יום האמצעיים שבהמשך זמן זה היה משה תוך מחנה ישראל. כי בעלייתו בהר שנית בכ"ט אב לקבל לוחות שנית שהתעכב שם מ' יום, אין בהשבת אוהלו אל תוך המחנה תועלת ולא כלום, כי לא היה משכנו בתוכו רק בהר. ובירידתו ביום הכפורים, כבר נתכפר העוון ומה לו להתרחק מהם.

ורש"י שכתב ודבר זה נהג משה מיוהכ"פ עד שהוקם המשכן, הוא לפירושו מעניין פנים אל פנים בדרך המפרשים, וגם דעתו כשיטת המפרשים שבארבעים יום האמצעיים היה משה גם כן רק בהר.

ולדעתי דעת רבותינו בעניין פנים אל פנים לפי המבואר יותר מסכים לפשוטו של מקרא ובהמשך המקראות והעניין. כי להמפרשים עניין פנים אל פנים שיורה על גודל מדרגת משה, שהיה הדבור אליו בלתי אמצעי, מלבד שיסרו לשון המקרא כמו שכתב רבינו בחיי (רב"ח) ששיעור הכתוב, ודבר ה' אל משה, כאשר ידבר איש אל רעהו פנים אל פנים, גם אין לזה עניין

לכאן בעת הזעם [עז] בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה לך רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל. גם עניין ושב אל המחנה קשה לפירושם שעניינו לדעתם ששב אל המחנה להודיעם וללמדם מה ששמע מפי ה', הנה העיקר חסר, גם אחרי שהחזיקם כמנודים ונזופים איך ישוב להתקרב אליהם.

**לא ימיש.** יודיענו שבחו של משה שאף על פי שהיה למשה מעלה גדולה כזו יותר מכל הנביאים ודבר ה' את משה פנים אל פנים כאשר ידבר וגו' אפילו הכי ושב אל המחנה הוא בלבד בלי שום לוויה עד שאפילו ומשרתו יהושע בן נון נער. שפירש שהיה עומד תמיד לפני משה ומשרת גופו ולא משרת החצר, לא ימיש מתוך האהל כלומר ולא הלך אחר משה ללוותו כמנהג המלך או שר גדול, מפני שמשה לא ירצה ליקח שררה זו לעצמו שילך אחריו משרתו יהושע מחמת רוב עונה שבו (צד"ל - צדה לדרך).

לפי זה שפיר מחובר המקרא עם מה שקדם, ולכן קראו כאן משרתו טפי מבשאר מקומות, לכן כתיב ימיש ביו"ד כפועל יצא רוצה לומר משה לא הצריכו לסור מתוך האהל, דאילו לפירוש המפרשים היה ראוי ימוש בוי"ו.

**יב. ראה.** זה היה במ' יום האחרונים שעשה במ כל התפלות האלה להשיב שכינתו בתוכנו כמו שנאמר לו תחלה מעשה המשכן בשביל ושכנתי בתוכם, ועל ידי חטא העגל הפסידו זאת, ועתה לא שב משה אחור עד שהשכין השכינה בתוכנו, ואמר פרשה זו ראה אתה וגו' קודם פסל לך (כי פסל לך שבפרשה ל"ד נאמר לו לסוף ארבעים יום אמצעים שאז נתרצה לו, עיין רש"י עקב ט' בעת ההיא). שאין מוקדם ומאוחר, ולסמכו לפסוק לא אעלה בקרבך, ולומר שחזר ונתרצה כמקדם, ואחר כך אמר (לקמן ה') שירד בענן ויעבור על פניו (הגר"א). וטעם ראה, תנה נא השגחתך עלינו ואל תסתר פניך ממנו כעת, אתה אומר אלי העל את העם הזה. כשאמרת לי לך עלה מזה אתה והעם.

### **ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי.**

שכשאמרת ושלחתי לפניך מלאך וגירשתי את וגו' זה יובן בעת היותינו נכנסים לארץ, אבל בדרך אין עמנו לא שכינתך ולא שום מלך (ר' עובדיה ספורנו).

וכן כתב הגר"א:

הוא יתברך אמר ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי, רוצה לומר שבא"י יבוא המלאך לגרש הכנענים, אבל בדרך לא אעלה בקרבך כי עם גו' פן אכלך בדרך. על זה אמר משה רבנו עליו



השלום איך אעלה ומי ילך עמדי בדרך, ובודאי צריך אני להנהגתך בדרך, וכמו שכתוב (בפרשת משפטים) הנה אנכי שולח וגו' לשמרך בדרך ולהביאך, ואתה אמרת ידעתך בשם, הוא השגחה פרטית עלי בכל עת.

### **יג. הודיעני נא את דרכיך.**

אתה בעצמך תהיה מודיע לנו את הדרך, שתראני דרכך ואני אלך אחריך (רשב"ם),

וכן כתב הגר"א:

בקשתי שתודיעני הלוכך שתלך לארץ עם המלאך, כי המלאך שמו יתברך בקרבו כמו שכתוב בפרשת משפטים.

**ואדער.** שאכירך בהלוכך, ואמר למען אמצא וגו' רוצה לומר למען אשר מצאתי חן בעיניך, עשה נא למען מצאתי החן בעיניך, וגם בשביל ישראל, וזה שאמר וראה כי עמך הגוי הזה.

**יד. פני ילכו.** אני בעצמי אלך כמו שבקשת, כדכתיב ופני הולכים בקרב.

### **והניחותי לך.**

אלך עמך לכבוש את הארץ עד שאנוח לך מכל אויביך מסביב כדכתיב עד אשר יניח ה' לאחיכם ככם, והיה בהניח ה' אלוהיך מכל אויביך (רשב"ם).

וכן כתב ר' עובדיה ספורנו:

פני ילכו, בנסעכם ללכת אל ארץ ישראל ילכו פני לפניכם לא בתוכם. והניחותי לך, אנוח לך מכל אויביך מסביב ותבואו לארץ בטח.

וכן כתב הגר"א:

השיבו יתברך אני לא אלך אלא בא"י להנחיל הארץ וזה שאמר והניחותי לך, אבל בדרך לא אעלה, רק זאת אעשה שפני ילכו עם המלאך בארץ ישראל.

### **טו. אם אין פניך הולכים.**

עתה בעודנו חונים אם אין פניך שסלקת הולכים אתנו לשכון בתוכינו, אל תעלנו מזה, כי טוב לנו שבת במדבר מהכנס לארץ בזולת שכינתך (ר' עובדיה ספורנו).

וכן כתב הגר"א: אם אין אתה הולך עמנו בדרך אל תעלנו מזה.

**טז. ובמה יודע אפוא.** לדעת המפרשים מלת אפוא אינו אלא תיקון לשון וכמיותר, ובמה שמבואר (מקץ מ"ג י"א) אם כן אפוא, שהמלה מורכבת ממלת אין השלילה, וממלת פה, וטעמו אין כאן יעוין שם, גם כאן פירושו במה יודע לאותן שאינם כאן, כלומר במה יתוודע מחילת החטא לעמים שאינם פה עמנו מיתרון מעלת מציאות החן. עיין מה שאמר במי אפוא דיצחק.

**הלא בלכתך.** אף על פי שנהיה נכנסים לארץ שיגרש המלאך את האומות במה יודע שיהיה זה דבר אלוהי, הלא כן מנהג כל המלחמות שתתגבר אומה על אומה לפעמים ותגרש אותה, הלא בלכתך ונפלינו, כי בראות האומות שאתה עמנו נהיה בעיניהם נפלאים ונבדלים במעלה ולא יתאמצו להתקומם נגדינו (ר' עובדיה ספורנו).

**ורשב"ם אמר:**

ונפלינו היא בקשה אחרת, כלומר אני מבקש ממך שיפלא ויובדל אני לבדי מכל עם ישראל, לדעת כי אני נאמן לנביא ולמוכיח, ויהיו שומעין לדברי. וגם עמך יהיה נפלא במה שתלך עימם, מכל העם אשר על פני האדמה.

**יז. אעשה.**

להיותך מופלא ונראה שופט וגדול עליהם (מלבד ההליכה שאלך עימם) וזהו קירון פנים שכתוב בו לפנינו נגד כל עמך אעשה נפלאות (רשב"ם),

**ולשון הגר"א:**

גם את וגו' שאלך עמכם כמו קודם החטא ובשבילך, כי מצאת וגו' ואדערך.

**יח. הראני נא את כבודך**

אין המכוון בזה ליהנות מזיו השכינה, כי לא מלאו לבו למשה לבקש כזה, והכתוב משבח ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלוהים אבל לא נתכוון כאן כי אם לכרות לו ברית על הדברים שנתרצה לו הקדוש ברוך הוא, על "ונפלינו [77] אני ועמך", על "פני ילכו להניח לך מכל אויבך", וזהו "הראני את כבודך", בכריתת ברית על מה שהבטחתני, כמו שעשה לאברהם כשאמר במה אדע. וכתוב שם והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים, וסמוך ליה ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית, אף כאן שאל משה מהקב"ה קיום ברית,



ונתרצה לו הקדוש ברוך הוא שיראה לו בכריתות כדכתיב (לקמן ה') ויעבר ה' על פניו ויקרא, וכתוב בתריה הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות כמו שבקשת ונפלינו אני ועמך וגו' כי נורא הוא וגו' וייראו מגשת אליו (רשב"ם).

ולשון הגר"א:

הראני, עכשיו ביקש שידע את כבודו, כמו שכתוב בתחילה ואדעך, למען ידע בהלוכו עמם את מקום כבודו וכמו שכתוב אל תמר בו, אל תמירנו בו.

**יט. אעביר כל טובי.** פירש כבודי, כמו שכתוב על פסוק וכל טוב אדוניו בידו, דא שמי בקרבנו, וקראתי בשם ה' לפניך, בהעברת כבודי על פניך ואקרא את כבוד העובר בשם המיוחד ותדע שזהו כבודי, כי בעבור הכבוד עובר תחלה רוח ורעש וכו', ותשמע שאקרא שם המיוחד ותדע שזהו כבודי, וכמו שכתוב למטה ויעבר וגו' ויקרא ה', וחונתי את וגו' וריחמתי, גם זה קאי על מה שאמר הוא יתברך ואקרא, שאקרא מידת החנינות שאחון בלבדי והרחמים שארחם בלבדי שאין רשות למלאך זה כמו שכתוב כי לא ישא לפשעכם, ותדע שזהו כבודי ממש, ובסימנים אלו תדע כבודי, והיה מבקש גם לראות, על זה השיבו יתברך לא תוכל לראות וגו', הנה מקום אתי, הוא בהר כמו שכתוב מגלה י"ט.

**והיה בעבור כבודי ושמתוך וגו'** ושכתי, שלא תראני, שלא תמות, כי קודם הראייה מתפרק האדם, ואחר עברי והסירותי את כפי, וכן עשה תיכף ויעבר ה' על פניו (לקמן ד'). זהו ביאור מקראות אלה על דרך היותר פשוט, אמנם למפרשים יש דעת אחרת בזה, ולא מנעתי מלעורר ולהוסיף עליהם דברים מעטים, ואלה הם.

**[מה ביקש משה באמרו "הראני נא את כבודך?"]**

**יח. הראני נא את כבודך,** הר' יצחק עראמה יפרש בקשה זו להתוודע תאריו יתברך על דרך חיוב ולא על דרך שלילה לבד; אמנם כבר הכה על קדקד דעה זו הרב חסדאי בספרו אור ה'<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> פילוסוף, מחבר הספר "אור ה'" בברצלונה 1340-1410. ספרו בפילוסופיה דתית כולל השגות על מורה נבוכים. רמב"ם הלך בעקבות אריסטו, ור' חסדאי היה הראשון שחלק על אריסטו. הוא ביטל את הקדמות הפילוסופיה היונית שכלל רמב"ם במורה הנבוכים. טען שאין קשר בין הזמן לחומר, דבר שהיה היסוד לשיטת הקדמות של אריסטו, שגם הרמב"ם קיבלו. לדעת קרשקש עיקרי הדת ויסודי היהדות הם ששה: ידיעת השגותי, יכולתו, הנבואה, הבחירה, התכלית המוסרית של הבריאה.

והרב בן-גבאי בספרו **עבודת הקדש**<sup>35</sup>; והרמב"ם הבין בקשה זו להתוודע מהותו יתברך. ומהר" יצחק עראמה אחר שהשתדל מאד לבאר דעת הרמב"ם בזה, לבסוף התנגד לדבריו ואמר שלא יתכן לומר שישאל משה ידיעת המהות, כי איך ימלא לבו לבקש היותו אלוה, כמאמר החכם "אלו ידעתיו – הייתי". וכן השיב מהר" יצחק עראמה על הרמב"ם;

### **[הייתכנו הוכחות למציאות האלהים?]**

ואנכי הקטן רואה שדעת הרמב"ם היא דעת רז"ל כמו שיתבאר לפנינו, לכן אף אני אענה את חלקי לבאר דעתו. הנה ראיות מופתיות על האמתות שיש אלוה בעולם נמצא, כבר ידעם משה מעצמו ומדעתו או מצד קבלת האבות או שהודיעם לו הוא יתברך מקודם, וכמו שכתב הרמב"ם בס"א לראשון ממורה פסוק "אהיה אשר אהיה", שבזה הראהו יתברך כל הראיות המופתיות אשר יתקיים בהם מציאותו יתברך אצל החכמים, עיין שם.

אמנם כבר הוסכם מכל החכמים, גם פילוסופי הגדולים בעמים יודו לזה, שכל ראיות מופתיות על המציאות הן רעועות וחלושות, כי העצם והמקרה, הסיבה והמסובב, האחדות והריבוי, המציאות בפעל, המחויב והאפשר, המה כולם ציורים הגיוניים, ולזה אין מהראוי לייחס אותם לשום דבר נמצא קודם שנשיג ציור הדבר ההוא, שאם לא כן אנחנו מייחסים אותו ללא דבר, רוצה לומר שאנו מדמים הצורות ההגיוניות כאלו היו בעצמם דברים נמצאים בפועל, עם היותם באמת דרכי פעולות השכל לבד, ולא די לנו בזה לבד שיגיע לנו ציור מן הדבר אשר יוחסו אליו, אבל צריך גם כן שיהיה לנו בדבר ההוא סימן מובהק, שבו נכיר היות הצורה ההגיונית ראויה שתיוחס אליו.

והנה הדברים הנמצאים בפעל בבחינתנו הם המוחשות לבד, ולזה ראוי שנבקש סיבת כל מוחש במוחש אחר זולתו, כי בזה אפשר שנשיג הסימן המורה לנו על היות המושג האחד סיבת מושג זולתו, אבל לא שנבקש סיבת המבוקש בדבר בלתי מוחש רוצה לומר בדבר מושכל, להיות המושכל איננו נשוא ההשגה, אבל צורתה לבד (וכמו שכתוב בעלי הגבעה).

הנה לפי ההנחה זאת עם שנודע למשה (לדעת הרמב"ם בביאור שם אהיה) כל ראיות מופתיות הגיונית המורות על אמתות מציאותו ואחדותו יתברך ושאין זולתו, וגם שמע משה והודיע את כל אלה לישראל, בכל זאת כעת בראותו שנפל מן העם בטעות גדולה לבקש

---

<sup>35</sup> מאיר בן גבאי המכונה ר' מאיר נ' גבאי הר"מ 1480-1540 חיבר ספרי קבלה וביניהם "עבודת הקודש" ו"דרך אמונה" תולעת יעקב. ספרו עבודת הקודש מחולק לארבעה נושאים: אחדות ה', עבודת ה' המוטלת על האדם, מטרת קיומו של האדם ותיאור מעשה בראשית. עוסק בסתרי תורה. התנגד ללימודי פילוסופיה.

אלוהי נכר, ולא הועילו להם כל למודי שכליות שהודיעם עד הנה, המורים על אחדותו האמתית, בקש משה ממנו יתברך:

כעת הראני נא את כבודך, להבין ולהשיג אמיתת הימצאו, רוצה לומר מציאת אלוהות, שיש אלוה נמצא בעולם, במופתים שכליים הנפלאים משכל אנושי הפשוט, והיא ההשגה למעלה מן המוחשות, השגה צורית העומדת בעצמותה בלתי מקושרת במוחשות, השגה שהיא למעלה מן השגתנו במופתים הגיוניים שכליים, כי אמנם ישיג בצורה העליונה המורה על אמתות המציאות סימן מובהק, אשר תורה לו סיבת המסבבים ממנו.

זה הנראה לי בבקשת משה בזה כפי המובן בלשון הרמב"ם בפרק ס"ד לראשון, ובשמונה פרקיו, ובפ"א מיסודי התורה, עם שאינו מבואר בדבריו כל כך.

ועתה ראה דברי רז"ל באגדתם שאמרו (שמות רבה פ' מ"ה):

**ויסתר משה פניו.** רבי יהושע בן קרחה אמר: לא עשה משה יפה שהסתיר פניו, שאילולי שהסתיר פניו היה מגלה לו הקדוש ברוך הוא מה למעלה ומה למטה. ובאחרונה ביקש לראות שנאמר הראני נא את כבודך, אמר ליה [עח] הקדוש ברוך הוא: כשבקשתי - לא בקשתי. עכשיו שבקשתי - אינני מבקש,

ואמרו עוד שם על פסוק זה אלי ואנוהו:

אמר רבי ברכיה: בוא וראה וכו' משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום עד שראה את הדמות, שנאמר הראני נא את כבודך. א"ל הקדוש ברוך הוא: לא תוכל לראות את פני. ובסוף הראה לו בסימן, כנאמר והיה בעבור כבודי, ע"כ.

יעיין הקורא המשכיל על לשונם הראה לו בסימן, מהו למעלה ומהו למטה, והוא ענין ידיעת הסיבה, שהיא ההשגה העליונה במדרגתה בערך השגות המסובבים ממנה, אשר הנה תחתיה ולמטה במדרגתה, ובחון מאמר חכמי האמת שאמרו בקשת משה הראני נא את כבודך הוא הכתר (עיין רבינו בחיי (רב"ח), וכולם לדבר אחד התכוונו לפי המבואר.

**יט. אעביר כל טובי,** פירוש: אגלה כל טובי, כמו שכתוב בויעבר ה' על פניו. **על פניך,** כלומר בדעתך ובהשגתך, כמו זכין לאדם שלא בפניו (כתובות י"א) כלומר שלא מדעתו, וכן (נדרים ס"ה) אין מתירין לו אלא בפניו, פירש הר"א **אליעזר אשכנזי** - רא"ש בפניו - כלומר מדעתו, ובזה נמלטנו מהגשמת אותו יתברך שנתלבטו המפרשים מאד.

**כא ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על-הצור:**

**כב וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצֹּר וְשִׁכְתִּי כְּפִי עֲלֶיךָ עַד-עֲבָרֶי:**

**כג וְהִסְרֹתִי אֶת-כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת-אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרָאוּ:**

**כא. הנה מקום אתי.** טרם נבוא לפרשה סתומה זו נשים לב תחילה על המלות והתיבות אשר בה.

**מקום.** הוא שם לכל סיבה להיותה קיום המסובב, כעניין רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר רוצה לומר מסיבה אחרת, כי כל דבר שהעצם המדובר ממנו נמצא עליו או בו או בתוכו נקרא מקום, ולהיותו הוא יתברך מקור כל הסיבות והמסובבים וקיומם נקרא מקום, רוצה לומר מקיים העולמות.

**ונצבת.** ההשגה האמתית תכונה בלשון עמידה ונציבה, כי כל זמן שהאדם הוא משתדל לקרב עצמו ממושג אל מושג עד בואו אל תכלית השגתו הוא בגדר התנועה הנפשית, כי נפשו מתנועת מהשגה זו אל זולתה שהיא למעלה הימנו, ובבואה אל גבול ההשגה אז היא עומדת ונוחה מתנועתה, וזה הלשון רגיל בדברי רז"ל עומד על דעת רבו רוצה לומר משיג דעת רבו, ומזה לשון המקרא מי עמד בסוד ה' (ירמיה כ"ג) טעמו מי השיג.

**הצור.** הוא יתברך יתואר בשם זה כמו הצור תמים פעלו, והוא לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] מטעם צרירה ואגידה (מן צרורות בשמלותם), להיותו יתברך מקשר כל פרטי הברואים יחד בכדי שיהיו צרורים ואגודים זה בזה, חלק זה מקושר בחלק אחר ממנו, עד שכולם יחד יהיו עצם אחד שלם בתכלית האחדות והשלמות, ולהיותו יתברך המקור והסיבה לכל, שכל הנמצאים כולם צרורים ואגודים בו ותלויים ממנו, לזה גם חלקי הבריאה המתקשרים והמתאגדים זה בזה נקראו גם כן בשם צור, והוא הנקרא אצל המחברים השתלשלות הבריאה והתקשרותה זה בזה.

**כב. בעבור כבודי.** בהתגלות כבודי, כמו שכתוב בויעבר ה' על פניו, והבי"ת הוא בי"ת השביל או למען, כמו "ויעבד ישראל באשה" - בשביל אשה.

**בנקרת.** הוא שם משותף עם שורש קור ועניינו מקור, כמו כהקיר ביר מימיה (עיין רש"י ורוו"ה - ר' בנימין זאב היידהיים).

◀ **ושכתי.** להמפרשים ענינו סכיכה והגנה, ומראוי לפי זה להיות בסמ"ך (ר"ש ב"מ), ולדעתי הוא משורש שכה המורה על הבטה וההשקפה השכלית, כמו בארמית סכה ברוח



◀ **כפי.** להמפרשים עניינו יד או ענן, ולדעתי הוא עניין הסתתרות והתעלמות, ממה שמשמשים בו רז"ל על המסתיר והמכסה דבר מה כופין עליו את הכלי, וכן על המעלים ומסתיר עצמו מלראות בטובת חברו יאמרו כפוי טובה, וממנו במקרא מתן בסתר יכפה אף, שרוצה לומר יסתיר ויעלים את האף שיש לו עליו.

**הנה מקום אתי.** ירצה מדרגותי עומד בעצמותי ובמהותי הנעלם מכל חי, וזה שאמרו רז"ל אני הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומי, ותוכן המובן בזה אני הוא הסיבה והעלה הראשונה. ועניין מקומו של עולם (מבואר בספר נפש החיים שער ג'), כמו שהמקום סובל ומחזיק הדבר והחפץ המונח עליו, ככה בדמיון זה הבורא אדון כל ית"ש, הוא המקום האמתי הסובל ומקיים העולמות והבריאות כולם, שאם ח"ו יסולק כחו מהם אף רגע אחת, אפס מקום וחיות לכל העולמות, וכמו שכתוב ואתה מחיה את כולם, ולכן קורא **במכילתא דרשב"י** - ספר הזוהר: לאדון כל ית"ש נשמתא דכל נשמתין, כמו שהנשמה מחיה ומקיים את כל הגוף, כן הוא ית"ש לבדו חי העולמים כולם;

ובאמת אין ערך ודמיון כלל בין המשל והנמשל רק באיזה דבר פרטי, ואף גם זאת רק בדמיון מה, כי המקום הנושא כל חפץ העומד עליו, עצמות התהוות וקיום הכלי יש לה מציאות בפני עצמו, והמקום איננו רק מציל אותו שלא תפול ותשבר, וכן חיות וקיום הגוף על ידי הנשמה, הגוף יש לו מציאות בפני עצמו ואינו מתבטל ממציאותו גם בצאת הנשמה ממנו, אבל העולמות כולם כל עיקר התהוות מציאותם כל רגע הוא מאתו יתברך, ואלו היה מסלק רצונו יתברך מלהוות אותם כל רגע היו לאין ואפס ממש; אמנם לפי שאין בכח שום נברא אף עליון שבעליונים להשיג מהות עניין זה, איך כל העולמות וכל צבאם הם בעצם אין, וכן כל רגע הם מתהווים למציאותם ממנו יתברך, לזאת בחרו בתיבת מקום, להורות שכמו הכלי העומד על איזה מקום, הגם שהכלי יש לו באמת מציאות בפני עצמו, מכל מקום אם לא היה להכלי מקום שיעמוד עליו היה כלא היה, כן אף שהעולם כולה מורגש ונדמה כמציאות בפני עצמו, הוא יתברך הוא מקומו, שאלמלא לא היה ברצונו להתהוות העולמות היו כולם כלא היו. ואף שהמקומות מורגשים לחוש במציאות, אין המקומות עצמיים, אלא הוא יתברך הוא המקום של כל המקומות שמצדו יתברך נחשבים כולם כאלו אינם במציאותם כלל גם עתה כקודם הבריאה.

וכן דמיון קיום העולמות על ידי כחו יתברך לקיום הגוף על ידי כחות הנשמה, באמרם. מה נשמה מלאה את כל הגוף, אף הקדוש ברוך הוא מלא את כל העולם אין מלוי הקדוש ברוך

הוא את העולם כעניין מלוי הנשמה את כל הגוף, כי גם הגוף יש לו מציאות בפני עצמו לחוצץ בפניה רק שהיא מתפשטת בפנימיות כל פרטי חלקיו ומקיימו, שהרי גם בצאת הנשמה מהגוף אין הגוף מתבטל על ידי זה מציאותו, אבל אדון כל יתברך הוא מלא את כל העולמות הנבראים, ואינם חוצצים נגדו יתברך כלל באמת, ואין עוד מלבדו יתברך ממש שום דבר כלל בכל העולמות מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ, עד שאין כאן שום נברא בעולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו הפשוט, וזה שאמר הכתוב (ירמיה כ') הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ונאמר כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ונאמר כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו, והוא כמשמעו שאין עוד מלבדו יתברך כלל בשום בחינה ונקודה פרטית שבכל העולמות עליונים ותחתונים והבריאות כולם, רק עצמות אחדותו הפשוט לבד, וזה שאמר הכתוב (דברים רבה פ"ב) מהו אין עוד אפילו בחללו של עולם.

וזהו שתקנו לנו קדמונינו לומר קודם התפלה: אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם. רוצה לומר אף שכבר נבראו העולמות ברצונו הפשוט יתברך, עם כל זה אין שום שנוי והתחדשות ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט, והוא הוא גם עתה כקודם הבריאה, שהיה הכל מלא עצמות אין סוף ב"ה גם במקום שעומדים העולמות עתה. ובבחינת זו נקרא הוא ית"ש ממלא כל עלמין, והוא עניין גדול נכבד מאד, והוא כבוד אלוהים הסתר דבר מצדנו, וכמו שיתבאר עוד.

**ונצבת על הצור.** רוצה לומר אתה תעמוד על השגת והשתלשלות כל הבריאה, רוצה לומר אתה תבין איך חלקי הבריאה מתקשרים ומתאגדים זה בזה עד שיתאחדו בתכלית האחדות והשלמות. כי אף שהוא יתברך ממלא כל עלמין בהשוואה גמורה, מכל מקום מצאנו שגם בעולמות העליונים, כל עולם חלוק ומשונה מחברו בבחינות שונות, ואנחנו משיגים השגות שונות בחלוק בחינות פרטים דרך השתלשלות, כעין קו אור המאיר השגותינו להשיג התגלות אורו יתברך בעולמות וכחות חלוקים, שכל עולם וכח היותר עליון התגלות אור אלוקי בו יותר, כי כל כח מהתחתון שבתחתונים עד העליון שבעליונים המשכת קיומו וחיותו הוא על ידי הכח שלמעלה הימנו, שהוא נשמתו המתפשטת בפנימיותו, וכן הולך על זה הסדר גבוה מעל גבוה.

כי כללי כל הברואים וכחות התחתונים הם מהתמזגות ד' יסודות, ושורש הד' יסודות הם מהד' מלאכים שסימנם אר'ג'מ'ן, והד' מלאכים שורשם מד' חיות המרכבה שהם כללי כל שורשי נפשות כל הברואים התחתונים, שכל מיני חיות שורשם נפשותם משתלשל מן פני אריה שבמרכבה, ונפשות כל מיני הבהמות משתלשלות מפני שור, ושל מיני העופות מפני נשר, ונפש האדם הוא מפני האדם ושורשם וחיותם של הד' חיות הוא מהעולם שעליהם וכן עד



לעילא ולעילא, ושורש כל השורשים דלהון הוא [עט] מד' אותיות שם הויה ב"ה. וכן פרטי הכחות והמינים כולם בכל אחד יש שורש, ושורש לשורש למעלה מעלה כאמרם אין לך עשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואמר לו גדל, כי אותו הכוכב והמזל הוא פנימיות נפשו וחיותו ושורשו של אותו הצמח שממנו מקבל כח הצמיחה שהוא נפשו, ושורש ונפש אותו הכוכב והמזל הוא המלאך הממונה עליו שממנו מקבל הכוכב כח הצמיחה להצמיח ולגדל אותו הצמח, ושורש ונפש המלאך הוא מהכח והעולם שעליו, ואתו השם וכח שעליו הוא מעמידו ומקיימו.

וגם השגותנו התגלות אורו יתברך בזה העולם הוא גם כן בבחינות ומדרגות שונות במקומות חלוקים, כמו שמנו רז"ל עשר קדושות וכו' מחנות מקודשות זו למעלה מזו בערך קדושתם, באופן שמצד השגותינו יצדק לומר שבמקום זה נכר יותר גם אצלנו התגלות אור אלוהות יתברך במבוקם אחר, שהתגלות אורו יתברך היא בבחינת הסתר מהשגותנו, כי כך גזר רצונו מטעם הכמוס אתו יתברך, להסתיר אור אחדות עצמותו יתברך בזה המקום שיעור עמידת העולמות והבריאות כולם הסתר עצום, להמציא על ידי זה ענין נפלא הזה שיתראה ויושג מציאות עולמות וכחות אין מספר דרך הדרגה בהשתלשלות, ולהאיר בהן התגלות אורו יתברך אור דק בשיעור ודקדוק עצום ודרך מסכים אין קץ, עד שיוכלו להימצא דרך השתלשלות ומסכים עצומים גם מקומות אשר יתדמה כאלו הוא ח"ו חלל ופנוי מאור אחדות עצמותו יתברך, ואין אנחנו משיגים רק רשימה דקה, ואור מועט כעין קו, דרך משל עד שבהגיעו דרך סתר ההדרגות והמסכים הרבים אל הכחות תחתוני התחתונים, אין התגלות אורו יתברך נכר כלל להשגותנו. הנה על כל זה וכדומה מהשתלשלות העולמות והבריאות, אמר ונצבת על הצור.

**כב. והיה בעבור כבודי.** בעת שתתפשט כבודי להתראות ולהתגלות מעט לעיני השגתך, בזה תעלה למדרגה עליונה מאד והוא, ושמתיך בנקרת הצור, אשיג אותך את מקור הווית השתלשלות הבריאה.

**ושכתי כפי.** אגלה לעיניך במראה ראייה שכלית רוחנית, הסתרות והתעלמות כבודי הנעלם מכל חי.

**כפי.** הסתרותי והתעלמותי, והוא מהות ענין בחינת מקומו של עולם המדובר לפני זה, דלית אינש על יבשתא אשר ביכולתו להתבונן בינה בזה הענין הנורא לידע איך אדון יחיד ב"ה מלא את הכל וכל המקומות באחדות פשוט ושווי גמור, וכמאמרם במופלא ממך אל תחקור, ועל זה

נכרת ברית, שאין כל החכמים יכולים לחשוב בו, וגם צבאי מעלה שואלים איה מקום כבודו, כי אין יכולים להשיג מהות עניין מקומו של עולם. וזהו שאמרו (חגיגה י"ג) דמדאמר ברוך כבוד ה' ממקומו מכלל דמקומו ליכא דידיע ליה, והוא בכלל שאלת וחקירת מה לפנים (בר"פ אין דורשין), וזהו באמת גבורותיו ונוראותיו יתברך שצמצם כביכול כבודו עד שכפי השגתנו נראה מציאות העולמות והבריות, ושהוא יתברך מסתתר בפנימיות כולם. הנה על התגלות אחדותו יתברך הממלא כל עלמין בהשוואה גמורה שהוא מצומצם ומוסתר מהשגתנו, אשר על עניין זה נאמר (ישעיה מ"ה) אכן אתה אל מסתתר, אמר כאן ושכותי כפי. אגלה לך הסתתרותי זאת.

**עד עברי.** רוצה לומר עד שאתגלה ואתראה לך כל מה שבכח השגתך. עד עברי, עד אשר אתגלה לך, ובאמת היה משה רבנו עליו השלום הולך וגדל בזאת המדרגה הנוראה עד שעלתה בידו זכה אליה קודם סילוקו מן העולם בשלימות היותר אפשרי בכח אדם לזכות בעודו בזה העולם.

לכן אמר **במשנה תורה** (בוהיה אם שמוע) לאהבה את ה' אלוהיכם, בלשון נסתר, ומיד בפסוק שאחריו אמר בלשון מדבר בעדו: ונתתי מטר ארצכם, שהוא הנותן והפועל, כי התבטל בעיני עצמו ממציאותו, ורק השכינה לבד המדברת, לכן אמר **ונתתי**, וזה שאמר רז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, וכמו שאמר הכתוב פה אל פה אדבר בו, ולא כתב אליו אלא בו, בתוכו ממש, וזהו עניין מאמרם (בפ' כסוי הדם) גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם, דאלו באברהם כתיב ואנכי עפר ואפר, ואלו במשה ואהרן כתיב ואנחנו מה, כי עפר ואפר על כל פנים מתראה עדיין מציאות עפר, אבל משה רבנו עליו השלום אמר ונחנו מה כאלו אין שום מציאות בעולם כלל לגמרי.

**נג. והסירותי את כפי.** במה שאסיר את מחשך התעלמותי מלפניך, רוצה לומר במה שאגלה מעט מהסתתרותי למראית עיניך, תזכה לראות את אחורי. ועניין מראית פנים ואחוריים יראה לקרב על דרך הפשט, כי יש לו לאדם שני אופני השגה:

אם השגת המתרצף,

או השגת הצרוף,

**השגת המתרצף** היא השגה שיגיע אליה האדם על ידי השגת פרטי עניינים, שיצייר לו על דרך משל תחילה חלקי הבניין חלונותיו, פתחיו, חדריו, עליותיו, מוצאיו, ומובאיו, במחשבתו אחת אחת, ויעשה לו אח"כ מכל אלה חלקי הציורים ציור אחד שלם במחשבתו, הנה הציור המוחש הלזה הבא על ידי ליקוט ואסיפת ציורים חלקיים יקרא השגת המתרצף [תפיסה סינטטית].

**אמנם השגת הרצוף** היא ההשגה הכללית והוא הציור השלם המתהווה בכח המצייר מיד

בתחילת ההשקפה מבלי שיקדם לו תחילה הקליטה מצוירים חלקיים, כשיראה על דרך משל בית ותתרשם בו [79] מיד צורה שלמה ממנו תוארו צביונו וסדור חלקיו הכל בפעם אחת, הרושם הכללי הוא המתהווה בדמיון המסתכל בשלמותו בתחילת הצטיירות הדבר בלתי מלוקט מתחילה מחלקיים כי אם כמו שהוא בשלמותו מתהווה תיכף במחשבה (אלא שאחר שינתח עכשיו לחלקיו שהוא מורכב מהם ולצייר צורת חלקי הבניין כל אחד ואחד בפני עצמו), הוא הנקרא השגת הרצוף – [תפיסה אנליטית] (והדברים מבוארים יותר בדברי הרש"פ):

ובחנת ותדע כי בבחינת האדם המתבונן, השגת המתרצף היא עליה כי מן הפרטים עולה אל הכללי, ולפי שהמתבונן הוא בעצמו חלק פרטי בסובב כללת הבריאה, אם כן הליכת השגתו מן הפרט אל הכלל, והוא המכונה הליכת פנים, שיוצא מהשגתו את עצמו שהוא פרטי אל דבר פרטי שהוא חוץ ממנו ומזה לדבר פרטי אחר, עד הגיע לסוף השגת מבוקשו, אמנם זה אינו אלא בבחינת המבקש המושג, אמנם בבחינת המבוקש רצונו המושג הוא בהפך, שהשגת הרצוף מבחינת האדם היא ירידה והליכת אחוריים, ומבחינת המושג היא הליכת פנים.

והנה הוא יתברך הודיע למשה האופן והדרך אשר בו ישיג כבודו יתברך, וזה אי אפשר מצד השגת הרצוף (כי האופן היותר נאות והמוכשר להשגת מציאותו ואחדותו יתברך וכדומה צריך שיהיה בדרך עליה, או הנקרא אצלנו הליכת אחור בבחינת המושג דהיינו התקשרות צוירים חלקיים עד שיצא מהמקובץ ציור השלם בביאור מציאותו ואחדותו יתברך – תפיסה סינטטית), כי אם מצד השגת המתרצף אשר בבחינת המושג היא הליכת אחוריים, לכן אמר וראית את אחורי, אמנם פני לא יראו כי בלתי אפשר השגת עצמותי ומהותי בבחינת הרצוף שהיא הליכת פנים שתהיה תחילת ההשגה מיד ממנו יתברך הוא דבר הנמנע בתכלית המניעות להיותו יתברך בלתי מושג מצד עצמותו ואינו נכנס כלל בגדר ההשגה. זהו הנראה לי בזה העניין לקרבו מעט אל הפשט.

ודע כי מדברי רבותינו נתעוררתי על כוונה אחרת בכתובים אלה נפלאה מאד ויסוד גדול בתורה. וזהו אמרו **במכילתא חדתא דרשב"י (זוהר חדש) (רות ד' ס"ה ע"ב)**

**וראית את אחורי ופני לא יראו, אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבע"פ,**

ע"ש שביארו בפירוש שחטא עגל היה הגורם לזה.

והכי איתא בתקונים (ד' קל"ד)

בטר דאהדרו לאחורוי דקב"ה הדר לון אחורוי ודא איהו וראית את אחורוי ופני לא יראו  
ואלין אינון פנים דנראין ופנים דאינן נראין, עיין שם.

ובהקדמת התיקונים (די"א א'):

אמר למשה וראית את אחורוי וגו' דלית נביא וחכם יכול לאעלא לעילא פחות מן דא  
ובגין דא אתקראת מפתחות החיצוניים אנפין דילה, ואנפין דלגאו מפתחות הפנימיים.

כי ממה שאמר הכתוב מזה ומזה הם כתובים משני עבריהם, מכתב אלוהים חרות על  
הלוחות, מבואר שבלוחות הראשונות היה מפורש כל התורה בתרי"ג מצות עם הלכותיה  
ואגדותיה (וכמו שכתוב שם בביאור לשון המקרא) וממה דאמר קרא אחר חטא עגל, ויתנצלו  
בני ישראל את עדים מהר חרב, מבואר שעל ידי חטא זה נפלו ממדרגת הנפשי ונפגמה  
צורתם המעליתית ונחלש עיונם השכלי בהשגות אלוהיות הגבוהות, וירדנו מטה מטה, עד  
שאינן בידינו רק התורה הכתובה.

אמנם הדברים הנעלמים שבתורה, חלק ההלכות והאגדות אינם בידינו רק בקבלה על פה,  
שאינם מתגלים לנו רק מעט מעט, וגם זה רק אחר יגיעה רבה, ואולי ליחידי סגולה בסיוע  
אלוהי. וזהו שאמר הכתוב כאן וראית את אחורוי וגו' אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב  
אלא מתורה שבע"פ.

### [הבנה כללית של הפרשה כולה]

ואחרי שלמדנו רבותינו המובן במאמר וראית את אחורוי וגו', חל עלינו ההשתדלות להבין כל  
הפרשה כלה בדרך זה, ונראה לי לדעתם לפרש בקשת משה, הראני נא את כבודך על פינה  
זו עצמה. וזה, אחרי שהשתדל הרועה הנאמן להשיג כפרה על חטא עגל, לא רפתה ידו  
מלהתפלל גם על מה שנמשך להם בחטא זה, והוא שבירת הלוחות אשר על ידי זה אבד  
מישראל הכבוד האמתי, כל התורה כלה עם תרי"ג מצוותיה עם הלכותיה ואגדותיה, אשר  
כולם היו מפורשים בלוחות הראשונות.

ורצה אדון הנביאים להחזיר העטרה ליושנה, על זה אמר הראני נא את כבודך. לא בעבור  
עצמו התפלל הנאמן בבית ה' ובבית ישראל, כי אם בשביל כלל ישראל, וכלל עצמו עימהם  
לבקש לראות את כבוד ה', ואין כבוד אלא תורה כי היא כבוד העליון יתברך, ועליו אמר (משלי  
כ"ה) כבוד אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר. שפירשו הגר"א היטב, כי התורה  
שבע"פ כוללת שני עניינים: הלכות ואגדות, ובתוך האגדות גנוזות הסודות שהם כבוד  
אלוהים, אשר צריך להסתיר אותם, כמו שכתוב למכסה עתיק, דברים שכסה עתיק יומין.

וכבוד מלכים הם ההלכות שנמסרו לחכמים לדרוש ולחקור אותם. והייתה אם כן תפילת רועה הנאמן לרצות את קונו, שישוב ויחזיר להם לוחות העדות במעלתן הראשונה, שהייתה כבוד העליון חופף עליהם להיות מכתב אלוהים חרות על הלוחות, הכל מפורש ומבואר בין ההלכות ובין האגדות.

והכי איתא בתנחומא על ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה:  
**כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה כתב לך, ביקש משה שתהא המשנה בכתב, עיין שם.**

והכי אמרו בשמות רבה פ' מ"ז. אמנם שם הלשון אינו מדויק כל כך, עיין שם.  
 על זה השיבו יתברך אעביר כל טובי, וחנותי, וריחמתי. כלומר אגלה לפניך ואודיעך שממדת טובי, מצד מידת החנינה והרחמים, רצוני כעת להעלים את כבוד התורה, ולבלי לפרש ולבאר ההלכות והאגדות כבלוחות ראשונות.  
**(ברעיא מהימנא (רע"מ) ואתחנן רס"ד א' תורה שבכתב דא הוא דכתיב הויה).**

### **[משל המבהיר את העמימות שבתורה]**

כי זה [פ] העניין דומה למלך אשר מסר ליד אחד משרי פרתמיו מכתב פקודה על אנשי ארצו, ולשון מכתב הפקודה סתומה, מצד שיש בו כוונות שונות דמשתמע לכמה אנפי, ומחששא פן יטעו אנשי הארץ ויבינו במכתב הפקודה כוונה שאינה מסכמת עם דעת המלך, לכן מסר על פה לאוזני השר את המכוון האמתי שבלשון הפקודה, ויצו על השר לאמר: אתה תמסור את מכתב הפקודה כאשר הוא בלשונו ממש אל ידי אנשי הארץ, ואתה תפרש ותבאר להם את המכוון האמתי בכדי שלא יטעו בכוונתה, ויהי כשמוע השר את דברי המלך תמה ואמר הודיעני נא טעם דברך על מה כתבת את הפקודה בלשון סתום עד דמשתמע לכמה אנפי, ולהסיר חשש הטעות במכוונו תצוני להודיע להם על פה את המכוון האמתי שבו, הלא טוב יותר היה לכתוב את הפקודה בלשון מבורר ולבאר באר היטב כוונתך עד שאין מקום לטעות בו. ויען המלך ויאמר, מידת טובי תאלצני להתנהג ככה, כי אם ככה אני עושה כאשר עלה ברעיוןך, לבאר להם באר היטב תוכן פקודתי, כמה יגדל העונש על העובר עליו, אם בעיניהם יראו את מכתב פקודתי חתום בשמי, עד שאין להם שום סיבה להסתפק על אמיתת הפקודה ועל אמיתת המכוון שבה, הלא יגדל עונש האיש אשר לא ישא את פני מכתב המלך החתום בשמו, הלא מן הראוי לאיש בלייעל כזה לכלותו חיש מהרה, ואש האבדון תאכלהו מיד לנצח. לא כן אנכי עמדי, לא אפרוש רשת השחתה אל אנשי ארצי להילכד בו ולהשחיתם, לכן כתבתי לשון הפקודה עד דמשתמע לכמה אנפי, והמכוון האמתי שבו לא אמסור להם רק על פה על ידיך, ובזה יש לעוברי הפקודה קצת פתחון פה לאמר. לא על פקודת המלך עברתי רק פקודת

השר לא שמרתי, ומי זה יודע אם השיג השר את דעת המלך היטב, ולא דייק בה כל הצורך וכדומה מן ההתנצלויות שיחפשו ההמוניים לפי יצר תאוות לבם לפרוק עול המצווה מעליהם. ומסיבה זו אוכל להתנהג עם כמו אלה במידת הרחמים, שלא יידונו כעוברים פי המלך אשר העונש עליו לבלי שיעור ותכלית, רק כעוברים פי השר אשר לא יחול עליו כי אם עונש קצוב, לפי העניין אם מלקות אם מיתה או כרת.

ויש לי עוד כוונה מיוחדת במסירת ביאור פקודתי רק על פה, והיא לטובת שומרי פקודתי להתנהג עימהם במידת חנינה למתן שכרם כי אם היה כוונת פקודתי מבוארת באר היטב, לא היה לשומרי פקודתי יתרון מעלה כל כך, כי מי זה יחרף נפשו למרוד בצווי המלך אשר אין פקפוק בצויו, ולא היה אם כן שכרם רק חצוב ומוגבל, אמנם כעת אשר מכתב פקודתי סובל כוונות מתחלפות ומשתמע לכמה אנפי, ויש לאנשי הארץ מקום לבחור בלשון מכתב פקודתי כוונה להקל מעליהם בכמה דברים ואם בכל זאת לא יפנו אל דעת עצמם, ולא יתנו לבם רק אל הנמסר להם על פה בכוונת מכתב פקודתי לשמור אותה, הנה לכמו אלה מן הראוי להתנהג במידת חנינה לתת להם שכרם באין קצבה ולבלי תכלית.

ככה הוא ממידת טובו יתברך להעלים הכוונה הפנימית שבתורה (ההלכות והאגדות) כדי לחונן במידה גדושה את מקיימי התורה שבכתב לפי המבואר להם על פה מפי הקבלה. (וזו שאמר **בשמות רבה** (פמ"ז) כתב לך את הדברים האלה כי על פי וכו', תורה שבכתב ותורה שבע"פ, כרתי אתך ברית ואם המרת אותה ועשית מה שבע"פ בכתב וכו' אינך מקבל שכר, רוצה לומר שכר כזה לבלי תכלית).

ולתנהג במידת הרחמים עם עוזבי תורה לבלי הענישם עונש נצחי. וזהו וחנותי וגו' וריחמתי וגו'.

ואחר שהודיע הוא יתברך את משה סיבת העלימו תורה שבע"פ, שהוא מצד טובו וממידת חנינה ורחמים, הוסיף להודיע אליו כי גם מצד המקבלים יש למנוע מהם עניין זה, לכן ייחד אליו אמירה בפני עצמו ואמר לא תוכל לראות את פני, אין המכוון בזה אתה משה לא תוכל לראות, כי זה האיש משה למעלתו העליונה, אחר שעמד בהר ארבעים יום לקבלת התורה, אין ספק שהשיג כל התורה עם כל כוונותיה הפנימיות, ומה לו אם תעלומות התורה כתובות באר היטב אם לא, והוא היה ביכולתו לראות ראייה שכלית את פנימיות התורה; אמנם בא אליו הדבור בלשון נוכח, לא תוכל, וגם הוא דיבר כמדבר בעדו הראני.

**משל**

כמו שהוא העניין במי שהוא מפורסם היותו סרסור בין המוכרים ולוקחים, שלא ידבר עם

המוכר בשם שולחו ולא יאמר מוכר לפלוני, כי רק בשם עצמו ידבר, מוכר לי, וגם המוכר לא ידבר אליו בשם שולחו ולא יאמר לנסתר לא אמכור אליו, כי אם לנוכח הסרסור ישיב לא אמכור לך, ומובן מאליו שאין כוונתו אל הסרסור כי אם ללוקח.

ככה תשובת לא תוכל לראות פני, מוסב על ישראל, שלא יוכלו כעת לראות באר היטב פנימית התורה (ההלכות והאגדות). פני, עניינו פנימיות, כמו לחם פנים (תרומה כ"ה ל") כמבואר שם, ועיין מה שכתבתי (בתזריע י"ג י"ח) מזה, ואמר טעם על התעלמות פנימיות התורה, כי לא יראני האדם, כלומר מין האדם הזה, שנפלו ממדרגה העליונה שהיה להם, וחטאו בנפשותם בחטא עגל, לא יוכלו להשיג עומק פנימיות התורה, ולא יוכלו להביט בזהר העליון אשר יופיע באור התורה. לכן נתלה הה"א האדם, להורות על אלה הנודעים לנפילת מדרגתם. ולזה הוסיף גם מלת "וחי" מלה זו לדעתי כאן על מין השלישי שבארבעה מינים הכוללים כל הברואים, אשר למעלה מן הצומח ולמטה מן המדבר כי גדר האדם להיותו מבחר הברואים הוא כח הדעת והשכל שבו וזוהי צורתו האמתית, ורק בזה הוא [80] מה שראוי להיות נבדל מן הברואים שתחתיו, ובסורו ממנו אינו אותו עצם עוד, ואף שבהעדר השכל מן המדבר לא נעדרת ממנו נפש החי עם כל כחותיו, בכל זאת איננו עוד בגדר האדם כי צורתו האמתית נעדרת ממנו לפי מדרגת האדם, ונפש החי שבו אינו אלא צורה לבעל חי אבל בערך האדם אין זה בו רק חומר בערך שכלו.

וכן אדם שיש בו כח הדעת והשכל אבל אינו מתנהג על פיהם, הנה הוא אדם חי רוצה לומר יש לו צורת אדם אבל פעולותיו אינו רק כבעל חי נעדר הדעת והשכל, חי בתמונת האדם. וממדרגת אדם שפל ונבזה כזה אמר (איכה ג') מה יתאונן אדם חי, רוצה לומר מה מאד יש לו להתאונן על עצמו זה המלובש בתמונת אדם ומתנהג כבעל חי, עיין **רמב"ם** בפירושו לאבות פ"ה במשנה הולך ועושה חסיד. וכן דור מקבלי התורה שנתעלו במדרגת נפשותם גבוה מאד עד שפסקה זוהמתן, וכמעט קט השפילו נפשותם לדיוטא תחתונה בחטא עגל, קראם כאן "האדם וחי", ולאלה שהפשיטו מעצמם צורת אדם הצורה האמתית, והתלבשו בצורת החי, אינם ראויים לגלות לעיניהם הכבוד העליון ולראות את פנימיות התורה.

ואחרי שגלה הוא יתברך למשה סיבת מונעו מלהראות להם את כבודו העליון והוא פנימיות התורה (הלכות ואגדות) חזר שוב להודיעו, שאין דעתו יתברך להשיב את פני משה ריקם לגמרי, ולבלי מלאות לו את מבוקשו אף במקצת, כי תפילתך עליהם עשה רושם ואקיימנה במקצת, ויחד לזה אמירה מיוחדת לאמר הנה מקום אתי, כלומר מוסכם בדעתי קיום מבוקשך לגלות להם בדרך אחר את כבוד הפנימי שבתורה, בין שבחלק העיוני (הנקרא במקרא תורה ובלשון חכמים אגדות וסודות), בין שבחלק המעשי (הנקרא במקרא 'מצווה')

ובלשון חכמים 'הלכות').

וביאר ואמר **ונצבת על הצור** וגו' ושכתי כפי עליך. ההלכות שהוא חלק המעשי שבתורה שבע"פ קראם כפי, כי לשון המקרא הוא כמכסה המסתיר את המונח תחתיה, ככה התורה הכתובה תסתיר תחת לשונה הנבחר כל ההלכות שבתורה שבע"פ, והמשתדל בכל כחו להבין היטב את התורה שבכתב, יוכל להשיג ולראות את ההלכות המתעלמים תחת לשונה, כי כבוד מלכים חקור דבר. והאגדות שהם סודות התורה קראם צור, לשון צרירה ואגידה, כי לגודל העלמם הם דומים לדבר המקושר והצרור בקשר חזק ואמיץ. עד שאי אפשר להתיר האגודה בלתי השתדלות בכח בלתי משוער, מעניין זה צור תעודה (ישעיה ח') להעלימו על ידי גניזתו בדבר עם הקשירה (עיין שם ר"ש ב"מ). וכן (שם מ"ח) ונצרות ולא ידעתם, טמונות ושמורות מהשיגם.

והנחת שם צור ואגדה על הסודות הנעלמות אל יהי זר בעיניך, כי שם סוד עצמו אשר הונח על הנעלם (סוד ה' ליראיו, הולך רכיל מגלה סוד) הוא מטעם קשירה וצרירה, כי עיקר שורשו שתי אותיות סד, כמו ותשם בסד רגלי (איוב י"ג) והוא כלי אשר על ידי רגלי אדם קשורים וצרורים יחד בל יוכל ללכת, וממנו מסתעף שם סוד על הדבר שרוצים להעלימו, כאילו הוא קשור וצרור בל יוכל להיפתח ולהתגלות, ולזה ישמש שם סוד גם על החברה הנועדים יחד להיוועץ על דבר, (סוד ישרים, סוד בחורים) להיותם קשורים ואגודים יחד להתאחד בעצתם. כה האגדות וסודות התורה אינם מושגים כי אם למי שמשדל בם בכח נפש טהורה מכל סיג והרהור חטא ועוון, כי בלעדי זאת לא יוכל לרדת לעמקן, והם רוצים את מוחו. הנה אמר ונצבת על הצור. תוכל לעמוד על דעת האגדות והסודות הצרורות מאד, ולהשיגם בדעתך אף שהם קשורות קשר תוך קשר.

ומבאר ואמר, בעבור כבודי ושמתוך בנקרת הצור. למען השג כבוד תפארתי בסודותי, אתנה לך השגה במקור הדבר המקושר לגודל העלמו.

**בנקרת.** מעניין מקבת בור נקרתם (ישעיה נ"א) שעניינו יצאתם מנקרה, שהוא מקור הוויית ההולדה, כמבאר שם ואל שרה תחוללכם. ועל העלם ההלכות שבתורה אמר ושכתי כפי עליך. אגלה במראה שכלית לפניך את המכוסה והנעלם מן חלק המעשי שבתורה.

**עד עברי.** כלומר עד שאהיה מושג לך, ותבין את המכוון ממני בו. והטעם במקראות אלה דרך כלל הוא, אף שאמנע מהם התגלות כבודי הפנימי, שלא יראו לעיני בשר, כי לא יהיה מפורש



ומבואר [פא] באר היטב עד שיהיה הקטן והגדול שווים בו, בכל זאת לא ימנע מהם לגמרי, כי אכתוב להם התורה שבכתב בלשון שתהא נגלית ונעלמת, נגלית תהיה לעיני כל לפי הכוונה החיצונה הפשוטה, ונעלמת לפי כוונתה הפנימית, כי היא אמרת אלוה צרופה בלשון נבחר מאד, אשר אחת תדבר ורבות תשמיע, ובסתר לשונה יהיו כלולים כל חלקי התורה הנצרכים למעשה המצוות (הלכות), וכל חלקי העיון וההשגה הנצרכים להשגת סודותיה (אגדות), ולזה ישמשו הסימנים המובהקים שנמסרו על פה ("ג מדות שהתורה נדרשת בהם) ועל ידיהם יוכל האיש המשכיל על דבר אמת לאמתו, לרדת אל עומק המכוון הפנימי, וממשכיות לשון המקרא ינוצצו ויופיעו לעיניו עניינים הרמים האלה.

ועל זה סיים ואמר והסירותי את כפי. כלומר השגתם כל אלה לא תהיה רק השגה שכלית רעיונית, אבל לכתוב כל אלה עד שיראו למראית עין הגשמי, בזה לא אוכל למלאות מבוקשך וזהו והסירותי וגו' - (כי יש בלשון הסרה עניין ההעדר והמניעה כמו והסירותי מחלה מקרבך אסיר ואמנע מהם תעלומותי אלה מלגלותם באר היטב רק בדרך זה, שלא יראה להם תעלומות כבודי הפנימי שבתורה רק כאשר יראה הרואה מאחורי הכלי את הדבר המונח בתוכו, אמנם עצם תוכי הפנימי לא יראה, וזהו לפני לא יראו, לא יוכלו לראות פני התורה שבכתב רק מתורה שבע"פ).

ומה נמלצו אמרי נועם רבותינו (במנחות ל"ה)

[ראית את אחורי, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין.](#)

כווננו במליצה זו התייחסות תורה שבע"פ עם התורה שבכתב, להורות גודל ערך התורה שבע"פ, כי רק על ידה ובאמצעותה יתוודע לנו יקר תפארת התורה שבכתב, ומבלעדי התורה שבע"פ תיפול גם עטרת תפארת התורה שבכתב. וזה, שתי התורות האלה כנו בשם קשר ותפילין, ויסודו דבריהם על מליצת לשון המקרא (ירמיה ב') התשכח בתולה עדיה כלה **קישוריה**, ונאמר (ישעיה מ"ט) כולם כעדי תלבשי ותקשרים ככלה, ולשון קשר במקראות אלה תרגם **יונתן בן עוזיאל** קישוטים, וכן יאמרו בעלי לשון קשר הוא מין תכשיט העשוי לקשר בו שאר מיני עדי וקישוט האחוזים בגוף בל יפלו ויאבדו. ושם תפילין בלשון ארמי הוא לשון עדי פאר וקישוט, פארך חבוש עליך. והיו לטטפות תרגומו תפילין. ובמגלה (ט"ז ב') קראו את התפילין יקר. ועל פסוק ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חרב, אמרו רבותינו תפילין של ראש ותפילין של יד, רוצה לומר שבשבירת הלוחות שעל ידי חטא עגל אבדו ישראל את עדי הנפשי והתכשיט הרוחני של התורה, חלק העיוני (הם סודות התורה שנקראו אגדות, והוא קישוט ותפילין של ראש אבר העיוני) וכן אבדו חלק המעשי של תורה (הם ההלכות והדינים והם קישוט ותפילין של יד אבר המעשי).

ועתה בזכות תפלת משה הוחזר להם התורה שבע"פ והיא באמת הקשר והתכשיט לקשר בה את עדי וקישוט של תורה שבכתב, כי מבלעדי קשר ותכשיט של התורה שבע"פ, יפול גם העדי והקשוט של תורה שבכתב. ובתיקונים מבואר שהראהו למשה קשר של תפילין של יד ושל ראש.

**- ואם יתן הקורא המשכיל את לבו על ביאור המלות שבפרשה זו שכתבתי תחילה, ויתבונן על פירוש זה האחרון שהוא לדעת רבותינו, אקווה שייטב בעיניו, להיות עניינו מסכים מאד לפי העת והזמן שנאמר בו פרשה זו, וכל הפירושים שראיתי לא מצאתים ראויים לפי העניין.**

### פרק לד

**א. פסל לך.** עניין ארבעת פסוקים אלה היה בסוף ארבעים יום האמצעיים, כי אז נצטווה לפסול הלוחות, וכאשר עשה משה מה שנצטווה עלה אל ההר ונשתהה שם ארבעים יום שניים, במ האריך בתפלות ותחנונים, אמר כל מה שנאמר למעלה (ל"ג י"ב) בפרשת ראה אתה אמר אלי וגו' עד גמירא, וביוהכ"פ השיג מבוקשו, ועל זה אמר כאן (פ"ה) וירד ה' בענן וגו', ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו שכתבנו לעיל בשם הגר"א.

**פסל לך.** הראהו מחצב (רש"י). אם כן יהיה לשון פסל עניין חציבה שהיא הגזירה והחתיכה ממקורו ויתכן שכולל גם עשייתו אותם חלק וישר כי הברזל המחודד שמוליכין ומביאין אותו על הלוח להחליקו נקרא 'מפסלת' במשנה (כלים פי"ג מ"ד).

**ה וירד ה' בענן ויציב עמו שם ויקרא בשם ה':**

**ו ויעבר ה' על-פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב-חסד ואמת:**

**ז נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחסאה ונקה לא ונקה פקד עון אבות על-בנים ועל-בני בנים על-שלישים ועל-רבעים:**

**ה. ויציב עמו שם.** תרגם יונתן בן עוזיאל ואתעתד משה תמן עמיה וקרא משה בשום מימרא דה'. וכפירוש ר' עובדיה ספורנו: ויציב משה עם האל יתברך, כמו שאמר לו וניצבת לי שם.

**ו. ויעבר ה'.** לא תאמין לשון ויעבר כמו עבור לפני העם, כי הש"י איננו גוף, ולא תכשר עליו

התנועה, ואי אפשר לומר שהוא עבר, אבל טעמו כאילו אמר ויעבר קול ה' על פניו, כי מצינו לשון העברה בקול, ויעבירו קול במחנה, ומלת ויקרא תחזור לקול (רמב"ם);  
**ואין הדעת מתיישבת** בהוספת תיבה בתורה כי התורה תמימה.

והרבינו בחיי (רב"ח) פירש ויעבור מלשון והוא ירה החצי להעבירו, שהוא מושאל למי שיחטיא כוונה אחת ויכוון כוונה אחרת, ומלת על פניו כינוי לבורא יתברך, וטעמו שהבורא יתברך העלים ממנו ההשגה ההיא המכונה בפנים ששאל עליה באמרו הראני נא את כבודך, העביר מדעתו השגה זו והעבירו לעניין אחר לידיעת התוארים;  
 ולפירושו היה רוצה לומר ויעבר בהפעיל.

**ולי נראה** כי ויעבור הוא לשון התגלות, כי מצאנו לשון העברה לעניין התפשטות, כמו ואצבעותי מור עובר כלומר מור המתפשט בריחו, וכן ועבר עליו רוח קנאה שתתפשט המידה [81] להתגבר בגוף, וכן (ש"א ב') השמועה אשר העם מעבירים. והוא יתברך נקרא אל מסתתר, שצמצם שכינת כבודו והסתירה, וכשברצונו יתברך לגלות מעט מאור כבודו, המצומצם מתפשט, והמוסתר מתגלה, ושפיר הונח על ההתגלות לשון העברה שעניינו התפשטות, וכמו שכתוב בלשון וירד ה' על הר סיני.

וטעם על פניו, על פני השגתו ודעתו, וזהו גם כן המכוון בלשון אעביר כל טובי, בעבור כבודי, כלומר אגלה כל טובי. ואם נפרש לשון העברה כאן כלשון מעבירים עם ה' (ש"א ב') שפירושו מוציאים ומודיעים ברבים, ומזה אשר עברנו בקרב הגויים אשר עברתם, בפרשת ניצבים, שאינו כפל לשון, כי הראשון הוא העברה ממקום למקום, והשני לשון התוודעות, יהיה גם מאמר ויעבר ד' על פניו מעניין זה, וחוזר על משה, כלומר הוא יתברך התוודע על פני משה וטעמו משה השיג בדעתו את מידותיו יתברך, לכן קרא הוא ה' אל רחום וגו'.  
 וכן **פרקי דר' אליעזר** פמ"ו איתא התחיל משה צועק בקול גדול ואמר ה' אל רחום וגו'.  
 וכן **בترגום ירושלמי** הסב קריאה זו אל משה. כי אמר שם וצלי משה ואמר ד' אלהא וכו'.

**ורב חסד ואמת.** חסד הוא מתנה שאין החיוב בו, ואמת הוא הגמול על מה שעשה נגדו, והוא מחויב, והנה חסד הוא גדול באיכות אבל לא בכמות, כי הנותן בתורת חסד לא יתן הרבה, אבל הגמול הוא לפי החיוב, אמנם הוא יתברך מה שהוא נותן בתורת חסד הוא גם כן רב והרבה, ואחר כך משלם הגמול, והיינו עוד יותר, כי אם בחסד כן, על כן באמת הרבה יותר, לכן אמר תחילה ורב חסד ואחר כך ואמת (הגר"א).

**ז. עון ופשע וחטאה.** טעמו מוחל את העוון שהוא מזיד, ואת הפשע שהוא מרד, כאלו לא היה

רק חטאה, שוגג, אות וי"ו בוחטאה איננו וי"ו החבור, כי אם וי"ו ההשתוות והתדמות כאות כ"ף, כי זה אחד משמושי וי"ו.

**ט וַיֹּאמֶר אֱמ-נָא מְצַאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי יְלֹךְ-נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבָּנוּ**

**כִּי עַם-קִשָּׁה-עֶרְףְּ הוּא וְסִלַּחַתְּ לַעֲוֹנָנוּ וְלַחַטָּאתֵנוּ וְנַחֲלַתָּנוּ:**

**ט. אם נא מצאתי חן.** כאן דחה המלאך הנאמר בפרשת משפטים וביקש הלא טוב שתלך אתה בקרבנו בעצמך בלא המלאך ושתשרה בקרבנו, ואמר הטעם כי עם קשה וגו' וסלחת וגו' מה שאין כן עם המלאך, כי בתחילה לא בקש רק בלכתך עמנו, עכשיו בקש בקרבנו, כי ידוע כי כבודו שורה בקרב המלאך או ישראל, וכאן ביקש משה דבר גדול וטוב אשר אין אחריו עוד, והבטיח לו יתברך גם על זה.

**י וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנֹכִי כֹרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל-עַמְךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא-נִבְרָאוּ בְּכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַגּוֹיִם וְרָאָה כָּל-הָעָם אֲשֶׁר-אֵתָּה בְּקִרְבּוֹ אֶת-מַעֲשֵׂה ה' כִּי-נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ:**

**הנה אנכי.** רוצה לומר הנה אנכי כורת ברית, והוא קיום ההבטחה אשר לא תופר, כי בכל הדברים החטא מונע מה שאין כן בקיום הברית, וזה שאמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ, והוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעין כל, והולך לפניהם לעין כל, כמו שכתוב אשר עין בעין נראה וגו' וענך וגו', עד שתמהו כל האומות עליהם ואמרו מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן וגו', וכמו שכתוב בסוף פקודי וכבוד ה' מלא כי ענן ה' על המשכן וגו'.

ואף שהלך הענן לפנייהם ביציאתו ממצרים, לא היה אלא לשעתו עד הים, וגם לא היה לעיני כל ישראל, רק לפני הנביאים שבהם, מה שאין כן כאן, וזה שאמר לעיני כל בני ישראל בכל מסעיהם; וזו היא הפלא הגדול, וכמו שאמרו האומות עליהן אין אלו אלא אלוהים. וכמו שאמר משה ונפלינו אני ועמך מכל העם, ונפלינו לשון פלא, וכן השיב לו יתברך נגד כל עמך אעשה, כמו שכתוב לעיני כל בני ישראל, אשר לא נבראו בכל וגו' ונפלינו, והיה הולך לפנייהם במסעיהם וחונה בחנייתם ועל פי משה שאמר קומה ה', שובה ה', וזה שאמר וראה כל העם אשר אני עושה עמך, שהכל בשבילך וברצונך, וזהו הגדולה והטובה אשר אין אחריה, ולא הייתה כזאת, שנאמר אשר עין בעין וגו', ועל זה אנחנו מצפין כי עין בעין יראו וגו', וחזר השי"ת וזכרת הברית שכרת בס"פ משפטים אחר שהופר הברית כאן, וחזר וזכרת בראשי המצוות שתולה הברית בהן, וכמו שאמרו שהם עדות על יחודו והוציאם ממצרים להיות להם לאלוהים (הגר"א).

**יג. אשריו תכרתון.** למעלה במשפטים (כ"ג) כשהזהיר על שבירת מצבותיהם לא הזכיר מהכרתת האשרות, והנה למה שאמרו (ע"א נ"ג) מדפלחו ישראל לעגלא דגלו דעתייהו דניחא להו בעבודת אלילים, נאסרו האשרות דאינהו שליחותא דישראל עבדי, אבל קודם לכן לא נאסרו דירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שפיר לא הזכיר שם מהכרתת האשרות רק כאן אחר שחטאו בעגל. כך שמעתי והוא נכון מאד. ודע כי ג' לשונות נאמרו באשרה:

כאן תכרותון,

ובואתחנן (ז' ה') תגדעון,

ובראה (י"ב ג') תשרפון,

ונראה לי כי שני מיני אשרות הן:

הא' שנטעים אותו מתחלה לשם עבודת אלילים,

והב' אילן הנעבד אחר שכבר נטוע,

והם חלוקים בדיניהם. הנטוע מתחילה לכך גופו אסור, על זה אמר תשרפון, כי גם עיקרו ושורשו צריכים לאבד; והנעבד אחר שהיה כבר נטוע, גוף האילן לא נאסר רק תוספותיו העליון והפירות שיוציא משעה שנעבד, ועל זה אמר תגדעון לקצץ תוספותיו (ע' ע"א מ"ח), אמנם כאן אמר תכרותון שכולל ב' עניינים כריתה וקציצה, וגם כליון והשחתה, כמו ולא תכרת הארץ ברעב, להכרית הצפרדעים שהוא הכיליון הגמור וכמו שכתוב וימותו הצפרדעים, וכולל בזה שני מיני אבוד לשני מיני האשרות, אם כריתת הקציצה לבד על תוספות האילן הנעבד אחר שכבר היה נטוע, אם כריתת הכיליון והשחתה הגמורה לנטוע מתחלה לכך דגופו נאסר וצריך שריפה.

**יז. אלוהי מסכה.** תרגם **אונקלוס** [פב] דחלן דמתכא, אף שהאזהרה על של עץ ואבן גם כן, מכל מקום פרט כאן של מתכות לפי שנכשלו בחטא עגל שהיה מתכות.

ואפשר אחר שמסיבת חטא עגל נתווסף עליהם אזהרת את אשריו תכרותון (בפסוק י"ג) יתכן לכלול בזה גם אזהרת אשרה, וטעם אלוהי מסכה, אלילים שתחת סככי אילנות, מסכה לשון סכך כמבואר (מסעי ל"ג נ"ב) בצלמי מסכותם.

**יט. כל פטר רחם.** ומפרש היאך הוא:

וכל מקנך, וי"ו זו כו"ו ושתי טבעות. ואמרו **תזכר** - רוצה לומר יוקח זכר ממנה. ואיזה זכר

פטר שור ושה, בכור שהוא שור או שה, תזכר כמו אשר יבכר, רל"ש.

**כ. ולא יחמוד איש את ארצו.** מכאן אמר רבי אמי (פסחים ח' ב') כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אינו עולה לרגל.

**כא ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקציר תשבת:**  
**כא. תשבות.**

רש"י:

בא להורות על איסורי העבודה בערב שביעית הנכנס לשביעית, דמוסיפין מחול על הקדש, אי נמי להורות בא על קצירת העומר שהוא מצווה שדוחה שבת;

הנה למה דאמרינן (במ"ק ג') דאיסור העבודה בששית הסמוך לשביעית היא הלכה למשה מסיני, וכן פסק הרמב"ם (רפ"ג משמטה), וקצירת עומר דדחי שבת ילפינן (במנחות ע"ב) מאלה מועדי ה' - הכתוב קבע מועד אחד לכולן, וכן פסק הרמב"ם (פ"ז מתמידין) קצירת עומר דוחה שבת מפני שזמנו קבוע - אם כן אין המקרא יוצא מידי פשוטו. ובשבת עצמו משתעי לאסור העבודה בשבת אפילו בחרישה וקצירה שהם עיקר חיי האדם ומכל שכן בשאר מלאכות.

**כה. לא תשחט על חמץ דם זבחי.**

כתב הרמב"ן:

הראוי לא תשחט על חמץ זבחי, כי הדם איננו זבח נזבח, אבל על דעת רז"ל הוא לרבות על הזריקה שלא יזרוק על החמץ, ואמר לא תשחוט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על חמץ, ומקרא קצר הוא, ע"כ.

ולוי נראה כמו שקרבן זה נקרא בשם פסח, על החמלה וההמלטה על בית ישראל, ככה נקרא בשם דם זבחי על שם הזבח והריגה שנעשה בלילה ההוא בבכורי מצרים לשפוך דם בקרבם (או על שם שנצטוו אז ישראל לתת מדם פסחיהם על המשקוף להיות לאות לעיניהם שיצולו), ויהיה טעם זבחי כמו זבח לה' בבצרה שעניינו מטבח מלחמה והריגה, וקרוב למאמר וישם דמי מלחמה (מ"א ב'); ואפשר שעל כוונה זו אמר קרא ואמרתם זבח פסח הוא לה', שמתאר את הקרבן בשני שמות אלה, על שם זבחת והריגת בכורי מצרים, ועל שם פסחת והמלטת בכורי ישראל, להורות לנו הפך הדעה המשובשת ששתי רשויות יש להרע ולהיטיב, כי ברגע אחת נענשו אלה ואלה ניצולו, ויהיה זבח פסח כמו שמש ירח עמד זבולה בחסרון וי"ו החבור.

והנה ממקרא זה למדו רז"ל (פסחים ה') שלא ישחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ולא למדוהו ממקרא הקדום (לעיל כ"ג) לא תזבח על חמץ דם זבחי,

**זבח חג הפסח.** מאכל חג הפסח, שלא יותיר מבשר הפסח עד בוקר, וכדאזהר על זה במקום אחר לא תותירו ממנו עד בקר, וכל מאכל סעודה נקרא גם בשם זבח, זבח היום לעם תרגומו שירו, כי הוא יברך על הזבח תרגומו מזונא, זבחי שלמים עלי פירש רש"י סעודה גדולה.

**כו. לא תבשל [83] גדי.** דע דלענין בישול אין הבדל בין אם הבשר מותר או אסור, והמבשל בשר נבלה בחלב גם כן לוקה.

וכן לענין אכילה והנאה דעת הרשב"א שהמבשל בשר נבלה בחלב אית ביה איסור אכילה מטעם בשר בחלב, דהוי איסור מוסיף דאתוסף ביה איסור הנאה.

ודעת הרמב"ם (בפירושו לכריתות במשנה דיש אוכל אכילה אחת) שאין בבשר נבלה בחלב איסור משום בשר בחלב, דלא דברה תורה רק במותר לא באסור, וכיון דלא חל עליה לאו דאכילה, גם לאו דהנאה לא חל, דלא יתכן לומר שמותר באכילה ואסור בהנאה דחד בחבריה מישרך שייך בכל אופן,

**כז ויאמר ה' אל-משה כתב-לך את-הדברים האלה כי על-פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת-ישראל:**

**כז. כתב לך וגו' כי על פי.**

אמרו (גיטין ס' ע"ב)

לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים כרתי אתך ברית ואת ישראל.

ולשון מדרש תנחומא (פרשת נח)

לא כתב הקדוש ברוך הוא בתורה למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדבר, אלא על פי, וזהו תורה שבעל פה וכו'.

והמכוון במקרא לדעתם כי התורה נדרשת בכלל ופרט, גזירה שווה ושאר י"ג מדות, והשכחה מצויה בדבר שבעל פה אם לא שזיכרון דברים שבכתב יחזיקם, לכן מהראוי לך לכתוב את הדברים האלה, כי משום שעל דברים שבע"פ כרתי אתך ברית, ואי אפשר שיעלה זיכרוןם על לבך כי אם על ידי תורה שבכתב (עיין שם מהרש"א);

ויתכן כי לשון פי יורה עניין ביאור דבר קשה והבנתו על עמקו, כי מאמר חכמה הנעלם והנסתר שלא יבינו הכל הכוונה הפנימית נקרא סתום, כמו (יחזקאל כ"ח) כל סתום לא עממוך, וכן סתום הדברים (דניאל י"ב), כי סתומים וחתומים הדברים, כלומר שאין המאמר

גלוי ומפורש לכל, אבל הוא נעלם ונסתם מלהבינם.

**כח וְיֵהִי שֵׁם עַם-ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וַיְמִים לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל-  
הַלְחַת אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂת הַדְּבָרִים:**

יתכן שיודיענו הכתוב בזה עניין העסק שהיה מתעסק משה במשך זמן ארבעים אלה, כי אין ספק שבהתבודדות זאת מופרש מעולם הגשמי ומחברת בני אדם, שנתגלו לו שם השגות רוחניות עליונות בנפלאות יוצר בראשית ב"ה, דברים קדושים אלוקיים, סוד מעשה בראשית עניין צבאות עליונים הנוראים, ממראה דמות כבוד ה', עניני מעשה מרכבה, הכחות הרוחניות העליונים והרכבתם הפנימי, ונתגלו לו שם סתרי עמקי פנימיות התורה להבין טעמי מצוותיה עד תכליתם, הנה בהיות מחשבתו מדובקת בעניינים גבוהים ונשאים כאלה, אין ספק שהשתומם בלבו על הנפלאות האלה, ויותר שהיה מתעצם בנפשו בהשגת מבויעין דחכמתא דאורייתא, יותר נתווסף לו השתוממות להתפלא בפנימי פנימיות פליאות חכמת התורה, הנה על השתוממותו הנפלאה הזאת אמר הכתוב ויהי שם עם ה'. כלומר שהיה משה משתומם ומתפלא עם עניינים אלוקיים.

**לג וַיִּכַּל מֹשֶׁה מַדְבַּר אֶתְּם וַיִּתֵּן עַל-פְּנֵי מִסּוּהָ:**

אחרי ראותו כי נבהלו ממנו מפני קרון פניו, אמר בלבו זו תהיה סיבה נכונה לתקוע בלבם מורא רבם, למען ישמעו וילמדו מה שאלמדם, שיתרשם בם בעצם בשביל מה שיתפעלו בראותם הדרת פניו, אך אמנם אם יהיה זה כן בהתמדה שכל עת ובכל שעה יראוני על האופן הזה כבר יורגלו בו ויחזור להם הדבר לטבע ולא יעשה עוד בהם שום רושם ולא יתפעלו עוד ממנו, ותאבד הכוונה הנכבדת ויפסידו התועלת העצמי שימשך להם לחקות בלבם חוזק הלמוד, לכן נתן על פניו מסווה, למען לא יראו קרון פניו בתמידות רק בזמן קראו אליהם ללמדם ולצוותם מה שנצטווה, אז בהגלותו לפניהם בקרון פנים יתפעלו ממנו בכל פעם כדבר חדש ויהי מורא רבם עליהם ושימו לב ללמוד לשמור ולעשות, אמנם בהיפרד מהם השיב המסווה על פניו כמו שגונזין דבר יקר שאינו ראוי שיהיה נראה אלא לפרקים (ר' עובדיה ספורנו). עיין רש"י.

**פרשת ויקהל**

**פרק לה**

**א וַיִּקְהַל מֹשֶׁה אֶת-כָּל-עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם**

**אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-צִוָּה ה' לַעֲשׂוֹת אֶתְּם:**

**ב שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה**



**וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה' כל-העשה בו מלאכה יומת:**

**ג לא-תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת:**

**א. אלה הדברים.** רבי אומר להביא שלשים ותשע מלאכות שאמר להם משה על פה (מכילתא), כי כל המלאכות האלה היו במשכן, ופרט להם כאן את כולם, באמרו אליהם אלה הדברים השייכים למשכן ולכליו ולכל עבודתו לעשות אותם, והזהירם אחר כך שלא יעשו כאלה בשבת, הרי הזהירם על פה על כל ל"ט מלאכות (וע' בשבת פ' כלל גדול ע').

ואמר רנ"ו:

דע כי יש הבדל בין מלת עבודה ובין מלת מלאכה.

**עבודה** כולל כל המעשים שאדם עושה, ואפילו אין במעשהו עניין המצטרך לידיעה וחכמה, גם אינו משנה דבר במעשהו ולא מתקן דבר, כמו לשאת משאות אבנים, לרוץ ממקום למקום, להוליך כלים אחר רבו לבית המרחץ, להלבישו וכיוצא ממעשים הללו שהם מעשה עבד, וזהו עניין המלה ששורשה עבד, והשם עבודה, וכל אלה הדברים לא יפול עליהם שם מלאכה, ולא ימצא סמוך אליהם בכל כתבי קודש.

**ואין שם מלאכה נופל אלא** על המחדש דבר בעניינים הטבעיים ומשנה אותם במעשהו ממה שהיו, ועל ידי החידוש הזה יהיה תקון הדבר, הן שיבנה הן שיהרוס, תמיד ישנה, וכשיש במעשהו תיקון ליישוב העולם הרי זה מלאכה, ולכן מוחק על מנת זמן ובאיזה כלי יעשה, ולכן מלת מלאכה כוללת כל הדברים הנטועים במעשה בראשית ליישוב העולם הזה ולתיקונו אשר ברא אלוהים לעשות, כמו כלל עבודת האדמה הן מלאכות, החרישה והזריעה וכיוצא, כי הש"י הכין לכל דבר מאלה זמן ידוע ומנהג ידוע וצריך האדם לעשות כפי ההכנות אלה ואז תצלח מעשהו. ומי שמקלקל במלאכתו לא עשה כלום כי אין ממנו תיקון העולם.

לכן אמרו רז"ל לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, וכל המקלקלין פטורים, [84] ויוצא מזה על דרך כלל, כי כל מעשה אלוהים שעשה בששת הימים נקראים **מלאכות** לא עבודות, על כן כתיב מכל מלאכתו, כי בו שבת מכל מלאכתו. ולכן אלה המלאכות כולם אסורים לנו לעשות ביום השבת, כי הזהיר לא תעשה כל מלאכה, ולא אסר עלינו העבודות, כי לא מצינו לא תעבוד ביום השבת, או לא תעשה בו עבודה, לפי שלא הזהירנו עליהן.

ויצא לנו מזה שמותר לטלטל בשבת שולחנות וכסאות אוכלים ומשקים ולשאת אותם על כתפו ולהביא מקצה העיר אל קצהו כשהם לצורך עונג שבת; וכן מותר לרוץ כל היום מבית לבית וכיוצא, אף על פי שהן עמל וטורח לפי שאינן אלא עבודות, והש"י

לא אסר עשיית העבודה זולת המלאכה, ולכן החורש כל שהוא והזורע כל שהוא  
הכותב שתי אותיות בשבת, ואף על פי שאין בכל זה עמל וטורח - כבר חלל את  
השבת לפי שעשה מלאכה;

והנה כל המעשים שהכין הש"י במעשה בראשית לצורך האדם רבות מאד, קצתן תלויים  
באדמה בזרעים ובצמחים שהן לצורך מאכלו, וקצתם תלויים במלאכות שהן לצורך כליו  
ובגדיו, כמו מלאכת חרש וחושב תופר וצובע וכיוצא, וקצתן לצורך דירתו כמו מלאכת הבניין  
וכיוצא, ואלו הן ל"ט אבות מלאכות שקבלו רז"ל השנויים בפ' כלל גדול, והוא קבלתם על דרך  
הלכה למשה מסיני שבחכמת אלוהים כלולים במספר זה כל המלאכות הרבות שהן במציאות,  
כי אותן שלא נזכרו הן תולדות וכלולות באבות הללו, וכולם דברים טבעיים הצריכים לתיקונו  
של עולם ויישובו, כמו שיבין המעמיק בענייניהן, זולתי המוציא מרשות לרשות, ולכן שנויה  
באחרונה, כי כפי סברת האדם איננה מלאכה אחר שהמעשה עצמו מכלל הדברים המותרים  
הוא, שהרי הוצאות המשא מרשות היחיד לרשות היחיד או ברשות היחיד עצמו אף על פי  
שהעיר גדולה מאד והמשא רב אין בכך כלום, והוצאת המחט הקלה אפילו אמה אחת מרשות  
היחיד לרשות הרבים או ד' אמות ברשות הרבים חייב עליה כרת, ואין בעניין זה שנוי מעשה  
בטבע המציאות ותיקונו כלל, אלא שגזרת מלך היא שהמוציא מרשות לרשות כעושה מלאכה  
יחשב, ומשום הכי אמתניתין דל"ט מלאכות לא פריך בגמרא מנלן מקרא, כי כולן בכלל לא  
תעשה כל מלאכה הן, שכל המנויים שם הן מלאכות, לבד הוצאה מרשות לרשות, ועלה  
פרכינן (שבת פ"ו) הוצאה היכי כתיבא באורייתא שהיא אסורה ושתדמה לעניין החיוב לשאר  
מלאכות, ולא בעי לשנויי שכך קבלנו ממשא בסיני, דאף על גב שקבלנו שגם היא אסורה  
וחייבין עליה מיתה, מיהו מלאכה לא אפשר לקרותה. ותנא דידן מ' מלאכות חסר אחת קתני  
ובכללן הוצאה, ומשני מצינו שהתורה קראתה מלאכה, שנאמר ויעבירו קול במחנה וגו'

**ג. לא תבערו אש.** עניין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת גם מלאכת אוכל נפש, שלא יבערו  
אש גם לאפות לחם ולבשל בשר, כי האש צורך כל מאכל, והוצרך לומר כן מפני שלא אמר  
העושה בו כל מלאכה כאשר אמר בעשרת הדברות לא תעשה כל מלאכה ואמר מלאכה סתם  
והיה אפשר שנוציא מן הכלל מלאכת אוכל נפש, כי כן נאמר בחג המצות לא תעשה מלאכה  
ואין אוכל נפש בכללו, לכן הזכיר כאן בפירוש שאף אוכל נפש אסור בו.

וכלשון זה מצאתי במדרש (מכילתא)

רבי נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, למה נאמר לפי שהוא אומר ויקהל משה את כל עדת בני ישראל שומע אני יהא רשאי להדליק לו את הנר להטמין לו את החמין ולעשות מדורה בשבת, תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת.

זוה קרוב למה שאמרנו שלא היו מלאכות הללו שהן הנאה לגופו בכלל איסור הראשון, ורצה רבי נתן לומר שלא בא הכתוב לאסור אפיה ובשול ושאר צרכי אוכל נפש שכבר נאמר להם את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, אבל עדיין כל מלאכות שאדם נהנה בהם ואינם עושים אלא להנאה לגוף כגון הדלקת הנר ומדורה ורחיצת כל גופו בחמין יהיה מותרות כי זה מעונג השבת, לכן נאמר לא תבערו אש לאסור הכל (רמב"ן)

#### כא. נשאו לבו וגו' נדבה רוחו. יש שני מיני נדיבים:

יש מתנדב רק מצד נפשו, כי טבע גשמיותו מתנגדת בו לחוס על ממונו, אמנם מצד נפשו כבש טבע יצרו להתנדב,

ויש מתנדב בנפשו וגופו, כי אין טבע גשמיותו מתנגדת אליו. זה האחרון נקרא נשאו לבו, כי גם לב גשמיותו מתרצה לנדבת נפשו, והראשון נקרא נדבת רוחו, כי רק הצד רוח נשמתו התנדב (ר' משה אלשיך (רמ"א). ועיין מה שאמר ר"פ תצווה, בפ' והם יקחו, בשם רמב"ן בכוונת מקרא זה.

כה. בידיה טוו. מלת בידיה נראה כמיותר, הכי משכחת טויה באחד משאר איברים, אבל טעמו, הטויה הייתה מעשי ידיהם ממש, לא קנו הטווי מאחרים, אף לא שכרו פועלים לטוות, רק הם עצמם השתדלו בטווי לחבוב מצווה, (צד"ל - צדה לדרך).

### פרק לו

א. ועשה בצלאל. בצלאל עצמו הוא יעשה הנכבד ויורה הוא ואהליאב (ראב"ע), וכן תרגם יונתן בן עוזיאל ויעבד בצלאל, כי פסוק זה אינו אלא המשך מאמר משה לישראל, ראו קרא ה' בשם בצלאל וגו' וימלא אותו וגו' ולהורות נתן בלבו וגו', ועשה בצלאל כלומר יעשה בצלאל, ואחרי זה הוא אומר ויקרא משה אל בצלאל, וקודם שיקראהו איך יאמר עליו שעשה, וטעות דפוס הוא באונקלוס ועבד וצריך להגיה ויעבד, (מצאתי).

ו. ויכלא העם מהביא. ויכלא לשון מניעה (רש"י), אמנם לא הייתה מניעת הבאתם לרצונם דאם כן היה ראוי לומר להביא בלמ"ד, ועוד דממה שנאמר מרבים העם להביא ידענו

דבמניעת צווי משה היו מרבים והולכים, אלא ויכלא הוא כפי עיקר הנחת שם כלא, בית הכלא (ירמיה ל"ז) שנמנעה היציאה ממנו באונס כן ויכלא העם, נמנע מלהביא בעל כורחם ושלא לרצונם. ומלת מהביא טעמו שלא להביא כדין התחברות מ"ם במקור הפעלים שיורה על השלילה, כמו ואחשוך אותך מחטוא, שלא לחטוא, כל שומר שבת מחללו, לבלי חללו. ובשבח העם דיבר הכתוב מחיבובם את המצווה.

## פרק לח

המראות היו מנחשת מזוקק מאד עד שיכלו הנשים לראות מתוכן את תמונתן, כאשר ישתמשו הנשים בכמו אלה להתקשט ולתקן ראשם, הנה לשיתרשמו בהם רשמי תמונות היותר דקות, היו צריכים להיות מנחשת קלל מלוטש ומזוקק מאד, וליוקר הדר תפארתם נקראו בשם מראות צובאות; ואחר שנעשה הכיור עם כנו רק מנחשת המזוקק מאד, היו שני הכלים האלה גם כן יקרים מאד בהוד תפארתם והיו לתכשיט גדול בפתח אוהל מועד, ועל זה אמר אשר צבאו פתח אוהל מועד כלומר אשר היו ליפות ולהדר את פתח אוהל מועד, ובזה נתיישב לשון המקרא על מכונו.

## פרשת פקודי

### פרק לט

**כה. הפעמונים בתוך הרימונים.** בתרומה פירש רש"י ופעמוני זהב בתוכם, ביניהם בין שני רימונים פעמון אחד. והרמב"ן שם פירש שהיו הפעמונים נתונים בתוך חלל הרימונים ומקשקשין בתוכן.

### פרק מ

#### יז. הוקם המשכן.

**ויתן וגו' וישם.** לשון נתינה ושימה אחד, ומכל מקום יש הבדל ביניהם לרש"י פ - [ר' שלמה פפנהיים], לשון שימה ישמש כשיהיה שם איזה סדר מחויב ונאות, ושיהיה מן הצורך לשיהיה הדבר מסודר ומדובק דווקא במקום או בזמן או בעניין זה, לא במקום בזמן ובעניין אחר. לכן הבריחים והאדנים שלא היו צריכים סדר וערך, כי היו שווים זה לזה אמר בהם לשון נתינה גרידא בלא סדר וערך. אבל הקרשים היו צריכים סדר בין קרש לחברו שלא יהיה ביניהם רווח כלל, וכמו שאמרו שהיו רושמיין על הקרשים לידע איזה בן זוגו, לפיכך אמר בהם לשון שימה; וכן אמר לקמן ויתן את העדות אל הארון וישם את הבדים אל הארון, שבארון לא היה הקפד אם העדות היה מונח בצפונה או בדרומו לכן אמר בעדות לשון נתינה, אבל הבדים היה

צורך שלא יכנסו או שלא יבלטו יותר מדאי לכן אמר בהם לשון שימה; ומזה תקיש על שאר מקומות שבכל מקום שימש בלשון שימה יש שם איזה צורך [88] של סדור וערכה אם במקום או בזמן, כמו וישם ה' מועד לאמר, ואם בעניין כמו הן גביר שמתיו לך, וישמני לאב לפרעה, אשר שמתני במצרים.

**כא. פרוכת המסך.** שם מסך הונח לרש"פ - [ר' שלמה פפנהיים] על מין בגד עב וגס, ולזה הוא ראוי לכל מיני תשמישים בין מלמעלה לשם אהל, בין מן הצד לשם כותל, ושורשו סך לשון סכוך והגנה, כמו באברתו יסך לך על השימוש מלמעלה, ותפרש המסך ע"פ הבאר (ש"ב י"ז), פרש ענן למסך (תהלים ק"ה), ועל השימוש מן הצד אמר ועשית מסך לפתח האהל, מסך שער החצר, וכאן אמר פרוכת המסך, שהייתה משמשת לשני דברים להבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים נקראת פרוכת, ולהגין על קדש הקדשים שלא יבוא בו אבק מדריסת רגלי הכהנים שבהיכל נקראת מסך מלשון הגנה וסכוך, ויקרא גם כן מסך סתם כמו והמסך וכל עבודתו (במדבר ג') דהיינו פרוכת המסך.

**כג. ערך לחם.** תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל סדרן דלחם בלשון רבים, כי שתי מערכות היו (כבאמור כ"ד), ואמר בלשון יחיד נראה לפי שהשתיים באמת כאחת נחשבות דאי אפשר לאחת בלי חברתה דמעכבות זה את זה (כבמנחות פ"ג).

**לח. לעיני כל בית ישראל.** אף שהלך לפנייהם הענן ביציאתם ממצרים, לא היה אלא לשעתו עד הים, וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם, מה שאין כן מתפלת משה ואילך שהתפלל (בפרשת כי תשא) ונפלינו אני ועמך (ונפלינו לשון פלא) והשיב לו הוא יתברך נגד כל עמך אעשה וגו' וזהו לעיני כל ישראל. ועל זה אנחנו מצפים כי עין בעין יראו, (הגר"א). בריך רחמנא דסייען.