

ספר

תוספת ברכה

יכיל חדשים ובאוריים, במקרא וכתלמוד, בהלכה ואגדה,
נוסף על אלה שבאו בספרי הקודמים.

משמעות סדר פרשיות תורת

תלהות זהה ספר.

גשמי ברכה באורים על חמיש מגילות

מאתי ברוך הלוי עפשתין, מפינסק.

מחבר ספרי: תורה תמייה, מקור ברוך לירושלמי, מקור ברוך (וכרונוגות),
נחל דעת, שמה לנאמנים, גשמי ברכה ומלואים לס' אותיות מהכימות

באמיו הגן מהרי"ם עפשתין ז"ל, אב"ד דנאוותרדק.
מחבר ספרי ערוך הלוחן.

שמות

מהדרורה ראשונה, פינקל, תרצ"ז

פרשת שמות

האליה שמות בני ישראל הבאים ממצרים (א' א')

גדודש עמדו על לשון "הבאית", דמשמעותו, והי' צרייך לומר אשר באה' בעבר, ודרשו על זה.

אבל על דרך הפשט כן הוא סגנון הלשון לסתו העבר בלשון הוות, כמו בפרשׁת וירא (י"ח י') ושרה שומעת — תחת שמעה, וברא"פ מקץ (מ"א א') ופרעה חולם — תחת חלום, ולהלן בפרשׁה (ה' י"ג) והנוגשים עצים — תחת אצו, ובכ' בשלח (י"ג כ"א) וה' הוולך לפניהם — תחת החלך, ובכ' בהעלתך (ט' י"ח) על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו — תחת נסעה חנו, ובכ' ואתחנן (ה' ה') אני עומד בין ה' וביניכם — תחת עמדתי, ועד הרבה כאלה.

ואפשר להסביר הדבר, משות דכו דרך בני אדם, כמשמעותם דבר נרגש ממה שאירע להם בחיותם, מבטאים העבר בלשון הוות, ואומרין, ואלה, ואשב, ואקומו, ואומר — תחת וחלכתו, ישבתי, וקמתי, ואמרתי, וכן כמספר על אחרים אומר גם כן בלשון הוות, הוולך, ויושב, וקם, ואומר. ודברה תורה כלשון בני אדם (קדושים י"ז ב').

יוסף היה במצרים (א' ה')

לא נתבאר מה רצה הכתוב לומר בהודעה זו. ורשי' מביא על זה דרש מהזיל, ואפשר לומר עפי' הכתוב בפ' יונש במספר הנפשות חמאות עם יעקב מצרים, כל הנפש הבאה שבעם, ועל זה הקשו בגמי' ב"ב (קכ"ג א') שברטן אין רק ס"ט ודרשו על זה, אבל יש לפרש בבאור דבר זה, כי מצינו בכמה מקומות, שאוט הוא"ז משמש במקומות מלז הקשר "עם" כמו בשماואל א' (יד י"ח) כי היה ארון האלים ביום ההוא ובני ישראל, תרגם יונתן — עם בני ישראל, וכן פירש רב סעדיה גאון בספריו האמונה והדעת מאמר שני את הפסוק בישועה (מ"ח ט"ז) ה' שלחני ורוחה שפירשו — עם רוחה, וזה טעם ר' החבור בפרטם ריבים. כמו במלכים (ה' פ"ז) בגדיהם וחיתם וכרכמים וצאן ובקר ועבדים ושבחות שהבאור

הוא בגדים עם זיתים עם כרמים עם צאן עם בקר עם עבדים ועם שפותות. וכאו מפרש הכתוב דבר זה, באמרו, ריהי כל נפש יוציא ירך יעקב שביעים נפש וויסוף, כלומה, עם יוסף שחוי במצרים והכוונה לומר, שבמספר שביעים נפש כולל גם יוסף.

ובני ישראל פרו וישראל וירבו וויעצטש (א' ז')

ארבע לשונות אלו אפשר ליחסן לארבע חכונות בנוגע לתולדת ולגידול.
 א) פרו — ענינו שהיכלו כחות ההולדת, שלא היו עקררים. ב) וישראל — רמו למא שאמרו באגדות שחיו يولדות ששה يولדות בלבד בילדת אחת. ג) וירבו — הוא לשון גידול, כמו טפחתי ורבתי (איפה, ב' כ"ב) וביחזקאל (יש' ב') רבתה גוריה, ובתלמוד סוטה (מ"ט א') ר' ב' י' ר' ב' י' (הרישין בקמץ' ג', כלומר, גדול, גדול) ובחולין (מי' סע"ב) חיינו וביתיהם כלומר, היינו גידולם, והכוונה כאן מן וירבו, לעומת שאמר מקודם שלידו ששה يولדות בלבד אחת ואעפ"י שלל הרוב אלה הנולדים במספר רב כאחד קשה שישארו בחיים ועל הרוב לא יגדלו — על זה אומר וירבו, שנתגדרו כדorous, כמבואר. ד) ויעצטו — בהמשך להפרט חזות שנולדו במספר מופtro בפעם אחת, שגם אם יגדלו יהיו תשושי כה וחולשים — על זה אומר — ויעצמו מלשון ולאין אוניות עצמה יתרה (ישעיה, מ' כ"ט) שחיו בראיהם, חזקים ועצומים.

ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף (א' ח')

עיין ברשי' הביא מחלוקת החכמים במובן מלך חדש, חד אמר חדש ממש ולא הכריר את יוסף, וחדר אמר, חדש — שנתחדשו גורומיין, ואשר לא ידע את יוסף — שעשה עצמו כאלו לא ידע אותן. וכפי הנראה יפרש הלשון ויקם שכם על ישראל, מעין הלשון ויקם קין על האבל (בראשית) זרים כמו עלי (תהילים, נ"ד ח'). ועיין משכ' בתורה תמיינה ביחס מחלוקת זו, וקצת סמן אגדתי יש להבהיר להדרעה חדש ממש, ממה דכתוב להלן בפרשת (ד' כ"ב) ויאמר ה' אל משה וגוי ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני כלורי ישראל ואמר לך שלח את בני וגוי, וכמה פעמים בס' וארא ובפ' בא בזקי למשה לומר אל פרעה בלשון כה אמר ה', ומתבאר בగמרא סוטה (ל"ח א') דכל מקום שנאמר כה באמירה צריך לומר בלשון הקודש, ומובהר שם (לי' סע"ב) שפרעה לא ידע בלשח"ק, ואם כן בהכרח צריך לומר פרעה זה שחוי' משה מדבר אליו בלשח"ק ה' חדש ממש, לא זאת שחוי' בימי יוסף, והוא ידע לשח"ק.

וישימם עליו שרי מופיע (א' י"א) בມ"ר כאן אמרו, ושיממו עליו, וישימם עליהם לא נאמר אלא עלייה וחציאו זה לדרשה (המובאה גם בפס' סוטה י"א א'). דחלהון "עליר" מוסב על פלעתה, שתלו בצוואר מלבן (מכונה לילישת לבנים), ואם תי' אחד מישראל אומר אסטניס אני היו אומרים לו, כלום אתה יותר מפארעה.

וננה הדרשה תדרש, אך המכובד בעיקר הכרח הדרשה, שמדיק למata נאמר ושיממו עליו ולא עליהם בתשובה על ישראל, ולכוארה דזוק זה איינו מבואר כלל, דהא כל הפרשת נאמרה בלשון יחיד, עם בני ישראל, רב ועצום, ולא ربם ועצומם. הבה נתחכמה לו, ולא להם, פון ירבת, וגנוסף גם הוא, וגהם בנו, ועלה מן הארץ, חכל בלשון יחיד, ואם כן נכוון מאד חלון ושיממו עליהם. ועי' משכ' בתוות.

ונראה בכוונה לשון המודרש "עליהם לא נאמר" (או כמו בגמרא סוטה שם "עליהם מבעי לי"), משום דכמו בישראל נקרו עם, כן גם חמזרים. נקרו ען, וכמו שכותב למعلח (פסוק ט') ויאמר אל עמו, אם כן hei צrisk לומר כאן וישם עליו, ולא ישימת בהשכחה לשם עמו, לשון יחיד. וזה שמדיק המדרש (וכן בגמרא), דכלפי שאמר בתשובה לעם מצרים בלשון רבים, ושיממו, כמו כן hei צrisk בתשובה לשם הסמוך לו, לעם ישראל, לומר ג'ך ברבים, עליהם, יעןadam לא בן hei תרי שתי הלשונות, ושיממו — עלייך רבים ויתדי בשם אחד, בשם "עמ", סותרות זו זו.

ויבן ערי מסכנות לפרק את פתום ואת רעמסס (א' י"א) פירשי, את פתום ואת רעמסס, שלא היו ראיות מתחילה לכך (כלומר, לערי מסכנות) ועשאות חזקות ובצורות לאוצר. עכ"ל. ומה שראה רשי' לפרש כן ולא בפשיטות שהיו בוניות את הערים עצמן, פירש בשפ"ח, משום דחי לו לומר ויבן את פיתום ואת רעמסס לערי מסכנות, ומדלטיב ויבן ערי מסכנות, משמע שבוניות היה, אלא שבצרכן, עכ"ל. והנה כמה מן הדוחק בפירוש זה.

ויש שכמותו. דמידיק רשי' יתרו המלה "את", שזה מורה על דבר ידוע מכבר, והנה גם זה דוחק ניכר.

אבל האמת הפשטה בכוונת רשי', שאין לומר שהוו בוניות את הערים עצמן, בחרור עיריות חדשות, שארוי מצינו מכבר את העיר רעמסס עוד בימי שלטון יוסף, כמו שכותב בסוף פרשה ויגש (מ"ז י"א) ויושב יוסף את אביו ואת אחיו ויתן לחם אהומה בארץ רעמסס. ואם כן, אי אפשר לומר שעתה נבנתה כעיר חדשה ומילא גם פתום כן, ולכון פירש, דתוכנות הבניה היתה רק בבחירה שלחן, כמו שמהפכין צורת עיר פרווה בעיר בצורוג.

ויקוץו מפנוי בני ישראל (י' י"ב)

לשרש "קוץ" שת הוראות האחת — פועל נפש, תיעומ, זרא, כאיש חמקולקל בטעו כתיב כי כל אוכל תחעב נפשם (תחלים, ק"ז י"ח), ומזה הלשון ואקוון בם (פ' אחרי, ב' ב"ג), ונפשנו קוץ בלחט הקלקל (פ' חקת, ב"א ח'), ואל תקוץ בתוכחותו (משל, ג' י"א), והשנית — הקוצו בחיטים מפנוי איזה פחר, מפחדר מלחמה או אסון, כמו קוצתי בחיה מפנוי בנות חת (פ' תולדות, כ"ז מ"ו), ומובואר במדרש שהיתה יראה מהן שהיו חורגות זו את זו. וכן ויקץ מואב מפנוי בני ישראל (פ' בלק, כ"ב ג'), והכתוב מפרש הסבה לות, (כ') ויגר מואב מפנוי העם כי רב הוא, ובבישעה (ז' ט"ז) חדדמה אשר קוץ מפנוי שני מלכיה.

והסבירן להזכיר את הבדל ההוראות האלהת הוא כי בעת שהקוצוי בא מפנוי תיעוב וגוועל נפש תצטין הסבה בבב"ת, כמו בהפסוקים שהעתקנו בהורה ראשונה, שתוכונת בחן ש��זו בגוף הדבר, ובעת שהקוצוי בא מלחמת מורה ופחדר באה הסבה במלת "מפנוי", ככלומר, מפנוי אותו הדבר, וכמו הלשונות בהפסוקים שהעתקנו בהוראה שנייה.

וכאן בפסוק שלפנינו, שmobואר, שהיו יראיים מישראל, כמו שאמרנו, היהיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאיינו ונלחם בנו — מטיב ויקוץ מפנוי בני ישראל.

וימרדו את חייהם בעבודה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדרה את כל עבודתם אשר עבדו בחם בפרק (א' י"ד) המליטים „את כל עבדותם“ אינם דבוקים ואין מוכרכחים כלל לכל לשון הפסוק, כי די וmobנן הרי אם אמר ובכל עבודה בשדה אשר עבדו בחם בפרק. אך הבואר הוא, כי הלשון „את כל עבדותם“ בא תחת הלשון ע"מ כל עבדותם, (כמו שנבאר בסמוך דהלשון „את“ מתבאר גם כמו „עם“) ורוצה לומר, כי בלבד בעבודה בחומר ובלבנים ובעבדות שדה עוד העבידות בשאר עבדות ארעית, כמו בתיות ולודמות. וזהו באור הלשון וימרדו את חייהם בעבודה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדרה יחד עם כל עבדותם (השנות) אשר עבדו בהם (בכלום) בפרק.

ומצינו המלה „את“ במקומות „עם“, כמו בראש פרשה ושב (ל"ז ב') היה רועה את אחיו בצאן, דהמובן — עם אחיו, ולהלן בפרק (ב' כ"א) דיואל משח לשבת את האיש — תחת עם האיש, ובפ' בהעלתר (ח' כ"ז) ושרת את אחיו באחלה מועד, שתוכונת שישרת יחד עם אחיו, ובריש פ' פנחס (כ"ה י"ד) אשר הוכת את חמדיגנית תחת עם חמדיגנית, עי"ש בראבי ע' ובדברינו שם.

וэн תתרשם במלכית ב' (ר' ח') וכי האחד מupil הקורתה זאת הברול נפל אל חמי, והכוונה, שהקורותה עט הברול נפל במיט, יعن כי מלת "את" נופלת על הטעול, ועיינש ברדייל. ועוד נמצא כאן.

ודע דעתך זה דהמלה "את" משמעותה גם כמו "עט" עפ"י זה יתבאר בפסקוק הקודם וייעבדו מצרים את בני ישראל בפרק, ואמרו באגדה דסוטה (י"א), שגם פרעה השתתק בעבודה כי לקרו המצריים מלבן (דפוס שעושין בו לבנים) ותלו לו פערעה בצווארו וכל אחד מישראל שאמר אסטניס אני ואני יכול לעבדו אמרו לנו כלום אסטניס אתה יותר מפרעה, ע"כ.

ולפי המבואר דמליה "את" משמשת כמו "עט", ולזה כתיב עז ויעבדו (בנסתר לרבים) ולא ויעבידו (בפועל). מromo בהלשן וייעבדו מצרים את בני ישראל כמו וייעבדו מצרים עט בני ישראל שמתחלת עבדו יחד פמברואר פדי לארגלים בעבודה.

וזיאמר מלך מצרים למלדות העבריות אשר שב האהת שפה ושם השניות פועה (א' ט"ו)

רש"י מביא מחוץ למסורת האללה, שפה — שמספרת את הולך רוחצת ומנקה אותו (על דרך הכתוב ביחסוקאל (ט"ז ד') ביום חולדה אותה ובמים לא רחצת והמלח לא המלחת וחתול לא חתלה). ומספרת הוא מלשון יפו, כמו אמר שפר (פ' ויהי, מ"ט כ"א), זרעא דשפירי (ברכות כ' א'), פועה — שمدברת כמו בצעקה אל הולד להשקיתו ולהרגיעו (כי שם "פועה" הוא מענין צעקה, כמו כיולדת אפעה (ישעה מ"ב י"ד) ובתלמוד מס' סוכה (לי' א') פעיטה היא דא, כלומר, צעקנית).

ומה שראו חז"ל להוציא השמות האללה (שפה ופועה) מפשטו לדרישת, לא מפני שהיו שמותיהם כן — אפשר לומר, מפני שבכל הפרשה כאן כתיב המלה "AMILDAH" (המוסבת על שתים) בלשון יחיד ולא מילדות, וזה מורה שעשו שתיהן את הפעולות הנדרשות בלבד במקום שלפי הנהג עושה מילדת אחת. ומרמן, מה טיבן של שתי הפעולות, ופירש ענייני שתיהן, ולסימן תלו את הפעולות בשמותיהן הנאותות לפעולות בשעת לידה, כדיפרש. וחא על דרך שרגילין חז"ל לומר, למה נקרא שמו כך וכך, מפני שפעולתו כך וכך, מעין השם. עפ"י שבעת קריית השם לא חשבו אדנות עתידות פעולתו אך תלו מעשו על שמו, לרמז ולזוכרו. (ע' מוה בברכות ז' ב').

ואעפ"י דלפי דרשת זו בשם פועה hei צריך להיות שמה פועה, בחוליות ולא בשורק, כדי שיוחי מורה על פעולתה, צווקת, אך לבד מה שכאפי

שbabarno אין דרשת זו אלא רמזות לזכרון, ולכן אין לדקדק בכך — בלבד זה מצינו כמה מילים בחולוף נקודות אלה, שוריק תחת חול"ם, כמו ועוצר ועוזוב (מ"ב ט' ח') — תחת ועוצר ועוזוב, ובירמיה (ט' ז') חז שחות לשונם — תחת שחות (משוק, כמו זהב שחות, מלכים א' י' ט"ז), ועוד שם (כ"ב ג') והצילו גולן מיד עשוק — תחת מיד עשוק, וכן במשליו (כ"ח ז') אדם עשוק — תחת עשוק, ובתלמוד מס' ב"מ (ח' ב') רוכב ומנהיג — תחת רוכב. והשמות ארוס, נשוי, חולף, מסור — תחת ארוס נושא חולץ (נחלץ) מוסר ועוד כהנה. ועיין בתוספות י"ט לנדרים פרק י' משנה ג' שכותב הסבר על שני הנטיות בשמות אלה.

ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים (א' י"ז) כנודע, יכול הפעל "אמר" לשון רכה ו"דברו" לשון קשה, וכמו בכתב בפ' מקץ (מ"ב ל') דבר אדוני הארץ אתנו קשות, ובת浩לים (ב' ח') או ידבר אלימו באפו, וכן דרשו בפרשת יתרו את הפסוק כה תאמיר לבית ישראל — אלו הנשים, שציריך לדבר עמהן רכות (פ' יתרו י"ט ג', ומכלתא שם), ודיק משwon תאמיר, ולא תדבר, וכן דרשו כמה פעמים בספרים בדבר את הלשון הרגיל בתורה דבר אל בני ישראל, אלו הגברים, שאפשר לדבר עמהם קשות, ואמרת אליהם — אלו הנשים, שציריך לדבר עמהן רכות, ועיין במס' מכות (י"א א') כל "דברו" לשון קשה הוא.

והנה כאן כתיב מקודם ויאמר מלך מצרים למילדות, וכן בפעם שנייה, ויאמר בילדכו... ומתבהיר שדבר אליהן רכות, ולפי זה חי ציריך הפסוק כאן לומר כאשר אמר אליהן, ולא כאשר דבר.

וגם יש סמן ראי שדבר אליהן רכות, שכן להלן (פסקוק כ"ב) בהוראותו לעמו כתיב ויצו פרעה, בפסקותה, ובדבריו למילדות לא כתיב לשון צוי, וזה מפני שלשון צוי לא יתאים עם לשון רכה.

אר זה יתבאהר, דאמנס דיבר להן רכות, אך יחד עם זה hei זה גם פקודה, והבואר הוא, דהפעל "דברו" בלבד הוראות העצמיות, ניב שפטים, מורה גם על פקודה וגינויה, וכך בפרשת שלח (י"ד ל"ה), אני hei דיברתי, ותרגומו — أنا hei גורית, ובاستומר (ג' ט"ז) הרצים יצאו דוחופים בדבר המלך, ותרגומו — בגזירות מלכא, ובמלכים א' (כ"ב כ"ג) וה' דבר עלייך, תרגומו וה' גוזר עלייך, ועוד הרבה.

ולפי זה אף אם אמנס דיבר אליהן רכות, בכל זאת היו הדברים נושאים עליהם תוכנות פקודה וגינויה. ויהי באור הלשון כאשר דבר אליהן — כאשר גוזר עליהם (ואליהן מתחלף בעליך בחולוף אהח"ע), ולכן אין

הלשונות "אמר" ו"דבר" סותרות זו את זו כי אמן אמר בסגנוןךך אבל גם בדרך פקחת וצוי.

ועPsi המבוואר, טובתי לאונקלוס גם כאן לתרגם כאשר דבר — כתה דגזר, ולא כמו דמליל, וכמו שהבאנו.

ובמה שבארנו דהleshon "דברו" מורה על דבר קשה יתבאר היטב בפי חקת (כ"א ר) ויאמרו (אל משה) חטאנו כי דברנו בת' ובך, ולא פירשו מה דברותיך הכוונה בלשון דברנו — דברנו קשות, ואין צורך לפרש.

וכן יתבאר במלאכי (ג' י"ג י"ד) חזקו עלי דבריכם ואמרתם מה נדברנו עליך, אמרתם שוא עבד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וגגו, הרי דברים קשים כאלה כלולים בפועל בדבר.

וטעם הדבר מה שלפעל "דבר" מתייחס ניב שפטים קשה אפשר לומר, משום שם "דבר" מתייחס גם לפועל תקיפה וחזקת, כמו בתחלים (מ"ז ד') דבר עמים תחתנו שבאוינו ינוהיג בתוקף, וכן שם (י"ח מ"ח) ויזכר עמים תחת, ובדהי"ב כ"ב י' ותדבר את כל רוז הממלכת, ומזה הלשון הרגיל בתלמוד "מדברנא דאותמא" (כתובות י"ז א'), שפירושו מנהיג האומה, ובטהדרין (ח' א') דבר אחד לדור ואין שני דברים לדור, שבאוינו מנהיג אחד לדור ולא שני מנהיגים, ודרכן הנוגע שדרה להנתנה בתוקף, וכמו שצדקה רביה לבנו נהוג נשיאותן ברמה (כתובות ק"ג ב') (ועיין לפניהו סוף ברכה), ועל כן נתקבל הפעל "דבר" ביחס ניב שפטים לניב קשה ברוח תקיפה.

מדוע עשיתן הדבר הזה (א' י"ח)

בנהוג שבעולם, כשגורים גוירה על האדם להוציא דבר אל הפועל והוא אין מקיים אותו או מתרגימים לשאול את האדם מדוע לא עשית את הדבר הזה הנוגר עלייך לעשותו, ולפי זה הי לפרטנה כאן לשאול מדוע לא עשיתן (מה שצווית להאבד את הילדים על האבניים), ולא בדרך סיבובי מדוע עשיתן ותחיינה את הילדים.

אך יתכן עPsi מה שמבואר במדרשים, שלא די שלא הmittvo את הילדים על האבניים, אך גם ערו להחיות ולהזק את גופם ובריאותם. וזה שאל אותן, מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיינה את הילדים, שעוד הוספטן לחתם להם הוספת חיות. וזה חטא כפול.

ועל זה השיבו בסמכיות על גוירותו להאבד את הילדיות על האבניים, כי לא כנשים המצריות העבריות ובטרם תבא אליהן המילדת וילדו, ושוב אי אפשר להאבד על האבניים, כפי הגזילה, ועל פעלותיהם של אחר ההולדה חלא לא נצטו.

ויטב אלהים למלדות וירב העם (א' ב') לא נתבאר מה הטבה היא למלדות ברבות העם. ויתכן לומר עפי המשנת באבות (פרק ז' מ"א), רצה הקב"ה לזכות את ישראל לשיכר חרבם להם תורה ומצוות. ככלומר, כי בריבוי תורה ומצוות רבוי שכר. וכן רצה הקב"ה שתזכינה המילדות בשכר החוויתן את חולדות הרבה העם, וכל מה שירבו להתעסק בעולתן הטובה, בתחיית הילדים, ירבו לקכל שכר. וזאת כן ההטבה למלדות כrhoח בריבוי העם. וזה כוונת הכתוב כאן, ויטב אלהים למלדות, ובמה הטיבן — בזה שנתרבה העם.

זבזה יתבהיר סדר הכתובים ועניהם, ויטב אלהים למלדות וירב העם יהיו כי יראו המילדות את האלהים ויעש להם בתים. ולכאורה hei הפסוק יהיה כי יראו המילדות לבא קדם הפטוק ויטב, כי הלא ההטבה באה בשבייל היראה אך לפני שבארנו — הנה בפסוק זה גופא כתובה ההטבה בזה שנתרבה העם, ונתרבו זכויותהן, ועוד זאת, מפני כי עשו מעשיהם מיראת ה' הוסיף לזכותן בזה שעשה להם בתים, כמו שנבאר בסמוך.

ויעש לחם בתים (א' ב' א')

במס' סוטה (י"א ב') שני באורים ללשון זה, לדעת אחת — הכהנה בלשון בתים — בת כהונה ולוייה. שיצאו מהן אהרן ומשה, ולדעתה אחת — הכהנות בת מלכות, שיצא מהן דוד (זה נסמן על האגדה שם דהנשים שפרת ופעעה, הן יוכבד ומרימ, ומוכבד יצאו אהרן ומשה, וממרימות יצא דוד, ע' בגמרא שם).

ויש להעיר על זה שתלה הכתוב חולדות אלו בלשון "בתים" (ויעש להם בתים). דבשלמא בת כהונה ולוייה אפשר להסימך זה להלשן וייעש להם בתים, משום דמצינו שלתוארים אלו כהונה ולוייה, יתרחש השם בתים, כמו בית אהרן, בית הלווי, אבל בת מלכות לא נתבאר אם מromo זה בשם "בתים".

ונראה עפי מה שכתב בשמואל ב' (ז' י"א), בבוא נתן הנביא אל דוד ואמר לו "כי בית יעשה לך ה'", ותרגומו — "בית מלך יהיה לך ה'", וכן פירושו המפרש, ונראה מזה, כי גם לפקידת מלכות יתרחש שם "ביתה".

וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי (ב' א') בגמרה סוטה (י"ב א') עמדו על הלשון "וילך", ושאלו לאן חלך, והואיאו לשון זה לדרישה (הובא בראשי כאן). ועל דרך הפשט אפשר לבאר הלשון "וילך", כי לעיתים יבא הפעל "חלך" להורות לא על הפשעות ברגלים, כי אם על התאותות עז ואמץ ברוח

ובנפש להוציאו אל הפעול דבר קשה או פעולה שאינה רצiosa, רק תחכמת גורם לעשותה.

כה מצינו בפרש וישלח (לייה כיב) וילך דראבן וישכב, ובוחאי קשה כי לפניו להוציא דבר בלתי רצוי כזאת, אך הוא התאור בגבורה הרות, ובכל באור זה לא שיריך הלשון וילך.

ובפרש וישב (לייז כז) לבו ונמכרנו (את יוסף) לישמעאלים, וזה חיתה תוכאה קשה ובלתי רצiosa, אך התאורו בכך הנפש לעשות זו.

ולහן בפרש זו (ג' י') ועתה לך ואשלחך אל פרעה, כי ידע, כי אמנים משלחת קשה היא, וכאשר נראה מסירובו של משה לזה, אך זרוו עוררו ואמצו לוות.

וזעדי להhn בפרש (ה' יא) אתם לבו קחו לכם תנין מאשר תמצאו, ושירושי, לבו — צרילים אתם לילך בזריות, מפני שתדבר קשה לילד לחפש תנין, ועוד הרבה כאלה.

וכן יתבאר כאן זה חלשוון וילך איש מבית לוי ייקח את בת לוי, שבוחאי hei קשה לפניו לקוחין אלה לאחר גוירת פרעה לאבד את הילדים, וזה הוא מעין עונש „לידיה לבאהלה“, והוא בכלל זאת עשה כן, בתקות לה, כי יחלצחו מגוירה זו, אבל התאור בכך הנפש ובאומץ רות, וזה הבואר מן הלשון וילך, כמו שבאנו.

ייקח את בת לוי (ב' א')

בתלמוד (ביב' קיב' א) אמרו, אפשר בת מאה ושלשים שנה הייתה יוכבד שם מתבאר החשבון, והובא ברשיי כאן) וקרי לה בת (כוונתם, מושם שם „בת“ יונח על נערה צעירה), אלא שנולדזו בה סימני גברות, נתעדן הבשר, נמשטו הקטני וחור היופי למקום.

והנה לפני הפטש משמע שנעשה לה נס, שילדה לעת זקנות כזו אבל זה קשה, שהרי כבר הייתה מוחזקת בילדת בוקנותה, שתרי אהרן hei קшив ממשה בשלש שנים (פי וארא ז' ז') ומרitis בחמש, ואם כן כבר ילדה בהיותה בת מאה ועשרים וחמש שנים, וגם בהיותה בת מאה ועשרים ושבע שנים ומלה הפלא וצורך הנס עתה, ובס' תורה חיים עמד על זה ולא תירץ מאותת.

וכן קשה אריכות הלשון „נתעדן הבשר, נמשטו הקטני וחור היופי למוקמי“, כדי hei לומד בקיצור „שנתהotta בה עדנה“, כמו בשורה.

ולכן נראה, אכן זה מוסב כלל על נס לדקה, אך על כל אלה היתרונות במועלות הגוף שנתחדשו לה לאות אסכם מן חשמאים על מעשה לקוחוי עמרם, שבזה הראה חוקף אמונהו ובטעונו בה, שיחלצנו מגוירת פרעת.

וניתן לו שכירו בצדה, שחוור יופי למקומו, וזה מתנה לאיש, כמו שאמרנו ביבמות (ס"ג ב') אשה יפה אשري בעלה, מסטר ימי כפלים, ובכתובות (נ"ט ב') אין אשה אלא ליושי, ובברכות (נ"ז ב') אשה נאה מרוחבת דעתו של אדם, ועוד אמרים ממין זה. ולפי זה התבאר אריכות הלשון נתעדן הבשר, נתפסתו הקטינן וחור היופי למקומו, כי בכל פרט מוה מיוחד תשלום שכיר.

ותרא אותו כי טוב הוא (ב' ב')

בתלמוד מס' מגילה (י"ד א') אמרו, בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית אורות, ומסמכים זה על הלשון פי טוב הוא, ובפרש בראשית כתוב וירא אלהים את האור כי טוב (אי ה'), ומתחבר, כי תחזר טוב יונח על אורת. ועוד אמרו שם, כי טרם נולד משה, היהת אותו מרים מנבאה, עתידת אני שתלד בן שירושע את ישראל. ומכיון שאחר שנולד משה נתמלא הבית אורה עמד אביה ונשכה על ראהה ואמר לה, בת, נתקימה נבואתך. ואחרי כן כאשר הורידוהו ליאור, וחושו שעוד לא יהיה, עמדה אמה וטפח על ראשה, ואמרה, בת, הילן נבוארך (כך תגורסת במחרש"א). לא נתבאר למה בעת שהשיבו שנטקימה נבוארת נשקה אביה ואחיה' שהשיבו שאין ממש בנבוארת, טפח אמה על ראשה, ולמה לא נשקה מקודם אמה, ולמה לאחר כן לא טפח עליה אביה.

ואפשר לומר עפ"י הכתוב במשל (ר' א') בן חכם ישמה אב ובן כסיל תוגת אמו, ולכן מקודם כשהשיבו שנטקימה נבוארת היהת בבחינת חכמתו וזה שמחת אב, ולכן מרגשי שמחתו נשקה הוא על ראשה. ואחיה' שהשיבו שאין ממש בנבוארת, והיתה בבחינת כסילה, וזה תוגת אם, לנין מרגשי צערה — טפח היא על ראשה.

ואפשר להעיר בעיקר כוונת הכתוב דמשלי חנוך, בן חכם ישמה אם ובן כסיל תוגת אמו, ולכוארה لماذا לא תשמה גם האם בבן החכם, ואייר לא יצטרע גם האב בבן כסיל.

ומכבר אמרתי להסביר הדבר עפ"י מה דקיעיל דרך האיש מצווה על מצות פריה ורביה ולא האשח (יבמות ס"ה ב'), והנה לפני זה, האב מחויב לקיים מצותו בלבד חשבון אם יחי' הבן חכם או כסיל וכמו שאמרו בברכות (ר' א') דחוקיתו המליך לא רצח להתעטק בפ"ז מפני שראת ברות הקדש שייהיו לו בניים שאינם מוחוגנים. ועל זה הוכיחו חנבייא ישעיו ואמר לו "בחדרי כבשי דرحمנא" (בתוך טרוי טעמי ההשגהה) למה לך (לחקרו), מה דמסקנית מבעי לך למייעבד, ומה דניחא קמי דקדושא בריך הוא לעבדך הוא".

ומתבואר, דאין להאב לבקש חשבונות מה יהיה ערכו של הבן הנולד? חכם או כסיל, אך מחייב הוא למלא תפקיד מצותו, בלי חור. ולכן כשהבן חכם הוא להאב מתנה כוכיה גדולה ונחת רוח יתרה, יען כי גם לו לא זה חי מחייב במצבה זה, ואם הבן כסיל, הוא מתנהם בזה, כי למצער קיים חובת מצותו המוטלת עליו.

ולא כן האם, אثرיו שהיא אינה מצויה על מצוה זו,لنפנ' אם יהיה הבן חכם יחשב זה וזה רק לפצץ ולפיטוס צערה בהרינו ולידה וגידול, אבל אם הבן כסיל היה מצערת הרבה על סבלת צער ויגון ואין לה כל נחומיות בקיום מצוה זו, אחריו כי איןנה מצויה על זה.

ועל פי באור זה בארתי המאמר בברכות (י' א') על הס' בישעת (ניד) רני עקריה לא ילדה, וחקשוי, וכי משות דעתך היא תרזון, ולשמה זה זו עשויה, אלא רני עקריה שלא ילדה בנין רשעים לגיהנם (בשעת הגירות).

ומנה לפyi זה איינו מובן למה לא אמר רני עקר, כי הלא מניעת לידת בנין רשעים הוא קורת רוח גם להאב.

אך מפני שאצלו לא שיר ריבנה, יען כי אם מצד אחד וכות חוא לו שלא ילד בנין רשעים. אך מצד שני חוב הוא לו שלא קיים חובת מצותו פטור, ובעת שמחוסרים מצוה אי אפשר לשמות, וכמו מי שאין לו אתרוג בחג,震פאי שאיןנו נגעש על ביטול מצוה זו, יען כי לא בידו הוא להשייג, ואונס רחמנא פטרוי אבל גם אין לשמה על זה, אחריו כי איך שתוארו, הוא מחוסר מצוה — אבל אשה עקרה, שאיןה מצויה על מצות זו, לה' ראוי לשמה על שלא חליזה בנין רשעים לגיהנם.

ועיין עוד מה שכטבנו בפרשה חולדה (כ"ז יג) בפסוק עלי קלתיך בני, בטעם הדבר שבן כסיל תוגת אמו משום דחנוך בנין תלוי ביותר באותו, מפני שהוא תמיד יושבת בבית ומפלת בגידולם, ואחריות החינוך ביזור עליה, לנפנ' אם הוא מסלפי דרכו תולין הקללה ברוע חינוכת גידולות.

ועל שמחות לב האב בבן חכם יש להוסיף מ"ש במשנה עדויות (פ"ב) האב זוכה (כלומר, מוכחה) לבנו בחכמה, ואם כן, חכמה הבן משלו היא. ובנגד זה אמרו בירושלמי פ"ב דתיגתא, דאמו של אחר (שנתפקו) היתה נחפטת בדעות מינות, והנחייה אותן לבנות.

ותראה אותו פי טוב הוא (ב' ב')

בתלמוד מס' סוטה (י"ב א') אמרו, דלשון זה מורה שנולד מהול. ולא כתבאר על מה סמכו כן. וכטבנו בתורת, סמכו לדריש כן עפי המבוואר

במדרשים וברשבי פולשה בראשית בבריאת יום שני (א' ז'), דעל גן לא נאמר ביום שני כי טוב, מפני שלא גמורה מלאכת הימים עד יום שלישי, ועל דבר שלא נגמר עניינו לא יונח לשון טוב. ואמרו בגמרה גדרים (ל'ג א'), דבריהם לא ה' נקרא שלם עד שנמול, ולפי זה קודם חמייה נקרא האדם חסר, שלא נשתלם עוד בעניינו חנכוון לו, ודבר שלא נשתלם, מתבואר, שלא נקרא "טוב".

ומכיוון דכתיב כאן כי טוב הוא, וחניינו שהוא שלם בכל ולא חסר פאוונה לגופו, וכבר נתבאר, שהאדם קודם חמייה נקרא חסר, חרי נתבאר שנוילך מחול.

וזעט אפשר לומר בטעם הדרישה, עפ"י מה שאמרו בירושלמי שביעית (פרק ר הלכה א') על הפסוק בשוטטים (י"א ג') ויבrho יפתח וישב בארץ טוב, טוב — זו סוטיטה (שם מקומ). ולמה נקרא שם טוב מפני שפטורות מן המעשיות, שהיה מעבר לגבול ארץ ישראל, ונוחשبة לח'יל. ואמרו במדרש ריש פרשה עקב, כי עניין חמייה הוא מין מעשר באדם כטו מעשר בתבואה, (ראה הבואר בסמוך) ואחריו שלפי תירושלמי חנכוון, דבר שפטורין ממעשר נקרא טוב, וככאן כתיב כי טוב הוא, אבואר, שפטור ממעשר אדם, שהיה חמייה, ואיך יתכן שיתוי שטוי, אחרי שהיה מצות שבוגות מתבואר — שנולד מהול.

ואמנם בכלל צריך באור דברי המדרש שענין חמייה, הוא מין מעשר באדם כמו בתבואה, כי לכואורה זה מהטור באור, דבשלטאות בתבואה שיד מעשר, אחד מעשרה, כהוראת חם משער, וכן בעבלי חיים, שעשייה הייתה קודש, גם כן מובן, אבל באדר ובעניין מילה מה שיקד לפנות זה בשם מעשר — חלק עשרי.

אבל יתרה אל בכך עפ"י מה שאמרו במס' גדרים (ל'ב ב') על הפסוק בקhalfת (ז' י"ט) הוכמה תעוז (תגביר) לחכם יותר מעשרה שליטאים אשר בעיר. ופירשו, החכמה חזו לחכם — זו תשובה ומעשיט טוביים, מעשרה שליטאים — מעשרה אבירים שבאים, שהם שתי עיניהם, שתי אזוניהם, שתי ידיים שתי רגליים, ראש הגויה והפה (ומלונות שליטאים, שרבות מעשה האדם בא על פיהם). אשר בעיר — זה גוף האדם (ומכונה עיר על שם רבוי חנויות האבירים אשר בו כמו תנועות אנשים בעיר. וככונה בכלל זה, שהתחשובה ומעשיהם טובים מגינים עליו מלhalbם בהם לרעת).

ומתבואר מזה, דבר חמייה (הוא ראש הגויה שחשב) הוא אהוב מערת האבירים שבאים, יסודי הגוף, ולכך בחמולו, שפיר נקרא מעשר. אחד מעשרה, ועולה יטה ההיקש למשער בתבואה. ועוד מה שראו לחייב בונה בדבר חירושלמי שביעית שהבאנו, דעל

בן נקרא אותו חמקום "טוב", מפני שפטורת פון חמישורת, שהיא מעבר לגבול ארץ ישראל, ויפלא מאד שיקראו למקום בשם "טוב" על שם שהוא פטור מן המצויה, וזה לא ניתן להאמר.

ואפשר לומר עפ"י המבואר בברכות (יל'ה ב'), כי מודינה אין הטבל (היא תבואה שלא מתשרה עדין), ונקראת טבל על שם שקדש וחול מעורבים בה) מתחייב במעשה עד Shirat פני הבית (כלומר, שיובא דרך הפתח מכנית ויציאת הבית, משומך לכתיב במעשרות בערתי קודש מן הבית), אבל אם הובא דרך גנות וחזרות טטרו, ולכן דורות הראשונים חשמתו לוכות במצבים כאלה שחויבו רק אם מביאים עצמן להם והיר מביאים דרך הפתח כדי להתחייב במעשה, ודורות האחרונים שריצו ורק למלאות חובותיהם רק במקרה שחיכים בהם, ולא לגביא עצמן לידי חיוב הי' מכניות פירותיהם דרך גנות וחזרות אשר באופן כוות-הם פטורם. וכן הואanganishi אותו הפקום אשר על גבול ארץ ישראל לא השתרלו להתקרב אל גבול אי' כדי להתחייב במעשה, אך קרבו להם הפקום שפעבר לגובל לטוב להם לשבת בו, וממילא נפטרו, אבל באמת היתה כונתם לפטור מן המעשר. ורק קראו להמקום טוב לישיבת וידוע הי' לחיל בתושבי אותו המקום "סוסיתא" בכוונת ובמשמעותם ובעניניהם.

ומען ענין זה במנחות (מ"א א') דרבנן לא לבשו ציצית מפני שלא חי להם בגדר של ארבע כנפות, אבל לא השתרלו לעשות להם בגדי כות ולבא לידי חיוב. ועיין משיל בפ' ראה (י"ד א') לפרש עפ"י זה את חפ' בנימ אתם לה' אלהיכם.

וראא אותו כי טוב הוא ותצפנוו שלשה ירחים (כ' ב') עניין פטוק זה צריך באורה, דמשמע שיען שראתה אותו כי טוב הוא, ולכן הצפינה אותה אבל זה פלא, שהלא עפ"י הטבע חן כל ילד על אמר ולא שיר כי ראתה בטובו.

ולבד זה אינו מבואר, כי הלא גם אם לא ראתה אותו כי טוב הוא, לא אך יכולת הצפינו, בודאי היה מצפינה אותו עפ"י רגשי אם לבנייתו. ולמה זה תלה הכתוב דבר ההצפנה יعن כי ראתה אותו כי טוב הוא.

אבל אפשר להסביר זה עפ"י מה שכותב רשי' בטוקן הבא, כיillardת אותו לשזה חדשים ויום אחד, וכך הילך יכול שראתה אותו כי טוב כדי להטפל בו בשעת סכנת הגורלה, ואך מפני שראתה אותו כי טוב הוא, וכתבנו למללה במתלה מאמר הקודם, שהלשון "טוב" יונח רק שלמות הדבר ומאותה לא חסר בו. וככה ראתה שהוא שלם בגוטו ובכל

아버지ו ובכל הסימנים של ولד בריא, כמו צמיחת שער וצפרניים, וגם פל גולד מהול. ואנו החלטתנו, למרות הסכנה מהגירה לחצפינה. יתבאר המשך הכתוב ותורא כי טוב הוא וצפנתו — יعن פרי ראתה כי טוב הוא (שלם ובריא בגופו) לנו — וצפנתה, ותהי ראייה סבוך לחצפינה.

ומצינו במקרא, שהוא יבא תמורה מלה הסבה «יعن», כמו בישעית (סיד ב') חן אתה קצפת ונחטא, שישענו, חן אתה קצפת — יعن כי נחטא, ובאיוב (ייד י') וגבר ימות ויחלש, אעפ"י שהחוליות באה קודם מיתה, וחיא גורמת המיתה, אך הכוונה, וגבר ימות — יعن כי יהלש, וחרבה כהנתן, ולמעלה בריש פרשת וישב בפטוק ויקנאו בו אחיו (ל"ז י"א) הבאנה, כי גם בחוזיל נמצא סגנון זה.

ועפ"י זה שbarangן, כי למורות זה, שנולד לששה חדשים ויום אחד חי' בכל זאת שלם בגופו ובריא בכלל אביו ובכל הסימנים של ולד בריא — עפי זה אפשר לקיים מה שכחוב במנחת שני, כי בספרים ישנים בא חטיאת ממלת «טוב» (ותורא אותו כי טוב הוא) בתמונה גדולה מהרגיל, וקרום לומר, כי בוה בא רמו שהי' בריא ושלם כמו זה הנולד ליש' חדשים.

ותחמרה בחומר (כ' ג')

ענין החימור בחומר הוא להטיח (להזריק בחזקה) את דופני התיבת בחומר (מין טיט או סיד) וכלalon הכתוב בפרשנות מצורע (ייד מ"ב) וטה את הבית, ובדהי"א (כ"ט ד') לטוח את קירות החתמים, וביחוקאל (ייג י"ד) הקיר אשר הטחת.

ואמנם לפ"י משפט הלשון הי' צריך לומר ותמרה בחומר, בخلاف סדר האותיות מאשר לפניו, יعن כי כו' אמרת הלשון מבון זה, כמו בישעיה (לייח כ"א וימרחו על השחין, ובחזיל רגיל הפעל «ממרה», כמו בפס' שבת (קמ"ז א'), אם היהת (החנית) נקובה לא יתנו עלייה שעות, מפני שהוא ממרה, ובתריל פ' שמנני ט מרחו בטיט, ועוד.

אך הטעם שהוציא הכתוב כאן את שם הפעל הזה בخلاف האותיות (וחחמרה תחת ותמרה) משום דרגיל הכתוב לכתחוב בסגנון «לשון נופל על לשון», ומדכתב בחרmr כתוב בסגנון זה, גם הפעל היחסוי ותחמרה, וכן מצינו בכמה מקומות במקרא שיוי סמיכות הפעל להשם. כמו ורצע במרצע (פ' משפטים, כ"א ר) ולא ונקב, ואעפ"י שהפעל רצע הוא יחידי שם בכל המקרא, ושם (כ"ג כ"ב) ואיתתי את אויבך וצרתי את צוריך, ובשモאל ב' (ט"ז י"ג) ועפר בעפר (תחת זורק), ובישעיה (ייד כ"ג) וטאטיה במטאטא, ובירמיה (ט"ז ז') ואורות במורה, ובצפניה (ב'

ד') ועקרון חוקר, ובתחלים (ס"ט י') וחורת חורפייה, והרבה כתנות. וגם בחילופי אותיות, כמו בישעה (ס"א ג') לחת להם פאר תחת אפר, ובתחלים (ק"ז ל'ג) ומוצאי מים לצמאן, ועוד הרבה.

ותחمرة בחומר ובזפת (ב' ג')

ואמרו על זה בגדרא סוטה (י"ב א') חומר מבוגנים זופת מבחרן, כדי שלא ריח ריח רע, כלומר, ריח של זופת. וכפי הנראה בא לשון זה בקיצור, כי לפי שטחוו משמע רק שלא ריח מפני שריח רע תקון לנפש, ולא יותר, אבל באמת ריח רע הוא גם מזיק לנפש האדם ולהתפתחות הדעת, כפי שאמרו בהוריות (י"ג ב') שהבשימים מшибים (מרחיבין) את הלמה, וזה נסנק על מה שאמרו בברכות (מ"ג א') חמרי וויתנן פקחין, כלומר. שריח טוב גורם לפகחות ומובן, כי אחרי שכח ריח לפצול על תוכנות המוח. אם כן כמו שריח טוב פועל לטוב כו ריח רע פועל לרע, ואיך הוא גם בגדר מזיק.

ועפי זה יובן ברשי' פ' וישב (לי'ז כ"ה) בפסוק וגמריהם נושאים. נכוות ואצרי, וכתיב רשי' (והוא ממדרש) שאעפ' שדרך של ערביים לשאת נטף ועטרן שריחן רע, אבל לנו, ליוסת, נזדמנו כאלה שהובאו כנוטי בשמים כדי שלא יוזק מריח רע, עכילה. והלשון "שלא יוזק" מכzon ממש למה שכתנו, כי ריח רע אמן מזיק הוא למעלת הפקחות ולהתפתחות הדעת.

זהינקחו לי (ב' ט')

יתכן, דהשוו "לי" הנראה למינור, בא לדמות, שאמרה לה, שתנייק אותו בלבד, ולא עוד ילד זולתו, למען לא חצטמק מדת החנכה חדושה לשנית.

ותקרה שם מהה ותאמר כי מן המים משיותהו (ב' י') רגילים אלו לפרש, שבת פרעה קראה אותו כן, אבל זה קשה משלשת טעמים. ראשית, למה לא קראו לו אבותינו שם, כנהוג, ולמה לא נמצא זה בתורת. ואעפ' דוגם במירים ואחרון לא מצינו בתורה שקרוו לחם אבותיהם שם. אך חז כל חולדים לא יטופר בתורה, וממילא אין גם קריית שם, משא"כ במשה שמסופר כל תולדתו. שניית — כי כפי המבואר בתלמוד (סוטה י"ג ב') לא ידע פרעה לשון הקודש, ורקה לומר, שבת שנותגלה בבתו ידעת, ושלישית. כי לפי משפט הלשון, אם היא הייתה קוראת לו שם זה עפי הבהיר שנתנה, שימושה אותו מן המים, הייתה צריכה לומר, כי מן המים משיתיה כדבר בעודה וכמו בפ' תבא (כ"ר

יבג) וגם נחתתו ללו', ובישעה (נ"ח ד') הן עד לאומים נתתייה, והרבתה כהנה, אבל "משיתיהו" הוא כדבר לנוכת, כי אתה משית אותה.

לכן נראה דאפשר לומר, דהלשן ותקרה שמו משה כי מן הימים משיחו מוסב בולו על אמרו, שתיא קראתו כן בפני בת פרעה, והסבירה לה זה לאות תודת, מפני כי מן הימים משיחו — את משית אותה, והסבירה לה, כי כן חובן בשפט עברית. — וכלשונ זה, משיתהו, בהסתבה לנוכה נמצא ביחסיאל (ט"ז י"ט) ונחתתו לפניהם. שכונת — אתה נתת אותה

זרא איש מצרי מכח איש עברי מאחיו (ב' י"א)

הלשן "מאחיו" נראה כמו מיותר, כי מה בא בזה להוסיפה על לשון איש עברי, ובאמת בפסוק הסמור (י"ג) כתיב והנה שני אנשים ערבים נצימים, ולא כתיב ערבים מאחיו.

ויתכן לרשות עפ"י מה שכותב רשי' בסמור פסוק י"ד, שראה משה רשעים דלטוריין (מלשיניהם, מוסרים) בישראל, ולא הראה רשי' מקור לויה, ואולי רמו זה לכאן במלות "מאחיו", כלומר, שבסתה הכתא המצרי את איש עברי באה מאחיו, בשביב משלימות של אחיו, של עברי, והמת' מן "מאחיו" הוא מ"ם הסתבה, כאשר נמצא כזה במקרא.

והנה שני אנשים ערבים נצימים ויאמר לרשות מה תהה רעך (ב' י"ג) הלשן למה תהה אינו מבואר כלל. זהה לא כתיב שהכתא אותו רק שחי נצימים (מרבים), וריש' הרגיש בזה, וכותב, עפ"י שלא תהה נקרא רשות בהרמת יד, וזה מתלמוד טנחרין (נ"ח ב') כל המרים דע על חבירו נקרא רשות, שנאמר ויאמר לרשות מה תהה רעך, עפ"י שלא הכתא.

והנה גם זה פלא, שהרי לא כתיב גם זה שהרים יד. ובכלל קשה הלשן ברשי' ובגמרה המרים יד על חבירו, עפ"י שלא הכתה, ולהלא בפסוק כתיב מפורש למה תהה. והנה הדבר מופלא מכל צד.

אבל אפשר לומר על דרך הפשט, דאםນה הכתה ממש, ואעפ"י דלא כתיב זה מפורש. אך מצינו בכמה מקומות סמור להפעל "נצח" גם המובן "הכתה", כמו בפ' משפטים (כ"א כ"ב) וכי ינצח אנשים ונגמרו אשה حرת, ונגיפה לאיש מן הצד בודאי באה ע"י הכתה והתאבכות מזה ומזה, ומתקף ההתאבכות אפשר שינגע איש מן הצד, וכן בפרשא חזא (כ"ה י"א) כי ינצח אנשים יתחדו וקרבה אשת האחד להצלל את אישת מיד מכתה, ואעפ"י שלא נאמר קודם מקודם שהכתה אותה, ורק כי ינצח, וმוחבאר דבכלל "נצח" גם הכתה. וכן בישעה (נ"ח ד') הן לריב ומזה תצומו ולהיכות בANGEROT, נוראה מזה כי לריב ומזה תלה הכתה. ועוד ככלת יש במקרא. ולכן כאן דכתיב נצימים, מتابאר שהי גם הכתא.

וטעם הדבר בזה הוא, משום דהפעל "גצה" משותף עם התاءקות, השלבת וטללה כהוראת הלשון בפסק דף תצא שתבאו כי ינצח אניות יחד, וכן ינצח שניות בשדה (ש"ב, י"ד ר), וכן משותף עם התנודות אניה ואנת, כמו נצו גם נטו (איכה, ד ט), ומוחות כונת הלשון בירמיה (ר' ו') ערך תאינה מאין יושב דהמובן הוא, יושבי ערך יתפרק הנח והנחה, וכן ענינה של ריב משותף המלווה נצח.

אבל ריב בלבד תבא רק בשם מריבה, כמו ריב אלמנה לא יבא אליו (ישעיה, א' כ"א), שם בודאי לא תי הכא, כי אליך גלית את ריבי (ירמיה, י"א כ'), וכן צדיק הראשון בריבו (משל, י"ח י"ז), וגם שם בודאי לא תי הכא, יعن כי חכמה לא יתוור בשם צדיק,

ומה שאמרו בغمרא טנחרין שתבאו אעפ"י שלא הכתו נקרא רשות (כמו בלשון רשי כאן) — אעפ"י שהוכחנו דכאן הי גם הכא, והם חזיל, נסמכים על פסוק זה "אעפ"י שלא הכא"ו — וזה יתבאר עפ"י מה שmidiknu בגמרא לשון למה תהה רעך, ואמרו, למה היכית לא נאמר, אלא למה תהה, משמע דעתך לא הכתו אלא מוכן הוא בהרמת יד להכות. וכן אמרו כל המרים יד על חבירו אעפ"י שלא הכתו נקרא רשות, וכן כאן שרך הרים ידו להכות וקרו לו רשות. וצריך לומר, דמה שתבנו דבכל נצח גם הכא — יתני נכלל בזה גם חכמה להכא, שהוא הרמת יד.

מי שמק לאריש שר ושותט (ב' י"ד)

חפס שלשת אלה התוארים היויר מכובדים, כי שם "איש" הוא תואר מכובד, כמו שכותב רשי בתחילת (ד') על הלשון בני איש — בני אברהם יצחק ויעקב שנקרו איש, ואסילו מלאך מתואר בשם "איש", כמו ביחס קאל (ט' י"א) ובדןיאל (י"ב ר) איש לבוש הבדים, שם (ט' כ"א) ותאייש גבריאל ומוסב על מלאך הנקריא בשם זה, ובפ' יישלח (ל"ב כ"ה) ויאבק איש עמו אמרו, זה מלאך, ובפ' ישב וימצאחו איש ואמרו, זה גבריאל, ותרבבה חנהה.

וכבר כתבנו במק"א בטעם כינוי "איש" למלאך, עפ"י הכתוב ביחס קאל (אי) בציור המלאכים "דמות פניהם פניו אדם", ובמ"ר פרשה קrhoת (פרשה י"ט) אמרו, גדול כחם של נבאים שمدמים דמות גבורה של מעלה לצורת אדם שנאמר (דןיאל, ח' ט"ז) ואשמע קול אדם מדבר וייתר מזה, כי להפליג גבורתו של ה' אמרו ה' איש מלחתה (פ' בשלח) בתלמיד מס' יומא (י"ח א') פנו הזקנים אל הכתו הגדול בשם הקבר*"אישינו כהן גדול"*, ותרבבה חנהה.

התוארים שר ושותט בודאי נכובדים הם.

וראויה להעיר, כי זה השואל למשה מי שמן לאיש שר ושותט ניבא ולא ידע מה ניבא, כי אמגֵן במשמעותו ה' משָׁה מתואר בשלושת התוארים האלה, כה כתוב עלייו והאיש משָׁה ענו (ס"פ בהעתקה, י"ב ג'), אעפ"י שתחום "והאיש" שם מיותר, דהיינו יכול לכתחזק ומה שערנו אך בא להורות שאליו יכוון תואר "איש". ועל הלשון בפרשנה חקת (כ"א י"ח) באר חפרות שרים, פירושי, שרים — אלו משה ואהרן, ושותט — מתבאר מלשון הפסוק בפרשנה יתרו (י"ח י"ג) וישב משה לשפטות את העם.

וימת מלך מצרים (ב' ב"ג)

פירושי לא פת ממש, אך נצטרע, והמצורע חשוב כמת. ויתכן טעם הדמיון מצורע למות, משומן-DDין המצורע לחיות נבדל מאנשים וכמש"כ בפ' תוריע (י"ג מ"ו) בודד ישב מחוץ למחלנה, ונדמה למות שנבדל מן החיים ומוחץ למושב החיות.

אך לא נתבאר מאין ההכרח להוציא הלשון וימת מפשטוי' דמת ממש. ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ר פ' וייחי, דבכל מקום שנזכר שם דוד גלהו אליו תואר מלך: דוד המלך, המלך דוד, בלבד בפ' וירבו ימי דוד למות (מ"א ב') לא כתיב דוד המלך. וטעם הדבר, "משומן שאין שלטון חייט המות" (קהלת, ח'). כלומר, אין שררות ואין גדלות ביום חמוטה.

ולפי זה, אם hei באן המובן מן וימת — מיתה ממש, לא hei להפסוק לומר וימת מלך מצרים, כיון דאו אין שררות ואין גדולה וככזה, אך כי ציריך לומר וימת פרעה ומדכתיב וימת מלך, הוציאו הלשון מפשטוי'. שלא מות ממש, אך נפגע בדבר שנחשב למות, שנצטרע, וכמו שכרשנו.

ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויועקו ותעל שועתם

אל האלים מן העבודה (ב' ב"ג)

חנה בראש פרשת תבא, בקריאת פרשת בכורות כתיב, לציריך המביא את הבכורות לומר (במהמשך הדברים) וירעו אותנו המצריים ויענוו ויתנו לנו עבודה קשה ונצעק אל hei וישמע את קולנו.

ותנה לא מצינו כאן בפרשנה שצעקו אל hei (כלומר, שהתפללו), ורק בפסוק זה מצינו ותעל שועתם אל האלים, אבל הוא כאן מסיט הפסוק "מן העבודה", אם כן אין מזה הכרח שהתפללו, אך שצעקו מקוסי העבודה, ואם כן איפה מרומו שצעקו בתפללה.

אך יש לומר, דהרמו הוא בהכפל הלשון "מן העבודה" שבפסוק זה תכופים זה אחר זה, ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויועקו ותעל שועתם מן העבודה, והלשון "מן העבודה" השני מיותר, ולכן דריש ברמן, דתריאISON

מוריה מן קושי העבודה, והשני מן העבודה בתפללה, כי הפעל עבורה כולל גם תפלה, וככלשון הכתוב בפ' עקב, ולבבדו בכל לבבכם, ואמרו, (תענית ב') איזו עבודה שהיא בלב זו תפלה.

ובזה ניחא בהגדה לפסת, ונצעק אל ח' כמו שנאמר, ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם מן העבודה, ולכוארה איפה מרומו בפסוק זה שצעקו אל ח', ומה ראי' מביא מכאן, אך בעל ההגדה מפרש כמו שבארנו, דמה דכתיב ותעל שועתם מן העבודה, הוא מן העבודה בתפללה, ומדליק גם כן מכפל לשון, כמו שכתבנו.

וניחא גמי מה שהעתיק כל הפסוק, אעפ"י שעיקר הראי' היא מוצאים השניה, ותעל שועתם מן העבודה, אך רצה בוה לרמז על כפל לשון "מן העבודה", שמה עיקר הראי' דהleshon "מן העבודה" השניה מוסב על עבודה בתפללה, כאמור.

וירא אליהם את בני ישראל וידע אליהם (ב' כ"ה)
באגודות ובಹגדה לפסח פירשו פסוק זה במובנו שראה פרישות דרך ארץ, כלומר, פרישות מחיי אישות, מפני שלא רצוי להוליד להבהלה, שיאבדים טרעה על ידי השלכה לנחר. ולא נתבאר איפה מרומו עניין זה בפסוק זה, וכן אין מבורא הלשון יידע אליהם מה ידע.

אך יתבואר, משורם דבר כל מקום דכתיב הפעל "ראה" כתיב סמוך לו הדבר שראה, וככאן כתיב וירא ולא נאמר מה ראה. אך הנה אמרו במס' ב"ב (עד ב') דלשון או מבטא שאינו צנוע אין לייחס להקב"ה, מפני הכנבודה, וכן אמרו במרוק (כ"ח א') אף מרים בנשיקה מתה, ומפני מה לא נאמר בה על פי ה', מפני שגנאי הדבר לאמרו, ועיין עוד מעניין זה לפנינו בריש פרישה ראה (י"א כ"ח). וכך כתיב כאן ברמז וירא, ולא סיטם מה ראה, מפני שהראי' היהת פרישת דרך ארץ, ואין זה לשון מכובד לפני ה', וגם יובן היטב הלשון יידע אליהם. יען כי ענייני צניעות אי אפשר לארם לראות ולדעתה.

ומה sclינה עניין ראי' זו בלשון "דרך ארץ" (פרישת דרך ארץ) אפשר לבאר עפ"י הירושלמי כתובות פרק ח' הילכה ז', בעניין המתנה שלוח יעקב לעשו ממיini בעלי חיים (ר"ף ויישח). אמר רבי אליעזר, מדרך הארץ שלוח לו, עזים מאותם ותישים עשרים — חד לעשרה, רחלים מאותים ואליטים עשרים — חד לעשרה, פרות ארבעים ופריטים עשרה — חד לארבע, אטותות עשרים ועריות עשרה — חד לתרי, דאיןון לאי (מתיגעים) ורוצחה לומר, דכל מי שיתור מתיגע אצלו מספר הנ侃ות מעטות.

וננה נראה כי ענין זיוגם נקרא בלשון נקיה "דרך ארץ", כמו שאמר,
דרך הארץ שלח לנו.
ושicketות שם דרך ארץ לעניין זיוגם אפשר לכוין עפ"י מה שאמרו
במס' עירובין (ק' סע"ב), למדנו דרך ארץ מתרגול שטפיים ואחיב בועל,
ובברכות (ס"ב א') רבי כתנא גני (ישן) תחת טוריא דרב, שמעי' דעתה
צרכיו והרגיש בו רב, ואמר לו רב, פוק, דלאו אורח ארעה (אין זה מודרך
ארץ). ועיין עוד בפסחים מ"ט ב' מה ארוי דורך ואוכל וכו'. וקרוב לומר
דשם דרך ארץ משותף עם שם "טבע".

של געליך (ג' ח')

כתיב געליך, בלשון רבים, משתי הרגלים, וביהושע (ח' ט"ז) כתיב,
שאמר לו המלך של געליך, בלשון יחיד. ואפשר לכורין טעם השינוי הות.
מן שמה הי' עתיד להפשיט מעליין כל חומר גשמי, כי הי' בשמות
ארבעים יום וארבעים ליליה, לא אכל ולא שתה (פ' עקב ט' י"ח), ופירש
מן האשה (שבת פ"ז א'), וכבש והכניע את כל חומריות הגוף עד שוכת
להקרא "איש האלוהים" (ריש פרשה ברכה ל"ג א') ונאמן בכל ביתו של
חכמיה (סוף פרשה בחulletz, י"ב ז'), ודבר אליו פנים אל פנים (פ' תשא,
ל"ג י"א) — מה שלא מצינו כל אלה ביהושע, ואשר על כן אמרו פניו
משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, כי כיווע, אין להלבנה או רע עצמי
כי אם מה שמקבלת מן אור השמש, כך כל מעלה שביהושע הי' רק מה
שקיבל ממשה. אבל רק בערד קבלת אור הלבנה מהבקת אור השמש.
ועל זה גרמו במשה של געליך, כל חומר גשמיותך, מה שאין כן ביהושע
שהיתה קדושתו רק בערד איש חדש. אבל גם החומר הגשמי נשאר בו ולכך
כתב בו רק של געליך, בלשון יחיד, לרמז כי רגלו אחת עדרין נשארה
בחומר עד הלשון רגלו אחת בתוך התחום וכו' (עירובין נ"ח ב').

ויאמר אנכי אלהי אברך אלהי אברם אלחי יצחק ואלחי יעקב (ג' ו')

במס' ברכות ט"ז ב' ת"ה, אין קורין לאבות (פירושי, אבות, ישראל) אלא
שלשה (פירושי, אברהם יצחק יעקב) ואין קורין אמותות אלא ארבע
(שרה ורבקה רחל ולאה), ומפרש טעמא, עד כאן חשיבי טפי לא חשיבי
(ע' הבואר בסמור). ע"ב.

ונראה דרישי בקוצר לשונו שעל הדברים אין קורין לאבות אלא
שלשה כתוב "אבות ישראל"حسب בזה לפרש, כי בדרך מולדתים בודאי
מוחל לקרווא לכל דור קודם בשם "אבות" כפי טبع הדורות, מאבות ובנות,

וכזה מצוי במקרא ותו"ל פ"מ עמיין אין מסטר, וייתר מזה מצינו שמות אבות עוד בתוספת כבוד וחסיבות, כמו במשנה עדיות (פ"א מ"ד) נקראו שמאלי הילל אבות העולם, ובירושלמי שקלים (פ"ג פ"א) נקראו בתואר זה רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ובבב"ם (פ"ה ב') נחשבו רבי חייא ובנוו במעלת האבות אברاهם יצחק וייעקב.

וכן מצינו שם "אבותינו" במקום שליליה לכינוי בהם שמות האבות הראשונים, כמו כה עשו אבותיכם בשליחי אתם לראות את הארץ (פ' מטotta, ל"ב ח') ומכוון למרגלים, וכן עזבו אבותיכם אותו וילכו אחרי ההבל (ירמיה ט"ז י"א), חטאנו עם אבותינו (תהלים ק"ז ו') אבותינו חטאנו ואינם (איכה ה' ד') והרבה כהנתה.

אך כונת הגمرا אין קורין אבות אלא שלשה והוא כמו שמרמו רשי"י "אבות העולם", כלומר, שם רוצחים לקרו בשם את אבות האומה הישראלית, אשר בנו את בית ישראל, אין לקרו רק שלשה אברاهם יצחק וייעקב, וכן אמהות — ארבע, שרה, רבקה, רחל ולאה, ועל דרך הכתוב בסוף מגילת רות (די י"א) שאמרו העם והוקנים לבועו בנשאו את רות. יתנו ד' את האשה הבאה אל ביתך ברחל וכלהה אשר בנו שתיתן את בית ישראל.

(ומה שללא וכרו גם את שרה ורבקה אפשר לומר כי לא רצוי להזכירן בשעת ברכה מפני הכתם שבחייהן, כי שרה סבבה לאברהם שיקח את הגאר, ונולד ישמעאל, ותולדתה של רבקה רק למחזאה ביחס בנין האומה, והם רצוי לברך את רות שתבא תולדתה כולה קודש, וכרכרו רחל ולאה).

זה באור הטעם שאמרו בגמרה, שעיל לנו קורין לאבות רק אלה ולא את אלה לאחריהם. מפני שעד כאן חשיבי, טפי לא חשיבא. ולא אמרו חני חשיבי והני לא חשיבי, יען כי חיללה לומר לנו על כל גודלי ישראל אחרי אברاهם יצחק וייעקב, כמו משה ואחריו דוד ושלמה וכמוהם למאות וכל הנביאים וכו' — אך הכוונה, כי לענין יחס בנין האומה חשיבי רק חוויתם של אברاهם יצחק וייעקב, שהם יסדו ובנו האומה. אבל היה הגדלים שאחריהם שוב לא חשיבא, כלומר, שוב לא hei להם מה לעשות ביחס הבניין, כי כבר הייתה האומה בנויה ונתעלו מתוך עם רבי, כמש"כ בריש פרשה זו והנה עם בני ישראל רב ועצום. ולכן אין אומרים משה אבינו דוד אבינו וכו'.

ובספר עין אליהו לברכות (נ"ד א') הקשה על המשנה שם. הרואת גסיט שנעשו לישראל אוامر ברוך שעשה גסיט לאבותינו, והביא קושיא باسم ספר אחד האיך אומרים לאבותינו הילא אין קורין אבות אלא לששתה, וטרח לתרצ', ולפי באורנו במאמר אין קורין וכו' אין בו מה ריח קושיא. — כי בודאי סתם אבות מולדת נקראים אבות מדור לדור, מאבות לבנות

ומאבי אבות לבני בנים, וזה שאין קורין אבות אלא שלשה הוא רק כקוריין אלה שיסדו ובנו את בית ישראל, והם רק אברהם יצחק ויעקב, וכמשמעותם "אבות — אבות ישראל", ובמקרה הכל.

ונראה דהילען "אבות ישראל" שכחਬ רשי' שם, ולא אבות האומה או אבות העולם, מכון למ"ש במשנה בכורים פ"א מ"ד דכלשוגר מתפלל אמרת תחת אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב — אלהי אבות ישראל, וראוי להעיר, דמה שנוהגים אצלנו בברכת "מי שברך" לחוליה לומר, מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרון דוד ושלמה — לפי המבואר אין זה נסוח נכון, דכיוון שאומרים שם "אבותינו" בפרטון פרטם, אברהם יצחק ויעקב, הרי מבואר מפורש דמוסב שם "אבותינו" על אבות האומה, והם מיוחדים אך ורק לאברהם יצחק ויעקב ולא לזריהם, ועל זה נאמר מפורש אין קורין אבות אלא שלשה.

ארץ זבת חלב ודבש (כ' ח')

בכמה מקומות בתורה נשתבחה ארץ ישראל במלעת חלב ודבש. ולא נתבאר מה יתרו לחלב ודבש על כמה מיני אוכל ומשקה שמצוינת בהם ארץ ישראל, כמו יין ושמן וכל שבעת המינים (פ' יעקב, ח' ח'). יותר מזה אלה המינים חם טבעיים שתוציא הארץ ממש. בעוד שהזיבת מחלב ומדבש הוא רק לשון מליצי, כי הארץ לא תוצאה אלת, וראוי לשבח במלעות טבעיות.

ואפשר לפרש הדבר עפי' מה שאמרו בספר א' מבcorות (ר' ב' ד' ב'), ז החלב ודבש (דברים) חידוש הוא שמתרין באכילה, יען כי ביסודם הם מינימ אסורים, כי החלב — עיקרו ויסודו — דם, מפני שאחר הלידה גאנער הדם ונעשה הלב" (נדה ט' א'). ואם כןabisdo הוא דבר איסור שאסורה התורה — והחכש יוצא מדברים שהם מין שרץ טמא, "וכל היוצא מן הטמא טמא" אלא שבכל זאת תירתו התורה, ואין להרהר בו (תוועד גbaar בסמוך טעם החיתר דבש).

ובתלמוד בכורות, שם, בין שאר הכותחות על היתר דברים אלה (חלב ודבש) אמרו "מדנתבחה בהם ארץ ישראל, כמ"ש כמה פעמים בתורה בשבח הארץ ישראל, ארץ זבת חלב ודבש, לא יתכן שתתבחח הארץ ישראל בדבר האסור".

ומעתה אפשר לומר לאידך גיסא, כי על כן נשתבחה בהם ארץ ישראל כדי להורות התירן. וכעין מ"ש בבב"ק (כ"ח א') דדרך התורה להורות דרך אגב הוראת לאנשיים.

ועוד חוסיפו בתלמוד בכורות שם לאחסביר חיתר חלב ודבש עפי' טבעם,

כִּי הַתְּלֵבָה, אֲפִיעִי שָׁעַקְרֹוּ דָם, גַּמוֹ שְׁכַתְבָנָה, אֲפִיעִי כֵּן נְשַׁתְנָה פּוֹלָע
שְׁנַעֲשָׂה מִן אֶכְלָל חָדֶשׁ, וְחַדְבָשׁ — מִפְנֵי שָׁעַקְרֹוּ בָא מָוה שְׁחַדְבּוֹרִים
שְׁמַצְאֹת מִין פָּרָחִים שָׁנוּנִים (כָּמוֹ שָׁאמְרוּ בְּמֵס' סְוִתָּה (מ"ח ב')). «שִׁיטָן
(חֲדָבּוֹרִים) בְּרוּמִי עַלְמָא וְמַתְיָין דָבְשָׁא מַעֲשַׁבִּי טָרָא») וּמוֹצִיאוֹת אָתוֹן מְגֻפָּן
כָּמוֹ שָׁהָוָא, בָּאיַן כָּל מַצְוִי וַיְגִיקָה מַעַצְמָן גּוֹפָן. — וּבְרוֹקְ הַיּוֹדָע טָעַמִּי תּוֹרָה.
וּמִמָּה שָׁבָרְנוּ בּוֹתָ נְרוּתָה לְהַבְנִין הַטָּעַם שְׁהַקְפִּידָה הַתּוֹרָה עַל מִנְיעַת
הַבָּאת וְצִירּוֹף דָבָשׁ לְקַרְבָּנוֹת, כְּמַפְרֹשָׁה בְּפִרְשָׁה וַיְקִרְאָה (ב' י"א) כִּי כָל שָׁאוֹר
וְכָל דָבָשׁ לֹא תְקִרְטוּ מִמְנוֹן. וּרְמַבְּזָן שָׁם טָרָח בְּטָעַם הַאִיסָר. וּכְתָבָ מסְבָרָא
דָנְפְשִׁי, מְשׁוּם שְׁהָיָי כֵּן מְנַהָגָה הָגִוִּים לְעַרְבָּה דָבָשׁ בְּקַרְבָּנוֹתֵיהֶם, וְלֹכְן צוֹתָה
הַתּוֹרָה שֶׁלֹּא לִילְךָ בְּמִנְהָגֵיהֶם.

וְהַנֵּה לְבָד שֶׁלֹּא הַבָּיא כָל מָקוֹר לְמַנְהָגָה הָגִוִּים בּוֹתָ — אֵיךְ הוּן עַקְרָב
טָעַם זה קָשָׁה מַאֲזָה, כִּי הָן הָלָא עִקָּר דָבָר קַרְבָּנוֹת חַיִל לְחוֹק (או לְמַנְהָגָה)
הַעֲמִים, וּבָכָל זֹאת נִצְטוּ יִשְׂרָאֵל לְהַבָּיא קַרְבָּנוֹת וְלֹא חַשְׁתָּה הַתּוֹרָה לְדָרְכִי
הָגִוִּים.

וּבָכָל קָשָׁה מַאֲזָה לְתַת טָעַם לְמִצּוֹת הַתּוֹרָה בְּלֹא כָל יְסֻוד מִתּוֹרָה שְׁבָכְתָב
וּבְלֹא כָל בְּטִיסָת מַתְלָמוֹד וּבְרִיתָות.

אֲבָל מָה שְׁכַתְבָנָו אָנוֹ בְּטָעַם הַיְתָר דָבָשׁ לְהַדִּיוֹת, שְׁעִפְעִי דָעַת הַגְּמָרָא
אָמַנָּן חִזּוּשׁ הָוָא, יְעַן כִּי הָוָא יַוְצֵא מִמְּנָה טָמָא, מִשְׁרָץ דָבּוֹרִים, לְכָן אֲפִיעִי
שְׁלַהְדִּיוֹת שְׁרִי, מִטָּעַם הַמְבָאָר, שְׁהַדְבּוֹרָה מוֹצִיאָה מִמְּנָה אֶת הַדָּבָשׁ רַק
פְּפִי שְׁתִינִיק מִין הַפְּרָחִים בְּלִי כָל מַצְוִי וּסְיוּעַ מְגֻפָּה שְׁלָה — אֲפִיעִי כֵּן,
פִּין דָאֵיךְ שְׁהָא הָוָא יַוְצֵא מִן הַטָּמָא, מְאוֹת הָוָא לְגַבְהָה, מִפְנֵי הַכְּבָדָה.

וּמְצִינָנוּ דָוְגָמָא לְזָה מָה שְׁלַקְרָבָנוּ אָסָורָה בְּתַמָּה בְּעַלְתָּ מָוָם, אֲפִיעִי
שְׁלַהְדִּיוֹת מִתּוֹרָתָה, רַק מִפְנֵי שָׁאַן זָה מִן הַכְּבָדָה.
וע' מִשְׁכַ' בְּפִי וַיְקִרְאָה בְּטָעַם הַרְחָקָתָה דָבָשׁ תְּמִרִים מִקְרָבָנָו אֲפִיעִי

שָׁאַיְן בָו יְתָסֵחָה הַטָּעַם שְׁבָדְבָשׁ דָבּוֹרִים עַיְיָשׁ.
וְעוֹד נְרוּתָה בָמָה שְׁכַתְבָנָו בְּטָעַם הַיְתָר חָלָב לְהַדִּיוֹת וּבְטָעַם הַרְחָקָתָה
דָבָשׁ מִקְרָבָנָו — נְרוּתָה עוֹד לְחַבֵּין מִה שְׁלָא מִצְינוּ בְכָל מִינִי קַרְבָּנוֹת מִנְחָתָה
וְחַלּוֹת וּבָכָל מִינִי מִאֱפָה קְדוּשָׁה כָל תְּעוּרָבָה חָלָב וְחַמָּאת וְיִתְרָה מִינִי חָלָב, וְהָזָם
עַן מִטָּעַם שְׁכַתְבָנָו בְּהַרְחָקָתָה דָבָשׁ מִקְרָבָנָו, כִּי אֲפִיעִי שְׁלַהְדִּיוֹת מִתּוֹרָה,
אֲפִיעִי כֵּן, מַאֲחָר שָׁעַקְרֹוּ וַיְסַחְרוּ שֶׁהַהְלָבָה הָוָא דָם, כִּפְיָ שָׁבָרְנוּ הַכָּל, מְאוֹת
הָוָא לְגַבְהָה כָּמוֹ הַדָּבָשׁ.

וְטָעַם שָׁאַסְרָה תּוֹרָה אֶת הַשָּׁאוֹר, כָּמוֹ בְּפִרְשָׁה וַיְקִרְאָה (ב' י"א) כִּי כָל
שָׁאוֹר וְכָל דָבָשׁ לֹא תְקִרְטוּ מִמְנוֹן — אָפְשָׁר לוֹמֶר עַפְעִי מִה שְׁלַמְתָּב בְּמֵס'
בְּרִכּוֹת (י"ז א') דְשָׁאוֹר בְּנֵי לִיצְרָר הָרָע, שְׁמַתְחִיא אֶת הַרְבִּים (רָאָה הַבָּאוֹר
בְּפֶסֶךְ) «וְאֵין קְטִיגָּר גַּעֲשָׂה טְנִיגָּרָה» (רְהִ"שׁ בַּי' א' וּבַבְּמִ'). וְכָמוֹ שָׁאַן

כהן גדול נכנס ביווח'ט לקדשי קדשים בגדי זהב, מטעם זה שאין קפיגור געשה סניגור, כי הזהב מעורר חטא מעשה העגל, כמבואר בע' תsha (לב' לא') ויעשו להם אלהי זהב.

וטעם דמיון יצח"ר לשאorio אפשר להסביר, כמו שהשאorio, אעפ"י שהוא מעט הכמות מאוד לעומת גודל כמות הקמלה, אעפ"י כן, כחו חזק לפזר על גודל כמות הקמלה לעשות ממנו בכך משגשג בכמות ובائقות. — כך יצח"ר, שאעפ"י שהוא כלו "דומה לוובוב" (ולדעתה אחת — "לחטה", ברכות ס"א א'), אעפ"י כן, בכחו להרעיש ולנץח את כל גופו האדם אפילו יותר גדול ובריא, ולהתומו להפזז.

ואמרו לי מה שמנו (ב' י"ג)

הנה אין ודאי שישאלו אותו כן, ואולי לא ישאלו אך בסמוך פסוק י"ט נבואר, כי יש מקומות שהוא נקרא כמו "אם", והכוונה כאן ואם יאמרו לי, עי"ש בארוכת.

ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר בה תאמר אל בני-ישראל אהיה שלחני אליכם ויאמר עוד אלהים בה תאמר אל בני-ישראל אלהי אבותיכם שלחני אליכם (ב' י"ד, ט"ז)

צריך באור עניין חלופי השלונות בחודעה זו, במחילה אמר לו שיאמר אהית אשר אהית, ואח"כ אמר, שיאמר אהיה שלחני, ולבסוף אמר לו, שיאמר אלהי אבותיכם שלחני. ואין ספק, כי הכל בא לבדוק מכון ובכוונה נוצרה.

ואפשר לכוין הדבר עפ"י הידוע, כי זמן השעבוד של ישראל הוגבל לארבע מאות שנה, כմבוואר מפורש בפרשנה לך (ט"ז י"ג) ועובדות וענוו אותם ארבע מאות שנה, אך לאחר זמן, למעשה, נתצרח הזמן עד מאותים ועשר שנים, ועי"ש בפסוק הנזכר בראשי. ופרטיו החשובן באו בראשי לפרשנה בא, בפסקוק ומושב בני-ישראל אשר ישבו במצרים (יב' מ').

ובטעם הקיצור בזה, כפי המתבאר במדרשים וגdotot, יש שני טעמים, אחד, מפני שהחלק הקב"ה את זמן השעבוד הארוך לשני זמנים, מאותים ועשר שנים במצרים ומאה וחמשים שנה בשבעודים אחרים למש העתדי, והשני — כי העלה הקב"ה את זכות האבות וקייזר הזמן בכלל.

ועתה יתבאוaro הכתובים שהעתקנו בראש המאמר על הסדר, כי כפי שמתבאר במדרשים שאל משה מה, מה ישיב לישראל לכשיישלו סבת קיצור הזמן מן ת' עד ר' י' שנת, ואמיר לו הקב"ה, אהית אשר אהית והכוונה, שיאמר להם, אהית עמכם בגלות זה ואהיה עמכם בגלויות אחרות, ממש"כ לפعلיה, ואמר לו משה, לפחות להודיעו אותן עתה משעבדים אחרים,

ולא אמר "דיה לזרה בשעתה", ואמר לו ח' הגד לכם רק אתה של שני אליכם ולא אהיה אשר אהיה, دمشמע בעתיד. ושוב שאלו מה עינה על שאלתכם לסבירת קייזר הזמן, אחריו שלא יוציא מחלוקת לשעבודים הבאים, אמר לו ג', שיאמר, אלמי אבותיכם שלחני, כלומר, בזכות אבות נתקצר הזמן, כמבואר.

פקד פקדתי... רשםינו לקובלד (ב' ט"ז י"ח)

פרשנִי. סימן זה הי' מסור בידם, דמי שיבא לבשרם בלשון זו הוא הגואל האמתי, עכ"ל. ורמב"ן מנסה על זה, כי הלא כל איש מי שהוא יכול לבא ולhogid בלשון זו, ומה הבטחן לדעת מי הוא האמתי. ועיינ"ש שמתרץ בזוויח גדרו.

אבל אפשר לבאר וזה עפ"י הידוע בכלל סגנון לשון הקודש, כי כל כפל לשון מורה על מהירות דבר, וכמו שאמר יוסף בפרטון חלום פרעתן, ועל-השנות החלומות... כי ממהר אלהים לעשותו (פרשא מקץ, מ"א ל"ב), ולבן אמר ליעקב, חלק הלכת, כי נכסף נכספת לבית אביך (פרשא ויוצא, ל"א ל'), ובזה הדגיש את מהירותו לברות, ולכן כאן מי שיבוא בשורה דורש להראות תיכף סימנים לבשורה זה, וכמו עתה במשה, שיחד עם בשורתה זאת לישראל החל עניינו עם פרעה, וכי מעשיהם זה כמוין תוקף לבשורתה, אבל מי שיבא בלשון זה וידחח תוצאת הבשורה למן ארן, אין בו ממש.

הנני ידעתך כי לא יתנו אתכם מלך מצרים

לחולד ולא ביד חזקה (ב' י"ט)

ה לשון "ולא ביד חזקה" אינו מבואר כלל. ועין רשיי, ולוי נראית הבואר עיפוי מה שדקדקתי, כי לפעמים יבא אותן ואיזו למלא המלה "אם", כמו למלعلاה (פסוק י"ג) הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלתני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם. שכונת הלשון "ואמרו לי" — אם יאמרו לי, יען כי אין זה בטוח שישאלו אותו, ואפשר שלא ישאלו. וכן יתבادر בס' פ' בהעלמתה, ואביה יירק בפוניה, דהכונה ואט אביה יירק, וכן בשמוראל א' (טז' ב') איך אלך ושמע שאל וחרגנו, שהכונה, ואט ישמע שאול, ובמלאכי (א' א') אהבתני אתכם אמר ה' ואמרתם במת אהבתנו, שהכונה — ואם תאמרו במה אהבתנו, ובמשל (כ"א ח') המכפל דרך איש זור, שהכונה — המכפל דרך איש אם הוא זר (שוררים מעשיין), ובורות (ב' ט') וצמת והלכת אל הכלים ושתיית, דהכונה — ואם צמת (ואם תצמאי). הרבה כהנת. וכן סרפנו להלן בפ' משפטים (ביב' ל') ואנשי קדש תחיו לי ובשר בשחת טרפה לא תאכלו, שהם מן ואנשי קדש

תחיו לי אם פשר טרפה לא תאכלו. ועי' לפניו בפ' צו בפסוק בירוח תקריבו (ו' ט"ז).
וגם כאן פונת הלשון "ולא ביד חקיה" בא חרואין מ"ו "ולא" תחת "אם לא", ושוויז — ואני דעתך כי לא יתו אתכם מלך מצרים להלוך אם לא ביד חזקת, ועם באור זה אפשר להבין דברי רשי.

זהיפיתי את מצרים בכל נפלאותי... ונתקה את חן העם בעניין מצרים ושאלת אשח משכנתה וגוי (ג' ב' כ"א)
חמשך הענינים מהבאת מצרים עם מציאות חן של ישראל בענייהם אפשר לכינוי, כי רוצה לומר בזה, כי עיפוי שאכח את מצרים בכל נפלאותי וכל זה הוא בשבי ישראל, לפי זה, הלא עיפוי תطبع צרייכים המצרים לשנואו אותם, בגורמים לאסונות — עיפוי כן, את חן העם בענייהם ואם ישאלו מהם מה שישראל, כל כי כסף וכלי זהב, לא ישיבו פניהם וישאלות, ועי' חמשך לוח להלן בפ' בא ובני ישראל עשו בדבר משה (י"ב ל"ה).

שאלת אשח משכנתה... ושמלות ושמטה על גניבם ועל גנותיכם (ג' ב"ב)

בחויות באמריקה יושב בஸבה אחת נתגלו הדברים על דבר קסידת החדרים על תלבותם בגדיט קצרים. ונשאלתי, אם יש רמז לוח בסיפורותנו, ושאלת, כי נמצא כמעט רמו בולט בתורה לקסידא זו, והוא בפסוק שלפניו, ושאלת אשח משכנתה... ושמלות ושמטה על בניכם ועל גנותיכם. חנתן חדריך בולט, למה לא כתיב ושמטה עליהם ועל נשותיכם, אך מפני שהמזריט לבשו בגדיט קצרים לא היו מתאימים במידתם לאנשים גדולים מישראל, וכן נצטו להלביש אותם את הלבנים והבנות, יהיו עליהם כמדתם.

ושמהו השומעים להערת זו.

ואמנם יותר מפורסם מהה נאמנה בעניין זה בדברי קבלת, במצניאות (א' ח') ופקדי על חסרים ועל כל הלובשים מלובש נכרי. ועי' ש ברד"ק.

שוח בירך ויאמר פטוח (ד' ב')
במדרש אמרו, שאמר לו ח', מות (מן זה) שבידך אתה עדך ללקות ורמן לו בזוז את המטה אשר הכת בו את הסלע ועbor זה גענש, מבואר בפרשׁ חקתו. ומודיעך וזה המדרש מלשון מות, שבא מקוצר מן "מן זה" ודרשו על דרך רמו וסימן כמו "מן זה", בדרך דרש אגדי.
אכן על דרך חפשט מצינו פמח מלים שבאו כלולים שתיטת גמלת את עיפוי חסרון אותן ח"א חמבדיל ביןיהם, כמו בישעיה (ג' ט"ז) מלפט תדעאו

עמי — תחת מה לכם, וביתוקאל (ח' ר) מחת עושים — תחת מה הם, זבלאי (אי יג) הנה מתלאה — תחת מה תלאה (מה רב הטורה), וכן המלח "האלח" באח כמה פעמים חסדה ח', כמו לאנשים האל (פ' וירא, יט' ח'), תארצות האל (פ' חולדות, כי' ג'), תועבות האל (פ' אהרי, ית' כ"ז) הגוים האל (פ' עקב, ז' כ"ב) — בכולם תחת האלה. ובاستור (ר' י"ד) עודם מדברים — תחת עוד הם מדברים, והרבה כתנה. וכן כאן מזה — תחת מה זה.

ולך זה (כלומר, כל טעם השמטה זו של הח"א) הוא מפני שהה"א הוא יותר קל בהבראה, וכמו שאמרו בסיס' מנותות (כ"ט ב') על הפסוק בפרשנבראשית (ב' ד') אלה תולדות השמיים והארץ בהבראים, אל תקרא בהבראים אלא בה"א ברם, (באות הה"א). ובא הבואר לזה במדרש שברא הקב"ה את העולם בקלות הברת הה"א. ומתוך קלותו נוח לפעמות להשempt, כאמור.

השְׁבָדֵד אֶל חִיקָּד (ד' ז')

לא נתבאר השאלה זו למלה. ואולי רמזו לו בזה מצות הסוגר מצורע. ויחי מזה סמך ראי' לדעת הרא"ש המובה בבעל הטרורים הארוך, כי חלון והסגיר את חנגן (פרשת תוריין, יג' ד') עיניו קשרה במוך את חנגן ולא לסגור את האדם.震פְּשַׂי שאין פירוש זה מתאים עם דעת תגמרא בכמה מקומות, והארפנו בזה במקומו בפ' תוריין שם, ובאונו, דעת הרא"ש, בלבד סגירתה תארם סוגרין גם את חנגן עצמה במוק, עי"ש.

לֹא אֲרֵש דְּבָרִים אֲנֵנִים... פִּי כְּבֵד פָּתָח וְפִּידֵד לְשׁוֹן אֲנֵנִי (ד' י')

על הלשון "לא איש דברים אננוי" יש לחעיר, שפעמצע בכל ספר דברים חרצת משה לישראל כמה וכמה דברים וענינים שונים מחייהם של ישראל ותנתונותיהם ומאורעותיהם וממקריםם ו████ל ענייניהם במדברה, וכן כמה וכמה דברי מוסר ודברים כבושים לחקוי לב ונפש — והכל בשפת ברורה מסודרה וצתת, רחבה ואורכה, ואיך יתאמת זה עם דבריו פאן, לא איש דברים אננוי כי כבד פת וכביד לשון אננוי.

אך הבואר הוא, אכן כיון רק ביחס דבריו אל טrust, וביחס אליו מצא את דבריו רפה וטרוד, כי אין דומה הדבר לקהל אנשים מקרים וקרובים הנושאים את נפשם אליו ולדבריו — לדברו לפני מלפים ושרים, וזה מעלה מיוחדת שלא תמצא בכל אנשים. ומצינו שדור המלך התפאר במעלה זו ואמר, ואדרבה נגד מלכים (מלחמות, קי"ט מ"ז). ושלמה תרים את מעלה האיש אשר "לפני מלכים יתיצב" (משל, ג"ב פ"ט), הרי שאין

זה דבר קל, ואל זה כיוון, ויצורף לוות מדת ענותנותו עוד יותר ש ח' ש' ע' צ' ע' צ' | עצמו לאי מוכשר לות.

ומה שאמר כי כבד פה וכבד לשוןAncient — הנה מצינו לשון זה ביחס העדר הכרת שפה של המדובר, כמו ביחסוּקָאַל (ג' ד-ח') "בא אל בית ישראל, ודברת אליהם כי לא אל עם עמקי שפה וכבדי לשון אשר לא תשמע דבריהם אתה שלוחה" ומתחבר, כי בעדר ההכרה בשפות נדירות גקראים גם כן כבדי פה ולשון. וכך אמר במדרש, שאעפ"י שבילדותו נתגדר משה בבית פרעה, אך מהיותו שמנוגים שנה רחוק ממנו ומסביבתו שכח לשונו. ובעת עמדו לפני פרעה היה בן שמנוגים שנה, כאמור בפרשה זוארא (ז' ז').

כי מתוך כל האנשים חמקשים את נפשך (ד' י"ט) בתוס' כתובות (ח' א') ובאיוז מפרשיות חקרה, אם הלשון "כל" יונח גם על מספר דברים או לא פחות מעל מספר שלשה. והעדרנו בתורת, כי אפשר לפחות זה מפסיק שלפנינו, כי מתוך כל האנשים חמקשים את נפשך,adamro zayil, דמוסב על דעתן ואבירם שנעשו עניים, ועניות כמייהה (נדירם סיד ב'), וחוץיא הכתוב בלשון "כל האנשים".

ולאן נעיר, כי נמצא כזה גם בפסוק משלוי (כ"ב ב') עשיר ורש נגশו עשה כולם ח', והלשון "כולם" מוסב על עשיר ורש, ואם לא יונח "כל" על שנים hei צרייך לומר עשה שניהם ח', וכן ברות (ד' ז') לקיט על דבר, ומוסב על הגאהה ועל התמורה שבפסוק שם. ועי' בימ' מ' א' גם בלשון תלמיד מצינו כן, בפסחים (כ"ג ב') מנין לכל אישורין שבתורה, שכחם שאסורי באכילה אסורי בהנהה, וכי ניתנו חמץ בפסח ושודר הנתקל — פתח במלת "כל", וסיים בשני פרטימ.

ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור (ד' ב') בפייר קחלת על הפסוק (י' ב') לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלה, אמרו, לב חכם לימינו זה יעקב, דכתיב بي ויקח יעקב וישא את בניו ואת נשוי (ט' ויצא, ל"א י"ז), ולב כסיל לשמאלו — זה עשו, דכתיב بي ויקח עשו את נשוי ואת בניו (פ' משלה, י"ז ר), ופירשו בבארה הדבר, דעשו מפני שהרי שטוּף בומת, אצלו הנשים קודם, אבל ביעקב הבנים קודם, ע"כ. ותמנה יש להעיר על זה מפסיק שלפנינו, דכתיב ויקח משה את אשתו אותה בנית, ולטלא שלא העירו מוהה במדרש, אך אפשר לומר בישוב הדבר עפ"י מה שאמרו במת' פטחים (ג' א'), אך מן כתיב בפרשנה מצורע בעניין דיני זב ווות. כתיב בזב וכל המרכיב

אשר ירכב עליו חوب יטמא (^{פי' מצורע, טז ט'}), ובזורה כתיב וכל אשר תשב עליו (שם כ') ולא אשר תרכב, משום דלשונו רכיבת באשה הוא לשון מגונה, וצריך לדבר בלשון נקיה.

ולכן كانوا מזכירים וירכיבם. סידר הכתוב לשון זה סמוך לבניו, ואם hei כותב ויקח את בניו ואת אשתו וירכיבם, hei סמוך לשוח רכיבת לשם אשת, וזה מגונה.

כי כן מצינו בכמה מקומות כשהבא הפעל סמוך לשוני שמות, תתייחס גנטיו אל השם הסמוך לו, כמו ותדבר מרימות ואהרן (^{ס"ט בהעלמה, י"ב א'}) — תחת וידרו, כי שניהם דברו, אך מפניהם כי סמוך להפעל "דברו" כתיב שם מרימות, וכן בא הפעל בנטית נקבה — ותדבר.

וכן בפרשה ראה (^{י"ד כ"ג}) ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנן תירישך, אעפ"י דתיריש (^{יין}) הוא בשתייה, אך מפניהם כי סמוך להפעל ואכלת כתיב מעשר דגנן לנו נוטה הלשון ואכלת על כל הפרטים (^{ועיין ג'ומה ע"ז א'}) שדייקו מלהונן זה דשתייה בכלל אכילה, ואנחנו באנו בתוספת באור.

וכן באסתר (^{ט' כ"ט}) וחתוב אסתור ומרדכי — תחת וילכתו, אך מפניהם כי סמוך להפעל "כתיבה" כתיב שם אסתר, וכן בא הפעל בנטית נקבה — ותיכתוב.

ובחולין (^{כיז ב'}) אמרו שם (לדעת חכם אחד) אין שחיטה לעוף מן התורה (וסוגי בנהירה), דכתיב (^{פי' אחריו, י"ז י"ג}) ואיש כי יצוד ציד חיית או עוף ושפدر את דמו, בשיטכה בעלמא סגי. ופרט, מי חווית דשדיין אעופ, שדיין אהית. (בדכתיב ציד חייה או עוף), ומשני, מסתברא, משום דסליק מינני, ככלומר, דקדום הפעל ושפדר כתיב עוף, ומוסב עליו, וזה כמו שbarangנו.

וthing גם כאן בפסק שלפנינו דכתיב ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור, מוסב ביותר הלשון וירכיבם על הבנים, וזה יותר לשון נקיה. והענין מבואר.

וזה כתבנו השיך לעניין דרשת המדרש לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאל, וזה מזכיר בעשו ויקח את נשוי את ילדי, מקדום נשוי ואח'ם ילדי, ובעיקר כתיב להיפך, וישא את בניו ואת נשוי — והערכנו על זה בפרשא וישלח (^{לי"ב}) מהה דכתיב ביעקב ויקח את נשוי ואת שפחותיו ואת אחד עשר ילדי, וזה לכוארת סתירה לדברי המדרש חנוך, אך שם בפסק מהו באנו הדבר בטוב טעם, כי שם hei יעקב מוכראה לעשות כן, להקדים גאנשים לבנים, ועשה הכל ברעיון נשגב ובחשבון צדק.

וחמי אחזק את לבו ולא ישלח את חעט (ד' ב"א)

הרבגה טעמיים כתיב בפרשח זו ובהבאות מעניין זו שיחוק ח' את לבו או יכబיד אותו לבל ישלח את ישראל. וחנה לפני זה מולטת שאלה, למה יענש, אחרי שמן השם עכבותו "ומי חזיד קביה דעביד זינה בלי דין" (ברכות ח' ב').

אך מעניין הוא, כי אמנים ראי חית פרעעה לעונש על ענותו לישראל בכל תוקף ענווים, ובתשלכת ילדים ליאור, כמבואר בפרשח, אך אם חי מניה לישראל לצאת מיד כשנדרש על זה, לא תהי סבה לעונשו ועמד לו זכות ששמע לצוי ה', אך כדי שלא יהיה חוטא (על ענותו את ישראל) נשבה, הוכבד לבו, כדי שיקבל עונשו על סיורבו לשלוחו, ויחד עם זה יקבל עונשו על שעבודו קשה בישראל.

בני בכורי ישראל (ד' ב"ב)

תוספת השם "בכורי" יש לומר, משום דמטבע האב לאחוב ביחד את בנו הבכור, להיותו ראשית אונו, ומטעם זה גמלץ על מרירות קשה הלשון "וחמר עליו כהמר על חכורי" (זברית, י"ב י'), וכן "חאתן בכורי פשעי פרי בטני החטא נפשי" (מיכה, ר). והכוונה — אותן (הקריב) בני בכורי האחוב לי ביותר בפשע, לכפר על פשע פרי בטני בחטא נפשי, לפניהם על חטא נפשי (וחדר בית המשוש וכמו ויתבת ספר זכרון (פלאכי ג') — תחת בספר).

וגם אפשר לומר בטעם יתרון אהבת לבן בכור, מפני שעל ידו גstre מולדיו בשם "אב" שתוארו תואר מכובד, כמו"ש יוסף כי הייתה לאב לטrust, וביחס ישראל לחכבי' הוא מפני שאומת ישראל היתה ראשונה להכיר את אלוחותן, כנדע מאברהם, וכך נחשבו בכורים.

יתכן, זהה מזו טעם פי שנים לחילך בדור בירושה, משום דעתך אביו קרובה אליו ביותר. ומטעם זה נלקו במצוות תפזרות, מפני שם אהוביהם ביזטר לאבותיהם

או אמרה חתן דמים למולות (ד' ב"ז)

חלשון "או" אינו פשוט, והי' מהראוי לומר ומתאמר חתן דמים למולות, אך ייל', דמקודם חשבה עי' חסבה להו שביקש חמלאר לחתמו אפשר גם בטעם אחר, ואולי מפני שנשא לאשה בת כהן או חולדת, או אולי הסיבה מפני מניעת המילת, אך מכיוון שאחר שללה אותו הרף ממנו חמלאר, כדכתיב וירף ממנה, הבינה כי הסיבה היתה מפני מניעת המילת. וזה אמרות כמו "בטוחה אני שאתה דמים אתה למולות", על סיבת מניעת המילת.

ה לשון למולת הוא כמו על מולת, על סיבת מולת וכפירושי, וכך שמצוינו כמה פעמים בא תלמיד בחסרונו ציין הקודם לו, כמו בפרשת וירא (כ' יג) אמריו לי אחוי הוא, והמונה כמו דכתיב אמר עלי, ובפ' תולדת (כ' ז') וישאלו אנשי המקום לאשתוג, כלומר, על אשתו (מי היא), וחרבה כהנת-

ויאמן חעם וישמעו כי פקד ח' (ד' ל"א)

ה לשון הזה הוא מן ההפסדים, כי המובן הוא כי לאחר ששמעו האמינה כי האמונה מוסבת על השמועה, והרי ציריך לומר וישמעו יאמינו. ולשנות הטעוכים במקרא חזון נפרץ וכמו שכתב רש"י בפ' אמרו (כ"ב ב') ובפ' חקת (ימ"ט ו') ובכמה מקומות. ואנחנו כתבו מזה בארוכה והבאו כמה דוגמאות לסוגנון זה בספר בראשית בפרשנה לך בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחוי אברהם (יד י"ב). וכאן נביא רק אחותות מזו לאמת את דברינו.

כה מזו בפ' ויקרא (א' ט"ז) והקтир המזבחה ונמצאה דמו — מתחת למזבח ותקтир המזבחה, כי ההקטריה באה לאחר מצוי חרם (ועי"ש בראש"י).

בפ' בהעלתך (ח' ט"ז) ואחריו כן יבוא הלויים לעבד את אהל מועד וstorרת אותו ותנפת אותו תנופה — מתחת וטהרת אותו ומגנט אותו תנופה ואחריו כן יבואו לעבדה, יען כי הכלש העבודה בא רק לאחר טהרה והתנופת.

עוד שם (י' ל"ז) שובה ח' רבבות אלפי ישראל — מתחת אלפי רבבות, וכן בפ' חמי אחותנו את חמי אלפי רבבות.

בירימה (י"ז ג') במוთך בחטאך — מתחת בחטאך במוთך.
בחושע (ח' ב') לי יוציאו אלהי ידענוך ישראל — מתחת לי יוציאו ישראל אלהי ידענוך.

ושם (יד ג') אמרו אליו כל תשא עז — מתחת כל עז תשא.
ובאיוב (יד י) וגבר ימות ויחלש — מתחת יחלש ימות, כי החלשות באה קודם מיתה
ובתחלים (קל"ח ב') כי הגדלת על כל שמד אמרתך — מתחת כי הגדלת שמד על כל אמרתך
וכהנה הרבה.

ואמנם אפשר לומר עד בבאור סדרו לשון זה (ויאמן חעם וישמעו),
ולפי בבאור זה יקרא הלשון ויובן העניין בסדרו הכתוב.
ובבאור הוא, כי מציינו לפעמים, שאות הוא זו תבא מתחת חמלת "פאשר".
גלו בפרשת שלח (יד יג) ושמעו מצרים פי העלית בכח, שחתנת

זהה כאשר ישמעו מצרים. ובשモאל א' (ט"ז ב') איך אלך ושמע שאל חרגני, שהכוונה והית כי ישמע שאל (ולמעלה ג' י"ט) פירשנו חלשן ושמע שאל כמו ואם ישמעו, ומובן אחד לשתי ההוראות).

וכן מצינו בלשון המשנה (קדושין ט' א') האומר לאשת, הרי את מקודשת לי על מנת שתאתן לך מأتים זה, הרי זו מקודשת ויתן. ופירשו בגמרה, מי ייתן — באשר יתן, אז תהרי מקודשת. דבר ידוע הוא, כי לשון המשנה קרוב אל לשונו המקראית

ומכל זה מתבادر כוונת הלשון כאן ויאמנו העם וישמעו כי פקד ח' —
ויאמנו העם כאשר ישמעו כי פקד ח'.

ויאמר פרעה... לא ידעת את ח' (ח' ב')

עם לשון זה יתבادر מה דכתיב להלן בעניין המכות במאמר ח', עי' משה בהסבה לפרטיה שיכוח בידיעת ח', כמו הלשונות בזאת תדע כי אני ח' (פ' וארא, ז' י"ז), למן תדע כי אני ח' (שם, ח' ר' ו'יח), בעבר תדע כי אין כמוני (שם, ט' י"ד), למן תדע כי לה' הארץ (שם, כ"ט), למן תדע מטעם אשר יטלה ח' (פרשה בא, י"א ז') — כל אלה הלשונות המרמזות על הקיומה את ח' באות כתשובה על דבריו כאן «לא ידעת את ח'». וזאת אומר לו, אתה אמרת לא אדע את ח' — חנה בזאת וכזאת יגיעך. ועל דעת תדע את ח'.

למה משה ואחרון תפירעו את העם לבו לפסכותיהם (ח' ד')

רביט חקרו לפצת פטור משה ואחרון ועטם כל שפט לו משעפוד מצרים. ואנחנו כתבנו טעם מסתבר למעלה בסיס ויגש:

תבן לעם לפון הלבנים (ח' ז')

דרישת התבן למעשה הלבנים, ח' ז', כי היו נוהגים לגביל את חומר הלבנים בתבן, כדי לחזק חدبם ותלשן לבון הלבנים (חחות לעשות הלבנים) בא בסגנון: «לשון נופל על לשון», וכתבנו מזה למעלה בראש פרשה ז' בפסוק ותחמורה בחומר (ב' ג').

ואל ישעו ברברי שקר (ח' ט')

פירשי, ואל ישעו — ואל יהגו, עכ"ל. וממצינו פעל זה גם במובן פנות אל הדבר, או פנות מון הדבר, כמו בס' בראשית. וישע ח' אל חבל ואל מגחתו ואל קין ואל מגחתו לא שעה, וכן באירוב (ייד ר') שעה מעליין, ובישעיה (ייז ח') ולא ישעה אל המזבחות. רשות (כיד ד') שעו מני, ועוד. סככל חדבה דחויפי שטאפעלו חוו מוסב בנטי' לשם הנסמך בביית חווא

פלשׁון תגה ומחשבה, כמו הפסוק שלפנינו, ובתחלים (ק"ט ק"ז) ואשעה בחיקך תמיד. ואם הפעל הווע מוסב בנטי' לשם הנסמק במאן או במלת "אל" הוא ממובן פניו פנות הדבר, כמו הפסוקים שהבאו.

ודע דמה שמצינו בגמרא הפעל שותא במובן דברו, כמו בקדושים (ע"א ב') שותא דמר לא גמירנה, ובב"ב (ל"ט א') לא תיפק לכו שותא, ועד כללה — הוא משרש שעיה, בנטי' לשם הנסמק בביית, כמו שבארנה ובא בחסרון העיין תחת שעותא, מבואר במלכים כ' (ט' י"א), ורוציל העיין להשמט. ממש"כ רשי' בט' ויצא (ל' ל"ח) ולפנינו יתרابر בארכות בט' תצא בפסוק לא יבא ממזר בקהל א'.

פָּרְשָׁת וְאֶרֶא

רשמי ח' לא נודעתי לחם (ו' נ')
לפי משפט הלשון חי ציל ובשמי, יعن פי לשי חכטוב ושמי ציל לא
חוודעתי. אך מצינו כי חסר בית השם, כמו כי ששת ימים עשה ח'
את השם, ת' בשחת, ובישעה (מ"ג כ"ג) מבהיר לא בבדחני, תחת
ובובחיד, וביחזקאל (ט"ז י') ואלבשך רכמה ואנעלץ תחש, ת' ברקמת,
בתחש, ובמיכה (ר' ז') האtan בכורי פשעי תחת בפשע (בעבר פשע),
וכמלacci (ג' ד') ויכתב ספר זכרון ת' בספר, והרביה פתנה, וגם כאן
יתפרש ושמי ח' כמו ובסמי.

גּוֹרָעַ נָטוּיה וּבְשִׁפְטוּתָיו גְּדוּלִיט (ו' ו')

אמנט פ' נמצא במקרא שם שפטים במובן דין, אבל כאן לא קיבל מובן
זה בסמכיות לתואר גדולים, כי המשפט אחד הוא. וגם כי לא מתאים אל
התואר גורע נטויה, המורה על עונש תיקת. ועוד, כי שם משפט קיבל
גם למשפט זכאי, כמו בס"ט תצא (כ"ה א') ונגשו אל המשפט ושפטות
חוודהקו את הצדיק הרי דעתם למשפט זכאי זכאי, אבל גורע נטויה
פורה על עונש ברשות.

ולכן נראה הכלור עפי היידוע דעתיות שחן ממוצה אחד (מכחابر מבטא
אחד) מתחלשות לפעים זו בזו, ואותיות ב' ו' הם ממוצה אחד (בומ"פ —
מן השפטים). וכן יש כמה מלים שחן מחרואה אחת ונקראות פעם בבית
ושפעם בס"א, כמו בפרשנה שלח (ט"ז י') גשנת ברוחה, ובישעה (מ' ז')
רוח ח' נשבה בו, ובחלים (ס"ח ל"א) בזר עמי. שם (פ"ט י"א) פוזרת
אויביך, ובדניאל (י"א כ"ד) ורכוש להם יבור — תחת יפוזר. ובשמואל ב'
(ר' ז') דברתיך את אחד שבטי ישראל, ובאותו עניין, בדוחיא (ט"ז י')
דברתיך את אחד שפטך ישראל. וכן בלשון חזיל, בקע — פקע, הפקר —
חבקר (פאה פ"ז מ"א), ועוד כללת.

ולפי זה אפשר לומר, שבא כאן המלה ובמשפטים תחת ובשבטים
(בפ"א תחת ביתה), וענינו במקלות עז, או ברזל, להכאת, כמו כי יפה
איש את עבדו את אמרתו במשפט (פ' משפטיים, פ"א כ'), ובתחלים ג'

ט') מרועם בשבט ברזל, ושם (פס' לט' לג) ופקדיי בשבט פשעם, ובמשל (כיז ג') ושבט לנו כסילים, והוא דבר שעונשים בו, כמו והכה ארץ בשבט פיו (ישעה, יא ד'), ושם (יד כ"ט) שבט מכך, והויכתתי בשבט אנשיים (ש' ב ז' י"ב). שמייסרים לאנשיים. וכיה קרוב לומר שבא כאן המלה ובשפטים תחת ובשבטים, ומקביל עונש זה אל הקדום לו, ובוראו גטויה, כי שניהם מני עונשין תקיפין.

וחטאתי... וחטאתי... וגאלתי... ולקחתי... (ו' ז' ז').
 כדי שידוע, נגד ארבע לשונות אלו של גאותה תקנו חכמים לשות בלילה
 פשת ארבע כוסות יין וההגדה עליהם דברי שבת והודאה על הגאות.
 וטעם שתקנו דוקא כוסות יין, ולא אחד ממני משקין אחרים, פמו
 דבש וחלב ושמן שנקראו משקין (ע"ז משנה ז' פרק ר' ממ"ס מכשרין,
 שבעה משקין הם) אפשר לומר עפ"י הפסוק בשחה"ש (א' ד') נזירה דוחיד
 מין, כלומר, כי זירה באחת הנפש תבא מתוך משתה יין, וכן כונת
 אלשון בחושע (יד ח') זכרו כיין לבנון, שבא זכרו באחתה, כמו שיין
 לבנון מזכיר אהבה בנטש.
 ומהאי טענא קייל דקידוש בשבת צרייך להיות על חיין, דכיוון דכתיב
 זכור את יום השבת לקדשו (פי יתרה כ' ח') ואין זירה אלא על חיין
 (ע' פסחים ק"ז א').
 והנה שאל בגמרא (פסחים קיט ב'), חילci תקינו רבנן ארבע כוסות,
 שהוא מספר זוגי, ונוטח לטכנת, ככל מספר זוגי, ותרצוי, דכיוון דאחד
 מרבע כוסות הוא כוס של ברכת המזון, המכיל מאות מילודת (של ברכת
 חמוץ), ולכן כוס זה מצטרף לטובח ואינו מצטרף לרעת, כלומר אינו
 מצטרף למספר ארבעה, ונשארו רק שלוש כוסות (ובעיקר עניין זוגות נבואר
 בסמוך).
 ולא נתבאר מה שאמר "מצטרף לטובה", איך משכחת לת' שיצטרף
 כוס של ברהמ"ז לטובה.
 ואפשר לומר עפ"י המבואר בשוו"ע או"ח סימן תע"ב סעיף ז'. דאם
 יהיו כוס אחת בלבד הסיבה צרייך לשותות כוס אחרת בהסתיבה. והנה לפי זה
 יוצא ששתוין חמיש כוסות, ואחרי שכוס של ברכת המזון אינו מצטרף,
 הא נשארו ארבע כוסות, מספר זוגי — על זה אמרו, דכוס זה, של ברכת
 חמוץ מצטרף לטובה. כלומר, באוון המצויר, כששתוין חמיש כוסות, נחשב
 הכלוס של ברהמ"ז במספר הכתובות, והוא המספר — חמיש. וזהו הבואר
 מהלשון כוס של ברכת המזון מצטרף לטובה.
 וכן אפשר לציר זה בכוס של קידוש שהוא מצוה לעצמו, ואם לא

נחשב אותו וגם כוס ברהמ"ז במספר הדר' כוסות הלא ישארו שתי כוסות,
אבל לטובה מצטרף ההו שלש, ועם כוס של קידוש — ארבע.
וגם יש לומר, דהילשון כוס של ברהמ"ז מצטרף לטובה מוסף על כל
ימות השנה, שאם שומרה אדם בסעודת שתי כוסות ואחת לברכת חמון
מצטרף זו של ברכת המזון במספר שלש, וספר חמץ זוגות.

אך בכלל צריךobar קושית הגמרא האיך תקינו ריבנן ארבע כוסות שהוא מספר ווגי ונוטה לסכנה, ומאי קושיא והוא כתיב מפורש שומר מצה לא ידע דבר רע (קהלת, ח' ח'). ושתי זו היא שטי של מצה.

וצריך לומר, דעתינו שומר מצוה לא ידע דבר רע הוא רק על דרך מקורה, שאם כך נקרה שנשתמש במספר זוגי בדבר מצוה, תגן עליו המצווה מסוכן סכנתה. אבל ליסד או לקבוע לכתבה ענק כלוי ותמידי על ספר זה דושמר מצוה לא ידע דבר רע והוא בכלל אין סומכין על חנוך.

ואף גם כי לדעת הגדרא בשבת (ס"ג א') הוא דשומר מצוה לא ידע דבר רע, והוא רק אם עושה המצוה - כמו אמרה, כלומר, בכל פרטיה ודקדוקית, ואחריו שלכל מצוה גלויים כמה וכמה פרטיטים וסעיפים וסניפים, אם כן מי ידוע אם כולם מתקיימים למצות ד' כסותן כמאמרה.

ופשי כלember נדראה תחת טעם להמנגה, כי כশמותים כוס רביעי פותחין הדלת, והטעם בזה, כי יען כי במצוות הocus הרבי עץ, יתרודר חשש זוגות, אכן פותחין הדלת להורות, כי הלילהليل שמורים מן המזיקים ואין לחוש לסכנות זוגות, כמו שאמרו על הפסוק בפי בא (**יב מ'ב**) ליל שמורים – לילה המשומר-מן חמוץין.

ובמה שכתבנו בפירוש לשון הגדירה בשבת, כל העשויה מצוה כמאמרה, דהכלונה בכל פרטיה ודקודקיה, ולפי זה יהיה באור הלשון "כמאמרה" מכוח לשון "כמו שנלמד". אבל ראויתי בס' קהילת יעקב למחורי אלגאי מביא משירת רב א' בקיצור נמרץ, דמה שאמרו כל העשויה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר (קהילת, ז' א') שומר מצוה לא ידע דבר רע — שבוארוא שומרה גוזה בה כל ימי עכ"ל. ולא ביאר דבריו, אמנם שם קרובים להתקבל, וגם איתם לפחות יסודות לנו.

ומה שנראה לי בהסביר דבריו ומקורות, שם עפ"י הירושלמי קדושים נפרק א' הלכה ט' על המשנה שם, כל העוסה מצוחה אחת מטיבין לו ומאריכין ימינו ושנותיו, אמר רבי יוסי בר בון, מי שמייחד לו איזו מצוחה, עכ"ל. וור"ל, שמספרש דברי המשנה כל-העוסה מצוחה אחת מטיבין לו וכו'. שאין חפוגה שעוסה במקרה איזוה מצוחה, אלא הכוונה, שמייחד לו מצוחה אחת להחויקה ולעוסק בה בתדרות, כמו מי שמחזק לעסם תמיד מצוחה תחזות

חית', בקורת, גמilot חסדים וכדומה, וזה באמת זכות גדול וכמו שאמרו במר קhalbת על הפסוק אהוב כף לא ישבע כף (ה' ט'), שככל מי שאינו לוחק לו מצוה את מהן למסור נפשו עלייה — גם זה תבל. ובמספר האמנות הדעות לרבות סעדיה גאון כתוב, כל מי שמייחד לו מצוה את לחזיק בת נקרא עובד ה'. ובעיקרים (פרק כ"ט) כתוב, כי מצוה אתם בלבד חספיק לחת חשלמות האנושית וזה גם כן באופן חונכרי, באופן קניין תדרי, כבבואר. וכן מצאת בספר ספרדי (חסובות לאו"ח) כתוב בוהיל, שומר מצוה לא ידע דבר רע חיינו דוקא בשומרה לשמה ונזהר בה כל ימי, עכ"ל, אך לא הביא מקור לזה, ובמה שכתנו בדברי הירושלמי מבואר וטוב.

ועפי' זה אפשר לבאר מה שבואר בשבת (ק"ח ב'), שאלו לרבי יוסף, אבון במאז זעיר טפי, והשיב — במצוות ציצית. ואין מבואר כוונת השאלה והתשובה, ולפי המבואר יינו לשאול, איו מוצאה לך לו. רקניין עולם להתעסק בת והשיב — במצוות ציצית. והיינו בכל חנוגע למצות ציצית, לכשרות ולהלבשת בגדי השיכים למצוח זו ולהשגיח על ענינה וקיומה ושמירתה וכדומה.

ולפי כל זה ציריך לומר, דהפרוש בגמרה, כל העוסה מצוח כמאמרה, כי כוונת הלשון "כמאמרה" הוא מעין הלשchan בפרשנה תבא, את ה' אלהיך האמורת היום להיות לך לאלהים והוא האמירך היום להיות לו לעם סגולתך ובאו הבהיר על זה בגמרה ברכות (ר' א'); אמר לךם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם (כלומר, קניין, היחיד) ואני עשה אתכם חטיבת אחת בעולם. ומהו הלשון בגמרה יבמות עשה בה מאמר, כלומר קניין, וגם כאן כוונת הלשון העוסה מצוח אתם כמאמרה, שועשה אותה לך רקניין נצחי להתעסק בת, וככפי שנתבאר.

וככל עניין זוגות, עניין וטבען לא ראויים מבואר באור מספיק, ורגילין אנו להבין בווען כפיטים רוחות ושדים. אך בספר שליח (דף קע"ז ב') כותב בווען דבר חדש, כי הזוגות מודרות על השניות היפך אמונה האחדות (כבראה רומו להלשון "שתי רשות") המובא בראשי פ' בראשית בפסוק נעשה אדם (אי' כ"ז), ולמה שאמרו בסנהדרין (ל"ח א') למה נברא אדם בערב שבת ולא ביום ראשון, כדי שלא יהיו צדוקים אומרים שותף ה' לו (להקב"ה) במעשה בראשית), ולכן צריך להזהר שלא להשתמש בספר זוגי כדי למנוע התעוררות לבא לידי טעות זו, עכ"ל.

ואמנם כי עפי' זה אפשר לכוון טעם איזה חכמים בפתחיהם שם (ק"יב), פי' לעמלה מספר שניים אין חשש זוגות. ולכואורה אינו מבואר למה זה כן, ומה נ"מ בין שנים ובין ארבע ושהה ושותפה ותלתה, אך לדברי חשלג'ת מתבאר, דרך בשתיים יש קפידה ממש חשש שתי רשות.

וגם עפ"י זה יובן מה שאמרו בגמרא שם "מאן דקפיד קפודין בחורי" ומאן דלא קפיד לא קפודין בחורי". דהיינו, מי שהוא נבוך בחיקירת האחדות, אצלו יש קפidea במספר זוגי מושנים דוקא, כדי שזה לא יעוררו על הרהוריו, ומאן דלא קפיד, כמובן. איןנו מסתפק כלל באחדות ה', אין לו לקפיד במספר זוגי מושנים.

אך כבר זכרנו כי זה שלמעלה במספר שנים אין בו חשש זוגות חור ריק דעת ייחידים. אבל סתמא דגמרא לא תחלק זהה, וראי', שהרי עמדו על חשש זה בארבע כוסות, הרי דין נ"מ בין מספר שנים ובין למעלה מושנים. וכפי הנראה ח' מספר זוגי עניין קפidea גם לאומות העולם, כי לנו מוכרים דברי אחד הפלוסופים (פייתיגרס) שהי' אומר, כי ריק מספר נפרד (לא זוגי) אהוב לה, והפלוסוף החיוות, הירונימוס, אמר, כי על כן לא נאמר בפרשת הביראה בבריאת יום שני כי טוב, מפני שמספר שנים הוא לסימנו רע, ועוד דעתו כאלה.

ואחר כל זה נראה, דבכל התיחסו חז"ל לכל עניין זוגות בקר רות, כי על כן הוציאו מכלל זה הרבה טריטים שאין להקפיד בהם על זוגות, כמו שאמרו (שם בגמרא פטחים ק"י ב') דבנשים ובאוורחים ובתנויות (לשנות שתי כוסות בוחנות) ובקערות ובכרכרות (לאכול משתי קפירות או שני כרכרים) ועוד אייה דברים שם אין בהם משום זוגות. ועוד מורה על זה כלל גדול שאמרו בות', מאן דלא קפיד לא קפודין בחורי. ומ"כ בנומייקי יוסף פ"ז לדנחדרין.

וגם יש הוכחות שלא חשו חוויל לזה, מה שאמור במשנה פאה (פ"ב מ"ז) הלכה למשה מסיני הזרע שדהו שני מני זרעים אם עשוי גורן אחד נוטן פאה אחת. העשן שתי גרכות נוטן שתי פאות, והוא מספר זוגי לא קפדו.

ושם באותה משנה אמר חכם אחד שקיבל מאביו והוא קיבל מן הזוגות שקיבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני דין אחד. והזוגות האלה נחשבו בשמותיהם בפרק א' דאבות.

וכן מצינו קבוצות חכמים במספר זוגי, בפס' חגיגה (ט"ז ב') זוגות חכמים ראשונים וזוגות חכמים אחרונים ובפרק (י"ח א') זוג בא מחמתן (שם עיר בא'). סמוכה לטבריה לפניו רבי, ובתענית (כ"ג סוף ע"א) שעדרו רבנן זוגא דרבנן, ובנדנה (כ"א ב') כי אתה זוגא דמן חדיב. ופיריש"י שני תלמידי חכמים מאותו מקום (*), ובירושלמי מעש"ש פרק ח' הלכה א/ זוגא

^(*) תלמידי במסורת הש"ס רוצה לגרוע זוגא, והוא שם אדם. וחילו מהה דאיתא בעניין זה כי אתה זוגא דמן חדיב אתה ואיתוי מתניתא ביה. וכותב, דלפריש"י

שאל לרבי, ועוד כחנה. ולא שמענו מעולם שיקפדו על שם מסטר שניט' שבמלת זוגא.

ויתר מזאת, בענין שלפנינו בעניין ארבע כוסות נראתה מניעת הקפידה לזוגות מצד אחר, כפי שນבואר.

כ"י במס' בכורות (ר' ב') בעניין יותר חלב, אמרה, כי אעפ"י שהחלב עקרו ויסודו — דם. פנוי שאחר הלידה «געבר הדם ונעשה חלב», אעפ"י כן התורה התייחסו, ובמיוחד ראיות לזה, ובין שאור הריאות אמרו «מדשנתבחה בוה ארץ ישראל», כמו שכותוב כ"פ בתורה הארץ זבת חלב.

ואילא דשרי, לא יתכן שתתbatchה התורה בדבר האסור. ומעתה אף אנו נאמר לענין שלפנינו, אי סלקא דעתך דיש חשש סכנה במספר זוגי באربع כוסות, ואחריו שמשפר. הנסיבות גסמרק על ארבע לשונות של גאולה בפרש זה, והוצאהתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי (כמו שכתבנו בראש המאמר) לא יתכן שתתbatchה תורה ציון במספר כוה שאפשר שילמדו ממנה בני אדם ויסמכו עלייו ויכשלו ויבאו לידי סכנתה, והתורה חלה דרכיה דרכי געם ושלום, ומצוותיה נתנו לחיות בהם, כמו שכותוב (פ' אחרי י"ח ח') ושמורתם את חקותיהם ואת משפטיהם אשר יעשה אותם האדם ותהי בהם.

ויש להעיר, כי כל הפסיקים הראשונים, הרמב"ם ואחריו הטור ושור"ע לא הזכירו בכלל ספריהם-מגן זוגות. וקרוב לוודאי, כי דעתם בזה אעפ"י תגמרא דפסחים שהבאו לנו, «מאן דלא קפיד לא קפידין בהדי», ולכך השמיטו הדבר قولוי, כדי שלא יגסו להקפיד וישתקע הדבר, וכל רעה לא תאוננה. ומצין טברא צו כתוב בגמוקי יוסף סוף פרק שביעי מסנהדרין לענין כשפים ונוחושים וכדמתו.

ורשב"ם בפסחים שם (ק"י א') כותב «כי הדורות זה אחר זה מקילין בזוגות והוליכין ופוחתין». וקרוב לוודאי, כי על זה סמכו הפסיקים בהשמדתם לדבר על כל ענין זה, כמו שבארכנו.

וראו עוד להעיר, כי כפי הנראה בימי הגבאים לא חשו לכל עניינים באלה, שהרי אצלנו מקובל לסייע כל ענין בלשון טוב ורצוי (ראה לפנינו

שגורט זוגא, שני ת"ה, כי צריך לומר אותו ואיתו מתניתא בידיהו, בלשון רבים. עכ"ל.

אבל אין דבריו מוכרים כלל, דמת שבא בלשון יחיד הוא משום דהפעלים «אתה» ו«אייחי» «בידי» הם מוסבים על השם «זוג» וכמו השם «עמ'», «מחנה», באים הלשונות המוסבים אליהם בלשון יהוד, אעפ"י שהבולט גם קבוץ רבים, כמו עם בני ישראל רב ועצום, ולא רבים ועצומים, והית המחנה נשארא, ולא נשאראם, וכן בשם שהבאו לבעלת, זוג בא, ולא באו, וכן בסמוך מרושלמי זוגא שאל מרבי, ולא שאלו, וחידוש גדול עליו שעמד על דיקוק לא פודיק כות-

בריש ראה) ומשיב שלא בלשון צער ורdegת, וכנגד זה מצינו ארבעה נביים שלא חשו להו וסימנו בדברים כאלה, והם ב מגילת איכה, כי אם מאות מסostonו קצת עליינו עד מאד, ובקהלת, אם טוב ואם רע, ובישועה וחיה דראון לכלبشر, ובמלאי והכיתוי את הארץ חרם (וסימון לאربעה ספריט אליה אקים את תוכת דוד (איכה קהלה, ישועה, מלאי). וכפי הנראה דעתם גם כן,adam לא קפיד אין קפidea וכמשיב למעלה.

ומה דכתיב בקהלת (ח' ג') ואל תעמוד בדבר רע, שם הכוונה שאל תעמוד להתחעס בעניין שהוא רע לפני מלך, כי לשונו זה נסוך על הבודם שאל תברוח מן המלך. (וחידוש על הרע"ב בסוף מס' מוק' שהבין לשון זה לעניין שלא לסייע בדבר רע, עי"ש, וזה דלא כפשט וכונת העניין).

וחור לטוב זה שתיקן והוסיף שט ברכתי הרע"ב במשי"ב (הרע"ב) בזאת הלשון "ונקטינן לחיי קרא הכא משומ אל תעמוד בדבר רע", עכ"ל. והוסיף מגיה אחד במוסגר ("ולכן ראה לסייע בטוב"). וכונת היחסמה הזאת פשוטה ורצויה, משום דהרע"ב סותר דברי עצמו, שהוא מסיים בהמליט "בדבר רע" לכון החוסיפה המגיה הדברים "ולכן ראה לסייע בטוב".

והבאתי אתכם (ו' ח')

במאמר הקודם (במחłów) בארנו בטעם הארבע כוסות יין בלילה טסת, שם וכדורי לברכות הودאה כנגד ארבע לשונות של גאות, וחוץתי, וחצתי, וגאלתי, ולקחתתי (בפסוקים הקודמים), עי"ש.

ולכורה hei צריך לצרף גם את לשון פטוק זה והבאתי אתכם אל הארץ. ועוד יתירנו לשון זה, שהוא תכלית כל הלשונות הקודמים שהשכנו — שתכלית כולם היא הכניסה לארץ.

אך מפני שספק בדרכ, אם שיך تحت החודה על דבר טרם יצא אל הפועל, ולעת עתה אנו מרגישים רק הבטהחה, ואפקלו אלה הגרים עתה בארץ ישראל נחשבים כמו בגלות כמו שכותב בשו"ע ארץ סימן תקס"א שכיל זמן הארץ תחת ממשלה אומות העולם נחשבת לנו כמו שהיא בחורבנה (עי"ש במג"א ס"ק א'). ויין שנמצא בכמה מקומות בתלמוד, שכיל הספיקות עתיד אליהם לפוטרם (פסחים ט"ז א', ב"מ כ"ט ב', מנחות ט"ה א', ועוד), לכן אנו ממעמידים כוס אחת יין לשמו של אליהו, להראות, שאר לו גלי וידוע התרת הספק הזה, אם שיך تحت ברכת הודאה על דבר טרם יצא לאור, ובדרך אגב יחולק לבדוק גם להלשות והבאתי.

ועוד אפשר לומר טעם המנהג הזה, להעמיד כוס יין לשמו של אליהו, עפי' המבואר בירושלמי פסחים (פרק י' הלכה א'), דכמו שאנו שותים בלילה פסה ארבע כוסות, כך עתיד הקב"ה להשkont את ישראל לעתיד לבא ד' כוסות של נחותות, ומסמכים זה על ספיקים שונים. ויין כי כדי,

מבשר הגאולה הוא אליו, כמשיב (מלאכי ג' כ"ג) חנני שלח לכם את אלתו לפני בוא יום ה', لكن מעמידין לשם כוס את יין להורות על בטחון תקותנו ונחמתנו.

ונתתי אותה לכם מורשתה (ו' ח')

اللشון "מורשתה" יש במשמעותו "מוריסים", כלומר, אלה שמנחילים לו לולתם, כמו בעובדיה (אי' י"ז) וירושו בית יעקב את מוריסיהם, להם הבן הוא, שירשו את אלה העמים שהניחו להם ירושה, ככל סתם ירושה במובן אלה שיורשים נקרא "ירושה", כמו לבני לוט נתתי ירושה (פ' דברים, ב' י"ט).

וקרוב לומר, כי בכוונה מיוחדת בא כאן הלשון מורשתה (במובן מנהילים), כמו שכחצנו), כי גלווי וידוע הי' לפני ה', כי זה הדור היוצא מצרים ימות במדבר, כאשר כן חי, כמובן כמבודר בפרשא שלח (י"ד כ"ט), וכך הוא מדובר עמו יוצאי מצרים. וכלנו אמר לשון "מורשתה", שכלל גם עניין מנהילים, שניחלו יוצאי מצרים לבניהם אחריהם, כמובן בפרשא הנ"ל (שם ל"א). וכן תחbareר כונת הלשון בריש פרשה ברכה (לי' ד') תורה צוה לנו משה מורשת קהילת יעקב, כמובן, שאנונו גוריש אותה לבנוינו אחרים והלשון קהילת יעקב נמשך ומוסב אל הלשון "לנו", ויקרא הפסוק בסירוס, תורה צוה משה לנו קהילת יעקב מודשת. וקיאה בסירוס. לשון הוא חזון נפרץ במקרא; כמו שכחצנו למעלה פ' שמות בפסק ויאמן העם וישמעו (ד' ל"א) ועינן עוד בב"ב (ק"ז ב') ותמצא סמך יסודי ונאמן לבאורנו זה.

ועיין בספרנו פרשה מסע'י (לי' ג' ג'ג) על לשון הפסוק וחזרתם את הארץ, כאשר תבערו את יושבי הארץ או תורישו את הארץ לבניכם. יعن שם לא תבערו אותם. או אעפ' שאותם תנכטו לא תורישות לבניכם. עפ'יל, ומתיברר, שמשמעות גם כן הלשון: מורשת מובן מנהילין.

ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה (ו' ט')

לדעת רמב"ן ציריך להבין הלשון "מקוצר רוח ומעבודה קשה" כשתי סבות על אשר לא שמעו. וענין קווצר רוח הוא, שהיה יראים שלא יהרגם פרעה. עפ'יל.

אבל אין ציריך לפרש דחוק כזה, כי יש לפחות בפשטנות, משומם דמצינו לואי החבור שבא במקום "של", כמו בפרשא בראשית (ד' כ') יושב אהל ומקנה, דהכוונה יושב אהל של מקנה, ובריש פרשה ויחי (מ"ז כ"ט) ועשית צמדי חסד ואמת, והכוונה, חסד של אמת (עייש ברשי'), ובשמואל א' (ט' י' ג') ואון ותרפים — תחת ואון של תרפים.

וכן בלשונות חז"ל, בפס' כלאים (פ"ט מ"ז) הבאים מתוך חיים ומדינת

חימ. שהכוונה מהחוי חיים של מדינת הים, ובגנויר (ג"ד א') ואהله ורבע עצמות — תחת ואהله של רביע עצמות, ובסתה (מ"ד ב') פירשו הלשון דפרשה שופטים (כ"א ב') ויצאו ז肯יך ושופטיך, כמו ז肯יך של שופטיך, ועוד הרבה.

והנה גם כאן הכוונה בלשון מקוצר רוח ומעובדה קשה מקוצר רוח של עבודה קשה. וזה מסתיע מן הטבע... שמרוב דאגה ומרירות אין שמים לב לדבריהם, אף כי בעצם הם מאמנים.

ויצום אל בני ישראל (ו' י"ב)

עין רשי. ובמדרש אמרו על זה, ויצום — על עבודה זורה, שייעבו עין שנמשכו אחורי המצריים, כמבואר בפרשא אחריה ולא יובחו עוד לשעריהם אשר הם וננים אחריהם. ומקבלת דרשא זו להדרשה במקילה תא פרשה בא על הפסוק משלו — מעבודת זורה ושהחטו הפסת. ושם מדייק הלשון משוכן, שאינו רגיל, וככאן אפשר לומר, בסמרק לדרכו כו, מושם דכתיב ויצום, ולא פירש מה צוה אותו, لكن אפשר להבין חומרן מהפעל ויצום שאינו גמיש אל עניין החזוי, אך הוא בעצמו כולל עניין יודע, ולدمات אותו לחשון שבפרשא בראשית ויצו ה' על אדם, ודרשו, ויצו זו עבודה זורה כמו שנאמר (פרשא תשא, ל"ב ח') סרו מהר מן הדרך אשר צויתם ויעשו לחם עגל (סנהדרין, נ"ו ב'), ומןפרש, שם הלשון הסתמי ויצום שכאנן הוא מעניין צרי על עזיבת עין.

ועל דרך הפטש אפשר לפירוש הלשון ויצום אל בני ישראל ועל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, כי הלשון ויצום כאן איינו ממובן צוי, גוררה או פקודה, כי אם מושן התמננות ופקידות, וכמו בשמאול ב' (ר' כ"א) לצותות אותו לנגיד על עמו, שהמובן הוא, שמנינה והפקיד אותו להיות נגיד, פקיד על עמי, ובתחלים (צ"ט י"א) כי מלאכיו יצות לה לשמור, ובפרשא תבא, יצו ה' אתך את הברכה, ובישועה (ס"ה י"ב) ידי גטו שמים וכל צבאים צויתו, ובאיוב (לייח י"ב) חמייך צוית בקר, ובאוור כל אלה, הקמת, התמננות ופקידות. וכן פירשנו בר"ף שופטים הלשון לכל צבא השמים אשר לא צויתו (י"ז ג'). עיי".ש. וכן יתבאר הלשון בנוסח הסלילות צוה ישותנו, כלומר, הקם ישועתנו.

וכת יתפרש הפטש כאן ויצום אל בני ישראל ועל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, כלומר, מינה אותם (את משה ואחרון) להיות פקידים על כלל עניין יציאת ישראל מצרים ועל כל המשא ומתן עם פרעה על עניין זה. וככל הענין הוא כמו שמאקד אדם את איש אחד להיות מוליך ומביא בעסקיה ועל פיו ישק כל מהליכם.

וזיאמר משה חן אני ערל שפטים (ו' ל')

לפוארה, אין מובן לטענה זו, כי הלא השאלה מן מניעת פת חרבך עתה נסתירה, שאמר לו ח', שלוחו אליו אהרן והוא ידבר (פ' שמota, ד' ט"ז), ולמה חור עתה לחזיר עניין זה.

ואפשר לומר, משום דברטוק הקודם כתיב וידבר ח' אל משה דבר אל פרעה את כל אשר אני דבר אלקיך, ולא כמו שכחוב מקדם בעניין זה, וידבר ח' אל משה ואל אהרן — חשב משה שנוטלה שליחות זו מהארון והורה אליו, שהוא לבדך ידבר, וכן עזר חדש חסרונו מכל הדברים, חשב פי על ידי הערתך וו ישמע דעתך ה' בותך, כאשר בן חמי באמת, שקיים דברו בדבר אהרן, כמו שאמר ואחרון אחיך ידבר אל פרעה (פסקוק מסמוך, ב').

וזיאמר משה חן אני ערל שפטים וחיך ישמע אליו פרעה (ו' ל')

ראוי מה שכתבנו במאמר הקודם בטעם הדבר שהחזקיר טענה זו אשר כבר נסתירה מאות ח' (לעומלה פ' שמota, ד' ט"ז).

וגם ייל, דבחורת דברים אלה כיוון לבונה אחרית, כי לפוארה חמי לו תלילות סבת סירובו בכבוד דברו אל פרעה, ולומר, איך אדבר אל פרעתך, לא במניעת שמיית פרעה, יען כי לשם עז, ככל דברים אפשר גם פכבוד פה, אם רק הדברים בכלל ראויים להשמע ולהתקבל מצד טעם האיותם, ולא בחוכמת מנטאמ. חמי לו לומר איך אדבר.

אך הבואר הוא, כי מבואר במד' ריש קהילת שחנבייא עמוס ח' עמוס בלשוננו מעין כבד פה, וכן לא האמינו השומעים בנבאותו ולא רצו גם לשמע מה שידבר, באמרם, היהיכן שנייה ה' את כל בריאותיו תשלימים וישלח דבריו עיי' קטוע לשון.

זהו שפטון משה, חן אני ערל שפטים וחיך קיבל פרעת את דברי, כי לא יאמין כלל בשליחותי מאות ח', כי יאמר, האם לא מצא ח' איש בצדות לשון שלוחך דבריו אליו.

כי ידבר אליהם פרעה לאמר תננו לכם מוסת (ו' ט')

הדיוק מבואר, דהרי לו לומר לנו לנו מופת. ומה יהס כאן הלשון "לבכם". ואפשר לומר, דהמובן כאן מלשון "לבכם" מעין המובן מלשון, ולקחתם לכם טרי עץ חדר (פ' אמרו, ב"ג) עפי הדרשה הירודעה "לבכם — משליכם" להוציא את השאלה ואת הגזול (סוכה מ"א ב'), ומה מובן זה כאן, כי כפי שבתbaar בפרשנה, כמה מופתים שהראו משה ואהרן עשו גם החרטומים — על זה יאמר פרעה, תננו מופת ממש לבכם, מכחכם ביהודה, מה שלא יכולו החרטומים לעשות כמעשיכם — וכאשר לבסוף בלע מטה אהרן את מטותם.

ויעשו חרטומי מצרים בלחתיהם בן (ז' י"א)

ולहלן פסוק כי אצל מכת דם כתיב ויעשו בן חרטומי מצרים בלתייהם (לא בלחתיהם, בה"א אחר הלמ"ד) וההבדל בין בלתייהם לבלהטיהם – פירשו בגמרא סנתדרין (ס"ז ב') דבלתייהם אלו מעשה שדים, ובלהטיהם – אלו מעשה כשפים. והבדל הטענות במעשים אלה מבואר ג"כ בגמרא שם, כי מעשה שדים הוא, שהם אין מהפclin את הדבר הקיים להדבר הנרצה להם, רק מביאין אותו הדבר מן המוכן. ומעשה כשפים הוא מהפclin את הדבר הקיים להדבר הנרצה להם, כמו שהפכו את חמץ לתנין, מבואר בפסוק זה וסבירו לזה שמעשה שדים נקרא לטיהם ומעשה כשפים להטיהם, והוא הסוק דרישה בראשית ואת להט החרב המתהפקת. דהיינו דמעשה כשפים עניינם להפר הדבר, לנ"ן נקרא מעשה שלום להטיהם בסגנון הלשון להט (החרב) המתהפקת.

זהנה לטפי זה להלן בפסוק כ"ב במקת דם, שנתחפכו הימים לדם. חי אוון זה זורוש להעשות ע"י כשפים, ויקראו מעשיהם בוות לחטיהם, וזה כתיב שם ויעשו בן חרטומי מצרים בלתייהם, ולשון זה, מבואר, מתייחס למעשה כשפים, והי צריך לכנות בלחתיהם.

אך טעם הדבר שם הוכרחו החרטומים לעשות כמעשה שדים, והיינו להביא דם מן המוכן ולבלול בהםים, ולא ע"י כשפים. משום דמבואר בגמרא שם שאין לכשפים שליטה על הימים (מטעם שיתבאר), ולכנ"ן הוכרחו לעשות במעשה שדים. ולכנ"ן כתיב שם בלתייהם, שמורה על מעשה שדים, מבואר.

וטעם הדבר שאין לכישוף שליטה על הימים לא נתבאר, ונראה ע"י המבואר בירושלמי מס' כלאים פ"ט חז' על הפסוק בתחילת (כ"ז ב') כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה, כי ארץ ישראל מוקפת משבעה ימים וארבע נהרות, וכל ימים ונ נהרות שבועלם יש להם קשר והמשך להימים שבאי, ולפי זה שורר רוח קדושה על כל מימות שבועלם, ולכנ"ן אין לרוח הטומאה מכישוף שליטה עליהם.

ופשי באור זה אפשר להבין מה שמברואר בירושלמי שם, שאחד האכלמים בקש, כי לכשימות בחורל יניתו ארונו בסניף ים, ויהי נחשב כאלו קבוע בארץ ישראל.

כבר לב פרעה (ז' י"ד)

ברוב מקומות בפרשיות אלה בא עניין עקשות לב פרעה בלשון "כבדות", כמו כאן, ולהלן (ז' י"א) והכבד את לבו, ושם (כ"ח) ייכבד פרעה את לבו, ועוד להלן (ט' ל"ד) ייכבד לבו, ופעל זה הובדל מפעל קשי או חיווק עיפוי תוכנותו, כי בוות שונה תוכנת הכבד מתוכנת הבשר, כי הבשר כל מה

שיתבשל יותר יתרך יותר, וככבר, מל מות שיתבשל יותר יתקשות יותר, ומקביל לענינו של פרעוג כי כל מה שלקה ביותר נתקשת לבו ביזהר, וכן בא על הרוב בלשון "כבדות".

אמור אל אהרן (ז' י"ט)

כפי המתבאר מהמשך הפרשיות היו תוצאות שלושת המכות הראשונות (דם צפראד'ן וככינס) על ידי אהרן, כמבואר בסוף זה, במקת דם, ולהלן (ח' א') במקת צפראד'ם. ועוד להלן (ח' י"ב) במקת כנינס. יותר הפלכות היו חרצתתן ע"י משה. ולא יתכן שזה בא שלא בכונה מיוחדת, ודוארי לחקות ואפשר להסביר זה עפ"י מה אמרו במס' ב"ק (צ"ב ב') בירא דשתייה מינה מיא לא חשדי בה קלא, ומשל הוא כי דבר שהגין עליך לאחרゴ, וזה מן המדות המשובחות, וזה נסמך על הפסוק בפרשנה תצא (כ"ג ח')

לא חטא במדרי כי גור היה בארץ.

זהנה מצינו בחזי משה, שהמים והעפר הגינו על חייו. המים — בעת שחוטל ליאור, שלא נטבע, והעפר — בשעה שהטמין בעפר את המצרי שחorig על שהרגו איש עבר, כמבואר בפרשנה שמות (ב' י"ב). ויען, כי בשתי מכות הראשונות (דם וצפראד'ן) נלקחו המים, ובשלישית (כינס) נלקחת הארץ, שכן אין מן המדה שיילקו על ידו, ונמסרו לאהרן.

ולענין לקוי המים פשורש כן במיר ריש' בשלה, אמר לו הקב"ה למשה מהיכן מצרים שותיהם. אמר לו, מנילות, אמר לו הקב"ה הופך אותו לדם, אמר לו, אני יכול להפסיקו, יש לך אדם שותה מן הבאר ומשליך אותו לחוכו, אמר לו, יילך אהרן ויהפכו. וקרוב לומר, כי מזה למד משה גם במכות צפראד'ן וככינס לעשות ע"י אהרן, כמבואר.

וזיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים (ז' י"ט)

ראשי מפרש עניין היהות דם בעצים ובאבנים. מים שבכל עץ ובכל אבן, עכ"ל, אבל זה קשה, למה פרט הכתוב כלי עץ וכלי אבן. בעוד שהכלים נעשים מחומרים שונים, מזכוכית, מרזול, מנוחות, מרוקע פחים, מעורות וכדומהת והי להפסוק לכטוב בלשון סתמי "ובכלים" שיכלול כל אלה ועוד.

ולכן, לROLA טירשי חיתתי אומר. דתלישן ובעצים ובאבנים. אין מוסב על כלים הנעים מהם, כי אם פשוט על עצים ובאבנים מקוריים. יען כי נמצאו אילנות המלילים זיימת כמים, ונמצאה בלשונות חזיל מי אילנות. מכך דקים. ובאבנים נמצאו מים בעת שמגבלים הלבנה בהם לעשות מהם אבניים. כמו למעלה בפרשנה שמות (ח' ז') לבון אלבנים. ובס' נח (י"א ג') ותמי להם הלבנה לאבן.

ובן נקראיים אבניים מים נקפאים ואבני ברזל, כמו ביהושע (י' י"א) אבני ברזל, אבניים מן חשמפים, והם מיט שבירידותם נקפאים. ואמר הכתוב כאן, כי גם באלה גתאות המים לדם.

זרם במפה ויד את המים (ז' כ')

ובפסוק הקודום כתיב במצותה ה' אליו, כי את מטך וגטה יידך על מימי מצרים. ذاتו כן קשה, מאין למד משח להכות את המים, כי הלא לא נצטווה להכות דק לנפות ידו.

אל תיתכן, משום דברתורה על מפה זו כתיב (פסוק י"ז) כי אמר ת' אהנה אנכי מכח במטה, ומזה למד משה להוציא הדבר אל הפועל באוטן מכובן לשון התהරאה, בהכתה, וחשב, כי מה שאמר לו ה' אחורי בן קה את מטך וגטה יידך, לאו דוקא נסית יד, כי אם בנטית יד חזקה בהכתה, סבוכו להתראה, יعن כי מעינו נסית יד במובן פעלת חזקה ונמרצת, כמו למעלה בפרשה (ר ר) בזרוע נתויה, ובישעיה (ח' כ"ה) ועוד ידו נתויה, יד החזקה וכדומה, ומה היא פעלת חזקה ביד — הכתה, וטמך לוח — חשב — הוא חלשון שבתורה, הנה אנכי מכח במטה

יעשו בן חרטומי מצרים (ז' כ"ב)

ולמעלה בחמות מהתחפות המטה לנחש כתיב (פסוק י"א) שקרה גם למכשיטים, אבל כאן קרא רק לחרטומים, וזה אפשר לכוין משום דברנו נלקו גמים, ואמרו (סנהדרין סי' ב') שאין למכשיטים שליטה על המים. ואם זו אין להם מקום לעניין זה ולכך לא קראם. וטעם הדבר שאין למכשיטים שליטה על המיםobarנו למעלה בפסוק י"א. ייעשו חרטומי מצרים בלהתיhem כן.

אם מאן אתה (ז' כ"ז)

דשי טرح לפרש המלה "מאן" כאן, יعن כי לפי חקי הלשון هي צריכה לומר מאן אתה, כי מאן היא ענין סירובי, ובטיסרב אומרים מסרב אתה. אבל באמת הדבר פשוט הלשון נכון, כי בכברobarנו בחיבור זה ובollowתו כי מדרך הלשון, כתבה בסוף מלה אחת אות יודעה, והמליה הבאה דרושה להתחיל גם כן באותה אותן, אז לטעמים תפול אחת מהן, וזה הנשארה תשמש לשתי המלים, לסוף הראשונה ולתחלת השניה. ואעפ"י שכבר הארכנו בזוז דוגמאות רבות,震עפ"י כן לא נפטר כאן באמירה בעלמא, אך נביא איוו דוגמאות.

למשל, בפרשת וירא ובכמלה מקומות כתיב אלשון בלילוח הוא, תחת המדווק
לכתוב בלילוח ההוא, אך הוה' מן בלילוח משמש גם לתחנה, הפלת הוא,
ויצא — הוה'.

בפרשת יתרו (יט יב) השמרו לכם עלות בהר — תחת מעלות, אך
המים מן לכם משמש גם לתחלת המלה עלות, ויצא — מעלות (ואין נ"ט
בין מ"ט סgorah למ"ט שתוחה).

בפרשת תצא (כיב ז') לא תקח האם על הבנים — תחת "על הבנים"
אך המים מן האם משמש גם לתחלת המלה על', ויצא — מעל.
עוד שם (כיב כט) לא יכול שלחה — תחת שלחתה, והלמ"ד מן יכול
משמש גם למלה שלחה, ויצא לשלה (כמו שם בפסוק יט).

במלכים ב' (מיב ב') ידעתני כי כל תוכל — תחת כי יכול תוכל, כי
חויר'ד מן כי משמש גם לתחלת המלה כל', ויצא כי יכול תוכל.
במלאכי (ג' טז) יכתב ספר זכרון לפניו — תחת בספר, כי חביב'ת

מן ויכתב משמש גם לתחלת המלה ספר, ויצא — בספר.
ולפעמים משמש האות שבתחלת המלה השנייה גם לסוף המלה הראשונה,
כמו:

בפרשנה שלח (טז ב') עוי חמרת יה — תחת חמרת, כי חיריד פג
יה משמש גם לסוף המלה וומרת, ויצא — חמרת, ועיפוי בראשי.

בשםואל א' (כיה ט') אשר הכרית את האבות ואת החיצוני מן הארץ,
זהנה תמיד כשהבאים שני שמות אלה, אבותה וידעוניים, באם בלשון רביהם
וכאן כתיב הידעוני, בלשון יחיד, אך המ"ט מן "מן" (הארץ) משמש גם

לסוף המלה הקדמת הידעוני, ויצא — הידעוניים.
במיכה (ד' יד) את שופט ישראל, ותרוגמו יה דיני ישראל, בלשון רביהם,
זהה הוא, מפני שהיריד מן ישראל משמש גם לסוף המלה שופט ויצא —
שופטי.

וכמה וכמה פסוקים שעמלו בהם המפרשים בסוגנון לשתמי, ועפי' הוראת
כלל זה יתבאוו بكل וברורו. ונביא לדוגמא רק אחדים מהם.

בפרשנה ויצא (לי יג) ותאמר באשרי כי אשורי בנות, ולפי כוונת
המובן הייתה צריכה לומר כי אשורי, בעתיד, אך הי"ד מן כי משמש גם
לחחלת המלה אשורי, ויצא — יאשרוני.

בירמיה (כ"ז יח) יפגעו נא בה' לבתי באו הכלים הנחותים... והנתן
הלשון לבתי באו אין דבק ואינו מכון לשון ו לענין, אך הי"ד מן
לבתי משמש גם לתחלת המלה באו' ויצא — יבואו (לבתי יבואו), ומכוון

היטב. וכמה עמלו המפרשים בזה.
ובאיוב (לו' יז) להסיד אדם מעשה, ואינו מבואר כלל, אך המ"ט מפ

אדם משמש גם לתחלה המלאה מעשה, וויצא — להסידר אדם מעשה, וגם בזה רבי טורה המפרשים.
והנה אחר כל אלה יובן כאן בפסוק שלפנינו בלשון ואט מאן אתה, כי אם מ"ט מן "ואט" משמש גם לתחלה המלאה מאן, וויצא — ואט מאן אתה. צורה טרגדת המפרשים.

זהיה לבניים בכל ארץ מצרים (ח' י"ב)

סדר מכת חכנים אחר מכות דם וצפרדע יש לפירוש עפ"י המבוואר בගיטין גז"ב, כי בעת שהוביל טיטוס את כל המקדש בספינה ביום עמד עליו נחשול שבים לטובעו (כפי דמשמע מתרגומיו יוונה (א' ד') שט נחשול והוא חחת חשם סער בעברית, שכן תרגם שם הלשון יהיו סער גדול ביום — וזה נחשול גדול בימא) אמר, כמודומה אני, שאלתיכם של אלו (של ישראל) אין כתו אלא במים, בא פרעה-טבחו במים, בא סיסרא טבעו במים (נסמרק על לשון הפסוק בשופטים זה נחל קישון גרפם). אף הוא עומד עלי לטבעוני במים, אם גבור הוא, עללה ליבשה ויעשה עמי מלחתה, יצתה בת קול ואמרה לנו, רשות בן רשע, בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה, עללה ליבשה ועשה עמה מלחתה. עללה ליבשה בא יתוש ונכנס בחוטמו ונקר במוחו שבע שנים עד שמית. ע"ב. ולפי"ז י"ל דגש פרעה החשב כן במלות דם וצפרדע כי אין בחו אלא במים (כי גם הצפרדע נבראה ממים) לנו הביא אקביה מכת בניים אשר אף כי קטנה היה מאד וביבשת עפ"י כן לא יכול לנצחה להסתירה.

את הארץ וגם האדמה אשר הם עליה (ח' י"ז)

לא נתבאר הלשון והענין האדמה אשר הם עליה. ויתכן לפירוש עפ"י מה שאמרנו בירושלמי מס' כלאים (פ"ה ה"ה) וגם ברע"ב במשנה שם (ח'), שנמצא מין היה אשר מטבחורה יוצא כמין חבל, והחבל קשור בעומק האדמה, זה הוא מזיק ומסוכן, וכSKUURIONI החבל מיד מטה, ולכך כשרוצים להביאה חית דרוש להפוך מתחתה את האדמה כולה אשר סביבה. ומביבאים אותה יחד עם האדמה. וזה היה הכוונה בלשון וגם את האדמה אשר הם עליה, לרמז על זו החיה שקשורה באדמה*).

ועוד אפשר לפרש כוונת לשון זה עפ"י המבוואר במיר פרשה שמנין

* לאחר שנים רבות חדשתי זה, יצא לאור לקוטי החדשן הגר"א, ובאו שפ

(פרשנה י"א) הדא חיותא כי טלקא מן חורשא (מן הילע) לית הייא-מפני
(איינה מוקת), כלומר, כי הייא מוקת רק או בהיותה על אדמתה, וכשהמשיעך
אותה מקומה נחלש ארסתה. וכן מבואר בספרי טבעי החיים (זאלאגניה).
וזאמר בזה, כי חיות האלה יבואו יחד עם אדמתן.
ואמנם נחמתין, כי אפשר לפרש הלשון "וגם האדמה אשר הם עליה"
בפשטות גמורה, כי באמרו' מקודם, ומלאו בתוי מצרים את העروب. הוסיף
לומר, כי בלבד שימלאו את תבטים עוד ימלאו את בתוי מצרים את העروب.
הוסיף לומר, כי בלבד שימלאו את התבטים עוד ימלאו את האדמה אשר
נתפייסו אליה, מרובי מספרם. וזה פשוט מאד.

ושמותי פירות בין עמי ובין עמד (ח' י"ט)
הנה אחורי שאמר בפסוק הקודם והפלתי את ארץ גושן לבתני להיות שם
ערוב, היה לשון זה ושמותי פירות בין עמי ובין עמד כמו מיותר, דהינו
חר דפסוק הקודם, כיון דמושב בני ישראל היה בארץ גושן.
וזיריך לומר, דהכונה, דאפשרו אם יהיה או ישראל מחוץ לארץ גושן
גם כן לא יגנוו מן העروب, וזה כולל בלשון ושמותי פירות בין עמי במקומות
שייהו.

חן נוחח את תועבת מצרים (ח' כ"ב)

כיון לומר — אלהי מצרים, שהיו עובדים לצאן, והוא בחדאי אמר בלשון
כבד, אלהי מצרים. כמו שאמרו' בזבחים (ק"ב א') שנצטו' משה לדבר
אליו' בלשון כבוד, אך הפסוק כינה את הנעבר שליהם בלשון תועבת, כמו
שמצינו כינוי זה לע"ז, תועבת בני עמון (מ"ב כ"ג י"ג), ומוסב על ע"ז שליהם.

הנה ייד ה' הויה במקנך (ט' ג')

כידוע, נלקו כל המכות באצבע, כמו שכותוב (ח' ט"ז) אצבע אלהים הוא,
ובהגדה לפשת, כמה נלקו באצבע, ולכך צריך באור, למה כאן במכת דבר
כתיב "יד" ה', וכתבנו בתורת,داولי הטעם, משום דמכה זו היא החמשית
במספר, ואם כן נלקו הארבע הקודמות בארכע אצבעות, חוו החמשית
באצבע חמישית, וכחולל ייד שלמה. וזהו ייד ה'.

זימת כל מקנה מצרים (ט' ו')

ובסמו' במכת ברוד כתיב (פסוק י"ט) העז את מקנך ואת כל אשר לך
בשרה האדם והבמה, חירא את דבר ה' הניס את מקנו'ו אל התבטים.
זה פלא, כי אחורי אשר אך זה במכת דבר מתו "כל מקנה מצרים", כעדות

הכתוב חותם, מניין מי להם מקנה מיד במקת ברד, וגם מי ידווע, אשר בין מכח למכה עברו רק שבעה ימים (ז' כ"ה).

ואזיריך לומר עפ"י מה שאמרו במנחות (י"א ב') ובככרות (ג' א'), לדעת חכם אחד, דהילוון "כל" מורה גם על מקצת הדבר (ובמקומות שרוצה הכתוב להזכיר "כל" ממש, מושך עוד מלת "כלו" או "כולם"). כמו בריש פרשה קרת, כי כל העודה כולן קודשיות, ובנוסף חתולה לראש השנה, מלך על כל העולם "כולו", וכל הרשות כולה כען תכליה, גם כל העולם כלו חל מפנייך), ומכאן ראי' לוז, דילוון "כל" בלבד אינו מורה על כלו ממש. יען שכאן מוכחה לפירוש כן, וימת כל מקנה מצרים. מקצת או חלק מהם. ייען שאם נפרש "כל" ממש, קשת, מניין הי' להם מקנה במקת ברד שבאה לשבעת ימים ממכת דבר שמתו כל המקנת וחידוש שלא הביא זה החכם דסבורייא לי' דכל משמעו גם חלק ראי' מכאן. ועוד נכתוב אי' מעניין זה בטופי פרשה בא בפסוק קדש לי' כל בכור בני ישראל (יג' ב').

ירושלח פרעה וחנה לא מות מקנה ישראל עד אחד זיבגד לב פרעה (ט' ז')

כמו נפלא הדבר, שתלה הכתוב כובד לב פרעה בסבת מות גלי' שלא מות מקנה ישראל עד אחד, אשר לפי פשטו הי' זדורש למותה כוח לרכך לבו, והי' להכתוב לומר "ועם כל זאת כבד לב פרעה".

ואולי הכוונה, כי אמונם ממארע זו אשר לא מות מקנה ישראל עד אחד היהת סבה לכובד לבו יען כי חשב, כי את החסרון במקנה מצרים ימלא עם מקנה ישראל.

ויהזק ה' את לב פרעה

עד מבה זו לא כתיב כי ה' חייזק והכבד את לבו, רק מעצמו הכביד, כמו שבתווב מוה בלשונות שונות. ויהזק לב פרעה, והכבד את לבו, אבל במקת אז, בשחין, הכביד ה' את לבו. ↷

וקרוב לומר, כי בכל המכות אשר עד זו היו החרטומים מחזקים את לבו במעשים ובדברים, אבל במקה זו כתיב ולא יכולו החרטומים לעמוד, כי ה' השחין בחרטומים (פסוק הקודם). (ואף כי כתיב ולא יכולו לעמוד לפני משה, אך בזודאי גם לפני פרעה לא יכולו לעמוד). ולכן לא היו יכולם לחזקה, כמו שהיו רגילים והי' קרוב שיכנע מסבת מכה זו, لكن חיזק ה' את לבו. — וטעם הדבר שיחזק ה' את לבו ולא נתנו להכנע בארנו למעלת בפי' שמות בפסוק ואני אחזק את לבו (ר' כ"א).

ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים (ט' כ"ז) לא מצינו הودאה כו' בשאר המכות, ולא נתבאר מה צדקה ורשעות מצא במכה זו יותר מאשר המכות.

ויתכן לומר, דכיוון למה שאמר משה בהתראות על מכיה זו, שלח העז (אסוף) את מקניך ואת כל אשר לך בשדה לאטפם הביתה, והרשעים לא שמו לבם לזה ויעזבו את מקניהם בשדה (פסוקי י"ט—כ"א), ואמרה, כי ה' הצדיק שהותיר אותו על אבדן האנשים והבהמות אשר בשדה, והרשעים לא שמעו לזה, ובזה כיוון את צדקה ה' ורשעת עמו, ובשאר המכות לא חי עניין כות, ולא חי לו במה למלחות הצדק והרשעות.

ולא תוסיפו לעמדך (ט' כ"ח)

אם הכוונה בזה על ישראל שלא יוסיפו עוד לעכבות, אין מובואר הלשון "לעמדו", וחדר נכוון hei לומר ולא יוסיפו לחתמה או להתעכב. אך קרוב לומר, דלשון זה מוסב על משה ואחרון, שאמר להם, אל תוסיפו לעמדך ולהתעכבה, אך לכוכו תיכף והעתירו אל hei.

כצאי את העיר (ט' כ"ט)

მთხავი ეს ლორ ცატა მათ უნი, არ ჰანა რშ' კთ ბფრშა ბჰქთი (ცი ლ'ი), ცი მდრე ათ მმ' ლჲშმტ ლ'მუმით, ვბამთ ცნ მცინო კმთ ფუმით ბმკრა, ცმო ბშოტით (ה' י"ד) მნი აფრთ — თხთ მმნი, ბაიობ (ט' ז' ר) მნი იჰლ' — თხთ მმა მმნი, ვბდა იბ (ცი გ') მმბინ ბრათ ალათ — თხთ ბმრათ, ლჲალ ბფრშა ბშლ ბფსოკ მი ცმა ცალის გ' (ცი გ'ა) ბარნი ცუ' ვა დრათ ზიღ' მი ცმოხა ბალმით, შროა შოთკ (გიტინ ცი ბ') მმცონით ლდროშ ცმო შნშმტ მმ' მნ ჰმლა ცალიმ. ולפי זה הוּי כוונת הלשון כאנ ცצאי את העיר, ცმו מאת העיר, ვכו בס' פ' מקץ (מ"ד ד') הם יצאו את העיר — თხთ מאת העיר, ცმו ותשלחוני מאתכם (פ' תולדת, צי ც'ז). יצאו מן העיר (מ"א, כ' י"ט), ועד.

כצאי את העיר אפרוש כפוי אל ה' (ט' כ"ט)

ფრש', შלא רצה להתפלל בעיר מפני שהיתה מלאה עבודה ורעה, אבל לא נתבאר למה זה נתעורר על יציאה דוקא במכה זו, במכה ברוד, ולא בכלוּן.

ואפשר לכוכן הדבר לאמתו, משומן דכפי הידוע היו המצריים עובדים לצאן, וכמו למלוכה בפרשא (ח' כ"ב) שאמר משה ה' נזבח את תועבת מצרים לענייהם (ועיין מה שכתבנו שם), ולכן בכל המכות, אשר כפוי

הנחות ה' הצאן בשדה והעיר גחרוקנה ממה (מן העין) ה' יכול להסתל בעיר, אבל במכה זו מכת ברד, אשר רבים הניסו את מקניהם אל בתיהם אשר בעיר, כמפורט בסוף סוף כ', חירא את דבר ה' מעבורי פרעה הניס את מקניהם אל בתיהם, אם כן הייתה העיר מלאה ע"ז, וכן אמר צאתי את העיר.

צאתי את העיר אפרודת בטוי אל ה'... ואתה ועבדיך

ידעתני כי טרם תיראון מפני ה' (ט' כ"ט-ל')

סידרני, שאמר, צאתי את העיר, מפני שהעיר הייתה מלאה ע"ז, ובמאמר סידרני, שאמר, צאתי את העיר, מפני שהעיר הייתה מלאה ע"ז. ובסידרני הקדום בארנו הטעם למה דוקא במכה זו הקפיד לאצת מהעיר מטעם זה ולא בכל המכות כשרה לחתפלו, עיי"ש, וכן נער, מה כיוון לומר בזאת שאמור אתה ועבדיך ידעתני כי טרם תיראון את ה', וגם لماה העיר זה כאן ולא במכות הקדומות. ובכלל צrisk באור, מה עניינו וכונתו של מאמר זה.

ואפשר לומר, כי עין שבכמה זו אמר פרעה ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים (פסוק כ"ז) ה' האפשר לומר, אשר באמירה זו ביטל את העין של המצריים, וכייל דעכרים מבטל ע"ז שלו ושל חבירו (ע"ז ג"ד ב'), יותר מזה כשלך מבטל, על זה אמר משה, כי גם אחר הودאה זו ידעתני כי טרם תיראון את ה' באמת ובתמים, ועל כן לא נמבטל העין, ולמן לא אוכל לחתפלו בעיר (ולכמו שכתבנו במאמר הקודם) ורק צאתי. ובמאמר הבא נבהיר מאין ידע משה באמת שהם אינם יראים את ה' גם אחר הודהתו של פרעה.

ידעתני כי טרם תיראון מפני ה' אלחitem והפשתה וחשועורה

נצחיה כי השועורה אביב והפשתה גבעול וחתחתה והכטמת

לא נכו כי אפלות הנה (ט' ל"ל"ב)

המשך הפסוקים מן ידעתני כי טרם תיראון מפני ה' לונה הפשתה והשועורהנצחיה והחתת והכטמת לא נכו — צrisk באור. וכן צrisk באור מה שאמר משה ידעתני כי טרם תיראון את ה', מאין ידע זה.

ואפשר לבאר שתי אלה, עין כי מבואר, הוכו הפשתה והשועורה מן הברד מפני כי קשים הם, כפי שסבירו הכתוב, כי השועורה אביב והפשתה גבעול (ע' בסמור), וכן נגד זה החטא והכטמת לא נכו מפני שהן רכות, וכי הכתוב, כי אפלות הנה, דהיינו צערות, רכות. וזה מתבאר בטבע, וכך עלתה בשתייה עפי' הטבע, עין כי דבר קשה אינו סובל הכאב ברה, ונשבר מותו הכאב, ולחותן דבר רך סובל הכאב והוא רק מתנויע לאצדדי אבל אינו נפסד.

זהו שאמר משה, ידעתני כי טרם תיראון את ה', מפני שתיחסבו כי

ההכלאה חיתה בטבע, יعن כיו אם על פי נס היו נוכחות גם החתה והכסאתה ולפי זה המשך הלשון והפרשנה והשעוררה והלאה כל המשפט שיקד אל המאמר ידעת כי טרם תידאו את זה, מפני כי מניעת היראה באח להם עפ"י טבע המינים המוכרים והשלמים מפנוי הבהיר, כמובן, אלה — המוכרים — מפני קשיותם, ואלה — השלמים — מפני רכותם, כמובן.

וטעם הדבר באמת מה שהתגנוגה מכיה זו בדרך הטבע, הוא בכוונה כדי שיכביד פרעה ועמו את לבם וויסיפו לקלות, כמו שבארכנו מזה לעלה בפרשה שמota בפסוק ואני אחוק את לבו (ד' כ"א).

והפרשנה והשעוררה נכתה (ט' ל"א)

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר נכון בלשון רבים, בהסבה אל פשתה ושעוררה, וכך להלן, וחתה והכסמת לא נכון, אך רגיל הכתוב לטעמים להוציא פועל יחד גם בסמכות ללשון רבים, כמו בישעיה (ב' י"ח) ותאלילים קליל יחלף — תחת יחלפה ובירמיה (מ"ח מ"א) נלכדה הקריות והמצודות בתפשה — תחת נלכדו, נתפשו, ובחוושע (ד' י"א) גנות יין ותיריש יקח לב — תחת יקחו, ובויאול (א' ב') בהמות שדה ערוג — תחת ערוגנה, ובמשל (י"ד א') חכמות נשים בנחת ביתה — תחת בנו ביתן. ושם (כ"ח א') וצדיקים בכפר יבטה — תחת יבטחו. ועוד הרבה, וכן כאן בא בסוגנון כותה, נכתה — תחת נכון.

אכן כבר כתבנו, שאפשר לומר, כי בכוונה באו אלה הפעלים בלשון יחיד, לרמז על ערך הפעולה שבכל אחד מהשמות, כי יש בהשמות כותה שפועלתו ויש שפיעולתו ופוקה, למשל חכמות נשים בנחת ביתה, בגין כל איש חכמה לפי ערך חכמתה, וכן בכללם. וכן כאן שונות ההכאות בפשתן ושוררת.

וגם יש לומר דהכוונה מה שבא הפעל בלשון ייחיד בסמכות לשם רבים, להורות דהפעולה נעשית ע"י כל אחד מהשמות הנחשבות, ולא שתצא הפעולה דוקא כשהשמות כולם יחד, למשל בהפסוק דהושע שהבאנגו, גנות יין ותיריש יקח לב, מורה שונות לבודה תקח לב, וכן לברו יקח לב, ותיריש לברו יקח לב, ולאו דוקא, כולם ביחד.

והפרשנה והשעוררה נכתה כי חזעורה אביב והפרשנה גבעול (ט' ל"א)

לכאותה הי' צריך לפרש תחילתה הסיבת מהפרשנה, שכותבה קודם לשעוררה, אך מזינו שלפעמים פתח הכתוב לפרש במה שיטים קודם, כמו בפרשנת בראשית, בראשית ברא אלהים את השם ואת הארץ, והארץ הייתה... עפ"י שהי צריך לפרש מקודם עניני השם (ועיין חגיגה י"ב ב' דרשת

ח'ז"ל) ושם (ב' ד') אלה תולדות השמים והארץ בתבראות ביום עשות ח' ז אליהם ארץ ושמים — תחת שמיים וארכץ, כפי שהתחילה, ובפרשנה בשלח (מ"ז ב') ויאמר להם משה מה תיריבון עמדי ומה תנשונך את ח' והלאה בפסוק ז' ויקרא שם המקום מסה ומריבת, ולא מריבה ומסה, בסדר דבריו בהפסוק הנזכר, אך מפרש תחלחה מה שסיטם, וככאן סייט בפעל מסת, מה תנשונך. ובשח' ש' (ח') הריאני את מריאיך השמייעני את קולך כי קולך ערבי ומראך וגאות, תחת כי מראך גאוות וקולך ערבית, בסדר שהתחילה, אך מפרש במאה שסיטם, ובפרשנה בראשית שם (אי ב') הבאנו עוד כמה לשונות בסגנון זה, וכן נמצא בח'ז"ל, במאה מדליקין ובמאה אין מדליקין, אין מדליקין... והיי לפרש מתחילה במאה מדליקין, אך פתח במאה שסיטם, במאה אין מדליקין (משנה שבת כ' ב'), וכן שם במשנה (מ"ז ב') במאה טומניין ובמאה אין טומניין... גם כן פתח במאה שסיטם, במאה אין טומניין. ובתחלת פרשת בראשית בפסוק וארץ היהת תהו ובתו הבאנו עוד כמה דוגמאות לסגנון לשון כזה בח'ז"ל. ריעון ריש מס' נזרדים (ב' ב').

כ' השערורה אביב (ט' ל"א)

המובן כאן מלשון אביב — שנחבשל כל צרכו מובן לעניינו. אבל לפעמים מצינו שיש זה במובן הפסci, שעדיין לא נתחשל כראוי, כמו באיוב (ח' י"ב) עודנו ابو לא יקוטף, שמובנו עוזרו בראשית בישולו, ובשח' ש' (ר' י"א) לראות באבי הנחל, שמובנו בלחלוחית ראשונה, מקבל אל לשון חסמוד לו, הטרחה הגפן, שהפרה ראשית תולדתה.

ואמנם מצינו כמה וכמה שרשים שלפעמים מביעים דבר והפסכו, ואם באנו לפרט את כולם, ירבה המקומות והזמן, ולכן נחשוב בזאת לדוגמא שלשת מלאה (דחווי חזקה), כמו הפעל «גלה» שענינו ידווע, ראי' והופעת, כעין הנסתורות והנגלוות (פ' נצבים). גלה כבוד מלכותך, והרבה כהנתה, ולפעמים — מובנו בהיפך, מכוסה ונעלם, כמו גלה כבוד מישראאל (שמעואל אי' ד' כ"א), גלה משוש הארץ (ישעה, כ"ד י"א), שמובנו נעלם ונסתה.

הפעל «סקלֶה» ענינו ידווע, השלכה באבניים, כמו וסקלחות באבניים (פ' ראה), ולפעמים מורה הרתקה, סילוק מאבניים, כמו סלו סלו האסלה סקלו מאבן (ישעה ס"ב י'). ושם (ח' ד') ויעזקתו ויסקלחו, שבאוורו, הרחק אבניים מקומן, וגם בלשון התלמוד כן, בב"ק נ' ב', עד מתי מסקל מרשות שאינו שלך לרשות שלך.

והפעל «פקוד» — ענינו להקימ, למלא מקום, כמו ויפקד פרעה פקידים (פ' מקץ, מ"א ל"ז), והרבה להנה, ולפעמים מורה חסרון הדבר, כמו לא נפלך ממנה איש (פ' מטוות, ל"א מ"ט) שבאוורו ולא נחסר ממנה איש, וכן ויפקד מקומן זוד (שמעואל אי' ב"ה) שבאוורו, נחסר, שמקומו לא הי' מיושב

ובחזר (סנהדרין צ"ז א) עד שחראשונה פקודה (עברת וכלתה) באה
שניה (עי' ריש"י).
וمن בא מלה את מבון אחד והפכו בחזרה, בב"מ ל"ח א' דבש
וחדביש. ופירש"י, והדביש, יצא טעם דבש ממו וחותמי. עכ"ל. והנת
הלשון חדביש אף כי שרצו קרוב לשרש דבש בכל זאת מבוננו החיפך מרכש,
המוראה על מתיקות יתרה. וכן בסנהדרין (ק"א א) ואין דובשנו מדבריש,
ג"כ מכונה חניל.

ויחדלו הקולות וחברד ומטר לא נתך ארצתה (ט' ל"ג)
יש להעיר בעניין זה, כי פרעה ביקש ממשה שיחדלו רק הקולות וברד,
אבל על המטר לא ביקש שיחדלו, כמפורט בפסקוק כ"ח. העתירו אל ח'
ורב מהיות קולות אלקים וברד, וכן הבטיח לו משה, אפשר שאת כפי אל ח'
הקולות ייחלון וחברד לא יהיה עוד (פסקוק כ"ט). אבל על המטר לא הבטיח
שיחדלו, ולבטוף — חדר גם המטר, כמבואר בפסקוק זה, והוא פלא.
אך הבהיר הוא, כי כפי שירע, במקרים משקין את השדות מימי נהר
nilos, מכואדר בתורה ס' עקב (י"א י'). יען כי המטר לא מציא שם כמעט
כלל, וטרחה גדוולה היא. ולכן המטר להם יקר וחשוב מאד, ועייש ברשי".
ולכן לא ביקש פרעה שיחדיל המטר, אך ח' רצתה להכבד את לבו (כמש"ב
בש' שמות, ד' כ"א) לנוכח גם המטר, ובזה נתן תואנה לפראעה לחשוב
כי אחרי שלא נתקיימה לא בקשתו ולא הבטחת משה (על חפסקה רק מקולות
וברכימות) בוזאי נעשה הכל במקורה ולא בנה, וזה גרט לו להכבד את לבו
(וכען מה שכתנו למלחה (ל—ל"ב) בפסקוק ידעתי כי טרם תיראן).
ובזה מדויק לשון הפסוק, וירא פרעה כי חדר חפטר. כלומר, גם המטר,
לא כמו שביקש ולא כמו שתבטיחו משפט, וכיוון שראה זה — וויסוף לחטא
ויבגד לבו.

פרק ש' בא

בא אל פרעה (י' א')

בזהר כאן כתוב, בא אל פרעת, זה שאה"כ אשרי העם יודעי תרוועה (מהל פ"ט), ע"מ, ולא נתבארה תוכונת. והפרשיטים לא חקרו. ואפשר לומר, משומ דצוי זה בא לחתורת על מכת ארבה, כמבואר בפרשא, ובמס' תענית (י"ט ב') איתא דעת מכת ארבה (משלחת ארבה) מתענין ומתריעין, כלומר, מתענין ותוקען לעורר תשובה, ומتابאר מוה עד כמה קשה מכת ארבה. וכונת הזוהר להסימך זה על הלשון תרוועה — על שם שמתריעין.

ובפה את עין הארץ (י' ח')

לא נתבארה תוכונת מליצה זו. ויתכן לומר, משומ דשם "עין" יונח גם על תואר ומראה הדבר, כי מראות צבעים שונים, וכן בפרשא תורייע (יג' ח') הנגע עומד בעיניו, שהנגע לא شيئا מראהו, וכן שם (פסוק נ"ח) לא הפק הנגע את עיניו דהכוונה, לא נחפק צבע מראהו של הנגע, וכן בפרשא בהצלחה (י' א' ז') ועינו (של המן) עין הבדלה, כלומר, ומראהו כמראה הבדלה. וכן הכוונה כאן, שרובי מספר הארגנה כתה את מראת הארץ ולא נראה תמונהה, וכן שמכסים את קרקע הבית בקרים, ולא נראה צורת הקרקע.

ולא יוכל לראות (י' ח')

עין רשי' שכטב ולא יוכל הרואה לראות את הארץ, ולשון קדרה היא, עמל. ובאמנה לא נדע למה לנו לדוחק לפреш כי הוא לשון קדרה, ולא גפרש כפשותה, דחלשון ולא יוכל לראות אינו מוסב על האדם כי אם על הארץ, והיינו שככל כד יהיו גדול מספר הארבה עד שימלאו גם האויר מלמעלה וכי הושך באויר, וכן שבטוב מפודש להלן בתזאת הארץ ויכס את עין כל הארץ ותחשיך הארץ (פסוק ט"ז). ומתווך החושך אלל את כל עשב הארץ ואת כל טרי הארץ וכו', וזה הוא מפני כי האוכל בחשך אוכל יותר מאשר לפני האור, כמבואר ביוםא ע"ד ב', כי הסומין אוכליין והאינם שביעים כמו הפקחים, כי שביע הצע מסיע גם לשביעת הקיבת, כיודע.

בנערינו ובזקנינו נלך (י' ט')
 יתכן דהקדים נערים לokane במלון כפי המברא ביהזקאל (מ"ז י) והנשיא
 בתוכם (בתוך המון עם הארץ) בבואם יבא (הנשיא מקודם) ובצאתם
 יצא (המון העם קודם), ומتابאר, דביצהה קודמים הפתחותם להמכובדים,
 וכן דאיiri ביציאה תפס מקודם הנערים וחלק כבוד לokane.

וזעל הארבה על כל ארץ מצרים ויינה בכל גבול מצרים (י' י"ד)
 כפי המתבאר הובדה הארץ גושן מכל המינות, בלבד בארבה, וזה הוא מפני
 שהו ישראלי עתידיים לצאט בקרוב ולא ישאר תבואה השדה לפני המצרים.
 והוא מודיע כתוב על כל ארץ מצרים ויינה בכל גבול מצרים, וגם הארץ גושן.

חטאתי לך אלוהיכם ולכם (י' ט"ז)
 הסליחה שביקש מהם (משה ואחרין) יתכן המושב על חגירוס שגורש אותם,
 מבואר בפסוק י"א, ויגרש אותם.

זהוי חזך (י' כ"א)
 רשי' בשם מדרש שואל, למה הביא עליים חזך, ומתרץ שני תירוצים.
 עיי'ש, אך בכלל לפלא מה ראה חמדרש לשאול על מכח זו (חזך) יותר
 מכל המינות.
 ויתכן לומר בטעם השאלה רק על מכח זו, משום דבר כל המינות ראו
 למצרים כי רק הם לקו בהן ולא ישראלי, וכי הדבר למותת ניבר, אבל
 במקת חזך שלא ראו מאותה הי' אפשר שיחשבו, כי בשם שחוזך להם
 כך גם לישראל, וממילא היו חשבין שאין בזה נס רק מקרה טבעי, ולפניהם
 שאל המדרש, למה הביא הקב"ה עליהם מכח כזו שלא יהיה בה בולט
 חנס כמו בכלל, ויכולו למצרים להרהר על עיניהם.

זהוי חזך (י' כ"א)
 במדרשו אמרו, שהי החוזך נרגש במשמעות צעובי דין. ולא נתבאר עניינה,
 כי איך שייך באור החוזך דקות או עובי, וגם בכלל קשה עניין החוזך
 חזות, כי הלא כבר גור הקב"ה שלא ישנה טבע מתולם, כמו שאמר יום ולילת
 לא ישבחו (פי' נת' ח' כ"ב) ויום חמינו אור וחושך הוא לילה, כמו בריש
 פרשה בראשית (א' ה') ויקרא אלהים לאור יום ולהשך קרא לילה, ואמרו
 במס' ע"ז (ג"ד ב') בעניין קביעות הטבע ומניעת שינוי, הרי שגול סאה
 חטים וזרע בקרקע, דין חי שלא תzmיח ולא תזרע, אלא עולם כמנהגו
 נוהג ושוטטים שקללו עתידיים ליתן את הדין, ומהאי טעמא אמרו במשנה
 דברות (פ"ה מ"ז) שכל הניסים שבתורה כמו פי האדמה לבלייתו של קרתת

זפי האthon של בלעם, וירידת המן ועוד כולט הותנו בשעת חביראתה, אשר בשעתם יצאו מטבחם הקבוע, ואלו חושך מזרים לא חשיב שם, ואם כך אין שינה הטבע.

ואולי אפשר לומר עפ"י מה שכחוב רשי' בפ' אמרו (כ"א כ') בעניין מומי כהנים ביהם מומי עין, ואחד מהם קורא הכתוב "תבלול", ופירש'י כמו חות מתווה על השחור שבעין ומפסיק הריאי, וזה בונת המדרש כאפ' שנתחווות בעיניהם תבלול כמין חות ואותו החות הי' עובי דין, ופסק כה הריאי, ובזה לא הי' שינוי בטבע, כי אם משלחת ממין מחלת כו, וכמו במומי כהנים שזכרנו.

דך צאנכם ובקריכם יוצאג גם פסכם יلد' עמכם (י' כ"ד) למלعلا במקת ארבה (י', ט—י"א) אמר פרעה היה כן ה' עמכם כאשר אשלה אתכם ואת טפכם, לא כן לנו נא הגברים ועבדו את ה'. ומתבואר שרצו לעכב רק את הפט, אבל הצאן והבקר יניח להם לקחת, ועתה שינה דעתו להניח ללקת הפט ולעכב הצאן והבקר. וצריך באור איה סבת גרמה לו לשנות דעתו בזה.

ואפשר לומר, משום דמלعلا במקת ערוב אמר פרעה למשה ולאהרן לכוי זבחו לאלהיכם בארץ (כלומר, פה במצרים), ועל זה השיב לו משה, זו נובה את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו (פ' וארא, ח' כ"ב). וזה מוסב על הצאן שהוא המצריים עוכדים להם (והוא אמן הוא נובה את אלהי מצרים, מפני הכבוד). ורק הכתוב כינה אותו בשם תועבת, על דרך הלשון במלכים ב' (כ"ג י"ג) חרובת בני עמה, דמוסב שם על ע"ז שליהם, (וכמו שכחובנו בפסוק הנזכר בפרשת וארא).

ומתבואר מבארו זה של משה, שאמר הוא נובה את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו — כי לא רוא זה המצרים בעיניהם היו באמת זובחים שם במצרים. והנה עתה במקת חושך שנמשכה ששה ימים, כמו שכחוב רשי' למלعلا בפסוק כ"ב, אם כן (כך הי' דין פרעה) אם כן הלא היו יכולות לשוב במצריים, והמצרים לא רוא בכל זה, מפני החושך, ולכלו חשב, שלא זבחו היא חכלית היציאה, כי אם היציאה לעצמתה, היא גופה, אחורי דעתו לעכב הצאן והבקר.

דבר נא באזני העם ויישלו (י"א ב')

בתלמוד מס' ברכות (ט' ב') אמרו אין נא אלא לשוו בקשת, אמר לו הקב"ה למשת אמרו להם לישראל בבקשתה מכם וישאלו.

הנה את עניין הבקשה וטעמה נבואר במאמר הבא. ובאן געיר רק על חלשות "אין נא אלא לשון בקשה", כי זה תימא, שהרי מצינו כמה וכמה פעמים הלשון "נא" שאון לו כל ייחס לפרשו בלשון בקשה, כמו בפרשת שמות (ג' ג') אסורה נא ואראה את המראה. ועוד שם (ד' י"ח) אלכת נא ואשובה אל אחיך או אשלים נגדה נא לכל עמו (תהלים, קט' ז' י"ד), או באיוב (ל"ב כ"א) אל נא אשא פנוי איש, ובכל אלה לא שיק לשון בקשה, שהרי הדבר הוא מדבר עצמן.

וכן תבא לפעמים המלאה "נא" במובן תנאי, כמו אם נא מצאת חן בעניך (פ' וירא, י"ח ג'). או אם ישך נא מצילח דרכיו (פרשה חי, כ"ד מ"ב). ויש שתבא המלאה "נא" רק להטעים הדברים, כמו הנה נא ידעתני כי אשה יסת מראה את (פ' לך, י"ב י"א). וכן הנה נא עצרוני ה' מלדת (שם, ט' ז') ב', הנה נא זקנתני (פ' חולדות, כ"ז ב'), ובירמיה (ד' ל"א) אווי נא לא, ובתhalbim (קכ"ד א') לולא ה' שהי' לנו יאמר נא ישראל, ועוד הרבה. וכן תבא מלאה זו במובן זכריה להתעדורות, כמו שא ענייך (פ' לך י"ג י"ד) או שבאה כפולה לחוק הפעולה, כמו אנו שא נא לפשע אחד (ס"פ ויחי), ובתhalbim אנה ה' הושיעה נא, ואיך אמר אין נא אלא לשון בקשה.

אך יתבادر עפי מה שאמרו בפס' מכות (ח' א'), כי במלים כאלה שיש להן הוראות שונות צריך להבין כל אחת לפי עניינו של הפסוק, ומעין זאת אמרו ביבמות (ק"ב ב') בעניין מלאה המשתמע לשתי הוראות "אין, משמעuchi ומשמע הци". וגם כן כונתם, נדרש להבין בכל מקום לפי עניינו. ולכו קרוב לומר, דהכוונה כאן בלשון "אין נא אלא לשון בקשה" כמו אין נא כאן (ר"ל, נא דכתיב כאן) אלא לשון בקשה, וזה עפי הבהיר שכתחנו, דבר כל מקום לפי עניינו. ומהאי גונא יתבادر איך "ש לפנינו ריש פרשה בשלח בפסק ויהי בשלח פרעה את העם, ובפרשא מטות בפסקוק החלצו מאתכם אנשים לצבע. (וטעם הבקשה כאן יתבادر במאמר הבא).

דבר נא באזני העם וישאלו (י"א ב')

בתלמוד מס' ברכות (ט' ב') אמרו, אין נא אלא לשון בקשה, אמר הקב"ה למשה, אמר להם לישראל, בבקשתכם, שאלה ממצרים כל' כסף וכלי זהב. כדי שלא יאמר אותו צדיק (אברהם) ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם (לשונות אלה אמר ה' לאברהם בעת שהודיעו משעבוד ישראל, מבואר בפ' לך, ט' ז' י"ג ו' י"ד).

והדבר תמה, למה זה תלה הקב"ה את הדבר בטענה מאברהם. והלא מפני הבטחתו בלבד צריך לקיים זה "דאחרי כן יצאו ברכוש גדול".

אך הבואר הוא. כי כאמור בפרשנה לך (שמ) הוגבל זמן השעבוד לארבע מאות שנה, כמו שכותב שם ועבדות וענו אתם ארבע מאות שנה, ואך למשה נתקצר עד מאתיים ועשר שנים (ראה מה שתבנו בעניין זה למלילה בפרשה שמות, בפסוק ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה (ג' י"ד)).

וטעם התקשרות הומן בזה הוא, משום דחלק ה' את זמן השעבוד היה מן ארבע מאות שנה לשני זמנים (ראה בסמוך), אבל לאברהם לא הודיע מוה, כדי שלא יצטרך בזה לאחר חירותו יבא שעבוד חדש, משום שהשעבוד הבא לאחר חירות קשה משעבוד ראשון — ולכן חשב אברהם. כי סבת הקיצור הוא מלחמת קושי השעבוד וכובד כמות העבודה, כאמור בפרשנה שמות שאמר פרעה חכבר העבורה (ח' ט'). ובוחיות כן, נגמר השעבוד כולו והגיע הומן מן "יצאו ברכוש גדול".

אבל הקב"ה שחלק זמן השעבוד לשני זמנים, לפי זה הגיע הומן מן "יצאו ברכוש גדול" לאחר השעבוד השני שאו יגמר זמן הגזירה מן ועבדות ארבע מאות שנה, כאמור. ורק שלא יטעון אברהם, לפי חשבונו הוא שעתה בשעבוד מצרים כבר נגמר זמן השעבוד, כאמור — לנו ביש שישאלו עתה, ויקום אברהם בהבטחתו. וטעם הדבר שהי"ד דרש לבקש את ישראל —Auf^ר דעתם האדם לרכוש כסף וזהב אם אך אפשר והורשה — טעם דבר זה נבואר אי"ה להלן בפרשנה, בפסוק ובני ישראל עשו דבר משה וישאלו (יב' ל"ה).

וישאלו (יב' א ב')

להפעיל "שאל" שתי הוראות, האחת — בקשת דבר לזמן על מנת להחויר, כמו וכי ישאל איש עם רעהו ונשבר או מת שלם ישלם (פ' משפטים, כ"ב י"ג). והוא מענין הלואת והשניה — בקשת דבר בתורת מתנה, כמו שאמר גدعון שאלה מכם שאלה ותנו לי איש נום שללו (שופטים, ח' כ"ד), ובאסתר (ט', י"ב) מה שאלתך ויתנתן לך, ובזכരיה (י' י"א) שאלו מה' מטר. והרבה כהנה, וכך המובן מההוראה השניה, שיבקשו במתנה ולא על מנת להחויר, כי אין סברא שיצטו על האונאה, אבל במתנה הוא כמו תשלום גמול על עבודותם שעבדו אותם, וכמסופר בסנהדרין (צ' א') שפעם אחת באו בני מצרים לדין עם ישראל לפני אלכסנדר מוקדון. וטענו שיחזרו להם ישראל כסף וזהב שנטלו מהם והשיבו להם ישראל תנוי לנו שכר עבודה של שניים רבוא מישראל שעיבודתם במצרים וכו'.

ודע דמה שתבנו כי להפעיל שאל יש שתי הוראות — הנה באמת יש לו עוד הוראה שלישית, והוא ענק דרישת וחקירת, כמו והוא כי ישאלך

בנך, שאל אביך ויגדר, אך הבאנו רק אלה שאפשר ליחסן לבואר לשון פסוק זה כמש"ב.

וישאלו אריש מאת רעהו (י"א ב') כיודע בתלמוד, דרשו בכמה מקומות הלשון רעהו — "רעחו ולא עכו"ם", ולפלא, דכאן מוסב רעהו מפרש על עכו"ם. ואפשר לומר, דאותן הדרשות מוסבות רק אל שם רעהו דכתיב לאחרות תורה, שאז נבדלו ישראל במצוות מיהודה, ולמש"כ בפ' קדושים, ואבדיל אתכם מן העמים, ובנוכחות התפללה, הבדלה וקדשת את עמד ישראל. וכעין סברא כו' בארכינו בפ' בשלח, בשירת הים, אעפ"י שאין אומרים שירה על נס שבחו"ץ לאירן (ערכין י' ב'), ואשר מהאי טעמא אין אמרים היל (הינו שירה) בפירות, מפני שהי' הגס בחו"ל, ואיך אמרו שירה על נס קריית ים סוף בחו"ל.

אך הסברא בזאת, מפני לקדשות ארץ ישראל הותחלת רק או' כשנכננו ישראל לתוכה, וזה נתקדשה, ולא קודם.

ומעתן סברא כו' מתבאר באגדות, לקדשות הר סיני הותחלת רק מעת שניתנה התורה עלייה, אבל קודם לכן לא היה לו כל יתרון נגד שר החריטים ועוד כוה בחולין ק"א ב', לא נקראו בני ישראל עד סיני, שאז קיבלת התורה והוכרו בשם זה, ועיי"ש בגמרא מה שהעירו בזת.

ובבבטים ק"ב ב', עד שנתקדשה ירושלים היו כל הארץ ראות ומושביו, משבאו לירושלים נאסרו כולם, ועיי"ש עוד כהנה, ועוד אהרן היו כל ישראל ראויים לכבודה, ושבאו הוא נאסרו כולם משומם לדתיכם בו ברית כהונת עולם לו ולזרעו אחרינו, וכן במלכות בית דוד, עד שבא הוא היו כל ישראל ראויים למלכות, ושבאו הוא נסורה רק לו ולזרעו, בידוע.

ואמנם בנוגע להשם רעהו עפי' הדרשה רעהו ולא עכו"ם כבר כתבענו בהסביר עניין זה, הדרשה זו מורה אך ורק על העממים הקדמונים (בימי חז"ל) שלא קיימו שבע מצות שנצטו עליהם כל בא עולם. ותacen השבע מצות ידוע, והם, דיןין (לדו' בין איש לאיש), ברכת (קללה) השם, עבודה שליליות, עז ואבן, גלי עריות, שפיכות דמים, גול ואכילת אבר מן החי, וכל אלה המצוות בינויו ומייסdot על תכלית קום העולם וישוב המדינות ובטהון החיים וקנני בני האדם ורגש רתמים וحملת על כל היצורים ועל מהלך החיים בכלל.

ואחריו אשר העמים הנזכרים הפטאים ופורעים, היו גותגים ביחס המצוות האלה כהפק מוחלט, והינו שלא תי' להם כל חוק ודין ומשפט. קללו השם

בורה עולם, עברו פסילי אלילים, וגליו פריות, שפכו דמים, גלו ומכלו
אבר מן החי — הלא באמת ראי וחווכה להתנהג עמהם כעם חיות טורפות
הטורעות פרעות בחיה העולם וישובו, למען לא יהיה חורבן וחירשת בסדרי
עולם, תבל ויושבי בה.

ובכל דברים אלה כללו חז"ל בקיצור דברים, ואמרו במס' ב"ק (לח' א')
בטעם דין המשנה שם, שור של ישראל שנגה שור של עכו"ם פטור, משוט
דכתיב וכי יגוח שור איש את שור רעהו (פ' משפטים) זדרשנין רעהו ולא
עכרים, ואמרו בסמיכות על הפסוק דחבקוק (ג' ר) עמד וימודד ארץ ראת
ויתר גוים, מה ראה, ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח (אומות
העולם, שכן מכותים כל האומות בלבד מישראל, כמו שתכתבנו בטרשה נח
בפסק (י' ל"ב) אלה בני נח וגוי), ולא קיימים עמד והתיד ממונם וכו', ע"כ.
וזה דברים אלה הם קיצור ויסוד למה שתכתבנו.

והרמב"ם בספרות המשנה הנזכרת כתוב בבאוד דין זה, משור של ישראל
שנגה לשור של עכו"ם פטור, וכותב בזוז הלשון, ואל תחתה על זה כמו
שלא יקשה בעניין שחיטת הבהמות震 עפסי שלא חטאו, לפי שמי שאין בו
שלמות המדרות האנושיותינו בכל adam על האמת, ותכלית מציאותו
לצורך האדם. עכ"ל. ועם דברינו הנזכרים יתבארו דבריו בטעם והגין.

אבל במקומות דאיירוי בעמים מותקנים, שומריו מצותיהם המוטלות עליהם
(כמו שתכתבנו) הם ברודאי ובודאי בכלל רעהו, בכל מקום ובכל זמן. ומցינן,
כי בשלוח משה מלאכים אל מלך אדום אמר לו כה אמר אחיך ישראל
(פ' חקת, כי י"ד), וחירם מלך צור קרא לשлемה אחיו (מלכים א', ט' י"ג),
 ועוד כתנתה. ובשבט (ק' ג' א') לא יאמר אדם לחבריו לשגור לו פועלם,
ופירך פשיטה, מי שנא הוא ומאי שנא חבריו ומתרץacula הכא בחבר גוי איירוי,
ויעקב קרא להרוועים "אחיכי" (פ' ויצא, כ"ט ד').

וראו לזרף בכלל עניין זה את מה שאמרו במס' מכות ח' א', דכל
דבר וענין בפסק שיש לו שתי הוראות דרוש להבינו לכל אחד לפי העניין
שלו. ועי' יבמות (ק"ב ב').

גם האריש משה גROL מאוד בעניין עברי טרעה ובעניין העם (י"א ג')
הלשון "גם" מורה על הרוב לדבר המועט בחשיבות מהקדמתם, מעין דבק
טפל וקל, כמו גם לילך לא יהיה (מלכים ב', ג' כ"ו), ובמשל (כ')
גם במעלליו יתגכר נער (ענינו כמו גם נער במעלליו יתגכר). וכך אן קשת
לפרש מציאות גדולות משה בעניין העם כתפל לגבי חן העם.

וכן יש לדיק מה שתיאר כאן את משה בשם "איש" שלא בגיל בעל
הפרשות כאן.

וציל עפי היזוע דשם "איש" מורה על גודל המעלת, וזהו תואר לאנשי מעלה, וכמשמעותו רשי בתהלים (מיט ג'), ואמר הכתוב כאן, כי מלפי זה שחו ישראל מוכבדים בענייני מצרים רק מפני מציאות חן, שבזה אין شيء עצמאי, הנה גודלותו של משה בענייני כולם היתה מפני شيء גודל ערכם ואישיותו.

בפ' האיש משיח גודל מאד בענייני עבדי פרעה ובענייני העם (י"א ג') הריבותא בזה, משות דבכלל יש אנשים מתכונות מיוחדות, יש שעפי חכמו וכשרונותיו הנעלים מפיק רצון רק מאנשים חכמים המבינים ערך חכמו הגדולה, אבל אנשים פשוטים וגוונים יען שאון להם כל מושג מחמתו לא יכולו בו, וממילא לא יכולו לחלק לו כבוד הראו. ויש גם חכמים שיתרונו להם تحت להכיר עצמו גם לרווח ההמון, למצבם הנפשי לערכם הרוחני, להבינם ולהשכלם לפי ערך השגחת ותפישתם, ועל כן ירגשו גם הם את ערכו לחלק לו כבוד, יחד עם החכמים הגדולים המבינים ערך חכמו הגדולה עיקרה.

ובקשרו זה השני התהיל קהלה, כמו שכחוב (קהלת, ייב ט') יותרashi קהלה חכם עוד למד דעת את העם, ולכארה מה רבותה בזה, אך כי ידוע, דשם "עם" מורה על ההמון הגס (ע' משיכ' בט' ויקרא בט' אם הכהן המשיח יחטא לאשחת העם, ד' ג'), ואמר, שיחד עם גודל חכמו ח' לו הכספיו ללמד דעת את העם החמוני, לפי ערך תפיסתם ותשגתם. ולא כל חכם מוכשר לזה.

ואמר הכתוב כאן, כי למשיח היו שתי התכונות, והוא ח' יודע לחלק גם עט שרי פרעה ורבי המלכות וירכש לו מהם כבוד ויקר, יחד עם זה ח' לו מחלcats בין המן העם וה' גודל כבחו וערכו גם בענייניהם הם. וזהו באור הלשון בענייני עבדי פרעה (חשיבות הגדולים) ובענייני העם (החמוני).

בפ' האיש משיח גודל מאד בענייני עבדי פרעה ובענייני העם (י"א ג') סמכות לשון זה להקדמתו. ונתן ח' את חן העם בענייני מצרים אפשר לבאר כי פשוט ישמיינו עוד סבה לחן העם בענייני מצרים, כי בלבד מה שחי ותנתן אלקיהם עוד ח' סבה לו הז גודלוות כבחו של משה בענייני עבדי פרעה ובענייני העם, ואגב יקרת כבחו שלו לא השיבו המצרים ריקם את ישראל בשאלתם, זהה על דרך העניין במגילת אסתור וכל שרי המדיניות וଉשי המלוכה נשאבים את היהודים כי נפל פחד מרדכי עליהם (ט' ג') וכן גם כאן הראו המצרים אותן רצון ליהודים בשוביל שכבדו מאד את משה, ובזה שוניה סבת דברן כאן ובמודרדי, כי במרדי היה הסקה בשוביל פחדו שנפל עליהם כמפורש בפסוק וככאן קיתה הסקה רגשי כבוד וגודלה אשר רחונן למשת.

יאאמר משה בה אמר ה' בחזות חילולה אני יוציא
בתוכך מצרים ונתת כל בכור הארץ למצרים (י"א ד' ח')
כאן המוקם לשים לב סדרון של מחלך חמכות, יען כי אם נתבונן בו, פסเด
זהלגן, נראה חיוון רוחן ונפלא, שרואי וגמ מוכרא העמוד עליו ולבארוג.
זה הוא.

כ"י בשתי המכות הראשונות (דם וצפרדע) קדמה לתה תרاثה, כמפורט
בפרשה וארא ז' י"ז כ"ג, והשלישית (כנים) באה بلا תרاثה (שם, ח' י"ב),
ואחריו כן הרבייה והחמיישית (ערוב ודבר) — בהתראות קודמות (שם, ח'
י"ז וט' ג') ואחריהם הששית (שחין) بلا תרاثה (שם ט' ח' וט') ושוב
הרביעית והשמינית (ברד וארכבה) בהתראות (שם ט' טז' ו' ד'), ואחריהם
התשיעית (חושן) بلا תרاثה (פרשת זוז, י' כ"א), ולבסוף העשירית
(בכורות) בהתראה (פסוק שלפנינו).

וכה מתבאר, כי אחרי כל שתי מכות בהתראות באה שלישית بلا
תרاثה, ואין ספק, כי הסדר הנמשך הות בא בכוונה מיוחדת ובחשבן מדוייק,
והוא שאמרנו, כי ראוי וגמ מוכרא לעמוד עליו ולחקרו, ולא דאיתני למפרשי
המוחת ולמבاري מבדת לפתח שיצרו על זה.

וקרוב לומר, כי הסדר תקופה מכובן לדין מוטהש במשנה סנהדרין (פ"א
ב'), מי שעובר עבירה אחת פעמי ושתים, בתתראות, עדין חמוץ מלוקת
או כשבור אותה שוב בסעס השלישית מענישין אותו גם بلا תרاثת
והסביר בויה, דכיון שלא שמע בשתי התתראות הראשונות שוב לא ישמע
בחשיישית, והיא, התתראה, אך למותה, ולכן מענישין אותו על החשיישית
בלא תרاثת.

ולפי זה, יתבאר כאן, כיון DSTI פערם, בשתי מכות הראשונות, לא
שמע בתתראות, שוב גענש בשלישית بلا תרاثה. ואחר שנשא חטא על
זה מתיhil סדר חדש, כי אולי אחר קבלת העונש ישיב וישמע, ולכן כאן
הרבייה והחמיישית בתתראות, ומכיון שלא שמע בתתראות שוב גאת
השיית בלא תרاثה, שוב מתיhil חדש שביעית ושמנית בתתראות
והתשיעית בלא תרاثת, ובפעמ האחרון במתכ בכורות, חותרת על הסדר,
וניחא הכל.

מכור פרעה עד בכור השפהה אשר אחר הרחים (י"א ח')
ולහלאן בעת תוצאה העונש לפעלות כתיב (י"ב פ"ט) מכור פרעה עד
bacor haShvi Asher BeBait HaBe'er.

ואפשר להסביר שניי אלשנות בכור השפהה ובכור השви, וכן אחר
גניטים ובית הסתר, עפ"י המכואר בגודות, כי בעת שהחזי משח על אdots
מכה זו, מכת בכורות, היו בכורי השפות מתנאים לומר, כי עתה לא יופר

מן הגבירות לפני בן השפחתי, כי כולם שווים בעונש. ועל זה ענשו אותו אדוניהם וסגרו אותו בבית האסורים, אשר ה' נקרא אז "בור", כמו שמשמעות בפרשה ישב (לייט כ') ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסחר, וכאשר סיפר יוסף זאת לפני שר המשקיט אמר כי שמו אותו בבור (שם, מ' טז). וכן בפרש מקץ (מ"א י"ד) וישלח פרעה וירצחו מן הבור, הרי שהיו קורים את בית האסורים בשם "בור". וקרוב לומר בטעם שם לוי זה לבית אסורים, מפני שהבנינים מבתי אסורים בזמןיהם היו קבועים בעומק האדמה, כמו בזמננו בשעת מלחמה גרים היחילים על שדי המלחמה בבנינים כאלה (תצלות).

ויתכן, דמפני חוכמת בניין זה קראו חיל במד' ריש פרשה מקץ את הבניין הזה בשם "מאפלה" על שם החושך השורר שם. וסמכו זה על הפסוק באיוב (כ"ח ג'). קץ שם לחושך, וודשו זמנו ניתן ליעסף כמה שנים יעשהascalah בבלת האסורים.

ולפי המבואר היו בכורי השפחות בשעת התהтарה נקדאים בשם, במרי שפחתי, ובעת העונש נקראו בכורי השבי (אשר בבית חברו) על שם שадוניהם כלואו אותם אחר התהтарה בבית האסורים (בית הבור) כמבואר. ובאזור הלשון כאן "אשר אחר תרחית", הוא מפני שזו עבודה חיונית פחותה, ומליצ'יו זה על דרך התבוננה, מן ת יותר גדול (בכור פרעה) עד ת יותר פחות (בBOR משפט אשר אחר הכהנים), וכך במליכים א' (ז' י'ג') מן הארץ אשר לבבנון עד הארץ אשר בקير, שתי הקוזנות. לנדרלה ולפחתות,

ויאמר ח' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים חזרה חזה לכם ראש חדש ר'ראשון והוא לפט לחדרש חשנה דברו אל כל ערת ישראל לאמר בעשור לחזרה חזה ויקחן לחט

איש שח לבי אבות (יב' א' ג')

מה שלא אמר בתחלת הבודה, דברו אל כל ערת ישראל חזרה חזה לכם ראש חדש וכבר כסגנון כל החזיות שבתויה עז' משה — אפשר לומר חטעם, משם דעתין התודעה מן החדש חזה לכם היא תכלית המצווה מן עבר החדש וקיומו וקידושו ואמ' ה' אומר בנוסח שכרכנה דברו אל כל עדת ישראל החדש חזה לכם ראש חדש, חי' במשמעות של אחד מטה יתעסק בקביעות החדש, ובאמת זו לא יתכן, מפני רבוי עניות דקיט ופרטים שונים שבענין זה, שלא כל איש מוכשר לחקום ולקבעתם. ועל כן תקבע לדורות, שיהי' דבר זה מסור לבית דין, וכמו שאמרו במס' רוח'ש (פ"ח א') על הפסוק דפרשה אמד (פ"ג ב') אלה מועדי ה' אשר תקרו אתם (וכתיב' אתם תחת אותם, חסר ו'), ודרשו אשר תקרו אתם, בית דין

שבכל דור, ולכון אמר כאן, ויאמר ת' אל משת ואל אחרון החודש חזה לפט ראש חדשים — שאותם מתעסקו בעניין זה, ואל בני ישראל (אל חעם) תדברו כי יקחו לחם שה לקרבו פסת.

ובדבר חדשנה הנזכרת אשר תקרוו אתם ראה לפניינו בתורה טמייה במקומו באור מסתבר.

חזרה לחזקה לפט (י"ב ב')

כפי שידוע, בשבת שמברכין החודש, אומרים קדום שמברכיוין יות מחודש: מי שעשה נסים לאבותינו ונגאל אותם מעבודות לחירותתו וזה יגאל אותנו בקרוב וכח. ולא נתבאר מה שיוכות לתפלת זו עם הכרות החודש.

ואפשר לומר, ממשם דמצות קידוש החודש היא הראשתה לצאת בני ישראל מעבודות לחירותה. כמבואר כאן, ולכון בשעת קיום מצוה זו מוכירין שעת צוויה, ומבקשים, כי כמו שבשעתה של מצוה זו גאל ה' את אבותינו מעבודות לחירותה, כך יגאל אותנו היום בוכות קיום מצוה זו. והוי תפלה זו זכרה לוכות מעניין היום.

ויקחו לחם (י"ב ג')

חוואי מון ויקחו אינו מוכחה לבא כאן, כי לפי פשטו טגנון הלשון כי צריך לומר בעשור לחודש חזק יקחו להם... אך מון דרך הלשון לתוכלית יופי הסגנון וצחות המליצח. וכן בראש פרשה בשלה, ויהי בשליח פרעה את העם ולא נחם אליהם דרך ארץ פלשתים — תחת לא נחם, מתחלה ספורה. ועוד שם (יד טז) דבר אל בני ישראל ויסעו — תחת כי יסעו, ובראש פרשת תרומה סגנון כתה, דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה — תחת כי יקחו. ועוד סגנון מיתור ואיזו בפרשת בשלה, בפרשת השירה, המלים יאלמו, תמלאמו, תוריישם, תבלעמו, תאותמו, תביאמו ותטעמו — תחת יאלם, תמלם, תוריישם, תבלעם, תאותם, תבייהם ותטעם, וזה ליוויי אלשון. והרבה יש כהנה, ופרטנותם במוקם אחר. ורמב"ן ריש פרשה קרת בותב. כי הלשון ויקח קרת... ודתנו ואבירם — עניינו כמו ויקח קרת את דתנו ואבירם. והואויא מון ודתנו בא גנוט, לעטר הלשון, והכיא שם עוד דוגמאות לה.

ויקחו לחם איש שח (י"ב ג')

ברוב מקומות בתoric מכנה והקרנות בשם כולל צאן ובקר, וגם שה בכלל, וכן להלן בפרשא (פסוק כ"א) אמר משה, משכו וקחו לכם צאן ושותו הפסטה, ובכל שם "צאן" גם גדי ואיל, וכך פרט שם הכלול "צאן" המין הפרטני "שח". וכן במקומות שנזכר בעלמא שם שה מפרט לו גם שם המין שלו, מ"כ כבש או מין עז, פמו בפ' ראה (יד ד') שה נשביט ושה עזים.

וצריך בואר למה בחר כאן שט, אשר הוא מעט הכמות, ולכן היה מן ההכרח להוציא תנאי ואם ימעט הבית מחייב משה, והלא היה אפשר להביא ממין היוטר גדול, והי' מספיק לכל בני הבית.

אבל אפשר לומר בטעם הדבר משום דכידוע היו המצריים מחשבים את הצאן לאלהות והוא עובדים לו, וככמבוואר בפ' ויגש (**מ"ו ל"ד**) ובפ' וארא (**ח' כ"ב**) ועוד, ולזה ידוע, כי בחודש ניסן שורר מזל טלה (שח). ועוד ידוע, כי ישראל במצרים היו כרכינים אחר ע"ז, כמו ש"כ בפרשה אחורי ולא יובחו עוד לשעריהם אשר הם זנים אחורייהם, ולכן אחורי שמותה זו נאמרה להם בחודש ניסן, בחודש אשר שורר המזל ממן אותה הע"ז שהיו המצריים מודים בת, שכן כדי שלא יאמינו בזה גם ישראל נצטו לשחות אותה, ובזה ביטלו כחו מלאחות.

ואבלו את הבשר צלי אש ומוצאות על מרויריות יאבלחו (**י"ב ח'**) מدلלא כתיב יאכלו, בלשון רבים, ואו היתה מוסבתה הכהונה שייאכלו את הבשר ואת המוצאות ביחד עם מרוירים (והלשון „על“ בא במקום „עם“. וכמו בפסוק הטමך בראשו על כרעיו ועל קרבו, שהמובן עם כרעיו ועם קרבו, ובפרשנה ויצא (**ל' מ'**) וישת לו עדרים לבדו ולא שתח על צאן לבן, שהכהונה „עם צאן לבן“. וכן על חרבך תחיה שפירשו ועם חרבך, ובפרשנת (**י' ב'**) נחת ארם על אפרים, שפירשו עם אפרים שנתחבר עמו, וחרבה כהנה). אבל הלשון כמו שהוא לפניינו יש במשמעותו את הפסח בשתי פעמים, פעם עם מוצאות בלבד, ופעם עם מרויר. ויתפרש הלשון כפול, ואכלו את הבשר צלי אש עם מוצאות בלבד, ושוב יאכלו עם מרויר לבדו — אבל באמת צrisk לאכלם שלשתם יחד, ומפורש כתוב זה בענין פסח שני, בפרשנת הعلתק (**ט' י"א**) על מוצאות ומרוירים יאכלו. ולפי זה הפסוק בפ' בעהלתק מבאר כונת פסוק זה.

ובזה יתבאר מה שבכל מקום בתלמוד, כשעוסקים בענין מצוח זו מביאים את הפ' והוא שבסוף שני, ולא את זה שלפניו, אף כי הוא מוקדם בתורה וגם קבוע בעקבי דיני פשת, אך משום דשם הלשון יותר מבורר, ומגלת הכוונה בפסוק זה, כמו שבאנו, שכן הביאו אותו. וכעין זה כתבו החtos' בכריותות (**ט"ז א'**)درجיל חש"ס להביא הלשון האפשרות יותר, ובפ' תורת פ'. שנייה (**י' ו'**) באנו שכן דרך הרמב"ם בחיבורו, והארכנו שם בזה.

ראשו על כרעיו ועל קרבו (י"ב ט'**)**
המובן מלשון זה שייצלו אותו שלם בalthי מהותך. והלשון „על“ הוא כמו „עם“ כמו ש"כ במאמר הקודם, וזה צrisk טעם, כי מה אפשר להיות

בשאך ג' דא אם ייחתלווה כמו שנוחגים בכוונה, ואין ספק כי בכוונה בא צור זה. ואפשר לומר, דמצור זה היא חמשך עניין (או הקדמה לחמצוך שבסמוך ואכלתם אותו בחפazon (פ' י"א), ואם יתעסקו בנוחחו ובבירור חלקי תגונף מה שטוב ומה שלא טוב לצלי — יתמהמה הדבר ויסטור מוצאות האכילה בחפazon. וככהי גונא נברא להלן בטעם הצור ועטם לא תשברו בו (פ' מ"ז).

אני ח' (י"ב י"ב)

מלשון זה נובע הדרשה הידועה, אני ולא מלאר, אני ולא שליח — יعن פי אחורי דכתיב מקודם סמוך לשלzon זה, ועברית, והפitem, אעשה שפטים, כולם בסוגנון מדבר בעדו בהמשך לתחלת הפרשה ויאמר ת' אל משה ואל אחרון, אם כן הלשון "אני ח'" כמו מיותר, ולכן דריש, דתוספות לשון זה בא להורות חזקת הפעולה שתצא ביחיד על ידו בלבד, אף כי פעלמא י מלא משלהתו ע"י מלאכים עושי דברו.

וככהי גונא בכל מקום שבאה מלה הגוף גוסף על סימן הגוף חרוצה לחשול תחबאר הוראתה לחזק העניין או להגבילו, חוא ולא אחר. וכיה יתבוארו הלשונות אנכי אשבע (פ' וירא ב"א כ"ד). אנכי אחותאנא (פ' ויצא ל"ט). אנכי אעשה לדבריך (פ' ויחי מ"ז ל'), שבכלום חי אפשר להשמש מלה הגוף "אנכי" כיוון דגם הפעלים נלויים עם סימן הגוף, אשבע, אחותאנא, עשתה, הם לבדים דים להורות הפעולה מצד המדבר. אך חוספת מלה הגוף "אנכי" מורה לחזק הפעולה, שהוא בעצם יוציא אותה ולא ע"י אחרים בא כח.

וכן יתבואר בפ' שמות (ח' י"א) אתה לך קחו לכם תנין מאשר תמצאו, ככלומר, אתם בעצמכם לא תסמכו על שלוחים וחזררו בדבר. וזהו משות דהלשן לנו לבדו ג"כ משמעותם אתם, ובאה חילה אתם לחזק חתוצאתה שתחמי בעצמכם ולא ע"י שלוחים.

וכן יתבואר הלשונות ואתה תחוץ (פ' יתרו י"ח כ"א) ואתה תוצאה (פ' תחזה, כ"ז ב'). ואתה הקרב אליך (שם ב"ח א'), ואתה תקה לך סמיט (פ' תשא, ל' כ"ג), שבכלום hei אפשר לומר, ותחוץ, ותוצאה, ותקרב, וקה לך — אך חוספת חלשן בא להורות, אתה בעצם ולא על ידי שלוחך.

ומזה טעם הדרשה הידועה בקדושים (פ"א ב') על הפסוק בפרשנה קרית בעניין חרומה (י"ח כ"ח) כן תרימו גם אתם, ודרשו, אתם ולא שלוחכם,震פ"י שבעלמא שלוחו של אדם כמוותו, אך מפני שתלשן "תרימוי" בלבד מורה גם כן על תוצאה הפעולה על ידי חמדובר בנומת, ולמה מוטיף עוד סימן הגוף "אתם", בא בזה לחזק התוצאה שתחמי על ידכם ולא ע"י שליח, (ואמנם לבסוף מתבאר שם דרבינו שליח מלה גם אתם).

ואמנם אחר כל זה צריך טעם למה באמת קבע ה' להוציאו ענין זה (מכות בכורות) רק עיי עצמו ולא עיי מלאך, כמו במחשבת סדום ועוד, ואפשר לומר, כי ענן כי בענין זה היהת פעילה כשלעצמה, דין במצרים וחסד בישראל, ממשיכ' והכיתוי כל בכור ופסחתי עליהם, ואין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ואי אפשר חי למஸור זה לשני מלאכים, יعن' ההכאה והטסה באו כאחד.

וחיה חdem לכט לאות על הבתים (י"ב י"ג)
ביקוסן כאן הוכאת דרישת, וחיה חdem לכט לאות. לכט לאות ולא לאחרים
לאות, והמובן מן לכט — למשת ולאחרון, ולא לאחרים לאות — ולא
לישראל. וטעם הדיקן היה מיתור הלשון «על הבתים אשר אתם שם» אחרי
שכבר אמר בענין זה לעמלה פסוק ז', ולקחו מן הדם וננתנו על שתי המזוזות
ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אותו בהם.
אך לא נתבאר מה עניינה של תדרישת לכט לאות ולא לאחרים לאות,
ולמה זה כן.

ואפשר לומר עט"י המובא בזהר דהשון על הבתים כאן מרמו על הבית
ראשון וחנני שיחרבו בעונות, והלשון על הבתים אשר אתם שם הוא
כמו על הבתים אשר בגלכם ייחרו.
ומבואר במס' ברכות (ט' ב') על הפסוק בפרשת שמות, ויאמר אלהים
אל משה אהיה אשר אהיה, אמר לו הקב"ה למשת, לך אמרו להם לישראל
אני הייתי עמכם בשעבודך זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכויות (בזמניהם
הבאם). אמר לפניו משה, רבש"ע, דיה לצרה בשעתה (כלומר, למת
להודיע להם שעבודים הבאים ויצטערו) והודת לו הקב"ה ואמר לו, שיאמר
לهم רק אהיה שלחני אליכם, ולא אהיה אשר אהיה, שמורה על שעבודים
בעתיד, כמבואר.

ולפי זה ייל', דוגם כאן לא רצתה הקב"ה להודיע לישראל מחרובן הבתים
בעתיד, וgilת זה רק למשת ולאחרון, וזה היא הכוונה והיה חdem לכט לאות
על הבתים, לכט לאות ולא לאחרים (ישראל) לאות, כלומר, לזכרון.
וכען כונה זו נבואר איך "שׁ עד בפרשה זו בפסוק מצויה יאכל את
שבעת הימים (י"ג ז') וביר"ט חקת בפסוק ויקחו אליך פרה אדומה.

אך ציון הראשון תשיבותו שאור מבתיכם (י"ב ט"ו)
בתלמוד מס' פסחים (די ב') אמרו, מדאוריתא בביטול בעלמא סגי, ככלמה,
שדי אם מבטלין בלב כל החמצ' הנמצאו בבית ועושין אותו כלא שלו
ונעשה הפקר, ושוב אין הכרה להוציאו מן הבית ולבעור, ורק חכמים תקנו
בעור ממשי כדי שלא לבא לידי תקלת אכילה בפסחה.
ועל זה כתוב רשי', דוחה שמדאוריתא בביטול בעלמא סגי נלמד ממה

דכתיב תשbiteו ולא תבערו (כמו דכתיב בעניין מעשרות, בעורתי הקודש מן הבית (ר' טבא, כי' יג), והשבתה היא לבב, עכ"ל, ולא פירוש מאין הכרח לומר, שהשבתה היא רק לבב ולא גם בפועל, כי אולי הוא שם משותה עם הפעל "בער").

ונראה לבאר זה, משורש השם "שבת" אחד הוא עם שרש "פסק" (הפסקה), ככלומר, חודל מהיות, נגור, נפרע ונעצר מענינו וכמו הלשון וביום השביעי שבת מכל מלאכתו (פ' בראשית), שענינו שפסק כלו מעשה, וכן בפרשה נח (ח' כ"ב) זרע וקציר וקור וחום וקץ וחורף יום ולילה לא ישבחו, שבאורו לא יטסקו, וביחושא (ח' י"ב) וישבת המן — שפסק המן, ובשיעיה (יד' ד') שבת נוגש, שבתת מדתבת, פסקה חדלה, ורבה כהנתה והנה בעוד שעוד שהבעור יקרה לטעמיםuai אפשר למלא בפעם אחת, כגון אם הדבר ש策יך לבער הוא רב בכמויות גדול, ומוכרחים לבער מעט מעת חנה כנגד זה ההשבתה, שהיא הפסקה בפעם אחת, ואיך אפשר להפסיק כאמור את הכמות החותר גדול — וזה רק עיי' ביטול לבב.

זהו כוונת רשי' שכותב, מدلלא כתיב תבערו, שהי' במשמעות גם מעט מחלקים, כגון בכמויות מרובה אך כתיב תשbiteו, והיינו תפיסקו כולם בפעם אחת, ואיוו היא השבתה (הפסקה) שאפשר להוציא בפעם אחת — זו ביטול לבב, כמו שבארנו.

זו גם כוונת הגמרא בלשונה "מדאוריתא בביטול בעלמא סגי", מרכזיב בתורה תשbiteו ולא תבערו.
וע"ז משיב השיך לשון פסוק זה לחילן פ' תשא בפסוק כל העשויה מלאכה ביום השבת (ל"א ט"ז).

אך אשר יוכל לכל נפש הוא לברך יעשה לכם (י"ב ט"ז)
בכל התורה בעניין אישור מלאכה ביריט לא הוצאה התורה כלל האיסור היהר מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש, ורק כאן הוצאה מפורש. ואעפ"י שלדינא מותר בכל יוטט. ואניך טעם, למה קבעה התורה היהר זה דוקא כאן, ואפשר להסביר עפי' מה שכותב הרבה המגיד בפרק א' הלכה אי מיריט, דהילוון "מלאכת עבודה" והוא לבדוק מורה המלאכה לצורך אוכל נפש. יعن' כי זה לא נקרה מלאכת עבודה, אבל הלשון "מלאכה" בלבד (בלי תוספת שם עבודה) כולל כל מלאכה שהיא. ואפ"ל צרכי אוכל נפש.
ולכן בכל מקום דכתיב מלאכת עבודה אין צורך להוציא מפורש היהר לאוכל נפש, יعن' כי מעצם הלשון הוצאה מלאכה זו, אבל כאן דכתיב כל מלאכה, ללא תוספת שם עבודה, אפשר לטעות שכוללת גם צרכי אוכל נפש, הוצאה התורה מפורש, אך אשר יוכל לכל נפש יעשה לכם.

ובפרשת ראת בענין פסח כתיב (ט"ז ח') לא תעשה מלאכתו ולא הוציא
היתר אוכל נפש — משום דסמק על פרשה זו שהיה מבארת עיקר פרשי
עניני חג, כמו הרבה הרבה דיןים במשנה תורה שבאו בקיצור מפני שסמכו
על הקדומות, כידוע.

ועדי' דרש אגדה ייל בטעם קביעות היתר מלאכת אוכל נפש כאו
בשביעי של פסח, משום דבריו יומם ה' הנש מקראית י"ס, ורמזו רמזו למ"ש
קשה מזונתו של אדם כקריעת י"ס (פסחים ק"יח ב'), ורמזו הוא, כי אעפ"י
שקשישים הם בכ"ז ימزاום כמו במאורע חיים.

בכל משבותיכם תאכלו מצח (י"ב כ"ח)

ובקרבן פסח כתיב (פסוק י"ד) חוקת צלום לדורותיכם, ולא כתיב משבותיכם.
وطעם הדבר פשוט, משום דעתך היה מצח גס בחוץ לארץ, והיינו
בכל משבותיכם, אבל פסח איננו געשה רק בירושלים. ואי אפשר לכתוב
בכל משבותיכם, שכן כתיב רק חקת עולם לדורותיכם, אבל רק או לכשתהי
בארץ שלכם.

וילכו וויעשו בני ישראל באשר צוח ח' את משה ואחרון (י"ב כ"ח)
ראשי מפרש הלשון כאשר צוח ח', לתגידי שבחם של ישראל שלא שנוי
מכל מה שצוח ח' למשת ואחרון, עכ"ל.
קשה להבין באור זה, כי מהיבי תיטתו ישנו מהצוי עד שמייעת השינוי
יחסב לשבת, ולא שמענו שבח כות.

אך אפשר להסביר ולקיים דבריו ראשי עפ"י באור זה, כי הנה בתחלת
פרשה זו במצו הראשון על קרבן פסח כתיב (אי ב' ז') וידבר ה' אל משה
ואל אהרן (לשניהם) אל כל עדת ישראל וגור, ולתקחו מן הדם וננתנו על
שתי המזוזות ועל המשקוות, הקדים מזוזות למשקוות, וכאן בפרשא זו כתיב,
ויקרא משה לכל ז肯ני ישראל ויאמר אליהם (הוא לבדו ולא אהרן) והגעתם
אל משקוות ואל שתי המזוזות (כיא כ"ב), הקדים משקוות למזוזות. ולא
כמו לשון ח', שהקדמים מזוזות למשקוות, כמו שהבאו, ובבחורה צריך לחת
טעם על שנוי זה, כי לא יתכן שבא במרקחה, זאת זה נבואר כאן.

כי ענין המזוזות והמשקוות בכלל, כפי המבוואר במדרשים, שתתי המזוזות
מורסת על משה ואחרון, והמשקוות על כלל ישראל, והיינו מהם, משה ואחרון,
הם שני העמודים (המזוזות) אשר עליהם נסמך המשקוות, והוא הקורת
הנסען על שני העמודים. ומשל הוא לישראל, שזכותם נסמך על זכות משה
וахרן (שתי המזוזות) שהם המגנים עליהם.
ולכן במאמר הראשון מה' לישראל אמר, ונחתם על שתי המזוזות

(משל למשה ואחרון, כմבוואר) שהם יסודי ההגנת, ועל המשקוף — זכות ישראל הנחותם בזכות שתי המזוזות, משה ואחרון.

וכאשר מסר משה מזויה זו לישראל, והוא לבדו אן, بلا אהרן, כמבוואר בפסקוק כ"א, ויקרא משה (לבדו), מגודל ענותנותו, לא לך חטירה לעצמו לומר, כי על זכותו נסמכים ישראל, והליך כבוד לישראל, והקדימות משקופת המזוזות, לומר, שהמשקוף לבדו (ישראל) זכותו רב, יוכל להפקיע עצמו, ואינם צדיקים לתלות זכותם בזולתם.

אבל ישראל, בעת שהוציאו אל הפועל דבר הגעת הרם, חלקו כבוד למשה ואחרון ויתנו מקודם על שתי המזוזות ואח"כ על המשקוף. וזה מרומו בהשchan ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואחרון, ובעת שצום, זכר מקודם מזוזות ואח"כ משקופת, כמבוואר בפסקוק ז', ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף, ולא כמו שמסר להם משה לבדו, מקודם משקוף ואח"פ מזוזות (כ"א כ"ב).

ולפי זה דברי רשי"י מבוארין היטב במה שכחוב, להגיד שבחתם של ישראל שלא שינו כלל מה שצוה ה' את משה ואחרון, יחד, ובאותו צוי נזכר מקודם מזוזות ואח"כ משקופת, אעפ"י שהיה להם לעשות דבר משה, מקודם משקוף ואח"כ מזוזות (פסקוק כ"ב). אך הם חלקו להם כבוד ועשו בדבר ה' אל משה ואחרון. והענין מבואר.

עד בכור השבי אשר בבית חגורו (י"ב כ"ט)
ראה מה שכחובנו חשיך לשון זה ולמעלה פרשה י"א פסקוק ה', בלשון מבכור פרעה עד בכור השפהה.

ושרכבתם גם אותו (י"ב ל"ב)

אונקלוס מתרגם וברכתם — וצלו אף עלי, מלשון תפלה, שתתפללו עלי. ובעלמא הוא מתרגם הפעל ברכה כמו בעברית. ומה שנראה לו כאן לתרגם מעניין תפלה, יתכן מושום דמצינו בו שביקש את משה ואחרון שתתפללו עליו. כמו שאמר העתירו עברי (פ' וארא, ח' כ"ד). אבל לא מצינו שביקש ברכותם. וכן מצינו במד"ר מפרשים הלשון וברכתם מובנו תפלה, שכן כתוב שם בחילת פרשה בשלה. שהי' פרעה מלאה אותם ואמר להם התתפללו ובקשו עלי רחמים, שנאמר וברכתם גם אותו. וופ"י זה יתבאר "אותי" כמו "עליכם". ואמנם במקרה, כמקרה, כמודומה לי, לא נמצא שהפעל ברך יונח על תפלה, כי אם לשון שבה, הודאה והלל, כמו כל ברכות שבתפלה וברכות הנחניתן, וכן ואכלת ושבעת וברכת את ה' (פ' עקב, ח' י'). שירדו לה' ברכו שמו (תהלים, צ"ז ב'), ברכי נפשי את ה' (שם, ק"ג א'), והרבה כהנה שענינים

חווד, הלוון, אך פעט א' אוכור שבא בלשון תפלה, בש"ב (כ"א ג') וברטו את נחלת ח' דהכוונה החכללו עליהם. עי"ש.

אבל בתלמיד נמצוא פעל זה במובן תפלה, כמו בברכות (י"ב א') בעניין חילוף המשמרות במקדש, אמרו, שקבעו ברכח ממשמר היוצא למשמר הנכנס בזה הלשון, מי שכנן את שמו בבית הזה הוא ישכנן ביכילם אהבת ואחות ושלום וריעות, והנה זה עניין תפלה ובקשה, וקרי זהה ברכת. ובפסחים (ק"ז ב') אמרו דברת גאל ישראל שבסדר ליל פסח צלותה היא.

ובב"מ (מ"ב א) החולך למוד את גרכנו אומר (כלומר, מתחפל) יחי רצון שתשלח ברכה במעשי ידינו מדד ואח"כ ברך (כלומר, מדד ואח"כ תחפל) חרוי זה תפלה שוא, חרוי שהוציאו לשון ברכה במובן תפלה. זאלאי גם בלשונות המקרא יש לכינוי שם ברכה ממובן תפלה, פמו ביצחק, ואברך לפניו ח' לפני מוותי ויתן לך מטל השמים וגוי, כלומר, אתחפל בעדר שיתנו לך אלהים וכמי, וזה מעין תפלה ובקשה. ויתבהיר לפ"ז הו"ז מן ויתן, אשר לכאורה אין מובאר על מה מוסב, דהא זה תחלה עניין hei לו לומר ייתן לך, אך מכיוון שתחלשו ואברך, ויברכתו הוא ממובן תפלה, תחפל פיי ייתן לך ח' וגוי. וביעקב כתיב (פ' ויחי, מ"ח ט"ז) ויברך את יוסף ויאמר, חמלאך הגואל אותו הוא יברך וגוי, ויתינו שהתחפל בעדר שהמלאך הגואל יברכם בשם ח'.

וברפתם גם אותו (י"ב ל"ב)

הלשון "גם אותו" אינו מבואר יפה. זה ח' מובן היטיב, שאם היו מברכין את מי זולתו, ח' נאות לו לומר וברכתם גם אותו, אבל הן כאן לא איררי בענין ברכה למי.

אכן מצינו במקרא כמה לשונות שבעקרים הן הפותחות בסדרון, כמו בפ' לד (י"ד י"ב) ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחיה אברהם — תחת ויקחו את לוט בן אחיה אברהם ואת רכשו, ובפרשנהblk (כ"ד ל"ג) כי עתה גם אותו הרגת, תחת כי עתה גם הרגתי אותו, ולהלן בפסקוק ל"ט בלשון ויאפו את הביצק אשר הוציאו ממצרים נביא דוגמאות לתה, יותר מהמת הבאנו מספר מסותם מדוגמאות כאלה בפ' לך בפסקוק הנזכר.

וגם כאן בפסקוק שלפנינו צריך להבין בסוגנון הפטון, ותחת וברכתם גם אותו צורך לכינוי הלשון כמו "וגם ברכתם אותו", כלומר, שאמר להם (למשה ולאחרון) לא רק שלא תקללו אותו אך גם תברכוני (רע' במאמר תקדום).

צרורות בשמלותם על שכם (י"ב ל"ד)

בגמר פסחים (ס"ה ב') מבואר, דאחר ששותין את הפסח בחבורה, גותן כל אחד את פסחו בעורו (בעור השה) ומפשילו לאחוריו על שכמו וمبיאו לביתו. ויתכן, דסמכו חכונה משא זו (צורך בעור ועל שכמו) על פסוק זה, משארותם צוריות בשמלותם על שכם, והריבותא בזה, כי אעפ"ג, כדי שבואר להלן בפסק ל"ח עלה אתם מקנה כבד מאד. והוא יכולם להעימים המשא על המקנה, אך מפני חובב מצוה נשוא בעצם על שכם. ומהו למדוז לדוחות לנוהג כן במצוות הפסח (ולפלא, כי ברמב"ם פ"א ה"ז מקרבן פסח חסרים המלים שבגמרא "ומפשילו לאחוריו", וצ"ע).

וכן איתא בירושלמי שבת (פרק י' הלכת ג') לעניין תרומות החדש מעל המזבח, אעפ"י שמלאכה כו' בתמי' אנשים נעשה ע"י אנשים פשוטים, משרותם בבית המבשנות, אך תרומות החדש מעל המזבח יעשה הכהן בעצמו "וללמודך שאין גודלה בפלטרין של מלך". (כן הוא לשון הירושלמי), כלומר, בהיכלי מלך בטלת גודלו של איש פרט. וכן במשנה בכורות (פ"ג מ"ד) לעניין הבאת בכורות, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתיפו ונכנס עד למגיע לעזרה.

ובתרגם יונתן כאן בפסקו ל"ג, כשהש מאות אלף רגלי הגברים, כתבי, ומטיילין על רגלייהן ולא רכbin על טסין, עכ"ל, וכנראה מדיק יתרו הלשון "רגליי" ומרמו בזה למה שכתבנו, דמשום חובב הדבר מתרידים עצם בוגוף שליהם, וגם היציאה לבדה היתה חביבה עליהם, וכך הלא רגלי.

ואמצא לנכון להעיר כאן בעניין אחד שיש לו יחס קרוב למה שבארנו, דברך קודש ראוי ומצויה להטריח עצמה, ממה שמסופר ביהושע (ט') בעניין שהגביעונים (יושבי עיר גבעון ועובדיו אליליים) חטוו את ישראל ואת יהושע, כמו שרצו לחשוף חותם ובקשו לכרות להם ברית שלום, ולבטוח נגלה ערמתם. ויתנים יהושע (בתור עונש) לחוטבי עצים ולשואבי מים לעדה ולמזבח ה' (שם פסוק כ"ז).

והנה יפה מאוד, כי דבר קדושה כזה, כמו עצים ומים למזבח ה' שכפי המבוואר, ראוי לעשותו בכבוד ובחייבות על ידי עצמו. כמו שהבאנו ממשא הפסח ותרומות החדש ומהבאת בכורות — דבר כזה ימסרו לעובדי אלילים בתור עונש. וכמה נפלא הדבר.

וקצת אפשר לחלק, דשאני משא הפסח ובכורות שגופן קודש, ותרומות החדש באה ממקור קדושה עפ"י המצויה שנעשה עלייה ונשارة בקדושתה ולא כן עצים ומים טרם נגעו בקדושה אין בהם כל קדושה, ועודין צricht ציון, כי אחר כל זה קשה מאד הדבר.

ואף צריך באור במה שכתבו הפוסקים בא"ח הלכות פטח סימן תניאת סעיף א', שאסור לשאוב מים למצת מצוה על ידי אינו יהודי, ורבית גדוילים וצדיקים מלאים הדבר בעצם. ולא העירו ממה שקבע יהושע את הגבעונים האלילים לחוטבי עצים ושואבי מים למצוות ח'. וצע"ג.

ובני ישראל עשו בדבר משה ויישלו ממצרים כל כי כספ' וכלי זהב' ושמלות' וזה' נתן את חן העם בעני מצרים ויישלאום (י"ב ל"ח ל"ז) משתחות הלשון, "עשו בדבר משה" משמע שעשו רק מפני שימושה בקשט או צוהו אותם על כן, ולא נתבאר מה ריבותא בזה שמעו למשה, והלא למעשה מעשה כזה לרכוש כל כי כספ' וכלי זהב' אין צריך התעוררות מיוחדת מצד מי שהוא, וזה טبع האדם עצמו, וביותר מקום שתורה ועוד יחשוב למצות.

אך הבאור הוא, משום דברם לא הי' דבר שאלה זו כל כד דבר קל, ולא רק שלא hei קל, אך עוד היהתה כרוכה לו סכנת מוות, יען כי אכן יתכן שבעת שהיו המצרים או אכילים ומצעריהם מאד על אסונם מימות הבכורים והחשו גם لنפשם, כמו שאמרו "כלנו מתים" (פסוק לא') והכל בשבייל ישראל — איך זה יתכן, שבעת צרה זאת יבואו ישראל וכמו מטבח לב' יבקשו מחם להשאי לחם כספ' זהב' ושמלה, הלא אפשר (וגם קרוב לוודאי), שהמצרים יחשבו זאת ללווגים להם או כשמתיים לזרים ולasonsם, ומתווך צער ונקמת קרוב מאד שייגעו בהם להרגם ולסקלם.

ולכן לו לא שהחליטו ישראל לשמע לדברי משה שאמר בשם ה' כי טרם צאתם ישלו ממצרים דברים אלה (כל כי כספ' וכלי זהב' ושמלות'), מכבודם בפרשא שמות (ג' כ"ב) ובפרשא זו (י"א ב') — לו לא זאת, לא היו מסכנים עצם לעשות זה, ועל זה מרמו הפטוק ובני ישראל עשו בדבר משה, שעשו מפני שימושו בזה לדבורי. ולפי המבואר זה ריבותא גדורלה, והפטוק הסמור וה' נתן את חן העם בעני מצרים בא לרמו על מעשת גיסים בזה, איך סבלו במנוחה את שריוון נפשם וקר רוחם של ישראל ב��חות להשאי להם כאלה בעת צרתם ומרירות נפשם שליהם. ואמר הכתוב, כי הסבה לייחס טוב זה הצד המצרים הוא זה שנותן ה' את חן ישראל בענייהם. עפני' זה אפשר לפרש לשון הגדרא בברכות (ט' ב') על הפטוק שלמעלת בפרשא זו (י"א כ'). דבר נא באזני העם ויישלו איש מאה רעהו ואשה מאות רעותה כל כי כספ' וכלי זהב', ואמרו על זה בגדרא שם, דבר נא, אין נא אלא לשון בקשה, אמר הקב"ה למשה, בבקשתה ממה. אמרו להם לישראל, בבקשתה מכל שallow נא וגוי. ואין מבואר לכאותה בקשה זו למתן מלא זה דבר רצוי לאנשים, כמו שבארנו.

אך לפי המבואר, דלא כי דבר זה כל כך קל, מפני שהי' פרוכת לו סכנת מות, וה' הרואה לבב ידע מהרהוריו לבם של ישראל ופחדם, לכן ביקש שלא יפחדו מות, וביקש ממשה שיבזש הוא מצד'ו את ישראל. וטעם רצון ה' בהשאלה זו מבואר לפניו למעלה בפסקוק הנזכר דבר נא (י"א ב').

כשש מאות אלף רגלי הגרביים (י"ב ל"ז)

הלשן "כשש" הוא מעין הלשון בבחזות הלילה (למעלה י"א ד') ולא בחזות ממש, רק בערך חזות או קרוב להזות, וגם כאן אין המספר שיש מאות אלף מצומצם, וזה הוא מפני שמדובר הכתובים להעריך מספרים בכלל מספר גדול אחד ללא יחידות ולפעמים גם ללא עשריות ובלא מאות, כמו שכתב הרא"ש בסוף מס' פסחים (סימן מ'), שמדובר המקרה במספרים, כשהגיע המניין לסכום עשריות פחות אחת מונה בחשבונו עשריות שלמות ואינו מseg' על חסרון האחד, וכך כל הנפש הבאה לבית יעקב שביעיט (פ' ויגש, מ"ו כ"ז), אף"י שבפרטן איננו אלא ס"ט (וחזיל במס' ב"ב קכ"ג א', דרישות), וכן במנין ספירת העומר כתיב (פרשא אמרה, כ"ג ט"ז) מספרו חמישים יום ואיננו אלא מ"ט, עכ"ל הרא"ש.

ואני אוסיף מפרשת שלח (י"ג כ"ה) וישבו מתרו הארץ מקץ ארבעים יום, ומتابאר במס' תunnyת (כ"ט א') דלא היו אלא ל"ט ימים, ובענין מלכות כתיב (פ' מצא כ"ה ג') ארבעים יכנו ואין מלקין אלא ל"ט, פמבואר במכות כ"ג א'.

ובמס' קדושים (ל"ח א') על הפסוק בפרשא בשלח (ט"ז ל"ח) את המן אכלו ארבעים שנה, אף"י שחסרו שלשים יום (ומבוואר שם החשבון). ובחשבון שנות מלכות דוד כתיב (ש"ב, ב' י"א) בחברות מלך שבע שנים ושנה חדשים, ובמלכים א' (ב' י"א) מבואר שבירושלים מלך שלשים ושלש שנים, הרי בסך הכל ארבעים שנה ושנה חדשים, ובכל זאת, כמספרה הכתוב את המספר הכללי ממלכותו מונה רק ארבעים שנה (מלכים שמ) והשミニיט המספר ששנה חדשים.

ואם כי בכלל שוכרנו באו דרישות חזיל על כל החשימות (ועיין סנהדרין ק"ז ב'), אך פשוטות דרך הכתובים כן הוא כמו שקבע הרא"ש, עם הוספה שלנו.

וכן רגילים חזיל לקרוא לימים שבין רה"ש ליווהכ"ט עשרה (ע' רה"ש י"ז א'). עשרה ימים שבין רה"ש ליווהכ"ט) אף"י שאינט רק שבעת. ועל השמשת עשריות נברא איהם עוד בראש פרשת במדבר, וכך

מכואר שגם מאות נשותו ונגמרו במספר אלפיים, משש מאות אלף, ועיגן עוד לפניו מעין זה בפרשא במדבר שם ויחיו כל הפקודים (א' ט').

ויאספו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמתה (י' ב' ל"ט). לפי שיטות הלשון היה הסיבה שלא אכלו חמץ מפני שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמתה, אבל זה קשה לומר, כי הן על איסור חמץ כבר נצטו, ואין למניעה זו שיקות להגירוש. כי הוא איסור עצמו. ודוחק גדול לומר, דכל עיקר מצות זו הוא מפני שראה ח' בעיתות שלא יוכל להתמהמתה, כי אין מדרך המצוה על שם העתיד.

ולכן יש שכתו מטעם דיק זת, למצות השבתת שאר ואיסור אכילת חמץ לא נצטו עליהם רק לדורות, ולא בפסח מצרים. ואנו נצטו רק על אכילת חמץ בשעת הקربת ואכילת קרבן פסח (ועיין מוה בתוספת על המורה כאן) — אבל זה דבר חדש ומופלא מאד.

אר האמת הוא, כי המשך לשון הפסוק הוא מסורתי. והלשון "כי לא חמץ" מוקדם בפסוק שלא במקומו הנוכחי, ודריש להיות מאוחר בסוגנון זה: ויאמר את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמתה כי לא חמץ. והלשון כי גורשו וגוז' בא רק להורות למה לא אפו במצרים — יען שגורשו ולא יכלו להתמהמתה, והלשון "כי לא חמץ" בא להראות הסבה למה אף עוגות מצות מפני שנצטו מכבר שלא לאכול חמץ. ודבר לשונות הפוכות, מוקדמות למאחרות וממאחרות לモקדמות, הוא חזון נפרץ במקרא, והערכנו על זה איזה פעמים. והבאנו כמה וכמה דוגמאות לוזה מתרווה ונביאים וכותבים. וכבר עמד רשי' על זה בכמה מקומות, כמו בפרשא אמרד (כ"ב ב') ובפרשא חקת (י"ט ו') ובפ' יקרא (א' ט' ו') ובמשלי (י"א ר'). ועוד. ולמען לא נפטר הדבר בזיכרונים בלבד.

גביא איזה דוגמאות נראהות ומוכרחות. בפרשא אמרד (כ"ב ב') דבר אל אחריו ואל בניו יינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי — מהת יינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את שם קדשי. בפרשא בהעלחר (ח' ט') ואחרי כן יבואו הלוויים לעכווד את אהל מועד וטהרת אותן והנחתן אותן תנופה — תחת וטהרת אותן והנחתן אותן תנופה ואחרי כן יבואו לעבוד את אהל מועד.

ובפרשא חקת (י"ט ו') ורחץ בשרו במים ואחר יבא אל המתנה וטמא הכהן עד הערב — תחת ורחץ בשרו במים וטמא חכתו עד הערב ואחר יבא אל המתנה.

וכהנה וכתגה לכמה עשרה תשבנו בפרשא לך בפסוק ויקחו את לוט ואת דכושו בן אחיך אברם (י"ב י"ב), ועין למעלה בפרשא זו בפסוק וברכתם גם אותו (י"ב ל"ב), ואין ספק כי אלה ובדומה להם בחילוף לא במקרא נקבעו כן, אך כי כן הוא עמוק טעם סגנון הלשון וטגולתו, אך אנחנו לשבת גלותנו המר והארוך ולרגלי טליתותינו ונודוזותינו בעמיהם ובארצאות אבדנו הטעם הנאמן בשפטנו. וזה ישיב לנו אבדתנו.

ליל שבוריום הווא לה' (י"ב מ"ב)

במ"ר כאן, בעולם הזה הנס בלילה אבל לעתיד לבא נעשה לילה ליום, שנאמר (ישעה, ל' כ"ו) והיה אור הלבנה כאור החמה, ע"כ. ולא בתחום מה כונת המאמר הווה, ומה עניין סמכתו לפוסק זה ליל שבוריום לה'. ובכלל צורך באור מה דוחקתו להמדריש לדרש לשון זה.

ויתכן לומר עפ"י המבוואר במ"ר ריש פרשה בראשית. על הפסוק ויקרא אליהם לאור יום ולהשך קרא לילה, אמרו, ולהשך קרא אלהים לילת אין כתיב כאן אלא ולהשך קרא לילת מכאן שאין הקב"ה מיוחד שמו על חוץ, ע"כ. כלומר, כיון שהלילה והחושך הם עניין רע ואין הקב"ה מיוחד שמו על הרעה, כלומר, איןו מסמיך שמו לשם רע, ולכן לא כתיב ולהשך קרא אלהים לילה.

ובארנו שם. אכן כוונת המדרש שלנו לא כתיב ולהשך קרא אלהים לילה, — עין דלפי משפט הלשון אין צורך כלל לכתוב קרא אלהים. כיון שהלשון מוסב על תחלה הפסוק ויקרא אלהים לאור יום. אם כן שט אליהם מוסב גם על מחציתו השנייה של הפסוק ולהשך קרא לילה. וכמו שם בפרשא (פסוק י') ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, ולא כתיב קרא אלהים. והרבה פסוקים כאלה, וזה ידוע.

אך הכוונה היא, דכיוון דהלילה נברא קודם, כמו שתכתוב יהיו ערבי יהיו בקר, אם כן هي צורך לכתוב ויקרא אלהים ללילה חושך ולאור יום, כפי סדר הבריאת. אך מפני שאין הקב"ה מסמיך שמו אל הרעה (אל לילה), לכן הפך הכתוב את הסדר וכתב מוקדם ויקרא אלהים לאור יום ולהשך לילה. ומتابאר מזה, רשם ה' איןנו גסמרק אל לילה, וקשה להמדריש, איך כתיב כאן ליל שבוריום לה', בסמכות שם ה' לשם לילה, ומהרץ, דמוסב על שמור הלילה לעתיד לבא, לעת שיהי אור הלילה (כלומר, אור הלבנה) כאור היום (כאור השמש) וכ��הפסוק והיה אור הלבנה כאור החמה. ולכן גסמרק שם ח' לילה על שם העתיד, שכן דרך הכתוב, לציין שמות ומאורעות על שם העתיד, מבואר בפס' מתובות י' ב'.

שמורים לכל בני ישראל לדורותם (י"ב מ"ב).
 סגנון הלשון צרייך באור, מה עניינו של שמורים. ואפשר להסביר חכונת,
 שבא הכתוב לרמה כי לסבת זה שהלילה הוא ליל שמורים לה, לכן
 נלו לו (להלילה) כמה מצות בלשון "שמורים": ותית לכם לשמורת (י"ב
 ר), ושמרתם את הדבר הזה (שם כ"ד), ושמרתם את העבודה הזאת (שם
 כ"ה), ושמרתם את החקה הזאת (י"ג י'), את תג המצוות לשמור (פ' תשא-
 ל"ז י"ח), שמר את חדש האביב (פ' ראת ט"ז א') — מה שלא מצינו
 רבוי לשונות שמירה כזה בכל המצוות, ובשאריו מועדים לא מצינו לשון זה
 אף פעם אחת. ובשבת מצינו איזה טעמי לשון שמירה (פ' תשא ו' ואותחנן)
 ובאים לדרשה.
 וכונת הלשון "שמורים" הוא כמו הלשון "פורים על שם הפורה" (אסתר
 ט' כ"ז), וכך תהי' הכוונה שמורים — על שם השמירות.

לא תוציאו מן הבית חוצה ועצם לא תשברו בו (י"ב מ"ז).
 הדיקן מבואר. כי בהוצאה כתיב בלשון יחיה, לא תוצאה, ובשבירת עצם
 כתיב בלשון רבים, לא תשברו. ואין ספק כי לא במקורה אך בכוונה מיוחדת
 באו כאן.
 וכתבנו בתוית להסביר הדבר, משום דברין הוצאה הפסת, אם אך אחד
 מוציא את בשר הפסת מן הבית חוצה כבר נפסל, ועובד על לאו זה, ושוב
 אם אחר כן עוד אחד מוציא חוצה מן הבשר שוב אין בזה חשש לעבור
 על הלאו. יعن כי אחרי שנפסל מהמת הוצאה ראשונה נפסל כולם ונחשב
 כחחיכת בשר בעלמא, ואם כן יש בזה רק הוצאה אחת, ולכן כתיב בלשון
 יחיד, לא תוצאה.

ולא כן בשבירת עצם, שענינו להוציא המוח ממנה, אפשר ישבור במקומות
 אחד מן העצם, והשני במקומות אחר, והשלישי במקומות אחר, וכולם חיברים.
 ולכן כתיב בלשון רבים ולא תשברו. וע"ע בתורת סמך לזה מירושלמי:
 שאמרו שם יש שובר אחר שובר ואין מוציא אחר מוציא, וזה כבאו רנו.

ועצם לא תשברו בו (י"ב מ"ז).
 לא נתבאר בכלל עניין מצוח זו וסבת הקפidea בזות. ואפשר לבאר עפ"י מה
 שבערנו למללה בפסוק ט' בטעם מצות צלית הפסת שלם "ראשו על כרעיך
 ועל קרבו", שמצוה זו מוסכת על הצווי "ואכלתם אותו בחפazon" (פסוק י"א),
 אם יותחחו ויתעסקו בבירור חלקי הגוף מה שטוב מה שלא טוב לצליות.
 יתמהמה הדבר ויסטור מצות החפוזון.
 וסבירו זו אפשר לצרף לכאן, בטעם אישור שבירת עצם, כי מדרך תועלם

בשאוכלים בשר בחפוזן כמו בשעה שאצים בדרך או מפני טבה אחרת, או מסתפקים באכילת הבשר לבדו, אבל אין מטפלים בשבירת העצמות להוציא מהן המוח להסתפק בו, והטיפול בו הוא עושין אלה שאוכלין במנוחה דשלה ואין עומדים על הדרך. וכמוון שכאן המצווה לאכול את הפסח בחפוזן, וכן המצווה שלא להטפל בשבירת העצמות, כי זה סותר להמצווה מאכילה בחפוזן. כאמור.

כל עדת בני ישראל יעשו אותו (י"ב מ"ז)

ברשי' כאן מתלמודו, אעפ"י שבראש הפרשה מפורש שה לבית אבות, ככלומר, משפחות משפחות, אך זה הוא רק בפסח מצרים, אבל לדורות ימנו חברות חכירות. וצריך טעם, מה נשתנה בזה פטח דורות מפסח שעשו במצרים.

ואפשר לומר, ממשם דפסח מצרים היו כל ישראל יחיד, וכל משפחות היהה מכרת בני משפחתה, וכך נראה מסדר הפקודים בפרשה בדבר ובפרשה פנחים, שהיו גמניין שבט שבט על מקומו, והי' אפשר למןות למשפחות.

אבל לדורות, כשהישראל מפוזרים ומפוזרים בכל שטח הארץ, והמשפחות לא יכירו זה את זה, וגם לא ידעו זה מותה, אי אפשר כלל למןות למשפחות שיתקמצו כולם לירושלים, ולכן תקנו שימנו לחכירות. שוגם וזה מסבב אהבה ומרועות ושמחה יו"ט.

קדש לי כל בכור בבני ישראל (י"ג ב')

בתלמוד בכורות (ג' א') מחלוקת החכמים, אם יש לישראל ולעכו"ם בשותפות בהמה מבכורת, וממילא משתתפים גם בהולד הבכור אשר יולד, אם חייב היישראלי לנוהג קדושת הבכור (על ידי שיקנה מהגוי חילקו מהbacor). וישוד מחלוקת תלויה במובן המלה "כל" (כל בכור בישראל) אם מלת "כל" מורה שייחי כל הבכור בחלקו של ישראל, לאטוקי שותפות עם עכו"ם אפילו באיזה ערך שותפות שהיא, או שמורה גם על איזה חלק שהוא "כל שהוא", וממילא שותפות עכו"ם אינה פוטרת מן הבכורה, וחיבר לקנות מהעכו"ם חילקו ולנוהג בהולד קדושת בכור.

ומחלוקת כזו, בהוראת מלת "כל" באח במת' מנחות (י"א ב') בבא/or הלשון בפרשה צו (ו' ח') בפסקו ואת כל הלבונה אשר על המנחה, לדעתם חכם אחד, דמלת "כל" מורה כל ממש. חייב ללקט את הלבונה לאחר קמיצה של הקטירה, ולדעתם שנייה, דכל מורה גם כל שהוא די בהקטרת קורטוב (פרדה קטנה, אחד משמונה בשמינית מלוג (ב"ב צ' א'), והלוג חלק י"ב מהין).

וכן אפשר להבין עפ"י מחלוקת זו בטעם הוראת המלה „כל“: את דעת חכמים במדת הגאותה, לדעתה אחת ציריך שלמה"ח תה"י מדת הגאותה בערך קטן (וטעם הדבר פירושי, כדי שייהיו דבריו נשמעים להמון העם), ולדעתה אחת מסורה לחכם כל ערך מדת הגאותה, אפילו בכל שהוא, ונסמן על הלשון במושלי (ט"ז ה') תועבתה ה' כל גבה לב, ושתי הדעות הם במס' סוטה, (ח' א'). ונראה דמחולקים בהוראת המלה „כל“ (ביחס הלשון תועבתה ה' כל גבה לב), לדעה ראשונה מורה „כל“ ביחס ערך הגאותה במדת מלאה ושלמה, כدرך כל בעלי גאותה, אבל לא בערך כל שהוא וכמו שמכונה שם שיעור זה בערך „שמייניב שבסמיינית“. ולדעה שנייה מורה „כל“ אפילו כל שהוא, וכך אמר בנגוד להמדה שמייניב שבסמיינית — לא מינה ולא מקצתה. ולמעלה סוף פרשה וארא (ט' ר) הבאו ראי להדרעה ד„כל“ משמע גם כל שהוא מהפסוק שם וימת כל מקנה מצרים (במכת דבר). ומיד לאחר שבעת ימים (שבין מכחה למכחה) במקת ברוד כתיב (שם י"ט) העוז את מקנד והבחמה אשר בשדה, ואמ נפרש „כל“ כולו ממש, בלי סיור, קשה מבין נמצא מקנה לאחר שמתו כולם אך זה כשבעת ימים במקת דבר, אלא ודאי דלשון „כל“ לאו דזוקא כולו ממש ומורה גם על חלק, וכך במקת דבר נשרו עוד. וכן אפשר לדון זה, דלשון „כל“ לאו דזוקא, מפסק דמלכים ב' (די ב') אין לשוחח כל, דמשמע שכיוונה לומר אין אפילו כל שהוא, אף לא מאומה. וגם יתפרק עפ"י זה ברחבה הלשון בתחלים (ע"ח) והוא רחום יכפר עזון ולא ישחית ולא יעיד כל חמתו, ואמ נפרש כל כולו ממש, הלא יתבהיר דרך כולו לא עיר אבל מקצת עיר, וזה לא כמכoon, אבל אם הפירוש כל אפילו כל שהוא יתבהיר הדיון, שמדובר שלא עיר חמתו אפילו בשיעור כל שהוא. והפרשנים נדחוו בבאור לשון זה.

וכן ראי מכרחות משモאל א' (כ"ח כ') דכתיב לא אכל לחם כל היום וכל הלילה, והלאה בפסוק כ"ה מפורש שאכל באותו הלילה, ומתבואר, דלשון כל הלילה מורה גם על מקצת או חלקليل.

ועוד הערנו שם בפ' וארא לקיים נוסח התפללה בראש השנה, מלוך על כל העולם כולו, ויש נוסחים טסוגרו המלה „כולו“ מפני שחשובו, דכיוון שאמרם על כל העולם שוב המלה כולו מיותר, אבל לפי שבארנו דהמלה „כל“, לבד מורה גם על חלק ומקצת, מוכרת להוסף „כולו“. וכן מצינו בפסוק דבמקרים שרוצה להציג כל — כל ממש, מוסף לו זה עוד המלה כולו, כמו ברכ"פ קרח (ט"ז ג') כי כל העדה כולם קדושים, ובנוסח התפללה לרה"ש גם כל העולם כולו חל מפניך, ועוד. ●

וכן בלשון המשנה (פסחים, קט"ז א') עד שיגמור כל הפרשה כולה, ובהגיגה (ח' ב') كانوا עסק כל השנה כולה, ובגנחרין (צ"ט א') אפילו

אמר כל חתורה יכול מן השם חוץ מדבר אחר וכו', ובזבחים (פ"ב א') אפילו אתה מרבה כל היום כולה, והרבה מהנה.

עוד יתכן לפרש עפ"י וזה את הפסוקים בתהילים (ט' ב') אודה ה' בכל לבך אספраה כל נפלוותיך, ועוד שם (פסוק ט"ו) חנני ח'... למען אספраה כל מהליךך, וזה פלא איך יתכן לספר כל נפלוותיך וכל תחלותיך, והלא חכוב אומר מפורש (טהילים ק"ז ב') מי ימלל גבורות ה' (ומי) ישמע כל תחלתו, אך לפי המבוואר דלשון "כל" מורה גם על מקצת, יתרה מכך כל נפלוותיך וכל תחלותיך גם על חלק מהם, מן הנפלוות וכן תחלות.

ולפעמים מצינו שני המובנים במלת "כל" בפסוק אחד, כל — יכול ממש, וכל — אפילו מקצת, והוא בפ' בשלח (ט"ז כ"ז) והאonta למצוותיו ושמרת כל חייה כל המחללה אשר שמת במצרים לא אישים עלייך, הראשון (כל חקיו) כל ממש, והשני (כל המחללה) בודאי הכוונה אפילו מקצת מחללה. ואמנם נוכחותי כי אפשר לפרש שנייהם (כל חקייך וכל המחללה) מובן אחד, אפילו כל שהוא, והוא עפ"י המבוואר בסוף סנהדרין (ק"י א') על הפסוק בישעיה (ח' י"ד) לנין הרחيبة שאל נפשה ופערה פיה לבלי חק, אמר ריש לקיש, למי שמשיר (לקים) אפילו חק אחד נופל לשאול (לג'תנמ) ורבי יוחנן אמר להיפך אפילו רק לא למד (כלומר, קים) אלא חק אחד נצול מגיהנם. וידוע לרבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן, לפפי זה יהיה הפירוש ושמרת כל חקיו אפילו כל שהוא, כמו אחד, כל המחללה לא אישים עלייך, אפילו מחללה כל שהוא, כי הלא בברכת איירין.

ח' יומם אתם יוצאים בחודש האביב (י"ג ד')

בתלמוד מס' רה"ש (י"א א') דעת רבי יהושע, דכמו שגאותה מצרים הייתה בחודש ניסן (חודש האביב), וכן תחלת>Create> קציר שעורדים בארץ ישראל) כך תבא גאותה העתidea גם כו בניסן, ורבי אליעזר סבירא לי, דבתקשי עתידין להגאל, ולא נחbare טעםם בזה, ועיין בגמרה שם.

ואפשר לומר, דעת האמת לא פלגי, דשני הזמנים אמורים מכוונים לגאותה, וזה יתבאר עפ"י הכתוב בישעיה (ס' כ"ב) אני ה' בעתה אחישנה (להגאותה), ולכורה המלים האלה (בעתא אחישנה) סותרות זו את זו, כי אם בעתא לא שיק אחישנה כי כבר הגיע הזמן, ואם אחישנה הרי זה קודם זמנה ולא שייך בעתה.

ולכן אמרו באגדה דתלך (צ"ח ב') זכו — אחישנה, לא זכו — בעתת (לזמן המוגבל). וענין זכו ולא זכו פריש מהרש"א שם, זכו — הוא אם יעשה תשובה מהאהבה ורצון, בגין אונס. ולא זכו — אם יעשה תשובה מאונס. מגירות קשות ושבודים קשים. ועיין מה שהוכרה לפרש כן.

ובזה אפשר לפרש טעם מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע שהבאנו, באition חודש יגאלת, בניסן או בתשרי, כי מבואר בספרי קבלת כי חודש ניסן הוא בכלל עת רצון עפ"י עניינו מגאות מצרים, וחכו לדור דור, וחודש תשרי הוא עת דין, ודעת רבי יהושע מוסבת על זמן שיזכו ויגאלו בראzech, בחודש ניסן, ודעת רבי אליעזר מוסבת לזמן "לא זכו" שיגאלו בדיין, וככבוד מהרש"א. וע"ע בסמוך.

ועם זה אפשר לאבד טעם הדבר שאמרו במס' רה"ש (י"ט ב') דחודש אלול ואדר הסמוך לניסן (ادر שני) לעלם הקרים (כ"ט יומ), וזה הוא, מפני שניהם מכונים לגולה, אם ברצון — בניסן, ואם בדיין — בתשרי, لكن החדשים שלפניהם לעולם חסרים כדי שיגיעו חדש הגאולה במוקדם, ואמנם זה כתבתי לפי פירושו של מהרש"א בענין זו ולא כו, אבל יתורה נראה וייתר קרוב לומר, דבין לרבי אליעזר ובין רבי יהושע ידובר רק בעת שיבא "בעתה" (בלא זכו), או למד בניסן ולמד בתשרי, אבל אם ב"אחישנה" (בצכו) או לדעת שניהם אפשר שיבא בכל חדש מחדרשי השנה, וראי' מכרחת ליה מעירובין מג סוף ע"א, הריני נזיר ביתם שבן דוד בא מותר לשותות יין בשבתו וימים טובים ואסור לשותות כל ימות החול, יען כי מקובל אצלנו כי לא יבא בשבתו וימים טובים, ורק ביוםות החול.

ולפי זה כיוון לדרבו אליעזר בתשרי עתידין להגאל הרי מותר לנזיר כוה (שהמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא) לשותות יין בכל השנה, חוץ מתשרי, ולרבי יהושע דבניסן עתידין להגאל — חוץ חדש ניסן, ואם כן هي להגירה לאבד כאן בדיין נזיר כוה.

אר הבאו הוא כמו שכתבנו, דיטוס מחלוקת הוא רק בעת שיבא "בעתה", אבל אם "באחישנה" או לדעת שניהם אפשר שיבא בכל ימות השנה, ולכן אסור הנזיר בין כל ימות השנה משום אולי יבא "באחישנה", בלבד בשבתו וימים טובים, שמן הינה נדחה גם זמן "אחישנה" ואין זה שיקד למחלוקת ר"א ור"י דאיירו בזמן "בעתה".

שבועת ימים תאכל מצות... מצות יאכל את שבעת הימים (י"ג ו' ו') ראוי לדקדק, כי אצל הלשון תאכל, בנוכחות, כתיב מצת חסר וא"ג, ואצל "יאכל" בפועל כתיב מצות מלא וא"ג, וידוע דברל התיבות שבתורת גערבי אוטיותה בדיק נמרץ.

וקרוב לומר, שכוא השינויים האלה, החסר והמלא בשם אחד, לרמי, כי אתה במאכלך לעצך תוכל לאכול כפי רצונך, אם חסר אם מלא, ככלומר, אם הרבה אם מעט, אבל בהאכלך לאחרים, ככלומר, לעניים, תנתן להם במידה מלאה, כדי שבעת 6

וכהאי גונא מפרשין בברכות (כ' ב') בענין שאמרו שם, שיישראל מדקדקים על עצמן לברכות ברכת המזון עד כוית ועד כביצה, כלומר, גם כשאוכלים רק בשיעור כוית או כביצה (לפי שתי דעתות חכמים, בשיעור חיוב ברכת המזון, עד כוית או עד כביצה (փחותה מכוית) – אעפ"י שיעורים אלה אין משביעים, ואף כי בתורה כתיב ואכלת ושבעתה וברכת), ומדקדקים מפרשים יתרו הלשון „על עצמן“ (והם מדקדקים על עצמן),-DDI ה'י לומר „וזהם מדקדקים“. ומפרשים, שבלשונו זה באים לרמז, כי רק על עצמן הם מדקדקים לברכות בשיעורים אלה, אבל כשמאכילים לעניים גותנין להם בשיעור כדי שביעיה ממש. (ולאחר שנים רבות שכתבתني זה יצא לאור ס' לקוטי הגרא", ובאו בו באור זה).

מצות יאכל את שבעת הימים (י"ג ז')

המילה „את“ אינו מבואר על מה היא באחת, ועיין בתורה תמימה, ועל דרך רמו יש לומר, דבאה לרמז, כי בגלות בעת שעושים י"ט שני ימים משומם טפיא דיומא, כנודע, עושים פסח שמנוח ימים ואוכלים מצה שמנוח ימים. וכן כתוב זה רק ברמן.

ויחס הרמו הזה הוא במלת „את“ בחשbon מספרים אלה ת"א (401) וכן המלה „ש מונח“ עליה במספר זה (401).

ומה שלא כתוב כן מפורש, אפשר לומר עפ"י הגדולה בברכות (ט' ב'), והוא בראשי למילה פרשה שמות (ג' י"ד) בפסוקacha אשר אהיה. שלא כי רוצה משה להודיע לישראל מגילות הבא, ואמר, דיה לצרה בשעה וכך כאן לא רצה להערים מפורש כי יהיה בגלות ושם יעשו פסח שמנוח ימים.

ומען כונה זו כתבנו למילה בפרשה הקודמת בפסק והיה הדם לכל אותן, ועוד נכתב מזה להלן א"ה בפ' חקת בפסק ויקחו אליך פרה אדומה

והגדת לבן ביום החוא לאמר בעבר זה (י"ג ח')

יזועה הדרשה בהגדת לפסח (מקורה ממיכילתא כא), והגדת לבן, יכול מראש החדש, תלמוד לומר רומר ביום החוא, اي ביום החוא, יכול מבعد ים תלמוד לומר בעבר זה, בעבר זה לא אמרתי אלא בשעה שמנחה ומרור מונחים לפניו (ובמיכילתא מסיים, מונחים לפניו על השלוחן).

ולכאורה יפלא, למה לא יהיו רשאים לבאר לפני הבן את כל עניין יציאת מצרים מבعد ים, וגם מראש חדש, מה ההפסד בזה, ומה הקפידה דזקא בשעה שמנחה ומרור מונחים לפניו על השלוחן.

ואפשר לומר, משום דמטבע האדם, כשהרואה דבר חדש או דבר משונה מתרגיל, התעורר בלבו התשוכה לדעת סבת הדבר וענינה ומאירים לה, ומתוך רגשי תשוקתו ליה ישמע הבואר בשום לב ויקלוט הדבר במוחו ולא ישבחנו עוד.

ולא כן אם מאירים לו בעת שלא חשב ולא שאל על זה, ורק נדרשים לו ללא שאלות — או קרוב הדבר שכש שוכנסו הדברים לאוניון בלא דרישת ובלא שימת לב, כך יצאו מהן מבלי ממשים ללא הרגשה "וכבולעו כך פוטרו", ומילא ישתחח ממנה עניינו, כלו או מקצתו.

וזהו טעם הקפidea שיבאו לו מכל עניין יציאת מצרים רק בעת שמצה ומרור מונחים לפניה, כי אז יתפלא על המחות הבלתי רגילה וישאל על זה, ואז טוב לבאר לו כל העניין ואז יזכירנו, כפי שבארנו.

ולפי זה יותר מכון הנוסח המכילתא שהבאנו, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו על השלchan, כי אז תמשך יותר שימת לב של הבן וישאל ישמעו ויזוכו. ולפלה שנשמעו שתי מלים אלה מנוסח ההגדת.

ועפי רעיון זה שבארנו פרשנו אמר ידוע בחז"ל הצורך באור, והוא מה שאמרו (ברכות ז' ב') גדולה שימושה של תורה יותר מלמודה, אשר לכואורה אינו מובן, כי איך תעלה מעלה המשמש את בעל התורה יותר מלמד עצמו של תורה, בעוד שידוע, שתלמיד תורה שקופה כנגד כל המצות שאין להם שיורו (פס' פ"א מ"א), והקב"ה אמר לדוד, טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה מאשר אלף עולות שעמידה בך להקריב (שבת ל' א'). והעסק בתורה פטור מן התפילהן (מכילתא פרשה זו) ועוד כמה אמריטים ממעלת למד התורה שאין למעלה ממנה, ואיך יתעלה עליה שימוש גופני, ובארנו דהשימוש הזה שאמר גדולה שימושה של תורה אירי גם כן בלמידה התורה, וכונת הדבר, תלמוד הבא ע"י שימושם את החכם ומתבוננים ומדקדקים בדרכיו למדו ובהוראותיו ובכל עניינו "הלכה למשחה" — למד כוה עולה על מעלה הלמוד סתם. מפני תלמוד כוה יותר משתרש בלב ובמוח מאשר סתם למד שלומדים מתוך הספר, כי כן הוא מסגולת הטבע וכוחות נפש האדם ועל דרך שבארנו למעלה. ובשפת העולם יונבלו שני מיני לומדים אלה בשמות טעاريיש ופרקטייש, וכל אדם יכול לחוש זה מנפשו.

ואמת כי לפוי באור זה לא יעלה מכון בשלמות הסמך ליה שסבירא בגמרה ממה דכתיב באליישע "אשר יצק מים על ידי אליתו" (מלכים

י"א), ואמרו, אשר למד לא נאמר, אלא אשר יצחק — וזה שמען לכוארת על שירות הגות.

אך עם כל זה אין זה מוכרת, כי אפשר לומר, שהורה על קרבתו היתירה אל אליו עד כי יצחק מים על ידו ולא כמו שאר תלמידים שאין להם הכרה עם הרוב רק בשעת הלמוד, והוא היה תמיד מסור ונאמן לו בכל עת ובכל שעה, וראה וידע מכל אשר לה, וגם מכל עניינו בחורתה.

ואפשר לצרף לזה, כי בלשון אשר יצחק מים מרומו לתורה עפ"י שאמרו (תענית ז' א') אין מים אלא תורה שנאמר (ישעיה נ"ה א') היו כל צמא לכל מים, וגם אפשר להסמיד ביותר עניין יצחק מים לתורה את הפסוק يول מים מדליו (פ' בלק, כ"ד ז') ודרשו דמוסב על תורה.

וגם יש גלים לפירוש זה, יعن' כי לא מצינו שירות ע"י יצחק מים על הידים (וללת יצחק הלויים על ידי הכהנים טרם עלותם לדוכן, וזה רשות לבוד המזווה). ובפרט שירות מעבר לאדרו בקדושים (כ"ב ב') לא מצינו פרט שירות זה, ועם שרות כזו למצות נטילת ידים אין יוצא בויה, כי בעינן שתהא הנטילה מכח גברא של האדם עצמה.

והגדת לבן ביום החורא לאמר בעבר זה עשה ח' לי בצatoi ממצרים (י"ג ח')

תלה הסבה במסובב, תחת הדרוש להיות בהיפך, כי הן כוונת הענןabar סבת מניעת אכילת חמץ וחיבור אכילת מצה בעבר הנס שעשה ח' לי בצatoi ממצרים, וא"כ לא קיבל לזה הלשון בעבר זה, וצריך להיות להיפך, כי זה הוא (מניעת החמצ וחבר אכילת מצה) בעבר שעשה ח' לי בצatoi ממצרים. וע' ברש"י.

ועל דרך הפשט אפשר לומר, כי אמן פסוק זה הוא מן ההפטוכים, ושיעורו — והגדת לבן, כי זה הוא בעבר שעשה ח' לי בצatoi ממצרים... ודבר מקרים הפוכות חזון נפרץ במקרא, כמו שכתבנו כמה פעמים, ובארוכה בפ' לך (י"ד י"ב). וע' לעיל בפ' ויופיע את חצקן.

ואמן להלן בפ' בשלח בפסק נחית בחסוך (טו"ג י"ג) הבאנו מכמה מקרים שבאה בהם המלה "זה" תחת "אשר" ולפי זה יתפרש כאן בעבר אשר עשה ח' לי וגוי, ככלומה, נצטווינו על כל זה בעבר אשר עשה ח' לי בצatoi ממצרים.

ושמרת את חקתה זו את למווערת מימיט ימיימה (י"ג י')

בגמרא מנהות (לי"ז ב') מחלוקת החכמים על מה מוסבת חקקה זאת, אם על מצות הפסח שבהמשך הפרשה או על מצות תפילה שבפסקוק קודם.

ונימ בין הדעות הallele הוא, כי אם נפרש דמוסב על מצות הפסח יתפרש הלשון מימים ימימה כמו מזמן לזמן או משנה לשנה, כלומר, ושמרת את החקה הזאת למועדיה מימים ימימה, שתעשה הפסח בכל שנה. ואם נפרש דמוסב על מצות תפילין דמצוותן כל השנה, יתפרש מימים ימימה — ימים ולא לילות, מימים ולא כל ימים, פרט לשבותות וימים טובים, והיינו דברילה ושבת יו"ט פטורין מתפליין (ויתברר מזה בסמוך).

ופסקו בוגרא, דמוסב על מצות הפסח. ונראה בטעם הדבר, משום לאונקלוס תרגם מימים ימימה — מזמן לזמן, דמובן לשון זה משנה לשנה, ומבחאר דפרש דמוסב על מצות הפסח, ומבואר בוגרא מגילה (ג' א') לאונקלוס למד תורה מרבי אליעזר ורבי יהושע ומשמעותם תרגם את התורה,

הרי מבואר, דدعותם דמוסב על מצות הפסח. וביחסין כתוב, שהרי אונקלוס גם תלמידו של רבנן גמליאל הזקן (ויש סמכים לוזה במס' ע"ז י"א א'), ואם כן, קרוב לומר, שגם ממנו קיבל

פירוש זה, דהפסוק ושמרת את החקה מוסב על מצות הפסח. והנה כי אין אין מעת בפסוק זה למצוות תפילין ללילה ולשבת יו"ט. ואמנם לשבת יו"ט יש מעט אחר, כי בתפליין כתיב (כאן בפרשנה, בפסק ט"ז) יהיה לאות על ידך, ושבת יו"ט הם בעצמן אותן, כמש"כ בשבת ביני ובין בני ישראל אותן מיא (פ' תשא) והיכר אותן הוא אסור במלאתן, וגם יו"ט אותן, כי בפסח אותן מאכילת מצה ובסוכות מישיבה בסוכה. ונbaar מה להלן בפסק ט"ג.

אבל ללילה אין מעת, ולכן קי"ל, דמן התורה מצות תפילין גם בלילה, ורק מדרבנן עכבר זה משומם דחישינן שמא ישן בהם. ונראה דבר מצות תפילין בלילה "הלכה ואין מורה כו'" (מנחות שם).

ובמס' גדה (ג"א ב') אמרה, דבנוי מערבה, כשהחיו חולצין את התפליין סמוך לחשכה היו מברכין אשר קדשנו במצוותיו וצנו לשמר חקיו (מוסב על לשון פסוק זה ושמרת את החקה הזאת, ודעתם דהפסוק מוסב על מצות תפילין, והלשון מימים ימימה בא למעט לילות, וכך מברכו).

ואמנם אנו דק"ל לדשן הפסוק מוסב על מצות הפסח ואין מעת ללילה, אם כן מצות תפילין מן התורה גם בלילה ורק מדרבנן אסור, כמו שכתבנו, ומכיון דמן התורה חייבין גם בלילה לא שייך לביך בסלוקן, כי אין להם זמן סילוק.

אך לפyi זה הלא יתחייב, כי כשחולצין אותו בערב שבת יו"ט סמוך לחשכה יברכו על סלוקן, כיון דשבת יו"ט בודאי לאו זמן תפליין מן התורה, כמובן.

אבל באמת זה אינו, דכיון דעתך הברכה מוסכמת על ושמרת את החקת

כמש"ב, וזה שצורך לשלקן בערב שבת ויו"ט, לאמן ושמרת אנו לומדים, אלא משום דכתיב בתפילין וחיה לאות על ידך ושבת ויו"ט אין אריכין אותן מן הצד כי הן בעצם אותן, כמו שבארנו, لكن אין לברך כלל. משום דאו אין דרישים לעיקר עניינם, אותן. וזאת עוד בטור ושו"ע או"ח סימן כ"ט. ועוד, כי עפ"י הסברא שכתבנו, דעתן כן קייל' שאין לברך בחילצת תפילין סמוך ללילה, משום דזמנם מדריך ביום ובלילה (ולא כבני מערבא שהבאו) ואין להם זמן סילוק — עפ"י זה ניחא לי מה שמברכין בקריאת התורה לפניה ולאחריה, כאמור במשנה מגילה כ"א א' הפותח והחותם מברכין לפניה ולאחריה, ועי' באורה סימן קל"ט, ואלו על סתם למוד תורה בכלל מברכין רק לפניה ולא לאחריה כמבואר בכרכות י"א ב', Mai מברך וכו'.

ולפי שבארנו הטעם פשוט, בברכית התורה יש שיעור מוגבל כמי תקנת משה או עזרא שתקנו ל��ורת פרשה קצובה בכל שבת ויו"ט ובשניהם וחמשים, ולכך כshawormani הקראיה הקצובה מברכין על גמר המצוות והחייב, אבל לא כן בסתם למוד תורה אין לה זמן מוגבל כי מצוותה ידועה והגита ביום ולילה וכן שיקן לברך על גמר המצוות, כי לעולם לא תגמרת, ותמיד עומדים בחיובתה.

והיה לך לאות (י"ג ט"ז)

ועפ"י לשון זה אמרו בגמרא מנחות ל"ז ב', רבי עקיבא אומר, יכול ניתנת אדם לתפילין בשבתו וימים טובים, תלמוד לומר, והיה לאות על ידך, מי שצרכין אותן, יצאו שבת וימים טובים שחן גeson אותן, ע"ב.

ולא נתבאר תכוונת האות, אך בשבת פשוט הוא, משום דכתיב מפורש בתורה אותן היא לעולם (פ' תשא ל"א י"ז) ועל דבר אותן בי"ט דעתות שונות, יש שכתבו דהאות הוא בפסח אכילת מצה ובஸוכות ישיבת סוכה, ויש פירושו, דהאות הוא ביטול מלאכה.

ובנ"ם בין הפירושים הוא לעניין הגד שבעות ולענין חזה"מ אשר מותר במלאה מן החורף, כמבואר ביחס' חגיגת י"ח א' ובבב"י לאורה סימן תק"ל, لكن אם אותן הוא משום איסור מלאכה הייבטים בחזה"מ בתפילין, דין בהם איסור מלאכה ואול לוי החותם, ואם אותן הוא משום מצה וסוכה אז גם בחזה"מ פטוריים, דגם בהם יש אותן זאת. ומלוקת גודלה בין הפסיקים בזאת, ואני לדעתך נראה קרובה באור החותם מצה וסוכה, ולא משום איסור מלאכת, עין דבכל כל דבר שצורך לעשות לו היכר דרוש לעשות בפעולה חיובית, במעשה, ב'קוט ועשות, ולא בפעולה שלילית, שבשב ואל תעשה, וטעם הדבר, משום דבר שב ואל תעשה אין חיכר ניכר במה שרוצת לחפירות, פמו החיכר במעשה בפועל.

ועל כן נאמר במצוות שבת ושמרו בני ישראל לעשות את השבת, ולא כתיב ושמרו בני ישראל את השבת, וזה הוא, יعن' כי בשבת כתיב זכה את יום השבת, צריך להזכירו במעשה בפועל ממש. וענן העשיה מבואר בוגمرا שבת קי"ד א' במה מכבדו, וכך, ושם קי"ח ב' במה מענגו וכך.

ובפסחים (ק"ו א') זכרו על הין.

וגם יתבהיר עפ"י זה הפסוק במשל (כ' י"א) גם במלילו יתנכר נער אם ذך ואם ישר פועלן, כלומר, דוקא פועלן, במעשה חיזובית, אז יהיה ניכר.

אבל לא די אם הוא רק סור מרע, שאז אין היכר הבלתי, מבואר.

ומניינת מלאכה אין ניכר שהיא בשביל יו"ט, וכמו שאמרו בפסחים (ג"ה א') לענין אחר "יאמרו מלאכה הוא דלית לי", או "כמה בטלני אילא בשוקא", ואם כן אין ניכר شيئا' עושה מלאכה בשביל יו"ט. וauf^ר דבציבור לא שיק "מלאכה הוא דלית לי", שלא יתכן שלכל הציבור לא תהיה מלאכה, אך עכ"פ על כל אחד ואחד אפשר לומר כן, ולא ניכרת הסיבה בפועל, ולא כן באכילת מצה וישיבת סוכה.

ובבביה יוסף לטור או"ח סימן ל"א אסף דעתות הראשונים בענין הנחת תפlein בחוחה^מ, מי לחיובומי לפטור, ואני תמה, שלא הביא דעת רשי^ר בסוכה מ"ז א', ת"ר, היו לפניינו מצות הרבה אמר, ברוד אשר קדשו במצוותיו וצונו על המצוות, רבבי יהודה אומר, מברוד על כל אחת ואחת. ופיריש^ר, בבאור מצות הרבה, ליטול לולב, לישב בטוכה, לתנינה תפlein ולהתעטף בצעיתה, עכ"ל. וזה בודאי מוסב על חוחה^מ, כי בירוט בודאי אין מצות תפlein, הרי דעת רשי^ר לחיוב תפlein בחוחה^מ.

ואעפ"י שיש לדוחות שאין שם ראי, דכוון דזיל אליבי^ר דרבנן יהודה, כמו שאמר, רבבי יהודה אומר, וסתם בר פלוגתי^ר רבי מאיר, ואם כן התנה כמה כאן הוא רבבי מאיר, והם שנייהם, רבבי מאיר ורבבי יהודה סבירא להו דיו"ט זמן תפlein (עירובין צ"ו ב') ואם כן אפשר לדlidתו איירי כאן בירוט (וכהאי גונא כתבו התוס' במנחות ל"ז ב', ד"ה יצאו), אעפ"י כן hei לו להבבי להביא דברי רשי^ר אלו.

ואני מתפלא מאד על אלה המפרשים דהאות הוא מניעת מלאכה, ולכן לדעתם כיוון דמן התורה מותר בעשה מלאכה אוול לי האות הזה, ולכן בא חיוב תפlein בחוחה^מ.

אבל הפלא בזה, דלווא יהיה כן, אבל במה תדרה מציאות האות של אכילת מצה וישיבת סוכה, אשר הם אותן ניכרים וחוובים וגם רצויים מאד, ואין במה לדוחות אותם. ואיך מאד על הפסיקים הראשונים ואחרוניים שלא חשו לפירוש דבר עיקר זה, אשר לפניו יהל אור על ספק דין זה ממצות תפlein בחוחה^מ

חולת הערלה מכרחות זאת, אין הכרעה מכרכות לעניין זה, ועל כן זה נאמר בלשון חז"ל, פרשה זו אליו עתיד לדורשה (מנחות מ"ח א'). ובברכות ל"ח ב', לכשיבא אליו ויאמר, וכו', ובפתחים ט"ו א' שמא יבא אליו ויתהרנה, וביבמות ק"ב א' אם יבא אליו ויאמר וכו'.

ולבסוף עזיר, כי בזהר, במדרש הנעלם לש"ש על הפסוק לריח שמניך טובים מפליג מאד באיסור הנחת תפילין בחוה"מ. ואעפ"י כן לא נחلط הדבר בכל מדינות, במדינת אשכנז מנהיכין (ויש מנהיכין بلا ברכה, משומ ספק, וברכות אין מעכבות) ומדינות תורגמה אין מנהיכין. ונתראה נהרא ופשטיו.

ואני בשחרות שנוטה לא עמדתי על בירור דין זה, ועל כן נהגת עם הצבור שבמקומות תפליות שהיו מנהיכין תפילין בחוה"מ, ועתה כשותחי לזכנה ועמדתי על בירור ההלכה אני יודע להיכן שורת הדין גוטה, אך קשה עלי לשנות מנהגי מכלימי חמי עד היום. וה' יראה ללבב.

ולטפת בין עיניך (י"ג ט"ז)

עיין רשי"י בבואר השם טוטפת על דרך הדרש. ובפשיטות יש לפרש עפ"י הכתוב ביחסוקאל (כ"ד כ"ג) ופארכם על ראשם. ותרגומו וטוטפתכוון בירושיכון, הרי דתרגום פאר הוא טופות ותפלין נקראו פאר, כמש"כ שם (כ"ד י"ז) פארך חbosch עלייך, ופירשו בגמרא (ברכות ט"ז ב') דמוסב על תפילין ואם כן תהיי הכהנה בלשון ולטיפות בין עיניך — כמו ולפאר בין עיניך, כלומר על ראשך, וזה קיבל ללשון הפסוק בפרשנה תבא וראו מל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלייך ופירשו בחוז"ל דמוסב על תפילין שבראש (ברכות ר' א'), (ואמנם חז"ל דרישו למלה טטפת, סנהדרין ד' ב').

פרק ש' ב' שלח

וזיהו בשלחה פרעה את העם (ו"ג י"ז)

את הפעל "שלוח" אפשר להבין בארכע הוראות יסודיות:
הראשונה — מענין רגשי אהבה ותביבות, סعد ותמכלה, כמו וישלח
מלך יווציאנו (פ' חקתק. כ' כ"ז), פדות שלח לעמו (תהלים, קי"א ט').
ידיה שלחה לאביוו (משל, ל"א כ'), ועוד.

השנייה — מענין לוויה ברגשי אהבה וככבה, כמו ויצרו עליון פרעה אנשים
וישלחו אותו (פ' לך, י"ב כ'), כלומר לו אותו משמו של פרעה. ואברחות
הוולד עם לשלחם (פ' וירא, י"ח ט"ז), ואשלוח בשמחה ובשירים (פ' ויצא,
לא" ב"ז), ועוד.

השלישית — מורה על פעולה אבירה וקשה, ברוגז וכעס, כמו אני שלוח
את כל מגנותי אל לבך (פ' וארא, ט' י"ד) וישלח חצי וייצטם (תהלים,
י"ח ט"ו). שלוח אש בעצמותי (aiccha, א' י"ג).

והרביעית — מענין דחיפה וגירוש, כמו ובפשעיכם שלחה אמכם (ישעיה
ג' א') תרע לאומים ותשלחם (תהלים, מ"ד ג'), שלחת ריקם (איוב, כ"ב ט'),
ועוד, ואשה הנפרדת מבעלת כתיב בה ושלחה מביתו (פ' תצא, כ"ד א').
ונקראת גירושה מאשה (פ' אמרה, כ"א ז').

וכאן בפסקוק שלפנינו אפשר לפרש בכל אחת מארכע ההוראות: אפשר
לפרש, שננתן להם חופש וסדרות, וכחוורת לשון חפסוק בתהילים שהבאו
בחוראה ראשונה פדות שלח לעמו.

ואפשר להבין שלות אותם על דרכם בצאתם, וככפי שהבאו בחוראה שנית
מחוראת فعل זה, וככפי שאפשר להבין זה מיחוסו אל משה ואחרו שבקש
шибרכו אותו (פ' בא, י"ב ל"ב).

וגם אפשר לפרש שלחיהם ברוגז וכעס ברוח סער ותאונת ופפי המובן
מהפסוקים שהבאו בחוראה שלישית.
עווד אפשר לפרש שגרשם ורחקם לצאת, כפי חמובן מהפסוקים שהבאו

בחוראה רביעית.
וזמנם יש סמוכים להמובן בגין מחוראה רביעית, שגרשם ותאץ גם

לצאת, יعن כי הוראה זו מקבלת לדברי ח' שאמר כ' בידי חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו (סוף פרשה שמות), וכן אמר, בשלוחו כל גרש גרש אתכם (פ' בא, י"א א'), וכן מורה לשון התורה, כי גורשו מצרים שם, י"ב ל"ט). ועפ"י הוראה זו נתקיים דברי ח' ולשון התורה.

ועיין במס' מכות (ח' א'), דלשון שיש בו שתי הוראות צריך להבחין בכל אחד לפי עניין הפסוק, ועיין עוד מזה ביבמות ק"ב ב', ואפשר להקביל כלל זה גם לפסוק זה בסמכות הפסוקים שהבאנו מהשתפות השמות שלח וגרש.

ובמכללתא ומ"ר כאן פירשו הלשון בשלח פרעה במובן אחר مما שכתבנו כאן, ובארנו זה בתורה תמים שט.

וזהו בשלח פרעה את העם (י"ג י"ז)

במ"ר כאן בזה הלשון. ויהי בשלח פרעה את העם, וכי פרעה שלחם, והלא הקב"ה הוציאם, כמו שנאמר אל מוציאים מצרים (מאמר בלעם, פ' בלק, כ"ג כ"ב) אלא אין שלוח אלא לשון לייה, ע"כ.

וזכר פלא הוא מאין כמווה, כי ברצומו של המדרש לתוכיתו, שהקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, הוא דרשו להסתיע על זה מדברי בלעם, בעוד של התורה כמעט (מספר שמות ולהלה), כמעט בכל פרשה ופרשה, מלאה מעניין זה, הן מדברי הקב"ה בעצמו והן מדברי משה בכמה וכמה פעמים, ואחרי התורה — בספר נבאים וכותבים, רבים מליטפור.

והנה הנה הדרש את כל אלה המקורים הקדושים והנאמנים וחפש ומצא יסוד לזה את דברי בלעם. היש קצת לפלא זה.
ואני תמה מאד על המפרשים שעברו על דברים אלה כמו בשווון נפש ורוח שוקטה.

ולא היה הוכח הזה (מודאית הוצאה ח' את ישראל ממצרים) מוסבת אל אומות העולם, שידעו ויוכחו, כי איך שהוא אפשר לפרש, כי ברצון המדרש לטיעז זה מבנו אמוןתם. לומר, כי גם הוא מודה בהוצאה ח' את ישראל ממצרים — אבל הן כל עניין הדרשה במדרש מוסף לנו ולנו, לישראל, כדי להבהיר את לשון התורה, ויהי בשלח פרעה, למיון תלה הכתוב את יציאתם של ישראל בשלוח פרעה, והלא הקב"ה הוציאם, בונת הקושיא, שהי' להפסוק לומר ויהי כאשר הוציא ח' את ישראל ממצרים, או כתלוש בתחילת (קי"ד א') (ויהי) ביצאת ישראל ממצרים, אבל מה לנו ולהדעתם בלאם על זה. פלאה מופלאה, אין עורך לה.

ואמנם חשבתי וממצאי אפשרות להסביר הדבר עפ"י המבוואר בכמה מקומות במקרא ואגדות, דשם "עמ'" על הרוב יונח על מין אנשים ממדרגת

טהותה ונוכחת, כמו שרגילין לקרוא "המן עם", וכמה מקומות במקרא מורים על זה, כמו בפרשנה שלח (*יג' כ"ח*) עז העם, ובישעה (*מ"ט א'*) העם ההולכים בחושך, ובירמיה (*ח' ח'*) מדוע שובבה העם הזה, ובתהלים (*צ"ה י'*) עם תועי לבב, ובאיוב (*י"ב ב'*)אמין כי אתם עם (כלומר אנשים גסים והדיוטים), ובמ"ר פרשה בלק (*פרשה כ'*). כל מקום שנאמר העם הוא לשון גנאי, וכן כתוב רשי' בפרשנה בהעתק על הפסוק ויהי העם כמתאוננים (*י"א א'*), אין עם אלא רשעים. וכן רגיל הלשון לתואר אנשים גסים — עם הארץ.

ושרש שם "עם" הוא "עם" מבון כהות וקדורות, וכמו שתרגם אונקלוס הלשון כהה הנגע (פרשנה תוריינ. *יג' ה'*) עממא נגעא, וביחסו (*ל"א ח'*) ארום לא עמוותו (לא כסותו), ובתלמוד פסחים (*כ"ז ב'*) גחלים עוממות, קלומר, קרוביים להכבות, ומזה הלשון באיכה (*ג' א'*) איך יועט זהב, קלומר, יכחה, יstor נגагו, ועל כי ההמן כהה וועומט ברוח ובכשרו הדעת נקרא עם, (אם לא בליות שם קדש, עם ה', עם קודש).

והנה, כדיוע בכמה אגדות. דבמצרים hei מכונה מין "עם" זה בשם "ערב רב'", וכמבואר בזוהר פרשה תשא על הפסוק וירא העם כי בוש משא (*ל"ב א'*) מאן איננו העם — והוא ערב רב. ובבואר במדרשים, שהיו במצרים ממשי זה אבלה שלא רצוי לצתת שם והוציאו בחוקה עי' ה'. עיין עוד מעניין זה לפניו להלן בפרשנה תשא בפסוק אלה אלה אלחד ישראל (שלשון זה אמרו הערב רב לישראל) ובפסוק לך לך כי שחת עמד (*ל"ב ח'*).

והנה אלה המודעות שבתורה ובנבאים וכתובים מעניין הוצאה ה' ממצרים מוסבות רק אל בני ישראל, הם אנשים אמונים לה' ושומרי מצוה, ולכון אין שם זה כולל את הערב רב שהם היפך מלאה, עוזבי ה' ועובדיו מצווין. אבל בillum בדרכיו, "אל מוציאים ממצרים" מוסב על דברי בלק, שאמר, הנה עם יצא ממצרים (*ר"פ בלק, כ"ב ה'*), וכי נא ארה לי העם הזה (ו'), ועל זה השיב לו בillum — הנה גם זה "העם" שאמרת, שתבין בשם זה את הערב רב, (מדלא אמר ישראל) — גם אלה לא יצאו מעצם, כי אם "אל מוציאים ממצרים".

ולפי זה מתבאר, דביחס הוצאה "העם" מוכחת הראי רק מבעלם ולא מן המורה ונביאים וכתובים. שם אירי בישראל, וכמו בתהילים (*ק"יד א'*) בזאת ישראל ממצרים. ואחריו דכאן כתיב וכי בשליח פרעה את העם (ולא את ישראל) שואל בצד המכדרש, וכי טרעה שלחן, כי גם את "העם" לא שליח פרעה כי אם הקב"ה, ובזהדאת בלבעם עליהם. ועפ"י שבארנו בתוכנות השם "עם" שמורת על אנשים המוניים, פשוטים

וגסים — עפי זה בארכנו כמה פסוקים אשר بلا ברור וזה הם קשים לתbian
ענינים וסוגנונים, ובפרט ויקרא בפסוק את הכהן המשיח יחתא לאשmeta
העם (ד' ג') נבואר איך אחדים מהם.

ולא נחם אלהים (ו"ג י"ז)

לפי משפט הלשון hei צריך לומר "לא נחם" בלי ואיזו במלת "לא", כיון
זו תחולת עניין, אך כבר בארכנו למללה בפרשנה בא, בפסוק בעשור לחודשת
זהו ויקחו להם איש שה (י"ב ב') כי כן מדרך לשאה'ק להוסיף ואיזו לתקילת
עיטור הלשון, והבאנו שם כמה דוגמאות, עי"ש בארכנה.

כיו קרוב הוא (ו"ג י"ז)

לכאורה הוא טעם לשטור, כיון דקרווב הוא, למה לא נחם באותו דרכו,
אך מצינו הלשון "כוי" במובן "אף כי", כלומר, לא נחם אלהים דרך ארץ
פלשטים אף כי קרוב הוא, ענן כי אמר אלהים פן ינחם העם.

וכה מצינו בלשונו "כוי" במובן "אף כי" בדניאל (ט' ט') כי לה' אלהינו
הרחים והסליחות כי מרדנו בו, שהביאו, אף כי מרדנו בו, ובפרט ויחי
(מ"ח י"ד) שכל את ידיו כי מנשה הבכור, והמובן הוא אף כי מנשה הבכור,
ובתחלית (כ"ה י"א) וסלחת לעוני כי رب הוא, שהכוונה אף כי رب הרוא,
כלומר, אפ"י שרב הוא, וכן יתבאר בפרשנה תשא (ל"ד ט') ויאמר אם נא
מצאת חן בעיניך יילך נא אלקיהם בקרבונו כי עם קשה עורף הוא, ואני
moben מה זכות הוא לבקש על זה טובתו, אך יתבאר שאמר, אם נא מצאתי
חן בעיניך יילך נא אלקיהם בקרבונו אף כי, אף על פי שהוא עם קשה עורף,
וינחתי לי בוה.

וכן נראה לפירוש באיוב (ט' כ') אם אצדק פי ירושענוי הם אני וייעשני
כי רוצה לומר אף אם אצדק פי ירושענוי כי יסתמו דברי, ואף אם הם אני
אתעקש להתרעם. ויתפרש אף אם כמו אף כי.

כיו אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה (ו"ג י"ז)

פירש"י אם הלוכו בדרך ישרת היו חוררים, ומה אם כשחקיפם דרך מעוקט
אמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה, אם הוליכם בשפטם על אחת כמה וכמתה
שבבו, עכ"ל. ומتابאר מלשונו שבודאי נחמו ובודאי שבבו וזה קשה מאד,
שהרי בפסוק כתיב מפורש פן ינחם העם ושבבו הרי דין זה ודאי אך
אפשר לנו, ומניין לדרש"י לפרש בסוגנון ודאי.
אך אפשר לפреш זה עפי הערה אחת בלשון כי אמר אלהים פן ינחם

העם, והלשון "פָנִי" שירק רק בبشر חם שאינו יודע עתידות, אבל בה' שלפנינו נגלו כל ענייני בני אדם ומעשייהם בעתיד, וכך כתיב מפורש כי אמר אלהים פן, ואיך יתכן לשון זה כלפי ח'.

ואפשר לומר, בדעתם לא ח' ספק לפני הקב"ה אם ישבו אם לא אך בודאי ישבו וכפירושי שהעתקנו, ואך הלשון "פָנִי" הוא כמו שרגילין בני אדם בעת שדברים על עתידות רעה הנכונה לבא אומרם בהמשך הדברים הלשון "חלילה" או "חַז וְשָׁלֹם" לכתבה הלילה רעה זו (ואילו טעם הדבר כדי לנדר בוה עניין פתחו פה לשטן). יודע דברה תורה כלשון בני אדם (כ"פ בש"ס). וזה מכובן בלשון "פָנִי", והמשך הלשון, כי אמר אלהים פן חלילה ינחת העם. אבל תוכאת הדבר הוא ודאי, כי בודאי ינחם ובודאי שבוי מצריםיה, וכפירותי".

ויקח משה את עצמות יוסף (ו"ג י"ט)

בפסק הקודם אמר, ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף, ובפסק הבא כתיב ויסעו מסכות. והנה שני אלה הפסוקים עניין אחד להם, כלומר, סדר עניין הנסיעה, ולבן אינו מsbin למה הפסיק ביןיהם עם זה שלקה משה את עצמות יוסף, והרי לי לקבוע זה בסוף עניין מהלך הדריך, לאחר פסוק כ"ב, אבל כאן כמו שכותב לפניו, אין לו המשך לא לפניו ולא לאחריו, ובויותי בין הפסוקים שלפניו ושלאחריו הוא הפסיק כמו בסכינה חריפה" (מליחת חז"ל במס' בבא בתרא קי"א ב' ועד).

ואולי אפשר לומר (על דרך אגדתי) עפ"י המדרש המובא בספריות על הפסוק בטהילים (קי"ד ג') הים ראה וינס, מה ראה (שנס) — ראה ארוןו של יוסף (הוא הארון עם עצמות יוסף שלקח משה, מבואר בפסק זה), ולבן יعن שבפסק הקודם כתיב ויסב אלהים את העם דרך ים סוף, מוכיר הכתוב. דבכוונה לך מה שפה את עצמות יוסף בארוןו, כדי שידאה אותו הים יונס מפני בני ישראל, כלומר, שיתיבש, וכחagedה הנכרת.

ויקח משה את עצמות יוסף (ו"ג י"ט)

במדרש אמרו על זה, להודיע צדקו וחותמו של משה, שככל ישראל עסכו בביות מצרים והוא עסק בעצמות יוסף, ע"כ, והנה צדקו בזה מובנה, שלא פנה אל הביוה ועסק רקום צוואתו של יוסף (שהאם פקד יפקוד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה), אבל מה עניין חותמו בוה לא נתברא, ולכאורה מעשה זה פשוט ומכואר.

וקרוב לומר, דעתן החכמה בוה ח' כי אפ"י שהוא ח' כהן גדול, מבואר במס' זבחים (ק"א א') ומדינה אסור לו להטמא למתים, אך מפני

שראה לכל ישראל שטרודים בביות מצרים, חשב את ענן יוסי' פמת מצות שאין לו קוברים, ומוחרר גם לכהן גדול להטמא לא, וחשוב זה יסודו בחכמת

לפני בעל צפון נמכו תחנו (י"ד ב')

יש להעיר על הוראת מקום התחנה בציון זה, לפני בעל צפון, לפי מש"ב רשי' כאן דבעל צפון הוא אחד האלים שעבדו המצרים, והלא אמרו בסנהדרין (ס"ג ב') מניין שלא יאמר אדם לחבריו שמור לי (המתן לי) בצד ע"ז פלונית, שנאמר (פ' משפטים) ושם אלהים אחרים לא תזכרו, וזה ציין כאן למקום ע"ז.

ואפשר לומר, דאוורה זו תתייחס רק לבני אדם להוראות דרך כבוד לה' שאין בלתי אבל בהקב"ה לא שייך זה, וככאן יצאו הדברים מאת ה'.

ודוגמא לזה במס' ראש השנה (לי א') לענין בניית בית המקדש כתוב רשי' בזה הלשון, והוא דקיעיל דין בגין בניית בית המקדש ביז"ט ובכילת שבועות י"ד). הנה מיili בגין בידי אדם, אבל בגין העתיד לבא הוא בידי

שמות, עכ"ל. ומتابאר, שאין ללמד מודרכי בני אדם לדרכיו ה'.

וכן יתבادر לשון המשפט, בראש השנה יכתבעו וביום צום כפור יחתמו, שבכלל באור הלשון יכתבעו ויחתמן הוא על ערך תפיסת בני אדם, ועיקר הכוונה הוא רק ציור למחשבת חוצאת הדין בראש השנה ולמשפט מוחלט ביווהכ"פ, ונתפסים ברעינו מושג לבני אדם, כתיבה וחתימה.

וזאמר פרעה לבני ישראל נמכים חם בארך (י"ד ג')

הלשון "לבני ישראל" בא כאן תחת "על בני ישראל", ככלומר, על אודות בני ישראל, שייחשוב על אודותם שהם נבוכים בארץ ולא ידעו דרכם.

ומצינו בלשון זה (למ"ד היחסוי תחת מלת הגוף "על") בפרשת וירא (כ' י"ג) אמרו לי אחוי הוא, שהכוונה אמרו עלי, ובפרשנה תלדות (כ"ז ז') ויישלו אנשי המקום לאשתו, כלומר, על אשתו (מי היא), ובפרשנה סנהת (כ"ז ס"ה) כי אמר ה' להם ימותו במדבר — והכוונה שם כי אמר ה' (ג'ור)

ה' עליהם, ובספר שופטים (ט' נ"ד) פן יאמרו לי אשח הרגתו — תחת

שן יאמרו עלי והרבה כהנה,

וכל זה הוא מפני כי כפי שכח רשי' בפרשנה ויצא (לי לה' שמדרכה) אותן העי"ז להשמט לפעמים (כדרך אוחות אחה"ע, מפני קלות הברתו), וכן הוא בפרשנת מצורע (י"ד מ"א) העפר אשר הקצז — תחת אשר הקצע, כמו שם בפסק ההורא ואת הבית יקצע, וbijoush (די י"ח) נתקו כפות רגלי הכהנים — תחת נעתקו, ושם (ח' ר'), עד מתקנו אותם תחת עד העתקגה ובישועה (מ"ח א') וממי יהודה יצאו — תחת וממעי, ובירימה (י"ב ג')

התיקם נצאן — תחת העתקם, וכן באיוב (י"ז י"א) זמותי נתקו, תחת געתקו, וכן פרשנו עפ"י זה בטהילים (ע"ג ח') ימיקו ידברו, והפרשיט טrho לפרש המלה ימיקה, ופרשנו שבאה המלה ימיקו תחת יעמיקו, כמו העמק שאליה (ישעה ז' י"א), העמיקו סרה (שם, ל"א ו'), העמיקו שחתו (הושע, ט' ט'), ועוד כאלה, וזה דרך הפלגת הפעולה בשקידה וברגש, וכךן הכוונה שדברו ברגש.

וכן פרשנו השם «ממור» שבא תחת ממעי זר (חסר ע"נ) ובא לשון זה בכינוי לתולדה, כמו בני אשר יצא ממעי (ש"ב, ט"ז י"א). ובפרשנה תצא בפסוק לא יבא ממור בקהל ח' (כ"ג ג') עוד נรหיב אליו הדיבור בעניין זה, וכךן די בזה.

יווגד למילך מצרים כי ברוח העט (י"ד ה')

קשה להבין עניין הגדה זו, כי הן הוא בעצם האיז במשה ואחרן שיצאנו וגם המצרים כולם תקפו עליהם לצאת במצרים ובחוותן, מבואר בפ' בא (י"ב, ל"א—ל"ג) ויקם פרעה לילה ויקרא למשה ולאחרן ויאמר קומו צאו גם אתם גם בני ישראל, ותחזק מצרים על העם לשלוחם — ומה זה מתוך רוחה עתה התהווררות התקיפה להתחזרת. וגם הלשון כי ברוח העם אינו מבואר כי לא נראה כלל בכל הפרשה שהוא בורחיהם בדרכם. ואדרבתה, כתיב ובני ישראל יוצאים ביד רמה (פסוק ח'), וכשיוציאים ביד רמה, הלא לא רק

שאין בורחים, אך עוד הוילכים במתינותו וקר רות. ואף שרשי פירש בשם המכילתא כי כונתו של פרעה היה להלחט רק לשולשת ימים. אבל ע"ז הפשט לא משמע כן מכל ממש סדר היציאה בס"פ בא. והלשונו כמו צאו מתון עמי (שם) מורה על יציאה מוחלטת.

וקרוב לומר דלשון עניין הבריחה כאן אינם ממובן מרוץ ברגלים, כי אם מעניין העדר מן המקום קדם זמנו טרם בא מועד, ומפני הלשון בפרשנה ויצא (ל"א כ') על בלי הגיד לו כי ברוח הוא, כלומר, שיוצא הוא שלא בידיעתו (של לבן), וכן ביוונה הנביא, כי מלפני ה' הוא ברוח (יוונה א'), כלומר, שיוצא להשמט מקום הנבואה, מארץ ישראל לחוץ לארץ. וכן בחז"ל (קדושין ט"ז א') עבד שברה קודם זמנו — ביכולם אין הכוונה בריחת מהירות במרוץ רגליים, כי אם שלא בזמן ושלא מכון ביושר וצדק.

וכאן, כפי שידוע, ה' מוגבל זמן שעבודם של ישראל ארבע מאות שנה מבואר בפ' לך (ט"ז י"ג). ועבדותם וענו אותם ארבע מאות שנה, ורק מפני סבות שונות נתקצר הזמן עד מאותים ועשר שנים, והסבירו לנו, או כי מפני קושי השעבד נתקמעט הזמן, או מפני זכות אבות שה' על צערם, ובארנו מזה באורך למעלה בפרשנה שמות (ג' י"ד) בפסוק ויאמר ו'

אל משה אהיה אשר אהית. (ועיין עוד מזה ברש"י לפרשנה בא, בפסוק ומושב בני ישראל (י"ב מ') — ועל כן יתכן שהחרטומים והחכמים של פרעה הודיעו מזה שעבדו רק ר' שניים תחת שהיה להם לעבד ארבע מאות שנה (כי ה' דבר זה מסורתו ליחידי סגולה מימי אברהם, ונודעו מזה החרטומים,

ועל זה יונח הלשון כי ברוח העם. כאמור, שהוגד לו שיצא קודם זמנו, כי עפ"י הגוירה הקדומה יש לו זכות להשתعبد בהם עוד ק"צ שנים, וביחד עם ר' שניים שעבדו תමלא הגוירה עליהם, וזה עורר אותו לדודף אהדריהם בחשבונו, כי צדקתו הטעונה (לפי חשבונו) תעמוד לו להחוירם. ואפשר שתת סימן ורמזו לדבר, כי המלה "ברוח" עולה בgmtria ר' ג', כמספר השנים שעבדו^{*)}.

ויהפָך לְבֵב פֶּרֹעַה וְעַבְדָיו (י"ד ה')

לפי משפט הלשון ה' אריך לומר לבב פרעה וללבב עבדיו וכן מצינו בס"ט נזכרים את לבב ואת לבב ורצע, ובישועה (ה' ב') וינע לבבו וללבב עמו, ועוד.

ואפשר לומר, כי בא לرمז, כי תחת אשר מקודם לא ה' יהוציא לבב עבדיו מותאים ללבבו שלו, כמו שכחוב בר"פ בא ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למקש שלח את האנשים — הנה עתה היו לבב אחד עמו להתחרט על מעשיהם שלחו את ישראל. ועל זה מרמזו השם לבב המוסב על פרעה ועבדיו, שהסכוימו כולם בלב אחד לדעתה אחת לדודף אחר ישראל.

כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם חִוּם לֹא תַּוְסִּיףוּ לְרָאוֹתֶם עַד עַד עַולָם (י"ד י"ג)

הדבר (או הספור) אשר יצא בזה, ואשר יש לו יחס לפסוק זה כבר הבהיר בספר מקור ברוך, אך מפני שהדבר יכול בקשרו התגלות מרגלית יקרה בתורתנו, ועוד נכללה בו מאורע מימי חיינו אשר אף כי עברו עליה הרבה שנים, בכל זאת בעת זכריו אותה היא כמו חיה וחדשה תעמוד לנגד עיני, ואך תאיר לי לשעה חשכת חי בעולמי, ומחשב לי הנחמה ולמשיבת נפש

^{*)} וענין הרמותים עפ"י חשבוןgmtria הוא חזון נפרץ בתלמוד ומדרשים והיא פדה מל"ב מדות (פדת כ"ט) של רבי אליעזר בנו של רבי יוסף הגלילי, ובארנו זה ברא"פ בראשית.

לרוחי חכמה והעכורה, לנוכח מצא נוכח לקבעו לדבר זה גם כאן, ואקוטה, כי לא יתני למשא על הקורא. ולבני יגיד לי, כי עוד ימצא בו קורת רוח ויברכני.

ואספער על הסדר.

זה כמו עשרה שנים שהייתי שוכת בשבת פרשת בשלח בבית מרכז דודוי וגיסי הגאון הנודע בכל תפוצות ישראל בשם "הנצי"ב מווילאיין", ובמצאי שבת זו הייתה מיסב על שולחנו סמוך לו לשפתה חמוץ במסכת חכמים ואנשי מעלה מבית אולפנא הנادر שלג, ובאותה שעה בא אל הבית איש המוני אחד מתושבי העיר ויגש אל מרכז לשאול שאלת שקרה לו ביום ההוא, והתחליל בספר:

"זה יומר משטים עשרה שנה (כך היהת תחלת דבריו) אחר שעתקתי במסחר בשותפות שנים רבות עם האיש א, נתקוטנו מורה עד אשר נשבעתי שלא אביט לפניו, וכיימתי דבר השבועה בכל תוקף. והנה היום מת איש זה, ואני רוצה עתה בפעם האחרונה להיותו על הארץ להבית לפניו ולבקש מהילאה, כנהוג, אך ירא אנכי משבעותי שנשבועתי מלהבית לפניו וזה דבר

שאלתי אם ראשיא אני לעשות כן, להבית עתה בפניו".
ויפן מרכז אל החכמים המטובים אל השולחן להגדיד דעתם בזה, וכמעט כולם כוננו דעתם אל נקודה אחת, כי "אדעתא דחמי לא נשבע", ופלפלו בזות. ובהגיע תור לוחות דעתך אני אמרתי, כי אני מתפללא מאד על כל הספיקות והתקירויות והסברות בזה, אחרי כי אכן שעות ספורות שקראנן פתרון שאלת זו בתורתך, ואחרי שתדעך זה בולטת התרת השאלה הזאת להיתר ברור ונאמן, בגין אומר ודברים, בגין סברות והשערות.

ויתמהו כולם לדברי, וחכו לפתרונם.

ואפטור דברי ואומר, חן זה רק כשות ספורות שקראנן בפרשת השבע (כבר הגדתי בתחילת הספר, כי זה חי במצאי שבת פרשת בשלח) הבחתה ה' "כי אשר ראתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" ושוב כתיב באותה הפרשה "וירא ישראל את מצרים מת", הרי מבואר מפורש, DSTAM לשון ראי' מוסב על חיי ולא על המת.

והוספה לומר, כי אולי ישיבו, כי הראי' היה של ישראל היהת רק ראי' שטහית, פגריט מתיים, بلا הסתכלות בפניו, וזה השואל רוצה להבית בפניו ממש של המת — על זה העירותי ממדרשו, שככל אחד מישראל הכיר בפני המת את נוגשו ואת לוחציו במצרים, הרי שהי' בזה גם הבטה עיונית בפנים.

ועל יסוד דברי אלה הרשה מרכז דודוי ז"ל להשואל להabit לפני המת כרצונו, ולי הגיד למחר בבקיר, כי באותו הלילה חשב על מרגליות יקרות

הצפנות בתורה, וזה אחת מהן, ואשרי המוצא אותן. וברגשי אהבה נאמנת
הביע ל"י "ישראל".

כ"י אשר ראותם את מצרים היום לא תוסיפו
לראותם עוד עד עולם (י"ד י"ג)

לפי שטחית הלשון והענין אין זה צוי רק הבטחה, כי כאשר ראה משה את
ישראל מפחים ונרגעים מADOW ממה שראו את מצרים גועז מאתריהם
כמבעאר בפרשא, הרגיע רוחם לבב ייראו והבטחת שעוד לא יראו עוד עולם.
אבל במקילתא כאן מבואר, שבשלון זה כולל גם צוי, שכן איתא שם,
תנא רבי שמעון בן יוחאי, בשלשה מקומות הוזהרו ישראל לשוב
לאرض מצרים שנאמר, כי אשר ראותם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד
עד עולם (זהו פסוק זה שלפנינו), וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדור
זה עוד (הוא בפרשה שופטים, י"ז ט"ז), ועוד בפרשה תבא (כ"ח ס"ח)
והסביר ה' מצרים בגיןות בדרכך אשר אמרתי לך תוסיף לראות עוד, ע"כ.

חרי דחייב פסוק זה שכאנ בין האזהרות.

ואפשר לומר בטעם של הדורש הזות, משום דזולת פסוק זה לא מצינו
בתורה אזהרה על דבר זה, והפסוקים דף' שופטים ופ' תבא שהבאנו הם
רק מוסבים על פסוק זה, כהוראת הלשונות וה' אמר לכם, בדור אשר אמרתני
וצדריך לומר, דאעפ"י דשתחית הלשון כאן הוא רק בדרך הודיע והבטחה,

אך גם הבטחת ה' צריך להבין ולהוציא כמו צוי.
וזכר פלא הוא, כי צוי זה מתקיים בכל עם ישראל בשלילה מוחלטת.
מי מאז ומעלם ישבים ישראל במצרים בעלי כל חשש וחרחה, ומהם גדולי
ישראל בכל דור ודור, ישבים ומשתקעים שם, וגם הרמ"ם גר שם זמן רב,
כידוע בתולדת חיין.

וזכריך לומר בטעם הדבר, כי בזיה שארית ישראל לא יעשה עול
בפרצת גליה כו', אך הנה עיקר טעם האיסור מיישבה במצרים הוא עפ"י
המבעאר כמה פעמים בתורה אזהרה שלא לעשות כמעשה ארץ מצרים
וכתועבותיהם, כמש"כ בפרשה אחריו (י"ח ג') כמעשה ארץ מצרים אשר
ישבתם בה לא תעשה ועוד שם (י"ז ה') ולא יזבחו עוד לשעריהם אשר
הם זנים אחריהם, ומכוון על חוקותם את מעשי המצריים בעת היוחם אתם,
 ועוד כמה פעמים נזכר בתורה מענין זה, ואם כן עיקר טעם האזהרה שלא
לשוב למצרים הוא רק מפני תושבי הארץ שלא למדו ממעשיהם, אבל
על הארץ עצמה אין קפידה.

ומסתור במש' ברכות (כ"ח א') שפעם אחת בא גר עמוני לפניו החכמים
בבית המקדש, ושאל אם מותר לו לבא בקהל, אמר לו רבי יהושע, מותר

אתה אמר לו רבנן גמליאל לרבי יהושע, והלא נאמר בתורה, לא יבא עמוני ומוabi בקהל ח', אמר לו רבי יהושע, וכי עמו ומוab במקומם יושבים והלא כבר עלה סנהדריב ובלבל את כל האומות, שהעביר תושבי ארץ אחת לארץ אחרת ועררב את המדינות באומותות שונות. ומבואר שם בגמרא, דעל יסוד באור זה התירו החכמים לאותו הגור השואל לבא בקהל.

ומעתה יתבואר יסוד להימר היישבה במצרים, כי אחרי שעיר האיסור מהיישבה שם הוא מפני האומות שגורו שם בשעתם. שלא למד ממעשיהם המתועבים, כמו שבאנו — אם כן, אלה האומות שישבו שם בעת שהיו ישראל במצרים ולאחר שיצאו ישראל משם — עתה לאחר שבבל סנהדריב את כל האומות, הוציא התושבים הישנים והושיב אחריהם החתיים, כאמור, והאומות היושבות שם עתה הנם ככל אומות העולם. ואט כן בטל הסבה מלמדור את מעשי האומות ההם. וממילא בטל איסור היישבה שם, וכמובואר בפס' ביצה (ה' א') דכל דבר שבטל הטעם בטל האיסור.

וראי מכרחת לזה שכתבנו דעתיך הקפidea שלא לשוב למצרים היהת רק שלא למדוד את מעשי בני הארץ, אבל על ארץ עצמה אין קפidea, שתורי באומו פסוק דפרשה אחרי שהבנו, כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשה, יחד עם זה כתיב וכמעשה ארץ לנו אשר אני מביא אתכם שם (היא ארץ ישראל) לא תעשה, והנה ידוע, כי מצות ישיבת ארץ ישראל היא מן המצוות המובהרות, מפני כי אחר שגורשו ממש הכנעניים התושבים נתירה הארץ, ולפי זה גם ביחס ארץ מצרים לאחר שללו תושביה (עי' סנהדריב, כאמור) נתירה, וחלה ועבר כלו האיסור מהיישבה שם.

וזאת הרם את מטהן ונטה את ירך על חיים (י"ד ט"ז)

כפי המתבאר במ"ר כאן צוה ה' את משה להשליך את המטה וולשת דברו רק בנטית הארץ. ויהי לפי זה באור הלשון "הרם" השלכה והרחקה, כמו הרים מכשול מדרך עמי (ישעה, נז י"ד), כולם, הסירו, הרחיקו מכשול. וכן בפרשׁת ויקרא (ד' י"ט) ואת כל חלבו ירים ממנו שחוכנה — יסיר וירחיק ממנו.

ומה שראה המדרש לפירוש כן את הפעל "הרם", ולא מעניין האגדה, כמו הדרימות ידי (פ' לך, י"ד כ"ב) אפשר לומר עפ"י המבוואר במדרשים שהיו החרטומים אומרים, כי כל המופתים שצוווה משה הוא בכח הכישוף, וראי לזה (כך היו אומרים) עהרי אותו חמטה בידיו, ולכך לבישוף דריש לאחוו מטה, (אולי הוא על דרכן המכוב בחושע, ד' י"ב, ומכלו יגיד לו) — וכן צוה לו עתה ה' שנייה את המטה, כדי שלא יאמורו, כי את דבר קריית ים סוף עשה בכישוף.

ולא קרב זה אל זה (ו"ד פ')

בגמרה מגילה (י' ב') דרשנו, מי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל היללה, בקשנו מלאכי השרת לומר שירה (על הנס מקריעת הים), אמר הקב"ה, מעשה ידי טובעים בים (מוסב על המצרים), שגם הם בכלל מעשה ידיו של הקב"ה מתחילה בריאת האדם) ואתם רוצים לומר שירה.

ולא נתבאר מה קשה לו הלשון ולא קרב זה אל זה, שבפטשות מוסב על המחנות, מחנה ישראל ומחנה מצרים, עד שרואו לדרשו בו, ורשי' כאן באמת פירש ולא קרב זה אל זה, מחנה מול מחנה.

ולתבוננו בתורת תמייה, משותם דעתה היה המחנות נקראיים בלשון רבים, בפסקוק הקודם ויסע מלארך האללים לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמוד מאחריהם (ואפשר לתחת טעם על קריית שם מחנה בלשון רבים, בהסבירה על קובץ אנשים אשר בה, מעין לשון אנשי המחנה) ואט בן הין דרוש לכתוב כאן ולא קרבו אלה אל אלה (כבפסקוק הקודם) — ולכן דרשנו, דמוסב על שירת מלכים, על דרך הלשון הכתוב בהם בעניין שירה, וקרא זה אל זה ואמר קדוש (ישעה ז').

ובפרקี้ דברי אליעזר מבאר יותר, כי מפרש הלשון ולא קרב فهو ולא קרא. וזה ציריך באורו, ואולי מפרש, כי שם "קרב" משותף עם שם תפלה, ויונח על הקربת תחלות ותשבחות לה, כמבואר במדרש שוח"ט פרק י"ט חז"י לחונא דקריב האל הגבור והנערץ וכו'. ובירושלמי ברכות פרק ד' הלכה ד': וזה העובר לפני התיבה אין אומרין לו בא והסתפל אלא בא וקרב, עשה קרבנו, עשה צרכינו, פיס בעדנו וUMBORAה במדרשים דלשון קרוב מקוצר מן לשונו קרבן. ועל יסוד זה נקראיים אצלנו הפטויטים במחוזרים בשם "קרבות", כידוע. ומה השרש והמקור פירשו בפרקี้ דברי אליעזר הלשון בפסקוק זה ולא קרב. ולא הקריבו פוטטים ושירות, מטעם שאמרו הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם רוצים לומר שירה, כמו כן, וסמן על הלשון וקרא זה אל זה.

ואפשר עוד לומר בסיסוד הקרייה ולא קרב כמו קרא, כי בלבד הבהיר חנוך, גוסף עוד על הכלל היודע בדקודק, שאותיות הסמכות זו לו בסדר הא"ב מתחלפות לפעמים וזו, כמו שמצוינו הפעלים גור ודדור (מומבון דירתה, האחד בא לגור (פ' וירא) — מדור באהלי רשב (תחלים פ"ד), וזה הוא מפני שהגימ"ל והדל"ית סמכות זה לזה בא"ב. וכן מהו תרצהון הריטם (תחליט ס"ח) ההרים תרכדו (שם ק"ד). וכן צלי אש, אביב קלוי באש (ויקרא ד') שהם שבילים צלויים באש, וזה מפני שתצד"ק והקו"ף סמכים זלי"ז בא"ב, וכן הפעלים מגע ונגע (נגיעה). וראשו מגיע השמימה (ויצא כ"ח), כי נגע בכתף ירך יעקב (וישלח ל"ב), וכן מצחה ונצתה, הן לרב ומצח (ישעה ג"ח)

כפי יגנו אנשים (פ' תצא) וזהו משום קרבת המ"ם עם הגו". וכן השיין עם התין — ועצי ברושים (מלכים א, ה') — רהיטנו ברוחותים (שה"ש א'). וכן פשר — פתר, מי כהচכם יודע פשר (קחלה ח') כאשר פתר לנו כן תי' (פ' מקץ), וכן כתש — כתת, אם תכמוש את האoil (משל ב' ג'), שמו זיתך כתית (פ' צווה), ועוד הרבה.

וכן בהעברה מעברית לארכאית, שלש — תלת, שיט — שתי, חדש — חדתה, ישב — יתב, והרבה כהנת. וכן נראה, כי הלשון בשטואל א' (ט"ז) ושפוף שמואל את אגג ועמלו המפרשים בבאור הלשון וישוף ושרשו, אבל קרוב לוודאי, כי בא תחת ישפע, בחלוף עין' בפ"א הסמכים בא"ב, מモבן קריעה, מלשון ושתעת שפע. והנה נראה בישעה (מ"א) ופעלכם מאפע, וגם בזה טrho המפרשים ביסוד המלה מאפע, ונראה, כי גם בזה באה המלה מאפע תחת מאפע, בחלוף סמ"ך בעין' הסמכים בא"ב, ומتابאר יפה, כלומר, ופעלכם לא מאומה.

וגם נראה, כי השמות «אלם» (מחוסר כה הדבר) ו«בלם» (עדיו לבולם, תהלים ליב' ט') שם אחד הוא, ובא בחלוף אל"ף עס ביה' הסמכים. עניינם אחד, סגירה וסתימה באופנים שונים.

ונראה כי גם דעת חז"ל כן, כי בחולין (פ"ט א') איתא, אין העולם מתקיים אלא במני שבולים עצמו בשעת מריבה, ופירש"י, שסגור את פיה והיינו שעושה עצמו כאלים ושיתפו הפעל בלט עם אלם. והנה מכל מה שמתבادر יתבادر כוונת פרקי דר"א שדרש ולא קרב זה אל זה כמו ולא קרא (לבד הבואר הקודם) עפי' הלוות ביה' באל"ף מפני קרבתם בא"ב.

וזשם את היום להרבה ויזבקעו הימים (י"ד ב"א). ראה הערתנו לפטוק זה להלן בפסקו ויירט תולעים ויבاش (ט"ז כ').

זיבאו בני ישראל בתוך היום ביבשה (י"ד ב"ב) כאן הקדים הלשון בתוך חיים להלשן ביבשה, ולהלן פסקו כ"ט כתיב ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך חיים, הקדים הלשון ביבשה להלשן בתוך חיים. וההבדל בין הלשונות הוא, כי לפי הלשון שבפסקו זה «בתוך חיים ביבשה» הייתה תחולת ההליכה במים, ובعود אם הולכים נדחו החיים לפנייהם, וככה הילכו ממים לבשתה, אבל הלשון ביבשה בתוך חיים מורה שלא רצוי ללכת באופן זה, רק חכו עד שנתיבש כלו ואו' הלכו. ומتابאר, דאללה ההולכים באופן הראשון, ממים ליבשת, היו בעלי אמונה

חזקת והאמינו בה' כי בהליכתם יתבשו המים, ולא כן האחרונים היו מחוסרי אמנה, ולכן חכו עד שתיתיבש הים כולם. וכפי המתבאר בגמרא סוטה (ל"ז א') קפצו תחלה לתוך הים (טרם נתיבש כולם) שבטי יהודה ובנימין, יותר השבטים חכו עד יבשת הים, וחוז"ל סמכו זה על לשונות איזה פסוקים, ולפי שbarangנו מדורותינו שנינו מני הילכות אלה בלשונות הפסוקים האלה, אך חוז"ל לא נסמכו עליהם מפני שבhem לא נרמו מפורש שמות השבטים (יהודה ובנימין) שקפצו תחלה בים. כמו שנרמו בהפסוקים שהביאו הם.

עם באו זה משני אופני ההליכה יתבאר עוד דיקוק נמרץ מה שבפסוק זה כתיב והמים להם חומה, מלא ואיזו אחר החירות ובפסוק שלහלו (כ"ט) כתיב חמה חסר ואיזו, וחומה בוואיזו מורה על בנין אבניים, וחמה بلا ר' מורה גם על כעס וקצף, וכך הכת הראונה שהיה בעלי אמונה חזקה כתיב חומה, שהמים עמדו מצדיהם בחומה, כקייר אבניים. ויסולו מסלה יבשתה, אבל הכת האחרונה שהיה מחוסרי אמנה וחכו עד שתיתיבש כתיב חמתה, לרמז שבחרונם אמונתם הרבו חרון אף, — וכך שדרשו על נח שמחרاوي הי' גם לו להתאבד במבול מפני שהוא מוחסר אמנה שלא האמין במבול ולכן לא רצה ליכנס לתיבה עד כי בא המבול בפועל, ועבור זה הי' ראוי לידון להטיב בمبול, אלא שמצא חן בעניין ה' (ע' סנהדרין ק"ח ב'), וכי הנראה דרישך בן מלשון מצא חן, מפני שמציאות חן יונח רק על דבר שמאז עזמותיו איננו שווה לוות, וכך בנות ברהמ"ג, בثان בתס' וברחמים, כולם מדות בחנות.

ושוב לפנות בקר לאיתנו (י"ד כ"ז)

פטשות הלשון לאיתנו — לתקופתו הראונה, וכן פירוש". וביאור המלה לאיתנו הוא כמו נחל איתן (פ' שופטים) שעינו חזק ואמיץ. ובמדרש דרשנו שחור היה למןאו הראשון שהתגנה ה' במעשה בראשית, שיברא היה על תנאי שיקרע מפני ישראל בשובם מצרים. ונראה, דסמרק בזה על המשנה דאבות (פ"ה מ"ז), שככל הנשים שבתורה, ובכללם קריעת ים סוף הותנו בשעת בריאת העולם. ●

אך איינו מבואר איך מרמו כאן זה שחור לתנאו. ונראה דמכיון לדריש ברומו את המלה «לאיתנו» (חסר י"ד) בהפוך אותן לתנאו, והרבה כאלה בגנותה, כמו בברכות (ל' ב') דרשו הפסוק בתהלים השתחוו לה' בהדרת קודש כמו בחרdot (ובחלוף ה' בח'), ובשבט (פ"ה א') דרשו שם האומה חרוי (שעיר הארץ, פ' וישלח) כמו רית, שהיו מרייחין את הארץ, כלומר, שהיו יודעין תכונת כל ארץ למלה שמטוגלת לוריעה, ובעירובין (נ"ד סע'ב)

דרשו המלה ומודע לבינה תקרא (משל, ז' ד') כמו ומועד לבינה
(שיקבעו עתים ל תורה) וכן בפסחים (פ"ז ב') דרשו הפסוק בשופטים (ח'
יע' א) צדקה פרזוננו בישראל כמו פזרוננו (צדקה עשה הקב"ה עט
ישראל שפורות בין האומות, עי"ש), ובמורק (ט' ב') דרשו הלשון בתהילים
(מ"ט י"ב) קרבם בתימנו כמו קברם, ובירושלמי נזיר (פ"ז ה"ב) דרשו
הפסוק בפרשה חקת (י"ט ט') או בAKER כמו או ברקב, ואת שם "תלפיות"
(שה"ש, ד' ד') דרשו תלייפות, ואת שם לבן הארמי, כמו הרמאן
ועוד הרבה, והשם "קטרוג" מתחלף עם "קטגור", וגם כאן דרשו על דרכו
רמו (bihis להמשנה דברות שהבאנו) לאתנו כמו לתנאי בחלוף אותן.
כפי המבוואר.

לא נשאר בהט עד אחד (י"ד ב"ה)
ואמרו במדרש, אחד נשאר, והוא פרעה, כדי שיראה בגבורת ה'. והלשון
עד אחריו יתפרש עד ולא עד בכלל, ובهاי גונא פירשו בגמרא סנהדרין
(ל"ט סע"ב) בבאור הלשון "עד מאד" ולא מאד בכלל.
ומשכ' בתהילים (ק"ז י"א) ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר —
יתפרש מהם — מכל החן מצרים.

או ישיר (ט"ו א')
באגדה חלק (צ"א ב') דיקו הלשון או ישיר בלשון עתיד, דהיינו לו לומר,
או שר (ויבא זה בסמוך לפסוק זה, בלשון אישרה לה) כי גאה גאה ועי'
רש"י כאן.
ואמנם על דרך הפשט אין הוא מוגנון הלשון, לבטא עתיד במקום עבר,
כמו בפרשה בראשית (ב' ח') וכל שיח השדה טרם יהיה — מתחת טרם היה,
ושם (ו') ואדי עלה מן הארץ — מתחת עלה, ובפרשה חי (כ"ד מ"ה) אני
טרם אכלת לדבר — מתחת טרם כלתי, וכן או יבדיל משה (פ' ואחתנן, ד'
מ"א). או ידבר יהושע (יהושע, ז' י"ב). או יבנה שלמה (מ"א, י"א ז')
— מתחת או הבדיל, או דבר, או בנה, ועוד הרבה כתנות.

או ישיר (ט"ו א')
דבר ידוע הוא בתلمוד ובמדרונות, כי כל השירים שבתורה ובביבאים ובכתובים
נקראים קודש, ושיר השירים שלשלמה — קודש קדשים. וזה צריך טעם.
ובספרינו מקור ברוך (mboa, פרק א') בארנו, משום דאעפ"י דגם ביתר
ספרוי שלמה, משלי וקהלת, ספרונים וטמוןים כבונות גדולות מענייני קודש
ואצליות, אעפ"י אין אפשר לקרוותם גם בפשטותם. ולכן הם קודש מצד

אחד (מצד הפנימי האצילי) וחול מצד אחד (מצד פשטיותם). ולא כן שיר השירים, אותו אי אפשר גם להעלות על הדעת כי אפשר לקורתו גם בפשטיותה, יعن כי עפ"י הפשטו איננו רק כי אם שירי אהבים ודבריعجبים, וכן צריך להרחק ממנה כל רעיון פשוט לפי באור המלים, והוא כולם מוקדש לקודש מכל צדיו, וכן הוא קודש קדשים.

וכעת נראה לפרש על כינוי "קדוש" לכל השירים וכינויו "קדוש קדשים" לשיר השירים, משום דאינו דומה מי שמודה לה, על אשר נחלץ מצורת זאגה לזו שמודה ומחלל מטופ לב, בעת שלא ידע כל דאגה וכל צער, וכל טוב העולם בצד זה ראוי לשבח יعن כי בכללطبع האנשים אשר בשפע טוביה ישכחו את זה וילכו בשירותם לבם, וכמו שטען משה לפניו הקב"ה לזכות ישראל במעשה העגל, ואמר, בשביב כסוף וזהב שהשפט עליהם הוא גרים שעשו את העגל (ברכות ל"ב א'), וגם מזינו שהקב"ה הודה לוזה, שאמר, וכספ הרביתי להם וזהב עשו לבעל (הושע, ב' י'). וכן מתבאר שם (י"ג) וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני ובתורה נאמר (וילך) ורם לבבך ושכחית את זה, ועוד שם, ואבל ושבע ודשן ופנה וגונ, וכן יישמן ישורון ויבעת (פ' האזינו), ועוד אמרים מכעין זה — וכן הניה כל השירים שבתורה ובנבאים וכתובים כולם נאמרו לאחר שנחלצו המשוררים מצורת זאגות רבות ורעות, כמו בשירת הים הודי על יציאתם משבעוד קשה ומעבדות לחירות, ובפרשא חקת על כי נצחו את הכנעני נפטרו מנשיכת הנחשים, ושירת דבורה (שופטים ה') על אשר נצחו את מלך כנען "אשר לחץ את בני ישראל בחזקה עשרים שנה" (שם ד' ג'), ושירת דוד על אשר הצליל ה' אותו מכף כל אויבו ומcpf שואל.

ולא כן שיר השירים אשר לשלהמה. דבר ידוע הוא, כי בימי מלכות שלמה hei ישראל ישב בטח ושאנן איש תחת גפנו ותחת חאנתו, כל פחד לא ידען וכל מהסור לא חש, לא לחמו הם ולא לחמו עליהם, ותיזו תהי שלוחה ותענוג — ובכל זאת שר לה, וזו מהלטה.

ולכן בערך תוכנת כל השירים שבאים בתור הودאה מצער ויגון, ובזאת תחככל קדושתם — הנה שיר השירים שבא בתור הלל ותודח מטופ לב ומתענוג נפש נקרא לגבי קדושת שירים זולתו קודש קדשים, כלומר, ערנו ומעלו בערך קדשי קדשים לעומת ערך קדשים.

או ישיר (ט"ו א')

כפי המתבאר במס' ערכין (י' ב') אין אומרים שירה על נס שבחו"ז לארץ (ומהי טעמא אין אומרים חל בפורים, והל היינו שירה, מבואר בפסחים ק"ח א'), מפני שנס פורים ה"י בחו"ז לארץ). ולפי זה יש להעיר, איך אמרו יישרל שירה על נס קריעת ים סוף שהוא בחו"ל.

ואפשר לומר דפחותתו של חוות לערמת ארץ יישרל הוא רק מן זו שנכננו יישרל לארץ, ואז נתקדשה. אבל עד אז ה"י ערמה שות עם כל הארץות והיו יכולות לומר שירה בכל מקום.

ועפ"י סברא זו אפשר לפרש בפ' לך (י"ג ר) בענין הוית אברהם ולוט ומקיניהם בארץ כנען „ולא נשא אותן הארץ לשבת יהודו כי ה"י רכושם רב". ולכאורה לפי מה אמרו במס' כתובות (ק"א א') למה נקראת ארץ ישראל ארץ צבי (ירמיה ג' י"ט), לומר לך, מה צבי זה אין ערו מתחזק את בשרו, אך ארץ ישראל בזמן שישובין עליה רוחה וכור. והנה אחורי שישבו בה אברהם ולוט וכל אשר להם (ואرض כנען היינו ארץ ישראל) הלא נתרבה ונתפשטה, ואיך זה ניתן לומר „ולא נשא אותן הארץ לשבת יהודו“. אך הבואר הוא, כמו שתבונת כי מעלה זו של ארץ ישראל הותחלת רק לאחר כניסה לישראל לתוכה, מפני שאז נתקדשה ונתעלתה. אבל עד אז לא היה לח כל מעלה וכל יתרון על הארץות אחרות.

וקרוב לומר, דהסבירא שארנו זהה כלולה בקוצר לשון בדברי הגמרא בערךין שם „עד שלא נכננו ישראל לארץ הוכשרו כל הארץות לומר שירה, ומשנכננו לא הוכשרו עוד זהה כל הארץות“, והענין מבואר:

אכן יש להעיר מ"ש בפסחים (ק"ז א') דמדכי ואסתיר אמרו היל, והלא לפי המבוואר אין אומרים שירה על נס שבחו"ל. וצ"ל דס"ל להגמ' דפסחים נמ"ד דMSGלו ישראל לאחר חורבן ראשון בטלה קדשות הארץ וחזרה לחולין בשאר הארץות. (ע' ברמב"ם סוף פ"ז מבית הבחירה).

ומעין סברא כזו שתבוננו למעלה בפרק בא בפסק וישאלו איש מאת רעהו (י"א ב') בענין הדרשה המצוויה בחור"ל על השם „רעשו“ שבתורה רעהו ולא עכו"ם, עפ"י דהלשון וישאלו איש מאת רעהו, בזאי מוסב על המצרים, ובארנו, דהמוכן רעהו ולא עכו"ם הוא רק באיזו המקומות הכתובים לאחר מתן תורה, שאו הובלו ישראל מכל האומות בתורה ובמצוות מיהדות וכמו שכתוב (פ' קדושים כ'), ואבדיל אתכם מן העמים, אבל עד אז תני הכנוי מרעות מתייחס לכל אדם, ודירושות ח"ל מוסבות על המקומות הכתובים לאחר מתן תורה, והפסק וישאלו איש מאת רעהו איירי מוקדם. בידוע, ובפ' בא שם הארץן עד בונה.

ומעין כונה כזו בחולין (ק"א ב') לא נקרו בני ישראל עד סיני, שאז

בקבלת התורה הוכתרו בשם זה, עי"ש — וכן מתברר באגדות דחר סיני נתقدس רק לאחר מותה. אבל מקודם לא הי' לו יתרון כנגד כל ההרים.

אשריה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים (ט"ז א') לפלא, כי בתחילת דברי השירה על ניסי ה' על הים הניח מלחוכיר את חנס היסודי והעקרי, מחשבת הים על פרעה ורכבו ופרשיו, זוכר אותו רה לאחר גמר השירה, כי בא סוס פרעה ורכבו ופרשיו בים וישב ה' עליהם את מי הים ובני ישראל הלו כיבשה בתוך הים (להלן פסוק י"ט), שככל זה הוא נס עליון, גלי ומוחלט שלא יכול בו שום ספק — ופתח בדבר קל שאין ניכר בו נס נראה והכרחי, בירית סוס ורכבו בים, שדבר כזה, טבעית סוס ורכבו יקרה לפעמים כשחוטס נכנס לתוך נהר לעבור בו ובעת ויבטל ויהפוך המרכבה עליון ועל רכבו ייטכעו יחד, וזה אפשר מאד שקרה הדבר טבעי. וגם אין מתחלאים על זה, ואם כן מה ראה משה להעמיד על נס דבר

קל, רגיל וטבעי כזה בראש שירה אשר כולה אומרת נסים ונפלאות.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו באגדה דהילך (צ"א ב') על חלנון או ישיר, ודיקו למה כתיב בלשון עתיד, ולא אז שר, בלשון עבר (ולמעלה זכרנו דיקוק זה ופרשנוו על דרך הפשט. וכאן מתברר על דרך דרש אגדי), ופירשנו דלשון זה מרמז על דורות הבאים. לשיר שירי תחלת לה' על הנשים שעושה לישראל, ולכן כתיב אז ישיר.

והנה ידוע הוא, כי בדורות העתדים, בגולות ישראל חדרו להראות נסائم גלויים ובולטים. ורק נסائم כאלה היוצאים ממקירים טבעיות וועלותים כמו לבוש טבעי — נסائم כאלה לא תמו ולא יתומו מישראל,ומי שעין בוחן לו ולב מכין — הוא נראה ורגיש גם במלחים טבעיות מכלל הווי ישראל באומות, בכלל ובפרט, קרני אור השגחה ממרום.

ואת זה רצה משה להאמית לישראל ולרמז להם, כי כאשר יראו דורות הבאים מקרים וגיגויים שונים בחיי ישראל וקיומם בארץות גלותם — לא יתלו את המקרים במהלך טבעי, כי אם במקור נסי העטור וצפונו במלבושים טבעיות. ויען כי כפי המתברר רמו בשון או שיר שירי דורות הבאים — הראה להם מין מקרה כזה, שאעפ"י של פיחצוניות שלו הוא טבעי וישר הולך עם מאורעות החיים השוטפים — בכל זאת, עקרו וסבטו פנימיותו הוא נסי, ורק אין נראה גלי לכל.

הראה להם למשל טבעת סוס ורכבו, שאעפ"י ש蹶ה כזה אפשר לבא גם בדרך הטבע, בכל זאת עקרו וסבטו בהשגהה, וכמו שאמרה אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכרייזן עליו מלמעלה (חולין ז' ב'), וכן

הוא בכלל דבר וענין הנוגע למילך חיים ועתידותיהם של ישראל בעמיהם, בהכל ובכולם צפונה השגחה פרטית. וזה עיקר גדול באמונה. ועפ"י באור זה אפשר עוד לפרש היטב בינת אגדה אחת המובאה בפיו לפרשׁ זכר בזה הלשון «אם כל המועדים יהיו בטלים ימי הפורים לא יבטלו», ע"כ (ומקורה במדרש שוחר טוב). והנה זה פלא, במא יתרון גדול כזה לנס פורים על ניסי כל המועדים אשר הושיבו והבריקו בהתגלות אלחות, כמו בפסח, בכל העניינים עם פרעה עד קריית ים סוף, ובשבועות — מתן תורה וכל המסתעף מזוה, מכובא רבתורה בפה יתרו ובפה' ואחתנן' ובסוכות — ענני כבוד, וכולם נסים גלויים ומוחלטים, באין כל שמן נדנד חרהור להנאה טבעית בכל ענייניהם, בעוד אשר המאורע בפורים נחשבת למאמינים לנס, ולבלתי מאמנים למאורע טבעית. ואין מופת חותך כי כל ענינו עבר בנס — והנה אחר כל אלה עומד נס זה למעלה מכל הנסائم הגלויות והבולטות, עד שגם אם כל המועדים יהיו בטלים, ימי הפורים לא יבטלו, והפליאה בולטה ותמהה, למה זה כן ואיך זה כן, ואין קץ לפלא.

אך על האמת הדבר ישר ונכון וכיום, והוא הנונטנת, כי עין שנס פורים לא hei בולט ונראה בגלוין לעין כל, אך hei עטוף בלבוש טبعי, ולעומת זה ניסי כל המועדים היו ניכרים לכל בהחלט גמור, لكن בדורות הבאים, אם יבטלו נסים גלויים, כמו עתה בהמשך גלותנו, שאין רואים נסים גלויים כמו ניסי המועדים, אבל נס כנס פורים העטוף וטמן בלבוש טبعי — נסים כאלה עד עולם לא יבטלו, ואף גם בהיותנו בגלות, ותהי כונת לשון המדרש «אם כל המועדים יהיו בטלים ימי הפורים לא יבטלו», לא על המועדים עצמן, כי אם על מאורעותיהם הנסיות, כלומר, ניסי כל המועדים, גלויים ובולטים — אם הם יבטלו בתקופת הגלות — נס פורים העובר במילך טبعי לא יבטל לעולם. והענין מבואר.

עמי זומרת יה (ט"ז ב')

רש"י טרח הרבה לפרש הלשון «זומרה», כי לפי הענין וחקי הלשון hei צריך לומר זומרת, אבל אפשר לבאר בפשיטות עפ"י המבואר אצלנו בסוגנון לשון הקודש, כי כשtabא אות ידועה בראש מלה אחת והמליה שלפני מלה זו דרישה לחתום באות זו, אז לפעמים אותן שבסוף המלה הראשונה תשפט, והאות שבתחלה המלה השנייה תשמש גם לסופ' המלה הראשונה, וככה ישמש כאן הי"ד ממש «יה» גם לסופ' המלה זומרת. וויצו — זמרתי.

ולפעמים יקרה להיפר, כי כשtabא אות ידועה בסוף מלה, והמליה הבאתה דרישה להתחיל גם כן באותה אות, אז יקרה שהאות שבתחלה המלה הבאתה תשפט, וזה שבסוף המלה הקודמת תשמש גם לתחלה המלה הבאתה.

והנה כבר זכרנו מעניין שני התייחסות לכך למעלת בפרשה וארה בפסק ואם מאן אתה לשלח (ז' כ"ז) והבאנו שם כמה עממת דוגמאות לשתי חתונות ותורצת לעמוד עליהם ימצאן שם.

עוי זומרת יה ויהי לי לישועה (ט"ו ב')

עין רשי שטרח הרבה בסמכות הלשון ויהי לי לישועה להלן עוי זומרת יה. ובאמת יש להעיר על כלל הלשון ויהי לי לישועה דוחא כל עניין חסירה מוסב על הישועה ולא שייך לפרש את הפרט במקום שכל הכלל יסוב עליו.

ואפשר לומר עפי המבוואר במס' מגילה (י' ב') Mai דכתיב (למעלה בפרש) ולא קרב זה אל כל הלילה, בקשנו מלאכי השרת לומר שירה על כל עניין נס קריית ים סוף, אמר הקב"ה, מעשה ידי טובעין בית (מוסב על המזרים) ואתם אומרים (מקשיטים) לומר שירה.

ומבוואר מזה, שלא נכוון לומר שירה על אבדון אנשים, יהיו מי שייהוו, יען כי כל מין האוד הוא יציר כפיו של הקב"ה, ואם כן קשה איך אמרו ישראל שירה על חיים.

אך זה יתבאר עפי זה, כי על האמת עיקר יסוד טעם השירה של ישראל מוסב על חופשיהם משעבדם לפרק ויציאתם מעבדות לחירות, ובכפי שמתבادر העניין בפרש שמות—וארה, ויאנחו בני ישראל מן העבודה, וגט לא יכולים לקבל גם דברי נחמה מקוצר רוח ומעבודה קשה. ועל זה מוסב עיקר טעם השירה. ואם דרך אגב זכרו גם מעניין פרעה וטבחתו בבית, זה הוא רק אגב התפעלות נפשם על כל הנעשה עמם, אבל לא עשו פרט זה לעיקר, ולכן אין בזה קפידה.

ולא כו' המלאכים, הם לא היו במזרים, לא נשתבעדו לפרק ולא עבדו אותה וכל רעה לא אונחה להם, ולכן אין להם כל חוכם וכל רגש להודאות ולשורר על דבר שלא חשו ולא הרגישו. ונשאר טעם שריתם רק על אבדון מזרים בטביעתם בהם, וזה אין רצוי לה' כמו שאמר מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה על זה, ואין זה נכון.

ולפי זה יתבאר הלשון עוי זומרת יה ויהי לי לישועה, ככלומר, כל עוז נפשי ורוח זומרתי ליה, ולא קשה איך נזמר על מעשה ידי של הקב"ה חטובעים בים — יען כי הוא hei לי לישועה לצאת מעבדות לחירות ועל זה יסוד טעם זומרתי בעיקר. והוזכר שבא על עניינם של המזרים בים הוא רק דרך אגב מהתפעלות הנפש.

וכת יתרפרש הלשון ויהי לי לישועה, כמו יען כי חי לי לישועה, ככלומר,

כל עיקר זמרתי ליה יعن כי חי לי לישועת. ומצינו כי הוא זו בא למלאות חמלת "יען", כמו בישעיה (ס"ד ד') הן אתה קצתת ונחטא, והכונתך הן אתה קצתת יعن כי נחטא, ובאיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש⁹, שחכונה וגבר ימותה יعن כי נחלש (אדם לא כן חי צריך לומר וגבר יחלש ימות, כי החולשות באה קודם המיתה). וכן יחרטש לעמלה בפרש ויבקעו חמים לחרבה ויבקעו חמים (י"ד ב"א), והי' צריך לומר להיפך ויבקעו חמים וישם את חיים לחרבה, כי סבת החורבה היתה בקיעת המים, אך יתפרש וישפ את חיים לחרבה יعن כי נתבקעו חמים, וכמנתנה הרבהת.

זה אליו ואנו הוו (ט"ז ב')

ואמרו על זה בפס' שבת (קל"ג ב') חתנאה לפניו במצות, עשה לפניו טוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאים, ספר תורה נאה וכו', אבא שאול אומר, ואנו הוו דומה לו, מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון, פירש¹⁰, דאבא שאול מפרש "ואנו הוו" כמו "אני והוא", עשה עצמי כמוני להדק בדריכיו, עכ"ל, ואין מתפרש ברחבה לומר, כי במלחמת "ואנו הוו" יוכלו המלים "אני והוא".

אבל אפשר לפרש דעת אבא שאול עפ"י המבוואר בפס' סופרים פרק י, חייב אדם לעשות ציצית נאים ומזוודות נאות ולכטוב ספר תורה נאה וכו', שנאמר, זה אליו ואנו הוו, עשה לפניו מצות נאות, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר, הרבה בנאות שלו, אבא שאול אומר, הדמה לו, מה הוא רחום וחנון אף אתה היה רחום וחנון, ע"כ, והנה לא נתבאר כוונת הלשון של רבי עקיבא, הרבה בנאות שלו.

ונראית, דרוצה לומר, ככלפי מה שאמր רבי ישמעאל חתנאה לפניו במצות מעשיות, בצדיקות נאים ומזוודות נאות וספר תורה נאה, וכדומה — יותר נכון להתרגל להרבות בנאותו (ביבסי) של הקב"ה עצמו, כלומר, במידותתו שלו, מה הוא רחום וחנון אף אתה היה רחום וחנון, יعن כי סתם דבריו "הרבה בנאות שלו" בא אבא שאול לפרש, הדמה לו, מה הוא רחום וחנון וכו'. וזה באור הלשון "ואנו הוו", כי כשהולכים במידותיו כביכול מיפים אותו, ומיין תלישון ואחתבת את ה' ואמרו (יזמא פ"ז א') עשה דברים שיתאהב שם שמי על ידך, לישא וליתן באמונה ולדבה בנחת וכו'.

זהו כוונת הלשון של אבא שאול בגמרה, ורק עפ"י הגירסה בפס' סופרים בהקדמת דברי רבי עקיבא יתבادر העניין בגמרה יותר מבוואר, וכదרכ דברי תורה "שענינים במקום אחד ועשירין במקום אחר" (ירושלמי רה"ש

פ"ג הילכת ה'), כלומר, שאין מתבאים במקומות ומתבאים במקומות אחר, אך כאן באו דברי מס' טופרים וגילו הבואר בוגרמא, בדברי אבא שאול, מבואר. ובענין מעלה הנבי והיופי בכלל בחיי האדם ראה מה שנכתב להלן בפ' תרומה בפסוק יהיה סרווח על צדי המשכן (כ"ז י"ג).

זה אליו זאנחו אלהי אבי וארכומאנחו (ט"ו ב')

על סמך פסוק זה אמרו במקילתאagan, ראתה שפהה (גיורת) על חיים מה שלא ראה יחזקאל במראה הנבואה. והכוונה, כי לא רק ישראל, אך גם הגרים שנתקגירו ונלו עט בית ישראל ראו על חיים מראות השכינה. ומה שאמרו במקילתא, "אפילו שפהה" ולא "గרים" הוא לדינותו, דאפילו שפהה הפחותה במעלה (כמו שכותב בפ' בא י"א ה') מבכור פרעה עד בכור להשכינה, כלומר, מן היותר מכובד עד היותר פחות) גם כן וכתחה לראות בהוד השכינה.

אך לא נתבאר בכלל על אייה יסוד או סמך זה נסמכה עיקר דרשה זו, ובארנו עפ"י המבוואר במס' ב"ב (פ"א א') לעניין מצות הבאת בכוריהם וקריאת הפרשה השicket לה (מבוואר בתורה בריש פרשה תבא), שאם גר מביא בכורים אינו קורא אותה פרשה, משום דבנוסח אותה הפרשה נזכר הלשון, "אלهي אבותינו" (ונצעק אל ה' אלהי אבותינו), והתגר אינו יכול לומר זה, מפני שבתוויות לא היו מישראל.

והנה כאן בפסוק זה שלפנינו מתוואר הקב"ה בשני תוארים, בתוואר זה אליו ובתוואר אלהי אבי, וסדרה המקילתא את התוארים לעומת האומרים, כי הגרים שלא יכולו לומר אלהי אבי, כאמור, אמרו וזה אליו, וישראל אמרו אלהי אבי.

ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעען אויב (ט"ו ז')

הרי אפשר לקצץ הלשון ולומר, ימינך ה' נאדרי בכח, תרעען אויב, וכן להלן בפסוק ט"ז, עד יעבור עמק ה' עד יעבור עט זו קנית, גם כן הרי אפשר לקצץ ולומר עד יעבור עמק ה' עט זו קנית.

אך כן הוא מרווח השירה, מפני כי מתכונת נפש האדם הוא, לשם דבר בחותם לב, ברגש ובהתפעלות או ברגשי אהבה מופרזה, דרכו לשנות עניין החביב לו פעם ושתיים, וכך הוא רוח השירה, מפני שמבטאים אותה ברגש, וכחה מצינו בפרשא בראשית (ד' כ"ג) ויאמר לך לנשוו עדה וצלחה שמעון קולי נשוי לך זונה אמרתי, תחת הקיצור עדה וצלחה שמעון קולי, שלא יותר.

ובפרשיה ויחי (מ"ט ב') הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם — תחת הקיצור ושמעו אליו. עוד שם (שם כ"ב) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין — תחת הקיצור בן פורת יוסף עלי עין. ובס' שופטים (ה' ג') אגבי לה' אגבי אשירה, תחת הקיצור אגבי לה' אשירה. ובתהלים (ק"ח ט") ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל, תחת הקיצור, ימין ה' רוממה, עושה חיל.

וחרבה כהנה. והארכנו עוד בזה למעלה בפרשיה ויחי בפ' הנזכר, בן פורת יוסף (מ"ט כ"ב) והבאנו עוד כמה דוגמאות להז, וגם הראנו שם, כי לפעמים תגיע התחרגשות עד לבטו מושלש, והבאנו שם דוגמאות, וכן הראנו שם ממדזה זו גם במלאים כביבל בהקב"ה עצמו, והבאנו דוגמאות, עי"ש. ועיין עוד מענין זה בתלמוד סנהדרין ל"ח ב'. והנה כאן בפסוק שלפנינו, מרוב רגשות השתקפות הנפש להודאהitol וחל לה' על כל הנעשה קראו לשון משנה, ימינך ה' נאדרי בכת ימינך ה' תרעץ אויב. וכן להלן פסוק ט"ז עד יעבור עמד ה' עד יעבור עט זו קניתAufyi שהיו יכולם לקצר לפעם את הלשון כאן ימינך ה' נאדרי בכת תרעץ אויב, ולהלן עד יעבור עמד ה' עם זו קנית.

ימינך ה' נאדרי בכת ימינך ה' תרעץ אויב (ט"ז ו')
 فتح שם ימינך בלוית הפעל כמו בלשון זכר «נאדרי», ולא «נאדרה», וסימן בלוית פעל המתייחס לשם נקבה, תרעץ, ולא — ירעץ. וזה הוא, מפני שמצוינו שם «ימין» גם בנטית נקבה, כמו ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל (תהלים ק"ח ט"), והשיין מן עושה בקמ"ץ, סימן נקבה, ולא עושה בסג'ול, סימן זכר. ושם (כ"א ט') ימינך נמצא שונה, ושם (מ"ה ה') ומתוך נראות ימינך, ולא יורך, ועוד שם (פ' ט"ז) וכנה אשר נתעה ימינך, ולא אשר נתעה, ושם (קל"ז ה') אם אשכח ירושלים תשכח ימינך, ובאיוב (מ' י"ד) תושיע לך ימינך, ועוד. וכן אפשר שם זה (ימין) לבא גם בנטית פעל זכר גם בנטית פעל נקבה.
 ולא לפלא הוא ערבות מינים במלים, מין זכר ומין נקבה, כה מצינו שם «יד» בערבוב כזה, ביהוקאל (ב' ט') והנה יד שלוחה אליו וביר מגילת ספר ושם «מחנה», בראש פרשה וישראל (ל"ב ט') אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהה, ותית המחנה הנשאר, ושם «נפש», בפרשיה ויקרא (א' ב') نفس כי תחטא ועשתה, ולא ועשתה. — ועיini עוד מש"כ להלן בפסוק (ט"ז)
 עד יעבור עט זו קנית. ?

וברב גאנץ תחרות קמיך (ט"ז ז') בחר לשון "הרשות" אעפ"י שיש כמה מני איבוד. שריפה, בליעה, טביעה, וCMD, והי' יכול לומר בפועל כליל מאבד קמיך.

אך אפשר לומר, שבא בלשון זה לחוכיר העונש במידה כנגד מדת פי הם, המציגים, עינן את ישראל בבניין, כמו שכתוב (פ' שמota, א' י"א) ייבן ערי מסכנות, וכל ענן קיבוץ הלבנים הי' לצורך בניין, ולכן נעשו בהירותו, שהוא הפיך הבניין, כמו שאמרו (נדדים מ' א') אם יאמרו לך ילדים בנה וקניהם סתור, ובבב' (ד' ב') לא לסתור איש כי כנישתא עד דבנוי כי כנישתא אחריתא.

ובrhoה אף נערמו מים נצבו כמה נזולות קפאו תחומות לבב ים.
אמר אויב ארדוֹף וגנו' (ט"ז ח'-ט')

יחט הפטוקים זה לזה אפשר לפרש, כי לכארה קשה איך גואל פרעה לרודת לים אחורי רואו נס נפלא כוה מקיעת הים והי' לו לחשוב, כי לא לו געשה הנס כי אם לישראל, ואחרי עברם ישוב הים לאיתנו ולטבעו החמייד. אך הבואר הוא, כי הלשון ובrhoה אף נערמו מים וגוי' בסמרק על הפטוק בפרק הקודמת (פסוק כ"א) ווילך ה' את הים ברrhoה קדיט עזה כל הלילה וישם את הים להרבה, וחשב פרעה, כי מתוך רוח עזה כזה כל הלילה אפשר שעפ"י הטבע נעררו המים ממוקרים עד היבשה, ואם כן —حسب — שאין בזה נס יוצא מהוג הטבע, ולכן יכול גם הוא לעבור כמה שעברו ישראל, ועפ"י רעינו זה אמר ארדוֹף אשיג' וגוי.

עם באור זה יובן טעם הדבר שהוליך ה' רוח קדיט עזה על הים כל הלילה, לאיזו כונה ותכלית עשה כן, וכי לא hei' אפשר נס הבקעה ללא זה, אך היה פועלה לתכלית הטעת פרעה שייחסוב כי הבקעה הייתה בטבע וירד ויקבל עונשו.

מי כמכה באלים ח' (ט"ז י"א)
בחלמוד מס' גיטין (נ"ז ב') באגדת החורבן, לענין המעשים גוראים שעשה טיטוס בשעתו, קרא אחד החכמים ברגש צער הנפש את הפסוק הזה, מי כמוכה באלים ח', ופירשו (על דרך רמז) מי כמכה באלים ח'.
שרואה ושותק, מה שאי אפשר סבלנות כזו לבשר ודם.
ואינו מבואר על איזה יסוד פירש את המלה באלים כמו באלים.
ואף כי זה הוא רק על דרך רמז בלבד, אך ידוע הוא, כי חoil' גם ברミニותיהם וסימניהם בלשון איזה מלה או איזה פסוק מוצאים איות דיווק והערה באותה המלה ובאותו הפסוק הנוטן סmak לדorousן, וכן לא נודע מה סmak ואפשרות מצאו לדorous באלים — באלים.

ויתכן לומר עפ"י מה שכתב רש"י בפרשנה בחקוטי (כ"ז ל"ז) בפסקוק והבאתי מورد בלבכם, שמדובר אותן המ"ם להשפט לפעמים. ובאמת כן מצינו בכמה מלים, כמו בשופטים (ה' י"ד) מני אפרים — תחת מנני, וכן באיוב (ט"ז ו') מה מני יהלך — תחת מה מנני, ובדהי"ב (כ"ז ה') המבין בראת אליהם — תחת במראת, וזאת בחזקוני פרשה חי (כ"ז י') בפסקוק וייח הعبد עשרה גמלים מגמלי אדוניו וכל טוב אדוניו בידיו כתוב, כי בהמלה "וכלו" נשמט המ"ט, ועיקר הכוונה ומכל טוב אדוניה והם המפורשים להלן בפרשנה שם. כל כי כסף וכלי זהב ומגדנות. והנה גם כאן דריש על דרך רמז וסימן את המלה באילם, כמו שנשמט המ"ט אחר הלמ"ד, ווועצא — באילמיים.

וגם אפשר לפרש כוונת הדרישה באילם — באילמים עפ"י מה שמצינו כמה מלים שבהם יוז"ד יתירה, כמו למעלה החומות ייכסמו — תחת יכסמו, ובפ' תרומה (כ"ה ל"א) מקשה תיעשה תחת מעשה, וביהושע (ב' י"ג) ואט אחיתוי ת' אחותוי, וביחזקאל (ט"ז ל"א) בבנותיך גבר, ת' בבנותך, ובקהלת (י"ב א') מוכור את בוראיך, תחת בוראך, ובתhalbim (ל"ז ט') ירבוין, ירווין — תחת ירבון, ירוון, והרבבה כהנה. וכן כאן דריש באילם כמו יתר יוז"ד, ווועצא באילם, מלשון וכאלם לא יפתח פיה, מי שם פה לאילם.

נחית בחדוך עם זו גאלות (ט"ז י"ג)

ידוע, דשם "עם" הוא לשון זכר, כמו בפרשנה נח (י"א ו') הנו עם אחד, ובאסתר (ג' י"ב) עם ועם כלשונה ועוד הרבה, ולפי זה הי' צריך לומר לנו. עם זה, וכן להלן (פסקוק ט"ז), עד יעבור עם זה קנית, וכן בישועה (מ"ג כ"א) עם זו יצתרתי תחת זה. וזה פלא.

ולכן על דעתך באה בהפסוקים שזכרנו המלה "זו" תחת המלה המיחסת "אשר" — כזה, עם אשר גאלת, עם אשר קנית, עם אשר יצתרתי. ויסודות לדעתך זאת הוא, כי מצינו כמה פעמים המלה "זו" או "זה" בחרכה הוראה "אשר", כמו בתHALIM (ט' ט"ז) בראשות זו טמןו — תחת בראש אשר טמןו (ועי"ש ברראב"ע), ושם (י' ב') במזומות זו חשבו — תחת אשר חשבו, ושם (ל"ב ח') אשכילה ואורך בדרך זו תלך — תחת דרך אשר תלך, ועוד שם (ס"ח כ"ט) זו פעלת לנו — תחת אשר فعلת, ובישועה (מ"ב כ"ד) זו חטאנו לו — תחת אשר חטאנו לו.

וכן במלת "זה" כמו בתHALIM (ק"ד ח') אל מקום זה יסדה להם תחת אל מקום אשר יסדה להם. ובמשלוי (כ"ז כ"ב) שמע לאבדיך זה ילך, תחת אשר ילך, ובאיוב (י"ט י"ט) וזה אהבתני נהפכו بي, תחת ואשר אהבתני.

וכן יתפרש (ס"ט בא) בעבור זה עשה ה' לי וגר, והי ציל לתיפך, אך יתפרש בעבור אשר עשה ה' לי.
וכן יתבהיר כאן בפסק שלפנינו עם זו גאלת — בMOVED עם אשר גאלת,
וכן להלן פסוק ט"ז עם זו קנית — תחת אשר קנית, ובישועת שם, עם
זו יצרתי — תחת אשר יצרתי.

ועל יטוד זה דעם "עם" הוא לשון זכר, יש להעיר בפזמון "לכה דוידי"
(לכבוד קבלת השבת), שחבר המקובל רב שולמה הלווי אלקבץ (מגDOI
חכמי הספרדים במאה הרביעית לאלף זה, ונפטר בשנת שמ"א) וכפי הנראה,
חבר פזמון זה על יסוד זה שאמרו בגמרא שבת (קי"ט א) רב חנינא
מעטף (בגדים נאים) וכי אפניא דמעלי שבתא (לפנות ערב ביום ר')
וזאמר בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, ורבינו ינא לבייש מאני (בגדים
מכובדים) במעלי שבתא ואמיר בואו בואי כלה, בואי כלה.

והלשון "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא" מיסוד על זה, שבימיהם
הייו להם בתיה כניסה בסוף תחום העיר, כדי שיוכלו לבא לשם בשבת מן
העיירות שבסביב (ע' בב"ב נ"א א' וברשב"ט שם), ועל כן נקרא בית
מדרש שלם בשם "תחומא" (שם, ובשנהדרין י"א, תחומיין שוסמכו בהם,
כינוי לבתי מדרש). וכן אמרו בואו ונצא, בלכתחם מביתם לביהם"ד
(ובארץ ישראל המנהג לצתת באמירת לכה דוידי לחצר בית הכנסת).

ובראשי החوروים מן הפזמון "לכה דוידי" (באותיות הראשונות מן "שמור
וזכור עד אחר ימין ושמאל תפוצץ") רשום שם מחבר פזמון זה "שלמה הלווי".
הארcano קצת בקורות יצרת הפזמון לכה דוידי, להראות, עד כמה גדול
זכותו של מחברו, שנתקבל הפזמון זהה בכל תפוצות ישראל מכל הערכבים
ומכל המפלגות (ונעתק גם לאשכנזית ע"י הסופרים הערדים והיינתיים, וגם
לאנגלית).

זכות כזו מצינו רק בחכמי התלמוד, שנתקבלו נוסחים תפולותיהם
שהבחרו בכל העולם היהודי, כמו התפללה יהיו רצון שתצליחני היום מעוי
פניט וכו' שהחברה רבי יהודה הנשיא (רבינו הקדוש) מבואר במס' ברכות
(ט"ז ב') ותפלת יהיו רצון קודם ברכמת החודש שהחברה רב (שם), ותפלת
אליה עד שלא נוצרתי אני כדאי, בתפללה ליווהכ"פ (שם י"ז א', ועי' יומא פ"ז
ב') שתקנה רבא ורב המנוגא (שם ושם). וכן התפללה בסוף תפלה שמ"ע,
אליה נצור לשוני מרע שתקנה מר ברוי דרבינא (ברכות שם).

ואחר התלמוד מצינו הפזמון "יגדל" שהחבר הרמב"ם, והופיעו וננתנה
תוקף שהחבר רבי אמנון בתחילת אלף הששי, ומיסדי התפללה והוא רחומות

לאחר שמו"ע בשני וב חמשי כמבואר בבי' לא"ת סימן קל"ד, וקרוב לו מנו זכה לוח בעל חי אדם בחפלו"ו, "תפלת וכלה".

עוד נשוב אליו להזכיר את המקובל הגדול הזה. רב שולמה הלוי, להלן בפי יתרו בפסק זכרו את יום השבת לקדשו. ועתה נשוב לענינו על דבר העדרה, כי שם "עם" הוא לשון זכר, והנה בפומן זה (לכה דוידי) בחרוז התנערי מעפר בא המשך "קומי לבשי בגדי תפארתך, עמי", והחרוז הזה נוסד על הפסוקים בישעיה (נ"ב ב'), והנה שם פונה הנביא אל עיר ירושלים, וכן ניחא שם שבא הסגנון בלשון נקבה: התנערי, קומי, לבשי, בהשכלה לשם עיר, שהוא לשון נקבה. אבל כאן הרי צריך לזכור הפעלים הננסכים לשם "עם" בלשון זכר, התנער, קומ, לבוש.

אך כדי שלא לשווין לאדם גדול זה טעה בדבר כל כזה — אפשר לומר, דכונתו בשם "עמי" איןנו מלת היחס הפונה אליו, אל העם, כי אם שם התואר לשות "בגדי תפארתך", והוא פונה אל ירושלים שתלבוש בגדי תפארתך, ומה הם בגדי תפארתך — עמי, ככלומר, שתקbez ירושלים לתוכה את עם ישראל, מעניין קבוע גலויות.

וקצת סמרק לבואר זה הוא לשון הפסוק בישעיה שם. כי לאחר שאמר לבשי בגדי תפארתך, ירושלים, מסיים — כי לא יוסיף לבא אך עוד ערל וטמא ומזה מתברר, שנושא דברו הוא על הבאים לשם, וזה היא בונת הפזמון.

תפלל עליהם אימתה (ט"ז ט"ז)

לא נتبادر על מה בא חת"ז במלת אימתה, אחרי שהי' די לכתוב "אימה", כמו אימה השכה (פ' לך, ט"ז י"ב), ומחרורים אימה (פ' האזינה ל"ב כ"ה), לבך יהגה אימה (ישעיה, לג י"ח), ועוד.

ואמנם נוכחותי, כי יתרון קביעת חת"ז הוא חזון נפרץ במקרא, כמו בפרשת ברכה (ל"ג ט"ז) תבואה לראש יוסף — תחת תבואה, ובידרימה (י' ז') כי לך יאהת — תחת כי לך יאה, כמו כי לו נאה ויאת, ובשופטים (מ"ד כ"ז) קומה עוזרתת לנו תחת עוזרה, ושם (קכ"ה ה') למען לא ישלו הצדיקים בעולמת ידייהם — תחת בעילתה, כפירושי שם, ובמשליו (ה' י"ג) יראת ה' سنאת רע — וכן שם (ל"א ל') אשה יראת ה' תחת יראה, ובאסתר (א' ה') ובמלאות הימים — תחת ובמלוא, וכן המלים תאלהך (איכה, ג' ס"ה) תחת אלתך (כי השרש אלה) ושם (ב' ה') anzeigen ואנניה. והמלים עשתרות (ר"פ עקב ז' י"ג) — תחת עשתרות (ע' חולין פ"ז ב') צנתרות זהוב (זכירה ד' י"ב) תחת צננות (הרבים ממש צנור), והמלים תגמולותי, תחכמוני, תמרק, תפרק, תפלת — תחת גמולותי, חכמוני, מרוק, פלה כמו ויעמוד פנהס ויפלל (תהלים ק"ז ל')

וזוד הרבת, ובחו"ל (סוכה דף ט, ב') צלתו מרובה מחמתו — תחת צלן, ולפי המבוואר יתיישב מה שטרות הרמב"ם בפ' המשנה ריש מס' תרומות על המלה תרומה, כי אין حت"ז מן השרש, ועל מה הוא בא, ולפי מה שבארנו רגיל حت"ז להתווסף.

וקרוב לומר שבא حت"ז הגוסך לחזק הפעולה שבאה המלים. וסמך לזה מוגمرا חולין (פ"ד ב') על הפסוק דריש פרשה עקב שהבאנו למעלתה, ושתרות צאנך, אמרו, למה נקרא שמן (של גידול צאן) עשתרות מפני שמעשרות את בעלייהן, ולא נחbaar עניין העשירות, ויתכן שבא ברמו סמך על הפסוק בתחילה (קמ"ד י"ג) צאננו מאליפות מרובבות, שהבאור הוא, שתרבותן (תולדתן) היא לא אלפיים ורבבות, וזה היא ברכת עשרותן. והנה מפרשים עשתרות כמו עשרות. והת"ז בא לחזק הפעולה שבאותה המלה, וכן יבא לפעמים הת"ז בסוף המלה, אך ורק לתפארת הלשון, כמו דבשת (גמלים, ישעה, ל' ר') הריסות, כבדות (בפרשה זו, י"ד כ"ה, יונגהגו בכבדות), ראשית, שארית, תבנית, תכליות, תפארת — תחת הרס, כובד, ראש, שאדר, בנתה, כליה, פאר. ועיין עוד בסמוך.

אכן כנגד זה מצינו מילים חסרות הת"ז, כמו בפרשה קרת (י"ח י"א) וזה לך תרומות מתנים — תחת מתנותם, כי השרש נתן, וכמו בתרגום אונקלוס, אפרשות מתנתהון, ובמשלוי (ז' ח') עובד בשוק אצל פנה — תחת פנחה, ובאיוב (מ"א ט') ארוכה הארץ מדת — תחת מדת, ובוכריה (ד' ב') וגולה על ראהה — תחת וגולהה (ע"י "ש בראב"ע) ועוד כהנתה.

וכן אפשר לכזין בזה הלשון בתחילה (ק"ז ל') ועמדו פנחים ויפללו, ואמרו על זה בוגمرا סנהדרין (פ"ב ב') ויתפלל לא נאמר כי אם ויפללו מלמד שעשה פלילות עם קונו, ויתכן שהוא מעוני דין ומשפט, כמו בש"א (ב' כ"ט) אם יחתא איש לאיש ופללו אליהם. והנה זה הוא עד' הדרש, אבל לפि הפשט ייל כי באה המלה חסירה לת"ז, בדרך אותן הת"ז כמש"כ.omi בא עד עומק נعمות טעם שפתנו וסגנוןנו, וכבר כתבנו, כי לרגלי מרירות גלותנו המר והנמהר, הארוך והרחב, ולרגלי נזרותינו וטלטלותינו בגוים ובארצות זה קרוב לאלפים שנה, בלבד הרבה אבידות אציליות ולאומיות אשר אבדנו בהם. עוד אבדנו עומק טעם וסגולות שפתנו הבראה והזכתה, החמייה והשלמה, ועל כן יקרה לנו לפעמים קרובות שנתקעכ עלי סגוננה ועל דקדוקה, על ניבתה ועל מבטא, אבל האמת, כי אין בה כל זרות ונפלת, ודרך דרכי נועם. ורק אנחנו לא נדע. *

ודע כי פ"ז מה שכתבנו, כי לפעמים יבא הת"ז בסוף המלה רק לתפארת הלשון בלבד — עפ"ז זה תמיישב הערתת הת"ז במס' שבת (פרק ט' משנה ר') שכתב, דחשם "פלפלת" שבמשנה אינו מין פלפל, כהשם

הריגיל אצלנו, פלפלין (גרגרים מרורים), יען שות שבמשנה חתימתו בתיאו, פלפלת וועל כו, פלפל ופלפלת הם שני מינים. עכ"ל. אבל לפי מה שכחנו בא התיאו רק לתפארת הלשון לשם פלפל, אבל לעניין מינים, היינו פלפל והיינו פלפלת.

ולבד זה מתבאר דפלפל ופלפלת אחד הוא, שכן בגמרא כאן (צ"ה א') אמרו פלפלת למאי חוי לריח הפה, ולעיל (ס"ה א') אמרו כוח על שם פלפל שבמשנה, הרוי דאותו הוא, ותוספת התיאו אין מכרחת. יען במהרש"א לסנהדרין מ"ב א' שפירש אגדה אתה בחז"ל עפ"י תוספת אותן תיאו במליה אחת.

עד יעבדר עמק ה' עד יעבדר עם זו קנית (ט"ו ט"ז)
על כפילת הלשון "עד יעבדר" (שהרי) אפשר לומר עד יעבדר עמק ה' עם זו קנית) כתבנו למעלה בפסוק (רו) ימיןך ה' נאדרי בכת. ובדבר הלשון "עם זו" תחת עם זה, כהוראה לשם "עם", לשון זכר — כתבנו למעלה בפסוק (י"ג) נחית בחסדך עם זו גאלת, ראה שם ושם וצרף לכוא.

tabia'mo v'tattemu (ט"ו י"ז)

הנה באו הפעלים כאן בתוספת וא"ז, תחת tabiam וtattem, וכן בהרבה מלים בהמשך השירה, תחומות יכסיימו — תחת יכסום, יאלמו לקש — תחת יאלם, תמלאמו נפשי — תחת תملאם, תוריישמו ידי — תחת תוריישם, יאחזמו רעד — תחת יאחותם. וזה הוא מרוח השירה, שדרך לפות ולעטר לשונה וסגנוןיה, ואחת מן העטרות הוא תוספת הואה, וככתבו מזה למעלה בפרשה בא בפסוק ויקחו להם איש שה (י"ב ב'). יען ברמב"ן ריש פרשה קרת.

وتקח מרימות הנבירות אחות אהרן (ט"ו ב')

יען רשי' בטעם הדבר שמייחס אותה הכתוב כאן לאחראן. ואמנם כפי הנראה מכמה מקומות במקרא, כי הנဟוג בימי קדם לייחס את האשה אל אחותה.כה מצינו בסוף פרשת מולדת, מחלת אחות נביות, ובפרשת וארא (ו' כ"ג) אלישבע אחות נחשות, ובשמואל ב' (י"ג ז') חמר אחות אבשלום. ובדהי"א (ז' י"ט) הודיע אחות נחומות. ובדהי"ב (כ"ב י"א) יהושבע אחות אהיזהו, ועוד. ואמנם לא נתבאר טעם יחס כזה. ויתכן לומר מפני שעל הרוב, כשהאתים ואחותות בבית, תלמודנה האחותות את אורות החיים ונמוסיהם מאחיהן, ולכן נשנרצה לדעת את ערכה של אשה בתיה הנפש דרשו להוכח מערכ אחות בפרש זה, ולכן יתייחס ערכיה אליו.

וקרוב לוודאי, כי זה כונת הגמרא במס' ב"ב (ק"י א') באמרה "רוכ בנים דומים לאתי האם", יعن כי היא, האם, תלמוד דרכיה מהאייה, ואוthon תלמד לבנית רעל פיהן תגדלים ותחנכם, ויוצא מזה שתכונות האדם מקבלות אל תכונות אחוי אמרו.

וגם זאת נכון ובטה, כי זאת כונת הגמara באמרה, (שם) הנושא אשת צריך לבדוק באחיה, יعن כי מערך אחיה יודע ערכה היא, כמובן. ומה שיחסו אותה הכתוב כאן לאחרון ולא למשה, פשוט מפני שהוא הבכור, והתחלה למודה הר' ממנו.

ותקח מריהם הנכיה אחות אהרון את התוף בידה ותצאננה כל הנשים (ט"ז כ')

לאיזו מטרה לקחה תוף אפשר לומר עפ"י המבוואר בירושלמי פסחים (פרק א' הלכה ד') דבכלל "נשים עצלניות הן", ככלומר עצלות הן לעולה חיוית, והי' קשה למורים לאוסף את כל הנשים לקבוצה אחד להקלilit הנרצה לצאת בשיר. אך הנה אמרו חז"ל במז"ק (ט' ב') "בת שיתין כבת שית לקל טבלא רהטא", ככלומר, יכול תופ מזרדות ליצאת מבתיהם גם נשים בנות ששים שנה באותה תשואה שחרוץ יליה בת שש שנים, וכך לenza את התוף ותגונן בה ובה הגעה למטרתה להוציא את הנשים מבתיהם, ומכיון שיצאו עודרה אותן לשיר את שירות הגברים.

ועיין מש"כ בפ' וירא בפסוק מהרי שלש סאים קמה (י"ח ו'). ומה שתפסה הגמara למשל לתוף חשך לתוף את הילדה "בת שש שנים" אפשר לבאר עפ"י המבוואר באגדות פרשת וישלח, כי בעת שהי' שכט בן חמוץ צופה לפתח את דינה נתרד בזה שלא רצתה ליצאת מביתה, ולא יכול לראותה ולדבר אתה, עד שאסף מנגנים עם כלי זמר סביב לביתה ונגנו ופרטו על כדי Shir, וכיון ששמעה כזו יצאתה מביתה והשיג מבוקשו לדבר אליה. ומבוואר בסוף מס' סופרים, כי בעת שהיא הייתה בת שש שנים. וזה כונת הגמara "כבת שית" רמז לדינה שיצאה לקל כלי זמר בהיותה בת שש שנים.

והיותה אז בת שש שנים לא לפלא הוא, כי בדורות הראשונים היו אנשים ונשים מתבקרים בקדמות חוקפת שנים, כאמור בסנהדרין ס"ט ב'.

ולכו שלושת ימים ולא מצאו מوط (ט"ז כ"ב)

בתלמוד מס' ב"ק (פ"ב א') אמרו על דרך רומי וסימן לזכירתה, וילכו שלושת ימים ולא מצאו מים. אין מים אלא תורה, שנאמר (ישעיה, נ"ח א') הוי כל צמא לכל למים (כי אי אפשר לפרש כפשטתו, שמי שצמא לשחות ישתח מים, דפשיטה הוא, ומה משמעינו בות), ולכן דריש על דרך רומי דאיילי

בצמא ל תורה שנמשלה למים. ויחס המשל תורה למים מתבאר במס' תענית (ז' א') מה מים מניחין מקום גבורה והוליכין למקום גמוך, כך דברי תורה אין מתקיימים אלא למי שדעתו שללה. ואני תמה, שלא הביאו בגמרא כאן (בבב'ק) לספר دائم מים אלא תורה את הפסוק בעמוס (ח' י"א) לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דברי ה', הרי דיחס קרוב בין צמיהת למים ולדברי תורה).

ופירשו עוד בגמרא ב"ק שם בהשבה לפסוק זה, וילכו שלשת ימים ולא מצאו מים (ואין מים אלא תורה) כיון שהלכו שלשה ימים بلا תורה עמדו חכמים שביניהם ותקנו לקרות בתורה בשני וחמשי כדי שלא יעדזו שלשה ימים بلا תורה. ואעפ"י דלפי זה היה דרוש לקרות ביום שלישי בשבת, שהוא יום שלישי לкриאה מן יום שבת. אך הקדימו לקרוא בשני משום שכידוע הוא יום רצון. עי"ש בתוס'.

והנה דבר מובן ומאומת הוא, כי שיעור של שלשה ימים כאן הוא השיעור היותר אחרונו וקיצוני. ככלומר, שלא עמדזו بلا תורה לפחות לא יותר שלשה ימים. אבל לא יקראו בתורה בכל יום. בודאי היא מדת גודלה ורצiosa מאדו, ועל דרך שאמרו ולואי שיתפלל אדם כל היום (ברכות כ"א א'), ובידוע, מעלה התורה עומדת למעלה מעלה התפללה. כי התפללה נקראת חי' שעה והتورה נקראת חי' עולם (שבת י' א').

ועל כן אהשוב לאמת ולנכון, כי בלבד חיוב התקנתן לקרוא בתורה בשני ובחמשי, וכור לטוב זה שיקרוא בכל יום. וזה מיטוד כתנת הרצון בזות. ואין חשש בזה משום מנהג או תקנה, כי אין בזה שניי רק תוספת כבוד לתורה והתעדויות קדושה. כי כפי שכחכינו גוסד הזמן שבחתקנה (שני ו חמישי) רק על השיעור הקיצוני, ככלומר, לא פחות מהם. ואפשר כי הטעט שלא תקנו זה לכל יום. משום טורח הצבור או משום בטל מלאתה. אבל אין ספק שמעליין בקדוש. וכך בchapella, שאעפ"י שנתקנו זמנים קבועים שלוש תפלות ביום, אבל בכ"ז אמרו "ולואי שיתפלל אדם כל היום" כמו שערכנו, ולא חשבו בזה משום שניי תקנה.

וב להיות כן, ראוי להעיר על אשר נהוגים וגם נזהרים ביום תענית. בשאיין מנין או רוב מנין עשרה שמתענין אין קורין בתורה מוחבות היום. וכן נזהרים מליקרות לתורה ביום תענית את זה שאינו מתעננה אז (ע' בשורע או"ח סימן תקס"ז).

אבל לפי הערטנני, שטוב וישר ורצו לקרות בתורה בכל يوم ובכל עת, ואין לה זמן מוגבל לעכוב. לפי זה אין מניעת התענית סבה למניעת הקריאת. וגם מובן, שאין קפidea לקרוא בכל יום בעניין שבוע ומוגבל, אך אפשר לקרוא בכל עניין שהוא, ואף בפרשת ויחל משות.

והנה דבר זה חדש מאוד, חדש שבחדשים, ו אף נכבד ויקר. ומאוד מאוד ראוי לעמוד עליו.

שם שם לו חוק ומשפט (ט"ו כ"ה)

רש"י כאן מביא מהזיל, דשם במרה, במקום שבאו (פסוק כ"ג) שם נצטו על מצות שבת, ובסיני נשנתה. ועיין מזה בתלמוד סנהדרין נ"ו ב'. וההבדל שבין מצוה נשנתה במרה לו נשנתה בסיני הוא, כי זו נשנתה במרה, ניתנה ונתקבלה ברכzon, ללא כפי. אבל המצוות שבסיני ניתנו ונתקבלו באונס, ע"י כpitת ההר, כמו בואר במס' שבת פ"ח א. וכתבנו בחות"ת, דיתכן שמצוות זה אומרים בתפלת י"ט שחיל בשבת בנוסח ותמן לנו... באהבה וברצון, וביר"ט שחיל בחול ממשיטים זה. ולפי המבוואר יש לומר, שתוספת שני דברים אלה ביר"ט שחיל בשבת באהה להורות שמורות שבת נתנה לראשונה באהבה וברצון (במרה), ועל כן כשהוארים לנו את השבת הזאת, מוסיפים תוכנות נתינתה, באהבה וברצון, מה שאין כן מצות י"ט נתנה בתחום שאור המצוות בכלpitת ההר, ועל כן ביר"ט שחיל בחול אין אומרים זה.

שם שם לו חוק ומשפט (ט"ו כ"ח)

ע"י ברש"י שכטב דגם מצות פרה אדומה נתנה במדעה, ולא נמצא זה לא בתלמוד ולא במיכילתא ולא בשארី בריתות, וגם בכלל הדברים חמוץ, כי לפי המבוואר ברש"י פ' חקת (י"ט כ"ב) דכל עניין מצות פרה אדומה הוא לכופר על מעשה העגל, ועתה בהיותם במרה עדין לא נברא כל עניין מעשה העגל, ובגמ' איתא, שנצטו שם על כבוד אב. ורש"י לא הביא זה. ומכבר הערנו, כי קרוב לוודאי שנפל ט"ס קללה ברש"י שהי' כתוב מתחלה "וכ"א" שבאו רוח וכבוד אב, שבאמת מבואר בגמר סנהדרין שם שבמרה נצטו על כבוד אב, והי' כתוב בר"ת "וכ"א", וטענה מדפיס אחד בין כ' לפ', ומדפיס אחד אחריו פענח הר"ת למילימ "פרה אדומה".

זה היה אם שמוע תשמעו לkol ha' אלחיך והישר בעיניו תעשה והאונת למצוותיו ושמירת כל חוקיו (ט"ו כ"ו)

לאחר הלשונות אם שמעו תשמעו לkol ha' והישר בעיניו תעשה נראה עוד הלשון "והאונת למצוותיו ושמירת כל חוקיו" כמו מיותר, כי הלא השמייה לkol ha' תיינו אך דקים המצוות. וידוע הוא, כי בכלל מקום שבא עניין אחד בכלל לשון בא להורות דבר מה, אם בಗלי אם ברמן.

ואפשר לפרש שבלשון "והאונת למצוותיו" בא לרמז מה שאמרו בעידורין

(כ"א ב') על הפטוק בקהלת (יב ט') וייתר שהיה קהילת חכם עוד למד דעת את העם ואוזן וחקר וגוי, ופרשו בגמרה שם כונת הלשון "וואזן" שעשת אוניס ל תורה, כלומר, סייגים וגדרים, ולשון אוניס הוא כמו אוזן לכלי שאוחזין בו הכלים לביל יפל וישראל, ע"י האחיזה באוזן ישמר הכלים. וכן עניין הסייגים וגדרים שמאגינים על שמירת גופי התורה ומסיעים לשמרות המצוות. וזהו כונת הלשון והאוזנת למצותיו, שתעשה למצות התורה אוניס, ככלומר, סייגים וגדרים.

ומען זה יתפרש גם הלשון ושמירת כל חוקי כי הלשון ושמרת הוא מעין הלשון בחוץ"ל "שומר לפורי" (ברכות ל"ז ב') שהם העלים והקליפות הסובבים את הפuri והופפים עליו שישמר, וכך שאמרו בחולין (צ"ב א') אלמלא עלייא לא מתקימי כליא (וללא העלים לא היו קיימים האשכבות). וגם זה יתיחס עניין סייגים וגדרים, וחותי הכונה ושמירת כל חוקי, שחתשת שמירה (סיג) להם.

**כל המחלות אשר שמשתי במצבים לא אשימים עליהם
כי אני ח' רופאך (ט"ז ב"ז)**

חולב בסנהדרין (ק"א א') עמדו על סגנון לשון פסוק זה, והקשו, וכי מאחר שלא שם מחלת למה רפואה, ופירשו, דהכוונה, אם תשמע לא אשימים מחלת, ואם לא תשמע אשימים, וauseppi כן אני ח' רופאך, ע"כ. ופרשנו בותה, דהכוונה שאמר כן כלפי המחלת שבמקרים שנאמר בה (פרשנה תבא, כ"ח ב"ז) אשר לא תוכל לרופא, ואמר כאן, כי גם אם אשימים — אמציא רפואה. ורמב"ם באחד מכתביו מבאר לשון זה כי אני ח' רופאך, כי רופא נאמן המשגיח על מכיריו משתדל ביותר מאשר לרופאים כי לא יחולו כלל, ותוך שאמר כי אני רופאך הנאמן ואשಗיח שלא יבא עלייך כל מחלת.

וגם יש לפרש הכוונה, דרומו למה שאמרו במגילה (י"ג ב') אין חק"ה מכה את ישראל אלא אם כן בוראו להם רפואה קודם למכה, שנאמר (הושע ז' א') כרופא לישראל ונגלה עון אפרים ופירוש"י, כרופא לישראל ואח"פ נגלה עון אפרים ע"י מכה שנייה מביא עלייהם. וזהו שאמր כאן, ואם אשימים,auseppi כן, אני רופאך, מקדום, כלומר, טרם באהה המחלת כבר חכינותי רפואת רעל פי זה יש לפרש עוד ביוםא (ט"ז א') גודלה תשובה שביבאת רפואת לעולם, שנאמר (הושע, י"ד ה') ארפא משובחם, ותמה מתרש"א, למה אינו מביא ראי להה מפסק דישעה (ו' י') ושב ורופא לך, שתוא יותר מכובן למלה שרצת לומר שלאחר תשובה באהה רפואת.

אבל לפה מה שכחנו יש לומר, דרומו לוזה, שהק"ה מקדים (בורא)

רפוואה למכה, וזה מכון בלשון ארפה משובחתם, שמביא דמשמעותה, דוגם במשובחתם אקדמים רפואיים, ולא כן הלשון ושב ורופא לך, דוקא אחר תשובה.

ובזכרי זה הפטוק דחווע, ארפה משובחתם, לא אפגע מלבאר עוד המשך לשונו וענינו הדורש באור מספיק. וזה לשונו: אמרו אילו כל תשא עון, אשר לא ישיענו ולא נאמר עוד אלהינו למשעה ידינו ארפה משובחתם אוوهבם גרבבה, ע"כ.

ופירשי' בונה הלשון, אווהבם נדבה — ואוהבם בנדבת רוחין, אעפ"י שאינם ראויים אהבה אתגרב לאהבתם, עכ"ל. ושאר מפרשין הוסיפו על זה,

“כי היודי די רק להסיר האיבה ולא להביא אהבה”.

ונראה מזה, כי כולם מכובנים לפרש הלשון “אווהבם נדבה”, אשר לכוארה אין מבואר, למה באמת תבא אהבתה רק בנדבה, ולכנן פירשו כמו שפירשו אבל עם כל זה עדיין צריך באור, למה אינה כדי התשובה מהאהבה לעורר אהבה גם מבלי נדבת רוח, אחרי אשר ידוע גדול מעלה התשובה, הלא שבוי בתשובה, כהוראת כל לשון הפסוק.

ואפשר להסביר עפ"י המבוואר בכתובות (ע"ד ב') המקדש את האשא על מנת שאין בה מומין ולהלכה אצל רופא ורופא אותה, אינה מקודשת וטעם הדבר, מפני שככל הבעל לומר, דכשוכר המומין שהוא בה נמאסת בעניינו אף לאחר שנתרפא מהם.

וכן מבואר בשבת קמ"ה ב', דר' יוחנן הי' ריק מכותח דבבלאי, (מיון מאכל) ופירשי', כשהיה זוכרו הי' רוקק, מפני שהי' מואס בעניינו. ולפי זה אפשר לפרש הלשון “אווהבם נדבה”, כלומר, אעפ"י שעיל ידי זכירת מעשיהם הרעים ראויים להיות מאושים בעניין גם לאחר תשובהם, אעפ"י צו לא אתחשב עם זכרו וזה ואוהבם נדבה, בנדבת רוחין.

**כל המחלות אשר שמתי במצריים לא אשים עלייך
כפי אני ה' רופאך (ט"ו כ"ז)**

הڌוק מבואר, כי אחרי אשר לא ישים מחלת הלא אין צורך לרפוואה, ולמה זה אמר כי אני ה' רופאך. ובחולל באה דרשא על זה, כמו שהבאו ובארנו במאמר הקודם.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בב"מ (ק"ז ב') כל המחלות הן בידי שמי חז' מצנים פחים (קור וחום, עיין בב"ב קמ"ד ב' וברש"ט ותוס), ועוד בתוס' כתובות ל' א' ד"ה הכל) שנאמר (משל, כ"ב ח') צניט פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם. וזהו שאמר כאן כל המחלת לא אשיט עליך מעקרם. שלא יבוא כלל עלייך, וגם אם תחלה אתה באשmetaף, בציינים פחים,

שלא הותרת, ארפא אותה, יعن כי אני רופא, ומחובת הרופא לרפאות גם ממחלה שהחוליה אשם בה.

ומצינו מלים חסרות ואיז' החיבור (כמו כאן, וכי אני ה' רופא), כמו בריש פרשה דברים בשחרורת באדרעי — תחת ובאדרעי (ע"י יש לפנינו), ובישועה (ל"ח י"ד) כסוס עגור — תחת כסוס ועגור (כמו בירמיה ח' ז' כסוס ועגור), ובנהום (ב' י"ב) אשר הlk אריה לביא — תחת אריה ולבייא, ובחבקוק (ג' י"א) שם יריח — תחת שמש וירת, וכן פרשנו בסוף פרשה האזינו (ל"ב מ"ב) וכפר אדמתו עמו — תחת אדמתו ועמו וכן כאן לא אשים עלייך וכי אני ה' רופא.

וזוד אפשר לפרש המשך הלשון בטעמה, כי כדיוע, הנהוג בעולם בעירות גדולות במשפחות רבות, עושים חוויה עם אחד הרופאים בתור רופא שניתי, בשכר שניתי קבוע, שיקבל שכרו בין אם יש לו עבודה באומה משפטה או לא, כלומר, בין אם יש בה חוליה, בין אם כולם בריאות ושלמים. ורופא כזה, רופא שניתי, בודאי רוצה שייהיו כל בני המשפחה בריאות וטובים, יعن כי הן הוא מקבל שכרו בכל אופן שהוא, גם אם אין לו כל עבודה שם, ולמה לו לטפל בחליים.

ולא כן "רופא מקרי", כלומר, רופא כזה שמזמין אותו רק בעת מקרת חוליו — רופא כזה בודאי רוצה שרבו חוליהם, כדי שיזמין אותו וישלו עבורה בקורס, והם חיין, ומן הזמנתו פריון נמצא, ואם אין חולים יאביד מקור פרנסתו.

וזהו שאמר כאן הכתוב, כל המחלת אשר שמתי במצרים לא אשים עלייך, יعن — כי אני ה' רופא התמידי, ואם חוליה — עלי לטפל ברופאותך, וכן טוב לי כי לא חוליה כלל ותהי בריאות ושלם.

כל המחלת אשר שמתי במצרים לא אשים עלייך כי אני ה' רופא (ט"ו ב"ז)

ואמרו בברכות (ה' א') אמר ריש לקיש, כל העוסק בתורה יסורין בדלים ממנה, שנאמר (איוב, ה' ז') ובני רשות יגביהו עוף ואין רשות אלא יסוריין, שנאמר (פ' האזינו, ל"ב כ"ד) מוֹרֵעַ וְלִחוּמֵי רָשָׁת, ואין עוף אלא תורה, שנאמר (משלין, ב"ג ה') התעיף עיניך בו (נסמן על המבוואר בב"מ בתלמוד דפסוק זה אייריב בתורה, ע' מגילה י"ח ב' וסוטה ל"ה א') ומפרש כי היסורים יעופו מפני התורה, וזה עד רמו ואסמלתא, הנהוג באגדות רמזיות. אמר לי רבוי יוחנן, הא אפילו תנוקות של בית רבנן יודיעין, שנאמר (הוא פ██וק שלפנינו) ויאמר אם שמווע תשמע לכול ה' אללהיך והישר בעינינו תעשה והאונת למצתיו ושמרת כל חקיו כל המחלת אשר שמתי במצרים לא אשים עלייך. ע"כ.

והנה קשה. דריש לקיש אيري בلمוד התורה והוא, רבי יוחנן, מכريع ותפסוק שלפנינו דאיiri בקיום המצוות, והם שתי מעלות מיוודות, ולהתנוונות של בית רבו ידועה רק מעלה המצוות במעשה, ולא למד חתורה, שגם בוצותה יחלزو מן היסודות. ואיך הוא אומר כל כר בפשיטות שתנוונות של בית רבן יודעים זאת.

וזיריך לומר, משום דמצינו במעלת למד התורה שהוא גבואה ממעלת קיומ המצוות, כמו שאמרו בקדושין (מ' ב') למד גדול שבביא לידי מעשה, וכן מתבאר בסוטה (כ"א א'), מצוה בעידנא דעתך בה מגנא, ובעידנא דלא עסיק בה לא מגנא, תורה בין בעידנא דעתך בה, בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא, ואם כן אחריו שהפסוק כאן מבטיח מניעת יסורין בקיום המצוות, כשה' ב' דלמוד התורה מגן, ואין ציריך ללמד מאיו פטוק בדרך רמת, וזה כונת רבי יוחנן.

אכן עדין קשה הלשון הא אפילו תנוקות של בית רבן יודעים מפסוק אם שמו השם וגו', דהא עכ"פ הפסוק אירי בקיום המצוות, ואף כי אנו למדין מזה בכש"ב ללמד תורה, אך חז' זה למד מסברא ומגמרא, כמו שהבאנו, וזה לא כל כר נקל לתנוקות של בית רבן לדעת ולהבין.

וזיריך לומר, דעכ"פ החנוקות מבניינם שם אין לומדים אין יודעים איך לקיים המצוות, וממילא מבניינם במעלת חלומו.

וקרוב לו מה, דוגם אליבא דאמר כן הוא כונת המאמר בקדושים שם למשה גדול שבביא לידי מעשה, כלומר, לישרת המעשה, כי לא עם הארץ חסיד. רע' בב"ק י"ז א' וברש"י שם. וצ"ע.

ובענין זה שאמרתי לפרש מה שאמרו במדריטים (פ"א א') מפני מה אין מצינו תה' שיצאו תה' מבנייהם, לפי שאין מברכין בתורה תחלה, עלומר, בשעה שישובין למדין אין מברכין הברכה לעסוק בדברי תורה, ופירש המפרש, מפני שזריזים למדין אין זהירין לברכ, עכ"ל, אבל זה דוחק גדול, דעכ"פ איך יסגורו לבטול ברכה חיובית, וגם כי איןנה דורשת זמן כי אם רגע אחד ושניהם.

אך נראה הבואר, משום דברענין חיוב למד תורה יש שתי מטרות, האחת גופ' מצות הלמוד בלבד כל כונה צדדית, והשנייה — כדי לדעת ישרת מעשה המצוות, כי לא עם הארץ חסיד.

והנה לדעת זו השני, אין הלמוד מצוה לעצמו, כי אם הכלש' מצות, לדעת ישרת מעשה המצוות, יודיע, ועל הכלש' מצוה אין מברכין, כמו שאין מברכין על אפיק' מצה ועל בנין סוכה ועל כתיבת תפילה ומעשה הציצית, ואלה החביבים תפסו לעיקר כדעה זו, שלמד חתורה הוא רק הכלש'

מצווה לקיים המצוות, ולכנן לא ברכו בתורה תקופה כמו על כל הקשר מצוות. אבל באמת טוענים בזה, יعن כי הלמוד מצווה לעצמה, ודרوش לברך עליו, ועל כן נגענו בبنיטים הדיויטים, ויתכן שעונש זה בא מעין מדחה. דכיוון דלפי דעתם אין מצווה בלמוד עצמה, لكن יכולו בניינם להיות הדיויטים, ואי משום ישרת מעשה המצוות יכולים לשאול על זה מבקי בדבר.

ואשוב אל המאמר שהבאתי בתחילת הדברים, הוא אמרו של ריש לקיש העוסק בתורה יסורין בדילין ממנה, ואפשר לכוין לשונו העוסק בתורה, ולא הלומד, דהכוונה שעובד באיכות הלמוד בעיון מיוחד נפשו בו, וכמ"ש והסביר, בכל חושיו בקרבו, וכמו המתעסק בעסוק שכל חושי נפשו בו, ובמ"ש בתענית (י' ב') הא למגרס הא לעזוני, ומוסב על הלמוד בדרך שם אי אפשר למדוד בעיון מפני שצורך להקדיש להזמנת נפש ובכל חושיו ובדרך אי אפשר זה, ובאופן זה, מטבח הדבר שהיסורים יבדלו ממנה. והבואר הוא עפ"י מה שכתו הטבעים, חוקרי טבע נפש האדם, כי מטבח היסורים שהם נרגשים להחולה אך ורק מפני שהוא תמיד מחשב עליהם ואודיהם, והמחשבה מביאה לידי הרגשות בהם. ומתוך זה מצטער, אבל אם הרעיון טרוד בעומק ענק אחר, וכל חושיו ורעיון מוסרים לו, אז לא ירגע היסורים ולא יוכלו לו.

זה על דרך הכתוב בתהילים (ל"ט ג') נאלמתי דומה החשיתי מטופ וכאבי נעצל יודוע שאין טוב אלא תורה (בכ"מ בגמרא), ואמה, כי אם אלם ואודם ואחשה תורה אז — כאבי נעצר, קלומר, או אריגש בכאב, כמבואר. והלשון נערר הוא מסוכסך ופרוע, כמו מה עכרתנו יעריך ה' (יהושע ז').

שם שתים עשרה עינות מים ושביעים תמרים (ט"ו ב"ז)
למה סיפר כאן ממציאות התמרים, והלא תלונתם הייתה רק על מרירות המים שבאותו מקום, ועל תמרים לא חשבו ולא דרשו. אך הבואר הוא עפ"י מה שכותבים חוקרי הטבע מאיילנות, כי על כן יתרון מתיקות לתמרים על שאר פירות מפני שתבטעת לגדל רק על מים זכים ומתקיים. ומספר הכתוב כאן טעם מתיקות המים, מפני שגדלו שם תמרים. ועל כן המים שבעם מתוקים.

ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לך ללחם מן השמיים ויבא העט ולקטטו דבר יום ביוםיו למען אנפנו היילך בתורתך אם לא (ט"ו ד') אפשר לפרש עניין הנסיון בזה, כי כידוע כמו יתרון המהסרו כן יתרון הטובה שניהם מעבירים את האדם מן הדרך הישירה, וכמ"ש, עניות מעבירת

את האדם על דעתו ועל דעת קונו (עירובין מ' ב'), וכן יתרון הטובה, ממש"כ (ס' וילך) ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים, ועוד מאמריהם כאלה (עיין ברכתם ליב א'). וכח יש עפ"י שתיה אלה התנצלות להסרה מדרך הישר. ולמפני הרחיק התנצלות זאת אמר ה' להבטיחם במזגנות, ע"י המן, ולא יהיו דוגמים וטרודים בזה מצד עניות, וגם לא בנסיבות המן במידה נפרואה עד שיהיו במצב שפע הטובה, אמרה, כי ישיגו את המן רק במידה דבר יום ביום, לפסי צורך היום, ולא גם להכניס לאוצר, ובזה חסור ההतנצלות מרוב טובה. ואחרי אלה יהיו מנוסים אם ילכו בדרך התורה, אחריו כי לא תחמי להם סבה לסור ממנה, ויתחאר בזה המשך הכתוב. הנני מטיר לכם לחם מן השמים, ויהיו בטוחים במזגנות, ורק בשיעור דבר יום ביום, לא להכניס לאוצר ולהתענג בשפע הטוב, למען אננסנו פלומר, ובזה אננסנו חילך בתורתך וכו'.

בנתה ח' לכט בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבע (ט"ז ח')
באגודה דיווא (ע"ה ב') אמר ר' אחא בר יעקב, בתקלה היו ישראל זומין לתרנגולים שנמקרים באשפה, עד שבא משה וקבע להם ומן סעודת ערב וబקר. והנה המשל לתרגולים איננו פשוט, ודorous באור.

וזכריך לומר הכוונה, דכמו שהתרנגולים נזונים על הרוב מנקיימות באשפה, ואין להם עת קבועה ליה, אך תמיד הם מנוקרים בלי הרף, כך היו ישראל אוכליין את המן בכלל עת, בליל זמן ושעה קבועה, עד שבא משה וקבע זמן סעודת ערב וబקר.

ולפי זה טוב להוסיף בגמרה לאחר המלים כתרגולים שנמקרים באשפה את המלה "תמיד", כי זו כל החידוש.

בנתה ח' לכט בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבע (ט"ז ח')
מה שאמר בבשר "לאכל" ובלחם — לשבע. עיין רשי', שמדת דרך ארץ שלא לאכול בשר לשבע.
אך איינו מבואר מה שהקדמים אכילת ערבית לאכילה בבקר. בעת שאכילה ראשונה היא בבקר. ואולי חשוב לפסי סדר חביראת, מתחילה ויהי ערב ואחצע ויהי בקר. ועינן מה שכתבנו בענין זה בפרש בראשית בפסקוק הרבה ארבה עצבונך והרונך (ג' ט"ז).

ודע דמכאן מוכחה לדסder אכילת אדם במשך היום הוא שתי פעמים,Quadkav המזון לשתי פעמים, לערב ולבקר. וכן מתבאר מלשונו המשנה (סוכה כ"ז א') ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכת, אחת ביתך ואחת בלילת. והנה יש סמן לזה מפסקוק וזה.

וכן סמך לוז ממדרש תהילים (ה) אלו שבע מצות שאדם עושה בכל יום, קורא ק"ש שתי פעמים. מתחפלל (שמ"ע) שלש פעמים ואוכל וմברך שתי פעמים.

הוא חלום אשר נתן ה' לך לאכלה (ט"ז ט"ו)

לפי הענין hei ציריך לומר אשר גותן, בהות, כי הן אך זה הודיעם מותן וזה יריד להם. אכן כבר כתבנו כי מסגנון לשון הקודש לבטא בפעמים עבר במקום היה, כמו בפרשנה לך (י"ד כ"ב) הרימות יד אל ה' — תחת אני מרitem, ובריש פרשה חי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השודה לך ממני — תחת אני גותן, ובפרשנה וירא (י"ח י"ב) אחריו בלותי היהת לי עדנה — תחת תה היה וברות (ב' ח') הלא שמעת בתاي — תחת הלא תשמעי, ועוד הרבה,

ועל דרך באור אגדי אפשר לומר, כי הלשון אשר גותן מרמז למאת אמרו במס' קדושים (ל"ח א'), עוגות שהוציאו ישראל ממצרים טעם בthon טעם מן. וזהו אשר גותן — הטעם שהרגשותם או בעוגות שהוציאתם ממצרים.

וירם תולעים ויבאש (ט"ז כ')

לפי טبع הענין hei ציריך לומר מקודם ויבאש ולאחר כד וירם תולעים, יعن כי סבת היהת תולעים היא הביאשה, כיצד, ובאמת כן כתיב בסמוך (פסוק כ"ד) ולא הבאיש ורימה לא היהת בו, כלומר, יعن כי לא הבאיש על כן לא היהת בו רימה, וזה כפי הטענו.

אך מצינו כמה פעמים במקרא כתובה העיליה קודם הסיבת, כמו למלعلاה בפרשנה (י"ד כ"א) וישם את הים לחורבה ויבקעו המים. והדבר מובן, שסיבת החורבה היא בקיעת המים, ואם כן hei ציריך לומר מקודם ויבקעו המים ואח"כ יישם את הים לחורבה.

וכן להלן בפרשנה יתרו (י"ח כ"ב) והקל מעליך ונשאו אתה, והי ציריך לומר להיפך ונשאו אתה — והקל מעליך, כי המובן הוא, אשר מפני שישאו אתה,ikel מעליך, וכן בפרשנה בחעלתך (ט"ז י"ז) אספה ליל שביעים איש... ונשאו אתה במשא העם ולא תשא אתה לבדוק, וזה כפי המובן.

וכן בישעיה (ס"ד ד') אז אתה קצפת ונחטא, והכוונה כמו בלשון מהותן, כי יعن שחטאנו לנו קצפת. —

ובאיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש, אעפ"י שהחלישות באח קודם מיתה, והי ציריך לומר להיפך, וגבר יחלש ימות.

וכן ציריך להבין בפרשנה לך (י"ד ט"ו) ויכם וירדפו, והקשו בתנוחותא

וכי יש אדם רודף אחר הרוגים, אלא אברהם רודף והקב"ה הורג, וכונת הדרש דהרי צ"ל מוקדם וירדנס ואח"כ יוכם, ולפי מש"כ כו' הוא מסגנון הלשון. וכן כתוב רשי בפרשנה הקת' (י"ט ח') בפסוק וכבס בגדרו הכהן ואחר יבא אל המחנה וטמא הכהן עד הערב, ובאמת צריך לומר מוקדם וטמא הכהן עד הערב ואחריו כו' — ואחר יבא אל המחנה, עיין כי הרשות לבא אל המחנה תלוי במה שייהי טמא עד הערב ואח"כ יטהר.

ובירימה (י"ז ג') כל אוצרותיך לבנו אתן במותך בחטאך, והכוונה להיפך — בחטאך במותך, כי הבמות הן הסיבה לחטאך, ועיין מש"כ בפרשנה בראשית בפ' הרבה ארבה עצובונך.

והרבה כהנתה, אלא שכן דרך הפסוקים, ועיין מה שכתבנו בענין סגנון שפטנו למעלה בפרשנה בפסק תפול עליהם אימתה (ט"ז מ"ז) וצרף הדברים לכך.

ויהי ביום הששי לcketו לחם משנה... ויבאו כל נשאיי העדרה ויגידו למשה ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר את אשר תאמו אפו וגוי (ט"ז כ"ב — כ"ג)

פירושי' בבואר הלשון ויגידו למשה, שאלותה מה היום מיוםים שלketו לחם משנה, ומכאן יש ללמידה, שעדין לא הגיד לאם מה שפרשת שבת שנצטווה לומר להם ותיה ביום הששי והוא משנה על אשר ילcketו يوم (פסוק ה') עד שאלה זו את, ואמר להם הוא אשר דבר ה' שנצטוותי לומר לכם, ולכך ענשו הכתוב שאמר לו ה' עד אנה מאנכם לשמור וגוי' (פסוק כ"ח) ולא חוציאו מן הכלל. עכ"ל רשי'.

וזכר פלא הוא. איך איך משה למסור מצות ה' לישראל על דבר השבת עד אשר בא מקרה לידיו מחלוקת הנשיאות על טעם ירידת משנהת של המן, ואפשר לומר, דאמנם הודיעו אותו מזה, אך הם שגו בכוונה הלשון שלג, כי הוא אמר להם, והוא ביום הששי והוא משנה על אשר ילcketו يوم, וחתת זה שכיוון הוא בלשון "ביום הששי", ביום הששי בשבוע, שהוא ערבע שבת, השבו הם בלשון ביום הששי — ביום הששי לירידת המן, בכל יום ששי לירידת, וכאשר ראו כי ביום הששי בשבוע ירד לחם משנה, שאלו למשה, מה יום מיוםם, וחלא היום איננו יום ששי לירידת, והשיב להם, הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה', כלומר, זה שאמרתי לכם "בימים הששי" כונתי ליום הששי בשבוע ערבע שבת, את אשר תאמו אפו וכך, ולא ששי לירידת המן.

ובכל זאת נגענו בזוח (כפירושי') על שלא ביאר להם בזמןו כל עניין זה ע"ע מש"כ מזה באמר הבא.

ויאמר ח' אל משה עד אנח מאנתם לשומר מצותי
ותורתاي ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא גותן לכם
ביום החשי לחם יומיים (ט"ז כ"ח, כ"ט)

לפי משפט הלשון ולפי המשך העניין hei צריך לומר ראו כי אני גותן לכם
את השבת. על כן אני גותן לכם ביום הששי לחם יומיים. כי כל המאמר
הוא מאת ה'.

וכן אינו מבואר הלשון עד אנח מאנתם בלשון רבים לנוכחים אחרי
שהמכoon הוא כלפי ישראל, וכן הלשון "לכם". כיוון שמדובר אל משה, והי
צריך לומר עד متוי ימאנו ויראו כי אני גותן להם את השבת. ע"פ מש"כ
למעלה מרשיי שנענש משה ונכלל בלשון זה. וזה ע"ד הדרש.

וע"ד הפשט נראה, כי קצזר לשון בפסוק זה, והוא צריך לומר ויאמר ה' אל
משה "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם עד אנח מאנתם גו". ובזה יוסדו
כל הדיקרים והלשון ישר ונכון.

ודבר קצזר לשון במקרא הוא כמעט חזון נפרץ, כמו שכתב רש"י בכתה
מקומות, והוא על דרך הלשון הרגיל בתלמוד "חסורה מהסרא והכי קתני",
ולהלא בפרשא משפטים בפסוק ונקרוב בעל הבית אל האלהים (כ"ב ז')
נביא אייה כמה דוגמאות לזה.

ויקראו בית ישראל (ט"ז ל"א)

יזוע, כי שם "ישראל" הוא שם נוסף לייעקב על שם הקודם (יעקב) כמבואר
בפרשא וישלח (ל"ה י'), ואף כי מפשות הלשון שם משמע דשם יעקב
יעקר כלו ותחתיו יבא אך ורק שם ישראל, אך כבר בארו חז"ל (ברכות
י"ג א'), דאמתת הכוונה שرك השם העיקרי יהי' ישראל ושם יעקב טפל לה,
אבל לא שיעקר כלו, ווראי מכורתה לו, שאר מציינו שגם אחורי שני השם
זה מיעקב לישראל קרא לו הקב"ה בעצמו בשם יעקב, כמפורט בפרשא
ויגש (מ"ו ב') ויאמר אליהם לישראל ויאמר יעקב יעקב.

וכה מציינו ביחס תולדות האומה השמות בית ישראל, או בית יעקב כמה
פעמים בנבאים וכתובים, ולפעמים שנייהם כאחד, כמו בתחילת (ק"ג א')
בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז, ולפלא שלא מציינו בשום מקום
בית אברהם, בית יצחק, ביחס האומה. (ובסוף פרשה לך, י"ז כ"ג, כתיב
ויהי אברהם כל זכר באנשי בית אברהם וימל בשער ערלתם, אך שם המובן
שם בית אברהם, האנשים אשר בביתו מקנה כספו, כמבואר שם, אבל לא
ביחס תולדוי לגוז האומה).

ואפשר לומר בטעם הדבר שלא נמצא התואר בית אברהם, בית יצחק,

משמעות דשם "בית" יונח לא רק על בניית מעצם וabanim, כי אם גם על יסוד אצילי ומרום. כמו בית ח', בית מקדרש, בית תפלה, בית מדרש וכדומה, ולבן ביחס אלה אין לייחס תואר לאצילות משפחה לאברהם וליצחק, שיבאו מהם ישמעאל ועשה, מה שאין כן ביעקב שורעו כלו שבטי יה.

ז' ריב העט עט משה (י"ז ב')

ובפסוק הבא כתיב, וילן העט על משה, והבדל בין לשון "עט" ו"על" פשוט, כי "עט" מורה על מריביה שני הגדדים, אחד מדבר במריביה והשני עונה לעומתו במריביה, ומריביה כנו נקראת "מריביה משותפת", אבל "על" מורה, שהאחד מדבר על חבריו וחבריו אינם עונה במריביה או אינם עונה כלל, אם מפני סבה אחרת.

וכן שונים כאן הלשונות מתכונות המריביות, דכאן כתיב וירב, ובפסוק הסמוך כתיב וילן, והבדל שראשי בינהם, כי מריביה ענינו ריב דברים בזעף, בכעס ובחום הנפש, ונרדף שם זה עם שם מדווג, מצה, כמו בירמיה (ט"ז י') איש ריב ואיש מדווג, ובחבקוק (אי ג') ויהי ריב ומדווג, ובישעיה (נ"ח ד') לריב ומצה תצומו, אבל תלונה בשם ריק תנאות דברים בדאגה וצער מצד אחד, וכמו להלן בפסוק ח', לא עליינו תלונותיכם. ובפרשנה קרח (י"ז כ') והשיכותי מעלי תלונות בני ישראל אשר הם מליניכם עלייכם, ושם (פסוק פ"ח) ותכל תלונתכם מעלי.

ואמנם זה וזה, שני השלונות "עט" ו"על", ו"מריביה ותלונה" יתבאר היטב עפ"י המבואר בפסוק זה, דעתךין לא צמא העט למים, ורק דאגנו לעת הבאה, לכשיצמאו, ועל זה רבו עם משה ומשה ענה להם ברוגוזא, מה תריבון עmedi ומה תנסנו את ח', ורצה לומר בויה, כי הן לעת עתה לא תצמאו למים, ולכשצמאו, בודאי יזמין לכם ח' מיט, וככה הייתה בזה מריביה שני הגדדים. מריביה משותפת, הם במשה ומשה בהם, אבל בפסוק הסמור כתיב וי"צ מא שם העט למים, ולכן לא כתיב שם מריביה, יען כי מבואר, יונח שם מריביה לשבאה שני הגדדים, וכך לא ח' למשה מה לענות. אחרי כי באמת צמאים היו ונשאר לו רק להחטיל אל ח', כמו שכחוב ויצעק משה אל ח', ולכן היה כאן ריק תלונה מצדם לבה, שהتلוננו מdagגה וצער. ומטעם זה כתיב מקודם וירב העט "עט" משה, שרבו שניהם, העט עם משה ומשה עם העט, מפני שעדיין לא היו צמאים, ולכן רב עמהם על גסותם את ח', אבל בפעם השני, שלא היה למשה מה לענות, מפני שבאמת דיו צמאים והتلוננו רק הם עלייה, ולא גם הוא עליהם, לכן כתיב "על" ולא "עט", וגם لكن כתיב מקודם וירב ואחיכ וילן.

וזיאמר תננו לנו מושם (י"ז ב')
ולמעלה בבואם מרחתה, אמרו, מה נשחתה (ט"ז כ"ד) ולא זכרו שם מיט.
ואפשר לפרש כונת שינוי הלשונות עפ"י המבואר בילקוט כאן (רמז רג'ית).
כי כאשר וורת המשם על המן ח' נמות ונעשה נחלים נחלים, ונעשה בפייהם
כבד למתוק.

ולפי זה בהיותם במרחתה, טרם ירד המן, היו צמאים ממש לשותות, אמרו,
מה נשחתה, אבל כאן דיירוי לאחר ירידת המן ח' לחם במא להשקייה
הצמאון בנחלי המן חנמס וטעמו טעם דבש, אך צמאו למים, ולכן אמרו לנו
לנו מים (פסותים).

ויקרא שם המקום מסה ומריבת על ריב בני ישראל ועל נסותם
את ה' (י"ז ז')

למעלה בפסוק ב' כתיב ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסون את
ה', תפס מקודם את דבר המריבה ואח'ך דבר הנסינו, ולפי זה ח' צריך
לקנות שם המקום מריבה ומשה, כפי סדר העניינים בקריאתו.

אך מצינו בדרך הכתובים לפרש תחילה את מה שישים מקודם, כמו בפרשנה
בראשית, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, ומתייחס לפרש והארץ
חיתה, ואינו מפרש תחילה ענני שמי, מה שתתחילה קודם, וזה הוא מפני
ששים מקודם בהארץ פתח לפרש ענני הארץ, ושם בפסוק ההוא הבאו
כמה דוגמאות לות.

וכן בלשון המשנה, בריש פרק שני דשbeta, ומה מדליקין ובמה אין
מדליקין, אין מדליקין, עפ"י שתתחילה עם במה מדליקין, אך מפני
ששים עם במה אין מדליקין פתח לפרש את אלה שבתיהם אין מדליקין,
וכן בריש פרק ד' דשbeta, במה טומני ובמה אין טומני, אין טומני וכו',
והרבה כהנתה, ועיין נדרים ב' ב'.

והנה גם כאן יعن כי סיטם בדבריו במסת, מה תריבון עמדי ומה תנסון
את ה', קרא את המקום מקודם מטה. בשם ששים מקודם.

ואמנם מצאתי בילקוט כאן הערתה נפלאה על לשון פסוק הדורשת
להתבהר, וזה לשונת, ויקרא שם המקום מסה ומריבת, התחיל הקב"ה לקרו
על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה', ע"כ.

ונראה מזה שחלק הדורש את לשון הפסוק למחצית, מחציתו הראשונה
ויקרא שם המקום מסה ומריבת" מתיחסת למשה, שהוא קרא כן שם
למקום. ומחציתו השנייה, "על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה'" מתיחסת
להקב"ה, שהוא קרא כן, כמובן על שם מטה ומריבת שקרה משה.

ואפשר לומר, כי שתי הקריאות מתיחסות בחלוקת כבוד משה להקב"ה ומשה קב"ה למשה, והבואר הוא, כי כמובן, השם "משה" מוסב על נסותם את ה', והשם מריביה מוסב על המריביה עט משה, כלשון הפסיק וירב העם עט משה.

ולכן בקריאת שמות המאורעות "משה ומריביה" על המקום ההוא, חלק משה כמובן לה', וקרא שם הראשון (משה) על שם המאורע עט ה', על שם נסותם את ה', ואת השם השני (מריביה) קרא על שם המאורע עמו — על ריב בני ישראל עמו, כלשון הכתוב וירב העם עט משה, והקב"ה בשמו מקריאת משה את השמות עפ"י הסדר הנזכר, חלק הוא כמובן למשה, וביאר את סבת השמות וקרא קודם "על ריב בני ישראל דזה מוסב אל ריבם עט משה", כמובן, ואת שם השני על שם נסותם את ה'. וזה כונת הילוקוט שהבאהנו, ויקרא שם המקום משה ומריביה, בהקדם שם "משה" לכבוד ה', והבואר הוא, שקרא ה' על ריב בני ישראל קודם, לכבוד משה, ואח"כ ועל נסותם את ה'.

ומה שראה הילוקוט לדorousן כי, הוא מפני שקשה לו סדור תלושן מטה ומריביה, אחריו סבת השמות הוא על עניין לשון הפסיק מה מרביבון עmedi ומה תנשן את ה', לפ"ז ה' צוריך לקרוא השמות על סדר המאורעות, מקודם מריביה ואח"כ משה (מריביה ומשה) כמו שבאנו לעמלה.

וכען באור דברי הילוקוט שבאנו — בארנו בפרשנה מוטות (לא"א ב' וג'), שאמר ה' למשה נקם נקמת בני ישראל מאת המדיניות, ומשה במסרו צו' זה לישראל אמר להם, החלצו מאתכם אנשים לצבא לנוקם בקמת ה', וזה מפני שהקב"ה חלק כבוד לישראל, וכך אמר נקם נקמת בני ישראל, ומשה חלק כבוד לה' ואמר לנו נקם נקמת ה'.

ועוד מעין חלוקת כבוד כזו בארנו לעמלה בפרשנה בא, בפסיק וילכו ייעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואחרון (י"ב כ"ח), ועל כי הורבים ארוכים לא נעתיקם כאן, וגם כי אפשר למזואו אותם בנקל במקום שם.

ויבא עמלק וילחם (י"ז ח)

במדרש איתא על לשון זה, שלא נהג בדרך הלוחמים, שמודיעים מקודם שבאים למלחמה, אך בא פתאות ונלחמת. ומדליק זה המדרש מתכיפת הלשון ויבא וילחם, תיכף לבואו נלחמת.

זה יתבהיר עפ"י מה שדרדקתי וברותתי תוכנת הלשון במקרא, כי כאשר יבוא שני פעלים תלוים ללא הפסקה מקום וטעמים ביניהם — מורים שהפעולות נעשו או דרישות להעשות תוכפות זו לזו ללא הפסקה פועלות אחרית ביניהם.

ונביא בזה איזו דוגמאות.
במס' מועד קטן (כ"ח א') למדו דבנשימים צריכה להיות תיכף למיתת
כבודה, מדכתייב (פ' חקת, פ' א') וחתמת שם מרום ותקבר שם — תיכף
למיתתה. וענין התכליות הוא שלא להניח מיטה ברוחב כדי לעורר ההספד
(זה הוא משום חשש ניוול).

בגיטין (כ"א ב'), אם כתבו גט על דבר מחובר כגון אילן או קורה
פסול, משום דכתיב (פ' מצא, כ"ד א') וכותב ונתקן, מי שאינו מהוסר (אחר
כתיבת) אלא נתינה, יצא אלה שחזרים קציצה או עקירה. ויליף זה מסמיכות
הלשון וכותב ונתקן, שלא יהיה דבר מפסיק בינויהם.
בחולין (פ"ד א') ושפרק את דמו וכסחו (פ' אחריו, י"ז י"ג), מי שאינו
מחוסר אלא כסוי, יצא קדשי מזבח שמחוסרים גיריה (גרירת הדם מעל
המזבח). ויליף זה מתחכיפת הפעלים ושפרק — ובצדתו.
ובמ"ר פ' לך (פרשה מ"ה) על הפסוק ויבא אל תגר ותחר (פ' לך, ט"ז
ד') דרשו שהורתה מביאה ראשונה, ודריש זה מסמיכות הלשון ויבא — ותחר,
תיכף לביאת הריוון.

ועוד במ"ר פרשה ויצא על הפסוק (כ"ט י') ויגש יעקב וייגל את האבן
(הובא ברש"י שם). ויגש — וייגל כמו שעמברין את הפק, כלומר بكل
מואוד, בלי אמצעי מיוחד לטוען, ויליף מסמיכות הפעלים.
ובסתוף פרשה קrho (י"ח ל"ב) נבאר עוד מזה.

ושיט באוני יהושע כי מהה אמחה את זבר עמלק (י"ז י"ד)
הטעם לשיט באוני יהושע י"ל משום דבכתב אי אפשר לכינוי הנקד במלת
זכר, אם זכר (בצירוי הריש' ובסוגול הכה' או זכר בקמצין' הו' וכו' וכו').
הנקוד נתחדש רק בימי עורה). ולכן ימסוד בע"פ זכר.

ויאמר כי יד על כס יה (י"ז י"ט)
ע' ריש"י, ואפשר לפירוש בפשיותה, כי ירושלים נקראת כס יה (ירמיה, ג'
י"ז) מפני השראת השכינה שם, על פי זה קרוב לומר, כי מכנה גם את
עם ישראל בשם "כס יה", ע"ש הלשון ושכונתי בתוכם ואמר בזה, כי יען
אשר הרים יד על כס יה — על ישראל לנו מלחה בו לה' מדור דור.

פרק ששת יתרו

שם האחד אליעזר (י"ח ד')

אחריו שאמר מקודם שם האחד גרשם, כי' צריך לומר בהשנוי ושם השני אליעזר, כאשר כן סגןנו הלשון בכמה מקומות במקרא כמו בפרשנה בראשית (ב' י"א—י"ג) שם האחד פישן ושם השני גיתן, ובפרשנה בהעלתך (י"א כ"ז) שם האחד אלידד ושם השני מיזד, ובشمואל ב' (ד' ב') שם האחד בענת ושם השני רכב, ובפרשנה שמות (א' ט"ז) שם האחת שפהר ושם השנייה פועה, ובشمואל א' (א' ב') שם האחת תנה ושם השנייה פניה, וברות (א' ד') שם האחת ערפה ושם השנייה רות, ובאויב (מ"ב י"ד) שם האחת יימה ושם השנייה קזיעה, ועוד כהנות, ואם כן כי' צריך לכתוב כאן ושם השני אליעזר, ולא שם האחד.

אך הנה להלן בחיבור זה בריש פרשה חקת בפסוק ונתחם אותה אל אליעזר הכהן (י"ט ג') יבא אי"ה באור נאמן על זה, כי במבנה מיוחדת נכתב כאן ושם האחד, ולא השני, להורות האחד המוחדר עי"ש, וכך אין קשה להעתיק הדברים מפני כי יארכו מאד, וגם כי עיקר עניינם וטעם שם.

שם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעורי (י"ח ד')

הלשון קצר, ובמלואו צריך לומר "כי אמר" כי אלהי אבי בעורי. ולשון כוה בפרשנת מלדות (כ"ז ז') כי ירא לומר אשתי היא פן יהרגוני — תחת "כי אמר" פן יהרגוני. ובشمואל א' (א' כ') ות kra'a את שמו שמואל כי מה' שאלתו — תחת "כי אמרה" כי מה' שאלתיה ועוד כהנה. ובתלמוד נמצא כ"ט כי אתה רבין אמר רבי יוחנן — תחת כי אתה רבין אמר, אמר רבי יוחנן, וכל זה הוא מפני שמדובר בהסר פעל האמורה במקום שנזכר מעוגן. ועי' בתחלים (ל"ב ח') אשכילך ואוריך בדרך זו תלך, פירשׁו, ואתה אמרת אשכילך, ושם (קכ"ב ו') שאלו שלום ירושלים, ישלוו אותיכך, פירשׁו, שאלו שלום ירושלים ואמרו לה ישלוו אהוביכך.

אני חותנן יתרו בא אליך ואשתחך וושני בניה עמה (י"ח ז') פירושי"י (ממלילთא) שאמור לו אם אין אתה יוצא בשביבלי, צא בשביבלי אשתחך, ואם אין אתה יוצא בשביבלי אשתחך צא בשביבלי בניה, עכ"ל. והנה לא נתבאר כל יסוד לדברים אלה, וגם מה הביאתו להדורש בכלל לפרש לשון זה כמו שמספרש.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במיר קהילת על הפסוק (י' ב') לב חכם לימינו ולב כסיל לשמallow, ומפרש, לב חכם לימיינו זה יעקב, דכתיב בז' (פ' וו' יצא) וישא יעקב את בניו ואת נשיו, ולב כסיל לשמallow זה עשה דכתיב בז' (ס"ט וישלח) ויקח עשו את נשיו ואת בניו, ע"ב.

והכוונה בזה, כי בישראל קודמים במעלה הבנים לנשים (והטעם יתבהיר בסמוך) ובאה"ע להיפר, הנשים קודמין. ולכן כאן בפסוק הקודם כתיב ייבא יתרו חותן משה ובניו ואשתו אל משה, והקדים הבנים מפני שידעו במדתו של משה, שהבנין קורדים.

והנה לפיה זה קשה איך אמר כאן בפסוק זה אני חותנן יתרו בא אליך ואשתחך ושני בניה עמה. הרי לו להקדים הבנים לאשתו — לנו פירושי"י, שעשה כן בכוונה מיויחדת, שקרה לו השמות בסוגנון בקשה אחת יתרה על חבירתה ביחס רגשי חברות, ואמר לו, אם לזכות בכבוד יציאתך אין אני ראוי, צא בשביבלי אשתק שhai יומר תביבה עלייך מאשר אני ואם גם היא אינה ראוייה לזה צא בשביבלי בגין שם החביבים עלייך עוד יותר.

ולפי זה מסודרים השמות עפ"י חשיבות החביבות ממטה למעלה, ממנה לאשתו, ומ Ashton להבניהם.

ובטעם קדימות הבנים לנשים, אפשר לבאר בלבד רגשי חברות בלבד עוד כן מתחייב הדבר לפי הדין, עפ"י המשנה דהוריות (י"ג א') דאיש קודם לאשה להחיות, ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י המשנה הקדמת שם כל המקודש מhabiryo קודם לחבירו, והאיש מקודש יותר מאשר, שהוא חייב בכל המצוות, ולא כן האשה, כנודע.

דאשתחך ושני בניה עמה (י"ח ז')

מה שלא יהיה הבנים אליה לומר ושני בניה, בנוכת, כמו שאמר ואשתחך, אפשר לומר משום דלו מצינו בפרשה ויגש (מ"ז ט"ו) אלה בז' לאה אשר ילדה לע יעקב ואת דינה בתה ואמר לו זה בניס' נודה (ל"א א'). תלה הכתוב הוכרים בתולדת לאה והנקבות בתולדת יעקב, וטעם הדבר, כי בעת שתחלה היצירה באה מכח האב וסופה מכח האם נוצרה נקבה, ואט תחולת היצירה מכח האם וסופה מכח האב נוצר זכר, כי הכל חולך אחר הכהח האחרון, וכן כתיב אלה בני לאה ואה דינה בתה, וכן כאן יחס הבנים לאםם, ואמר ושני בניה.

ועפי' זה יש לפרש בבר' (י' ב'), הרוצה שייתו בניו זרים ישמחו אשתו לדבר מצוה (נקט בלשון נקיה ודרך כבוד, והכוונה, שירצנה לפני זוגות בדברי שמחה ורצון). (ובזהר פ' פגח דף רכ"ה ע"ב הלשון, לא יאות לבעל למשיח לגביו אהתי اي לא הו בימי דפיוט, לפיסא לה), ולא נתבאר מתחס פעולה זו לאמציע להולדת בניים זרים.

אף לפyi המבואר דהכל הולך אחר הכהן האחרון, ואם זה הכהן של האיש يولד זכר, ולכנן אם האשה מורעת תחללה בא כה האיש לאחרונה, וילוד זכר, لكن אם ישמה את אשתו בדברי אהבה ורצין תרבה תואמת ותורע היא תחללה, והוא אחריתו, ויהי כהו שלו לאחרונה, ואחרי אשר הותולדה באה לפי הכהן האחרון תלד זכר.

ויבOPER משח לחותנו את כל אשר עשה ח' לרפואה ולמצאים על אוזת ישראל את כל התרבות אשר מצאתם בדרך (י"ח ח')

פירשי' את כל התרבות והקריות ים סוף ומלחמת עמלק. וזה צrisk באור, דהא כבר בתקימת הפרשה כתיב וישמע יתרו, ופירשי' (מגמרא) מה שמועה שמע, קריית ים סוף ומלחמת עמלק, איך כבר שמע מזה, ומה הוסיף לספר לו משת

ואפשר לומר, דעתך כונת משה בספרות וזה היה להוכחה לו ליתרנו כי כל מה שעשה ח' לרפואה ולמצאים hei רק "על אוזות ישראל" (בלשון הפסוק), כלומר, בשליל ישראל. והבאור הוא, כי עיפוי שהי' פרעה ראוי להענש גם בשל עונות אחרים, כמו בשל שעה עצמו אלה (עי' מ"ד פ' וארא פ' ח') וכן מה שאמר מי ח' (פ' שמוט ח' ב') ועד, ומקרים עבדו לצאן, אך בכל זאת לא נענש על אלה, כי אם בשל עונינו עם ישראל שיעבד אותנו ויעבירם בפרק, וזהו כונת הלשון "על אוזות ישראל".

ובותה יתבואר עוד מש"כ רש"י (ג"כ ממילתה) על הפס' ויספר משח לחותנו — כדי למשוך את לבו לתורה. ולכארה איפה מרומו זה, אך מכיוון שהבטיח לו, כי כל הנעשה הוא רק בשליל ישראל, ע"י זה יומשך לבו למורות ישראל.

ויחד יתרו (י"ח ט')

בתלמידי מס' טנהדרין (צד א') מדיקים הלשון ויחד, ולא וישמת, ועל זה אמר רב, שאין הלשון ויחד כאן מלשון שמחה, אך מענין שנון ומרט, מלשון הרבה חדה (תהלים, נ"ז ח'). ובא לרמז שהעריך הרבה חדה על בשורה כלומר, שמלו עצמה, ושםואל אמר, שהלשון ויחד בא לרמז שנעשה בשרו חזודין חזודין (קמיטם, קמיטם). שמרוב צערו על אבון המצרים נחכו'ץ בשרו ונצמת עד קמיטין). ואמר רב, היינו דامرין אינשי, גירוא עד עשרה דרי

לא תבוי ארמאה באפי, מפני שרגשי לבו עדין קרובים אליו, ויצטער. מהו טעם החודדין שנעשו בברשו של יתרו.

ופיליאה בולטה, כי אין יתכן, כי ר' יבאי ראי נגד דעתו שלו ועוד יתmock בדעת מגדרו שמואל, שאמר, שמחמת צערו על אבדון המצריים נעשה ברשו חודדין, והיינו ממש כדמרי אינשי מבואר, ועיין במהרש"א שמתודן מכך רצה להגיה בוגרמא תחת שם רב — שם חכם אחר.

אבל אין צורך לזרק לזה, והගירסא "ואמר רב" היא נכונה ומכונת, והמשל שאמר הואאמין מכובן לעצומו וסתירה לדבורי שמואל.

והבואר הוא, כי מה שאומרים אנשים המשל גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפי — הנה מדה זו בודאי טובה ורצואה, וראיה היא שיאחzu בה כל איש בעל נשך חנינה ולב טוב ובעל מדות נכונות ודורש שלום לכל אדם, ומכל"כ להזהר לאצערו ולעגט נפשות ולכנן ראותה מדה זו שישתמשו בתלת שיבא לידי מקרה כזה.

והנה אין ספק שימוש רבינו הי' שולט בכל מדות טובות ורצויות שבין אדם לחבירו, ובודאי הי' זהיר ווורוי לבלי לפגוע בכבוד כל איש, וכש"ב שלא לצערו או להקניתה, וכש"כ דכש"כ לאיש הקרוב אליו בקרבת משפחה וידידות, כמו שהי' עתה יתרו מתרועע עמו וחפץ קרבתו.

ולבן אלו הי' אפשר כי זה אשר יספר עתה משה ליתרו על אבדון פרעה ותemptים ירגזנו אותו ויסבב לו צער ולב רגוז עד שיעשה בברשו חודדין, בודאי ובודאי שלא הי' מספר לו מכל זה, כראוי לבעל מדות נכונות, כמו שבראנו, ומדיטר, הי' יודע בטח שלא יתרגש ולא ירגז ולא יסבב לו כל צער ודאגה.

ואם כן אי אפשר לפреш כדעתו של שמואל, שהלשון יחד מורה שנעשה בברשו חודדין מרוב צער, יعنן כי המשל אומר גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפי, ומדה טובה וישרה היא, ובודאי אותו בה משה, ואם כן נשאר לפреш הלשון ייחד, כדעתו הווא, לרמזו שהעבר הרבה הדה על בשרו, שמלו עצמו.

ויאמר יתרו ברוך ה' אשר חציל אתכם מיר מצרים ומיר פרעה (י"ה י')

ומכאן למדו במס' ברכות (נ"ד א'), שכל מי שהי' בסכנה וניצל ממנה חייב לברך ברכת הודהה (היא הברכה הנזוצה בשם ברכת הגומל). ושם (ע"ב) אמרו, ארבעה צרכין להודות, יורדי הים, הולכי מדבריות, חוליה שנתרפה וובוש בבית האסורים שיצא. ויש להעיר על שלא אמר חיברים להודות, כי הלשון צרכיהם ממש רק דראוי להודות ולא חיוב ממש.

וכן יש להעיר על לשון המשנה שם (ג"ד א') הרואה מקום שנעשו בו גסיטם לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו', ומבואר שם גוסחיםות שונות במשמעותו, והנה הלשון «ומור» אינו מבואר כלל. כי הלא עדין לא ידוענו, עקר החוב לברך על הנס, וזה בעצם מה שאמרו במחילת מס' ברכות, תנא הילכי קאי דקתני מאמתני.

ואפשר לפירוש עפ"י מש"כ Tos' בריש פרק כיצד מברכין (ל"ה א') לא שיד להקשوت חנאה הילכי קאי דקתני כיצד מברכין (כלומר, דחא עדין לא ידועין שצורך לברך), משותם דעתך היא שצורך לברך כదמיסיק בגמרה דאסור ליהנות בעוה"ג, بلا ברכה, עפ"ל.

ולפי זה יש לומר גם כאן שucker חיבוב ברכה על נס סברא היא כדמיסיק בגמרה כאן, ובזה הוא בא לפירוש רק גוסחיםות שונות ופרטיהם שונות.

ואם לשון זה (צריכים) נאמר במקוון, אפשר להביא מנגנו ראי' למש"כ הב"י בא"ח ס"ס ר"ח בשם האבודות. דהחויב לברך הוא רק על נס שיוצא מגדר העולם, אבל על נס שאינו יוצא מגדר העולם אין חיבוב לברך. ואלה הארבעה דברים שחשבו בגמרה אין יוצאים מגדר העולם. על כן אמרו רק צריכים. ולא חייבים.

ומה שנקטו יורדי הים והולכי מדבריות בלשון רבים, וחולח ואסורה בלשון יחיד אפשר לומר בפשיטות ממש דמדרך יורדי הים ללבת בשירות, וככלשון הכתוב (תהילים, ק"ז כ"ג) יורדי הים באניות. וכן הולכי מדבר, וככלש"כ (שם ד') תען במדבר וכור, אבל בחולח ובאסורה לא שייך זה.

עתה ידעתני כי גדול ח' מכל האלים (י"ח י"א)

לשון זה אינו עולה יפה, כי כפי פשוטות עניינו גם כל האלים גדולים אלא שהוא גדול מכולם, ובאמת כל האלים עז ואבן, ואיך שיר' לומר שהוא גדול מהם.

ואפשר לומר עפ"י הידעoun במס' ע"ז נ"ד ב' שתගויים הקדמוניים היו עובדים למולות אשר בשמות, וכן מתבאר בתורה פ' ואותחנו וכן תשא עיניך השמימה וראית את השם ואת הירוח ועבדתם, ויזוע כי למולות הוקבעו מן השמים איזה כחות כմבוואר בסוף שבת קני' א', כחותיהם של כל אחד, וכיון להם.

עתה ידעתני כי גדול ח' מכל האלים, כי בדבר אשר זדו עליהם (י"ח י"א)

עין ברש"י, שפיריש הלשון בדבר אשר זדו עליהם — בקדורה שבשלו כה נתבשלו עכ"ל, והכוונה, שבמים חטאנו, בטבעית ילידים בהם, ובמים נתבעו בהם, ביט סוף, ולזה יכוון הלשון עתה ידעתני כי גדול ח' מכל האלים,

יען דלולא התחסלות מדה כנגד מדה (מיון תחת מים) הרי אפשר לומר, כי הכל במקורה, אבל מכיוון שהעונש בא במדה כנגד מדה כי בדבר אשר זור (כפירושי) ניכר, כי הכל בא בהשגחה, ובזה אדע כי גודל ח' מכל האלתים. ומדוברק הלשון עתה אדע.

זוקח יתרו עולה ובחחים לאלהים ויבא אחרין ומיל זKEN ישראלי לאפלו ללחם עם חותן משה לפניו אלהים (ו"ח י"ב) יש להעיר, כי מסדר העולם בעל הבית מכין סעודת לפניו האורח וזה הוא מעין הכרת חבריות להאורות, וכך אין כי להיפך, שיתרנו האורח המכין סעודת לפניו התושבים.

וכן לא בתחום הכלל הלשון הכלול בפסוק שם אלהים (עליה ובחחים לאלהים, לאכל לחם לפניו האלהים), וניכרים הדברים שבאו לרמז דבר. ואפשר לפרש עניין שתיהם העורות כאחת, עפ"י הדרש היוזע בלשון ויחד יתרו — שלם עצמו לשם גירות ובזה נכנס תחת כנפי השכינה עי"ש לפניו, ומדינא צריך לעשות סעודת ברית מילה (ע' ביו"ד סימן רס"ה), ולכן עשה הוא סעודה זו ומדוברקים הלשונות לאלהים, לפניו האלהים, להורות, כי לא הייתה סעודה זו סעודת הרשות כי אם סעודת מצות.

ובמקום אחר כתבנו ל徇יר על דברי השו"ע יו"ד שם סעיף י"ב: נתגין לעשות סעודת ביום המילה, ומשמע דזה רק מנהג בעלמא (וסמכו זה על מדרש אגדה אחד), ואנחנו הראנו, כי יש לחזוב סעודת זו מוקור ויוסד נאמן בתורת, והוא עפ"י מה אמרו במת' נדה ל"א ב', מפני מה אמרה תורה מילה לשמנינו (נראה הכוונה, למה לא בשביעי, שכן מצינו מספר שבע מקובל למספר קודשו, כמו ויום השבעה שבת, שבעת ימי הTEMP, שבעת שבועות בספירת העומר, שנת השבע בשmittah וbijubil, שבעה קני המנורה, שבע הוצאות ביוה"כ ועוד, ועל כן אמרו במדרשו שחר טוב כל מספר שבע חייב הוא לפני הקב"ה) ורק מצות מילה בשמנינו וזה הוא, כדי שלא יהיה אביו ואמו עזבים וכולם שמחים (כך לשון הגמרא), ופירש", שיכלום שמחים, שאוכלמים ושותים בסעודת ואביו ואמו עזבים שאסורים בתמשיש (כי מן התורה די לספור שבעת ימים נקיים ואח"כ נחשבת חasha לטהורה).

ותנה אמרו הלשון " מפני מה אמרה תורה" ועל זה אמרו שכולם שמחים בסעודת, הרי שכיוונה התורה לסעודה ברית מילה, ומتابאר שסעודה זו היא חיוב מן התורה.

ועוד כתבנו בעניין זה, ואין כאן מקום העקרן לענין זה

ויבא אהרן ובן זקנין ישראלי לאבל לחם עם חותן משה (י"ח י"ב) וכתבת רשיי, ומשה היכן הלהך, אלא שהרי עומד ומשמש לפניהם עכ"ל. אבל קשה מادر להשלים עם באור זה (אם לא אם קיבל היה נקבל) — יען כי מה בכרך שעמד ומשמש, האם בשביב זה לא יכול לומר בין האורחות שמתאפשרו ללבוד חותנו, וכך שמצינו באברהם ששים לפני אורה וחיו וסיפר הכתוב מעמדתו שם (ריש פרשה וירא). וכן בתלמוד מס' קדושים (ל"ב ב') בסעודת חכמים, שהרי רבנן גמליאל עמד ומשמש אותם, ומסופר מהייתה שם, ולמה זה יסתיר הכתוב כאן בשביב זה את כל מציאותו של משה שם.

ולבד זה קשה, כי הלא לפי המתבאר באברהם שהוא ה' נכין הסעודה והוא ה' המשמש, וכן בקדושיםו שם ה' מכין הסעודה רבנן גמליאל, והוא ה' המשמש, ומבודאר מזה, מדריך הכבודה, שזה שמכין הסעודה הוא ה' יתני גם המשמש לפני האורחות (וכנוהג גם בזמן הזה, שבבעל הסעודה מראה הביבות לאורה וחיו בזה שמשמש אותם). וכן הלא ה' מכין הסעודה — יתרו, כהוראת הכתוב וכי תיתרו עליה וובחים ויבא אהרן ובן זקנין ישראלי לאכל לחם עם חותן משה הרי שהרי והוא בעל הסעודה והמסובים היו אורחות, אם כן הלא ה' מדריך הכבוד שבבעל הסעודת, והוא יתרו, ישמש לפניהם, ומה יחס לוזה למשה.

והנה זה כמה עזרות בשנים דראי ספר ספרדי ישן גושן מאד (שם לא עד עתה, אך מחברו הוא משפחחת חכמים אלגאיוי, וכורתו לכבוד בחתימת פרשה תולדת בפסוק ואחריו כן יצא אחיו וידיו אווחות בעקב עשא זhabati שם ממנה דבר נפלא מאד). — ובהמשך הספר מס' פר ממדות והנחות מעולות של רביםיו גדולי החכמים ומאליה היושבים למשפט לדון, ואחת מהן, כי בידעם שבאים המחרת יהיה להם לדור דין קשה ומוטרד יהיו מונעין עצמן ביום שלפניו לסעד סעודת קבוע מבשר ויין, יען כי לאחר סעודת בזע גשות הרגשות המוח כבדות ומטומטמות, מפני האדים העולמים מתוך מאכלים שמנים ומשבייעם. ודין קשה דרוש להוציא בדעת צללה ונכח זומוכה לו.

ומרחיב בעל הספר ההוא דברים בכושים בעניין זה להסביר גודל מעלה הנήגנה וזה אבל כל דבריו הם דברי סברא בעלמא. דבריו הגיון הנפש בלבד רישום איזה מקור להם. ודבר יוצע הוא, כי דברי סברא בעלמא, עם הזותם ישרים, נכוונים ורצוים. בכל זאת אם הם שלא יסוד או גם חמיכה מן התורה, או מן איזה פטוק בנבאים וכחותם או מדברי חז"ל, הם כתבשיל בלבד. בשאר, שהטעם האמתי והנאמן חסר בו.

והנה... אפשר להביא סמך נאמן להנήגנה טובה זו (שלא לקבוע סעודת קבוע ביום שלפניו דין מוטרד) מפסק שפנינו ומההערה שברש"י, למת-

לא בזכרה השתפות משה בסעודת גודלה זו מעולח ומחים, אך הנה בפסוק הבא כתיב וייה מחרת (של אומה הסעודה) וישב משה לשפט את העם, ולא דבר כל הוא לשפט עם — אכן לא השתחף ביום אתמול בסעודת זה, כדי שיתא לבו ומוחו פנויים וקלים בענייניה כמו שבארנו.

ומעשה אבות סימן והורה לבנים.

וכן יש סמק לזה דרבוי אכילה ושתי מכבים על הרעיון לעין בדבר הארוך עיון ממה שאמרו במס' נדרים ל"ז ב', שלא לימדו לתנוק בשבת דבר חדש בلمודו, מפני דלינו דשבת אוכלין ושותין יותר על הרגיל בחול. אברוי כבדים עליו ואין יכול לתפוס דבר חדש הצריך עיון. ומטעם זה יש לכין הדבר המבויר במס' גיטין דרבי יוחנן וריש לקיש והוא מעיני בשבת בספרי דאגתא, ולא נתבאר הטעם. ואפשר לומר ג"כ מטעם הנזכר, דכין דשבת אוכלין ושותים יתר על הרגיל, כבדים האבירים ובכללים המותה, ואי אפשר להעיק בדינים והלכות הדורשים עיון וכן אמר מיעינים בדברי אגדה שהם קלות לתפוס, וגם חשבו זה לעונג שבת.

וזבא אחרון ובכל זקנין ישראל לאכל לחם עם חותן משה (י"ח י"ב) וכותב רשי' בזה הלשון, ומה היכן הlek והלא הוא שיצא לקראותו וחלק לו את כל הכבוד וכו'. ולא נתבאר מה הארוך רשי' לדברים אלה, והלא השאלה ומה היכן הlek היא פשוטה וברורה, וזאת כל הכרה להטעים השאלה במת.

שהחלק לו משה את כל הכבוד. ומה הכריחו לרשי' לדברים אלה.

ואפשר לפреш כי אמן מוכרה רשי' לדברים אלה, והוא עפ"י מה שմבויר בב"ב (ק"ט) מחלוקת החכמים, אם מותר לחלוק כבוד לתלמיד בפני הרב או לא, יعن כי בחלוקת כבוד לתלמיד בפני הרב יש בזה איזה גרעון כבוד להרב. ומסיק בגמרא, שאם הרוב עצמו חולק כבוד לתלמיד זה או מותר גם לאחרים לחלוק כבוד לתלמיד בפניו מפני כי בודאי ניחא לי זה להרב אחרי שהוא בעצמו חולק לו כבוד, ואם הרוב עצמו אינו חולק לו כבוד אז אסור לאחרים לחלוק לו כבוד בפני הרב, כי נראה בזה איזה חסרון כבוד להרב. כמ"כ.

והנה הי' אפשר לומר כאן, כי במכובן הlek משא מתוך חברה זו, אהרן זקנין ישראל, כדי שיוכלו לחלוק כבוד ליתרוג, כי אם תי' הוא בתוכם לא היו יכולים לחלוק לו כבוד, מפני כבודו של משה, כדין תלמיד לפני הרב שאסור לחלוק כבוד לתלמיד בפניו.

ואת זה כיוון רשי' בדבריו "ותלא הוא, משה, בעצמו יצא לקראותו וחלק לו את הכבוד", ובאופן כזה, שהרב עצמו חולק כבוד לתלמיד מותר לאחרים לחלוק לו כבוד בפני הרב, מפני שניחא לי בזה, אם כן אי משום זה לא הי' למשה לעזוב את החבורה כאן, וקשה למה הlek.

בדוע אתה יושב לבודך וכל העם נשב עליך מן בקר עד ערָב ויאמר
משה לחתוננו כי יבא אליו העם לדרוש אליהם ושפטתי וגוי (י"ח
ד"ד-ט"ז)

לפלא כי לא השיבו על מה ששאלו מודיעו הוא יושב לבודו, אין כי מה
שהשיבו לו לא יספיק לישיבת היסיבה לבודו, כי זה לא לדון ולשפט
אפשר לזרוף ולהושיב דיןינם ושותפים עוזרים.

ואפשר לומר עפ"י המבוואר במדרשים (הובא בפרש רשי' כאן), כי
הערב رب שיצאו עם ישראל ממצרים, והם הגרים שנסתפחו על בית ישראל,
הייו מערערים על ישראל על ביתם שלקחו ממצרים, כאמור, כי אחרי
שם גרים, הם קרובים בתולדה למצרים, והביווה שיכחה להם.

וחידוש דבר זה נסמך על מה שאמרו בספרי פ' בהעלתך והובא ברשי'
שם על הפסוק ויהי העם ממתהוננים (י"א א') אין העם אלא רשעים, וכן הוא
אומר (פ' בשלח) מה עשה לעם הזה, ובירמיה (י"ג) העם הרע הזה, ועוד
כמה לשונות מעין זה, וכך מזכינה את הצבור בשם "העם" מסמיך זה על
הערב رب וכדרמפרש (וכן פירשנו להלן בפ' תשא בפסוק לך רד כי שחת
עמך (ל"ב ז'), ועינן עוד לפנינו בפ' ויקרא בפסוק אם הכהן המשיח יחתא
לאשחת העם, ד' כ"ד).

והנה איתא בבב"ב (מ"ג א') דבדבר טענה בענין השיק לבני העיר אין
Ճנין בדמיוני אותה העיר, מפני שהם נוגעים בדבר ופסולים לדון בזה.

והנה איתא במיר ר"פ בשלח בפסוק ויקח משה את עצמות יוסף, וזה
שאמר הכתוב (משל י') חכם לב יכח מצות, זה משה שכל ישראל חי
עסוקים בביותם בכסף ובזהב והוא עסק בעצמות יוסף, כדי לקיים
שבועתו (וכמבוואר בפסוק שם).

ולפי זה בטענת הערב רב על דבר ביתו הים לא הי' אחד בישואל
שיכול לדון בזה מפני שכולם נוגעים בדבר, ואפילו דין ושותפ. כמו שאמר,
scal ישראל היו עסוקים בביותם, בלבד משה. שבאותה שעה עסק
בעצמות יוסף ולא הי' לו כל עסק בביותה, ולא הי' נוגע בדבר, ולכן רק
הוא לבודו הי' יכול לדון בטענת הערב רב, ולכן ישב לבודו.

כי יבא אליו העם לדרוש אליהם כי יהיה להם דבר בא אליו ושפטתי
זהודעת תחקי האלים: את תורהינו (י"ח ט"ז ט"ז)

כפי הנראה מארכיות הלשון, הצעי משה שלשה עניינים אשר על ארונות
יפנו אליו, האחד — כי באים לדרוש אליהם, ונגינו הוא לפטור להם דבריהם
שאינם יודעים עניינם וסתורונם, כמו ברבקה, דכתיב ותלך לדרוש את ה
(פ' תולדת, כ"ח כ"ב), ושאלול חלק להגביא לדרוש ממנה אם ימצאון האתונות

האבותות (שמואל א' ט ר), ואשת ידבעת תולכת לנביא לשאול אם יקום בנה מחליו (מלכים א', ייד ג'), ועוד כאליה. ואלה העניות כלולות בלשון לדוש אליהם.

והדבר השני אשר על אדתו יפנו אליו הוא — על דבר משפטי בין איש ובין רעהו, ממקרי יום יום. והשלישי — לתוכלית ההודעה וההוראה להם את حق אליהם ואת תורתי. ועל זה ענה לו יתרו, כי על שני הדברים, על הראשון ועל האחרון, שהדרושים אלהים וללמוד להם حق אליהם, הוא מודה לה, כי זה תלוי ומכונן אך בו, ולא יוכל למסור לאחר, אבל על משפטי בין איש לרעהו ממקרי יום אפשר לו להושיב דיןנים עוזרים.

ומדויק לפि זה לשונו שאמר בתשובה לדברי משה הנוצרים — עתה שמע בקולו... היה אתה לעם מול האלים, והבאת — אתה — את הדברים אל האלים, כמו שאמרת, וכן והזהרת — אתה — להם את הדרך ילכו בה וזה המשחה אשר יעשנו, גם כן כמו שאמרת והזרעתך להם את حق אליהם ואת תורתך, מפני שאית אפשר למסור זאת לאחר, אבל בנוגע למשפטים ממקרי יום תחוה אנשים ראויים לכך, והם ישבאו, ובזה הכל מבואר.

כפי יהיה להם דבר בא אליו (י"ח ט"ז)

פירש"י מי שייהי לו דבר בא אליו, עכ"ל. אך זה קשה דהא מפורש אמרו (שבועות ל"א) מנינו לדין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שבא בעל דין חבירו, תלמוד לומר (פ' משפטיים, כ"ג ז') מדבר שקר תרחק (הาวר הו). כי אפשר, אשר בעת שני מישפטון נגגו (דהיינו בעל דין) יתאמתו דבריו ברעינו הדין ושוב יטה לטובתו, וזה בכלל דבר שקר). ואם כן איך אפשר לפירוש שאמר משה מי שהדבר שלו בא אליו, כפי פירוש"י, והי לו לומר באים אליו, כלומר, בעלי הדינן.

ולכן לו לא פירוש"י התייחס מפרש, דהילשו "בא אליו" איננו מוסב על האדם אשר לו הדבר, כי אם על המלה "דבר", כלומר, כי יהיה להם דבר, עניין, בא אותו הדבר, העניין אליו (ע"י בעלי הדין) לפוטרו להם. ומצינו שם "דבר" בכינוי לאיזו פעולה, כמו עד בוא דבר (ש"ב, ט"ז כ"ח), יש דבר שיאמר (קהלת, א' י), יקום דבר (פרשה שופטים, י"ט ט"ז) ועוד הרבה.

אך בכלל צריך באור תשובה זו של משה, כי יהיה להם דבר בא אליו, וזה כמו תשובה שלא ממין הטענה. כי הן הוא, יתרו, שאל אותו למה הוא יושב לבור, כלומר, ייחידי, ועל זה לא השיב. (וכבר כתבנו מזה ע"ד דרש אגדה).

ואפשר לומר עפ"י מה דקייל שאעפ"י שאסור לדון ייחידי, אך אם בעל-חידן מקבלין אותו בראצון לדון ייחידי מותר, על זה השיב כי יהיה להם דבר בא אליו, ככלומר, מעצםם יביאו לפני הדבר לדון בעצמי, ועל כן רשאי אני לישב לבדני.

ובאוור זה יכו גם לפי המבוואר למעלה דהילשון "בא" מוסב על השם "דבר" ג"כ יתפרש כמש"כ, כי הדבר יבא ע"י שניהם כאחד לסמור עלי בלבד.

וזאת המעשה אשר יעשה (ו"ח ב')

בגמרא ב"ק (ק' א') מבארים הלשון ואת המעשה אשר יעשה, דמוסב על חכונת קיום המעשים לא ורק לפי חוק החובי והקבוע, כי אם גם יתנהגו לפניים משורת הדין, כלומר, להשתמש במידות טובות ורצויות גם במקומות שאין הדין היסודי מכיריה לו, וכפי שיתבאר עוד.

ולא נתבהיר טעם מקור הדיקוק הזה מלשון ואת המעשה אשר יעשה. ויתכן דעתם הדיקוק הוא מלשון יעשון, שבא מנורין הסוגר, תחת יעשה, ודקדוקתי בדעת חוויל בכמה מקומות, דנורין הסוגר בא לחוק הפעולה באותו עניין, ותהי הכוונה כאן המעשה אשר יעשה, כל מעשה מעשה בתוקף עניינה ובהיורטה, וזה לפניו משוחה".

כה מצינו בענין נורין הסוגר הבא לחוק הפעולה במס' פסחים (ק"ח א') קשים מזונותיו של אדם כפליט ציולדת, דallow ביזלדה כתיב (פ' בראשית, ג' ט") בעצב תלדי בניים, ואלו מזונות כתיב שם (שם י"ז) בעצבון תأكلנה וזה נלמד מנורין הסוגר במלת בעצבן.

ובאגודה דחלק (ק"ה א') בלען חיגר ברגלו אחת הי', שנאמר (פ' בלא, כ"ג ג') וולך שפי, ומשwon חיגר בשתי רגליו הי', שנאמר כי' (פ' ויחי, מ"ט י"ז) שפיפן עלי אורה (זה נדרש על שמwon, עי"ש ברש"י) ומרבה תוקף החיגור מנורין הסוגר במלת שפיפן.

וכן יתבהיר במס' ב"מ (ל"ג א') על הפסיק בפרשה משבטים (כ"ג ה') כי תראה חמור שנגאנך רובץ תחת משאו, אמרה רובץ ולא רבצן, ופיריש"י, רבצן ממשמע הרגיל בכך, עכ"ל. (ובזה הרגיל בכך אין מחוייבים לעוזר, משות דלא הי' לו להבעלים להשתמש בו במשא כבده). זהה נלמד, משות דנורין סוגר במלת רבצן בא להגדיל הפעולה באיזה אופן שהוא, וכן מכוונות הנרגלות כמספר המקרים עפ"י הרגילות שלג.

ובסתורי לקודוק יש דעות שונות בדבר חכונת נורין הסוגר, ואנתנו תפנסנו בדעת חוויל, כפי שתתבאר. וע"ז מזה בפרשה משבטים כ"ג ה'.

ולכן מכיוון רכתייב כאן ואת המעשה אשר יעשה, מעשה חטוב והצדק

והו שור יעשן בכל תוקף עניין וכבדותם, בשפע מלאם, ומעשה כוח יציר
כשותריהם ועושים לפניהם משורת הדין, שזה הוא סיפוק הדין בכל הידורו,
וזו יתבואר מות.

והנה בפס' ב"מ (פ"ג א') יסופר עניין נרגש ומעניין שיש לו יחס לעניין
שלפנינו, לעניין הנהגה בחיים עפ"י מدت לפניהם משורת הדין, והעניין
ראוי לבארו.

ויסופר שם, כי אצל אחד החכמים עבדו פועלים בהרकת יין מהבית,
ועל ידי פשעה מצד נשבורה החבית ונשפק היין, ועיכב זה החכם את
בגדיהם של העובדים על חשבון ההיקוק שעשו לו בפשעה מצדם. ויבאו
העובדים לרוב (הוא החכם רביבא בר איביה ולרוב קדושתו כנוו' בשם
סתמי "רב") והתחאנו לפניו על מעשה החכם זהה, שעכב בגדיהם, וישלחו
רב אחורי ופקד עליו להחזיר הבגדים, וישאל אותו זה החכם. אם אמן
הדין כן, ויענה לו רב כן הוא, דכתיב למען תלך בדרך טובים (משל
ב' כ').

ושוב באו העובדים האלה לרוב והתחאנו לפניו, כי עשו במלאתו זו
ازל החכם זהה ביום תמים ולא השתקרו מאומה (כי לאחר הפשעה
במלאתם לא נתן להם שכרם), ושלה רב אחורי ופקד עליו לשלם להם
עboro' עבורות היום, וישאל אותו זה החכם, האם הדין כן, והשיב, כן הוא
דכתיב (משל שם) וארכחות זדיקים תשמור, ע"ב.

ומה שנשתמש לעניין החומרת הבגדים בלשונו למען תלך בדרך טובים
ולענין התשלומיין עברו עבודות היום בלשונו וארכחות זדיקים תשמור (ושניהם
הם בפסוק אחד). אפשר לומר, דבמכוון שימוש בהAMILICHOT לפי עניינם. כי
למחול על ההיקוק ולהסביר הבגדים אין דרוש להיות בערך צדיק, אך גם
בערך איש טוב, טוב לב, אבל לשלם עוד מכiso' במקום שהפסיד על ידם —
על זה דרוש להיות בגדר צדיק.

והנה התוט' בב"ק (ק' א') מקשיט בעניין סיפור זה, למה לא אמר לו
רב בקיצור, כי מצוה להנתהג בכל דבר לפניהם משורת הדין, שזה נלמד
מן התורה, ולמה הנית זה ונסתהיע מן הכתובים המתיחסים רק למדות טובות
והנהגות ישרות.

ועל דעתנו נראה בישוב הדבר, כי אחרי שצוה עליו בזה ובזה, בחמות
הכבדים יבthreshold השכירות, لكن לא hei יכול לעשות זאת בצווי ופקודת
מצד "לפניהם משורת הדין", יعن כי תוכנית עניינו של "לפניהם משורת הדין"
הוא עניין יותר, שמתוך האדם על מודתו לחייב עצמו אף בנסיבות
שמנם הדין פטור, ואמרו (יומא כ"ג א') כל המעביר על מודתו מעבירו לו

על פשעיו, ואם כן חוי מצוה זו דלפניהם משותה הדין, מצוה שמתן שכרת בצדקה (שמעבירין לו על פשעיו), וכייל "כל מצוה שמtan שכרת בצדקה אין כופין עליה". (חולין קי"ב).

ואם כן מתישבת קושית התוס', למה לא אמר לו رب בקיצור שמצואה להתנהג לפנים משותה הדין, כי אחריו שאין כופין על מעשה לפנים משווה"ד אם כן לא hei יכול רב לצות עליהם על זה, מפני שהיא מצוה הנעשית מרצון משפי ולא בצוי, ורק ממש מודות טובות שחובה לחכם להחזיק בתהן, מפני שיש בזה כבוד שמים וכבוד התורה, כמו שאמרו ביוםא (פ"ו א') שחובה על אדם לעשות מעשים שיתאהב שם שמיים על ידם, וכן מצא רב און לו למצוות עליהם, יعن' דעת החכם מוטל ביוטר לכלת בדרך טובים ולשמור ארחות צדיקים.

וביוםא שם למדו חותם האדם בזה לעשות מעשים שיתאהב שם שמיים, מפסוק ואהבת את ה' אלהיך. וטעם הדרישה מלשון ואהבת את ה' לא נחטא. ויתכן לומר דמידיק הלשון ואהבת, כי אהבתה היא דבר המסורה להרגשת הלב, ועל הרגשה לא שייך צוי, ועל כן בחותמת יחויסי בנימן לאבות כתיב רק חותמת כבודה, שזה במעשה ושיך צוי, ולא כתיב אהוב, מפני כי אם הלב לא יחויס אהבתה, לא יועל הצוי. (ועל יסוד סברא זו כתיב בשורע יו"ד ס"ט ר"מ, אדם הבן רוצח לישא אשה הרצויה לו ואביו מותח בו, אין הבן מהויב לשמעו בזה לאביו, ובארנו עניין זה למלعلا בס"פ תולדות ולהלן בפ' כבד את אביך (ב' י"ב)).

ועל כן דרשו שהחותמה לעשוות מעשים שייעורדו אהבה מצד אחר, והיינו שיעשו מעשים נוחים ורצויים ומכוונים למקום ולבריותו, וע"ז זה יתאהב שם שמיים על הבריות, וככלמר פרש שם בגמרא.

ובענינו של רב עם אותו החכם על דבר פועלם שלו hei יכול להסמיד דבריו על הדרישה דואהבת, אך מהפ' דמשלי מבואר יותר ופשוט.

ואתה תזהה (י"ח כ"א)

פירש"י, ברוח הקורש שעליך, עכ"ל. ויתכן, שראה לפреш כן, מدلלא אמר אתה תבהיר, כמו להלן בעשיה (פסק ב"ה) כתיב ויבחר משה אנשי היל, ולמעלה ס"פ בשלח (י"ז ט') בחר לנו אנשים, וגם כי מצינו לשון מחזה (חוין) מורה על רוח נבואה, כמו היה דבר ה' אל אברהם במחזה (פ' ל"ה, ט"ו א'). ומחזה שדי יזהה (פ' בלק, כ"ד ד') לא מצאו חזון מה' (איכת, ב' ט'). וביקשו חזון מגביה (יחוקאל, ז' כ"ז). דברות בחזון להחסידיך (תהלים, ט"ט כ') ובבדניאל (ח' א') חזון נראה אליו⁹, ועוד הרבה. ובנובאת הנבויות תחתבטא בלשון חזון, חזון ישעיהו, חזון עובדיה, חזון נחום. וכך אפשר לומר,

שכיוון יתרו לומר לו בלשון זה לחזקו ולעוררו שלא יכשל בזה אך יתי בטח, כי מן השםיס יסיעו לבחור את הראיםلقן.

ואתת תחזה מכל העם אנשי חיל

יראי ה' אנשי אמת שונאי בצע (י"ח כ"א)

וליהלן בთוצאת עזה זו ע"י משה כתיב (פ' כ"ה) ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל. וצריך טעם למה לא פרט יתר המעלות שפרט יתרו יראי ה' אנשי אמת, שונאי בצע, והן הלא מעלות נכבדות וגם נחותות לענין.

ואפשר לומר עפ"י הדיק שאמור יתרו מכל העם (ואתת תחזה מכל העם) ובתוצאתה כתיב ויבחר משה מכל ישראל, והבדל מובהר, כי השם "עמ'" מורה על המון העם הגס, וגם על הערב רב, וכמ"ש במ"ר ס"פblk, כל מקום שנאמר עם הוא לשון גנאי, ואנחנו הארכנו בה בפ' ויקרא בפסוק אם הכהן המשיח יחתה לאשחת העם (ד' ג'). וכנגד זה השם ישראל הוא געה ונכבד ומורה על גודלי האומה ונכבדה, והוא שם כבוד הנינתן לייעקב אחרי האבקו עם איש אלהים ויוכל לו (פ' וישלח, ל"ב כ"ח), והקב"ה כביכול ייחס אליהם על שם זה, אלהי ישראל (שמות, ה' א'). ועוד.

ולכן יתרו, כ שאמר לבחור דיניים מכל העם הממוני, הי' בהכרז שיפרט כל המעלות הנחותות, יعن' כי המזרות האלה איןמצוות בין העם, ודorous לחפש אחריהם, אבל במשה כתיב ויבחר מכל ישראל, מן המזוניים ומכובדים, והם לעצם מוכתרים במעלות חנש האלה, הם יראי ה', אנשי אמת, שונאי בצע, לא הי' לו טרחה לחפש אחריהם, כי מצוים הם, ועליו הי' רק לחפש אחר אנשי חיל שבאוoro כמו שכותב רש"י כאן עשרים כדי שלא יצטרכו להזכיר פנים במשפט, ועשירות אינה מצויה באנשי מעלה. ומכל זה מתברר מה שפרט יתרו כל המזרות ומה השם רק המדה אנשי חיל.

ושפטו את העם בבל עת (י"ח ב"ב)

לא נתברר מה כיוון לומר בלשון "בבל עת". ואפשר לומר, משום דכשהשופט אחד לא יוכל לקבל בעלי דיןדים לדונם מיד כשබאים לפניו כי אחרי שתוארו בענינו לא יספיק לדון תיכף לבואם, והוא מוכרת לדון לפי סדר היבאים, כל אחד לפי סדר בואו הקודם קודם, וכך כל אחד מוכרת לחכות עד בוא משמרתו לפי סדר היבאים (معنى ובגהיגתור אסתור, ב מג"א ב' ט"ז). ולא כן אם הדיינים רבים ונחלקים לפלוגות ולקיבוצים, כמו שישידר כאן, שרי אלפיים, שרי מאות, שרי חמשים, שרי עשרות — עתם חפשי לקבל את הבuali דיןדים ולדונם מיד בבואם. וזה היא הכוונה ושפטו את העם בכל עת.

הדבר הגדול יביאו אלקיך (י"ח ב"ב)

ולהלא בתוכצת הדבר ע"י משה כתיב (פסוק כ"ז) את דבר הקשה יביאו אל משה. ובארנו בטעם שניו הלשון מן "גדול לקשה", יعن כי יתרו סידר את הדבר כפי הנוהג בbatis משפט לאומות העולם, אשר בהם ערך מחלוקת בתמי המשפט יערכו לפי סכום הכספי אשר עליו נדונים, וכל מה שהסכומים יותר גדול נדון בחלוקת גבואה וע"י שופטים יותר גדולים ומ'בחקים בעניני דין ומשפט. ולכן אמר יתרו הדבר הגדול יביאו אלקיך, גדול בנסיבות. אך לא כן בדינן ישראל, שם אין תבונת המשפט וערך השופטים תלוי בנסיבות סכום הכספי הנדון, כי אם בנסיבות ובנסיבות העניין, ולכן אצלנו "דין פרוטה דין מאה מננה" (סנהדרין ח' א') ויקרא, דין פרוטה קשה לעמד על בירורו ועלאמתתו ודין מאה מננה נוח וקל, ולכן נאמר בתוכצת הדבר ע"י משה את הדבר הקשה יביאו אל משה.

וחקל מעיליך ונשאו אתך (י"ח ב"ב)

היא צריך לומר להיפר, ונשאו אתך והקל מעיליך, יعن כי הצורך לישא אתך במשא היא סיבה להקל מעיליך משא שלו, וכמו דכתיב בפרשה בהעתה (י"א י"ז) אספה לי שבעים איש מזקנינו ישראל ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך.

אך לנו הוא מדרך הכתובים לפעמים להקדמים המטובב להסיבה, וכתבנו מזה בארכיה למעלה בפרשה בשלח (ט"ז כ') בפסוק וירט תולעים ויבאש, שחי צריך לומר להיפר, ויבאש וירט תולעים, כי הביאשה היא סבה להיות תולעים, עי"ש, כי הבאנו שם הרבה זוגיותם כאלה, וכפי הנראה כך הוא מסגנון הלשון.

ישפטו הם (י"ח כ"ז)

לא נתבאר על מה בא הוא"ז באמצעות המלה ישפטו ובאמת למעלה בפסוק כ"ב במאמר יתרו, כתיב ישפטו בלבד ו.

ואולי בא הוא"ז לרמז מה אמרו בשבת י' א', עד היכן יושבין בדין, עד זמן סעודת, ומפרש שם, כי זמן סעודת לתלמידי חכמים הוא שעה ששתה מהיום, ועל זה בא הוא"ז במלת ישפטו לרמז זה. ויתרו בודאי לא נחיתותlot, שכן כתיב אצלו ישפטו בלבד וא"ג.

בחודש השלישי (י"ט א')

ולהלא בפסוק ט"ז כתיב יהיו ביום השלישי, ועל זה אמרו בתלמוד (שבת פ"ח א') בריך רחמנא דיהיב לנו אורין תליתאי, בירחא תליתאי, ביוםא

תליתאי. והנה כונת הלשון ביום תליתאי מוסב על הפסוק הנזכר יהיו ביום השלישי, וירחא תליתאי — על הפסוק שלפנינו בחודש השלישי. ובואר הלשון אוירין תליתאי, פירושי דמכוין לתוכה נביאים וכותבים.

אבל לדעתו באור זה קשה מאד, כי הלא מפורש אמרו במס' גדרים (כ"ב ב') אלמלי לא חטא ישראל (בעגל) לא הי' ניתן להם אלא חמלה חמשי תורה בלבד, ולא ספרי נביאים וכותבים. וטעם הדבר, מושם דספרים אלה יכולו דברי מוסר ותוכחות, ואם לא היו חוטאים בעגל לא היו צריכים למוסר ותוכחה.

ומתבואר מזה, דנתינת ספרים אלה, נביאים וכותבים, תחשב לעונש ולתוכחה, ואם כן איך שייך تحت הودאה על מתנת דבר שונה هي אם לא ניתנת.

ודוגמא לזה שאין שייך تحت הודאה על דבר הבא בעונש, שכן קייל' שאין מברכין על קיום מצות מלכות ומיתת ב"ד, אף כי יש בונה קיום מצות עשה ובערת הארץ מקרבה, יען שאין מברכין על הפורענות (עיין בבאורי הגרא' לא"ח ריש סימן ח'). ובמשנה ברכות (ט' ב') דעת חכם אחד שכל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו, כגון חמץ ופירות שלא בישלו כל צרכן, וחגבים (טהורים). מפני שמי חביבים (ארבה) הוא מן קללה כמו' שבחענית י"ט ב' דמתענין על משלחת ארבה.

וזולת זה קשה לומר דספריו נביאים וכותבים יוכלו בשם תורה מסיני, לפי מה שכח רשי' במס' חולין (קל"ז א') בזה הלשון "תורת משה קרויה תורה", לפי שנתנה לדורות. ושל נביאים נקרה רק קבלה, שככל נבואה נבואה קיבל הנביאים מרוח הקודש לפי צורך השעה והדור והמעשה"ucci". וקרוב לה כתוב גם הר"ן שם. וע' קדושים (ל' א') כתוב רשי' מפורש לעניין دائרי שט בזה"ל "תורה ולא נביאים וכותבים", עכ"ל.

וכן מתבואר מכך לשונות בגמרא, כמו ברה"ש (ז' א'), דבר זה מחרות משה לא ילפינן, ומתבואר בדברי קבלה לא יוכלו בשם תורה מסיני. ורגיל בגמרא הלשון "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן". ופירושי בב"ק ב' ב', דברי קבלה — נביאים וכותבים.

ובמשנה תענית (ט"ז א') ובקבלה הוא אומר וכו', ופירושי, בקבלה — מה שהנביא מצוה. (ועיין בסמור). ובירושלמי מס' חלה (פרק א' הלכה א') פריך כמו בפשיטות, וכי למדין מן הקבלה (בתמי').

ובמ"ר בראשית, ריש פרשה ז', אמר לי, וכי מן הקבלה אתה מלפני כלומר, שרצה לחיכבו מלכות עפ"י דיווק מפסק דنبيאים. וטען על זה במחאתה, שאין חייב עפ"י דיווק בדברי קבלה.

תווד מאמריהם ממין זה. ועיין ברשי' פסחים (ד' ב'), דמה שלומדי מדברי קבלה נקרא רך זכר לדבר, עכ"ל. וכן אפשר לדון זה מבוגנות (ה' א) על הפט' דפרשה משפטים ואתנה לך את לחות האבן והחומרה והמצוה אשר כתבתני, תורה זו מקרא אשר כתבתני אללו נביים וכותבים, הרי דנו"כ אינם בכלל שם תורה, ועיי"ש בחא"ג. ומכל זה קשה לומר, דספרים אלה יוכלו בשם אוירין תלתאי במתן תורה.

ולכן לו לא דברי רשי' hei אפשר לומר כונה אחרת בלשון אוירין תליתאי, והוא עפי' הידוע, דשלשה חלקי תורה יש, תורה שבכתב, תורה שבבעל פה וסודות התורה, ולכלן שם כלל אחד כմבוואר. ודע, כי במה שהבאנו למעלה מרשי' בתענית,DKבלה נקרא מה שהנביא מצוה — נוכחתי, כי ראוי להעתיק כל דבריו כדי להעמיד דבר זה על בירורו השלים.

זה לשונו שם, כפי הדרוש לעניין: ובקבלה שהנביא מצוה ומהיר לישראל קרי לי' קבלה, ובכל מקום שלא איתפיךיד (דלתא נצotta) נביא לדבר והוא רק במספר, דברים אלה לא נקרו קבלה. וזה יתרה במשנה שם דיירין בתענית צבור, אמרו הוקן אומר דברים כבושים: "אחינן, לא נאמר באנשי נינוח וירא אלהים את שכם ואת תעניתם, כי אם וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדורכם הרעה (יונה, ג' י'), ובקבלה הוא אומר (יראל, ב' יג') וקרעו לבבכם ועל בגדייכם", ע"כ הנה את הלשון וקרעו לבבכם הוא קורא דברי קבלה, כמו' שבקבלה הוא אומר, אבל על לשון וירא אלהים את שכם וגוי אינו מקדים לומר "ובקבלה הוא אומר", וזה הוא מפני לשון זה הוא רק ספור בדברים, אבל הלשון וקרעו לבבכם ועל בגדייכם הוא מרוחת נבואה שנצotta הנביא לדבר.

והנה זה דבר חדש ולא ראיתי מי שיעיר על זה. ואמנם מצאי קצת סמכין לזה מריש מס' ברכות (ב' ב'), ואעפי' שאין ראי' לדבר, שנאמר (נחמייה ד') ואנתנו עושים במלאה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר (שם) והיו לנו הלילה משמר וחיטים מלאכה, ובפטחים ז' ב' איתא, ואעפי' שאין ראי' לדבר זכר לדבר, שנאמר (צפניה א') בעת ההיא אהפש את ירושלים בגורות, ופיירש'י שזה הפסיק הוא דברי קבלה, ובברכות שם לא קרא להפטחים דנחמייה דברי קבלה, וזה הוא, מפני שהפסיק בפטחים הוא מדברי נבואה, אבל הפטחים דנחמייה הם רק ספור בדברים, וזה הוא כמו שהבאנו מרשי' בתענית.

ולכאורה אפשר לסתור כל זה מב"ק ב' ב' ת"ר, כי יגה, אין נגיעה אלא בקרן, שנאמר (מ"א כ"ב י"א) וייש לו צדקתו קרני ברזל ויאמר כה אמר זה

באליה תנגה את ארם, ואומר (פ' ברכה) בכור שורו תדר לו וקרני ראמ
קרני ביהם עמים ינוגת, ופרק, מאוי ואומר, ומשנגי, וכי חימא דברי תורה
(כי יגח) מדברי קבלה (ויש לו צדקהו קרני ברול) לא לפינה, תא שמא
ככור שורו הדר לו וגיה, והנה הלשון ויעש לו צדקהו קרני ברול הוא ספר
דברים, וקורא להם דברי קבלה.

אך על האמת אין מזה כל סתירה, כי הן הפסוק מסיים שם ויאמר, כת
אמר ה' באלה תנגה את ארם, אם כן זה שעשה לו צדקהו קרני ברול הוא
גם כן מצוי ה'.

והנה כלל זה שכיל רשי' משונה מענייני התורה, דבutorה גם מכל
ספר דברים ילפין דיןיהם ולהלכות, וכמו מה שאמר יעקב לבנו, הייתי ביום
אכלני חורב וкорח בלילה ילפין מהם לדינה ממש עקריו תורה (ע' ב' מ
צ'ג ב') והרבה מאד, ויתברר זה איה' לפנינו לחן בפרש בלק, בפסוק
מה טבו אהליך יעקב (כ"ז ה').

ונוכחות, כי ראוי להעיר, כי הפירוש לפס' תענית שאנו רגילים לכנותו
בשם "רש"י", — על האמת איינו לרשי', והכווי הוא על דרך התרגול
מכל מסכתות חתמונה, והוא לאחד החכמים מזמן מאוחר לרשי', ועל כן
מצינו לו שמביא דברי התוס' (כמו במשנה הנזכרת), וגם סגנון דבריו
התוס' למסכת זו משונה בזו, כי הנה באים לפреш דברי הגמרא בבאור
ופירוש, לא כמו דרכם בכל השיס', רק לחדור ולבקר ולטפל, וזה הוא
משמעות לא פניהם פירוש רש"י למסכת זו ומלאו הם את החסר, ויש
עד ראיות לזה, ואין כאן מקום להאריך בזות.

בחודש השלישי... ביום הזה באו מדבר פוני (י"ט א')
לפי הלשון בחודש השלישי לא יובן הלשון ביום הזה, כי החודש יכול ימים
רבינ', וממילא לא יורה לשון זה על יום מגבל, ואם כן, פשאומר ביום תועת
עדין לא נדע באיה יום.

אך אמתה הבאור הוא, כי מצינו את השם "חודש" מורה גם על יומ
ראש החודש, יום ראשון בחודש, כמו בשמואל א' (כ' י"ח) ויאמר לו
יהונתן מחר חודש, ותבוננה — מהר ראש חודש, וכן במלכים ב' (ד' כ"ג)
מדוע את תולדת היום לא חודש ולא שבת, דהכנות, לא ראש חודש, ובישועת
(א' י"ד) חדשיכם וממועדיכם, ושם (ס"ו כ"ג) מדי חדש בחודשו ובהושע
(ב' י"ג) חגga חדשה ושבתת, ובתחלת (פ"א ד') תקעו בחודש שופר —
בכלום מוסבת הכוונה על ראש חודש, ותהי' כאן הכוונה בחודש השלישי —
בראש החודש השלישי, ועליה ברור הלשון ביום זה.
ועיין בפס' שבת (פ"ז ב') הכריוו דלשון זה — בחודש השלישי — מוטב

על ראש החודש עפ"י גו"ש לפטוק החודש הזה לכם ראש חדשים (פרשה בא י"ב ב'), מה "זהה" דהתם ראש חדש אף "זהה" دقאנ ר"ת, דהלשון בחודש השלישי מורה על ראש חדש השלישי.

והפשיטות, או הودאית שנראית להגמרא, דהלשון "זהה" בחודש הזה בפרשה בא מורה על ראש חדש — הודאית הותא נסמכת על מה שאמרו במס' מנחות (כ"ט א') שנקaska משה בקביעות ראש חדש על פי מולד הלבנה, מפני כי הלבנה בשעת המולד כל כך קתנה עד שאיןיה ניכרת, והראה אותה לו ה' כביבול באצבע. ומסמיך זה על לשון "זהה" (החודש הזה), כי לשון "זה" מורה על הוראה באצבע, כמבואר בסוף מס' תענית ובירושלמי סוטה פרק א' הלכה ז', ולמעלה בפרשה בא (י"ג ח') בעבור זה עשה ה' ליל, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצו ומרור מונחים לפניך על השלחן, והכלונה, כדי שיהי' באפשר להורות עליהם באצבע, להוראת לשון "זה".

והנה לכואורה הוא בכלל לפלא. שהוצרכו חז"ל להוכיח עפ"י דמיון גורה שותה דלשון בחודש הזה מוסב על ראש חדש. בעוד שכמה וכמה פטוקים מורים דהלשון חדש מורה על ראש חדש, כפי שהבאנו.

אך על האמת צdkו דברי חז"ל. יعن כי כמו שמצינו שם "חודש" מורה על ראש חדש, כך מצינו לשם זה שמורה על היקף שלשים יום אשר במשך החודש, כמו חודש ימים (פרשה ויצא, כ"ט י"ד). ובמלכים א' (ד' ז') חדש בחינה יהיה על אחד לכלכל, ובזהי"א (כ"ז א') המשתרטם את המלך חדש בחודש לכל החדש השנה, וכן השם חדש האביב (פ' בא, י"ג ד').

ואם כן, כיון דנמצא כך וכך, שוב אין עוד הכרה לקבוע ממשמעות הלשון לצד אחד, לפרש דמוסב על ראש חדש. ולכן הוצרכו למוד עפ"י דמיון גורה שוה, ודברי חכמים לדרבונות,אמת וצדקה.

ועיין במגן אברהם ריש טימן תצ"ד, שכותב בזה הלשון, קשה לי האיך אנו אומרים בשבועות, שהוא בשעה בסיוון, يوم מתן תורהנו, והלא קי"ל רבבי יוסף דשבועה בסיוון נתנה תורה מבואר בגמרא וכו', עכ"ל, והאריך הרבה בזות. וענין מחלוקת חכמים ורבבי יוסף, אם בשעה או בשבועה בסיוון נתנה תורה מבואר במס' שבת פ"ח א'.

אך אני תמה מאד, איך ראה ולקח בעל מגן אברהם כי אנו אומרים בשבועות "יום" מתן תורהנו, והלא בכל גוסחיםות התפללה הלשון "זמן" מתן תורהנו, וכן אנו אומרים, כמו בפסח וסוכות, ולשון "זמן" מكيف כמה ימים. כמו זמן חרותנו (בפסח) וזמן שמחתנו (בסוכות) מكيف הזמן שבעת ימים, וכן זמן חרותנו (בפסח) וזמן שמחתנו (בסוכות) מكيف הזמן שבעת ימים, וכן זמן חרותנו (בפסח) וזמן שמחתנו (בסוכות) מكيف הזמן שבעת ימים, וכך בזמנים יקי"ף "זמן" את ימי ההגבלה שמתייחסים לנtinyת

התורה, כנודע בפרשנה. ולא ראוי לפרשני הושע' שיעירו על זה, וביתור פלא על בעל מחצית השקל, שככל ענינו לדיקן ולפרש דברי המגן אברהם. ולא עיר על זה. ובדרושים הגאון חתום טופר מתי לישב קושית המג"א, ולא עמד על העירה זו בדבר הנוסח.

ולא יתכן כלל לומר. דלפנוי המגן אברהם הי' בנוסחות התפללה יום מתן תורה תבנה זה לא יתכן כלל, כי הן הנוסחה "זמנן מתן תורהתנו" ישנה מאד, ובאה בספרי הפוסקים הראשונים, בנוסחת התפללה להרמב"ם, באבוזדרהם וכלייבו, ועוד. בעוד של פטירתו של בעל מגן אברהם עברו זה מקרוב (שנת תרצ"ב) אך מאותים וחמשים שנה, ואם כן אין ספק שהי' לפניו הנוסחה כמו שהיא לפניו. זמן מתן תורהתנו. ולכון אין קץ לפלא עליון.

או מדבר סיני (ו"ט א')

בתלמוד מס' שבת (פ"ט א'), למה נקרא שמו (של ההר הזה שננתנה עליו תורה) סיני, מפני שרידה עליו שנה לשנאה לעכ"ם, ופירושו שנהה — על שלא קיבלו הם את התורה, עכ"ל, ומפרש, סיני כמו שנהה, בחילוף שיין שמאלוי בסמ"ך מפני שהם קרובים במבטא ונוחים להתחלף, כנודע. ועל דבר מניעת העכו"ם לקבל התורה סמכו על האגדה בספרי פרשות ברכה על הפסוק שם (לי"ג ב') הופייע מהר פארן זורת משער למון, שוחר הקב"ה על כל האומות לקבל התורה וסרבו לקבל, עד שבא לישראל וקבלוה, עי"ש.

ויש להעיר למה לא נקרא ההר בשם חיוויי "הר אהבה" ביחס לישראל על שקיבלו התורה (ואפילו לפני הדעה שקיבלו בכפיתה ההר (שבת שם) אך הלא עכ"פ קובלות, וגם כי מבואר במדרש רבי תנומה פרשה נח (סימן נ'). כי גם להדעה שקיבלו התורה בכפיתה ההר, הוא רק ביחס תורה שבבעל פה, אבל תורה שבכתב קובלו ברצוין, שהרי אמרו געשה ונשמע).

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במס' מגילה (ט"ז א') על הפסוק באסתה (ר' ג') ויאמרו לא געשה עמו (עם מרדיכי) דבר — לא מפני שאוהבים את מרדיכי אלא משנאותם להמן, והבהיר הוא, כי בהלשון לא געשה עמו דבר כיינו לעורר את המלך על פחדות רגשי כבוד מהמן למלך, אשר בראש השרים לא הניח לעשות דבר יקר למרדיכי על שחציל את המלך ממות,

ובונה הראה זולתו בחו' המלך ובכבודו.

ומתבادر מזה, איך שהוא לו, גם משנאותם להמן, אבל מתווך שנהה זו במתוספה אהבה למרדיכי מאת המלך, כי חורה לו על יהוסו של המן אליו בשווין נשך וקר רוח, כפי שהבין מדברי גערוי המלך, כפי שבארנו.

ולפי זה יתבאר כאן, דמתוך השנאה לעכרים שלא קבולה להחורה נחותה אהבה לישראל על שבללה, וכן נקרא ההר בשם המורה על אהבה כפולה לישראל, על אהבה לעצמה, ועל תוספת אהבה היוצאת מתחן שנהא, כմבוואר.

כח תאמיר לבית יעקב (י"ט ג')

עיין רשי' ממילתה, לבית יעקב, אלו הנשים, ויתכן, דסמכו בזה על מה שאמרו במס' שבת קי"ח ב' על אחד התלבטים שהי' קורא לאשתו בבית, ופירש', מפני שהיא של בית. עכ"ל. ולדעתי אין זה מבואר, שהרי ידוע הוא כי האיש נקרא עקרו של בית, וכהוראת שמו "בעל הבית" וכמו שאמרו בחולין פ"ד ב', שילבש ויתכסה אדם במה שיש לו ולכבד אשתו ובכינוי יותר ממה שיש לו מפני שהוא תלוי בו ואליו הם גושאים את נפשם, והוא תלוי במי שאמר והוויה העולם. ומכיון שהם תלויים בו מATABר שהוא עקרו של בית, ועיין במ"ר ריש רות על הפ' ותשאר האשה ושני ילדיה (לאחר מיתת אלימלך) שאעפ"י דלשון שיר יונח רק על מקצת מה מה שי' (עיין בט"ז ליו"ד סימן מג ס"ק ז') וכך חסר אחד ונשארו שלשה, ואיך כתיב ותשאר האשה ושני ילדיה, אך מפני שאף כי בנסיבותיהם הנשארים, מרובים מהחסר, אך באיכותם פחותים, מפני שהוא אדון הבית ועיקרו, והם טפלים לה, כמבואר.

ולכן לולא פירושי ה'י אפשר לומר בטעם החנוי "בית" לאשה, כי ככלפי זה שמדובר באיש לצתת מביתו לרגלי עבודתו ומסחרתו, וכלשונו הכתוב בתהילים (ק"ד) יצא אדם לפعلו ולבודתו עד' ערב. נגンド זה דרכה של אשא לשבת בית שוה מדת צניעות כמו שאמרו ביבמות (ע"ז א') על הפסוק בריש פרשה וירא. איה שרה אשתק ויאמר הנה באهل, מכאן שכבודה של אשא לשבת בית. ומטעם זה קי"ל בב"ב קל"ט ב', מי שמת והניח בנימ ובנות, הבנות יוננו בבביהם והבנות יחוירו על הפתחים. משום דכבודה של אשא לשבת בית, ומכואר עד כ"פ בגמרה לענן כמה דברים. כמו אין אדם רוצה שתתבוחה אשתו בבית דין מפני שכבודה (וע' באהע"ז סימן ק"ג ס"א), ומכואר בחומר סימן קב"ד, כי אשא חשובה אין מזמנין לדין, אך שולחין אליו טופרי הדיניהם והוא טעונה בפניהם. ובערוך (ערך היסת) כתוב, כי כשמשביעין את האשא משבעין אותה בהצנע ואין מבזין אותה בקהל (וחידוש שלא נמצא מזה בפוסקים). ועוד כמה עניינים שהנHEYגו בחוי האשא משום צניעותה לשבת בית, וכן בינה החכם הנזכר את האשא בשם "בית", ככלפי חוי חאייש, כמבואר. ויתכן דשם "בית" הניתן לנΚבה מכוון מן שם "בית". ועיין עוד מה שנכתב בא"ח חזק' לענן וזה בפרשฯ דברים בפסקות ותרגנו באחדלים (א' כ"ז).

כח תאמיר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל (י"ט ג')

ופירושי' ממכילתא, לבית יעקב — אלו הנשים, וצריך באור בטעם קדמות האמרה לנשים מאשר לגברים, ואפשר להסביר עפ"י המבוואר במש' ב"ב מה ב' במי שישיעבד נכסיו לכתיבת אשתו, שתגביה מהם לכשימות או כשיגרשה ואח"כ מכר הנכסים לאחר אין מכירה זו כלל מפני שעבורם לאשתה ולא עד. אלא אפילו אם לאחר שילקה הלוקח מהבעל חז'ר ולקח גם מן האשאה איננו כלל מפני ישיכולה לומר, כי לא מרצוני הסכמתו למכירה זו, אך רק כדי לעשות נחת רוח לבורי שלא לסתור מעשייה, ורק אז המכירה קיימת, אם לך מקודם מן האשאה.

הנה סברא זו אפשר לצרף לבאן, כי לווא קדם הצוי מקבלת התורה לגברים ואח"כ לנשים, היו הנשים יכולות למונו עזמן מקבלה זו, באמרנו, כי עפ"י שאמנם קבלוה עליהן, אך קבלו שלא מרצונן ורק כדי לעשות נחת רוח לבעריהן שלא לסתור מעשייהם, ובאופן זה הלא מבואר שאין מעשיהם כללום, ולא כן אם קדם הצוי להן אין יכולות להתנצל, ומעשיהם קיימים.

ותגיד לבני ישראל (י"ט ג')

פיריש"י (מחוזל) ותגיד — דברים קשים כגידים. ויתכן בטעם הוצאה באור המלה ותגיד מפשטה, מלשון הגודה בפתח, סתם בדברים, מושם דכיוון והגימ"ל מן ותגיד מנוקד בצירוי אין הי"ז שהחריו מוכrho לבא, וכן באמת מצינו לשון זה בלא תוספת י"ז, כמו בישעה (ב"ח א') ותגיד לעמי פשעם, וביחסוקאל (מ' ד') הגד את כל אשר אתה רואה, ושם (מ"ג י') הגד את בית ישראל, ובאיוב (ל"ח, ד' ו"ח) הגד אם ידעת בינה, הגד אם ידעת כולה, ועוד כהנה, ובכולם בא בלא י"ז, וכן סמן לדריש מלשון גיד, דברים קשים כגידים. בהיפך מהדבר לנתנים שדרשו, כי אמר לבית יעקב, אלו הנשים, שאליהן ידבר רכות. כפי הוראת הפעל אמרה שמורה על רכות, ומבוואר זה במכילתא כאן, וע"ע מש"כ בתוות השיקך לדברי רשי' בפסק זה.

ודע דמה שאמרו במכילתא וברש"י כאן, דאמרה מורה על לשון רכה וריצוי — בהכרח צריך לומר, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כמו שאמרו לענין כמה דברים, עיין בע"ז נ"ח ב' ובחולין קל"ז ב', עיין כי בלשון חכמים מצינו דהפעל אמרה מורה גם על תקיפות וחוקת, והוא במשנה ערclin ב"ז א', המקדיש שדו בשעה שאין היובל גורג אומרים לו פתח אתה ראשון (לפדיון). וצריך בוגרמא, על מה שני אומרים לו והתニア כופין אותה וממשני מי אומרים כופין, הרי דאמירד כוללת גם לשון תקיפות ועיי"ש בתווס.

וזהו יתומם ל' פגלה (י"ט ח')

כפי שידוע, נהוגים בני שבט לוי לחותם עצם תחת שם "חולוי" המלה "סגול", וזה ידוע לכל, דתוואר זה מתייחס לשבט לוי, אבל לא גודע טעם הדבר ויחוסו לזה השבט. ויש שבוראו, כי המלה הזאת יסודה בראשי תיבות "סגן לויה", אבל אין זה מתkowski, וגם למה לא יחתמו כותה גם הכהנים, כי מצינו שם התואר סגן הכהנים, כמו רבי חנינא סגן הכהנים (פסחים י"ד א'), וביומא (ל"ז א') סגן מימיננו, ומוסף על סגן כהן גדול, והרבה כהנה.

ולי נראה בטעם הדבר, עפ"י המבואר במדרשים, Duishet מתן תורה נתעטרו ישראל בחותם "סגולת", כלשון הכתוב כאן והיותם לי סגלה, והוא מעניק אוצר, כמו בקהלת (ב' ח') וסגולת מלכים, ובבב"ב (ג"ב א') יעשה לו סגולת, וביקשות קהילת רמו תתקע"ב, כל מה שישיג אדם מצות ומעשים טובים. כלומר שאסף לאוצר, ומובואר עוד במדרשים, כי אמן בשעת מת"ת נתעטרו ישראל בתואר מכובד זה, אבל לאחר שחטאו בעגל גוטל מהם חותם כבוד זה, כמו שנוטלים אותן כבוד מר שיר צבא כשחוטא קשה (ראה מזה במדרשים כאן ובפרשה תשא, בפרשת העגל).

והנה ידוע, דשבט לוי לא השתתף במעשה העגל ונשאר נאמן לה, מבואר בפ' תשא, שאמר משה מי לה' אליו ויאספו אליו כל בני לוי (לי' ב' כ"ז), ויתכן כי מטעם זה דרשו הפסוק דתhalbim, (א' א') אשרי איש אשר לא הילך בעצת רשעים — וזה שבט לוי (מדרש שוחר טוב). ועל השבט הזה מבטיח הנביא בשם ה' בריתי הייתה אתו החיים והשלום (יעז) כי תורה אמת היהתה בפיחו ועולה לא נמצא בשפטיו (מלאכי, ב' ח"ז), ווחבל לעבד את ה' ולשרתו ולהזרות דרכיו הישרים, כמו שנאמר (פי ברכה, לי' ח') וללווי אמר חומיך ואוריך לאיש חסיד ירו משפטיך לעזק ותורתך לישראל, ונקראים חיל ה', כמו שנאמר שם ברוך ה' חילך, ובמ"ר פרשת בא, ר"פ ט"ז על הפסוק בשחה"ש (ב' י"ג) הנצנים נראו בארץ אלו בני שבט לוי שהיו צדיקים כולם.

וכמובן, תיאר משה את השבט הזה בשם "חסיד" (לאיש חסיד). ואפשר לומר בטעם ייחס תואר זה לשבט לוי עפ"י המבואר במס' סופת (ג"ב א'), דתוואר "חסיד" יונח על זה שלא חטא מעולם (עיי"ש ברש"י), וועל זה נמצא בשבט לוי, כי מעולם לא נכתם בעבירה, כי גם בחיתויו במצרים ובמדבר לא עזב מצות מילה כשר השבטים, מבואר במס' פ' בא (פרשה ט"ז) ופי במדבר (פרשה ג') ועוד. ועל כן נקראו חלק ונחלת ה', כמו שכחוב בפ' קרח (י"ח כ') אני חלק ונחלתך, וביהושע (י"ג י"ז) אלהי ישראל הוא נחלתך, ועוד בהרבה מקומות. ועל כן חוקדשו לתורה ולהוראה ולשומרה משמרת הקדש, כדיוע בס' במדבר. ועין עוד מש"ב בעניין זה בס"ס ויגש.

ומכבר אמרתי, כי נתקיים בשבט לוי חוון אביו יעקב, ואפיקים בישראל (פ' ויחי, מ"ט ז') וכונת דבר זה הוא רק על דרך שאמרו במס' ב"ב (ח' א') על הפסוק דף' ברכה (ל"ג ג') והם תכו ירגליך. אלו תלמידי חכמים שמכהנתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה למד ולהרביץ תורה, ויען כי מה עוד שבט לוי להורות תורה, הוסיף להם תעודה זו שיפוצו בישראל להרביץ תורה בעולם. וכך תלמידי חכמים מבואר.

ומה שמוסב לשון ואפיקים בישראל גם על שמעון ילו עפי' מ"ש במ"ד וייחי (פ' צ"ח) דרונם של עניינים הוא משפט שמעון, והוא דרך העניינים לנדר. ויען כי "AMILTA ALBISHIHO YIKIRAA", ואני מבני שבט לוי, וקרני יروس בתולדת השתלשות משפטתי בספרה, אשר מקורה נובע מהגולה מירושלים לאחר החורבן ונתיישבו בספרד, ושם המקורי הוא "BENBNASHTI" ותוציאו הרבה ארונות גודלים בתורת והכמת ישראל הידועים לנו זה אלף וחמש מאות שנה — על כן הארכתי קצת בוה. *

ואשוב אל הערמי בתחילת המאמר, על תוכנת חותם שבט לוי "סגל", כי יعن שבעת מתן תורה נחתטו כל ישראל בחותם סגלה, כהוראת לשון הפסוק כאן והיותם לי סגלה, ולאחר מעשה העגל נוטל מהם תואר כבוד זה ואחריו שבט לוי לא השתתק בעמעה העגל נשאר בתואר חותם מלוכד זה עד היום, ומתקירים בו בני השבט הזה וחותמים לאחר שם התואר "סgal" רמז להtowerה "סגל" שקיבלו בשעת מתן תורה (בשיטתה הה"א), ונשארו בתום כבוד התואר הזה עד צולם.

* וסכת חלוף פנו המשפחה "BENBNASHTI" ל-"UPSHTEIN" הוא. כי בעת גירוש ספרד בשנת רנ"ב (1942), שאו יצאם בגולה גם משפחה זו, וקנאות הקנאים הפליט מגור ומחתחה גם על הארצות הספרדיות לספרה, מקום התופת. ומפני זה היו המשפחאות הגולות מפחדות לשאת עליהם כינוי משפחאה כות, אשר טבעו חותמה בטוויה וברתמו, قولו אומר ספרדי, כחשם "BENBNASHTI", ובמרוצת גילותם של בני משפחתי באו עד עירא אחת קטנה במדינת אשכנז. בדורותיהם העsstערן, UPSHTEIN, ובני העיר קבלו את זיגולים באהבה וברצון והמציאו להם מנוחה ושלוחה, וישבו ויאחו בה (ואחד מהן הганון רבינו נתן הלו UPSHTEIN נתקבל תיכף לרבי אבא"ד בפרנקפורט על נהר מיין, ובtowerה זה "הganon rabbi netan hilo UPSHTEIN" נזכר בשורת מהרייל ומהרוי מינץ). — לנן לאות תורה קבלו הגולים עליהם את שם העיר הזאת לכינוי משפחתם, וכמה נשאר שם העירה היקרא UPSHTEIN לכינוי משפחה זו עד היום הות.

דוחיתם לי סגלה... כי לי כל הארץ (ו"ט ח')

צריך באור שיקות הטעם כי לי כל הארץ לו דוחיתם לי סגלה.
ואפשר לפרש עפ"י מה שכתבנו במאמר הקודם. דשם סגולה עניינו
אווצר, כמו בקהלת (ב' ח') כנשתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים, יודע,
כי לאוצרות מלכים מסוימים רק דברים וחפצים מצויינים יקרי המזיאות שאין
כמוהם מצוי בעולם, וזה כל מעלהם ויחסם, וכל כדודם.

וידעו מאמר חז"ל ברכות (ל"ג ב') אין לו להקב"ה בעולם אלא אוצר
של יראת שמים בלבד, וכן במקרא (ישעיה, ל"ג ר) יראת ה' היא אווצר
וטעם הדבר, משום דכל קניין העולם שכולם ברשותו של הקב"ה אין לו
בhem חפץ לאספם לתוך אווצרו ולהתיקר בהם, אך בעניין יראת שמים, שות
ייןנו ברשותו בכוכביו, כמו שאמרו (ברכות שם) הכל בידי שמים חז
mirat shemim, שהוציא דבר זה כולם מרשותו ומסרו להאדם, لكن הוא זה
אצלו בדבר מצין שלא נמצא אצלו, ומאספו לתוך אווצרו, ולא שאר קניין
העולם.

וזהו שאמר כאן, והיותם לי סגולה מכל העמים. כי תצטינו ביראת
שמים שהוא אווצר, כמו שהבנו מפסק דישעיה, יראת ה' היא אווצר, ולא
שאר קניין העולם שלא נחשבו לי, מפני כי לי כל הארץ. ודבר המזיא אינו
חשוב לאספו לאוצר, ורק יראת שמים מפני שאינו ברשותי, כהמאמר
שהבנו, הכל בידי שמים חז mirat shemim וכמו שבארנו ועל כן הוא
חשוב ויקר לי לאספנו לאוצר. והוא בונת הלשון והיותם לי סגולה —
עניינו אווצר.

ועם באור זה אפשר לפרש בסנהדרין (ק"ו ב') בעניין איש אחד משרי
שאל ושמו דוגה האולמי (שמדובר א' כ"א ח'), אשר עם חיותו חכם בתורת
ישראל יצא אח"כ לתרבות רעה ואבד חלקו לעזה"ב (משנה סנהדרין,
צ' א'), ובמקומות אחד נקרא דוגה (ש"א שם, וכן בתקחים נ"ב ב'), ובמקומות
אחד נקרא דוג (ש"א כ"ב י"א), ואמר אחד החכמים בטעם שני שמות זה
בחילה, כשהשי בצדתו דאג הקב"ה שמא יצא לתרבות רעה (מפני שהשי
 בארץ אדום ונמשך אחר בני הארץ היה, ונקרא דוגה, על שם דאגה).
ולאחר שיצא אמר הקב"ה כי לזה שיצא ע"כ.

והנה אם כי כל זה היא דרשה רמזית. אעפ"י כן צריך להבין עניין דנתן
זו בכלל.

אך לפי המבואר כאן, כי מדרך המלכים לאספה לאוצרותיהם דברים
מצויים יקרי המזיאות, וכתבנו לעניין יראת ה' בכלל ייחשב להקב"ה
כדבר מצינו מפני שאין זה בידו לאסוף, כי הכל בידי שמים חז mirat
shemim, שהיא כולה בידי אדם, וכש"כ זה האיש, דוגה, שאעפ"י שהיא אולמי

היתה תחולתו ביראת ה', וזה אכן דבר מצוין, ועל זה דאג לביקול שמא מפני המשכו לשrhoו בארצו יצא לתרבות רעה, וי אברה אותו הדבר, כמו שאמרו באגדות, זורק חוטרא לאוירה ועל עקרו יעמוד (מ"ר פרשה וישב).

אליה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל (י"ט ז') פירושי" (מכילתא) אלה הדברים — לא פחות ולא יותר עכ"ל. ולא נתבאר מהכי תחטא ידבר יותר על מה שנצטוה לדבר, ובכל התורה דכתיב דבר אל בני ישראל שוב לא שינוי בסיסום הדברים אלה הדברים אשר תדבר, ובאמת למה יבא לשון זה, וככאן דכתיב למעלה (פסוק ג') כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, שוב למותר לשנות לשון הצוי, כה תדבר. ואפשר לפירוש עפ"י המבוואר במש' יבמות (מ"ז ב'), דגר שבא להתגיר מודיעים לו מצות חמורות שעליו לקבל בהידתו, ופירשו בגמרה טעם הדועה זו, כי אולי לא יאהה לקבל עליו על זה וימנע מהתגיר, ומונעה זו היא לרצון לישראל, מפני שקשיט גרים לישראל כספהה (ויש הרבה טעמים בזה, עיין בתוס' שם ועוד בתוס' קודשין ע' ב' ונדה יג' ב'). והנה ישראל בשעת מתן תורה היו כמו גרים שנכנטו תחת כנפי השכינה, ולפי זה הי' למשה להודיעם מצות חמורות שעלהם לקימן, כמו שמדויעים בקבלת גרים — על זה אמר לו ה' לא תוסיף להגיד להם יתר על הדברים האלה שאמרתי לך.

وطעם הדבר שמשונה עניין זה מקבלת התורה המכנית גרים הוא, כי כפי שכתבנו פרישת גרים מלהתגיר נוח ורצוי הוא, כמו שבארנו ולכן מתרים בהם בחומר מצות, אולי יפרשו מהמת זה, אבל בקבלת התורה בישראל לא שיך זה, יען כי סוף סוף יקבלו התורה בכפי, כדיוז מהמאמר שכפה עליהם הקב"ה את ההר, כמובואר בשבת פ"ח א', ואם כן אין כדי עתה להכבד רוחם בהודעתו על מצות חמורות, ועל כן צו ה' אותו שלא יוסיף דברים יותר מאשר צוווה. ומה שאמרו במכילתא שצווה אותו גם על שלא יפהות — הוא אשיגרא לדישנא בעלמא, כמו שריגלין לומר לא פחות ולא יותר.

בעבור ישמע העם ברבורי עמר' וגמ' בר' יאמינו לעולם (י"ט ט')
מה שתלה האמונה במשה עם דברו ה' עמו אפשר לכוין עפ"י מה שאמרו ביוםא (ט' ב') מאן דמשתעי ריש לkish בהדי' בשוקא יתבו לי' עסקא (הלואה) בלא סחרי, יען כי מכיוון שריש לkish מדבר עמו בודאי הוא איש מהימן ולא יכפור בחובו, ורואוי להאמין בו בלא עדות. וגם כאן הכוונה שישמע העם בדברו ה' אתה, ומהו יוכיחו שרואי הוא להאמין בו.

וכן אמרו בלשון מליצי על זה שמתכבד מחכמים «קרוב לגביו דהונא ואיזהן», ופירש"י כשנוגעת במשמעותם נחשבת גם אתה כמשמעות (שבועות מ"ז ב').

ומה שוכרו בגמרה ביוםא שם בעניין זה ביחוד את ריש לkish, בעוד אשר בודאי כל חכמי ה תלמוד לא היו משתמשים בשוק עם אנשים שאין מכיריהם ישרים וצדוקתם. וכעין מה שאמרו בסנהדרין (ב"ג א') נקי הדעת שבירושלים לא היו יושבים בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עליהם וכש"כ שלא היו משתמשים בשוק עם אנשים שאין בטוחים בצדקהם — את זה נראה איך להלן בפרשנה קדושים בפסוק ולפנוי עוז לא תמן מכשול (י"ט י"ד). וקיצור הדברים שם, מפני שיש אנשים שאינם ישרים ותמיימים, ורק כשראו ערמה להם להונאות את מי שידברו עמהם שייחסבום לנאמנים, אבל ר"ל כפי שיעוז מולדתו הי' זמנו רב בחברות זוכלים ורמאים. וכך הוא הכיר בערמות רמאים, והואתו לא יכולו הרמאים להונאות. וכך זה שדבר עמו הי' בטח איש נאמן וישראל. ועוד יתבהיר שם עניין עסקא (מה שאמרו יהבו לי עסקא), אם הכוונה הלואת כספים או עסק כספים, כי יש בזה מה להעיר, עי"ש.

אם בהמה אם איש לא יהיה (י"ט י"ג)

כאן הקדים בהמה לאיש, ופעם מצינו להיפך, אדם ובכמה תושיעו ה' (תהלים, ל"ז ז'). ואפשר לכוין חלוף זה עפ"י מה שאמרו (ברכות ס"א א') בגדרולה (בלולמה בברכה) מתחילה מן הגודול, ובكلלה — מן הקן (וראי' מהה שנטקל הנחש קודם להאהה והאהה קודם להאיש, בפרשנה בראשית ג' י"ד — י"ז) — וכך כשמדבר בישועת ה' (בפסוק מתחילה הנזכר) מקדים אדם, וכןן דאיי' בעונש — לא יהיה — מקדים בהאה.

ומה דכתיב במבול וימח את כל היוקם מאדם עד בהמה (פ' נה, ז' כ"ג) יש לומר, משומן דכיוון כבר נגור מעשה העונש ולא ישוב — טוב לאדם שלא יעונה הרבה וימות מהר, וכעין מה שכתב הר"ן בגדירם ריש דף מ', שם חוליה מצער הרבה בחלייו ואין תקוה שיחיה, מותר להתפלל שימות מהר, וכן עשתה אמתא דברי רבי, כשראתה את רבי (רבי יהודה הנשיא) מצער הרבה בחלייו אמרה, יהי רצון شيוכפו עלינוים את התחתונים, כלומר, שיעלה לשמיים, כתובות (ק"ד א').

וקרוב לו מה, דזהו בכלל שאמרו על הפסוק ואהבת לרעך כמוך (פ' קדושים, י"ט י"ח), דמי שנדרן למיתה מצוה «לברור לו מיתה יפה» (סנהדרין נ"ב ב'), ולפעמים מיתה מהרה יפה לאדם, כמו במבול ובחוללה מיושא, מבואר.

ומה שלילניים את דין הנדון למתה עד לאחר, הוא לוכתו ולטובתו
שما ימצא לו עוד זכות ויחי".
ואמנם מצינו בມבול בלשון הפהן מהקודם, והוא מה דכתיב שם (ז' כ"א)
ויגוע כל בשור בעוף ובבבמה ובchia וכל האדם, כתיב בהמה קדם, אך זה
יל עפי מה שכתב רשי בריש ב"ק (ב' ב') בבאור לשון הגمراה "אדם
אית לוי מזלא" — כי עניין המול הוא שיש לו דעת לשמר את עצמו ולכון
בגוייה יכול הוא יותר להתחבק עם הגוייה מאשר שאר בעלי חיים,
וממילא נגועו הם קודם והוא אחריהם.

אל תנשו אל אשה (י"ט ט"ז)

פשוט שאין הכרנה הגשה פשוטה, כמו ויגש אליו יהודת, אך המכון
למניעת הזרוגות אישות, וכמו בפרשה אחורי (יח' ז') איש אל כל
שארبشر לא תקרבו, וגם כן מכונה זו, ומעין הלשון בפ' וירא (כ' ד')
ואבימלך לא קרב אליה, ובפרשה תצא (כ"ב י"ד) ואקרב אליה וגוי, וכמו
כאן כן שם בא המבטא בלשון נקיה, וכן באו בחו"ל כמה באורים לשינויו
פסוקים שונים בעניני אישות על דרך לשון נקיה. ועיין מה שכתבנו בעניין
זה למעלה בפרשה שמות בפסק וירא אלהיט את בני ישראל וידע אלהיט
(ב' כ"ה).

ויתיצבו תחתית החר (י"ט י"ז)

פירשי (מחוזל) שכפה הקב"ה עליהם הדר כגיגית לקבל התורה. ובמס' שבת פ"ח א' אמרו בזה, מכאן מודעה רבה לאורייתא ופירשוי, שאם יזמיןום לדין על שלא קיימו מה שקיבלו עליהם יש להם תשובה שקבלו באונס, עכ"ל.

ושוב אמר רבא בגמרה שם, עפי' כן (עפי' שבעת מתן תורה
קבלוה באונס) — עפי' הדר קבלות (ברazon) בימי אחשורש, שנאמר
(אסתר, ט' כ"ז) קיימו וקיבלו היהודים — קיימו עתה מה שקיבלו כבר
(ב生意), ופירשוי, אהבת הנס שנעשה להם, עכ"ל. וקיבלו עתה ברazon
מה שקיבלו מכבר באונס.

וטעם דרש זה מלשון קיימו וקיבלו לא נtabar. ואפשר לומר, משות
دلפי ההגיוון הפשטוט הי' ציריך לומר קודם קבלות קבלו ואחיכ' קיימו, כי אי אפשר
לקיים טרם שמקבלים. לשון זה שווה ללשון נשעה ונשמע שאמרו ישראל
(פ' משבטיהם, כ"ד ז'), ואמרו על זה "עמא פיזא" (שבת שם). וכמה דרישות
נאמרו על קדמות נשעה לנשמע, כי אין זה מדרך הנחוג, שמקבלים לעשות

טרם ידעו מה שדורשים לעשות, ולכון מדרקדים הכתוב כאן קיימו לקבלו, שהוא לא סדרן, דרשו, קיימו עתה (ברצון) מה שקיבלו כבר (אונס). ולוזה יקבע הלשון והענין.

ועיין בב"ב (מ"ז ב') תלייוו זובין זביבא, כלומר, אם אנטו לאדם למכור דבר, המכירה קיימת ואין יכול לבטל המכירה בטענה אנטו הייתה למוכר, כי כפוהו לויה. ובארו הטעם בויה, משום דברכל כל מה שאדם מוכר הוא מוכר עפ"י אונס, שצורך למעות. ואמרינן, דאגב אונס'י גמר ומKENI, ולכון המכירה קיימת.

ובשר"ע אה"ז הלכות קדושין סימן מ"ב סעיף א' בפרשיות שם מחלוקת הופסקים אם גם באונסחו וקנה הרין כן שהקני' קיימת או לא, וכתבו בויה סברות שונות, אבל بلا מקור נאמן ויסודי.

ויש להעיר, שלא הביאו סמך ממה שאמרו כאן בעניין קבלת התורה ע"י כפיטת החר "מכאן מודעה רבה לאורייתא", והابנו הבואר מרשיי "שאם יומינום לדין על שלא קיימו מה שקיבלו עליהם יש להט תשובה שקבלת באונס (בכפיטת החר)", והרי זה ממש כמו אונסחו וקנה, ומובואר אכן הקנית קיימת, משום כדי לאו הבי אולא לה המודעה מן קבלה באונס, אחורי דגם קבלה באונס הקבלה קיימת.

ופלאה גדולה שלא העירו מזה, ואעפ"י שאמרו בירושלמי (חגיגה פ"א ה"א) אין משבין מן האגדה ואין למידים מן האגדה, אעפ"י כן במקום שאין מקור מן ההלכה אפשר להסתיע גם מן האגדה.

ועל מה שאמרו בוגמא שבת שם הדר קבלות בימי אחזורוש ברצון, ורבא מפרש מקור הדבר, מלשון קיימו וקיבלו היהודים (אסתר, ט' כ"ז) קיימו עתה מה שקיבלו כבר (וטעם הדיקוק בארכנו למעלה, דהיינו לו לומר מקודם קבלו ואח"כ קיימת, כדי אפשר לקיים קודם שמקבלים), על זה הקשו בתוס' שם, בויה הלשון, תימא לר"י, דבגילה (ו' א') גבי מה שאמרו, אסתור (כלומר, מגילת אסתור) ברוח הקודש נאמרה, והביאו שם כמה מקורות זהה, כמו ויאמר המן בלבו ומאיין ידע כותב המגילה מה שחשב המן בלבו, וכן יודע הדבר למדרכי מאין נודע, ועוד מקורות, ואמר שמואל, אי הוואי התם (בעת שחקרו החכמים למקודם דבר זה) הי אמיינה, דידי (המקור של') עדיפא מכללה, דכתיב קיימו וקיבלו, קיימו למעלה (בשםים) מה שקיבלו למטה (וטעם הדיקוק כמש"כ למעלה. משום שהי' לו לומר קבלו וקיימו), ואמר ר' בא, לכלהו (כלומר, לכל המקורות) אית להו פירכא, לבד מדשואל, והשתא, הלא דשמואל גמי אית לי פירכא, שהרי ר' בא בעצמו מפרש בשבת

כאו את הלשון קיימו וקבלו לדרשה אחרת, קיימו מה שקיבלו כבר, עכ"ל התום.

אבל אפשר לומר עפ"י מה שכתבנו למעלה במלוקת הפסקים אם באגסותו לקנותו קניתו קיימת או לא, ולפי זה אפשר לומר, דרבא סבירא לי דין קניתו קיימת, ואם כן כי לישראל המודעה מקבלה באונס עפ"י כפיה ההר, וכן חוסיף לדרוש מן קיימו וקבלו דוחור קבלה בימי אחشورש (קיימו מה שקיבלו כבר) — אבל שמואל סבירא לי' דאנסותו לקנות הקניה קיימת, ואם כן אולא לה המודעה מכפיה ההר, ומילא אין צרך להדרש קיימו וקבלו קיימו עתה מה שקיבלו כבר, ונשאר דיקוק הלשון קיימו וקבלו זהה דאסטר ברוח הקדוש נאמרה (קיימו למעלה מה שקיבלו למטה), וכך אמר רבא, לד شامل לית לי פירכא, משומך לדידי' הדיק והדרש מן קיימו וקבלו מופנה.

ועיין עוד בדרשה הבאה מה שנכתב עוד בעניין אגדת דכפית ההר והמודעה והקבלה בימי אחشورש.

ויתיצבו בחתתיות ההר (י"ט י"ז)

ואמרו על זה בגמרא שבת (פ"ח א') והובא ברש"י כאן, שכפה עליות הר כגיית לקבל התורה, וזהו באור הלשון והענין «בחתתיות ההר», כי הי' ההר כמו כפוף עליות והם תחתיו.

וזה אמרו שם בגמרא, מכאן מודעה רבה לאורייתא, ופירש"י, שם יומינום לישראל לדין על שלא קיימו את התורה שקיבלו יש להם תשובה קבלה באונס, בכפיטת ההר, עכ"ל.

וסימנו בגמרא שם, ואעפ"י בן (כלומר, עפ"י שבשעתם קבלוה באונס) אעפ"י בן הדר קבלה בימי אחstorש. ופירש"י, מתוך אהבת הנס של פורים קבלו את התורה ברצון, עכ"ל. ומביבאים שם בגמרא ספק ראיות זה וכבר כתבנו הרבה בעניין אגדה זו במאמר הקודם.

וכאן נעיר, כי עפ"י אגדה זו מעניין המודעה והקבלה בימי אחstorש — עפ"י זה אפשר לפреш מה שיש להעיר בעניין אחד במס' נדרים (ח' א'). אמר רב גידל אמר רב, מנין נשבעים לקיים המציאות, שנאמר (שאמיר דוד) נשבעתי ואקימת לשמור משפטיך צדקה (תהלים, קי"ט ק"ו). ופירש"י, והלא מושבע ועובד מהר סיני הוא (לקיטים מצות התורה) ואין שבועה חלה על שבועה, וממשני, אלא לזרוי נפשי, שיזהרן בדבר קיום המציאות, ועל זה מוסכת השבועה וחלה.

ותנה יפלאל, למה הקשו על רב גידל אמר רב, והלא מושבע ועובד מהר סיני הוא, ולמה לא תקשה כואת על דוד, שאמר נשבעתי ואקימת לשמור

משפטים צדקה, אין נשבע על זה, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ואין שבועה חלה על שבואה.

אך הבואר הוא, כי בימי דוד עדיין הייתה קיימת המודעה מקבלת באונס עיי' כפיטת החר, ולא נודע אז עוד מהקבלה ברצון בימי אחشورש, כי דוד חי בערך חמיש מאות שנה קודם נס פורמים. (כי דוד נולד בערך ב' אלף ותנ"ד שנה, ונס פורמים ה'י בערך שלשת אלפיים ות' שנה) — ולמן חי רשייא לישבע, אבל אנו שכבר קבלנו ברצון בימי אחשורש קשה, והתלא מושבעים ועומדים מהר סיני אנחנו. וע"ע במאמר הבא.

ויתיצבו תחתiot החר (י"ט י"ז)

כבר הבנו במאמרינו הקודמים דרשת חז"ל המובא ברש"י כאן בפסוק זה, שכפה עליהם הרכגיגות שקיבלו התורה, ועל כן אמרו מכאן מודעה הרבה לאורייתא, פירש"י, שאם יומנו לישראל לדין על שלא קיימו מצות התורה יש להם תשובה שקבלות באונס עכ"ל, ובארנו במאמרינו הקודמים מה שיש להעיר בעניין זה.

וכאן נעיר בכלל על כל עניין החתנצלות מקבלת באונס, כי הן אם מלך גוזרת גזירה על עמו, הלא הגוזרת בתקפה ובחזקה על בני המדינה לקיימה, אם ירצו או אם לא ירצו, כי מדינה דמלכותה תחול על כולן. אף אם נתנה ונתקבלה באונס, והמסרב לקיימה יחשב כמורד במלכות, וזה מחוקי העולם. ואולי אפשר לומר עפ"י המבורר בטור חושן המשפט סימן שס"ט, דהה דקיליל דין דמלכותה דין, הוא רק אם הוא, המלך, משווה גזירותיו על כל בני מלכותו, אבל אם הוא משנה במדינה בגזירותיו בין אומה לאומה לאו דין דין הוא, ואין בו מושום חוב דין דמלכותה כי מחותמת המלך להשווות כל בני מדינתו.

ולפי זה, אחרי דהקב"ה הוא מלך על כל העולם, لكن אם هي כופת את כל האומות שבעולם וגוזר عليهم לקבל התורה, هي זה באמת בכלל דין דמלכותה, ולא הייתה החתנצלות מכפי, אבל מכיוון שכפה וגוזר זה על אומה אחת. על ישראל, אין זה בכלל דין דמלכותה. ואפשר להחנצל במודעת הכלפי.

זיהוי קול השופר (י"ט י"ט)

במס' ברכות (ו' כ') אמרו, הנגנה מסעודת חתן ואני משמחו עובר בחמשת קולות. שנאמר (ירמיה, ל"ג י"א) קול שzon וקול שמחה קול חתן וקול כלת קול אומרים הודיע את ה', ואם משמחו מה שכרו, אמר רבוי יהושע בן לוי, וכשה לתורה שנתנה בחמשה קולות. שנאמר (כאן בפרשה) ויהי ביום השלישי להיות הAKER ויהי קולות וברקים, וענן כבד על ההר וקול שופר.

חוק מאד וכי קול השופר הולך וחזק משה ידבר והאללים יענגו בקול, ע"פ:. ולפעلا כי בכלין הוא אומר עובר בחמשה קולות ובפרטן אינם אלא ארבעה (קולות, וככל, קול, בקול). וצריך לומר עפ"י מה שאמרו במס' יומא ס"ב ריש ע"ב «מעוט רביהם שניים», ולכן חשביב כאן את השם «קולות» (ויהי קולות) לשנים. או דמצרף שם «ברקים» למספר הקולות.

והנה באופן הראשון, בנחנה ואני משמה עובר בחמשה קולות פירושי הטעם «شمולול בחמשה קולות שבירך בהם הקב"ה את ישראל». עכ"ל, ומוסב על הפסוק DIRMIYA שהבאנו, דאיירוי בנחמת העתidea, ומتابאר דלשומה שלמה מביעים בחמשה קולות. ולכן צריך להשתמש בוזה בשמחת חתן וכלה, ואמנם אפשר לפרש עוד הענין עובר בחמשה קולות עפ"י המבוואר בכתובות (י"ז א') דעתך השמחה הוא בדברו, שמהלין ומשבחין את הכלה. ומזרמים שיריות ומליצאות מעין המאורע, וכן מתבادر בברכות (ל"א א'). אמרו לי רבנן לרבות המונוא בהילולא דמר בר' זרכיא, לישריין לנו מה, ומتابאר דעתך השמחה הוא בפה ובדברו, וכן שם (ר' ב') אגרא דבר הילולא מילא. ידוע דייסוד כת הדיבור בפה הוא בחמשה מוצאים מאברי הברת הקול, כי אותן אוחח"ע מוצאו מן הגרון, ביום"ף מן השפטים, גיב"ק מן החד דטלגנ"ת מן הלשון, ושורץ"ץ מן השינים. ועל כן כדי לבטא דבר צריך להשתמש בחמשה מקורות המוצאים את הקול, וזה שאמר עובר בחמשה קולות שנוצרו לחקלאות הדבר. ומסמיך זה על מספר חמישה פעמיים «קול» שבמקרא בענין שמחה.

ועניין השכר לזה המשמח שזכה לתורה לא נתבאר. וצריך באור מה ייחס הולכות בתורה לשמחת חתן.

ואפשר לומר עפ"י מ"ש מבטלין תית להכנסת כלת, כלומר לשמח חתן וכלה (כתובות י"ז א'), ואפשר שזה המשמח יdag לביטול תורה אמרו שיזכה לתורה תחת ביטולו ממנה בשעת מצוה זו.

וגם אפשר לומר ביחס העניים עפ"י הכתוב בש"ש (ג' י"א) ביום חתונתו וביום שמחת לבג. ואמרו שם במ"ר, דמוסב על יום מתן תורה שנחתנן כביכול הקב"ה עם ישראל ע"י קבלת התורה, ועוד כתיב (מלחים י"ט ט') פקדוי ה' ישראלים ממשמי ללב. ולכן זה שכורו שחתנת וה שהוא משמח בשמחת חתן הוא זוכה לשמחת למוד התורה, אשר הנותנה נקרא גם כן בשם זה, כפי לשון הכתוב ביום חתונתו עפ"י הדרש המבוואר דמוסב על מתן תורה.

וזה יש ייחס בין חתן לתורה עפ"י המבוואר ביבמות (ס"ב ב') כל השורי בלא אשת שורי بلا תורה, שנאמר, האם אין עורתי בי ותושיה נדחח ממנה (איוב, ר י"ג). ופירש"י, אין עורתמי, אין עוזר כנגידיו. וצריך לי לעסוק בצרבי

ביה, וע"ז זה משתכח תלמודי, עכ"ל. ויוצא מזה, שהוא הנושאasha נעשה חפשי מטרדת צרכי הבית יוכל לעסוק בתורה. ולכן זה המשמה אותו על דרכו זאת, יזכה גם הוא למה שזכה החתן בחתונתו, והוא השגת למוד תורה וקייםות, כאמור.

ועיקר טעם המצווה לשמה חתן וכלה לא נתבאר. וקרוב לומר עפ"י מה שמסופר במס' ברכות (לי' א'), שבקשו רבנן לחכם אחר בעית סעודת נשואים שיזומר דבר מה, ואמר בשירתו "יו לו דמיתנא, וי לו דמיתנא" (אויל לנו שנמות). לא נתבאר יחס שירה זו לסעודת נשואים.

אבל יתבהיר עפ"י הידוע, דתכלית הנושאאנון הוא להקים דורות, מפני שהאדם איןנו נצחי, אם כן הנושאאנון מוכירין יום המיתה, ולכן אמר וי לו דמיתנא, כי שמחה זו תזכיר את סיבת הנושאאנון, והוא המות. ולפי זה יש יסוד, כי החתן והכלה ידאו על צערם זה שהחתונה מפני שטטרתו הוא לרגלי מותיהם, שכן מצוה לשמחם.

ובהיותי בענין זה ראייתי להעיר על מנהג אחד, אשר כפי המתבאר איןנו רצוי בעניין חזיל, עצם וזה הוא חווון גפרץ בעולם, ועל דעתו ראוי מאד לעמוד עלייה, ולעורר את מי שנוגנים בויה שידעו את אשר לפניהם וימנעו מזה. וזה הוא.

נווגים בשמחת נשואין להומין אנשים מקרים וידידים מכובדים, ויקרת שאיזה אנשים מן הקראים, לרגeli איזה סבות ועוכבים. אינם יכולים ללבת לבית החתונה ולסעודת החתנים. אבל מפני יקרת כבודם שלוחת להם משפחחת החתונהמנה יפה מהסעודה בביתם, למען יהנו ממנה.

ולפי המכואר, כל הנחנה מסעודה החתן ואינו ממשחו עבר בחמשה קולות, אם כן, להה הנחנה מהסעודה בביתו ואינו ממשחה החתן וגם אינו רואת אותו הוא איסור גמור לדעת חזיל. ולא עוד, אלא שגם המשלח נתפס בוות באיסור מן התורה. באיסור לפני עור לא חתן מכשול.

אך כדי ללמד זכות על מנהג מצוי ומקובל זה אפשר לומר, כי עיקר האיסור מליחנות מסעודה החתן מבלי לשמהו הוא רק על אהה, ככלומר, כשנהנה מהסעודה במקום החתן והכלה בעית סעודת הנושאאנון, וטעם הדבר, מפני כי כשרואים החתן והכלה שנחנה מסעודה ואינו מביע להם שמחתו מזיאוגם נראה כמו שmbi'ut הפלכו, שדעתו שאין זיווגם עולה יפה ואין בהם לשמהו, ומצעירות מזה, מה שאין כן כשנהנה בbijתו שלא בסבתח.

וסמך להה מגיטין נ"ז בענין דאיירி טס. מדיתבי רבנן ולא מיהו שמציננה דביה לא הוה, וכאן הסברא בהיפך, מדראאים זינהה זה ולא שימוש

אותם שמע מינה שלא ניתה לו זוג זה והינו שאינו רואה טוב בזיווג
ועל כן אינו שמה ענהם, ומצטערים מזה, וסבירו זו דראיה ומתකלת.
ועוד מה שריאינוי לאריך בעניין זה, בטעם המנהגبعث סעודת החופה
לחריט מתנות לחתן והכלה, כי הוא כדי לשמחם זהה, כי אעפ"י שעיקר
השמחה הוא בפה, בחלל ותשבות, ממש"כ למלחה, אך לא כל אדם מוכשל
לו, ולכו משיחין אותו במתנות, וכן מבואר בזוהר פ' ויצא (קמ"ט א')
בזה"ל, כל איננו דכלון מפטורה (משלחן) חתן וכלה, ככלו יהבי להו
מתונין, עכ"ל.
ובפירוש למוסף דשבועות: תואר כליה מאד נתעלה בקבלה המתנות
(הדברות) וא"כ זה בכלל שמחה.

משה ידבר והאלחים יעננו בקול (י"ט י"ט)
اللشون بالקול" גראת כמו מיותר, ולא הי חסר להעננו אם hei אומר רק
האלחים יעננו (וחוץ לדרשוהו).
ואפשר לכיוון הלשון על דרך הפשט, יען כי במקום שאון ורעש קשח
לאדם לשם כ舍םבדרים אליו בתכונה רגילה כמו שמדוברים במקום
ובשעת שקט ומנוחה, כמו שידוע בעיריות הגדלות ברוחבות המלאות אדם,
והאנשים הומים ושואנים, או כ舍םבדר שם איש אל רעהו דרוש המדבר
להגביה קולו ולהגבריו אותו על השאון והרעש.
ופשט הדבר, וזה שייר רק כ舍םבדרים לאדם, אבל אם מדברים להקב"ת
כמו תפילות ובקשות וכדומה, אז אין ציריך כלל להגביה הקול אפילו בעט
ובמקום של שאון ורעש, כי הוא שומע גם בלחש וכך שוכתוב בחנתה,
ותתפלל... וקולה לא ישמע (שמואל א, א' י"ג). וגם דברים שבבל יגיע אליו
והנה כאן בעניין הפרשה, כאמור, אף שהיו קולות וברקים וקול השופר
חולך וחוק, אעפ"י כן, כ舍םבדר משה אל hei הי מדבר בערך תנועת הקול
התמידי כמוathy רגיל תמיד לדבר, ללא כל נטייה להגביתו (אם לא בעט
צרה, או מtopic צער ומרירות hei צעק) אבל בשענה לו הקב"ה hei מגביה
כביבול קולו כדי שיישמע משה גם בתוך השאון והרעש מקרים וברקים
וקול השופר. וזהי כוונת הלשון משה ידבר אל האלחים (בתוכונה רגילה)
והאלחים יעננו — בקול, יתר על תנועת הדבר הרגילה.

וזיאמר hei אל משה רד העד בעט פן יחרטו אל hei לראות ונפל ממנה
רב. וגם הכהנים הנשויים אל hei יתקדשו פן יפרץ כהה hei. זיאמר
משה אל hei לא יוכל העם לעלות אל הר פוני כי אתה חזודותך בנו

לא אמר הגבל את החר ופדרתוג, ויאמר אליו ח' לר רד והכחנים והחט אל יחרטו לעלות (י"ט כ"א—כ"ד) הנה דברי משה «לא יוכל העם לעלות כי אתה העודת». הם כמו דברי שאלת כלומר, ששאל, למה זה תצוני עתה להעד בעם שלא יעל, בעוד שגם بلا צוי זה לא יוכל לעלות אל החר מפני הצור הקודם להגביל החר.

והנה לא באה תשובה מה' על שאלה זו ולפרש הטעם על משנה הצוי וגם כן באור טעם הדבר. וזה פלא, כי אין זה סגנון רגיל שלא להשיב תשובה על מה ששולאים. ותחתיה יבא משנה הצוי הראשון, ולא יותר. ואמנם בתלמוד מצינו כתאי גונא, מצינו שאחד החכמים תורה דבר הלכה, ושאלתו לטעמו בזוה, ותחת להשיב הטעם הנדרש, השיב עוד הטעם את פסק ההוראה שהשיב מקודם ולא יותר.

כה מצינו בפס' שבת (כ"א א'), בעי מני' אבי מרבה... מהו להדרlik בשמנים (ידועים), אמר לו אין מדליקין, אמר לו (אבי) ומה טעם, אמר לו (רבה), לפי שאין מדליקין כלומר, כך הדין ואל תחקור בו.

וכזה בגיטין (ס' א') לעניין דאיירி שם, מהו לכתוב, אמר לו, אין כותבין, אמר לו, ומה טעם, אמר לו, לפי שאין כותבין. וכן בגדתין (ס' א') לעניין כתמים, אין חולין, שאל, מה טעם, והשיבו, לפי שאין חולין (ועי"ש ברש").

ויתכן בטעם תשיבות אלה, יعن שLEFTIM נtinyת הטעם נותן מכשול להכשיל בקיום המצויה או הדין, כמו שנכשל אדם הראשון באכילתיו מעץ הדעת עפ"י חקירת הנחש בטעם הצוי, וכן מתברר בסנהדרין (כ"א ב'), מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, מפני ששתי מחות נתגלו טעםן (בפרשת המלך, בפ' שופטים, בעניין רבוי נשים וסוסים, כמבואר שם), ונכשל בהם גדיול העולם, שלמה המלך. כי התורה פרישה טעם איסור רבוי סוסים, שלא ישיב את העם מצרימה, וטעם איסור רבוי נשים שלא יסירו לבבו, ואמר הוא, אני ארבה ולא אשיב, אני ארבה נשים ולא אסור — ולבסות נכשל בזוה ובזות.

ועיין עוד מעניין זה בפס' שבת (י"ב ב') ובפס' ע"ז (לי"ח א') ובמה שנכתב לנו אי"ה בעניין זה להלן בפרשא אחריה מות בפטוק ואלייהם אמר (י"ז ח').

ודרשו לשער, שבאליה הדינים שהבאו הי' אפשרות שעיל ידי קדיעת טעם יבוא להכשיל בקיומם, ולכנן לא רצוי החכמים לגלות הטעמים, רק גורו אמר. שכך הדין, ותו לא.

ויתכן, שגם בעניין פסוק זה בדבר שהערכנו על שלא השיב ח' למשה

על שאלתו כי גם כן איזה חשש שפּי' ידיעת הטעם יכשלו בהצוי, ולכן לא גילה אותו לו, רק קיים אזהרתו הראשונה, ולא יותר.

אנכי ה' אלהיך (כ' ב')

ואיתא במדרשים, שלשון זה הוא כען פתיחה לעשרה הדברים, ובר פון הקב"ה לומר לישראל, מתחילה קיבל מלכותי ואח"כ גוירותי, ומהו יש לומר למד רבי יהושע בן קרחה במשנה ברכות (י"ג א') לדorous. למה קדמה בקריאת שם פרשת שמע לפרשת והיה אם שמו, כדי שיקבל עליו האדם על מלכותם טמי תחלה (הכלולה בפרשת שם) ואח"כ על מצות, כהוראת הלשון והיה אם שמו תשמעו אל כל מצותי, ולמד זה מכאן.

אםنم כי יש לדון בלשון "למה קדמה פרשת שם לותיה אם שמו" כלומר, למה קדמה בק"ש, תיפוק לי שבתורה קדמה פרשה זו לו (הראשונה בפרשה ואחתנן והשנייה בפרשה עקב). ואם כן מה שאלה היא זו. (וע' Tos' ברכות י"ד ב').

אך יש לומר בפשיטות, דהלשון "למה קדמה" אינו בא בסוגנו שללה וקושיא, כי אם בדרך אוור ופירוש על התורה, כלומר טעם הדבר שהקדימה חתורה פרשה זו אם לא לכונה זו כדי שיקבל עליו על מ"ש תחלה וכלה, ומצענו בתלמוד כמה פעמים הלשון "למה" לא בדרך שאלה וקושיא, כי אם בדרך אוור ופירוש, כמו בורה"ש (ט"ז א') למה תוקעין ומריעין כשהן עומדים וכור, למה נקרא בהםמ"ק לבנוו (יומא ל"ט ב'), והרבה כהנה. ותמה אני על המפרשים (ובכללם הרמב"ם) שהקרו בטעם התחלת תבור המשנה בעניין ק"ש (במשנה ראשונה דברכות), כי הלא טעם פשוט, קיבל מתחלה (קודם למוד המשניות) על מלכותם שמיים ואח"כ על הדיניט בהמשך הש"ס, וכך שנהג ה' בעשרת הדברים והתורה בקביעות הפרשיות, כמובן. מתחילה אנכי ה' אלהיך ואח"כ פרטיו דיניהם. ומתחילה שם ואח"כ והיה אם שמו (על מצות).

ומלוכתך דארעה כען מלוכתך דרייך, כי כאשר יקום מלך חדש במדינה, או טרם כל הנגתו במלוכה ישבעו לו בני המדינה אמונה לקבלת מלוכתך.

אנכי ה' אלהיך (כ' ב')

במ"ר כאן, אמר הקב"ה לישראל, לא בשבייל שראותם פנים הרבה בשמות תהיו סבורים שמא אלהות הרבהה שם, דעו, שאני ה' הוא אחד, שנאמר אנכי ה' אלהיך, ע"כ וענין של "פניהם הרבהה" הוא כל צבא מרום אשר בשמות. מלכים, שרים וכל פמליא של מעלה.

ובזה אפשר לכון הנוסח בתגדה לפסת, אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דינגו, ולכאורה הוא פלא, דהן כל יתרון מעלה וקדושה של הר סיני הוא מפניו שנתחנה עליו התורה, וולות זה הרי הוא הר הכל הרים. אם כן, איך זה כי די לנו אם קרבנו לפני הר זה ולא נתן לנו את התורה.

אך לפי המתבאהר, שבעת עמדם של ישראל על הר סיני הראת להם הקב"ה פנים הרבה של פAMILIA שלו, ואמרו בפי' במדבר ריש פרשה ז, אשר יילוד אש שראתה את המלך ופAMILIA שלו, אם כן גם בקרבתם לפני ההר בלבד וכן להציג מעלה גבורה ומראה קודש, דינגו.

אנכי ה' אליהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים (כ' ב')
 יש מפרשים מערירים על זה הלשון, כי אחרי שה פעם הראשונה שייתך ח' את דברו לישראל במצב נادر ונחדר כות, הלא כי ציריך להתחילה יהוטו אליהם מרשות בריאות העולם ויצירת האדם, ולומר, אנכי ה' אליהיך אשר בראתיך או יצרתיך, כמו בישעיה, (מ"ג א') כי אמר ה' בוראך יעקב וויצרך ישראל, ועוד שם (מ"ג כ"א) עם זו יצרתי (ע' בראש"ע כאן).

אבל לדעתמי אין כאן כל שאלה ואין בו כל חמה, יען כי במעלה זו מיצירת האדם אין כל יתרון לישראל על שאר אומות, שכולם בני אדם הראשון שנברא מיד ח', וכמו שאמרו במס' מגילה (י' ב') כי בעת שחיו טובעים המצריים ביום בקשו מלacci השרת לומר שירה על מאורע זו ומיחות בהם ה' ואמר להם, כי לא יתכן לומר שירה בעת *"שמעשה קדי טובעים ביום"*, הרי שקרה גם להמצרים מעשה יין.

沃尔ת זה, הנה לפי מה שאמרו במס' עירובין (י"ג ב') גמנו וגמרו, שנוה ה' לאדם שלא נברא (כלומר, אם לא היה נברא משנברא) אם כן, אין מן הנמוס להכיר את עצמו בדבר שאינו נהך כלל להשומע, ואיך זה יאמר אנכי ה' אליהיך אשר בראתיך, אחרי שיטור טוב ה' לוא לא ברא את האדם, ומטעם זה נראה מכובן נסוח הברכות מברכות השחר, שלא עשני גוי, שלא עשני אשה, שלא עשני עבד, ולכאורה אינו מבואר, למה תקנו לבך הכל בסגנון שלילי, שלא עשנינו... ולא בסגנון חיובי, שעשני ישראל, שעשנו איש (או גבר), שעשנינו בן חורין, כי סגנון הודהה יונח ביותר על פעולות חיובית מאשר על מניעת מעשה.

אך מפני שהבריאת בכללה אינה נוחה לאדם, לא שייך לחתם הדואת על חיותה החביבת, אחרי שלילתה יותר ורצויה, וمبرיכין רק בסגנון דיעבה, ככלומר, עכשו שנותרטי אודה למצער על שלא עשני גוי, שלא עשנו אשה, שלא עשני עבד.

וכן נראה טעם הסגנון מנוסח התייחס בקדושה דסידרא ("לא תפלת ובא לציון גואל"), ברוך אלהינו שבראנו לכבודו, והנה הלשון "לכבודו" אין מבואר עניינו ועל מה הוא בא.

יתכן, משום דתחלת הבריאה למענו עצמנו אין שירח הודאה פיוון דיכשנו לעצמנו נות הי' לנו לא נבראנו כלל, אך קיבל באחבותה את ברייאתנו, משום שתכליתה הוא לכבודו, כדי לעבדו ולשמור תורתו ומצוותו וכו', ומפני זה נוח לנו הבריאה, ועל זה אנו מביעים הודהתנו ברוך הוא.

עוד נראה לכוין היטב בסברא זו את דעת רבי יהודה במשנה ברכות (מ' ב') שאמר כל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו (שם א'ירוי לעניין הגבאים טהורים שמתרין באכילה (וחם מין ארבה) וחומץ ופיריות שלא בישלו כל צרכם). ואפילו זה שאוכלים אין מברך עליהם, משום שעיקרם הם מן קללה, כי ההגבאים בטבעם מחבלין שדות, כמו בבב"ם (ק"ה ב') המכבר שדה מבעליו (באירועות) ואכללה הגב, ובמס' תענית (י"ט א') נחשב החגב בין מיני פורעניות, והוא אחת מעשר מכות מצרים (מלת הארבה, שהוא החגב).

ואפשר לומר בטעםו דרבי יהודה, משום דלא שירח تحت הודהה (כהודה נושא ברכות, ברוך אתה) על מין קללה, וזה בכלל "כלי פלי לייא".

וגם אפשר לפרש מה שהערנו למה לא נתיחס הקב"ה בתחלת דבריו על בראו את האדם ובחור להתייחס על הוצאותם מצרים, עפ"י מה שאמר במדרש על הפטוק ה' איש מלחה (שבישורת הים) כי על הים נראה להם ששת רשות בבחור בגבורה, ובמנין תורה כזקן בחכמה, וכך גם שאמיר צדוקי אחד לרבע גמליאל מי שברא הרים לא ברא רוח דעתיב (עמוס, ז' י"ג) כי הנה יוצר הרים ובורא רוח (חולין פ"ז א'). וזה אמר כאן אני ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים. עפ"י שנראית לך אז בתמונה אחרת מאשל אמרה עתה (מבחר לזקן) עפ"י כן אני אני הוא, ואחד אני.

ובפישוטות י"ל מה שלא פתח דבריו בבריאת האדם, משום דלות צריך אמונה, עין כי מופת בדור אין לו, ולא כן היציאה מצרים ראו בעיניהם, ומהו יכולם לדון על כל הנהגת הי' אתם.

אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אליהם אחריהם על פניו (כ' ב' ג')

בין המדרשים המפליאים ומחוסרי באור נמצא אחד על פסוקים אלה בות חלשון "כל מה שישrael נהנים בעולם חזות לא בהנימם אלא בזכות אנכי

(ה' אליהיך) ולא יהיה לך אלהים אחרים', עד כאן, ומחוסר ביאור. ואמרותי לפרש עפ"י המבוואר בתלמוד "דשכਰ מצוה בהאי עלמא לאיכא", דרך בעולם שכלו ארכך (בעזה"ב). ראה מזה במס' קדושים (מ' א'), ובסוף מס' חולין (קמ"ב א').

והנה זה קשה לפי המבוואר במ"ר פרשה תשא (פרשה מ"ג), כל חכם שומרה הוראה, אם ירצה שיקבלו אחרים את הוראותו יקיים הוא תחלה, ע"כ.

וירוע מצות התורה ב מהירות שכיר פועלות שכיר, כמפורט בפ' קדושים (יט י"ג) ולא תלין פעולות שכיר, ובפרשנה תצא (כ"ב מ"ז) ביוםיו תנתן שכיר, אם כן הלא הי' הוא, הקב"ה, כמורה מצוה זו, לקיימה בעצמו, והיינו כי מי שמרוחה שכיר מצוה ישולם לו השכר באותו יום ולא להניח לעולם שכלו ארכך, ואם לא כן איך ידרוש מבני אדם לשלם ביוםיו שכיר שכיר. אך הנה מבואר בגמרא ב"מ (קי"ב) ובחו"ם סימן של"ט סעיף ז', דהא דהשוכר עובר משום לא תלין פעולות שכיר הוא רק אם שכרים בעצמו להפעלים. אבל אם שכרים על ידי שליח אינו עובר על זה, ויש שם טעם אצל זה.

והנה מבואר בטוף מס' מכות (כ"ד א') עשרת הרברות מסר משת לישראל בשם ה', לבך שני הצעדים אני ה' אליהיך ולא יהיה לך אלהים אחרים שמעו ישראל בעצם ישר מהקב"ה, וסמכו זה על הפסוק דף' ברכה (ל"ג ד') תורה צוה לנו משה, תורה בגימטריא תרי"א ואני ולא יהיה לך (הבאים להשלים מסטר תרי"ג מצות) מפני הגבורה שמענות.

ומתבאר מזה, דרך על שני הצעדים האלה, אני ולא יהיה לך, מתויב כביבול הקב"ה לשלים שכרים באותו יום, מפני שבעצמם זהה אותו עליהם, וחרי זה כמו שכרים בעצמו, אבל איןנו מוחייב בזה בכל המצות שנאמרו לישראל על ידי שליח, על ידי משה, מבואר.

וזו כונת המאמר במדרש שהבאונו, כל מה שישראל נהנים בעולם הזה אין נהנים אלא בוכות אני ה' אליהיך ולא יהיה לך אלהים אחרים, שמנני שהוא בעצמו צוה אותן מחייב לשלים השכר בעזה"ז, ולא לעכבו לעולם הבא, ומיין דין שכיר בתורתך, אבל בכל המצות שנאמרו ע"י משה, שאין עליו החיוב לשלים מידי, כדי השוכר את הפעלים ע"י שליח, כמו שבארנו, תניח שכרים לעולם שכלו ארכך, לעולם הבא, שאו השכר אמיתי וקיים.

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (כ' ג') אלשון על פני צריך באור, ועיין רשי". ואפשר לפרש עפ"י מה שכתב הרמב"ם בירוש הלכות חקות העכו"ם בזה הלשון, כי מי אנוש טעו בני האדם

טעות גדולה, באמרם, הואיל והאליהם בראש כוכבים וגלגלים להנהייג בהם את העולם, וכן ראים הם לשבחם ולהחלק להם כבוד, וזהו כבודו של מלך, וזה هي טעותם, עכ"ל. ואמנם צוריך באור, עכ"פ במתה תי' יסוד טעותם, ובמה נכשלו.

אבל אפשר לפרש, כי יסוד טעותם הוי, כי אעפ"י שרצוינו של מלך להליך כבוד לשratio שלג, הוא רק שלא בפוניא, אבל בפוני נראת כפיחות כבוד לו, שנראה שכבודו שלו לאו ייחידי הוא, וכמו שנענש אוריה במתה שקרה בפוני אדוני (ע' קדושין מג א'), וכן ידוע, כי אין חולקין כבוד לתלמיד בפני הרוב (ב"ב קי"ט ב').

זהו שאמר כאן בפסוק זה לא יהיה לך אלחitem אחרים על פני, כמו בפוני, כי בכל מקום בעולם, נמצאים פני.

לא תעשה לך פסל וכל תמונה (כ' ד')
ובכלול זה גם תמונה אדם. ומפורסם בתוס' במש' ע"ז (מ"ג ב') ברא"ש פרק ג' דע"ז סימן ה', דרך דמות שלם של אדם, דמות כל גוף בידים וברגליים, רק באופן כוה אסור, אבל דמות הפנים בלבד מותר, וכי"ה בטור ושד"ע יוז"ד סימן קמ"א סעיף ז'.

ועיין בביב' (צ"ז ב'), מטבע של ירושלים הייתה דוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיר הקודש מצד אחד, ומطبع של אברהם זקן וokane מצד אחד בחור ובתולה מצד אחד (okane וokane — אברהם ושרה, בחור ובתולה — יצחק ורבקה).

וכתבו התוס', לא יהיו צורות ממש צורת פני אדם, אסור לעשות צורת אדם, אלא כך היא כתובים המלים, דוד ושלמה וירושלים אברהם ושרה יצחק ורבקה (או זקן וokane, בחור ובתולה), עכ"ל.

ובדבר פלא הוא, שהרי הם בעוצמת כתובים במש' ע"ז שם, דרך דמות גופו של אדם מראשו ועד רגליו אסור, אבל צורת הפנים מותר, ובמטבע

בodium נתקקה רק צורת הפנים בלבד, וכנהוג גם היה. וגם נראה ראי' דבכללו היו מצוירים על המטבחות צורת פנים ידוועים ולא רק ששמותיהם היו כתובים, מה שאמרו במש' פסחים (ק"ד א') ואמאי קרי לי (לחכם אחד) בנן של קדושים, שלא אסתכל בצורתה דמטבע, ואם הוי עניין הצורות רק כתובות בשם, למה חש להסתכל בהם.

לא תשתחוו להם ולא תעבדם (כ' ח')

בירושלי סנהדרין (פרק ז הלכת ט') פריך,ותלא השתחוויה בכלל ולא תעבדם, ולמה יצאה ביחסו, לומר לך, מה השתחוויה חייבים שליה בפוני עצמה, אף כל עבודה שהיא חייבים עליה בפני עצמה, ע"כ.

ועל דרך הפשט אפשר לפרש מה שתווציא השתחוויה בפרט, שבא לתורו, כי לפעמים יקרה השתחוויה לעבודה וורה שלא בכוונה עבדה לה, וכעין מה דקיעיל ביו"ד סימן ק'ג סעיף ב', ומ庫רו ממ"ע ז' י"ב א', שאם ישב לו קוץ ברגלו בפני עז' או נתפזרו לו מעותיו לפנייה, לא יכוף עצמו להסיר הקוץ או לאסוף המעוות, מפני שנראה כמשתחווה לה, אך ישב או יפנה לצד' ע"ב, ועל זה מרמזו כאן הלשון לא תשתחווה אף שלא בכוונה עבדה, וכש"ב שלא עבדה.

לא תשא (כ' ז')

אפשר לומר בטעם הדבר שכל הדברים נאמרו בלשון יחיד, ולא כמו בכל התורה, דכתיב דבר אל בני ישראל קדושים תהיו כי תבוא אל הארץ ולודמה מן הלשונות — משום כלל גדול הוא בתורה אחרי רביט להחות, ועל כן קיעיל (קדושין מ' ב') שהעולםណון אחר רובו, שאם למשל מדינת שעוניותה מרובין מיד תאבד כמו סודות ועמורה. ואם כן אפשר שיחסוב היחיד, כי גם בקיום המצאות הקפidea הוא רק על הצבר שיקיימן, אבל בחידך ליכא קפidea, ואם לא יקיימן לא יענש, لكن נאמרו הדברים בלשון יחיד להורות כי על כל יחיד ויחיד חלה חובת קיום המצאות.

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר יעשה את שמו לשוא (כ' ז')

אונקלוס מתרגם לא תשא את שם ה' לשוא — למגנא, כלומר, להן, ללא צורך, ואת אשר יעשה שמו לשוא" (מחציתו השנייה של הפסוק) מתרגם לשיקרה, לשקר וlothramitah. ולא נתבאר כוונתו בחלוף תרגומו למלה אחת בענין אחד ובפסוק אחד.

ויתכן שבא להורות דרך דרך עצה, שלא ירגע אדם עצמו לישבע בשם ה' אף על האמת, אך הוא להן. כגון שישבע על עז שהוא עז ועל אבו שהוא אבן, ועי' שישמור עצמו משבועה כו, יהיו זהיר שלא לישבע על שקר. ופרש סגנון הכתוב בכוונה לומר, לא תשא את שם ה' לשוא — להן, אך שחדבר אמרת. יعن כי לא ינקה ה' את אשר יעשה שמו לשוא — לשקר,adam תרגע עצמן לישבע על אמרת, תישבע גם על שקר, ותענש.

זכור את יום השבת (כ' ח')

דברות האחرونות (פרשה ואთחנה, ה' י"ב) כתיב שומר את יום השבת, ועל זה אמרו בgenerally שבועות (כ' ב') זכור ושמור בדברור אחד נאמרו, מה שאין הפה (של אדם) יכול לדבר ואין האון יכול לשמע, וצריך בכך כלל הענין מן "בדבר אחד נאמרו" ולאיזה תכלית ומטרת נאמרו כאן.

ואפשר לומר עפ"י הגמרא דפסחים (ק"ז א') דדרשו זכר את יום השבת — זכרו (קדשו) על היין (זה עפ"י הכתוב בששה נזירה דוחיק מין זיתפרש נזירה דוחיק מותך משתה יין). וזה קידוש על היין. ועוד אמרו (שם ק"א א') אין קידוש אלא במקומות טעודה. ועוד מתבאר דשבת מחייב בשמחה, כמו שדרשו בספרי פ' בהעלתך את הפסוק שם (י' י') ובאים שמחתכם — זה השבת. וכן מתבאר בירושלמי מגילה פרק א' הלכה ד' סעודת פורים שחיל להיות בשבת דוחין עד אחר השבת. דכתיב (בפורים) טעודה אוטם ימי שתה ושמחה. את שמחתו תלואה בבית דין (כטו קבלת פורים שנקבעה עפ"י קידוש החודש ע"ז ב"ד) יצא זה (יום השבת) שמחתו תלוי' בידי שמיים (כי יום השבת קבוע ועומד מאנו נקבע לראשונה עד עולם ע"ז ה'). ומتابאר מזה, דשבת מחייב בשמחה. וכן מורה נוסח התפללה. ישמרו השבת. כמו שאמרו זכרו על היין. וכל מה קידוש אלא בשמחה. במלכותך שומר שבת (וז"ע בבאור תלמידי רビינו יונה לאלפסי ברכות ריש פרק ג'). ומכיון שמחוביים בשמה חביבים לאכול בשר. כי אין שמחה אלא בבשר (פסחים ק"יט א'). וכן אמרו המנג את השבת נתנו לנו נחלה בלי מצרים (שבת ק"יט ב') ובפטוק כתיב וקראת לשבת עונג (ישעה נ"ח). וכיה מתבאר דשבת מחייבים בשבר ווין. וכל זה כלול בלשון זכר את יום שבת. כמו שאמרו זכרו על היין. ככלמה. קידשו על היין. ואין קידוש אלא במקומות טעודה. וסעודת שבת מצופה בבשר. כאמור.

ובנוגד זה הלשון שמר (את יום השבת) מורה לשמר כל מצות שבת. מצות עשיין ומצוות לית'. ולכן לא יאמר אדם. כי אם לא יוכל לקיים שניהם זכור ושמור. יקיים לנחלה. מצות זכור. ככלומר. המצוות הכלולות בלשון זכור. עניינים גופניים. כמו שבארנו על זה אמרו. זכור ושמור בדבר אחד נאמרו. ככלומר. כי הם בערך שתים שהן אחת. ובלא שמר אין זכר.

וראו להעיר על לשון הגמara שהבאנו המנג את השבת נתנו לנו נחלה بلا מצרים. דמדלא אמר המנג עצמו בשבת. על דרך הלשון כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו מתענה תשיעי ועשיריו (ריה"ש ט' א') — משמע دائiri לא רק במילוי כרס במאכל ובמשתה. אך גם בעונג רותני בלמוד ובשירות ותשbezות. כי בזה שיר עונג היזם. וכן מורה הלשון בישעה (נ"ח) וקראת לשבת עונג. שתקרה עונג לעצם היום.

וגם ייחס התשלום שכר לזה מורה על זה. כי כאמור. השכר בויה נתינת נחלה بلا מצרים. אבל הן למלי כרס יש ערך וגבול. כי אחר שהאדט שבע למד. כבר לזרא לו כל אוכל. וא"כ הרי יש לזה מצרים. ואין זה מדה בגנד מדה. ולא כן עונג רותני הוא באמת בלי גבול וערך. כמו שאמרו בעירובין נ"ד ב' בתוכנות התורה. שכל זמן שלומדים בה מוצאים בה עצם.

• לא תפסיק לעולם شيئاו די.

זכור את יום השבת (כ' ח')

ובדברות האחרונות (פרשה ואתchanן ה' י') כתיב שמור את יום השבת, ועל זה אמרו במלילתה, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, והבהיר הוא כי בערב שבת יוסיפו מחול על הקודש, וזהו זכור שהשבת קרובה לבא, מעין לשון הפסוק זכור ואל תשכח (פ' עקב, ט' ר'). ובירמיה (מ"ד כ"א) זכר ותעלת על לבו.

ובמוציאי שבת יוסיפו מקודש על החול, ויתברר אז הלשון שומר את יום השבת, העכבר אותו ולא תשלחנו מהר, והוא מלשון ואביו שמר את הדבר (פרשה ושב, ל"ז י"א). — ועוד מענין זה להלן בפ' תsha בפ' ושמרו בני ישראל את השבת (ל"א ט"ז).

ועיין בב"י לטור או"ח סימן רס"א הביא מחלוקת הפוסקים, אם חוספת שבת בכלל היא מדאוריתא או רק מדרבנן, ותמה אני שלא זכרו מדרשת המכילה שבאהנו ואפלו אם נאמר שהיא אסכמה אעפ"י כן hei ציריך להבניה, וגם כי אין הכרה לומר שהיא רק אסכמה ולא דרשה גמורה, וביתר hei נכבד מאד להבניה לאלה הטעורים דתוספת שבת היא מן התורה, וזה סמרק גדול לדעתם.

וזע, כי עפ"י מחלוקת זו אם חוספת שבת היא מדאוריתא או מדרבנן, אפשר לפרש הלשון בשבת (קי"ט א') רבינו הני מעט אפניא דמעלי שבתא (ה' מתחעטף בגדדים נאים לפנות ערבית שבת) ואמר, באו ונצא לקראת שבת מלכתא, ורבי ינא לبس מאני ואמר, באי כליה, באי כליה (כינוי לשבת), מחמת החביבות, כמו הכליה, שהכל משבחין ומהלין אותה, כਮבוואר בכתובות (י"ז א').

ואפשר לומר בטעם הכוונים בערב שבת הסמן ערבית שם "שבת" ושם "כליה", דפלייגי אם חוספת שבת היא מן התורה או לא ורבי הני סבר דהיא מן התורה, ועל כן קרא העת שלפנות ערבית בשם "שבת", דכבר קדושת זמן שבת עלייה, ורבי ינא סבירא לי דתוספת שבת אינה מן התורה, על כן קרא לעת ההיא רק בשם "כליה". אשר עיקר שם זה יונח על קודם כניסה לחופה, ולכך אמר רק באי כליה.

ובפיוט "לכה דודי" הנוהג אצלנו בכל ערבית שבת (אשר את מהבריך המקובל הספרדי, רבינו שלמה הלוי אלקbez, זכרתי לעלה בפרשנה בשלה בפסוק נחית בחסידך עם זו גאלת (ט"ז י"ג) וכורתיה כל עניינו), והוא נמלך בשני התوارים, לקראת כליה, פני שבת נקבעה. וכן בסופו, באי כליה, באי שבת מלכתא (בנוסח הספרדים).

ולפי שבארנו, שני התوارים אלה, שבת וכלה, בערב שבת לפנות ערבית.

מתיחסים למחוקת אם תוספת שבת דאוריתא (ואז נקרא הזמן ההוא — שבת) או שאינה מן התורה (ואז נקרא אותו רק בשם "כלה"). אם כן לא היה לו להזכיר שני התօדים כאחד, כי זה הוא מעין "אלכבי" אתרי רכשי" (כתובות נ"ה ב', ר"ל הרכיבתו על שתי מרכיבות, מושון רוכבי הר痴, אסתה, ח' י), כי אם אותו הזמן נקרא כלה לא נקרא שבת, ואם שבת לא נקרא כלה, כפי שבארנו, אך אין מшибין על סגנון פיטוי ומליצי, וכבר כתבו התוס' בתגובה (י"ג א')درجיל הפיטון לייסד דבריו אף כנגד הגمرا

הרבלית ורק כמו שמצא בתלמיד ירושלמי.

עפ"י הנחה זו אין מшибין על סגנון פיטוי ומליצי אפ"ר לישב סגנו תחלה החrhoו הראשון "שמור זכור בדבר אחד השמיינו אל המיחד", כי כדי סדר הלשונות בთורתה, הזכור כתיב כאן בדברות הראשונות ושמור כתיב בדברות האחרונות בפרש ואותנן, הי' לו להתחילה החrhoו בזוכר, ולומר זכור ושמור בדבר אחד נאמרו, ובאמת בגמרא שבעות (כ' ב') מובא מאמר זה ושם נאמר על הסדר, זכור ושמור בדבר אחד נאמרו. וקשה עלי להאמין, כי סתח בשמור, מפני שרצה להתחילה הפיוט בש"ז לרמזו שמו בראשי החrhoים (שלמה הלווי), יען כי בשליל זה לא יתכן להפר הסדר שבתורה (וגם כי לא שמר הסדר hei ג'כ' באפשר לו להתחילה בש"ז ולומר "שבת קדש השמיינו אל המיחוד, זכור ושמור בדבר אחד, hei אחד ושמו אחד", ובזה hei מוצא לו שי"ז לשמו גם הסדר hei נשמר). אך הוא הדבר שאמרנו, כי אין מшибין על סגנון פיטוי ומליצי, ואין

אחריות צמצום הלשון עליהם.

ואמנם נחתמי, כי אחרי אשר זה המחבר את הפזמון הזה hei מקובל גדול וכל דבריו וענינו בקדוש, אפשר לומר, כי במכונן הקדים בפזינו שמור לזכור, והוא שכיוון למדרש של רבינו נחוניא בן הקנה המובה ברמב"ז כאן "יש סוד גדול בזכור ושמור, והכלל, כי הוכיחה היא ביום והשמדה בלילה", עכ"ל, אם כן, יען שפזמון זה אומרים בלילה, לכון מקדימים בו החוב הנצעתו המקביל ללילה, ומ"י בא בסוד המקובלים.

וסדור הלשון ממאוחר למועדם ומוקדם למאוחר מצאתיהם עד לפירזון אחת, והוא בומר ליל שבת המתחילה כל מקדש שביעי כראוי לו, כתוב בזה הלשון, ברוך hei אשר נתן מנוחה לעמו ישראל זורשי hei זרע אברהם ואהבה המאוחרת לצאת מן השבת וממהרים לבא וכו', והודיעק מבואר, כי הלא בנית שבת (בערב שבת) קודמת ליציאת השבת, והי' לו לומר מוקדם המהרים לבא ואח"כ המאוחרים לצאת, והוא כתוב להיפך. המאוחר למועדם והמוקדם למאוחר.

ואמנם כי יש לומר, שבמכונן סידר כן, כדי להשוות החrhoו מן "זרע

אברהם אותבבו" שמקביל אליו הלשון „וּמְמַהֲרִים לְבָא" — אך אם בשליל זה hei לו באפשר גם להשווות החזרו וגם לשמר הסדר מזמן ערב שבת למועד שבת, והי יכול נכתבו "וּרְעֵץ אֶבְרָהָם אֹותְבָבָו", המהרים לבא, ומאחרים יצאת כמנוני יידיו חביבו". (ברמו ל"ש במנחות, נ"ג ב', כי אברהם מכונה יידיך hei).

אך הנה גם להפיטן הות, כמו להקדמת מצאתי צד זכות בסודרו זה, כי לפי המבואר בפס' שבת (פ"ז ב') הדתורה ניתנה ביום שבת, ואמנם כן כשהואו באותו היום ממtan תורה hei להם מצות Tosfet (איחור שבת) ב策תו קודם לכינוסתו עד ערב שבת הבא, וכן קבע הסדר כפי קביעתו בשעת מתן תורה.

והנה אם אולי לא כיוון לזה, אך מולי' חוו לכינוי כונה נאותה.

ונגיד עוד דבר בעניין Tosfet שבת שזכרנו ונעיר על דבר שנתחדש לנו בו.

הנה במס' שבת (כ"ג ב') יסופר, כי אשה אחת סברה להקדמים הרבת בערב שבת לקבל את השבת. והיינו שרצויה להדליק נרות של שבת בעוד היום גדול, ומונעה מזה חכם אחד, והסביר לה, כי אף אם שתוספת שבת היא מצוחה נכבהה מאוד, אך "ובבד שלא יקרים ולא יאחר".

והנה רגילים אנו לפרש הלשון "שלא יקרים ולא יאחר", שלא יקרים הרבה בערב שבת לקבל השבת כמו שרצויה אותה האשה לעשותה, וכן לא יאחר הרבהה על הזמן הקבוע לקבלת שבת.

אבל זה קשה, כי על "בל תאחר" אין כל מעלה ומדת, כי אם איסור גמור, כיון שכבר בא שבת, ולא שייך לומר על זה "ובבד", לשון זה מורה רק על מדת טוביה או מدت חסידות, ומעין "לפניהם משורת הדין", או הידור מצוחה ומעלה בקדוש.

לכן נראה לי, דבלשון זה "ובבד שלא יקרים ולא יאחר" כולל שתי חלוקות, האחת — על ערב שבת, והשני — על מוצאי שבת, והלשון "שלא יאחר" מוסב על מוצאי שבת, והבאור הוא. כי אעפ"י שמצויה ב策ת השבת להוסיף מקודש על החול, אך בכלל זאת אין נכון להוסיף יתר על הזמן הקבוע להוסיפה, כפי שיתברא.

והבאור הוא, כי בעת שמוסיפים בשיעור הזמן המוגבל להוסיפה, אז ניכר שעושים זאת לשם Tosfet לחייב שבת, שמוסיפים מקודש על החול, אבל כמשמעותם הרבה אפשר לחשב, כי بلا כל כוונת מצוחה לחייב שבת הוא מאוחר, רק מעצלות או מחסرون מעשה או מאהבת בטלה וכדומה, לצובים ריקם, ומעין מה שאמרו בגמרא פסחים (ג"ה א') לעניין אחר

"יאמרו (אנשים) מלאכת הוא דלית לי, או 'כמה בטלני איכא בשוקא', וכעין זה בתוס' שביעות (י"ג א') לענין יהכ"פ שאם לא קראו מקרה קודש, כלומר, שאינו שותם מחמת קדושת היום אלא מהמת שמתעצל לעשות מלאכה, עכ"ל, וכן כאן, ויווצה מה שאיתור זה אינו מכבוד השבת.

ומעין כונה זו איתא בש"ע א"ח בהלכות סוכה סיון טرس"ג, דכשיוצאיו בשמיini עצרת מסוכה בבית, יעשו בזה איות היכר בהלchr הסוכה שעה עברה מצותה, כמו להכנס לתוכה קדריות וכיוצא בהם מה שאסור בסוכות בשירות, וזה כדי להארות שנגמרה מצותה.

ובכן היו נהגים לפנים גודלי החכמים להבדיל במורים פשת על השכר כדי לעשות היכר שעבר זמן איסור המז.

ואני מצאתי סמך נאמן לזה בתרגום יונתן פרשה בא (י"ב י"ח) על הפסוק בראשון באربעה עשר יום לחודש עברב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב — תרגם הוא... עד יומה דעשרה וחוד לירחא ברמשא דעשרה ותרין תיכלון חמיע, והנה שתי התיבות האחרונות "תיכלון חמיע" אינם נזכרים בפסוק, ומעצמו הוסיף, וקרוב לוודאי, שכיוון שבאחד העשרים בחודש בלילה, שאו עבר זמן הפסטה יאכלו חמץ לתכילת היכר הפסיק, כמו שבארנו. וידוע, כי תרגום יונתן מיוחס ליונתן בן עוזיאל, אשר אמרו עליו, כי בשעה שהיתה עוסקת בתורה כל עוף שפורח עליו נשרכ (מרוב התלהבות קדושתו) (ב"ב קל"ד א'), ויש מיחטים תרגום זה לר' יוסף והרי נקרא טיני (ברכות ס"ד א') וגמיר מעשה מרכבה (האגה י"ג א'), ונמצא בתלמוד "תרגום רב יוסף" (סוטה מ"ח ב' ועוד).

זכור את יום השבת (כ' ח')

במגילתה אמרו על זה, שלא תהא מונה כדרכם שאחרים מונחים, אלא תהא מונה לשם שבת. והבהיר הוא, שלא תהא קורא את כל יום מימי השבעה בשם מיוחד, כמו שקרים אומות העולם, אך צריך ליחס אותו ליום השבת, אחד בשבת, שני בשבת וכו'.

ועפ"י זה יש לכוין כוונת לשון המדרש "תלפיות" "אין מניחין תפילין אלא בשבת", ויש לפרש הכוונה, שמניחין תפילין רק ביום שמנוני אותו ליום השבת, וכך מהבאנו, באחד בשבת, שני בשבת וכו'. וכן הנוסח בתפלת "היום" שאומרים אחר עליינו, שאומרים, היום יום שני בשבת, הימים ישר היום יום ש"ק. וזה שאמר אין מניחין תפילין אלא ביום שאמורים הימים יום ש"ק. ומהו שאמר אין מניחין תפילין אלא ביום ואמנם אנחנו נחלו המנהג לקרוא כל יום בשם מיוחד, וזה הוא עפ"י

галותנו הארוך והמר בהיותנו נעים ונדרים בארץות שונות, וקריאת השמות לכל יום במשפט העם נחלנו מדינית אשכנז בימים רבים.

ואך בכתבים דתיים, כמו בתובות, גיטין הרשות שטרוי חילצה וכדומה, מופסים מנהג ייחודי זה כמו לוחבה בכל תפוזות ישראל, וכותבים באחד בשבת, שניי בשבת וכו', ובכתבי חול כתובים יום א' יום ב' וכו', והכונה יום א' בשביע, אבל באמת ציריך לכוון יום א' בשבת, כמו בכתבים דתיים, ואמנם יש להעיר, שלא מצינו בתורה חשבון הימים לימי השבוע כי אם לימי החודש. וכך עמדנו על זה בגמרה רה"ש (ג' א'), ובירושלמי שם (פ"א ה"א) הלשון "לא מצינו בכל התורה חשבון לימי השבוע", וזה פלא. ואולי הטעם בויה שכברו המנין לימי החודש על ימות השבוע. משומ שכפי שידוע בדורות לפנים היו משתמשים חכמי הדורות להוקיר ולשמור את קביעות החודש שהיו קבועים עפ"י הראיה (של מולד הלבנה) כידוע במס' רה"ש, והשמירה הזאת היא נוגע לקביעות כל מועד השנה ויום הכפורים, ובמנין הומו לימי החודש הרי הדבר בטוח לשמשרת הקביעות וכל המשתעף מות, והרי המנין לימי החודש מעין סיג' לקודש. ולא רצוי החכמים להטיל עוד לוחבת למנות גם לימי השבוע. כי אולי מפני מנין זה יהלש המנין לימי החודש.

זכור את יום השבת (כ' ח')

בפרק דרבנן אליעזר (פרק מ"ד) איתא, כתיב זכור את אשר עשה לך עמלך בדרך בצאתכם מצרים (ס"ט תצא) וכתיב זכור את יום השבת. האיך יתקיימו שניהם (כלומר, שתי הזכירות). אלא אילו דומה כוס של יין לכוס של חומץ ע"כ כלומר, זה זכרה של קודש ושל נחת, וזה זכרה של טומאה וצער. וצריך לומר הכהנה, כי בעת שיזכו יזכיר זכרה של שבת. ובhipikk — יזכיר של עמלך.

אך לא נתבאר בכלל מה קשה לו להזכיר באליה הלשונות, זכור זכור, כמו שאמר האיך יתקיימו שניהם. ולמה לא יתקיימו ומה יחס ביניהם לאפשרות שלא יתקיימו. והלא עניינים נפרדים הם, ולא קרב זה אל זה. וההפרשים טרחו בזה.

ונראה לפרש בדרך פשוטה עפ"י המבוואר בשבת (י"ט א') דבמלחמות שבע אומות לוחמים אפילו בשבת, אם כן כשי' במלחמות עמלק שהוא גורע מהם, כמו שכותב מלחמה לה' בעמלק מדור דור (ס"ט בשלה) ומישבע אומות הבא להתגיר מכבליין אותו לבד מעמלק שאסור להשלים לו, כמבואר במכילתא ט"ט בשלה — בודאי לוחמים אותו אפילו בשבת (ויעין ברמב"ט פ"ז ח"ד מלכים ובהשגת הראב"ד וכ"מ שם).

ולפי זה אפשר לומר, זו היא כוונת הפסוד"א בקושיא האיך יתקיימו שתי הנסיבות, זכור את יום השבת וזכור את אשר עשה לך עמלך וכਮיב בתרי' תמהה את זכר עמלך, הרי כי אם ילחמו אותו יתני דרוש ללחום אפלו בשבת, וזה לא יהיה אפשר לזכור את שביתת יום השבת.

זכור את יום השבת לקדשו (כ' ח')

ואמרו במס' פסחים (ק"ו א') דעתין "לקדשו" הוא קידוש היום על היין. ונראה בטעם חיוב זה עפ"י מה שאמרו בתורת הכהנים בפסוק וקרשתם את שנת החמשים (פרשה בהר, כ"ה י') שענין הקידוש הוא شيئا'ו בבית דין באותה השנה מקודש, מקודש, וכן בקידוש החודש — צריך שיאמרו הב"ז מקודש, וכן כאן הכוונה להזכיר על השבת קדושה, וההבדל רק בזה דביוון ור' ר' המשווה רק על בית דין, משום דכתיב בלשון רבים, וקדשתם, החודש זהה לכם, אבל כאן המזויה על כל ייחיד משום דכתיב זכור, בלשון יתדי. וטעם הקידוש על היין הוא על דרך הפסוק בשיר השירים (א' ד') נזכירה דודיך מיין, כלומר מתוך מטה יין נזכיר דודיך, שאנו הזכיר היא ברגשי אהבה, וכן כוונת הפסוק בהושע (י"ד ח') וכרו כיון לבנון, כמו שמצוירין יין לבנון באהבה ובכבוד כן יזכיר שמו של עם ישראל בשעת נחמת העתיד.

ובמס' ביצה (ט"ו ב') איתא אמר להם הקב"ה לישראל, לו עלי וקדשו קידושה היום ואני פורען. וכתבו התוס', דמה שאמרו בפסחים (ק"ג א') עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הגי מיili כשאין לו לפורען, עכ"ל, וביאר מהרש"ל הownה, דיזכרה ליטול מן הצדקה, אבל כאן איירי שיש לו משכנות לפורען, אמר לו עלי, עכ"ל. אבל זה קשה, דיחד עם המאמר כאן ושם בפסחים hei צריך לפרש התנאי, כאן כדי לו משכנות ושם כשאין לו זה ויזכרה ליטול מן הצדקה. ואין זה פסק ותני סתם, כאן ושם.

אבל לו לא דבריהם אפשר לומר, דהחתם נאמר זה הכל אמר עשה שבתך חול מצואה מהכם אחד לבנו, ולכן ביחיד אפשר שלא יזכה לזכות זה שיפרע זה, ועל כן לא יסmodal על זה ונוח לו לעשות שבתו חול, מה שאין כן כאן איירי בהסתבה לכל האומה, והכלל — גדול זכותה, ואפשר להשתמש בהבטחה זו.

זכור את יום השבת לקדשו (כ' ח')

ועל יסוד לשון זה סמכו חול' את ענין "עירוב תבשילין" בירוש' שחל בערב שבת, ואמרנו, ביצה (ט"ו ב') זכור את יום השבת לקדשו זכרהו מארח שבא להשכחו, ופירש"י, כשהבא יו"ט בערב שבת קרוב שישתכח השבת

מחמת שמחת יריד שמרבה בטענות היום ואינו מניח לשבת כפי כבודו, והזהירך הכתוב לזכרו, וכשמערב עירובי תבשילין נמצא שיזכרו, שחררי אינו עושה אלא מחמת שבת, עכ"ל.

ועוד הובא שם בוגרמא בהמשך לעניין עירוב תבשילין הפסוק דנהמיה (ח' י') דאייריביריט, ואמר, לכט אכלו מעדנים ושתו ממתקיים ושלחו מננות לאין נכוון לך, ופירשו, מי זיין ונכוון לך, למי שלא הניח עירוב תבשילין, ומהרש"א יגע הרבה למזויא רמו בלשון זה עניין עירוב תבשילין וזה שלא צשה לך, כי אולי הכוונה לזה שאין לו מה יאכל, לעניין על דרך מתנות לאכינונם בפורים.

אבל אפשר לפреш עפי' המבוואר בכמה מקומות דשם "מנת" יונח על דבר אוכל הרואוי לאכול כמו שהוא ואין דרוש להכינו, כמו לבשלו ולאפוי וכידומה, אך הוא מוכן לאכילה תיקף כש同事们 אותו, כמו בשמואל א' (א' ח') ולחננה יתנו מנה אחת אפים (זהה בתוך הסעודה). ושם (ט' כ"ג) תנוה את המנה אשר נתתי לך, ובפסוק הבא מבואר, שתיכך אכל המנה, ובמשנה ביצה (י"ד ב') אין משלוחין ביריט אלא מננות, כלומר, מוכנות לאכול, ובשו"ע או"ח הלכות פורים סימן תרצ"ה מבואר, דחייב אדם לשולח לחבירו מנות שלבשר, וכותב המג"א דזוקא מבושלים חרוא לأكلיה מיד, וכ"ה במהרייל, וזה גלמוד מדכתיב ומשלוחה מנות (אסתר, ט'), ומנות עניין מוכנות לאכול מיד. ותנוה מכיוון דכתיב כאן בנחmitt ושלחו לאין נכוון לך, אי אפשר לפреш הכוונה לאין נכוון לך, לעניין כי האם לא די שישלו בשור ודגים חיים (כלומר, בלתי מבושלים) והענין בעצמו יבשלם, ולכן בהכרה לפреш זהה שלא יוכל לבשל בעצמו, ולכן צריך לשולח לו מבושלים שימצא תיקף לאכול, וכהוראת השם מנות, מבואר, וכי הוא זה שאינו יכול לבשל ביריט — זה שלא הניח עירוב תבשילין, ולכן צריך לשולח מבושלים. וזה היא הכוונה מה שאמר, מי ושלחו מנות לאין נכוון לך, כלומר, מי הוא זה שצדיק לשולח לו מנות מוכנות לאכילה, וזה שלא הניח ע"ת.

על בן ברך ח' את יום השבת (כ' י"א)

ראת מה שכתבנו בעניין ברכות השבת למעלה בראש פרשת לך לך, בפסוק ואברכך (י"ב ב') ובאו שם דבריהם נכבדים בעניין זה וראותם להחצטרף לכאנן. ועוד מה שייך לעניין פסוק זה להלן בדברות האחרונות בפרשא ואתחנן (ה' י"ב).

כבוד את אביך ואת אמך (כ' י"ב)

אבל על האהבה להורים אין צוי, והטעם פשוט, משומם דאמכה באה מהרגשת

לב, ואם הלב לא יחווש אהבתה, לא יוועל צוי, ורק על כבוד שיק' צוי מפני שהוא יתיחס למשחה. ועל המשעה אפשר לזכות אף שהוא נגד רגש הלב. ועל כן אמרו בגמ' קדושים (ל"א ב') איזהו כבוד, מאכילה וمسקנת ומלביש ומוכננת ומוציאה — תפס כל הדברים שאפשר לעשותם גם בלי רגשות הלב לאהבה, אך מפני החובה והמצוה.

וגם ייל דזו היא הכהונה מ"ש בשבת (ל"א א') בתשובה הלל להגר על הפסוק ואהבת לרעך כמוך — מה דעתך סני לחברך לא תעביד, ולא בתחום מה נראת לו להוציאו הלשון מפשטי' ואהבת לרעך אהבה ממש, אך מפני שרגש האהבה מסורה לבך, ואי אפשר לזכות על זה, לכן פירש במניעת מעשה הרע, דזה אפשר להוציאו, כמו שבארנו.

ועם סברא זו יתבאר במת' יומא (פ"ו א') על הפסוק בקריאת שם, ואהבת את ה' אלהיך. עשה דברים שיתאהב שם שמי על ייך. שהיא אDEM קורא ושוננה ומשמש תלמידי חכמים והוא משאו ומתנו בנחת עם הבריות מה הבריות אומרות עליו, אשרי אבי שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אווי להם לבריות שלא למדו תורה, ראו, פלוני שלמד תורה כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשייו וכו'.

ולא נתבאר למה תלה כל זה בלשון ואהבת את ה', וגם מה ראו להוציאו הלשון ואהבת מפשטי', שתאהוב את ה', אהבה ממש, תשוקת לב, חמלה נפש. אך הוא שאמרנו כי על אהבה עצמה אי אפשר לזכות, וגם לא יונח עלי עניין צי בהכרת, אחורי כי היא באה עפי' רגש הלב, ואם הלב לא יחווש אהבה, לא יוועל צוי, ולכן פירושו דמוסב על מעשים שעיל טיהם יתאהב שם שמי על הבריות, כדפרש, ועל מעשים שיק' צוי.

וגם נראה מכאן (עפי' באור זה) יסוד למה שכتب הרמ"א ב"ז הילכות כבוד אב, סוף סימן ר"מ בשם מהרייך, שאם תבן רוזח לישא אשה ואביו מותה בו בותה, אין תבן מחייב לשמווע בזה להאב, ולא נתבאר טעם הדבר, עי"ש בבאורי הגרא".

ולפי מה שבארנו הטעם פשוט, כיון דתבן יאהב אותה, והאהבה באח עז רגשי הלב, והרגשות הלב אין נכוונות תחת צוי, ואין מקבלות צוי, ולכן אין לייב לאח את מכבוד אב, וע' מש"כ בס"ט תולדת.

ועיין בקדושים ל"א ב', ת"ר מכבודו (לאביו) בחיו ומכבודו במוות, כיצד במותו, hei אומר דבר שמווע מפני לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מריה הרונית כפרת משכבותו, אם הוא כתוך י"ב חדש. מכאן ואילך אומר זכרונו לברכה לחיה העולם הבא, ע"כ. ועיין ביר"ד סימן ר"מ סעיף י"ג דגם בזכרונו אמר הדין כן, וגם בכתב ציריך לנוהג כן.

ויש להעיר מירושלמי קדושים פרק א' הילפה ז', אמר רבינו אבין, פטור אני

מלבד אב ואם, ומפרש, משום דלשנת עברה בו אמרו מת אביו, וכשנולד מתה אמרו, ע"כ. והנה קשה הלשון פטור אני, אחרי דגש במתעם שיר כבוד. צריך לומר, כי לנונו בפטור זה הוא על פטור חלקי, על הכבוד השיר בחים, ויש בו טורח גדול, אבל על חיווי הכבוד תנווגים במתעם, כמו שבארנו, לא כיוון, כי מהם לא נפטר. — וע' בס' שיריו קרבו שם בירושלים מש"ב בוה, וכל דבריו אין מוכראhim.

כבר את אפיק ואת אמרך (כ' י"ב)

אבל על גידול הבנים וככלכם לא נצטו האבות (ורק בהז"ל נמצאו חיווי האב לבנו כמו למדיו תורה ואומנות ועוד — קדושין כ"ט וסוכה מ"ב). ואמנם זה הוא בתורת הוראה לאב הרוצה התקנת בנו מראים לו הדרך המתוקן. וצ"ל בטעם מניעת הצוי משום דין הוא בטבע שככל האב את בניו, והטבע אינו דורש צוי, ועל זה היוצא מן הכלל ואינו רוזח לפרנס את בניו הקטנים אמרו, כי נמשל לנחש והוא אקורדי יותר מן האורב הדיעו בארכוירתו (כתובות מ"ט ב').

ואעפ"י דלפי זה הי' צריך להיות היהס מבנים לאבות גם כן טبعי זה לעומת זה, וכמ'ils הפנים לפנים (משלי ב"ז י"ט). אך היהס בוה הוא רק כלל, ובפרטיו אינו מכוון ממש.

כי בעוד אהבת הבנים לאבות היא במדה, בקצתה ובחשבון, ואם ימצא רגשי אהבה זולת ההורים אוחזים כולה בהם, וכמש"כ על כן יעוז איש ונור, הנה בנגד זה אהבת הורים לבנים תגיע עד קצה התיים ועד מסירת נפש, לא יעפו ולא ייגעו, לא יידעו כל חשבון וכל גבול באחבותם. וגם בתלמוד רמזו לזה, ואמרו, רחמי האב על הבן ורחמי הבן... על הבן (סוטה מ"ט א'), ובב"ב (פ' א') אימא אברתא מיצטוטיתא (מתדבקת). ברתא אימא לא מיצטוטיתא, ושם (קל"ז ב') אבא לגביה ברא אחורי אחיל, ועוד שם (קצ"ד ב') אבא לגביה בריה משעבד נפשו, ובسنחדין (ע"ב ב') לענין בא במחתרת, בגין באב על הבן, בגין בגין על האב, שאון רחמנותם שורה, ושם (ס"ג ב') באדם שיש לו געוגעים על בניו. וכנגד זה מצינו בכת שהיתה רוזפה לילך בבית אביה להגיד שבחה בבית חמיה (כתובות ע"א ב'). ולא אמרו שהרתה רודופה לילד לראותם בשלום אביה. ושם (ע"ט א') לא שבק אינש נפשי ויהיב לאחרינה, אבל לברתאי יהיב, ועוד אמרית ממין זה.

ואפשר לומר בטעם התנגדות היהס האלה, מאבות לבנים ומبنיהם לאבות, עפ"י מש"כ רמב"ן בפי בראשית (ב' כ"ז) דכל רגשי הטבע שكونנו בלב אדם הראשון נוטעו ממנו מן האדים עד העולם, וכמו כל בע"ח מנהילין טבעם למיניהם לדורות עולם.

ולכן רגשי אהבה לבנים יכל הוא, אודהיר, להנihil עפ"י טבע עצמו. אבל רגשי בנים לא ה' יכול להנihil, מפני היוו חסר כל גבש זה. אחרי שלא ה' ילוד אשה, ונברא רק מאדמה, ולכן נשאר הרגש מבני לאבות חסר מקור ויסודות טبعי, ובא רק עפ"י ישרת לב ומורר הנפש, ומדות אלה באים על הרוב במידה ובמשקל ובחשבון, וקלות הנה לעוף ולהתאבד מפני איזה רוח ומרקחה, נודע.

ועפ"י מה שתבנו דרגשי בנים לאבות הוא יותר בחשבו מאשר בטבע עפ"י זה יתבאר מה שסביר באגדות (חובא בס"ח סימן תחקמ"ז). כי בשעה שליח יעקב את יוסף לראות בשלום אחיו ידע (יוסף) כי אחיו שונאים אותו והרי ירא אולי יכשל בדרכו זאת, אך אמר, ומה עשו ה' הולך מעצמו במקומות סכנה בין חיות טורפות כדי להביא ציד לאביו — אני כשabei שליח אותה לא כשה' שמחוי אני לכתה, ע"כ. הרי שהליך תיתח בחשבו חיובי ולא ברגשי אהבה בלבד.

למען יאריבון ימיך (כ' י"ב)

דרוש להבין למה רק בדבר זה נאמר מתן שכר בצד, ולא כמו בכל הדברים. וגם צריך טעם למה בחר שכר המזויה הזאת בארכיות ימים.

ולא באחת הטובות והברכות שבועלם.

והנה על העירה הראשונה (למה רק במצבה זו בא מתן שכר בצד) אפשר להסביר, משומם דמתבע האדם אשר כל דבר שהוא רגיל בו בתמידות אין הדבר תכיב עליו במידה רואיה, ולפעמים הוא עליו עוד למשא, וכמו בעל כרחו טובל אותו.

וזהו, כי מרגע זאת האדם לאור העולם פוקדים עליו אביו ואמו בלבד הרף ובלא הפסק, ואט כן אפשר שמחמת הריגילות התמידית שלהם אצלם יinkel בעיניו כבודם ואהבתם, וכן מצאה התורה לנכון להוטיף למצות זו עד שכר עצמי, למען יהיה כנוגע בתוצאות מצויה זו לטובת עצמו.

ועם סברא זו פרשנו כוונת הפסוק בפרשה בתקפי (כ"ו י"א) ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם, וככורה מה שייקות מניעת תעיזול לשכינה בתוכם, ולפי שפרשנו יתבאר היטב, כי חשם "משכני" מורה על שכינה תמידית, כמו הלשון שוכן עד (ישעיה, נ"ז ט"ז), ואמר בזאת, כי עפ"י שאותן משכני בתוכם בתמידית — עפ"י כן לא תגעל נפשי אתכם בטבע בשור הדם שהרגילות התמידית מונע ממנה החביבות, ולפעמים מסבבת עד גיעול נפש. — ובפרשנה בקהתי בפסוק הנזכר נכתב מזה בארכות, וגם בארכינו כי בלשון זה כלולה גם חביבות הנצחת מישראל לה, עי"ש.

וגם י"ל בטעם קבירות מותן שכר רק מצד מצוה זו עפ"י מה שאמרו בມ"ר שרשת תורייע (פ' י"ד) על הפסוק בתהילים (ג"א ז') הון בעז חולתי גור, שאמר דוד לפני הקב"ה, רבון העולמים. ככלות נתכוין אבא יש' להעמידני והלא לא נתכוין אלא להנאותיו וכור, וכור, עכ"ל. והנה לפי זה יש הצד הוראת היתר לכל נולד להקל בכבוד אב ואם, מפני שכונתם היהה רק להנאותם, וכן כדי ליתן תוקף ובתחוון לקיום מצוה זו, נתוסף מתן שכר בצדה. וזהו לתכלית מהלך ישר בסדרי החיים, בישובם וקיומם.

ומה שבחרה התורה לקבוע השכר דוקא באריכות ימים ולא באחת האטבות התאחרות שבעלם — אפשר לומר, משום דשכר זה הוא בסוג "מדהה" כי אם יכבד או"א יזכה לארכיות ימים ויכבדותו לכבוד זקנותו. וגם אפשר לומר, משום כי כפי שידוע בטבעי בני אדם בכלל (ואין למדין מן הכללות, כי בכל כל יש פרט יוצא ממנו) אם האבות עשירות ורוצים הבנים לקבלירושתם מהם, ואם הם עניים — הם למשא על הבנים, ואלה ואלה לא תערג נפשם לארכיות ימי החורים — אבל אלה הבנים המכבים הוריהם ורוצים באריכות ימיהם מתברכים גם הם באריכות ימים, מדה בגדי מדה.

ואמנם אי משום הא אפשר hei לקבע שכר אחר שהי' ג"כ במדהה בגדי מדה, לפי מה דעתה במדרש תלפיות על הפסוק באירוב (מ"א ג') מי הקדימני ואשלם, שאמר הקב"ה, מי הקדימים מצות כבוד או"א ולא שלמתי לו בגין כמהו (שיכבדותו ג"כ), הרי שהי' אפשר לפרט השכר למנע יהיו לך בניהם מכבים אותו וזה גם כן מדה בגדי מדה.

אר אפשר לומר, כי ברכה זו היא רק חיבית מצד אחד, ככלומר, אם יכבד הוא יהיו לו בניהם מכבים, ואם לא יהיו לו בניהם כלל, אבל גם לא מבוזים אותו, ואילך לא תבה המנעה בתורה עונש, משא"כ בברכת אריכות ימים יהי הפקו בעונש, בקוצר ימים, והרי זה ברכה ועונש יחד.

ועיין מש"כ בפ' תבא (כ"ז ט"ז) בפסוק אරור מקללה אביו ואמו, דआפע"י דק"יל שאין ב"ד קופין על מצות כבוד או"א, משום דזה מ"ע שמtan שכחה בצדה, ועל מצוה כזו אין קופין (חולין ק"י ב'). אבל על בזון בפועל קופין ולקין, עי"ש בארכות.

לא תרצה לא תנאך לא תגנוב (כ' י"ג)

כל הלוין כאן בא הטעם (הנגינה) עליהם במרקא. אבל בקריאת פרשה זו בשבועות מציגים הלוין בטפחא, ובסוף פרשה תצא בפרשא זמור את אשר עשה לד עמלק... לא תשכח יתבאר אי"ה טעם הדבר בהרחבת.

לא תריץ לא תנאך לא תגנוב לא תענה ברעך עד שקר לא תחמוד ובדברות האחרונות (פ' ואמתנן, ח', י"ז—י"ח) כתובים אזהרות אלו כולן בואין החبور בכל אחת, ושם בארכנו טעם זה ברחבה.

לא תחמוד בית רעך לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואmethו ושורדו ותחמודו (כ' י"ד)

ואמרו במקילתא יכול אפילו בדברו (כלומר, بلا מעשה), תלמוד לומר (פרשה עקב, ז' כ"ה) לא תחמוד כספי וזהב עליהם (על פסיל עבודה וזה), מה להלן עד שעושה מעשה, כדיחייב שם ולקחת לך, אף כאן עד שעושה מעשה, ע"כ. והכוונה, עד שלוקח בחזקה.

והנה אם בכלל הפטרים אפשר להסביר כן, אבל באשת חברו, הלא לא די במה שעובר בלاؤן אך הוא עבר באיסור אשת איש שהוא בכורת, והאי להפסיק להוציאו פרט זה ביחיד, מפני חומר שבו.

ואפשר לומר, דבא לרמו שמסופר במס' גיטין (נ"ח א') באחד שחמוד אשת חברו ופיסת את חברו בדים מרובים כדי שיגרשנה ונשאה הוא ולפי' נשאר בות רך לאו דלא תחמוד, כיון שיגרשה בעלה ואינה עוד אשת איש.

ויש להוציאו רמו כאן, כי על המלים «לא תחמוד» זה (בسمיכות לשם אשת רעך) בא הטעם (הגנון) גרשים. מלשון גירושין, לרמו שלא תחמוד גם אחר גירושית. וכך כתוב הרא"ש בפירושו למס' גדרים (ל"ז ב') כי ע"י הטעם מתגליה לפעמים פשוט המקרא.

וזע דמה שכתבנו דאיינו עבר על לא תחמוד רק עד שלוקח בחזקה אין הכוונה בחזקה, בדרך גול, כי באופן כזה לא די שעובר על לא תחמוד אך עבר גם על לא תגוזל, אך הכוונה בחזקה — שימוש דמים, ובכל זאת עבר על לא תחמוד.

זהו דעת הרמ"ם בפרק א' הלכה ט' מהלכות גזילה, אבל דעת התוס' בסנהדרין (כ"ה) כי כמשלם דמי החפץ אויל לאו דלא תחמוד. ואמנם שתהית הלשון בגמרא ב"מ (ה' ב') «לא תחמוד לאיני בלא דמי משמע להו» משמע דרך לאיני משמע כן, אבל על האמת גם בתשלום דמים עוברים על לא תחמוד. וזה דעת הרמ"ם.

לא תחמוד... ובב' אשר לרעך (כ' י"ד)

יש להעיר מה שמצוין ורגיל מאד בעולם בענייני שודכים שחומדים לקחת לחונן את בן פלוני או לכלה את בת פלוני, ועושים כמה השוואות לאשיג

זה, וזה הוא ממעשיים בכל יום, ולא שמענו מועלם הראהו איסור בזה משות לא תחמוד "כל אשר לרעך", ואפשר לכלול בזה גם את בנו ובתו (של רעך). אך יש לומר עפי מה שכתו הפטוקים, דיטוד איסור לא תחמוד הוא משות דעתך זה אפשר לבא לידי גזל, כי זה שג�� חומד מקודם (וסמך לו) מפסיק דמייה (ב' ב') וחמדתו שדות וגזלן, כלומר, לאחר שחמדו גזלן או מכיוון שחמדו גולו).

והנה לפyi זה שיק'a האיסור רק בעת שנוטלים מן האדם דבר התלי'i בו זברשותה כשרוצה נותן וכשרוצה מעכבר מה שאינו כן בשודוכים אין האב יכול למוחות בבנו להשתדר עט מי שהוא רוצה (י"ז סוף סיון ר"מ), ולכן אין בזה חשש גזל, וממילא איןו בלאו דלא תחמוד ובכלל כל אשר לרעך. שהם קניין כספו של האדון, בידוע.

וחולת זה לא שיק'a לצרף לשודוכים איסור לא תחמוד, משות דכיון דכל אחד מהצדדים רוצה הצד שכנגדו הוא דבר דושיא לתרווייה, והסכמה מצד שניהם, הוא רצין משותף, ולא שיק'a לא תחמוד.
ומה שזכרנו שאין האב יכול למוחות בבנו להשתדר עט מי שהוא רוצה דבר זה בארכנו בסוף פרשה תולדת (כ"ח א').

וכל אשר לרעך (ב' י"ד)

במ"ר פרשה נשא (פרק י"ג) חשבו ומצאו, כי מספר האותיות מן אנכי ה' אלתיך עד אחריו וכל אשר לרעך עולה שיש מאות ועשרים, ואמר ר' דות גנוג מספר תרי"ג מצות זו ימי בראשית, שבוכות התורה נברא העולם, ואמנם כי זה רמז נפלא ומצוין, אך להלא דברי המדורש תיחי אמרה דהשבע אותיות היתרות על תרי"ג (מצות) באים לרמז על שבע מצות דרבנן, שעמידים לחודש, (וכש"כ הוא ממה שאמרו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נתנו למשה בסיני) והוי הרמז זהה מעין העניין, מעין מספר המצוות, תרי"ג מן התורה ושבע מדרבנן, ופרשיש שבע מצות דרבנן הם, עירובין ונטילת דים, ברכות תנחניות, נר שבת, הלל, נר חנוכה וקריאת מגילות פורים.

וכל העם רואים את הקולות (ב' ט"ו)

לקולות יקבל הפעל שמיעה ולא ראי', אך אפשר להסביר זאת, משות דהקולות שבכאן הם הרעים המשמעיים קול שאון וחוזן קולות. וידוע, שמטבע הרעים שקדם להם ברק, והפס הכתוב את מוצאת הדבר הבא לאחר הברק, ויונח הלשון רואים על המבשר את הקולות — הברק. ועיין מש"כ ביחס הפעלים ראייה ומשמעותם מכך, בפ' וירא יעקב כי יש שבר

במצרים (מ"ב א'), ובפסוק הנסוך שם כתיב שאמר הנה שמעתי כי יש
שבר במצרים, ולפי מה שבארנו שם יתבאר גם כאן, עי"ש.
ואמנם נוכחות, כי אפשר להסביר בפשיותה את הלשון רואים את הקולות,
עפי' הפסוק בתהילים (כ"ט ז') קול ה' הוזב להבות אש, ואמנם מוסבת
הראי על הלהבות אש ששרו בעת מתן תורה.

לא תעשון אתי אלהי כפְּךָ (ב' ב')

הנה כבר צוה למליה (פ' ג') על אלאות אחרים. ויתכן בטעם הצוי שבפסוק
זה דומסב על שיתוף, לדוגמא, לשתי שם سمאים עם שם אלהות אחרים
כמו שכחוב במלכים ב' (ימ"ו ל"ג) ויהיו הגוים האלה יראים את ה' ואת
פסיליהם היו עובדים (בשיתוף). והלשון לא מעשון אתי הוא כמו עמי
שהכהנה יחד עמי, וכמו בריש פרשה וישב, היה רועה את אחיו בצאן,
ובפרשה לך (ימ"ד כ"ד) הנערם אשר הלו אתי שהם בנו עמי, יחד.
ובמס' סנהדרין (ס"ג א') יליף אישור שיתוף מפ' דפרשה משפטים
(כ"ב י"ט) זובת לאלהים יחרם בלתי לה' לבדוק. ואפשר לומר, שני אלמדדים
קיים, כי שם איררי בעבודה וכן בעשייה, כהוראת הלשונות שם, זובת,
וכאן לא מעשון.

בכל המקרים אשר אזכיר את שמי (כ' ב"א)
לא פירוש המוקם בשמה, שהוא המוקם האמיתי לעולם, ירושלים ואפשר לומר
בטעם הדבר שלא פירוש, משום דעת בואם לירושלים, היה במקומות שונים
שם שרותה השכינה ותקריבו קרבנות, כמו (על סדר הזמנים) בשללה
(יהושע, י"ח א'), בಗלגול (ש"א, י' ח'), בנוב (שם, כ"א ב'), בגבעון (מ"א,
ג' ד'), (ועיין זבחים ק"ח ב' ובמהרש"א שם) ולכך כתוב סתם בכל המקרים.
כלומר, בכל המקרים אשר הם שם. וע"ע השיק לעניין זה מש"כ בפ' משפטים
בפסוק שלש פעמים בשנה (כ"ג י"ז).
וע"ע מש"כ בפ' ויצא (ל' ל"ג) עד תלשון אזכיר שבא תחת תוכיר.

בכל המקרים אשר אזכיר את שמי (כ' ב"א)
ברכוות (ו' א'), ומניין שאיפלו אחד העוטק בתורה שהשכינה עמו, שנאמר,
בכל המקרים אשר אזכיר את שמי וגuru, כלומר, בכל המקרים איפלו במקומות
יחידי.

ומתבואר מזה, דכשפוגשים בהמשך הלמוד פסוק שהובא בו שם ה' מותר
לבטאו בשםיו כמו שמכבטים אותו בשעת תפלה, ולא כמו שנותגים תחת שם
הו"ה, אודני ועוד — לבטא המלה "השם", יعن כי אמרו כאן על העוטק
בתורה בכל המקרים אשר אזכיר (כמו תוכיר) את שמי, והיינו שמי השלם,
לא ברמן.

פָרְשַׁת מִשְׁפָטִים

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כ"א א')

בגמרא סנהדרין (ר' ב') דיקו הלשון אשר תשים ולא כתיב אשר תלמדם, והוציאו זה לדרשה (ע' בתורת'). ועל דרך הפשט אפשר לומר דמכיוון למה שאמר בעירובין (ב"ד ב') מניין שחביב אדם לשנות לתלמידו עד שתהא סודורה בפיו שנאמר (פרשה וילך) ולמה את בני ישראל שימה בפייהם, ומשמע לי', דההלשון שימה מורה על פעולה בסדר ובמשטר נכון, כמו שם שם לו חוק ומשפט (פ' בשלח) ומדכתיב שימה בפייהם, הכוונה שתברר להם הענינים בסדר ובמשטר. דבר על אפניו. וזה היא הכוונה גם כאן שעניני המשפטים אשר תלמדם, מתוך שענפיהם מרובים ופרטיהם שונים, וכמו שהרוצה שיחיכים יעסק בדייני מוניות (ב"ב קע"ה ב') תלמדם ותבינם בסדר ובמשטר נכון, יהיו אצלם בשולחן ערוך ומוסדר.

ובאמת דייקתי ומצאתי בכמה מקומות, שהפעל "shima" מורה על פעולות סדרית ומשטרית, כמו בפרשת וירא (כ"א י"ד) ויקח אברותם לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה, הרכיב שתי הפעולות, נתינה ושימתה, ומכוון לומר, כי לא רק שנתן לה הלחם והמים מיד ליד, אך עוד סיידן הדברים על שכמה, באופן שינוחו היטב ולא יתפזרו ולא יכайдו עליה ולא יטרידו אותה בלכתה.

וכן בפרשה חי (כ"ד ל"ב) ייתן תבן ומטפוא לגמלים, ובפסוק חסמור להה כתיב וישם לפניו לאכול, וشيخה לשון נתינה על לשון שימה, וזה הוא מפני כי לחיות די שMRIקים ומשליך מאכלם ולא יותר, מה שאין כן באנשים כשםוננים אותם לאכול עורכים להם שלוחן ומאכלם בסדר ומשטר כדורי. ועל כן כתיב במאכל הגמלים ייתן תבן ומטפוא, ובמאכל אנשים וישם לפניו כהוראת הלשונות נתינה ושימה, כמובן.

וכן בריש פרשה ויצא, ויקח מאבני המקומות וישם מראותהי, ואמרו במדרש, שעשאם לעין מרזוב, צינור גדור מכל צדייו, כדי שישכב במנוחת צمر זה מדחיב ויישם מראותהי ולא יתנו, זה מורה על מתנה חסודורית, כפי חנאות לשכיבת, כדפרש, לעין מרזוב.

ואב לכל אמורות האלה הוא הפסוק בריש פרשה צו בענין תורת החדש מעל המובח כתיב (ר' ג') והרים את החדש ושמו אצל המובח, ואמרו על זה בחז"ל (תמורה, ל"ד סע"א) ושמו — בנחת (שלא יפור לצדדין) ומדיק זה מלשון ושםו. ומдалא כתיב וננתנו, משמע, דישם במנוחה ובסדר ומשטר, והיינו שלא יפור.

ועוד יש הרבה סמכים להוראת לשון זה, וכךן די בזה... ועיין מש"כ בPsi' יצא בפסק וכותב לה ספר כרימות ונתן בידה, מה שנוצע מזה לדינא. ועפ"י כל זה יובן מה שדרשו במלילה כאן, מפני שחביב הרוב לעורך משנותו לתלמידיו בשלהן עורך תלמוד לומר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ע"כ, ולא נתפרש איך נלמד זה מפסק זה, ולפי מש"כ סמק זה על לשון תשים.

שש שניים יעבד (כ"א ב')

מצינו במקרא שהמשפט שש בא לרמו עניינים שונים. כמו ברות (ג' ט"ז) וימד לה שיש שעורות. ואמרו (סנהדרין צ"ג א' ומר שם) שרמו לה דבר עתידות במספר זה (ומתבאים בגמרא ומדרש שם). וכן נמצאו שיש מעלות אשר לכasa שלמה, בא ג'כ לרמו (עיין ברלב"ג למלכים א/ יי"ט), ובישעיה (ו' ב') שיש כנפים לאחד (עיי"ש באור הרד"ק). ועוד כהנה והנה אפשר לחתן כאן רמו למספר שיש שונות העבד כי בא לרמוása שהעבודים מישראל בגנותם. למצרים, לאשור, לבבל, ל מדי, ליוון ולאדום, ואח"כ יצאו לחפשי. ועוד שאמרו שהה דברים מרפאין את החולה (ברכות נ"ז).

אם בגפו יבא בגפו יצא (כ"א ג')

הרבה נחקר במלת בגוף, בשרשא וביבורה, ולא באו עד תכונתה, ולי נראה, כי עיקרת ויסודה היא מלת "גוף", והכוונה, אם בגפו שלו בלבד בא, בלבד אשה ובלא בניים, יצא גם כן בגופו בלבד, והכוונה מן "לבד" פירוש"י, שאין רבו מוסר לו שפה. ומצינו במקרא שם "גוף" תחת "גו" (בחלווף בומ"ף), בדHIGH"א (ר' י"ב) גופת שאל וגוףת בניו, וחסרונו הווא"ז (לאחר הגימ"ל במלת בגוף) הוא חזון נפרץ במקרא. מפני שהוא רק מאותיות המשמש להורות הנקוד. ולכון אין קפidea בהשמטהו.

וביותר יש להתאים שם גוף לגו, יعن כי שם גוף משותף עם שם "כסוי", "הסגור", וכמו בשmailto ב' (י"ג י"ז) ונעל הדלת. תרגומו וגוף דשא, ובמלכיט ב' (ד' ד') סגרת הדלת — ותגיifi דשא, ובנחמייה (ו' ג') יגיטו הדלתות — כמו יטגרה, וכן בא בתלמוד כמה פעמים מלת גוף תחת סתימת

(ע' בימ' כ"ח ב', נדרים נ"ו ב', ובפרק ט' משנה ה' דכלים). ועל כן נקרא גו האדם גופו, מפני שהוא מכסה את האברים הפנימיים — בגו של אדם.

ורצע אדוניו את אזנו (כ"א ו')

בתלמוד מס' קדושים (ט"ו א'). רבי אליעזר אומר, מניין לרצעה שהיא באוזן ימנית, נאמר כאן אוזן ונאמר להלן אוזן, מה להן ימין אף כאן ימין, והבואר הוא, כי בקרובן מצורע כתיב מפושט ונתן על תנוך אוזן הימנית (פ' מצורע, י"ד י"ז). ונלמד סתום (כלומר, נלמד כאן דכתיב אוזן סתום)

מן המפושט (שם) מה התם ימין אף כאן ימין.

ולכארה גם באלא גוירה שוה זו יש הכרח דכאן דרישה הרצעה להיות באוזן ימנית, כי הן כפי המתבאר מעניין הפרשה. רוצען את האוזן לאוות קיים שימוש עצמו לאדונו לעבודה עולמית. כלשון הכתוב ורצען... ועבדו לעולם, ומיצינו בהרבה מקומות במקרא, דכשועשין רישום נצח' באחר מאברי האדם — עושים אותו בהابر הימני.

כה מצינו בירמיה (כ"ב כ"ד) חותם על יד ימני, ובעה שבקשו אנשי יesh גלעד את מלך בני עמון לכרות להם ברית שלום, השיב להם, בזאת אכרות להם שלום בנקור لكم כל עין ימין (שמואל א', י"א ב'). וכאשר קל הנביא את רועי האليل אמר, עין ימינו כהה תכהה (זכריה י"א י"ז), ואם כן, אחורי שבכאן רוצעים לטימן נצח', כמו שבארנו בודאי צריך החותם להיות באוזן ימנית, כפי הנהוג במקרים דומין זהה, כמבואר. והסמכיות הזאת על הפסוקים הנזכרים היתה מקבלת למטרת דבר הרצעה בכלל, מה שאין כן עפ"י הגורה שות, בלבד שהענינים שונים זה, אך מצינו עוד בגדרא שאמרו על כן זה "היכי דגלי הפסוק גלי, והוכי דלא גלי לא גלי" (ראה זבחים י"ד ב' ושם נסמן עוד).

אך על האמת נכונים ומוכרחים מאד דברי החכם שיליף זה בגוז', כי אמנם מוכחה הוא, יען כי לולא הגוז' יש סברא נconaה לומר שירצעו דוקא באוזן שמאלית, והוא עפ"י המבוואר במקילתא כאן בטעם הרצעה באוזן משום דכפי המתבאר בתלמוד וברשותי כאן איררי עוני פסוק זה הבוגב ושאין לו במה לשלם. ובית דין מוכרין אותו למען אשר בסוף השכירות ישלומו עבור גניבתו ולכך רוצען את אונגה לומר, אוזן ששמעה על הר סינו לא תגונב והליך זה וגבב ירצה באוזן.

ואיתא במ"ר שה"ש (א') על הפסוק ישקני מנשיקות פיהו, כי קול ה' בהר סיני יצא מימינו של הקב"ה לצד השמאלי של השומעים — ואם כן שמעה ביחוד האוזן השמאלית את הצוי הזה (לא תגונב). ואם כן hei בדין שתרצה האוזן השמאלית, لكن באה הגורה שוה להורות שרצע בעמניות.

וטעם הדבר אפשר לומר דהוא מפני שכך הניתוג, כמו שהבאו בכתה מקראות שהחותם צריך להיות באבר ימני, אך ללא הגויה שוה לא hei המנהג דותה את הקבלה שבמדרשה הנוצרה, ששמעו השומעים על הר סיני באוזן השמאלית, אך אל הגז"ש אפשר לצרף הטעם מהמנגן.

ועפ"י מש"כ דימינו של הקב"ה יוצאה לצד שמאליו של האדם עפ"י זה מתבאר ביוםא (נ"ג ב') רבא חז"י לאבי דיבוב שלמה לימיינא ברישא (בעת שהרי אומר עשרה שלום הי' נוטה לצד ימיין ברישא), אמר לה, מי סברת לימיין דידך, לשמאל דידך שהוא ימינו של הקב"ה. ועיין בשוע' או"ח טימן קכ"ג סעיף א'.

וכן יתבהיר לפि זה בפרשנה תזווה (כ"ג, י—י"ב) שש השמות (של השבטים) על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנייה ושמת את שתי האבני על (שתי) כתפות האפה, ונשא אהרון את שמות לפניו הי' על שתי כתפיו לוכרון. ויוצא מזה, כי אבן אהת עם שש השמות נשא בצד ימינו ואחת עם שש שמות בצד שמאלו, ולכוארה לאלה השניים הוא פחיתות הכבוד ששמותיהם נשואים בצד שמאלו של אהרון, בעוד שידוע שצד ימין הוא דרך כבוד וגדרלה, כמו שב לימייניו (תhalim ק"י א'), וישם כסאו לאם המלך ותחב לימייניו (מ"א ב' י"ט), וכן לעניין מוסרי, לב חכם לימייניו (קhalbת, י' ב') והרבבה כתנה, אך מכיוון שכפי המתבאר יוצאת שמאלו של האדם והוא ימינו של הקב"ה, אם כן גם באופן כזה שנושא הדבר בצד שמאל יש מעלה הכבוד שהוא צד ימינו של הקב"ה ומכובדים שני הצדדים.

ודצע אדוניו את אונו במרצע (כ"א ו')

ברשי' בשם מכילתא, מה עניינו של רצעת אוזן לכאן, משום دائירתי בגין שגבנו ואין לו במה לשלם, ומוכריט אותו בית דין כדי אשר עם כסף השכירות שלו ישלמו עבור הגניבת, ולכן רוצעין את אונגה לומר, אוזן ששמעה על הר סיני לא תנגב והלך זה וגבב ירצע באוזן (וכמו שתכתבנו במאמר הקודם).

אך קשת, כי לפি טעם זה הי' דרוש שכל עובר עבירה ירצע באוזן, לפי ששמעה על הר סיני לא תעשה כך וכך והלך ועשה ירצע באוזן, ואפשר לומר עפ"י מה שכתוו תוס' בקדושים (כ"ב ה') בעניין זה בונה הלשון, יש במדרשה, דמרצע בגימטריא ארבע מאות, ולפי שהיו ישראל עבדים ארבע מאות שנה והקב"ה גאלם, החל זה וקנתה אדון לעצמו (ומכל עצמו לעבדות), לפיכך ירצע במרצע, עכ"ל, ולפי זה עיקר טעם העונש הוא המרצע, וזהך המרצע לנוקוב באוזן, ואם כן אין שייכות מרצע לשאר עבירות והנה בתלמוד קדושין (שם) שallow גם כן שאלת המכילתא שהבאו

בתחלה המאמר, מה עניינו של רציעת אוזן לכואו, ואמרתו אוזן ששםעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים ותכל זה וקנה אדון לעצמו (ומכר עצמו לעבדות) ירצה, ע"כ.

ונראה דלכן נדה המכילתא מדרש זה, כי תחת הלשון שבגמרה אוזן ששםעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים קבעה המכילתא אוזן ששםעה על הר סיני לא תגנוב — יعن' דסבירא לה, דהלהשוו כי לי בני ישראל עבדים לא נאמר על הר סיני כי אם בכלל דין תורה ע"י משה (פרשה בהר, כ"ה נ"ה) והגמרה סבירה לה כמדרשה תורה לתנאים המובא ברש"י ריש פרשה בהר, דכל דין תורה נאמרו בסיני.

וגם יש לומר, דלכן נדה המכילתא מדרשת הגמרא שהבאו מטעם כי לי בני ישראל עבדים (ולא עבדים לעבדים) — יعن' כי לפי טעם זה hei ראוי להיות נרצה כל מי שמוכר עצמו מיד כشنמך בפעם הראשונה, ומיד הוא עבר על "ולא עבדים לעבדים", ולא רק זה שהגיע זמן לזאת.

ולדעתי הגמרא ציריך לומר, דלכן לא נרצה כל מוכך עצמו בפעם ראשונה משום שעדרין לא ניסה בעבדות ולא שם לבו, כי בו הוא מוציא עצמו מאזרחות כי לי בני ישראל עבדים, וחושב, כי יגמר עבדותו ויצא לחפשי, אבל זה שהגיע זמן לזאת לחפשי, ובכל זאת הוא רוצה בעבדות עולם, והוא בודאי אינו חושש להאזהרה כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, ועל כן הוא ראוי להיות נרצה.

ורצע אדוניו את אונו במרצע (כ"א ו')

הנה המובן מן "ורצע" הוא כמו "ונקב", אבל אין למלח זו חבר בכל המקרא. ויפלא על שבחור הכתוב בלשון בלתי רגיל זה ולא כמו בכל מקומות שבא מובן פועל זה, נקב, כמו במללבים (כ' י"ב) ויקב חר בדלו (נסמת הנר"ן במלת ויקב — תחת וינקב, כשרשו, נקב, כי כן דרך הנר"ן להשפט בכמה פעלים, כמו וידר נדר — תחת ויינדר, כשרשו נדר, וכי יגוף — תחת וכי ינגוף, כשרשו נגף, כי יטול — תחת כי ינפול, כשרשו נפל, והרבה כחנה), ועוד במללבים ב' (יח כ"א) ובא בכפו ונקבה, ובתגוי (אי ר) צדרו נקב, ועוד, ואמנם אפשר לומר, כי בכוונה מיוחדת קבע הכתוב כאן הלשון ורצע, והוא עפ"י מה שהבאו בתחילה המאמר הקודם מותוס' בשם מדרש, בטעם הרציעה במרצע, משום דשם "מרצע" עולה בגימטריא ארבע מאות, רמז למספר שנות שעבורם של ישראל שהוקצב להם במצרים (פרשה לך, ט"ו י"ג) ואחר כך נגאלו ונעשו בני חורין, וזה החלך ושיעבד עצמו לעולם ברצינו הטוב, לפיכך ירצה ע"י מרכע.

הנה כי כן מתבא, דכוונת הכתוב כאן להדגיש המלה במרצע, לתחילת

הרמן, ולכן יש לומר, דכיוון דכתיב מרצע, כתוב את הפעל בסגנון לשון גוף על לשון, לשון הפעל על השם, ורצע במרצע. כי כן הכתובים לבטא הפעל עם השם בסגנון הברה קרובה לשניהם, כמו בפ' נח (ו') וכפרת בכפר תחת וטחת, כמו בפ' מצורע וטה את הבית, ושם (ט') יפת אלהים ליפת — תחת יריחוב (שכן הוראת הפעל יפת). ויען שקרה השם יפת כתוב הפעל בהברה דומה לו, ובוטף פרשה זו (כ"ג כ"ב) ואיבתי את אובייך וצרכי את צוריך — תחת ואשנה, ואעיק (וכמו בתרגום). ובשמואל ב' (ט"ז י"ג) ועופר בעופר — תחת זורק, ובישעה (י"ד כ"ג) ואטתייה במטאטה — תחת ואנקנה, ובירימה (ט"ז ז') ואוזרם במרורה — תחת ואפזרם, ושם (נ"א ב') ושלחתו לבבל זרים וחורה — תחת ויפזרום, ועוד שם (שם כ') מפץ אתה לי ונפצתי בר גויים, ובצפניה (ב' ד') ועקרון עזcker — תחת תשרש, ובתחלים (ס"ט י') וחרפת חורפי. ושם (פ' י') ותשרש שרשה — תחת ותעמיק, ועוד שם (פ"ח) עניינִ דאבה מני עני, והרבה כהנה.

ועוד בתמונה אחרת. יהודה אתה יודוך אחריך, גד גדור יגוננו, (פ' ייחי) ובישעה (ט"ז ט') מי דימן מלאו דם. ובמيكا (א' י"ד) בתי אכזיב לאכזב ועוד הרבה. וגם כאן, אגב השם מרצע שרצה לקבוע במקומו, לתחילת הרמן, כאמור, כתוב גם הפעל בלשונו, ורצע, תחת ונקב, שמובנים אחד, דקור, נקור.

ורצע אדוניו את אונו במרצע ועבדו לעולם (כ"א ו')
 כפי המתבאר מענין, נחשבה רצעת האון לאות שעבוד. וכפי הנראה מפרקן דרבו אליעזר (פרק י"ד) נובע מזה המנהג לנקוב את און הבית בהולדת לאות שעבודה להבעל, כלשון הכתוב בפ' בראשית והוא ימשל בר (ג' ט"ז), ומשמעות לשון קדושין, הרוי את מקודשת לי, מלשון חדש לי כל בכור, מענין מסירה ונתינה. וע' ברש"י למשנה שבת ס"ה א' שרמו למנהג זה, ואמנם יש להעיר. כי, כפי הנראתה, בזמן התורה היו נהוגים לנקוב גם אוני הבנים, כפי דמשמעות מלשון הפסוק בפרשת תשא (לב' ב') פרקו נומי חזוב אשר באוני נשיים בנייכם ובנותיכם. אך לא היו מנוקבים בעת הולדים כמו הבנות. — ועוד נראה, כי הבנים בגודלם והיותם לאנשים לא היו נשאים נזימים באזוניהם, כמו הנשים, יען כי אם כן هي צריך לומר גם «אשר באזוניכם», כמו שחייב قولם, נשיכם, בנייכם ובנותיכם.

ומי ימכור איש את בתו לאמה (כ"א ז')
 שטחות הלשון מורה כי אמן יש זכות לאב למכור את בתו לאמה. בעוד שהדבר איננו כל כך פשוט שהוא יתעורר כל כך חופשי למכור את בתו, והי מן הדין שהتورה תפרש זכות זה מפורש.

אך כפי הנראה מכמה דיןיהם בתורה שננסכו על מנהג קדומים בתחום העם, והتورה קבעה רק פרטיו דיןיהם בתוצאה מנהג זה אל הפועל.

כה כתוב הרמב"ן בפ' ושב, דענין יבום ה', וזה עוד מקודם מותן תורה, כמו דמשמע מלשון הפסוק שם, ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבט אותה, והتورה הריחיבה בו פרטוי דיןיהם (בפ' מצא).

וכן מתברר למללה בפרשא אם אדונינו יתמן לו אשת, וכן ואם לבנו יעדנה, ואין סברא שיבא תנאי בדבר שלא נודיע אם יש לו רשות על זה.

וכן מתברר מהלן בפרשא, כס"י ישකול כמושר הבלתיות, שמענו מזה שה"י אצלם מנהג לחת לבתוות מוהר, וכמו שאמר שכמ' הרבו עלי מוהר (פ' וישלח), ושאל אל אמר ביחס לדוד, אין חפץ למלך במוחר (ש"א י"ח). וכן נראה, דענין ירושת פי שנים בכורו هي מנהג קדום, שכן בשמע בענין זה בר"פ יצא לא יכול לבקר את בן האחותה לחת לו פי שנים. והן לא נודיע כלל בתורה עיקר עניין בכור גוטל פי שנים. וכן ידוע כי מדבר כמו על דבר ידוע ומובואר, דה"י זה מנהג קדום וידוע בתחום העם.

וכן משמע מהלשם בפ' תוצאה, וננתת אל חושן המשפט את האורדים ואת התוממים. והנה קראם בה"א הידיעה, בדבר ידוע, ובאמת לא נזכר כלל בתורה שמות אלה ועניניהם, אך ידוע כי להם עניין זה מכבר, ונתקדש באומה לעניין נבואה. ועל זה סמכת התורה לקראם בשמותיהם הידועים.

ובו ימכוור איש את בתו לאמה (כ"א ז)

כפי הנראה ממוקומות שונות במקרא ה' שם "אמה" במללה יתרה על שם "שפחה", כי השפחה עסקה במלאות בזיות, לנראה מלשון אביגיל שאמרה לדוד ברגשי הכרעה — הנה אמתך לשפחה לרוחץ, רגלי עבדי אדוני (ש"א כ"ה מ"א). ותפסה שני התוארים, אמה ושפחה, בכונה לומר, כי למן בכודו הגדל תקבל עליה לירד גם מערך אמה לשפחתה, אף כי בזאת תהיה חובתה לרוחץ רגליים.

וכן מתברר מפרשת בא, מפסוק מבכור פרעה עד בכור השפחה אשר אחר הרוחים, כי ברצות הכלוב להתקבל את העזרה היותר של לעמוד הערכתי היותר נעלה (מעין הלשון במלכים א' ה', מן הארו אשר לבנון עד האזוב אשר יצא בקירות) חפס כלפיו השם פרעה את השם שפחה.

ומה שה Tosifah עוד לתאר את ערך השפחה בלשון "אשר אחר הרוחים" — הוא להגביל ביותר את พฤษภาคม ערכיה של השפחה, כי הפחותה בשפחית היא הטוונת ברוחים, מפני שהוא עבדות פרך, וכן שבעת שהכינוי הפלשיטים את שמו הכריחו לטחון בבית האסורים (שופטים ט"ז), ובשעת החורבן הכרicho לבחורים לטחון (אייכת ח'), ונמלץ להוראת דכא, לרוחץ ועשוק, כמו

בישעה (נ' ט'ו) ופני עניות חתנו, ומקביל אל האמור לפניו תدلאו עמי, והנביא יאמר לבת בבל השדודה והנכנעה, רדי ושבי על עפר, שבוי לארץ, קחי רחמים וטהני כמה גלי צמחר חשפי שובל גלי שוק תראה חרפתך (ישע' מ"ז) הנה אסף כל מיני שפלהות ובזיוון, ובכללים — טהינה ברחמים, וכרושצה הכתוב לתאר את העritzות והנבלות אשר יקרה בעולם, חשיב בין שاري עניינים שפהה כי תירש גבירתה (משלג, ל' כ"ג), תפס שני הקצוות הקצוניים, גבירת ושפחה.

ועל כן נאמר בתוכחה והתמכרותם שם לעבדים ולשפחות, ולא אמר ולאמותה, יعن' כי תפס השם היותר מכוון לעונש בתוכחה (פ' תבא). וגם יתבהיר עפ"י זה מה שאמרה אסתר ואלו לעבדים ולשפחות נמרנה, ובזה רצחה לומר, כי לוא גם נמכוו לעובדים היוצר פחותים כמו שפותה, גם כן החירישה לוא אך הניבו אותה בחיות (וככלمامרה זה ייל דכינונה לומר דעת צורה זו החירישה ממש דכך נגור בתוכחה בחתנו ותתמכרותם שם לעבדים ולשפחות, אבל לא הרג ואבדן).

וכנגד כל זה هي שם "אמה" במעלה יתרה, כי היא הייתה כזו סוכנת על הבית (משרש "אם"), ובאייה ערך היו נזהרים בכבודה, וג'כ' מלשוון איוב "אם אמא משפט עברי ואמתי בריבם עמוני" (שם ל"א י"ג).

ובדבר אשא לפני ה' או לפני אדם מכובד,ermen הנמוס לדבר בלשון יפה וצניע, חכנה עצמה בשם אמה ולא בשם שפהה, וכמו שאמרה חנה, אם ראה תראה בעני אמתך (ש"א א'), או אל תמן את אמתך לבת בליעל (שם), ורות אמרה לבוען אנכי רות אמתך, וכן הלשון והושיעת לבן אמתך (חיה ליט פ"ז), אני עבדך בן אמתך (שם קט"ז), וזה מפני הכבוד והנמוס כshedבריט לפני ה' ולפניהם גדולי המעלת לדבר בלשון יפה, כמו שבארנו.

וחוץ'ל, כפי הנראה, הגבילו את שם "אמה" לעברית, ואת שם "שפחה" לכוננית, כפי שרגיל הלשון אמה העברית, שפהה כוננית.

ומכל זה נראה, כי אף אם אמנים הורשה לאב למוכר את בתו לעבודת אך עכ"פ הורשה לו למקרה רק בתור אמה, ולא בתור שפהה, ככלומר, לעבודות נקיות ולא לעבודות בזיות. ועל דרך הלשון לא תרצה בו בפרק (פ' בהר). ויתיחס זה גם להאב, שלא ימכרנה באופן שייעברו בה בפרק. ועל כן מדייק הכתוב לכלוב וכי ימכור איש את בתו לא מה, ולא לשפהה, לא כמו בתוכחה והתמכרותם שם לעבדים ולשפחות (פ' תבא) ובاستור, ואלו לעבדים ולשפחות נמרנה, כמו שבארנו.

וגם מתבאר בקדושים (כ' א') רק או הורשה לאב למוכר את בתו רק או כשהעני קשת עד שאין לו במצוו כלום אפילו בסות שצליין, עי"ש.

וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים (ב"א ז') לפירש"י בשם הגمرا, כונת הלשון לא תצא כצאת העבדים מוסבנת על היציאה לחופש בשן ועין כמו שיוציאן עבדים. ולכאורה هي ציריך לקבוע דין זה לאחר שיבאו דיני יציאת העבד (פסוק כ"ו), אך כידוע, בן הוא מדרך הכתובים, ועל דרך שאמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה.

וכן ציריך לומר בפסוק שבתחלה הפרשה, כי תקנה עבד עברי, ופירש"י (מגمرا) دائרי במקרתו בית דין עבור גניבתו שגנב ואין לו במא לשלם, ומוכרין אותו ובכיסף השכירות משלםין להנגב, ובאמת עדין לא נדע מעיקר עניין חובת ב"ד למוכר הגנב לעבד, וזה מתברר אך להלן בפרשנה הבאה (פסוק כ"ב) ונזכר בגבنته:

אך הוא שאמרנו כי בן הוא מדרכי הכתובים, ויש עוד כמה ראיות לזה, ואמנם אפשר לפרש הפסוק גם על דרך הפשט, דהלשון לא תצא כצאת העבדים מוסב על תוכנות עבדותה בשורתה אצל בעליים זרים. והבאור הווא, כי לשון יציאת בהנוגת אשה מורה על תוכנות חיים בלתי מוסרים וגם מוסרי צניעות, כמו שנקרהת אשה מהנוגה מקולקלת בשם "יוצאת חז"ז או "נספקא ברא" (מס' כלים, פרק כ"ד משנה ט"ז), וידוע במדרשים ובגדות,

כי קלוקלה של דיןנה בשכם בא לה עיי' שהיתה יצאנית ופגע בה שלם, ואמיר הכתוב כי באשה משרתת. מהראוי שיעבדו בה בדרכי צניעות המכונת לאשה, כי בעוד שהעבד אפשר לשלו לרגלי עבדותו בכל זמן ובכל מקום, ואפילו בלילה ויחידי וכדומה. — מהראוי שעם משרתת לא ינהגו בכיה, אך תהא יציאת העבדים, בכל שעה ובכל אופן ומקום, אך תהא יציאת הפשית כצאת העבדים, בכל שעה ובכל אופן ומקום, אך תהא מוגבלת לפי הזמן והמקום. והלשון לא תצא כצאת העבדים הוא רק למשל על כל ההנוגה עמה, כאמור.

וסמך לבואר זה ממה שאמרו במדרש רביה כאן (פרשה ל'), וכי ימכור איש את בתו לאמה, אמר הקב"ה, בת אחת היתה לי (רומו על התורה) ומברתיה לכם לא תצא כצאת העבדים, הנגנו בה (בעבודתך) כבוד, ע"ב. והדברים מכוונים לבארונו.

ומה שקרה לנינת התורה בשם "ומברתיה" לא דוקא הוא, אלא ר"ל וمسרתיה, ואולי כך ציריך להיות במדרש. ומסרתיה. ועיין ברכות ה' א/ לא כמדת הקב"ה — מדת בו"ד, מדת בו"ד אדם מוכר חוץ לבחירו מוכר עצב והקב"ה נותן תורה לישראל ושם, הרוי דהרבנן שתי הפעולות, מכירה ונינתה, במובן אחד, בענין העברה מרשות לרשות, ועיין' בפרשיהם. ולפי זה יעלה לשון המדרש צורתו.

במשפט הבנות יעשה לה (כ"א ט')

ובפסקוק הבא מפרש עניין הלשון במשפט, שם שארה כסותה ועונתה. ואין מבואר לפि זה הלשון כמשפט הבנות, יותר ה' נכוון לומר בדרך הארץ, בדרך הנשים וכדומה. גם כי הלשון כמשפט יונה ביותר על דין ומשפט המבואר בתורה, יعن כי רק על כוה שייך לשון זה, ובאמת אין מבואר בתורה מחובת הבעל לאשתו (ועי כתובות מ"ז ב'). וגם מצינו שם משפט ביחס עונש, כמו בתהלים (קמ"ט) לעשות בהם משפט כתוב, כאמור, לענשם בחוק.

ואולי באמת אפשר לפרש כאן הלשון "במשפט" מעניין עונש, והbaboor הוא, כפי שנדונו ונענו השבנות, ככלומר, כל מין הנשים, בנות חות, בנות שנתקללה, כפי המבואר באגדות, שנתקללה במדה כנגד מדה, כי תחת שנתנה לבעל להכול מהפרוי האסור — תחת זה תהא תלויות במוניותיה ביה, וכמ"ש בחולין (פ"ד ב') שהיא תלויות בו והוא תלוי בה, וכן בגדיים, תחת שגורמה לו הלבשה, כמו שנאמר (פ' בראשית ג' ז') וידעו כי עירומים תבקש לבגדיה מבعلاה, ותחת שחשקה נפשה להפרוי, כמו שכותב שם (ו') ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניהם — תחת זה תהא תשוכנתה לבעליה, כמו שכותב שם (ט"ז) ואל אישך תשוכנתך, הכל מדה כנגד מדה.

וזהו כוונת הלשון כמשפט הבנות יעשה לה, כפי שנדונו בנות חות עפ"י אמן, ומפרש במה נדונו, בשארה כסותה ועונתה, כפי שנתבאר, ושארה כינוי למונות, כמו שאמרו בכתבות (מ"ז ב') אין שאר אלא מונות, וכן הוא אומר (מיכח ג' ג') ואשר אכלו שאר עמי, ככלומר,بشر עמי (וכן ה'י אפשר להביא מתהלים (ע"ח ה') וימטר עליהם כעפר שאר, ומוסב על השלו שבמדבר).

וזאת שלוש אלה לא יעשה לה (כ"א י"א)

הלשון קצר, והכוונה ואם אחת משלש אלה (ע' רשי') ככלומר, אפילו אחת משלש אלה, ולשון קצר כויה מצינו במקרא, בפרש וירא (י"ט פ"ט) בהטוך את הערים אשר ישב בחן לוט, וכותב הראב"ע שבא הלשון תחת אותן מהן, ובשםו אל א' (י"ח כ"א) בשתיים תחתן בי, דהכוונה באחת משתיים, ובשםו אל ב' (כ"ד י"ב) שלש אגבי נוטל עלייך — תחת אחת משלש, וכעין זה בספר שופטים (י"ב ז') ויקבר ערי גלעד — תחת באחת מערי גלעד, ובוכריה (ט' ט') עיר בן אthonot — תחת בן אחת האתונות, ועוד כהנה.

מכה איש ומת מות יומת (כ"א י"ב)

הכפל לשון מות יומת מורה רק על מיתת בית דין, אבל יומת למד מורה גם על עונש בידי שמים, או עונש ממון, כמו להלן פסוק כ"ט, וגם בעליו יומת, שבאורו עונש בממון. ועיין עוד מה שנכתב שם מעין זה בארכחה.

**מכה איש ומת מות יומת ומכה אביו ואמו מות יומת וגונב איש
ומכרו ונמצא בידו מות יומת ומקל אביו ואמו מות יומת
(כ"א, י"ב—י"ז)**

סדר קביעות הפסוקים צוריך באור מספיק, כיفتح במכה איש (פסוק זה) ואחריו מכה אביו ואמו (פסוק ט"ו), ואחריו וגונב איש ומכרו (פסוק ט"ז), ולבסוף ומקל אביו ואמו (פסוק י"ז). ואין סדר זה מבואר כלל. ויתר מה זה פליאה גדולה על הקביעות בין מכה אביו ואמו ובין מקל אביו ואמו בין פסוק ט"ו ובין פסוק י"ז את הפסוק וגונב איש ומכרו, וזה בסכינא חריפה מפסיק בין שני עניינים קרובים, בין וחוסי עוזות לאב ואם, בין מכה ובין מקל אב ואם. ולענין הפסוק וגונב איש ומכרו אין כל שיוכות להפסוקים שלא נcano (מכה אביו ואמו) ושלאחריו (ומקל אביו ואמו).

ואפשר לומר, כי באו העניינים בסדר הרגיל בתלמוד, בסדר „לא זו אף זי“, וזה סדרם ועניהם, מתחלה קבוע דין מכה איש ומת מות יומת, ככלומר, דיקא אם המוכה מת מהמלחמות, והוא חומר שבמעשיהם. ואח"כ קבוע מכה אביו ואמו אף כי לא מתו מהמלחמות, גם כן מות יומת, ושוב אמר, וגונב איש ומכרה אף כי לא הכה כלל, אך עשה מעשה בלבד בלבד הכהה, בגיןיה ומכירה, גם כן מות יומת, וזה מדרגת עול החותמה מהקדומים, ולבסוף אמר ומקל אביו ואמו — אף כי לא עשה כלל מעשה בפועל, כי אם בדברו מה — גם כן מות יומת.

ולכה באו העניינים כולם על הסדר, כל אחד בריבوتא יתרה על הקודם, וענין זה מן „לא זו אף זי“ מדיה היא בתורה, למבוואר כמה פעמים בתלמוד. והנה אף כי בארנו זה בתורת, אך לנחיצת והכרת הבואר וקושי העניין שההשפה ראשונה בארנו זה גם כאן ובותוספת באור.

ומכה אביו ואמו מות יומת ומקל אביו

ואמו מות יומת (כ"א ט"ז י"ז)

כפי המתבאר בתלמוד סנהדרין (פ"ד ב') ובמכללתא מיתת המכיה אביו ואמו היא בחנק, ומקל — בסקילה, וידוע, דסקילה חמורה מthanek, לכזו צורך טעם, למה מכיה קיל ממקל, דמכה עשה מעשה ומקל לא עבד

מעשה (וכמו שבארכנו במאמר הקודם, דען כן קבע מכיה קודם מקלט משומד דתולכית הענינים מן החמור אל הקל, עי"ש). ועכ"פ לא hei צריך להיות מכיה קיל ממקלט.

אך יש לבהיר עפ"י מה שאמרו בקדושים (ל' ב') השוה הכתוב ברכבת אב לברכת המקומ (כלומר, קללה אב לקללה המקום), ונתקט בלשון כבוד, כמו במלכים א' (כ"א י"ג) ברוך נבות אלהים ומלך, שהכוונה כלל), שנאמר ומקל אביו ואמו מות ימות, ונאמר (פרשה אמרה, כ"ד ט"ו) איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו, ושם מפורש העונש, ורגמו אותו, דהינו סקינה. וכן העונש במקל אביו ואמו.

ואפשר להסביר טעם הדמיון בויה עפ"י מה שאמרו במס' גודה (ל"א א'), שלשה שותפים באדם, הקב"ה ואביו ואמו, וענין שותפות הקב"ה הוא שנותן בו נשמה ורוח חיים בכל האברים, ולכן השוו בעונש, כדרכו השותפים. ולא כן במכה אביו ואמו לא שייך להשווות פולחה זו (הכאח) כלפי ה', לכן נשאר העונש אל הכלל «שסתם מיתה שבתורה היא חנס», כמבואר בסנהדרין (נ"ב ב').

ומקל אביו ואמו מות ימות (כ"א י"ז)

ובמשל (ל' י"א) כתיב, דור אביו יקלל ואמו לא יברך, הנה הפריד והבדיל בין הפעולות, תלת הקללה (בחוב) באב, ומגיעה הברכה (בשלילה) באם, ולא כתוב ביהה, דור אביו ואמו יקלל, כמו בפסוק זה בתורה.

ואפשר לפרש טעם הדבר עפ"י מה שאמרו במס' קדושים (ל' ס"ב ול"א רע"א) שהבן ירא מאביו יותר מאשר מאמו, מפני שלמדו תורה, ולמוד תורה דורש מרות ופקידות נמרצת, וכמו שאמרו (כתובות ק"ג ב') זורק מרה בתלמידים, ובמשל (י"ג כ"ד) חזק שבטו שונה בנו. וכגンド זה אמרו שם (בקדושים) שהבן מכבד (ሞקייר) את אמו יותר מאשר, מפני שמסבבת אותו ברכות ובנעימות, כפי היחס הטבעי מאם לבנים — ולכן כשהבן יוצא לתרבות רעה, הוא שונה לאביו מפני מרדותו עמו במרות ומקלל אותו, אבל לאמו רגשותיו נוחים באיזה ערך, ולכן גם בצעתו לחרבות רעה לא יוכל אותה בחוב. כי אם יסתפק בה שלא יברך ולא יכבד אותה. וזה היה כוגנת לשון הפסוק דור אביו יקלל (בחוב) ואמו לא יברך — רק בשלילה.

ומה שכלל התורה כאן בפעולות קללה בחוב גם להאם — הוא פשוט, מפני דכיון דאיירי כאן בעונש מיתה, אפשר מקרה קללה גם להאם. והכתוב במשל איירי בהוא, בנוגה שבועלם.

ודפא ירפא (כ"א י"ט)

בתלמוד ב'ק (פ"ה א') אמרו בסמיכות על פסוק זה, מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות, והריבותא בזה, שלא יאמר, אם הקב"ה מכח האיך ארפא אני, והלא זה כעושה נגד מעשה זה.

ויתכן, דהילשון "אם הקב"ה מכח" מכוון למה שאמרו בחולין (ר' ב') אין אדם נוקף (נוגף, עי"ש ברשי) אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, ועל כן אפשר שהרופא יdag שברפאותו יסתור מעשי ח'. אך באמת אין בזה כל חשש הרהור זה, כי זה דומה כמו שמצוות לעני רעב לחם לאכול, אף"י שגם העניות היא גזירה מה', וכךו שאמרו בסוף קדושים (פ"ב ב') שכמו עשירות כן עניות הכל מגזירת שמים, ואדרבה, וזה המפסיק עוזレ לעני, למצוחה יחשב לו, כדיוע מוגדל מעלה מצוחה צדקת. וכתוב מפורש הוא, פרוס לרעב לחמק (ישעה, נ"ח ז') ואמרוה אין בודקין למונהות. וזה בכלל מה שאמרו בסנהדרין (ע"ג א') על הפסוק דפרשה תצא בעניין השבת אבידה דכתיב (כ"ב א' וב') השב תשיבם והשבותו לה ואמרוה והשבותו לו (כפול לשון מן השב תשיבם) לרבות אבידת גופה, שאם רואים גופ אדם בסכנה מחויבים להצילו, ובכלל זה גם הרעב והחוללה, שמי שבידו לעזרה חובה עליו זה. (ועוד יתבאר מזה).

ודע, דיש להעיר בגמרה דב"ק שהבאו שלא יאמר הרופא אם הקב"ת מכח האיך ארפא אני — הלא לפי זה יש גם סברא לומר כזה גם על החוללה עצמה, שאסור לו להתרפאות באמצעות טבעים, כי אולי גם זה נגאה מעשי ח', ואם כן ה' להגמרה לומר, מכאן (דכתיב ורופא ירפא) שניתן רשות לחוללה להתרפאות, כמו שאמרו זה על הרופא.

ואפשר לומר, דבחוללה עצמו לא שייך זה, מפני כי כדיוע, כל דיןינו הורה נזדים מפני סכנת נפשות, כי המזות נתנו למען החיים, וכךו שאמרו על הפסוק דפרשה אחורי (י"ח ה') ושמרתם את חיקויו ואת משפטיו אשר יעשה אתם האדם וחיה בהם, ובאה בקבלה "ותהי בהם ולא שימות בהם" (יומא, פ"ה), ומילא גם פעללה חיובית להתרפאות התורה לו. ועי" בسمוך. אבל ברופא, אפשר לומר, דاذלו הוא דבר זה בכלל "אין אומרים לאדם חטא בשbill שיזכה חברך" (שבת ד' א'), ולכן היתר מיויחד על זה. וטעם ההיתר בארכנו למלטה, שוגם חובה על הרופא לרפאות, כמו שנבואר עד להלן בסמוך.

ועיין ברמב"ן פרשה בחקתי בפסק ונתי משכני בתוככם (כ"ו י"א), שההנכוון ליראי ח' שלא לדרש ברופאים כי אם להחפכל לה', ויש סmek לוח בדוח"ב (ט"ז י"ב) באסא המליך כתיב ב', וגם בחלו"ז לא דרש את ח' כי ברופאים, ומתבואר שם שהכתוב מגנה אותו על זה.

ויש להעיר במה שכתב בהמשך דבריו ראי על המגיעה להשתחמת ברופאים ממה שאמרו בטוף מס' ברכות (ס"ד א') דבר יוסי לא קרא לביתו אפלו אומנא (להקיו דם). ונראה שמשמעותו שלא קרא מפני שלא חי' צריך לנו אבל רשי' פירש, שזה חי' מפני עגונתו דכשי' צריך להקיו דם ה' הוא הולך לבית הרופא ולא חומינו אליו, עכ'ל. אם כן אין זה כל עניין למה שרוצה הרמב"ן להחמיר בדבריו במניעת שימוש רופאים ורשותאות. ואולי מפרש דלא כרשי', אבל ה' לו להעיר על זה.

ולפי מה שכתבנו למללה ביחס יותר הרופא לרופאות במשל מתניתנת לחם לעני רעב, עפ"י שוגט העניות היא מה/, ואדרבתה, עושים בו מזות הרבה — כך אפשר להמשיל זה גם להחוללה עצמה, שכמו שהענין רעב אינו יכול להשתחמת לקבל לחם לאכול באמצעות שנגורה עליון עניות, כך אין יכול חוללה להשתחמת לשימוש ברשותאות.

ואמנם מקור אחד בתלמוד אפשר להביא סמכין לדעת הרמב"ן, ואף עפ"י דבריו יתפרש עניין אחד בתלמוד הדורש באור מבורר.

והוא מה שאמרו במס' ברכות (י' ב') ובפסחים (ג' א'), דחוקיו המליך גנו ספר רפואיות והודו לו חכמים, ופירש"י הטעם כדי שיבקשו החולמים רחמים מה/, והנה זה לכואורה בדברי הרמב"ן.

אבל זה קשה, דלפי טעם זה ה' מהראוי שוגט הרבה מלכים וצדיקים ינהיגו כות, ומה זה נתעורר על זה דוקא חזיקתו חמלך.

אך הבהיר הוא, דאמנם דבר זה, מגניות ספר רפואיות, מתייחס ומכוון אך ורק לחזקתו בלבד, לו ולא לזרותה וזה עניינו וטעמו:

כי לפי המבואר בסנהדרין (כ' א') היו לומדים תורה בימי חזיקתו יותר מאשר בדורו של משה ויהושע, ועוד יותר מזה מבואר שם (צ"ד ב'), כי בימי חזיקתו ה' למד תורה כל כך חזון נפרץ עד "שלא מצאו תנוק ומתנוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה" (כך לשון הגמרא). ולפי זה, מכיוון שכולם עסקו כל כך ברגש ובשקיודה בתורה, באמת לא هي' אותו הדור צריך לרופאים ולרופאות, כמו שאמרו בגמרה דסוטה (כ"א א') דתורה-aguna מגנה, בין בעידנא דעתיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה. ואם כן אין ראי' ממנו לכל הדורות, כי דיה זכות התורה להצליל מכל מחלוקת.

ועפ"י זה יתיישב קושית מהרש"א במס' גיטין (ע' א'), למה קבעו בתלמוד כמה ענייני רפואיות למחלות שונות, ולהלא חזיקתו גנו ספר רפואיות ושבחו הכהנים, ולפי מה שכתבנו אין ראי' מחוקיקתו, מפני שבני דורו אמנים לא היו צרכיהם ליה בזכות תורתם, מבואר, ולכן אכן אך הוא חי' רשי' לעשות כן. הוא ולא אחר.

ואמנם בಗמרא דסוטה שם אמרו דגם מצוה אגונה מגנא, ומזה סמכים לדעת הרמב"ן שאמר, דמי שהו ירא ה' ושומר מצותיו אין צורך לרופאים צלרטואות, וכמו לומדי תורה.

אך באמת אמרו שם, דבוזח חלוקה הגנת התורה מהגנת המצאות, כי התורה מגינה גם בעיננה בלבד עסיק בה, והמצואה מגינה רק בעת שעוסק בה אם כן, אפשר לאדם להיות חוליה בשעה שאינו עוסק למצאות.

אלא שבכל קשה לומר, כי זכות קיט מצוה תעמוד אך ורק לשעה קלה מקומה, כי לפה וזה יוצא, זכות מזות אכילת מצה בליל פסח תעמוד אך לחלק קטן משעה קלה כשיעור זמן אכילת כזית, וזכות מזות ארוג אך לרגעים אחדים כשיעור זמן נטילתו וברכתו, ועוד מזות כהנה, וזה לא ניתן להאמיר כלל, ולא יתרכן כלל.

ולכן לו לא פירושי והפירוש המקובל בלשון "בעידנא דעתך בה ובעידנא דלא עסיך בה" — בשעה שמקיים ובשעה שאינו מקיים — הייתה מסיע הלשון זהה לכונה אחרת, והוא, כי ידוע הוא, כי לכל מצוה יש זמן מיוחד, זמן אכילת מצה — בפסח, וזמן ישיבת סוכה — בסוכות, וזמן תפילה ביום החול, אבל אם יאכלו מצה בסוכות וישבו בסוכה בפסח דיןינו תפילה בשבת, וכדומהו מצות שומנו קבוץ אם יקיימו אותן בעת שאין ומן זהה — הלא אין בו כל ממש, וזה יותר מהדיותית משחתה,tocsh"כ שאין לקוות על זה שמצוות מצות.

אבל תורה אפשר ללמוד בפסח מס' סוכה ובפסכות מס' פסחים ושבת וירשת הלוות תפילה ויקבלו שכר תלמיד תורה.

וזויה כונת הלשון "מצוה בעידנא דעתך בה מגנא", כלומר, אם מקיימים המזאות בזמן שעוסקים בה לקיימת, אכילת מצה בפסח ויישבת סוכה בסוכות ותפילה בחול, אבל שלא באותו הזמן שמתעסקין בה לקיימת, מצה בסוכות וכור, אינה כלום — אבל תורה, אפילו באותו הזמן שאין מתעסקין בה המצואה היוצאת מהתורה (מלמד) זו, כגון למוד מס' פסחים בתג הסוכות ומס' סוכה בפסח ודיני תפילה בשבת ויו"ט — גם כן מקבלים שכר ומהיא מגינה וזה מבואר וגם מסתבר *).

*) התיקוש הזה בלשון "בעידנא דעתיך" שמוד אצלי זה כמה גישות בשנים וח' מתאמת אצלי לאמת וברור וטוב ויפה בטעם וסבירא, וזה שנים אחדות שבא לידי ספר מעט הכמהות ורב האיכות בשם "דברי אליהו" להගרא"א מווילנא, המכיל לקוטרים מחודשי תורה שלג, והנה מצאתי בו באור חדש זה בלשון "בעידנא דעתיך", וכי עני כmozza שלום ומרגוע לנפשי אשן

וחנה בעניין דברי רמב"ן, שקרה תגר על עניין רופאים ורופאות בכלל, בעיר מדברי הגמרא דסנהדרין (ע"ג א') שכבר זכרנו אותם, שמדובר על לשון הפסוק בפרקה תצא בעניין השבת אבידה (כ"ב א' וב')حسب תשבוכם השבוחנו לו, ולדיווקם יתור הלשון והשבוחו — לרבות אבידה גוף, כגון אם רואה אדם את חבירו טובע בנהר או חיה גורתו או לטשים באים עלייך שהייב להצילו, וזהו הוא עניין השבת אבידות הגוף, שם יניחנו ולא ישתדל להצילו יאבד גורתו.

dagah על כי נטיחי בזה מפורש רשי' ושאר מפרשין, דבר אשר בכלל לא רוחוי לזה.

ואמנם עתה, כאשר החילומי לסדר ספר זה לדפוס, ובאתם לדברים אלה אמרתי לעבור עוד הפעם על בירור חיזוש זה, אם יתאים להמשך העניין בגמרא במקומו (כאשר כן דרכי בספרי לבקר דברים חדשים על ידי טרם יבואו לדפוס).

וכאשר עברתי מלأتي צער ודאגת, לא רק על עצמי, כי אם גם על בחזו הגדול של הגראי, יعن כי נוכחות כי חיזוש זה בלשון "בעידנא דעסיק" לא יתקיים כלל. מפני שהוא בכלל נגד סוגיות הגמרא וכונתה בכלל עניין זה מראשיתו ועד סופו, ובהכרה לטרשו עפי' באור רשי' ותוס', כי כונת הלשון "בעידנא דעסיק בה" שhamazon מגינה רק בשעה שמקיימין חמוצה, כאשר אczy' בזה לשון הגמרא מתחלה עניין זה (סוטה כ"א א').

זהו לשונו:

דרש רבינו מנח ב"ר יוסי, כתיב (משל, ר' כ"ג) כי נר מצוה ותורת אור, אלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך, מה נר אינה מאירה אלא לפיה שעיה (בשעה שדולקת) כך מצוה אינה מגינה אלא לפיה שעיה, ואת התורה באור, לומר לך, מה אור המשמש מאיר לעולם (כי גט בעת שלא תראה לעינינו נמצאת במקומות שנמצאת, כנודע). כך התורה מאיירה לעולם. אמר רב יוסף, מצוה בעידנא דעסיק בה מגנה ומצלא, ובעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנה אצולי לא מצלא. תורה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה מגני ומצלא. מתקיף לה רבא, אלא מעתה, דואג ואחריטופל מי לא עסקי בתורה, אלא אמר רבא, תורה בעידנא דעסיק בה מגני ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנה, אצولي לא מצלא, מצוה — בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנה אצולי לא מצלאה, ע"כ, ופירש"י, בעידנא דעסיק בה, והיינו לפיה שעת שאמיר (רבינו מנח ב"ר יוסי), בעידנא דלא עסיק בה — משנוגמרה המצאות ואינו עסוק בה, עכ"ל.

ומתבאה, לכל דברי הגמרא טוביים חולכים על דברי רבינו מנח ב"ר

והנה הסברא נוחנת, דוגם זה שאפשר לו להציל את החולים מחליו ולהשיבו לבריאותו — גם זה בכלל החובה ממ祖ות והשבתו לו לרבות אבדת גופו, כי אם לא ירפאנו יאבד גופו.

ומזה יש להעיר על דברי רמב"ן שהבאו, בכלל אין ראוי להשתמש ברופאים ורופאות — כי מה שברנו מתברא, שלא יתכן שתוצאות המורת על חיוב השבת אבדת הגוף בדבר שאין ראוי להשתמש בו בכלל, דהיינו אבדת הגוף בחולה והשבה ע"י רופאים.

זוסי, ויש תברוח מוכרת לזה, יعن כי אם נפרש כמו שרצינו לפרש בהלשם מצהה בעידנא שלא עסיק בה, כגון אכילת מצה בסוכות וישיבת סוכה בפסח, היתכן שעל זה יאמרו רב יוסף ור' בא, שגם בעידנא שלא עסיק בה, באופן המכואר, גם כן אוגנא מגני, זה לא יתרן כלל, כי מעשה זה (מצה בסוכות וסוכה בפסח) היא עברינית והדרותית משחתה. ווולת זה, במקומות שרוצים חזיל. להביע ענין דבר שנעשה בזמןו אומריט שפירוש הלשון "בזמןנו" מילה בזמןנו. מצוה בזמןנו.

ולכן נאמנים וקיים דברי רשי ותוס' בבאור הלשון בעידנא דעתיק ולא עסיק, דהיינו בשעת קיום המצוה ולאחר קיומה, ובזה יבוא הכל אל נכוון. ומה שהערנו איך יתרן למצה תגן רק בשעת קיומה ולא גם אחרי כן — אמנם כי היא הערה נכבה מאוד וצריכה ישוב, אך נזכרתי מה שכתב הרמב"ם באחת מתשובותיו (והובאו הדברים מגיד משנה פרק ט"ו הלכה ב' מס"ב) לעניין קושיא אחת שהקשו לו מגמרא על אחד מפסקיו בחבורו, כתוב בקרוב לשון זה: מעולם לא דחתי פשנות דברים בסוגיא מפני איו קושיא. מפני כי הקושיא אמן דרוש לתוך, אבל ההלכה הפשטית לא תדחה מפני זה, והיא עומדת וקיימת בנאמנותה, עכ"ל בקרוב. וכזה אפשר לצרף גם לענייננו כי אף עלי שקשה הדבר לומר שמצוות מגינה להציל רק בשעת קיומה ולא יותר, אך זה דרוש להסביר ולתרץ, אבל פשנות הדברים שבעניין זה בגמרה קיימת ועומדת, ולא תדחה מפני הערה או קושיא, אשר סוף סוף תתרוץ.

ואם לישוב ההערה הנזכרת, אפשר לומר, כי כונת המאמר מצוה בעידנא דעתיק בה עוגנא מגנא, וכו', כלומר, כי בשעת קיומה תגן גם מרעה שנפלו בה, שהוא דרוש וכות יתריה, וכמ"ש בשבת ל"ב א', לעוזם יבקש אדם רחמים שלא יהלה, שאם חלה אומרים לו הבא ראי (לזוכתך). ושלא בשעת קיומה תגן רק שלא יפלו ברעה. אבל תורתה, גם שלא בשעת קיומה תגן גם מרעה שנפלו בה, וזה סברא קרובה להא默.

וזוד מה שיש להעיר עפ"י מה שבראנו בעניין השבת אביתת הגוף של חולת עי' רופאים ורופאות. על דברי הגمرا בביק (פרק א') בסמכותם לפוסק שלפנינו ורפא ירפא — מכאן שנתנה רשות לרופא לרופאות, כי לפי המבוואר, אין זה רשות בלבד, כי אם גם חובה ומצוות עשה, והשבותו לו — לרבות אבדת גופו.

ויתכן, דילכן נקט הגمرا בלבון "רשות", כלפי התענה מהרופא שלא יאמר "אם הקב"ה מלכה האיך ארפה אני", כמו שהבאנו בתחילת המאמר, — על זה אמרו בגمرا דרשאי ורשאי הוא, ולא חקרו בכך על זה אם הוא בוגדר מצוה או חובה, ובאו בזה רק להפסיק דעת הרופא. ובטור יורה דעת טימן שלו כתוב, דעתנה המתורה רשות לרופא לרופאות ומצוות היא — ולפי שבארנו לא רק מצוה, אך גם חובה ומצוות עשה והשבותו לו.

ופעם נשאלתי מרופא אחד, כי אם יש בעיר שני או יותר רופאים אם מותר לוח שומני אותו לחולה להשתempt עצמו לлечת באמתלא זו שאפשר להזמין רופא אחר שבעיר, והשבתי, כי לדעתינו רשיי להשתempt עצמו בתענה זו. וטעמי בזה עפ"י מה שאמרו במס' ע"ז (נ"ה א') בדעתה שמשגרין יסורים על האדם, ובכללם גם מחלות, משביעין אותו שלא תצאנה מן האדם כי אם ביום פלוני וע"י סם פלוני וע"י איש (רופא) פלוני, וגם אמרו בירושלמי נדרים (פרק ד' הלכה ב') לא מכל אדם זוכה החולה להתרפאות, ולפי זה, אפשר שהוא הרופא שהזמין וזה הסם שייכיר הוא לתת להחולת. הם הם שעל ידם הושבעה המתלה לצאת, והוא הוא שמננו זוכה החולה להתרפאות. לכן גם באופן כוות, גם אם יש הרבה רופאים בעיר אינו רשאי שהזמין להשתempt.

ומדי דברי בעניין רופאים מצאתי לנכון דרך אגב להעיר על הנוסח בתפלת שמוציא "כי אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה", מה ריבותא היא כלפי ה' והלא גם ברופאיםبشر ודם ימציאו רופאים נאמנים וגמ רחמים. וכשмарימים על נס מעלה בה/, הלא צריכה להיות מובדלת ומצוינה רק בו ולא בזולתו. ומה הציון בזה.

אך באמת עפ"י בינה עמוקה יתבאה, כי אמן אין ליחס תואר זה "רופא נאמן ורחמן" אך ורק לה' לבדו, ולרופאبشر ודם לא יכולין זה, יען כי ברופא בו"ז אי אפשר שתהיינה שתי המדוות יחד. מפני כי אם הוא צריך לעשות נתחה בגוף החולה, והחולת סובל יסורים בעת הנתרות או אם יرحم הרופא על החולה לא יעשה אומנותו באמונה, כי הנתרות בחכרה שיביא יסורים וכאבים, ואם יאבה להקל יסורי לא יעשה הנתרות

פדרוש, ואם יעשה הנחתה באמונה לא יביס אל יסורי החולת, אבל בחקبات אפשר כי יתאימו שתי המודות, רוטא נאמן ורחמן.

עין תחת עין (כ"א כ"ד)
ראה לפניו בס"פ אמר בפ' ואיש כי יתן מום (כ"ד י"ט).

וזו יפה איש את עין עברה ושחתה לחפשי ישלחנו (כ"א כ"ז)
לדעת חכם אחד בגמר גיטין (י"ב ב') יציאת עבד לחירות חוב (מיוזק)
הוא לה, יعن כי אם עבד כהן הוא נפסל מלאכול בתמורה בזאתו, מה שעד
כה ה' אוכל בזכות בעליה, ואם עבד ישראל הוא, נאסר בשחתה כנענית
כשנעשה בן חורין, ומספרש עוד, אעפ"י שכנגד אסור זה הותר בבת חורין
אר לו ניחא יותר בשחתה כנענית, משום דזילא לי, שכחאה לי, פריצה לי,
והנה לפסי זה יוצא, דעתך שרבו מפיל ומסמא את עינו גתוסף לו חוב
ונזק לה וזה לכואורה לא מן המדה, להוציא צער על צערו.

וציריך לומר, דאמנם ההיתר בבת חורין שיבא לו לאחר יציאתו לחירות
שקל ושותה יותר מפני חובתו שנאסר בשחתה. יعن כי אעפ"י שלו נוח יותר
בשחתה כנענית, מפני שככל לחיות חי פריצות והוללות, אבל אננו אין
לחשוב זה ליכולת. יعن כי על האמת, חיים ככללה להתנהג בפריצות ובಹקירות
חוב הוא לאדם ומוציאין אותו מן העולם, וחיו כבהתות נדמה, ואדרבתה,
בנשאו בת חורין ויחי בנומיי דרד ארץ, סופו שיהי' נוח וטוב לו. ופעולה
זו הוא על דרך הלשון "זוכין לאדם שלא מדעתך", במובן שדעתו איננה
משמעות ולאינה תופסת תכונות זכות זה, אבל על האמת זכות הוא.

וקרוב לומר, שמנני סברא זו וחשבון זה לא קבלו חכמים דעתם זה חכם
דוחוב הוא לעבד מפני שנחאה לו חי פריצות.

ולדעתי זה החכם דמתחשבים עם דעתו ורצוינו של העבד בתוכנות חייו —
צריך לומר בישוב הקושא שהערנו, איך יתכן שבנסיבות עין יצא
לחירות ויתוסף לו נזק וצער לצערו מסמימות עינו — ציריך לומר, כי בכלל
מאדרון כוח המכחה עד השחתת עין (כמו שכחוב בפסקוק — ושחתה) —
מאדרון כזה ניחא וטוב לו לצאת. וזה שירק גם בעבד כהן.

וגם בעליין יומת (כ"א כ"ט)

כאן המובן ממלת "יוםת" — שיענש בכסף, וכמו בפסקוק הסמוך אם כופר
יושת עליו (ועי"ש ברש"י). ומצענו לשון מיתה לא רק ממובן קץ החיים,
אך גם במובן עונש בגוף, כמו באיבר (י"ג ט"ז) חן קטלני לו אייחל, הרי

דגם אחר קטלא אפשר לחיות ולិיחל, וקטלא היא מיתה, הרוי דשם מיתה מורה לפעמים גם לא על מיתה ממש, וכזה באבות (פרק א' מי'ג) ודלא יליה קטלא חייב, שפирושו עונש, וכן בפסקן כאן.

ויש שם מיתה שמורה לעממים על חילישות ורופא הגוף, כמו בברכות (ס"ג ב' ובכ"מ) אין התורה מתקיימת אלא במית שמיית עצמו עלייה, ואם נפרש שמיית עצמו ונפטר מן החיים, הלא לא שייך בו עוד קיום התורה אך הכוונה שמרפה עצמו בשעת למוודו מרוב יגיעה ועין (ואה"כ ישב, לאיתנו).

וכן במשנה תענית (כ"ו א') אנשי משמר (שבבית המקדש) היו מתענית בכל יום. בלבד באחד בשבת, כדי שלא יצאו מנוחה ותענווג לצער (لتענית) וימתו, דהיינו שיחלשו, ועייש ברש"י. ובביבמות (נ"ה ב') משמש מת, כלומר, חולש.

ולמעליה בפסקן מכח איש ומת מות יומת (פסוק י"ב) בארנו, דכלדי להכין מתי השם "מיתה" (בעונשין) מורה על מיתה ממש (הרוג) ומתי נולל גם עונשים אחרים, בגוף אי בממון, ובארנו דהיכי דכתיב בכלל לשון, מות יומת, עניינו מיתה ממש. יען דכל שם או פעל האהא בהבראה כפולה מורה על חומר המשמעות שבו, או על תוקף עניינו, וכמו שאמרו בתורת כתנים פרשה תזריע, דהשומות אדמדם מורה על תוקף אדרימות. אדום שבאים, וכן השמות ירקרק — ירך שבירוקם, שחחרר — שחור שבשחורים. וכן השמות חלהלה, חתחותם, קשחת, שעשויות, תלתלים, והרבה כהנה. וכן בפעלים, נכסף נכספת (פ' ויזא, ל"א ל'). ראה ראיתי (פ' שמות, ג' ז'), ואם אמר יאמיר (ריש פרשה זו), עזוב תעוזב, הקם תקим, נתנו תמן, פתוחה, הענק תעניק, הסתר אסתיר, והרבה כהנה — ובכל אלה הפעלים

יש צד המכובד והחומר בפועליהם, ומבואריס כל אחד במקומו. וכן במקומות דכתיב מות יומת. בכלל לשון, מורה על החומר שבפועל זה, דהיינו הרוג — ובמקומות דכתיב יומת בלבד, מורה גם על ערך הקל שבמשמעותו פעול זה גם על איזה עונש שהוא, בגוף או בממון.

ועל פי זה יתבאר הלשון במלכים ב' (כ' א') בדבר ישעיהו הנביא אל חזקיהו, שאמר לו, צו לביתך כי מות אתה ולא תחיה, ולכארה הלשון "ולא תחיה", מיותר, אחרי שאמר כי מות אתה.

אך מפני שהלשון מיתה בלבד גם עונש זולת מיתה ממש, קץ המיטים, וכך רצה לכיוון לו הودעה מיתה ממש, הוסיף לו עוד הלשון ולא תחיה. ומה שלא אמר לו כי מות תמות, והרי גם כן במשמעות מיתה ממש, יש לומר, משפט דעל הרוב יבא לשון זה להרג בידי אדם, וכן אין זה מבטא מכובד לפניו מלך.

עוד הרבה יש לבאר ולפרש בעניין זה כמה פסוקים ולשונות, ובן-די בות.

אם כופר יושת עליו (ב"א ל')

“אם” זה איננו תנאי, כמו בعلמא, אך חיובי, שיישתו עליו כופר ממון (עיין רשי'). ובמכלולה סוף פרשה יתרו בפסוק ואם מזבח אבני תעשה לי (כ' כ"ב) חשבו את המקומות שבהם המלה “אם” בסגנון חיובי, והם אותו הפסוק הנזכר ואם מזבח אבני (mezava'ah וחוובת להקים מזבח אבני), והפסוק אם כסף תלווה (פרשה זו, כ"ב כ"ד) שווה מצוה גמלות חסדים, וחובת מצוה היא, ובפרשה ויקרא (ב' י"ד) ואם קרייב מנהת בכוריהם, שהיא מנהת חובה.

ויש פקחים למה לא חשבה המכילתא “אם” שבפסוק זה, שהוא גם כן חובה, כמש'כ רשי', חובה שיישתו עליו כופר, עונש ממון.

אבל לדעתך אין כאן כל קושיא, ד�ע'י שהחובה הוא אבל היא חובה הבאה ע"י סיבה, עפ"י נגיחת השור, ואם לא هي נוגה לא היא כל מקרים לדין זה, אבל המכילתא חשבה את אלה הדברים שמצוות או חובותם שלא כל סיבה, אך מצוה סתמית ככל מצות שבתורה, ולכן אין “אם” זה שבפסוק זה מענין אלה דחשייב, כמובן.

פסוף שלשים שקלים יתן לאדרוניו (ב"א ל"ב)

פירש'י, שלשים שקלים של עבר גיורת הכתוב הוא, עכ"ל. ואפשר למצוא רמו בתורה לוח עפ"י מה שאמרו בנזיר (ה' א') במשנה סתם נזירות שלשים יומם, ואמרו בגמרה, מנא הני מילוי, אמר רב מתנא, אמר קרא (בפרשת נזיר) קדוש יהיה, יהיה בגימטריא שלשים, ע"כ. והנה רמו כוה אפשר למצוא בתורה בפרשה נה (ט' כ"ה) עבר עבדים יהיה לאתייה יהיה בגימטריא שלשים, כמובן, שייחסם תמיד בשווי שלשים.

וכי יגף שור אריש את שור רעהו (ב"א ל"ה)

ראה מה שכתנו השידיך לפסוק זה למקרה בפרשה בא, בפסוק וישאלו איש מאה רעהו (י"א ב') וראים הדברים להצטרכו לכואן.

ונקרב בעל הבית אל האלים אם לא שלח ידו (ב"ב ז')

הלשון קצר, ועיקר חסר, ובמלואו הוא כן, ונקרב בעל הבית אל האלים ונשבע אם לא שלח ידו, כלומר, ונשבע אשר לא שלח ידו והלשון “אם” כאן הוא תחת המלה “אשר”, וכמו בפרשה חי (כ"ד י"ט) עד אם

כלו לשנות, תחת עד אשר כלו לשנות. וכן שט (פסוק ל"ג) לא יוכל עד אם דברתי דברי — תחת עד אשר דברתי דברי. ודבר מקראות קברים חון נפרץ הוא, וכמו שכתב רש"י בכמה מקומות, וכמו בפרשנו ויצא (כ"ט כ"ז) מלא שבוע אתה — תחת מלא שבוע של בת זאת, ובהכרה צריך לפרש כן, ולא דמוסב על שבוע, יعن שבוע"ז הוא לשון זכר, כמו בדניאל (ט' כ"ז) שבוע אחד וחצי השבוע, ובפרשנה ראה (ט"ז ט'). שבעה שבועות, ולא שבע, ולכן לא יתכן לומר כאן שבוע זאת רק "זה", ולכן מוסב על השבוע של נושא לאח (על דרך אין מערביין שמחה בשמחה, וכל השבוע נקרא זמן שמחה).

ובפרשנה צו (ו' ט"ו) והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אורה — תחת והכהן המשיח כי ימות תחתיו מבניו יעשה, ובמלכitem ב' (ח' ט"ז) ויהושפט מלך יהודה — תחת ויהושפט מלך יתודה מת (עיי"ש ברודק), ואולי השמחה זו בשני המקומות משות לשון כבוד בכוהנה ומלכות. ובפרשנהblk (כ"ב י"ד) לך איעצץ אשר יעשה העט הוה לעמד — תחת לך איעצץ אשר תעשה, ואודיעיך את אשר יעשה העט הוה לעמד (ומיי"ש מש"ב שם).

ובشمואל א' (ט"ז כ') ויקח ישי חמור לחם — תחת משא חמור לחם. ושם (כ"ד י') ואמר להרגן ותחס עלייה — תחת ותחס עני. ובירמיה (כ"ה ב') תושע יהודה — תחת תושע ארץ יהודה, וכותה בתהלים (קי"ד ב') היהת יהודת לקדשו — תחת היהת ארץ יהודה. כי ארץ לשונ נקבה ומקביל אל הלשונות תושע, היהת. — והרבה הרבה כהנה.

אם כפפ תולה את עמי את העני עמד (כ"ב כ"ד)
אפשר להסביר המשך הכתוב עפ"י מה שאמרו במת' ב"מ (ע"ה ב') שהמלוחה כסף שלא בעדים עובד על לפני עור לא תמן מכשול, ופירש"י, מפני שננותן לבב הלווה לכפור, ולכן מצויה להלוות בפני עצים ולהציל את הלווה מחשש עבירה ודכפירה.
וכנגד זה מצות צדקה צריך להיות בסתר כדי שלא יתביש העני, ועיין במת' כתובות ס"ז ב'.

וזהו שאמר הכתוב כאן, אם כסף תולה — אם תמן כסף בהלואתה, תמן את עמי, כלומר עם עמי בפני אנשים, בפני עדים (וחמללה "את" יתפרש כמו "עם"), כמו בריש פרשה וישב, היה רועה את אחיו בצאן, דהמובן הוא — עם אחיו, ובפרשנה בהultimr (ח' כ"ז) ושרת את אחיו באهل מועד — תחת עם אחיו).

אבל — את חנוני. אם אתה גותן מפסיק לעני חthon רק עמד, שיהיא חרוא לבדו רק עמד, ולא בפניו אונשים, כדי שלא יתבישש. והרבה מענני זדקה וגמלות הסדים יתבאו או אית לטנו בפרש ראה (פרש ט"ז), כי שם מקומם.

לא תחיה לו פנושח (כ"ב כ"ז)

טעם כי הדמיון במלת כנושה ולא כתוב סתם לא חנשה אותו יש לכוין עפ"י המבוואר בב"מ ע"ח ב'. מניין לנושה בחבירו מנה וירודע שאין לו אסור לעבור לפניו שנאמר לא חנית לו כנושה, והבואר הוא, עפ"י שלא חנשה זו מפורש אך עברך לפניו יראה כמו שבאת לחוכרו על חוכמה והוא כמש' בב"מ ל"ט א' כשבויין, ולא שבוייך וכן כאן כנושה ולא גושת (מפורש). ורש"י פירוש בענין אחר.

ושםעתה כי חנון אני (כ"ב ב"ו)

למעלה, סוק כ"ב, באلمנה ויחום, כתיב, אם ענה חנעה אותו כי אם יצעק אליו שמו羞 צעקו, ולא פירוש בטעם כי חנון אני, וזהו משפט דוחם השמיעה לא מצד חגינה, כי אם מצד הדין להציג מעונה מיד מענה

האנשי קדוש תהיו לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו (כ"ב ל')

יחס המאמרים זה לווה אפשר לפרש עפ"י הכתוב בטעם שנייני כי אכילת דברים טמאים מטמאה את הגוף והנפש. ממשיכ' שם אל תשקצו את נפשותיכם ולא תטמאו בהט ונטמאתם בו. ואמר כאן, שאם יוחרו לאלכּ טרפה, אז לא רק שלא יהיו טמאים אך גם יהיו אנשי קדוש לח' כלומר, טהורים וקדושים. וחוואין מון "ובשר" יתפרש כמו "אם", מלת חתנאי, כלומר, אם בשר טרפה לא תאכלו.

ומצינו בכמה מקומות בא הוואי תחת מלת חתנאי "אם", פמו בפרש שמות (ג' י"ג) הנה אנכי בא אל בני ישראל גור, ויאמרו לי מה שמור מה אומר אליהם. שכונת הלשון "ויאמרו לי" — ואמ' יאמרו לי (אם ישאלו לי), יען שאין בטח שישאלו, ואפשר שלא ישאלו.

ובشمואל א' (ט"ז ב') ויאמר שמואל, אך אלך ושם שאל ותרגנו שכוננה — ואמ' ישמע שאל.

ובמלאכּ (א' א') אהבתני אתכם אמר ח' ואמרתם במה אהבתנה, שכוננה — ואמ' תאמרו.

ובמשל (כ"א ח') הפסיק דרך איש חור, שכוננה, הפסיק דרך איש אם הוא זר, שזרים מעשין.

ובירות (ב' ט') מצה וחלפת אל חכלוט ושתייה שחכונה ואם תמצאי חלכת ושתייה. וכן פרשנו בפ' שמות (ג' יט) ואני ידעת כי לא ניתן אתכם מלך מצרים להלך ולא ביד חזקה. והלשן ולא ביד חזקה אינו מבואר, כי אדרבתה רק ביד חזקה יתו להלה, אך כונת הלשון ולא ביד חזקה — אם לא ביד חזקה.

ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדוח טרפה לא תאכלו (כ"ב ל') במאמר הקדום דיקינו על סמכות המאמרים. ובארנו. ואמנם עדין צריך באוור, כי חלא אכילתבשר טרפה אסור גם לסתם אנשיים, ולא רק لأنשי קודש.

ואפשר לומר דבא לרמו מש' כת' בגמרא. אין הקב"ה מביא תקללה עז' אדייקם. שיכשלו באכילת דבר איסורה, ואמר, אם תהיו לי אנשי קודש או תהיו בטוחים כי לא תכשלו באכילת טרפה, וכמשי' רגלי חסידיו ישמור (ש"א ב').

לכלב תשליבון אותו (כ"ב ל')

הטעם שהוציאת התורה את ההשלכה לכלב יותר מכל בחמת וחמת — מבואר במדרש. מפני שאין הקב"ה מקפח שכיר כל ברית, ובעת שגנת הבכורות במצרים כתיב (פ' בא. י"א ז') ולכל בני ישראל לא יתרץ כלב לשונו (סמק על מה שאמרו במס' ב"ק. ס' ב'). כי טבע כלבים לצזוק בעת שמלאך המות בעיר. והם שתקו, כדי שלא יפחדו ישראל). ואמר הקב"ה, ינתן להם עברו וזה שכיר השלכת בשר טרפה לפניהם. ואנמנם לפי זה קשה, האיך אנו למדים מוה שבשר טרפה מותר בהנאה (ולא כמו שאר איסורים מן התורה, כגון חמץ בפסח ושור הנפקל שאסורים גם בהנאה) מודחתירה תורה להשליכו לכלבים (עיין מוה במס' טטהחים פ"ב א'). ועלא לפי המתבאר, דכלבים קבלו זה בשכורת, אם כן, אין ראי דבעלמא כל דבר טרפה מותר בהנאה, אחרי דכאן ההשלכה בכוונה מיותרת, כמבואר.

אך חבאור הוא, דבאמת לוא הייתה טרפה אסורה בהנאה, לא הותרת ההשלכה לכלב משומן זכות זה, ורק יען כי בכלל מותר ליהנות מהטרפה, חנה אמן מצד הדין ראשית לתה אותה לכל הבעלי חיים מחיות ובהמות, ורק יש יתרון לכלבים מצד זכותה זה. אבל באמת אם אין כלבים או כלב אין צורך לכלמות גדול כמה שיש, מותר להשליך לשאריו בעלי חיים, כשאזריך לפרטם, וגם ליהנות באופנים אחרים. כגון למקרה לעכרים וכדוותה.

ועיין בשבת קנ"ה ב', דרש רבי יונה אפיקחא דבר נשיאות, Mai dictib (משל, כ"ט ז') יודע צדיק דין דלים, יודע הקב"ה בכלב שמוונותיו מעתים, לפיכך שווה אכילתו בمعنى שלשה ימים (כדי שלא ירעל). אמר רב המוננא, שמע מינה (פירשוי), שמע מינה, מಡק אמר שהקפיד הקב"ה על מוננותיו) אורח ארעה למשדי אומצא (בשר חי) לכלבא, ע"כ.

ולפי זה קשה לנו לי להמודר שhabano לדרוש הטעם מן לא יתרץ כלב לשונו, ודילמא פשוט כמו זה חווינו ממנהג בני אדם להשליך בשר לפניו משום שהקפיד הקב"ה על מוננותיהם שהם מעתים, וזה הוא הטעם מצוי זה, לכלב תשליכון אותו, משום שהקפיד הקב"ה על מועוט מוננותיו, וממנו למדו בני אדם, כמו שאמר אורח ארעה למשדי.

ואפשר לומר, دائרכה, שם ראי, לצו זה לכלב תשליכון, איןו ממש רעבונו ממעט מוננותיו, מدلלא אמר, יודע הקב"ה שמוונותיו מעתין לפיכך צוה לכלב תשליכון אותה אך לפיכך שווה אכילתו בمعنى שלשה ימים, משמע דשחי זו דיה לפניו להשקייט רעבונו והצוי מן לכלב תשליכון הוא מטעם אחר, מטעם זכות לא יתרץ כלב לשונו, כדמפרש במדרש.

ומה שאמרו אורח ארעה למשדי אומצא לכלבא, עפ"י. שון לפניו שייהיו אכילתו בمعنى שלשה ימים, אך מפני זה גופה שזכה שהקב"ה יקפיד על רעבונו וישראל אכילתו בمعنى — מפני זה כדי הוא להמציא לו בשר. ומאוד מאד ידוק עפ"י זה לשון רש"י שכותב על מה שאמרו שם מינה אורחה ארעה למשדי אומצא לכלבא, כתוב בזה הלשון, שמע מינה מדקאמר שהקפיד הקב"ה על אכילתו עכ"ל. (וכמו שהעתקנו למללה), ולא כתוב "משום דמוונותיו מעתין", וזה הוא, משום دائ משום. מועוט מזוגותיו זי לפניו שייהיו אכילתו שלשה ימים בمعنى, אך מפני שזכה שהקב"ה יקפיד על אכילתו בשחו זה — מפני זכות זה כדי הוא למשדי לו, בשר.

והנה יש להעיר באגדה זו כי לכארה אין מבואר מה שאמר בזכות הכלבים, שלא חרצו לשונם במצוות בעת מגפת הבכורים, שזה נגד טבעם בעת שמלאך המות בעיר הם צווקים, כמבואר.

זה קשה לפני המבוואר במדרש על הפסוק דפרשה בא (י"ב י"ב) ועברתי בארץ מצדדים והכחתי כל בכור אני ה', ודרשו, אני ולא מלאך, אני ולא שליח (וכ"ה בהגדה לפסח), ואם כן לא הייתה כלל מיתת הבכורים ע"י מלאך המות, ולא עבר כלל שם באותו הלילה, ואם כן לא הי' לחכלבים סבה לצזוק.

ואפשר לומר, משום דברין המון עם מישראל במספר שיש מאות אלף איש הגברים מבן עשרים שנה ומעלה, בלבד נשים וטף ופחותים מבן עשרים שנה, כմבוואר בפרק בא (י"ב ל"ז) וברשי שם, וגם ערבות רב אתם (שם

פסקוק ל"ח) — ובין המון גדול מן החושבים חמזריות לא יתכן כי בין המון רב כוח לא ימות מי בטבע ממשך כל אותו הלילה, והוא מה מיתת היתה בודאי עיי' מלאך המות, כדרךה תמיד, והי' לחם לצזוק, ולא צזוק, וזה היתה זכותם. וע' מש"כ השיך לענין זה בפ' נח בפ' ויזכר אלהים את גות וגור' (ח' א').

לכלב תשיליכון אותו (כ"ב ל')

ראה במאמר הקודם. ועפ"י צוי זה אפשר לכוין טעם האגדה הידועת במס' ב"ק (ס' ב') כלבים בוכין, מלאך המות בעיר. כלבים שוחקין, אליהם בעיר. ע"ב. ולא ראיתי באור מכובן.

ואפשר לבאר עפ"י מה שאמרו בסוכה (ג"ב א'), כי היצור הרע, לאחר שהחטיאו לאדם הוא מרבה עליו שטנה עד שנידון למוות. וرأוי לזה ממזה אמר ה' להשطن על איוב, אמר לו חנו בידך רק את נפשו שמור (איוב, ב' ר') כלומר, חיותו, שלא תביא שטנה עד שיתהי נדון למוות, חרי מבודר דבריו תלויה הדבר. ועל כן אמרו (ב"ב ט"ז א') הוא היצח"ר, הוא השטן, הוא מלאך המות. וכן אמר שמשיאו לאדם לאכול נבילות וטריפות והוא נשמע לו, אחרי כן ישטין עליו עד שנידון למוות.

והנה כאנשימים אוכלים נבילות וטריפות הם שלולים. בזה את מונוגותם של כלבים שקצתה להם התורה להשליך להם הטריפות, ועל זה הם בוכין, ולכן כשהם בוכין סימן הוא שאנשימים שללו מהם חללם. ובאוסף זה באו חותצאות של היצח"ר השטן והמשטן עליהם עד חיוב מיתה, וזה הוא עניין "כלבים בוכין מלאך המות בעיר". אבל אם משליכים את הטריפות להכלבים, והם שוחקים מתוך שביעת, נראה מזה סימן שאין לה"מ שליטה בעיר, והשלום שורר, ובלשון מליצי קורא להשלום בשם אליהו, שהוא מלאך השלום כמבואר במשנה סוף עדויות, וזה עניין "כלבים שוחקים אליו בעיר".

לא תשא שמע שוא (כ"ג א')

ספי דמשמע מריש"י, כונת הלשון שלא לקבל דבריו שקר, כמו לשון הרע ורכילות. ונראה דפרש. דהลשן תשא הוא משותף עם הפעלים "מקה", "קביל", כמו ישא משאות מאת פניו (פ' מקץ, מג לד') שפדרשו לקה, וכן ישא ברכה מאת ה' (תהלים כ"ד ח'). שבאורו יקח, קיבל, ובאסתר (ח' ב') נשאה חן בעיניו, קבלה, השיגה, וגם כאן הכוונה לא תשא — לא תקח ולא תקבל שמעות שוא, דבריו שקר, יקבלם לשחרר ורכילות.

ויש להו סוף, כי בכלל הפעל תשא, אין ענין כבוד וחוורת, כמו תנחת נשאתי פניך גם לדבר הזות (פרשה וירא, יט פ"א). לא תשא פנוי דל

(פרשה קדושה, י"ט ט"ו) ובמשל (י"ח ח') שאת פני רשות, ובאיום (ל"ב כ"א) אל נא אשה פני איש, ושם (מ"ב ט') וישא ח' את פני איוב, ועד להנה. ובכללם לשון כבוד והוקרה. וגם כאן תחמי הכוונה, לא תחשב ולא תכבר שמע שוא, דברי שקר, אך יהיה בעיניך קליפה ומזהוללים. ולא תקבלם.

אחריו רביהם להחות (כ"ג ב')

דבר ידורע שהוא, וגם הלכה פסוקה, כי רק בדייני נפשות ואיסור והיתר הוליכין אחר הרוב, אבל לא בדייני ממונות, ושגור בתלמידו ובפרשנים ובפוסקים חלשון "אין היליכין בממון אחר הרוב". ותוס' בב"ק (כ"ז ב') חקרו בטעם הדבר, במה נשתנו דין ממונות בזו.

ואמנם אפשר לומר טעם פשוט ורצוי, שם דבדיני ממונות אין הרוב שותר להמעוט, למשל, בעניין דאיירו בב"ק (מ"ו א'), במכור שור לאחבירו נמצא גנוחן, או אם קנה אותו לשתייה המקה קיים. ואם לחורייה המקה בטלה, מפני שאי אפשר להרוש בו מפני רגילהו לנגוח ולכבעות. ואם אין דיינו לאותה תכילת קנה, או אמרינן, אפילו שרוב אנשי קוגנים לשתייה, כלל וזה אין היליכין בוותר אחר הדוב, אלא המכור אריך להביא ראי שמכרו לשתייה.

והנה בעניין זה אין הרוב סותר להמעוט, יען כי אפילו שרוב אנשי קוגנים לשתייה, אבל יש גם במקרה שקוגנים לחורייה. ורק הם מיעוט. ולכן פכיו שיש להליך עוד חזות ממון, שההממן הוא שלו אמרינן, סמור שיעוטה לחזקה ואיתרעה לי רובה, אבל בדייני נפשות לא שייך לומר, דהרוב אינו סותר להמעוט. אך בחוזאי סותר ושותר, יען כי אם זכאי אינו חייב, ואם חייב אינו זכאי, לכן אם הרוב אומרות זכאי והמעוט אומרות חייב, הרי אמעות כמאן דליתא, ורוב נעשה ככלו.

וכן באיסור והיתר, אם אסור אינו מותר, ואם מותר אינו אסור, ואין איסור והיתר למחצית, ולכן הרוב לעולם קיים.

שי תראה חמור שונאך רוכץ תחת משאו (כ"ג ח')

במס' ב"מ (ל"ג א') אמרו, רוכץ ולא רבצן, ופירש", רוכץ משמע הרוגיל בכרכ, עכ"ל. ור"ל, אם הוא רוגיל בכרכ אין חייבים מן הדין לעזוב לו, ואם רוצה לעזוב רשאי לקבל שכר עבור זה (עיין בחו"מ סימן ער"ב סעיף ט' בהג"ה). ונראה בטעם הדבר מה שברוגיל בכרכ אינו חייב מין הדין לעזוב בחונם, משומם דהבעלים אשימים בדבר, וכיוון שידעו שרגיל בכרכ, לא Hai להם להעמים עליו משא במדה כזו שירבוך תחתינו.

וזע, דמדוקיק זאת, רוכץ ולא רבצן, סתירה למה שכתבו איזה מדוקרים

דגון חסוגר בא לחקתין הפעולה, ותורי פאן אמרו, רזבץ ולא רבצן, משפט דרבצן (בנריין חסוגר) מגדיל הפעולה, אם לא בנסיבות, אך בזמנן, שרופץ חמידית.

ואמנם מצינו בדעת חайл, דגם בנסיבות מגדיל גריין חסוגר את הפעולה, שכן אמרו בפסחים (ק"ח א') קשים מזונתו של אדם כפליט כוילדה, דאלו ביולדה כתיב בעקב תלדי בניים (פ' בראשית, ג' ט"ז) ובמazonות כתיב (שם)

בעקב תלדי הנקה, הרי דגון חסוגר מגדיל ערך הפעולה.

וזוד מה שראוי להעיר בזה שבארנו, שם רבצן מורה על חמידית הפעולה, כי עפי זה יתבאר מה שאנו אומרים בתשלח כלפי ח' את התואר אהב הרחמן ולא הרחותם, כמו בברכת הודהה ברוך שאמר ובברכת אהבת רבת אבינו האב הרחמן, ובתשלת שמונה עשרה רוסא נאם ורחמן אתה. משותם דוה מורה על חמידית מודה זו.

כי תראה חמור שונאך רזבץ תחת משאו עזוב תעוזוב עזוב (כ"ג ה') או נקרא בחoil (כ"מ ל"ב א') פריקה, שצරיך לעזר להבעלים לפרק המשא חיתירה מעל החמור. ובפרשנה תצא (כ"ב ד') כתיב, כי תראה את חמור אחיך או שורו גומלים בדרך הקם קיים עמו, וזה נקרא (שם) טעינה, פלומר, שצראיך לעזר להטעין המשא שנפל מעלי.

וינה חריק גראה לעין, דכאן, בפריקה כתיב חמור שטאנר, ושם, בטיענית, כתיב חמור אחיך, דמשמע אהובך, ובודאי נאמרו חלשונות בדיק, ואיריך לפונם.

ואפשר לומר, דחשנות האלה באים מפני זה, מפני שיש הרבה מיויחדות בפריקה ורבותה מיויחדת בטיענית, ולפיהן יתכוונו חלשונות למקומותיהם שלעניניהם.

וחבאור הוא, כי בפריקה יש הרבה מושום צער בעל חיים, שהחמור מתענה ברובי המשא שמכביד עליו, ולדעתו אולי חפמים, דבר חצלה מצער בע"ח הוא דין וחובה מן חתורתה.

ולכן כתיב כאן בפריקה חמור שונאך, לרבותה, דאעפ"י שבעל חמורה הוא שונאך, עפ"י כן חשוב אתה לעזר לפרק המשא, אם לא למען חבעלים. אך מושום צער בע"ח.

ושם בטיענית יש רבותה, לפני המבואר בגמרה, דפריקה בחרינן, מושום צער בע"ח, וטעינה בשכר, והיינו שמותר לדירוש מבעל חמורה שכד עבורה חטעה (כי צער בע"ח אין בזה), ולכן כתיב שם חמור אחיך, לרבותה שאעפ"י שהוא אהובך, אהובך, בכל זאת רשאי אתה לדירוש שכד بعد טרחתך וכמכוואר. ומכוונות חלשונות לדיניהם.

מורבר שקר תרחק (כ"ג ו')

בגמרא שבורות (ל' ב' ול"א א') באו כמה וכמה פריטים שלל הדיננים להוחר בעניניהם ולהתרחק מהם. וכולם נסמכים על הלשון מדבר שקר תרחק, ואעפ"י שאין בהפרטים ההם שקר גראה, כמו אם שננים באו לדין, אחד לבוש הדר ואחד לבוש סמרטוטין (בגדים בלמים ומודללים) אומרים לוזה שלבוש הדר, או לבוש אתה כמותו או הלבישחו כמותך (כדי שלא יסתהמו טענותיו של בעל הסמרטוטין, וגם שלא יגרום נשיאת פנים מצד הדיננים להו שלבוש הדר, כי הבגדים מכבדים את האדם (ע' שבת קיד' א' וקמ"ה ב')).

או שאסור לדין לשם ביתיחות דברי בעל דין חבירו, כדי שלא יתאמתו בReLUינו דבריו לראשונה, מפני כי יטעון לעצמו ולא יהיה מי שיבחישנו ולכך יטעון הכל לזכותו.

וכן אם יודע הדין בחבירו הדין שהוא גולן שלא יצטרך עמו בדין, וכן, כשהתלמיד ישב לפניו רבו בדיון וראה זכות לעני וחובה לעשותה, שלא ישתקוק. ועוד הרבה פריטים כאלה ומעין אלה, ובאמת, כולם נסמכים על הלשון מדבר שקר תרחק.

ולכואורה כל אלה וכאליה, כשהם לעצםם אינם שקר גראה ובולט, כמו השקר לומר על יום שהוא לילו ועל עז שהוא בן, ולא שייך ליחסם לשקר ולקורתם בשם זה, אחרי שאין בהם מדחה זו, אך מדריך, מدلלא כתיב משקר תרחק, והוא הי' במשמעותו משקר גראה ומוחלט, כמו ונשבע על שקר (פ' קדושים, י"ט י"ב), שקר ענה באחיו (פ' שופטים, י"ט י"ח) אך כתיב מדבר שקר, משמע מדבר שתוצאותיו יכולות לסייע ולהביא שקר מוחלט.

ושחד לא תקה (כ"ג ח')

בתלמוד כתובות (ק"ה ב') אמרו Mai שחד שהורן זר (אודה) עם הגנות, ומטה לזכותו בדיון, וכלשונו הכתוב בשמו אל א' (ח' ג') ויקחו שחד ויטו משפט.

ומצינו בפסוק שם "אחד" חסר אל"ף, תחת אחד, ביחסו של (ל"ג ל') ודבר חד את אחד, ובדניאל (ר' ג') חד מנהון, ועוד כאלה, יותר נראתה, שעיקר המלה "חד" והאל"ף נוסף, כמו הרבה מלים שבאו בתוספת אל"ף למן יופי הברהה, כמו אורוות, אפרות, אתחמול — תחת זרען, פרות, תמול, והרבה כהנה. ובתרוגין פרשה אמרו (כ"ג מ') מפרש שם "אתרוגין", כי עקרו "תרוגין", אשר באורו בארכמית — הדר, והאל"ף נוסף, אך לפי זה יתבואר, שהז"ל יחשבו את הש"ין מן "שחד" לשרש שלם,

כמשמעות הלשון „שהוא חד“, ובכארורה יפלא, שאות אחת תملא שרש שלם או מלה שלמה. ואנמנם מצינו ביחס את אות השין שבא למלא מלה שלמה, כמו שמצינו שהוא ימלא את מלת הקניין, „אשר“, כמו אשרי העם שה' אלהו — תחת אשרי העם אשר ה' אלהו אשרי העם שכבה לו — תחת אשר ככה לה עד שקמתי דברה (שופטים: ח' ז') — תחת עד אשר קמתי. ולפעמים יבא סגנון זה מרובע בפסק אחד זה אחר זה, בקהלות (א' ט') מה שהיה הוא שיחיה ומה שונעה הוא שיעשה — תחת מה אשר היה הוא אשר יהיה ומה אשר נעשה הוא אשר יעשה.

וחוץ לביומה (ו' א') דרשו השם „שיין“ (אחד מענקים אשר בארץ כנען (פרשה שלח י' ג' כ'ב) מלשון השאת והשבר (איילת ג' מ'ז), ופירושי רק אותן השין שרש בתיבה.

וב חגיגנה (י' ב' א') דרשו השם „שמעיט“, כמו אש ומים, ובזה גם כן רק אותן השין שרש בתיבה.

ובקדושים (נ' א') דרשו המלה „תקדש“ (פָּנִים קדש המלה הזרע, פרשת תצא, כ' ב' ט'), כמו פָּנִים תקד אש, ובזה גם כן אין במליה לשם „ אש“ רק השין בלבד.

וכן יתפרש במשנה אבות (פ' מ' ז') שליל שליל ושליך שליך — תחת אשר לי הוא אשר לי, ואשר לך הוא אשר לך, וכן יתר הלשונות מטగנון זה שם. ואנמנם נוכחותי, כי לא רק השין בלבד רש בתיבה יבא למלא מלה שלמה, כי אם גם אות הביאת והוואי והלמ"ד סגולותם למלא מלה שלמה, כמו שנברר זה.

כה מצינו את הביאת בבואו לפרש סבת הדבר, ימלא מלה שלמת, כמו בפרשנו וירא (י' ב' כ'ח) התשחית בחמשה, שענינו, בעבר או בಗל חמשה. ובפרשנו ויצא (כ' א' כ'ה) הלא ברוח עבדתי — תחת בעבר רחל, וביוונה (א' י' ז') אל נא נאבדה בנפש האיש הזה, תחת בgal נפש האיש הזה. והרבה כהנה.

וכן אותן הוואי, ימלא לפעמים המלה „או“, כמו ומכה אביו ואמו שהוכנו אביו או אמו, ובר"פ קדושים איש אמו ואביו תראו. ובפ' ראה ובא אותן והሞות — תחת אותן או המות.

וכזה בלשון חכמים, ביבמות (ג' ב') חלץ ועשה מאמר (קנין) וננתן גט ובבעל, שהבאור הוא. חלץ או עשה מאמר או נתן גט או בעל, וככחותם (מ' ב' א') אנטת ופתית את בית, דהគונה, אנטת או פתית, ובנדרים (ע' ב') אביה ובעלתה מפירין נדרית, דהគונה, אביה או בעלה, ובב' ב' (ק' ז' א') גוטל רביע בקרקע ורביע במעות, דהគונה, רביע בקרקע או רביע במעות.

ולפעמים ממלא הואין את חמלו "כז". במשלוי (כית' כ"ח) מים קרים על גוף עיפה ושםועה טוביה מארץ מרחק, הדוכנות, מים קרים (כמים קרים) כל גוף עיפה כן שמוועה טוביה מארץ מרחק. וגם ממלא הואין את המלה "למען", בפרשנה שופטם, בפרשנה חמלך (י"ז, ט"ז ויז') לא ירבה לו סוטים ולא ישיב את חם, ולא ירבה לו נשים ולא יסירו לבבו, דברשניהם כונת הלשון "ולא" (ולא ישיב, ולא יסירו) למען לא ישיב, למען לא יסירו לבבו. וכן ממלא חרואין את המלה "אבל", בתחלים (צ"ו ח') כי כל אלהי העמים אלילים וה' שמיים עשה, שהוכנות, כי כל אלהי העמים אלילים, אבל ח' שמיים עשה.

וגם אותן הلام"ד ימלא לפעמים מלאה שלמה, כמו בפרשנה בשלה (יד י"ד) ה' ייחום לכם, שבאו — בשביבכם, ושם (ג') ואמר פרעה לבני ישראל גבוכים הם — תחת ואמר פרעה על (על אדות) בני ישראל, ובפרשנה זירא (כ' י"ג) אמריו לי אחוי הו — תחת אמריו עלי. ובשופטם (ט' נ"ד) פון יאמרו לי אשח חרגתחו — תחת פון יאמרו עלי, וחרבה כהנת. והנה בכל פרט מלאה החזרות יש לנו רב להאריך בתה, וככאן לרגל החזרה בפסקוק שלפנינו נגענו בכל אלה רק בקצת החעט, פמו דרך אגב, וה' בונה.

דשחדר לא תקה (כ"ג ח')
במאמר הקודם חבагנו מהויל דרש גוטרייקון במלת "שחדר" — שחוא חד, בלומר, כי זה החלוק שחד נעשה אחד (כמו אחד) עם חנותן ופודאי יפתח חדין לזכותן.

ומה שראו חז"ל לדורש המלה שחד בתמונה זו (שחוא חד), ולא כסחת באורה — סבוב טוביה, כמו באיווב (ר' כ"ב) ומחייב שחדו בעדי — אפשר לומר, משום דקשה להגמרא, למה פירושה חתורה טעם איסור שחד שיעור פלחים (ובפרשנה שופטם, ט"ז י"ט, יעור עיני חכמים), ריטה הדין למעגן, כי הלא לפי מה שאמרו בסנהדרין (כ"א ב') מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מצות נתגלו טעמן ונכשל בהם גدول העולם, שלמה המלך, כי התורה צוחה עליו (על המלך) שלא ירבה לו סוטים למען לא ישיב את העם מצרימה, ולא ירבה לו נשים למען לא יסירו לבבו (פ' שופטם, י"ג, ט"ז ויז') והוא, אמר אני ארבה סוטים ולא אשׂב, אני ארבה נשים ולא יסירו לבבי, ולבסוף נכשל בזה ובזה.

ואם כן קשה למה פירושה התורה את הטעם מאיסור מכח שוחדר, כי השוחדר יעור, והלא אפשר שאמר הדין, אני אקח ולא אטה הדין (ואת

נתינת השוחר אוחסוב לשכר טרחתוי). לכן הוציאה ההוראה איסור זה בלשון "שחוּד" ולא בלשון "מתנה" — לומר "שהוא חדוֹ", שהוא הדין ובבעל הדין, געשים כמו איש אחד. ואי אפשר כלל שלא יעור השוחר את עיני הדין ולא יטה לזכותו, אך בודאי יטה.

ומה שפירשה ההוראה בכלל טעם האיסור ממוקח שחוד, ולא כתבה בסתם, ולא תקח שחוד, ולא יותר, הוא כדי שלא יאמר הדין שלוקת זה בשכחו טרחה או בשכר בטלה (שמבטל מומנו), וזה הוא כמו שמאנה את עצמו, אבל האמת הוא — כדי שיכד לזכותן.

ושחד לא תקח (ב"ג ח')

במאמרים הקודמים בראינו עפ"י חז"ל, שהמלח "שחוּד" מרכבתמן "שהוא חדוֹ", ופירש"י, דהכוונה, שחנותו והמקבל נעשים לב אחד, עכ"ל, ואמנם לפי באור זה כי צריך להיות הגירסה בגמרא "שהם" חד. הנזון והמקבל, ועל דרך דרש אגדוי אפשר לפרש הלשון "שהוא חדוֹ", דמוסב על הדין בלבד, ובאוור הוא עפ"י פ"ש בשבת (י' א') כל דין שאין דין אמת לאמתו, כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. שנייהם מעמידים על האמת, וכמבוואר באבות אשר על האמת העולם עומד. עי"ש, והנה זה, הוא רק בדיין שאין לאמתו. והוא נעשה שותף להקב"ה. אבל זה חלקה שחד ומטה הדין לזכות הנזון ומועל בהאמת. אול לי שיתוף שלו עם הקב"ה ונשאר הוא "חד".

על המאמר הנזכר כל דין שאין דין אמת לאמתו כאלו נעשה שותף להקב"ה בא באור יפה בטדור תרجم טימן א.

ושחד לא תקח (ב"ג ח')

יש לחעיר, למה לא צותה ההוראה גם לבעל הדין שלא יתן שחוד, כמו שצוטה על הדין המקבל, כמו שצוטה על הלווה שלא יתן רבית (ע' ב"מ ע"ח ב'). ואפשר לומר, כי בכוונה נשמטה אזהרה זו על בעל הדין, כדי למנוע בכלל עניין נתינת שחוד, יען כי אם هي איסור מפורש על הנזון, هي צד אחד משתדל ליתן, בחשבונו, שהצד שכונגדו לא יתן מפני שאסורה, אבל כשאין איסור מפורש יחשובי, כי כמו שהוא נזון, כך אפשר שזה שכונגדו יתו גם כן, מאחר שאין איסור בזיה, ועל פי חשבונו זה ישתקע עניין נתינת שחוד.

פי השחד יעור פקחים (ב"ג ח')

ובפרשנה שופטים (טז יט) כתיב כי השחד יעור עיני חכמים, ותחבידל בין חכמים לפקחים הוא, כי תואר חכם יונח על חכם בחכמת ההוראה

כמו בב"מ (ס"ה א') אחד מחותמי הסמיכה לדון ולתורות — הוא חכם (חכם יתקרי). ופקח נקרא המבין בהיות העולם, כמו בכתובות (ס"ה א') אי סכח תוא... וגם באשה שאינה בת תורה יתייחס החתום פסקחת, כמו בב"ק (נ"ט ב') איתתא דידי פקיה היא, ובשבת (קנ"ג א') משל מלך שזימן את עבדיו לסעודה, פקחין שבתם קישטו את עצמן וכור, והוציאו הכתוב ענין זה פעמי בלשון "חכמים" ופעם בלשון "פקחים", להורות את מה שהשלה, כי יש בידו להטota דרך גם של חכמים גם של פקחים.

ועם באור זה יובן מה שבספרה שופטים הוסיף הלשון "עינוי" (עינוי חכמים), וכך לא כתיב "עינוי", שינויו גם על רעיון, כמו והוא עינויו בתרתך, או גל עינוי ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים, קי"ט י"ח), שחוכנה, האר וגל רעיוןנו, אבל על פקחות שהוא רק בהיות העולם לא יונח לשון זה.

ויסוף דברי צדיקות (כ"ג ח')

רש"י מפרש דברי צדיקים כמו דברים צודקים, אבל לפי זה ח"י צריך לומר דברים צודקים, יعن כי "דברי צדיקים" ענינם דברים של צדיקים, כמו דרך צדיקים (תהלים, א' ר'), ואהלי צדיקים (שם, קי"ח טז), ובתפלה של שבת ובדברי צדיקים תחברך.

ולכן אפשר לפרש ויסוף דברי צדיקים, כמו בפרשת תצא (ס"ה א') והצדיקו את הצדיק והרשינו את הרשע, והכוונה — את הצדיק בדיןינו ואת הרשע בדיןנו, וכך הכוונה ויסוף דברי צדיקים — דבריו של אלה הצדיקים בדין,

וחג הקציר... וחג האסוף (כ"ג ט"ז)

להלן בסוף פרשה פנהם בפטוק ביום השmani עצרת תחיה להם נבאר איך בטעם הדבר שtag השבעות נקרא בלשון חז"ל "עצרת" ולא בשם מתורה "חג הקציר", וכן חג הסכות ולא חג האסוף כמו כאן, ויבא שם באות מלא ורצוי.

שלוש פעמים בשנה יראה כל זורך אל פני הארץ ה' (כ"ג י"ז)

ולאחדיע מקום ראיין זה, וכן בא כמה פעמים בתורה הודיעה סתמית בחוראת המקומות בש. מה, ואמר בכלל "במקום אשר יבחר ה' לשכנ שמו שם" (פרשה ראה, טז י"א), ואחרי אשר ידוע, כי עד בוא ישראל לירושלים יחד בנין בית המקדש היי בוגין מוכחות בבמות ומרקיבות עליהם קרבנות, גנו (על סדר הזמנים) בשלה (יהושע, י"ח א'). בגלגול (שמואל א', י' ח'). בוגוב (שם, כ"א ב'), וגבגוען (מלכים א', ג' ד'), ועוזן בזוחים קי"ח ב'

ובמהרש"א שם) ובכל המקומות שרותה השכינה. ולשעתם היו מקומות חalley במקומות ירושלים, והבמות במקומות מזבחות בבית המקדש — אכן יש להסתפק אם היו חביבים גם במצות ראהיה למקומות ההם, כאמור כאן, שלוש פעמים בשנה יראה כל זוכרך אל פנוי האדון ח'.

ואפשרhab להביא סמך ראי לפטור מצות ראהיה במקומות אלה ממה שאמרו במס' מקות (י' א') על הפסוק במלחמות (קכ"ב א') שיר המועלות לדוד שמחתי באומרים לי בית ח' נלהך, אמר דוד לפנוי הקב"ה. רבש"ע, שמעתי בני אדם שהיו אומרים עלי מתי ימות זקון זה ויבא שלמה בנו ויבנה בית המקדש ונעלה לרגל.

והרי מתבואר, שעדי בנין ביהם^א לא הייתה נהגת מצות עליה לרגל משוםadam לא כה, הלא כי בימיהם במותו וחיו עולמים לרגל למקומותיהם גם אונ.

לא תבשל גדי בחלב אמא (כ"ג י"ט)

חוקרי טעמי המצוות משתדלים למצוא טעם לאיסור בשר בחלב. ואם כי בכלל לא לבני ורוחוי להמציא טעמי למצות התורה, יعن כי ענייני המצוות, טעםם ותכליתם, נשגבו מאותנו בכלל, וכי בא עד חקך אלוות.

אך אם למלא הרצון ממציאות טעם לאיסור בשר בחלב אפשר להטעים הדבר עפ"י המבוואר במס' בכורות (ו' ב'). דהיינו חלב בכלל (גם בלבד) חידוש הוא, משומן-דעקו ויסודה הוא דת טומאה, כמפורט במס' גדה (ט' א') שלאחר הહולדה "גערכ' הדם ונעשה חלב". אך התורה התרותה, וגם שבחת בוז את ארץ ישראל, זבת חלב.

VIDOU, דכל דבר שנשנתה עניינו ותכלונתו, או אם הוא לעצמו בשינויו או יסוד כחו המקורי והעקרני וחלש ונರפה, אך אם נפשׁ במנינו היטודי הוא חזר וניעור, וכמו שאמרו "מצא מין את מינו וניעור", וכן כאשר יגשו חלב עט בשער. יתעורר בחלב כחו הראשון (ע"י הדם שבבשר) שהוא דם טמא. וכן נאסרו כשם ביחיד.

וזאบทי את אויביך וצורתי את צוריך (כ"ג ב"ב)

מה ששימוש בפועל איבת את שם אויבים ובפועל צר — צורדים — הוא מפני שכנו דרך הכתובים ליחס את השם להפעלה הסמוכה לו (ולפעמים להיפך — את הפעלה להשם), כמשמעותם ברכ"ש שמות בפסוק ותחמורת חמרא, ובריש פרשה זו בפסוק ורצו אדוניו את אונו במרצע (שהי יכול לכתוב בפועל רגיל — ונתקב, אבל הפעלה ורצו יהידי הוא בכל המקרה). אך פtab ורצו מפני הסמכיות לשם מרצע, עי"ש), וחרבה יש כהנתה, ממשיכ'

שם, ולכון כאן סמד להשם איברים את הפעל ואיבתי. ולהשם צוררים — את הפעל וצרתי.

אך מה שיש להעיר בלשונות אלה, לפי הידיע במחקר השמות בלשון^ק דשם אויב משותף עם שם שונא, כולל גם שנהנה בבלב, וכמשיכ' (פ' קדושים) לא תשנה את אחד בלבבך, אבל שם צר עניינו מעיך ומזיק בפועל ובגלו, כמו צר ומזיק מצאוני (תהלים קי"ט), יבעתו צר ומזקה (אויב טז), וכן תרגם אונקלוס כאן וצרתי — ואעיק, ואם כן לאחר שאמר ואיבתי את אויביך ממשיכ' שיצור את צוררים, ולמה לו לפרש זה.

וקרוב לומר, כי מפני דיווק זה אמרו במדרש על פסוק זה, כי ואיבתי את אויביך מוסב על שאריו אומות (לבד שבע אומות), וצרתי את צוררי על שבע אומות. ולשון וצרתי קרוב לשון והכחתי שבפסוק הבא דמפורש שם על שבע אומות^ט.

יעבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחםך (ב"ג כ"ח)

שכע בעבודה לשון רבים, ועבדתם, ובמוני לשון יחיד, לחםך. ואפשר להיות רמזו למה שכתבו הפלוסופים הקדמוניים, כי האכילה בכלל הוא עניין בחמי ומוגנת הוא, ולכן מחרاوي שאל למלא חובת הגות זו את גלוי, ואם פנו הוא, אפשר למזויא רמו ליה בפסוק זה, ועבדתם את ה' דמיינו תפלה, ראוי להיות בצדוק. וברך את לחמך שאתה אוכל — ביחידות.

ויש חוקקים על דעה פלוטית זאת, ואומרים, כי על דבר שחווק בטבע לא שייך לנוגה ואין דרוש להסתיר בפלוי פנינה.

אבל אין זה טענה, כי הלא כמה דברים טבאים בחיי האדם שבחרה למלואיהם. ואעפ"י כן מ מלאים אותם ב贋ניות חיotor גדולות. וזה מלא אוחם בגלו נמשל בכמהה.

^ט ופעמי הפגואר דשם אויב קיל משפט אר, פעמי זה אפשר לנדרן מה שאפזר פמנילה (ט"ז א') על הפסוק באסתר איש צר ואיב חמן הרע הזה. אמר רבינו אלעזר, מלמד שהיתה פחה בפלוי אחזורוש ובא מלאך וסטר יהה כלפי התמן, והמת כל דרשת זו מופלאת. ומפני לו זה,

אך דעתיך דabhängig שאמורה איש צר אי' הלא גם אויב בכלל, אחר צדר רע ביותר מאובי, ולטה חורת אחר השם צדר עוד השם אויב, וזה הלא פטו שאופרים "בכל מאתים מנת". אך כיוונה ליחס את שם צדר להמן, ישם אויב לאחзорוש (כדי להקל במקצת עריך עניינו עם חמן בוגירותו). אך היה אפשר שעי' זו תקניתו לאחзорוש, בא מלאך וסטר יהה כלפי התמן, ואמרת חמן הרע מזות

אכן יש להעיר על זה ממה דכתיב באברהם בעת שקיבל אורחיו והוא צומד עליהם ויאכלו (פרשה וירא, י"ח ח'), ואם כי מן חמדת לאפלו של אבנוי אנשיים לא חי אברהאם סותר מודה זו. אברהאם אך ייל כי לפניו המשמש אין פקידיין אורחים לאפלו. או בטור משמש לפניהם, ולפנוי המשמש אין פקידיין אורחים לאפלו. וגם אפשר לכוין טעם לשון יחיד — בברכת הלחם, כי יברך את כל אחד באיכות הלחם שהוא צרייך ורגיל בו, כי יש שזריך לסת חטאים ויש שמסתפק במת קיבה, כמו שאמרו במדר בראשית. (פ' ט"ז) ניכר הוא זה שלא אכל סת חטאים מימייו, כי סת חטאים מוקק את הרעיון, ולא הכל נזקקים לו.

וכען זה פרשנו הלשון בתחלים ואחת גנותו לחם את אפלם בעתו, פתח ברבים (להם) וסיטם ביחיד (בעתו) אך מרמא, כי גנותו לכל אחד כפי זמנו כי בעת שאדם לומד יודע דרך של תורה שת במלת, ולכשנחכם מתפרקנס ברוחבה.

וברך את לחםך ואת מימך והסירות מהלה מקרבך (כ"ג כ"ה) יהס העניים מברכת החיים עם חסורת מחללה אפשר לבאר על פי הכתוב בקהלת (ר' א') יש רעה איש אשר יתנו לו האלהים עשור ולא ישילטנו לאכול ממנו זה רעה חוליו, ואמר כאן, כי יברך ה' את לחמו ומימיו, וכי עם זה יסיר ממנו המחללה מן ולא ישילטנו, אך ישלוט ויהנה מהברכה.

והסירות מהלה מקרבך (כ"ג כ"ה)

הפעל "סורי" מורה בכם על דבר שהי' בא וחלך לו, כמו וסר הערוב, וסדר החסידעים (פ' וארא), והענן סר מעל האהיל (פ' בהעלתך), סר צלם (שלוח), ורוח ה' סירה מעל שאל (ש"א ט"ז כ"ג), וחרבה כהנתה, ואם כן באמרו כאן והסירות מהלה מקרבך, משמעות שאמנם תבא המחללה ואח"כ חסור, ובאמת המכונן כאן, כי גם בעיקרה לא תבא כל מחללה. ולפי זה hei לו לומר בלשון יותר מכוחו לכונה זו, כמו ואמנע מהלה מקרבך, וככלשון הכתוב והנה מנעך זה מכובד (פ' בלק), אשר מנעך ה' מבוא בדים (ש"א כ"ח כ"ז) ועוד כהנתה.

אך אפשר לפרש הלשון והסירות לפי משמעותם שבארנו, עפ"י הגמרא דב"ם (ק"ז ב') על הפסיק והסיר ה' ממך כל חוליו (פ' עקב) זו צינה (שהאדם מצטנן ונצטנן דמו ומתווך כך באים מחלות שונות), ובדרבי חנינא, שאמר, הכל (כל מחלות האדם ומסובתו) בידי שמים חזון מציניט פחitem שנאמר משלגי, (כ"ה ה') צנים פחitem בדורך עקש שומר נשאו ירחק מחת

(זה קור וחום, עיין בביב' קמ"ד ב' וברשכ"ט ותוס' ועוד בכתובות ל' א' בתוס' ד"ה הכל').

ולפי זה אי אפשר לומר כאן בלשון מניעה, ואמנע מחלת מקרבר. כיון דמקור המחלת צניט פחים אינו כלל בידי שמיים, ורק בידי אדם לבדו שלא נשמר מזה, ובאה האבטחתה, כי גם בחלותך ע"י אי והירוד מצנים פחים התליין רק בך יסיר ה' את המחלת הבאה לרגלה, ומכוון הלשון והסירות.

ואל משח אמר עליה אל ה' (ב"ד א')
 ע' סנהדרין (ל"ח ב') ذידיקו דהוי צריך לומר עליה אליו, ועיין מה שבתנו בזה לעלה בפרשה בראשית בפסוק ויאמר לך לנשיו נשי לך האזנה אמרתי (ד' כ"ג) וצרכ' לךו.

ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (ב"ד ז')
 יוציא מה אמרדו על לשון זה, געשה ונשמע "עמא פוזא" דקדמיתו פומיכו לאודנייכו (שבת פ"ח א'), וכונתו כי מקודם צריך לשמעו ואח"כ מקיימים. ובמדרשים דרשו בזה.
 ויאמנת על דרך הפשט יש לפреш כוונת הלשון ונשמע. לא מענין חוש השמיעה באוזן, אך מענין ביןינה ושימת לב, כמו בפרשנה נה (ט' ז') אשר לא ישמעו איש שפט רעהו, דהמובן הוא שלא יביןו ובפ' מקץ (מ"ב כ"ג) הם לא ידעו כי שומע יוסט, ובאוורו, שמבין לשונם, ובמלכים ב' (י"ח כ"ז) דבר נא אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו (כלומר, מבינים לנו את השפה הזאת), ובחו"ל "לא שמייע לי, כלומר, לא סבירא לי" (ערובין ק"ב ב'). והבאור כאן, שכונו לומר, שלא ימתינו לקיום המצוות עד אשר יהקרו ענינו וטעמן, אך יקימנו ואח"כ יבינו לטעמן, והוא על דרך הלשון בתהלים (ק"א י') ראשית חכמה יראת ה' שלל טוב לכל עושיהם, והכוונה היא שהשכל יבא לאחר העשיה, אבל אין מعقب את העשיה, והיא נעשית בתמיות עפ"י מצות ה' ומיסוד המצאות הוא להיות תמים עם ה' (פרשנה שופטים י"ח י"ג).

ומה טוב יתבאר לפני זה המאמר באבות דרבי נתן פרק כ"ב, כל שיראת חטא קודמת לתוכתו חכמו מתקימת, שנאמר, כל אשר דבר ה' געשה ונשמע, ע"ב. ולכוארה אין מבואר מה טעם ראי' זו למה שאמר מקודם. אך הכוונה כמו שכתנו, שהעשה צריכה צריכה להיות קודם שיבינו טעם המצאות, ועל דרך הלשון תמים תהיה, כמו שכתנו, ואו מעשה המצאות תנן על העושים לקיים חכמו ובינתו בה, בטעם וענינה, אבל אם יתחפט מקודם אפשר לו להכשיל במולי המצאות.

ומזה נראה, כי לא נכון פירוש המפרשים במאמר זה, כל שיראת החטא קודמת לחייבתו (אבות פ"ג מ"ט) שהפירוש הוא, שחוש בלבו, אל מול שביל שאהוי ירא חטא (עייש ברע"ב), ולפי שהבנו מאבות דר"ג מתחבר לשון זה לענין אחר, כפי שתואר.

וاثנה לך את לחות האבן והتورה והמצוות אשר כתבתי להורותם (כ"ד י'ב)

ופירשו בתלמוד (ברכות ה' א') לחות — אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא, והמצוות זו משנה, אשר כתבתי — אלו נביאים וכתובים, להורותם זו גמורא, מלמד שכולם נתנו למשה בסיני ע"ב. ויזועים שלושת חלקים התורה שבכתב בשם תנ"ך, תורה, נביאים וכתובים, ונקרוו בעשיותם לפי ענייניהם, תורה — הוראת המצוות, נביאים על שם שהנבאים נקראו בעל פה, והשם נביא והוא מלשון ניב שפתים, והכתובים — על שם שהיו כתובים בספר. וע' משכ' השיך לדזרשה זו למעלה בפ' יתרו בפ' בחודש השלישי באו מדבר סיני (ימ"ט א').

וסדרם הוא, תורה — חמשת החומשיים, ונביאים — מן ספר יהושע עד אחר ספר מלכים — ארבעה ספרים ונחשבו לנביאים ראשונים. וכן ישעיהו עד אחרי מלacci חמשה עשר ספרים, ונחשבו לנביאים אחרונים. ובסך הכל כולל חמשה, ארבעה, חמשה עשר) עשרים וארבעה, ובשם זה יקראו כולם (עשרים וארבעה), וכתובים, הם תהילים, איוב, משלים, דניאל, עזרא, נחמה, דברי הימים וחמש מגילות.

וכן נקראים כולם בשם „ כתבי הקודש”, להבדיל מספרים שנכתבו אחר שנחתמו אלה עיי' אנשי הכנסת הגדולה, כמו ספרי החשמונאים, ועוד. והספרים האחרונים מכנים את אלה שנכתבו אחר חתימת הנזירות בשם „ כתובים אחרונים”, אבל באמת נקראו „ספרים חזוניים”, שאין להם רשות להתחשב בתוכן כתבי הקודש.

ויש להעיר בלשון הגמara שהבנו, תורה זה מקרא, והמצוות זו משנה, אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים, לפי"ז למה הפסיק הכתוב בין מקרא ובין נביאים וכתובים וקבע ביניהם משנה, ואלא המקרא עם נביאים וכתובים ייחס קרוב, והי' לו לומר „והתורה אשר כתבתי והמצוות”.

ואפשר לומר עפ"י מ"ש בנדרים (פ"ב ב') אלמלא לא חטא ישראל בעגל הי' ניתן להם רק חמושי התורה ולא נביאים וכתובים מפני שהם יכלו מוסר ואם לא היו חוטאים בעגל לא היו צריכים למוסר.

ומתבואר, דאליה הספרים נתנו מתוך צער ודאגה, ולכן מעלת המשנה יותר מכובדה, ולכן סוף המשנה לתורה.

וזתנה לך את לחות האבן והتورה והמצאות
אשר כתבתוי להזותם (כ"ד י"ב)

הנה בות הפקיד ח' את משה להיות מורה לישראל וכן מתבאר מהפסוקים בפרשא ואחתנן (ד' ח') ראה למדתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ח' ועוד שם (פסוק י"ד) ואותי צוה ח' בעת תהיה למדתכם חוקים ומשפטים. עוד נמצאו בתורה לשונות קרובים למובן זה.

ויש להעיר, כי בעת שללו ח' אל פרעה על דבר הוצאה ישראל ממצרים וגם אל בני ישראל לדבר אליהם, נשתמש אז במדת ענותנותו ואמר, מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את ישראל ממצרים. וכן בעת שהופקד למורה ורב לכל ישראל לא מצינו שסירב בזה. ולא טען כלל כי אין ראי למדרגה גבוהה כזו להיות מורה ורב לכל ישראל, ואית ענותנותו.

ואפשר לומר עפ"י המבוואר במס' סוטה (ה' א') הפסוק בישעה (ג"ז ט"ז) ואת דכא ושפלו רוח, לעולם למדוד אדם מממדת קונו, שהרי הבניה הקב"ה את כל התהרים הגבויים והשרה שכינתו על הר סיני מפני שהוא נזקן מכולם, ובוגדל ענותנותו חשב משפט, כי על כן בחר ח' בו לחיות מורה לישראל מפני שהוא קטן מכל האנשים. וכעתות הכתוב בסוף פרשה בהעתך והאיש משה ענו מאד מכל אדם אשר על פניו הארץ (ועיין מה שכתבנו שם בבאור הלשון אשר על פניו הארץ), ולכן חשב פקודה זו לרائي לך, ועל כן לא סירב וקיבלה ללא טענה.

ויעל משה אל החר ויבט הענן את ההר (כ"ד ט"ו)
ואיתא במדרש תיכני לעליה כסוי (ע' בם' התהה"מ). פלומר, כמו שטען חכה בכיסיו רק לעלותו של משה וקרוב לו מר כי מובן זה יוצא ממש מבואר אצלנו בתוכנות לשח"ק, כי בבואה שני פעולות תוכניות ללא הפסיק ענין או פעולה בינהם מורה על תוכניות הפעולות, ובוואר זה אצלנו אית' בסוף פרשת קrho בפסוק לא תחלו ולא תموת, ואחריו דכתיב כאן שני הפעלים ויעל ויכס מורת, כי תיכף לעלותו נתכסה ההר.

פרק שת תרומה

ליקחו לי תרומה (כ"ה ב')

אפשר לחתת טעם על סמכות פרשות זו לפרשת משפטים, שבא לרמן, אשר אם הנחותם כולה תהיה במשפט וצדוק או אקבל תרומותם לקודש, ואם לאו, אין אני חפץ בתרומותם, וכמו אמרו (סוכה ל' א') בטעם איסור מצות הבהה בעברית, כגון אתרוג גול, משוט דכתיב כי אני ה' אהוב משפט ישעיה, ס"א ח') "ולא זו הדרכ' (של צדקה מגוזל) מוציאתו מיד' עבירה" (לשון חז"ל בב"מ ל"ז ב').

ועפי' זה יתבאר לשון הפסוק בישעיה (אי כ"א) קרייה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה, ואמרו (סנהדרין ל"ה א'), דהלהן "צדק" ילין בה מוסף על צדקה, ולפי זה מתבאה, שהכתב משבח את העיר בות, שהצדקה באה בה לאחר שעשו וה坦נוו במשפט.

וכן יתכוין לשון הפסוק שם (נ"ז א') שמרו משפט ועשו צדקה, כלומר, אחר שתשמרו משפט העשו צדקה.

עוד יתבהיר בזה המשך הלשון בראש פרשה שופטים (ט"ז, י"ח-כ') שופטים ושותרים תחן לך... ושפטו את העם משפט צדק... צדק תרדוף, והנה בדין ומשפט לא שיריך רדייטה. ואדרבתה, צדיק להיות מתן בדין (כbumשנה דברות, פ"א מ"א). אך אחורי שכפי המבואר, דהלהן "צדק" מוסף על צדקה, ומציינו בבדיקה הפעיל רדייטה, במשלי (כ"א כ"א) רודף צדקה, ושם (ט"ז ט') ומרדף צדקה. ואמר, כי אחורי אשר תשפטו משפט צדק או תרדפו לעשوت צדקה.

עוד פרשתי עפ"י המבואר בונה את מאמר חז"ל בב"ב (י'), גדולה צדקה שמקربת את הגאולה, שנאמר (ישעיה נ"ו) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וגורי ולכארה קשה, שפתוח במלעת הצדקה בלבד (גדולה הצדקה), ובביא ראי משתי מעלות, ממדת המשפט וממדת הצדקה, שמרו משפט ועשו צדקה.

אך הבואר הוא, פי המשפט לבדו לא יחשב למעלת יתרונו, יען כי

הפקו — גול וועל, ולא כן צדקה, כי במניעתה הוא רק חסרן מצוה, ככל המצוות, אבל מעלה גдолה שמקבת את הגואלה אף בתנאי, שבכל הכהגה ישרמו משפט, ובלא זה, כלומר, בהיפך משפט, שהוא מעשה عمل ואון, וגול משפט, אז אין למעלת הצדקה כל ערך ושוי.

ועפ"י סבורה זו דמדת המשפט כשהיא עצמה, לא תחשב למעלה, מפני כי הפקה שערורי וחותם — עפ"י זה פרשטי בסנהדרין (ו' ב'), כל המברך את יהודה במאה שאמיר מה בצע כי נהרג את אחינו הררי זה מנאץ (כלומר, מהלך ומכوها). ופירש"י בטעם הדבר, כי אחרי שדבריו היו נשמעין לאחינו חי' לו לומר להם נחוירנו לאבינו עכ"ל, אבל באור זה קשה, דהשzon מנאץ שהוא לשון חילול ובזוי, לא יכול לבאור זה, כי בו אפשר רק לומר שלא יצא ידי חובתו אבל ליחס לו שם מנאץ על זה שאמר מה בצע כי נהרג את אחינו זה קשה מאד, דהא עכ"פ בדבריו אלה הצל את יוסף מהריגתו. ופירשנו דהכוונה בלשון מנאץ הוא מחתה זה, כי אין ראוי להלל ולברך את איש צדיק בזוז, שהוא אינו רוץ וゴלן וכדומה, יען כי אין זה מעלה לנו, ושבה כו"ה יכול לאיש שאינו הוולד בדרך ישירה ועשה על ומדחת, אפשר לומר מקטת שבת לה, כי בכל זאת אינו רוץ וゴלן, אבל אם ישבחו בזוז את הצדיק חרפה הוא לו, ושבה לצדיק יכול יכון ביתרונו מעלות הנפש ובמדותמצוות בטובה וכדומה.

זו היא הכוונה שאמרו, כל המברך את יהודה במאה שאמיר מה בצע כי נהרג את אחינו, כלומר, שמשבח אותו בזוז שאינו רוץ והמןאץ אותה מבזה ומחליל את ערכו, כי אין שבח לצדיק בזוז שמנע הריגת אדם.

ועפ"י כל המברкар אפשר לכוין מה שאמרו בмир קhalbת על אפסוק שם (ד' ו') טוב מלא כף נחת מלא חפנים עמל ורעות רוח, ועל זה אמרו בשם מדורש — טוב מי שעושה מעט צדקה ממי שגוזל ועובד צדקה מרובה, עכ"ב. ולכאורה אינו מכובא, מה ראה המדורש לסמן עניין דרש זה על לשון פסוק זה, בעוד אשר אפשר לפרשו יפה כפשוטו וככלשונו, ואני דורש כל כל באור ודדרש.

אך הבואר הוא דקשה להמדרשה, מה משמעינו קhalbת, שטוב מלא כף נחת מלא חפנים עמל ורעות רוח. והלא זה יבין כל איש, ואטילו איש מן היינך, ואין אנו צריכים בזוז להודיעתו ולהכמתו של קhalbת, כי הדבר פשוט מאד.

ולכן מסבב המדורש כוונת הכתוב לעניין דבר טוב ואצלי, ותפס עניין צדקה, אשר כדיוע חברה אותה התורה מאד והעריצה עד מאור, וקבעה לתה כמה לאוין ובמה עשיין וכמה הבטחות טובות על קיומה (בפרשת ראת).

טייה, זי-ייא, ובתלמוד ביב ר' א') ובכמה מדרשים וספריו אגדה, ותידוע למדוי.

עם כל זה — אומר הכתוב — טוב מלא כח-צדקה — כשהיא באת בנהת ובמישרים, באורת צדק ומשפט, מלא חנימ-צדקה — כשהיא בעמל ורעות רוח, בארכות עקלקלות ובأופנים מגוניים.

ואף כי לפה זה הי' דרוש לומר מלא כף בנחת מלא חפניהם בעמל וברעות רוח, בכ"ת השימוש, אך חסרון בכ"ת השימוש הוא מקרה קרוב במקרא, כמו בריש פרשה וארא (רו' ג') ושמי ה' לא נודעתי להם — תחת ובשמי ה', יعن כי אם כתוב (ושמי) הי' צrisk לומר לא הודהתי להם, ובמלכים א' (ט"ז ל"ב) ויקם מזבח לבعل בית הבעל אשר בנה בשמרון — תחת בית הבעל, ובמלכים ב' (ו' ט"ז) כל הכסף הנמצא בית ה' — תחת בית ה', וכן נראתה ביהושע (כ"ב פ') והוא לא גוע בעונו וזה מוסב על ענן שעבר על החרם (שם ז'), והוכנה, כי לשון גוועה מורה על מיתה קללה, ואמר, כי הוא לא מת במיתה קללה (כי סקלחו באבניים שם) בעונו — בעבר עונו. ובמיכה (אי ד) האtan בכורי פשעי, פרי בטני חטא נפשי — תחת האtan בכורי בפשעי, פרי בטני בחטא נפשי, ובמלacci (ג' ט"ז) ויכתב ספר זכרון לפניו — תחת בספר, וכן נראת הלשון כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ — תחת בששת ימים וכ"כ ביהזקאל (ט"ז ז') ואלבשך רקמה ואנעלך מחש תחת ברקמת, בתחש ולמו שט ואלבשך בשן, ובישעה (מ"ג כ"ג) וזכה לך כבדתני — תחת ובובחיד, ועוד הרבה.

ועין עוד מה שנכתב בכלל עניין זה שהערכנו כאן להלו בסמוך בפסוק זו את התרומה אשר מקחו מאיתם.

ולבסוף עניין זה אזכיר דברי מהרש"א בעניין זה, דבריהם קצרים ונמיצים. במס' כתובות (ס"ז א') כתוב בהמשך הדברים בזה הלשון, ויש שמקבצין עשור שלא באמונה ובחולול השם ואח"כ מנדבר מנותן, ואין זה אלא מצה הבאה בעבירה, ואין לעוזר הזה קיום וכו' עכ"ל.

ועין מה שכתנו עוד בעניין זה בפ' בהר בפסוק אל תנן איש את עמיתו (כ"ה יד).

זיקחו לי תרומה (כ"ה ב')

הוא"יו מן ויקחו בא כאן במקום "כלי", כי יקחו לי תרומה, וסגןנו זהה בפרשנה בא (י"ב ג') דברו אל כל עדת ישראל לאמר ויקחו — תחת כי יקח ובירשה בשלח (יד ב') דבר אל בני ישראל וישבו ויתנו — תחת כי ישובו, ועוד שם (פסוק ט"ז) דבר אל בני ישראל ויסעו — תחת כי יסעו, הרבה כהנה וכך סגןון הלשון.

ויקחו לי תרומה (כ"ח ב')

לפי פשtuות המכוון כי צריך לומר ויתנו לך תרומה, אך אפשר לפרש
שבא הלשון לרמז עניין מוסרי, והוא על דרך שאמרו במס' קדושים (ד' א')
חשאה שאמרה לאיש, הא לך דינר ואתקדש אני לך איננה מקודשת, משומת
דאין אשא מKENIA נפשה לבעל עד שתתקבל חיה בסוף קדושים, ועל זה אמרו
בגמרא, ואם hei אדם חשוב מקודשת, מי טעה, בהחיה הנאה דכא
מקבל מינה גמורה ומקניה נפשת, כלומר, זה האכבוד שהוא מקבל פמנת
נחשב אצלם כאלו מקבלת היא.

וזהו שאמր כאן, ויקחו לי תרומה, כי בויה שאקבל מהם ייחסב להם
כאלו מקבלים הם.

גם אפשר לפרש הלשון ויקחו תחת ויתנו עפ"י הידוע כי כל טובו של
אדם הוא מאותה, וכמו שכתוב (זהיא כ"ט י"ד) כי ממך הכל ומძק
ונתנו לך. ואיך כל מה שהאדם נותן הוא לך מהו. ויתנו ויקחו.
ולפעין אולי נכוון לגרועם בראשי כאן תחת ויקחו לי לשם — ויקחו לי —
משלוי, צ"ע.

ויקחו לי תרומה (כ"ח ב')

פירשטי, לי לשם. ובפרשנה ויקhal (לה' ה') כתיב, קחו מאתכם תרומה לה'.
ולפי פשtuות העניין, תהיא הכוונה כאן מלשון "לי לשם" ומשם "תרומה לה'".
שצריך להביע בכך שנוחנים זה לשם ה'. וזה על דרך הכתוב בתהילת
(מיה ב') רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך, ויתפרש, שאם לבי
יגיד לי לעשות דבר מצוה צריך אני לומר קודם שעשו האני זה לשם
זה, וכמו שנוהגים כמה אנשים כן קודם שעשו מצוה, וכך עשו האני זה
כאן לי לשם. ובפרשנה ויקhal תרומה לה'.

וע"ד החשוב להוציא בפה את דבר ההקדש כן מתבאר מפסיק דפ'
בחקתי ואיש כי יקדש את ביתו קדוש, ופירשו שם כי הלשון "קדוש". אשר
הוא לכארה מיותר, מורה על ההחלה בפה כי מקדישו לה', וכן פירשו
בנחmittה (ג' א') ויבנו את שער הצאן חמה קדשו, ופירשטי הקידוש
בלשון (בפה) היה מעלה גודלה וככ.

אך צריך בואר, מי שנא כאן צריך לומר קודם מקודם לה' תרומה, כמשמעות
חמשך הלשון ויקחו לי לשם — תרומה חרי ذיכירת ה', קודמת לשם
תרומה, וווצא — לה' תרומה, לשם בפרשנה ויקhal כתיב קחו מאתכם
תרומה לה', ולא קחו מאתכם לה' תרומה, זה מורה שצריך לומר קודם מקודם
תרומה ואח"כ לה'.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במס' גדרים (י' ב'), מנין שלא יאמל'

אדם לת' קרבן, לה' עולה, אך קרבן לה' עולה לה' תלמוד לומר (ב' ויקרא), אדם כי יקריב מכם קרבן לה', ולא כתיב לה' קרבן. ובטעם הדבר נאמרה סברא זו, כי יש חשש שמא לאחר שיווציא מפיו המלה "לה'" ימות פתאות בmittah חטופה, טרם שיווציא המלה קרבן, ולפי זה יוציא שם שמים לבטלה. (כך פירוש בס' של'ה, והובא במפרשים).

והנה איתך באגדות שונות (ועיין במס' ע"ז (ח' א'), כי לא לא חטא ישראל בעגל לא היו מתים בmittah חטופה, כלומר, פתאות, מפני שהוא mittah בalthi מכובדתו, והוא מכונה בשם "mittah דחוופה" (מפרק כ"ח א'). ולפי זה ניחא, דהפרשנה שבכאן אכן אيري קודם מעשה העגל (שבפרשנה תשא) והיו בטוחים mittah פתאות, ולא ה' חש שמא לאחר שיווציא מפיו המלה "לה'" ימות פתאות, لكن יכול לומר לה' תרומה, וזה לשון יותר מכובד שמקדים שם ה' בדבריו, אבל בפרשנו ויקרא, אכן לאחר mittah העגל, שוב לא היו בטוחים שלא ימותו פתאות, יש חשש הנזכר, שאחר שיווציא המלה "לה'" ימות פתאות, וכן צריך להקדים השם קרבן, וכן גם בפ' ויקהיל כתיב תרומה לה', ולא לה' תרומה.

ויקחו לי תרומה (כ"ח ב')

פירושין, לי לשמי, עכ"ל. ולא נתבאר מנין לרשי' פירוש זה, ולא בפשיטות שיקטו תרומה לתוכלית מלאכת המשכן, והלשון לי הווא מדרך סגנון הלשון, וכמו הלשון מעין זה, קח לך (כמה פעמים בפרשנה תשא) ויקחו להם איש שה (פרשנה בא) והרבה לשונות כאלה וככלה. ואיפה מרומו הלשון "לי" לשמי.

ואמנם בפ' ראה בפסוק ואת כל שללה כליל לה' אלהיך (י"ג י"ז) פירוש ג'כ' לה' אלהיך לשמו, אך שם בהכרח לפרשך כן, עין כי לאנשים אין כל הנאה בשရיפת כל, וכך לשם ה', אבל כאן גם כבוד וגודלה לאנשים. ואפשר לומר, כי מצינו בעית שדייבר נתן הנביא עט דוד המלך על דבר בנין בית מקדש לה', אמר, אתה תבנה לי בית (שמואל ב', ר' ה'), ואחר כך הוסיף, כי "רק בנו יבנה בית לשמי" (שם פסוק י"ג). ו מבואר מזה, דהלשון "לי" שאמר מקודם (אתה תבנה לי בית) הוא המובן "לשמי". וען דכאן בבניין בית מקדש כתיב "לי" עניינו — לשמי, כמו שם. וזהו כוונת רשי' "לי" — לשמי, כלומר, היינו לי והיינו לשמי, כמו שהנביא פירש זה בעצםו, מבואר.

ובסימון בפסוק ז' כתיב ועשו לי מקדש, פירושין גם כן לי לשמי, ולכארה אחורי שפירש כאן הוראת מלת זו, בascal לפרשו גם שם כן, ובאוור אין מוכרת.

אך אפשר לומר דקשה לו למה במעשה כל הכלים למקדש החשובים בפרשה, בארון, בכתרות, בשלחן ובמנורה, לא כתיב "לי" רק ועשו טהר, ובאמת המזווה לעשות לשם ה' הוא בכל העשיות, לה' פירש"י רשם מקדש הוא כולל כל הפרטיטים שבו, ובאה תורה זו במקדש ומורה על כל העשיות הפרטיות שתהיינה עשוות לשם.

מאת כל איש אשר ידבנו לכו תקחו את תרומתי (כ"ח ב')
 הלשון ויקחו שמקודם (ויקחו לי תרומה) הוא כמו ויתנו וכמו שבאנו שם, אבל כאן הכונה תקחו — קיחה ממש. והבהיר הוא, שרוצה לומר, מאת כל איש אשר — אך — ידבנו לכו רשאים אתם לגבות ממנו מה שנדר, ולא יוכל לחזור בו, וזה הוא משום "דאמירה לגבות כסירה להדיות" (קדושין כ"ח ב'), ומובן, כי אחר המשירה, לחתה בחורת.

ואמנם זה גופא ציריך הסבר, למה זה תהיי אמרה לגבות מקיפה ביותר, אחרי אשר מילתה פסיקה הוא דכל דבר קניין איינו נגמר בדברים בלבד, ועפ"י דקייל מוצא שפטיך נשמר, בהבטחה לה', אך זה הוא רק באמר בלשון נדר, הרי עלי, כמו שישים הפסוק הנזכר מוצא שפטיך נשמר ושיטת כאשר נדרות ונסמכ על התחלת עניינה כי תזרע נדר (פ' חזא, כ"ג כ"ב—כ"ז), אבל סתם אמרה, אף כי מן המדה היא לקיים דברי הבטחה, אבל אך מדה יפה היא. ולא כל איש שולט במידות יפות. ולא מצינו שכיפו על זה. ומה דקייל שיהה הן שלך צדק ולאו שלך צדק (ב"מ מ"ט ב'), וזה רק למוצה ולא לעניין כפי. (ועיין בכתובות פ"ו א' ובערכין כ"א א').

ואפשר לכוון טעם מאמר זה, אמרה לגבות כסירה להדיות, עפ"י מה שכתב הרמב"ס בסוף פרק שני מהלכות גירושין, להסביר טעם הדבר, דמי שמחוויב בדיין לגרש את אשתו (עיין במשנה כתובות ע"ז א'). ואלו שכופין אותו להוציא) כופין אותו עד שייאמר רוצה אני (עיין במשנה ערכין כ"א א'), ולכארה הדבר תמורה, מכיוון שדרוש לו רצונו והוא דרוש לומר רוצה אני,இוזה רצון הוא אם כופין אותו על זה, והסביר הרמב"ס בארוכת, ותוכנו דבריו, מפני כי בכלל הנפש היהודי רוצה לעשות הכל כדי התורה, ורק הגוף החומרי עפ"י יצרו הרע מעכבותה, וכלן כופין את הגוף להסכים עם הנפש, אשר על האמת. הנפש יסוד הגוף וכל קיומו, ובludeה הוא חrichtתبشر, עפר ואפר.

ומעתה אף אנו נאמר, כי זה שmbטיח דבר לגבות, לצדקה או לדבר שבקדושה — הנה הנפש שלו בודאי רוצה גם במשירת הדבר לתעודתו. ורק החומר ויצרו הרע מעכבים, ולכן כופין אותו (את הגוף) שיטסים עם יסודו — הנפש.

וזאת התרומה אשר תקחו מאטם (כ"ה ג')
 הנה אחורי דלשון זה מוסב על הלשון מנת כל איש אשר ידבנו לבו הוי הלשון "מאטם" כמו מיותר כי הי המשך הלשון עולה טוב בלאudo, כותן מנת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זו זאת התרומה אשר תקחו. ואפשר שהלשון "מאטם" בא לرمז על אופן שאמרו במס' סוכה (מ"א ב') על הפסוק דפרשה אמרו (כ"ג מ') ולקחתם לכם פרי עץ הדר וכה, אמרו — לכם משלכם, להוציא את הגזול. וכן כאן הכוונה מאטם — משלהם, לא גוזל ולא גנוב אתם. ועיין מה שכתבנו לעליה במאמר ראשון פרשה זו בענין קרוב לוזו.

זהב ובפטף ונחשת (כ"ה ג')
 אבל במין ברזל לא השתמשו למשן, וכךן מתברר זה בדרך שלילי, במתן שלא נחשב זה בין שאר מיני מתקיות. אבל בבניין שלמה בא זה בדרך חיובי ומפורש זה במלים א' (ר' ז') ומקבת וגרzon וכל כלי ברזל לא נשמע בבית הבנותו. וכן מצינו אזהרת התורה בבניין המזבח, לא תניף עליהם (על האבנים) ברזל (פרשה Tabा, כ"ז ח').

ויתכן לומר בטעם אזהרת מניעה זו עפ"י המבואר בסוף פרשה יתרו (כ' כ"ב) ואם מובהק אבני תעשה לי לא תבנה אתה גזית. והפסוק עצמו מפרש הטעם "כי חרבה הנפת עלייה ותחלליה". וזה הוא מפני שהגנית נעשת (חוצב) ע"י כלי ברזל, והפסוק קורא זה חרבה, והחרב הוא כל אומנתו של עשו, כמו שכותב ועל חרבה תהיה (פ' תולדות, כ"ז מ') ותעדתו לחבל להרס ולהחרב. ולכן איןנו בדיון שישמש בקדוש לנווה קודש, מעון השלום וכל עניינו שלום.

ולקוטות הפסמים (כ"ה ו')
 לפי משפט הלשון הי' צריך לומר וסמיים לקיטורת, אך כן הוא מדרכי הלשון, וכמו בפרשת תשא (ל' כ"ג) קח לך בשםיט ראש — תחת ראש (ראשי) בשםיט, שהם המוחרים והמהודרים, כמו בשח"ש (ד' י"ד) ראש בשםיט, וביחסו קל (כ"ז כ"ב) בראש כל בשם.

וכן נמצאו לשונות מהופכות הרבה במקרא, ולדוגמא בראש פרשה ויקרא אדם כי יקריב מכל — תחת אדם מכל כי יקריב, ושם (א' ט"ו) והקטייר המובהחה ונמצאה דמו — תחת ונמצאת דמו והקטייר כי המיוצוי בא קודם ההקטר, ובפרשנה בלעך (כ"ב ל"ג) כי עתה גם אוזnek הרגתני — תחת גם הרגתני אותה, ובירימה (י"ז ג') כל אוצרותיך לבו אתן במוותיך בחטא — תחת בחטאך במותיך, ובחוושע (י"ד ג') אמרו אליו כל תשא עון — תחת כל עון תשא,

דבתחילהים (פ' ר) ותשקמו בדמעות שלישי — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מן מדה), והרבה כהנה.

אבני שחם ואבני מלאים לאפוד ולהחן (כ"ח ז')

לפי שתוות הלשון ממשמע, שני מיני אבנים אלה ישתמשו שניתם גם לאפוד וגם לחושן, אבל באמת היו אבני שחם משמשים רק לאפוד ואבני מלאים רק לחושן, כפי שמתבאר במקומם בהמשך פרשה תצוה (פרשנה כ"ח).

אך נמצאים לשונות כאלה במקרא, שאעפ"י שכולם יחד בהכרה לחלק אותן, כל אחד לפי עניניו, כמו למשל בפרשת האזינו (ל"ב כ"א) הם קנאוני בלבד אל כעטוני בהבליהם ואני אקניאם בלבד עם בגוי נבל אכעיסם — וצריך לסדרם לפי עניניהם, וזאת, הם קנאוני בלבד ואני אקניאם בלבד עם (הם) כעטוני בהבליהם ואני אכעיסם בגוי נבל, ובשה"ש (א' ה') שchoroth אני ונואה כאחלי קדר כיריעות שלמה, וצריך לחלקם ולסדרם כזה, שchoroth אני כאחלי קדר ונואה כיריעות שלמה, ובתחילהים (קי"ג, ה' ר) מי כה' אלהינו המגביה לשבת המשפيلي לראות בשמיים ובארץ — (וain בלאור להלשן המשפילי לראות בשמיים) אך צריך לחלקם ולסדרם כזה, מי כה' אלהינו המגביה לשבת בשמיים המשפيلي לראות בארץ, או מי כה' אלהינו בשמיים ובארץ המגביה לשבת המשפيلي לראות — והרבה כהנה, וגם כאן דרוש לחלק הענינים, אבני שחם לאפוד ואבני מלאים לחושן.

ועשו לי מקדש ושכنتי בתוכם (כ"ח ח')

במדרשי רבינו תנומה אמרו על זה, והוא שאמיר הכתוב (מלאכי א' א') אהבתاي אתכם אמר ה'. ולא נתבארה הכוונה.

ואפשר לפרש עפ"י המוסoper בפס' כתובות (ס"ב ב'), כי אחד מחוץ' עשה שדוכין לבנו ואידרש אותה, וזו עליו לאחר האירוסין ילך לזמן ידוע למלמד תורה, ואח"כ יעשו הנושאין, אבל כשנפגש המשודך עם הכללה ביקש מאביו שירשה לו לעשותות מקודם הנושאין ואח"כ ילך ללימוד, ואמר לו אביו, בני, דעת קונך יש בר (כלומר, מדת ה'). כי מעיקרא כתיב תביימו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך (פרשנה בשלת, ט"ז י"ז), והיינה כי מקודם יבאים לישראל לארץ ואח"כ יבנו לו מקדש (היו מכוון לשבתך מקדש ה'), ולבסוף כתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, והיינו כי לא רצחה לחכחות עם בנין המקדש עד בואם לארץ, אך עתה, בעודם במדבר, רצתה להשרות שכינתו בתוכם. וזה מרוב אהבותו אליהם, יהנמשל מובן بكل.

זו היא כוונת המדרש, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, זה שאמיר הכתוב

הבהיר אתכם אמר ה', ומרוב אהבה איני רוצה להמתין לבניין המשכן ולשכנון בתוכם עד בואם לארץ. אך עודם כאן בדבר יעשו לי מקדש ושכנתני בתוכם.

וישו לי מקדש ושכנתاي בתוכם (כ"ה ח')

במ"ר אמרו על זה, ושכנתاي בתוכם כמו שאמר הכתוב היכל ה' המה (ירמיה ז' ד'), ומהוסר באור.

ונראה דקשה למדרש הלשון ושכנתاي בתוכם. כי הלא כיוון דהלשון מוסב על המקדש הי' צrisk לומר ושכנתاي בתוכו. אך שם בירמיה אמר הנביא, אל תבטחו על דברי השקר (של נבייא השקר) האומרים היכל ה' המה, ומפרש המדרש כונת הלשון היכל ה' המה, שהיו אומרות שהם עצמן געשו היכל לשכינה, כלומר, שמרוב קדושתם תשורה השכינה בהם עצמן. עפ"י זה מפרש המדרש כאן ושכנתاي בתוכם, כלומר, בהם. בישראל עצמן תשורה השכינה, כמו שביארו הלשון היכל ה' המה מבואר, וכן כתיב כאן ושכנתاي בתוכם ולא בתוכו.

וזה מפרש בירמיה שם הסבו באור הלשון היכל ה' המה למובן אחר, אבל לפי המדרש כאן מתבאר שבאור הלשון הוא כמו שכתנו ופרשנו.

ובן תעשו (כ"ה ט')

לפי המשך הלשון הכל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו — הי' צrisk לומר כן תעשו ולא וכן, بلا ואיז.

אך מצינו חזון נפרץ במקרא, שאות הוא זו יבא לפעמים אך ורק לעטור הלשון, بلا הכרת, כמו בפרשה תולדות (כ"ז כ"ה) ויתן לך האלהים — תחת יתנו, כפי הדروس במחלת עניין, ובפרשה בשלח (יע"ג י"ז) יהיו בשלת פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים — תחת לא נחם, כהתחלת ספור, ובפרשה זו דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה — תחת יקחו, ובישועה (לו"ז כ"ח) ושבתק וצאתך ובואך ידעתי — תחת שבתך, ובתחלתים (ע"ז ז') מגערתך אלהי יעקב נרדם ורכב וסוס — תחת רכב, ועין ברשי' שם ובפרשה וישלח (לו"ז כ"ד) וברמב"ן ריש סיטה קרת. ועוד הרבה יש כאן.

וישו אהרון (כ"ה י')

בכל הכלים כתיב ועשה (בhasiba למשה). וכך כתיב ועשה, בהסבה לכל ישראל, בלשון נסתה. ואחריו שידוע שהארון מרמז על תורה, מפני תלותות שני מונחים בו, מבואר בפרשא בפסוק (ט"ז) ונחת אל אהרון את העדות —

לפי זה אפשר לומר, שבא לרמן, כי בהחזקת התורה חייבים להשתתף כל אחד מישראל, כעשיר עכני.

וכן מתבאר ממה שאמרו בירושלמי סוטה (פרק ז' הלכה ד') על הפסוק דברשה תבא (כ"ז כ"ז) אדרור אשר לא יקם את דברי התורה, אפילו זה שלא למד ולא לימד והחזיק לומדי תורה הרי הוא בכלל ברוך אשר יקים (סגנון הלשון בהיפך מלשון ארור אשר לא יקים), וזה מבואר נאמר להמון העם, כחוורת הלשון אפילו זה שלא למד ולא לימד, ובכל זאת הוא מחייב בהחזקת התורה. וטעם הדבר פשות עפני הפסוק במשליו (ג' י"ח) עץ חיים היה (בהתבסבה לתורה) למחזיקים בה. וחיים דרושים לכל איש, כחכם מהמוני, בעני כעשיר, ומتابאר דלהחזקת התורה חייבים כל מפלגות וערבי העם.

ואני תמה, שלא הביאו בירושלמי שם ראי מפסק שלפנינו עפני מה שהערכנו, ובכל הכלים כתיב ועשה, וכן ארון הROOMו לתורה, כמו שבארנו, כתיב ועשה. ריל.

וזעשו ארון עצי שטבים אמתים וחציו ארכו (כ"ה י')

בתלמיד (סנהדרין כ"ט א') למדו מכאן וכל המוסף גורע, ופירש"י, דהבהיר חזוא, כי כשהיגרוו האל"ח מן אמתים ישאר מתים, וענינו שתי מאות, וכיון שנוטסף אל"ח, משמעתו רק שני אמות יהודיות. וזה מוכיח, כי ההוספה مجرעה, עציל. אבל זה קשה, דהא אם hei כתוב "מתים" לא הינו יודעים איזו מידה אם אמות או טפחים או אצבעות, אבל במספר אמותים מורה על מידה באמות, כשרש "אהמה".

והנה בתורה תימה הבאו פירוש אחד החכמים דלוונת הראי מכאן דכל המוסף גורע הוא מן הווא"ז אשר במללה "וחציו", כי אם hei כתוב אמתים חציו ארכו hei במשמעות שתי אמות חציו ארכו ומילא כל ארכו — ארבע אמות. ומכיון שנוטסף ואו (וחציו) מורה על ארכו רק אמותים וחציו, והננה אף כי בתורת הערנו על פירוש זה ושינוי בי נרגא, **עפני כן מסתבר היא.**

וזעשו ארון עצי שטבים אמתים וחציו ארכו ואמה וחציו רחבו ואמה וחציו קומתו (כ"ה י')

בכל הכלים לא מצינו שגדת האמות שלחט תה"י במדת חציו אמה מכל צדדי, באורך, ברוחב ובגובה, וולת בהארון. ולא יתכן שבא זה בלי כונה.

ואפשר לומר, כי מבואר במאמרם הקודמים, כל עניין הארון ROOM לחורה, מפני שהחולות שמורות בו ולפי זה קרוב לומר, כי מדת המחזזה בראת לרמן שהחכט עט כל חכמתו לא חשוב, כי כבר הגיע לשלאות חכמת

התורתך, אך תמיד הוא במצב מחצית חכמתה (על דרך הלשון נקוט פלגא בידך). יعن כי התורה ארוכה מארץ מדה ואין בכך אדם להוציא שלמות מוחלטת, והשלמות המלאה היא רק קניון שמיים.

וקרוב עוד לומר כי על כן יקרא החכם בשם "תלמיד חכם" ולא סתם חכם, משום דההכרה השלמה והאמתית מתיחס רק לכך אלה במרומי, והאדם החכם הוא רק בערך תלמיד להכח האלוהי ההוא. ימיטעם זה יכונה הקב"ה בשם "חכם הרזים" (ברכות ג'ח א') מפני שככל רוז לא נעלם ממנה, ואין זה בכח אנוש.

ואשר על כן אמרו חז"ל (חגייה ג' ב') שהחכמים נקראו בעלי אסופות (קהלת י"ב) על שם שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, הללו מטמאין ולהללו מטהרין, הללו אוסרין ולהללו מתרין, הללו פולין והללו מכשירין, והרי זה עד מוכחת, כי אי אפשר לאדם להגיע לקץ חכמת התורה, יعن כי אם כן לא יהיה בא מהלוקה בדעתה.

עם רעיון זה פרשנו לשון החכמים ביבמות (ט"ז א') שאמר אחד לחבירו אשרך שוכית לשם ועדין לא הגעת לרוויי בקר, והשיב לו זה, ואילו לרועה צאן לא הגעתו, ובארנו הדברים למעלה בפרשנה ויגש בפסוק כל תרגונו בדרך, כי במליצות אלו כיוונו שניהם לקושי ההשגה בחכמת התורה, עי"ש בארוכת, וכעת קשה ההעתק, אבל ראוי מאד להכיר הדברים שם

וצפויות אחרות זהב טהור מבית ומתחוץ (כ"ה י"א)

בכל הכלים שבפרשה כאן לא מצינו פרט זה לצפותם זהב מבית ומתחוץ, ורק כאן בארון, ואחריו כי פידוע, הארון מרדמו לתורה ולתلمידי חכמים כמו שתכננו למעלה בפסוק הקודם מפני שהוא ה"י מחזיק בתוכו את הלחוחות שם יסודי התורה — لكن אפשר לכוין טעם צפי הארון בזהב טהור מבית ומתחוץ, לזרמו על תלמיד חכם, שציריך להיות תוכו כברור, כי כמו שבמחוץ הוא מורה אמונה צדק ויושר, בר לבב ונקיון כפים ושאר מדות טובות, מפני שהוראה זו היא תעודתו וחובתמה כך ציריך להיות.-shell אלה המועלות והמדות יהיו שמורות גם בלבבו ובפניהם נשמרו, וכך אמרו שם יומא (ע"ב ב') כל תלמיד חכם שאין תוכו כברור אינו תלמיד חכם, כלומר, אינו ראוי לתואר תלמיד חכם. וכל זה מרומו במשל ציפוי זהב טהור מבית (מבפנים) ומתחוץ.

ובגמריא יומא שם בא כל עניין זה בקיצור נምץ ואני מבהיר כלל, ובאה בזה הלשון, מבית ומתחוץ תצפנו, אמר רבא כל תלמיד הכם שאין תוכו כברור אינו תלמיד חכם, ע"כ. ובלשון זה הסדרים שני עקרים אשר בזמנים אין מבואר טעם ספק מאמר זה על הלשון מבית ומתחוץ תצפנו, האחד, כי

הצפוי דרוש להיות זהב, וזהו שיחי תוכו כבר במלות כמעלת הזהב, והשני — כי הצפוי הזה אيري בארון, ולהתלמד חכם יש יחס עם הארון המתייחס לתורה עפ"י זה שבו מונחים הלוחות, כמו שבארנו. ועיין ברש"י שהוסיף באור מן הצפוי של זהב, אבל מיחס התלמיד חכם עם הארון לא ביאר, וייחס זה מפי' באור אוור על עיקר המאמר.

ועל ذך המאמר הנזכר כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם פרטתי הפסוק באיוב (כ"ח י"ז) לא יערכנה זהב זוכחת, אשר לפי באור חז"ל בחגיגת (ט"ז א') אيري במלות התורה ולומדיות, ולכואורה מה שיכות זוכחת לזהב, ושניהם לתלמיד חכם.

אך רוצח לומר, דאמנם גם זהב שהוא יותר יקר וחשוב בעולם לא יערכנה להتورה ולומדיות רק אז אם היא זוכחת, שהتلמיד חכם נראת חולץ כברו כמו שרואים בכלל זוכחת. אבל לא אם מבחוץ יופיע או ר ובקרבו יكون חושד. וזה מכובן ומחייב אל המאמר כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם. וכך שבארנו.

ובגמרה שם בחגיגת העתיקו לעניין دائרי שם את המשך כל לשון הפסוק הנזכר מאיוב, לא יערכנה זהב זוכחת ומתורתה כלי פז, ופירשו دائרי במלות התורה, ובארוג אלו דברי תורה שקשים לקנותם כזהב וכלי פז ונוחים לאבדם ככלי זוכחת, ע"כ.

והנה הרעיון המוסרי הצפוני במליט אחדים אלה אמנים געים ויקר מזהב ומכליז פז, אך איןנו מבואר דלפי באור זה הי' להפסוק להסמיד כלי פז לזהב, ולומר, לא יערכנה זהב וכלי פז זוכחת. וכן לא נתבאר הלשון ומתורתה מה עניין התמורה בכלל לכואו, ומה יחוסה לכלי פז.

אך אפשר לבאר עפ"י מה שאמרו בירושלמי סוף מס' ברכות בזה הלשון, מצאו כתוב במגילת חסידים (אולי כוונת הלשון במשנת חסידיים), שאספרו אמררים ענינים שונים במדות והנוגות, וכמו שנמצא משנתו של רבי אליעזר בן יעקב (יבמות מ"ט ב'), משנה דרבנן (כתבות צ"ג סע"א), ובמ"ר קהלה (ב' ח'), משנהות גודלוות) — כתוב ממש התורה, אם יומן העזבני יומאים עשוי, משל לאשה שהיתה ישבת וממתנת לאיש, כל זמן שהיא בדעתו לישאה לה היהת ישבת וממתנת לו. כיון שהפליג דעתו ממנה הלכה ונשאת לאחור, ע"כ. ועיין ברש"י פרשה עקב בפסוק והיה אם שמע תשמעו (י"א י"ג), העתיק הלשון והיה אם שכוח תשכח (שם, ח' י"ט), ופירש, אם התחלה לשכוח סופך שתשכח قولה.

זהו שאמר הפסוק, לא יערכנה זהב זוכחת, אלו דברי תורה שקשים לקנותם כזהב וכלי זוכחת, ועוד יותר קשה לקנותם לזהב.

שעובה ואח"כ רוצה להמיר את העבודה ולעסוק מחדש בתורתה, זהה יותר קשה ויקר ככלי פז שהוא יותר חשוב מסתמן וזה בגרוטאות (פלח מוץ). ולאהבת הקיצור כללה הגمراה ביתה "קשה לנקות מוחב וכלי פז", כוחב מתחלה וככלי פז לאחר שהMRI בחולין. ובס' תולדת אדם פירש מאמר זה באופן אחר.

וועשית עליו זר זהב סביב (ב"ה י"א)

ולשון זה, זר זהב סביב, כתיב בשלוחן (פסוק כ"ד) ובמזהב הקטורת (פרשה חזקה, ל' ג'), ובשניהם כתיב ועשה לו, וכך כתיב ועשה עליו. ולא

יתכן שלא בא זה לבדוק ובכונה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במד"ר ויקרא, כל מקום שנאמר "לו" איינו זו ליעולם. והנה ידוע, דהשלוחן מורה על כתר מלכות (שלוחן המלך, שמואל א' כ' כ"ט). והמזהב מורה על כתר כהונת. מפני שלל העבודות בהנימן. ושני אלה כתרים מורישין אבות לבנים מדור לדור, כדיועם בתורתן. ולכך כתיב בהו (בשלוחן ובמזהב) ועשית לו, אשר כפי המדרש הנזכר מורה על תמידית הדבר שאינו זו ליעולם. אבל כתר תורה, שעליו מורה הארון, מפני שבו היו מונחים הלוות. שהם יסודי התורה. ואמרו במש' יומא (ע"ב ב') שלשה זרים הם, של מזבח זכה אהרן ושל שלוחן (כלומר, בכלו), כתיב זר זהב) של מזבח זכה אהרן ונטלו (לדורות). של שלוחן (מלכות, מבואר) זכה דוד ונטלו (לדורות), ושל אהרן עדיין מונה הוא, וכל הרוצה ליקח יבא ויקח. ע"כ.

ולפי זה מתבאר, דלכן לא כתיב בארון "לו", יعن כי כמבואר, הלשון "לו" מורה על ירושה לדורות. ובאמת כל איש יכול לזכות בכתר תורה, וככתב "עליו", דמורה על מי שכתר תורה עליו.

ובגمراה יומא שם אמרו, שמא תאמר פחות הוא, תלמוד לומר (משל ח' ט") כי מלכים יملכו (זהו מלשון התורה). והבאור הוא, שמא תאמר, מכיוון שכתר תורה אינו עובד בירושה כמו מלוכה וככונה. פחות הוא במעלה מהם. תלמוד לומר כי מלכים יملכו, כלומר שאומרת המורה, שגם מלכים נזקקים לקיום התורה, ובכעודה אין קיום למלכותם.

ויש להעיר, שלא הביא סמק גם לעמלה של תורה יתר על הכהונה כמו שהביא על מלכות.

ואפשר לומר עפ"י המבוואר בסוף הוריות (י"ג א') דכתר מלכות למעלה מכתר כהונה (וכזה מבואר במש' תענית, ל"א א'). ולפי זה, אחרי שבביא ראי עלי מעלה של תורה על מעלה מלכות, אם כן כש"כ על כתר כהונה, שהיה למטה מכתר מלכות

ונתת על ארבע פעמוותיו (כ"ח י"ב)

מוסב על ארבע טבאות שדרוש تحتו על ארבע הפעמות. ופירושי בשם המרגום. דפעמות הם מלשון זויות. והנה אף כי אמנים כונת הכתוב כן הוא. אך לסלא, שלא מצינו שם זה (פעמות) להוראת זויות, ורק להוראת עקב, מדרך, כפ' רגלה, כמו בש"ש (ז' ב') מה יפו פערם, ובתחילה (יז' ה') ביל נמטו פערם, ושם (ע"ד ג') חרימה פערם. ועוד.

ולכן אפשר לכוין הכוונה כאן מעין זה, והוא, כי על ארבע עקבותיו של הארון יציקו בזוויתו ארבע טבאות שיימוד עליהם. ולא יעמוד דבר לרצפה, מפני שעמידה כזו אינה דרך כבוד, וכן אמן נוהגים בבתים מכובדים.

את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל (כ"ח ב"ב)

פירושי, אשר אדבר עמד שם, ואת כל אשר אצוה אותך שם אל בני ישראל הוא, עכ"ל. ונראה שבדברים אלה רצה רשי' להגיד דבר מה, אך לא פירש. ואולי יש לומר בכוונתו עפי' מה שכחוב הוא בפרשญา תרו בפסוק אנכי ה' אלהיך, כי בעת שעשו ישראל את העגל, ומשה עמד ללמד עליהם סגורייא טען לפני ה' ואמר, הן לא אמרת בסיני אנכי ה' אלהיכם, ולא יהיה לכם אלהים אחרים, כי אם אמרת אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים, אם כן לי צויתך, ולא להם.

אבל כאן, כדי להבהיר טענה כזו בעתיד לעת מצוא, אמר לו, תדע, כי כל אשר אצוה אותך כאן, עפי' שאתועד שם לך ואורבר אותך ואצות אותך — עפי' כן, תדע, שהצוי הוא לכל ישראל, ולא תשמש בהסגוריא ההיא. ויתכן דו כוונת דברי רשי' שבאו ברמן.

וזאת המשכן תעשה (כ"ז א')

בפרשה זו בא צוויי ממעשה הכלים קודם למעשה המשכן, יعن' כי בנין המשכן בא לתכלית מעמד הכלים. אבל בפרשญา ויהל, בסדר המעשה בפועל בא מעשה בניית גופ המשכן קודם לכלים, כדי כי לכשיגמרו הכלים יהיו מקום מוכן לעמידתם. ויעין במש' ברכות נ"ה א'.

וזאת המשכן תעשה (כ"ז א')

בכל מעשה הכלים לא כתיב בה' הידיעת, לא בארון ולא בשלוחן ולא במגנורה. ורק כאן במשכן כתיב ואת המשכן. וטעם הדבר פשוט, מפני של עיקר מעשה המשכן כבר בא צווי, בפסוק (כ"ח ח') ועשוי לי מקדש ושכנתה בתוכם, ומقدس נקרא משכן ומשכן נקרא מקדש (שבועות ט"ז ב'), ואמר כאן, ואת המשכן — זה המשכן אשר צויתי עליו תעשה כך וכך, וכן יונת

יהיה פרוח על צרי המשכן (כ"ז י"ג)

פירשׁי, כאן למדך תורה דרך ארץ שיתה אדם חס על היופי, עכ"ל. וכונתו על זה, שהעודף באה מוה ואמה מוה אין צורך לגופי, ורק לתכלית היופי. ומתי באה, שהتورה הקפידה על היופי, כלומר, של דבר פעלוה יצטיין ביופי.

ומכאן תשובה לחוקרי תכונת העמים הקדמונים, שהחליטה כי רגש היופי נחלו בני יפת, ولבני שם נסירה רק התורה והתוראה. והנה בא פסוק זה וסתור דעתם. שהרי נראה מפורשׁ, שצורתה התורה על תכונת היופי, כפי שהעתקנו דברי רש"י בפסוק זה.

ובמקרה מצינו הרבה שבחים ויתרונו ומעלה לתוכנת היופי, מצינו להאמחות שרה רבקה ורחל, שנשתבחו ביפין, ותמר נשתבה בוה (ש"ב כ"ד י"ז) ואבישג השונמית (מלכים א' א' ד') ובנות איווב (סוף איווב) ואסתר ו יוסף ודוד (ש"א ט"ז י"ב) ואבשלום (ש"ב י"ד כ"ח) נשתבחו ביפים. ובתלמוד מצינו הרבה גנאה ודיירה גנאה וכליים נאים מריחיבין דעתו של אדם ג"ט ב'), ואשה גנאה ודיירה גנאה וכליים נאים מריחיבין דעתו של אדם (ברכות ג"ז ב'), והרואה בריות גאות אומר ברוך שכבה לו בעולמו (שם ג"ח ב' ועיין במס' ע"ז כ' א'), ובמשנה סוכה (מ"ה א'). כשהתי מקיפין את המזבח בשמה בית השואבה בתג הסכונות היו אומרים יווי לך מזבח. יווי לך מזבח, כלומר, כל מה שעשינו כאן הוא רק ליפות אתה. ובגדידי כהונה כתיב (פרשה תצוה) שיעשה אותך ש-היו לכבוד ולתפארת. ואם יש בהם איזה לכלוך או קרע פסולים (עיין זבחים י"ח ב'), ות"ת שנמצא רבב על בגדי נגעש (שבת קי"ד א'). ועל הפסוק זה אליו ואנו הוו (פ' בשלת ט"ז ב') אמרו, התנהה לפניו במצות, צזית נאים. ספר תורה נאה, סוכה גנאה וכו'. ועוד כמה וכמה מאמראים מענין זה, וידועים לכל בעלי מקרא ותלמידו.

וראה מה שנכתב בא"ה להלן בפרשׁה תצוה, בפסוק ועשית בגדי קודש (כ"ח ב') בטעם הדבר שלא מצינו בכל מלאכת המשכן ובגדיך כהונה את מין משי, אעפּי שהוא גנאה ויפה ומוכבד מאד, ובארנו שם מעט הדבר. ובמה שכתבנו בשבח ומעלה היופי — הנה לאורה סותר זה מפורשׁ הפסוק במשל (ל"א ל') שקר החן והבל היופי אשר יראת ד' היא תתחלל. וצריך לומר דלשונו הפסוק מקוצר במקצת, והכוונה שאמנם שקר החן והבל היופי והוא רק באשה בלתי יראת ד', ועל דרך הכתוב במשל (י"א כ"ב) נום זהוב באף חזריר אשה יפה וסורת טעם, ומבואר לאשה יפה ובעלת פה טעם או נום זהוב יכוון לה. ויהי שעור הכתוב הקודם שזכרנו במשל שקר החן והבל היופי זה הוא באשה בלתי יראת ד', אבל באשה יראת ד' היא תתחלל גם במעלות אלו.

ומעין כונה כו' פרשנו בגמרא נדרים (ל"ח א') אין הנבואה חלה אלא על חכם גבר ועשיר וענוי והנה יתרון המעלות חכמה וענוה מובן היטב, אבל במה זכו מעלות הגבורה והעשירות כי בשביבות תחול נבואה.

אר הבואר הוא, כי כל המעלוות החשובות כאן, כולן הולכות סובבות אל מעלה ענוה, יعن כי איןנו דומה עגומו של אדם הדירות וחלש וענוי לעגונו של חכם גבר ועשיר, כי הראשון אין לו במא להtagאות, ולא כן השני, ואמר, כי אין הנבואה חלה אלא על חכם גבר ועשיר — ועל כל אלה הוא ענוי כי או' כל המעלוות חשובות ויפות.

ושיות את הקרשים למשכן (כ"ו ט"ז)

רש"י מודיע את ה' הידיעה במלת הקרשים. שmobנו כמו דבר ידוע מכבר, ובאמת לא נזכר עד עתה דבר על אדות קרשים, ומbia דרש על זה. ועל דעתו אפשר לבאר זה בפשיותם, שם דכל הדברים בבניין, שהшиб בפרשה. אין הכרה שיבוא, והם באים רק לנוי וליפוי ולשלול הבניין בכלל, אבל אפשר גם בלבדם, כמו לולאות וקרסי זהב ויריעות עזים וכדורות, ולכך אם לא צו' לעשותו לא היו עושים אותן מעצמם, ומפני זה באמת לא שייך בהם ה' הידיעה, לומר, ועשית תולאות, הקרכי זהב היריעות עזים, אבל קרשים הוא דבר מוכרת לבניין לדפנות לרצפות וכדורות, וכל בניין לא יתכן בלבדם, וגם אם לא נצטו היו עושים מעצמם, וכך אמר, ואת הקרשים — הקרשים המוכרחים לבניין, תעשה כך וכך.

וחקומות את המשכן כמשפטו (כ"ו ל')

רגילים אלו לפרש השם משפט מוצאת דעת השופט בין איש לאיש עפי רוח הדין. ומזה כונת הלשונות ונגשו אל המשפט (פ' תצא, כ"ה א'), לא תכירו פניהם במשפט (פ' דברים, א' י"ז), משפט מעוקל (חבקוק, א' ד'), ורבה כהנה. אבל יחד עם זה כולל שם זה גם סדר ישר ומנהג קבוע. ומזה בס"פ ישב (מ' י"ג) נחתה כוט פרעה בידו כמשפט הראשון אשר הייתה משקהו דהכהנה כסדר הראשון, וכן בירמיה (ל' י"ח) וארכמוני על משפטו ישב דהכהנה על סדרו הראשון, ובתהלים (ק"יב ה') יכלכל דבריו במשפט, שבאו יערוך עניינו בסדר וshall טוב, ועוד הרבה.

ומזה המובן בתהלים (ס"ז ה') ישמוו וירגנו לאומנים כי תשפט עמים מישור, והכהנה, כי תנагג אותם במושור. וככל עניין זה בהמשך הלשון ולאומנים בארץ תנחם. ולפי זה כל הפטוק מעניין אחד, מעניין הנהגה.

ומכל זה יתברר כונת הלשון כאן והקומות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר — כלומר, כסדרו וכתכונתו אשר ראית בהר. — וסמן לבאוינו

זה מירושלמי שבת פ"ג ה"ב, אמרו, מהו למשפטו (בדיקות הלשון למשפטו בנסתר ולא כמשפט). אלא קרש שוכה להנתן בדורות ינתן בדורות. וענין זהה להנתן — הוא שנרשם מוקדם להנתן באותו צד, וזה כדי לשמר הסדר. והנה מפרשין כמשפטו — כסדרו. ולמדו מזה למדות בני אדם שלא לשלול מאדם אותה זכות כבוד וגודלה שרכש לו.

יעשית את המזבח (כ"ז א')

מה שכותב המזבח, בה' הידיעה, שמורה על דבר ידוע, ולא כמו בארון ושלוחן ומנוורה. דכתיב ועשית ארון, ועשית שלוחן, ועשית מנורה, ולא הארון, השלוחן, המנוורה — אפשר לפреш, משום שם וענין מובהך לא תני חדש להם, והי אצלם כדבר ידוע מכבר, כי מצינו אותו בנח (פרשה נת ח' כ', ויבן נח מזבח), באברהם (פרשה לך, י"ב ז', ויבן שם מזבח), ביצחק (פרשה תולדת, כ"ז כ"ה, ויבן שם מזבח) ביעקב (פרשה וישלח, ל"ג כ', ויבץ שם מזבח), במשה (ס"פ בשלח. י"ז ט"ו, ויבן משה מזבח), בס"ט יתרו (כ' כ"א מזבח אבניים תעשה לי), ובט"פ משפטיים (כ"ד ד' ויבן מזבח), ואמר כאן, ועשית את המזבח, הידוע לכם מכבר. ויש להעיר, כי נפקד כאן בפרשה מעשה מזבח הקטורת וקבעו בפרשה תצוה (ל' א'), ושם נבאר איך טעם הדרב.

פרק תצוה

ואתה תצוה (ב"ז ב')

דבר ידוע הוא, כי מספר הפרשיות (הסדרות) בכל חמישת חומשי התורה הוא חמשים וארבעה (ובפרטן לספרהן הם. בספר בראשית – י"ב, בס' שמות – י"א, בס' ויקרא – י', בס' במדבר – י", ובס' דברים – י"א).

אבל בס' הוור ובכמה ספרי מקובלות נחשב המספר הכלול חמשים ושלש, וגם נתנו סימן לדבר גן אליהם (יחזקאל, כ"ח י"ג) גן עדן, וכן הוא בספר אדרת אליהו להגר"א מוריילנא, בס' בראשית, והוא פלא.

וקרוב לפרש טעם הדבר, משום כי ליזוע, בכל פרשה תצוה לא נזכר שמו של משה, וזה ציון מיוחד בכל התורה. מפרשה שמוט עד אחר פרשה זאת הברכה, ובמאמריהם הסמוכים בהזה נgaard סבת הדבר הזה.

ולכן מפני כבודו של משה שלא יחשר המוזג מזכרו טמו בכל פרשת, נצטרכה פרשה זו, תצוה, לפرشת תרומת, שעניניהם קרובים ונחשבות כאחת, ואולה לה קפידת מניעת הקbold הזה.

ואתה תצוה (ב"ז ב')

כפי שידוע וכפי שכחכנו במאמר הקודם, יש בפרשיה זו דבר מצוין שאין בכל התורה מן ספר שמוט עד סופה, והוא זה שלא נזכר בה שם משה. עיין בבעל הטורים מה שכח בזאת, כי הוא מפני שאמר משה מהני נא מספרך (פ' תשא, ל"ב ל"ב), וקללה חכם אPsiלו על תנאי באה, ונתקיים זה בפרשיה זו שלא נזכר שמו עכ"ד.

אבל טעם זה אינו מסתבר, כי דבריו "מחני נא מספרך" היו ביחס השתדלותו להגן על ישראל על מעשה העגל, כמבואר בפרשיה שם. ואיתת פרשה ואיתו עניין באו לאחר פרשה זו, וקשה לומר, כי יתקיימו דבריו למפרע, ולא מצינו דוגמת דבר זה.

ואפשר לומר טעם רצוי בהז (ואמנם על דרך רמו), כי ידוע על הרוב חלה קריית פרשה זו בשבוע שחיל בו ז' אדר, يوم פטירת משה, ולכך באח הפרשיה סתומה טמו. וכענין מה שאמרו במדרשיים בטעם סתיית הפסק

מקום בתורה בין פרשה ויגש לפרשיה ויחי מפני הרים מפרטת יעקב.
וזעין עוד במאמר הבא.

ואתה תזכה את בני ישראל (ב"ז כ')

ובנוגה בלשון התורה, באו הוצאות מה' למשה بعد ישראל בלשון דבר אל בני ישראל, או צו את בני ישראל, וצריך באור מה בא כאן הוצאות בלשון בלחתי רגיל, בלשון ואתה תזכה את בני ישראל, וקשה לומר שבא זה بلا כונה מיוحدת.

ואמנם כשנעם עוד על חכונת הלשונות דבר אל בני ישראל, או צו את בני ישראל ועל ההבדל ביניהם ובין הלשון ואתה תזכה — נבא לדידי הכרה, כי הלשונות דבר או צו, אין מחייבין אותו שודוק הוא בעצם דבר או יצות, אך אפשר שימסור לאחר לדבר ולצאות בשמו, ומה שאמר דבר, או צו, סגןון הלשון כן הוא, ועיקר העניין הוא, ולא סגי בלאו ה hei, אבל אינו בא להוציא אפשרות הוצאות או הדבר על ידי שליח עוזה דברו לדבר בשמו.

ולא כן הלשון ואתה תזכה מחייב אותו שرك הוא בעצם יצוה ולא ימסור הדבר לשלית, וזה מעין הלשון בפרשה בא (יב יב) ועברתי בארץ מצרים והכתי כל בכור אני hei, ודרכו, אני ולא השלית, וטעם דרש זה הוא, מפני שכן הוא מחייב הלשון, כשהנחותס פלאת הגוף על סימן הגוף הרצוף להפעלה הכונה בזה לחזק את העניין או להגבילו, הוא ולא אחר, וכן מכיוון דכתיב באותו עניין ועברתי, והכתי, עשה שפטים, כולם בסגנון מדבר בעדו, אם כן هو הילשון אני hei כמו מיותר, וכן דרשנו דתוסתת לשון זה בא להורות חזק הפעלה שתצא ביחסו על ידו לבה, אף כי בועלם ישנים מלאכים עושי דברו.

וכה יתבארו הלשונותאנכי אשבע (פרשה וירא, כ"א כ"ד), אנכי אחטנה (פרשה ויצא, ל"א ל"ט), אנכי עשה כדבריך (פרשה ויחי, מ"ז ל'), שבכלם hei באפשר להשmittת מלת הגוף "אנכי", כיוון שוגם הפעלים בלבד, שנכתבאים יחד עם סימן הגוף, אשבע, אחטנה, עשה, מורים על השעה מצד המדבר, אך מוספת מלת הגוף "אנכי" מורה חזק הפעלה,

שהוא בעצם יוצא אותה ולא ע"י אחרים בא כי כהו.

ומען זה בישעיה (לב) והוא על נדירות יקום, והי אפשר לומר וועל נדירות יקום, אך בא להורות זריזותה, שוגם הוא בעצם זריזו ויקום לנדרב, וכן יתבאר כאן הלשון ואתה תזכה, ולהלן (כ"ח א') ואתה הקרב אליך את אהרון, ובפרשיותו (יח כ"א) ואתה תזכה, ובכולם הי אפשר לומר, ומצוות, ותקיריב, ותחות, אך מוספת הלשון "ואתה" בא להורות אתה עצמן.

עוד בארכנו מעניין זה למלعلا בפרשת בא בפסוק הנזכר ועברתי בארץ מצרים אני ה' (י"ב י"ב).

והנה בסגנון הלשון מן אופן הראשון. דבר אל בני ישראל או זו את בני ישראל. ובארנו דלשונות אלה אין מחייבים אותו בעצמו לדבר ולצotta, אך הרשות נתונה למסורת הדברים לאחר לדבר ולצotta בשםו — באופן כזה הלא יהיה השלית מחייב לומר מפורש, כי זה שהוא מדבר הם הדברים שצוה ה' את משה, וכך שמספרש בפרשא מותה (ל"א כ"א) ويאמר אלעזר הכהן... זאת חקמת התורה אשר צוה ה' את משה.

וכבר כתבנו במאמרינו הקודמים. שכוניה מיוחדת ומטעמים מיוחדים נשפט בפרשא זו שם משה. ואם כן, הלא לא יוכל אחר למסור הצווי הזה שבפרשא זו בשם, כיוון שהיה צריך להזכיר את שמו, כמו שהבאו מאלווער, זהה אי אפשר כאן. מפני שמו דורש להיות נשמט בפרשא זו, لكن כתיב זאתה תזווה, להוציא את השלית, ורק אתה בעצמך תזווה.

ומה דכתיב הלשון "ואתה" במקומות שונים יש טעם מיוחדים על זה וכן נעיר על מקום אחד במקרא שבו תוספת מלאת הגוף על סימן הגוף דבואר כאן הכרחיות התוספת הזאת בטוב טעם.

והוא במלכים ב' (ד' א') ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעה אל אלישע לאמר, עבדך איש מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה' והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים.

והנה זה העבד, כמבואר בחוזיל (סנהדרין ל"ט ב') וברשי"י כאן היר עבדיה מרשת אחאב המלך, והרי מפורסם בדורו לצדק יירא ה', כדעת הכתוב במלכים א' (י"ח ג') ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית, עובדיה היה ירא את ה' מאוד. וגם ידוע במלכים שם (י"ח י"ג) ובגמרה סנהדרין שם שהטמין מאה נבאים מפני איזובל אשת אחאב שרצחה לפגוע בהם, וכן ופרנס אותם בהתחבא. ובמ"ר פ' שמות (פרשא ל"א) מבואר, שהי' עשיר גדול, והוציא את כל כספו למזון הנביאים שהחביא.

ומכל זה יש להעיר על הלשון שאמרה האשה לא-שע, ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה', כי על דבר מפורסם וגלי לו לכל לא שייך הלשון "אתה ידעת", כי כמו שבארנו, יש במשמעות לשון זה, אתה — ולא אחר, וכן הלא יכול ידעו זה, והרי לה לומר. ועבדך הלא היה ירא את ה'.

אד הבואר הוא, כי באמת hei תואנה וסבה לאנשים להיות מסופקים בעצת עובדיה, וזה עפ"י הכלל בפסוק דמשלי (כ"ט י"ב) מושל מקшиб על דבר שקר כל משרותיו רשעים. ואחריו דהוא, עובדיה, hei עבר אצל אחאב שהי' רשע ועובד ע"ז. כמבואר במלכים א' (כ"א כ'—כ"ב) ובמלמוד סנהדרין (ק"ב ב') ואם כן hei גם עובדיה כמהו.

ואמנם על האמת ידוע, כי אין למדין מן הכללות. ובכל כל יש פרט כנודע, וככה ה' גם עובדיה שיצא מן הכלל מושל מקשיב על דבר שקר כל משפטיו רשיים, אבל הוא עמד בזקתו.

אך אפשר, כי המון העם לא יאהת לקבל לאמתלא מה שבכלל כל יש יוצא מן הכלל ואם כן בענייהם מוטל בספק זדקתו של עובדיה. והנה בגמרא חולין (ד' ב') אמרו בסמכות על הפסוק דמשלי הנזכר מושל מקשיב על דבר שקר כל משפטיו רשיים — מושל מושל מקשיב על דבר שקר כל משפטיו רשיים, הא מושל מקשיב על דבר אמת כל משפטיו צדיקים, הרי זה לעומת זה.

והנה כלל זה האחורי לא נתאמת באילישע, כי ה' הוא ה' צדיק ונביא, והוא ה' עבד גוחז (מלכיט ב' ד"ב) וה' רשות, כאמור במס' טוותה (מ"ז א').

ובזה מדויק מה שאמרה השונמית על אילישע כי איש קדוש הוא. ופירשן בברכות (י' ב') שכונה לומר הוא קדוש ואין משפטו קדוש. והתפלאת על זה בעל דבר יוצא מן הכלל. ולמען לא יתאמת כלל זה בהחלה כולה, כי מושל מקשיב על דבר אמת כל משפטיו צדיקים צרי גם כן לומר, שאין למדין מן הכללות, ואפשר להיות פרט יוצא, שהמושל צדיק והעבד רשות, וככה ה' בגחזי שעבד אצל צדיק והוא ה' רשות.

וזעה נשוב אל הפסוק שבמחלה הדברים עמדו על סגנון לשונו, מה שאמרה אשת עובדיה "ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה'" והערכנו על זה למה הדגישה לומר אתה ידעת, בעת אשר ה' מפורסם ונודע לכל שהי' צדיק, כמו שבארנו.

אך לפי המבוואר, כיוונה לומר בלשון זה, אתה ידעת, רק אתה תוכל להיות בטח בזקתו של בעלי, וכי אין לדzon בכלל מוחלת עפ"י הלשון מקשיב על דבר שקר כל משפטיו רשיים, אך יש יוצא מן הכלל, זה תוכל לאמת רק אתה, יعن כי אצל שיש כלל ההיפך, אשר מושל מקשיב על דבר אמת כל משפטיו צדיקים, וזה גם כן איינו כלל מוחלת, אך יש יוצא מן הכלל, שהרי אתה צדיק ועובדך רשות, ולכן אתה רק אתה תוכל להיות בטח בזקתו של עובדיה, ומדויק ונדרש הלשון אתה ידעת, אתה ולא זולתן יודע בטח כי עבדך היה ירא את ה'.

דיקחו אליך שמן זית (כ"ז ב')

בריש פרשה חקמת בענין פרה אדומה כתיב גם כן הלשון ויקחו אליך. ואמרו שם במ"ר (והוא ברש"י) דהלשון "אליך" מורה שגם לדורות ייכרנו

תמיד פורה שעשה משה, וממנה נתקדשו כל הפרות שעשו לדורות. ולפי זה קרוב לומר, שגם כאן הכוונה כי הנר שיעלו עתה על ידך והוא בא לעזרת שהשכינה שורה בישראל, כմבוואר במנחות ובמודרים. יזכיר תמיד שבוכות המנורה שעשה משה זיכנו לנר תמיד לדורות.

זיקחו אליך שמן זית (כ"ז ב')

בראב"ע כאן כתוב בזה הלשון, ווטעם אתה תזוזה, מפני שהוא מצוה עולמית על הציבור לחתן שמן זית להעלות נר תמיד, ועל תשומתם בעבור השמן שהביאו הנשיים (כונתו בזה לומר שלא יתרפלו על מה שאמר כי שמן למאור הוא חותמת הציבור, בעוד שכחוב, שהשמן הביאו הנשיים) — יعن כי הוא הי' שמן המשחה אבל שמן למאור היא חותמת הציבור, עכ"ל, ואין ספק שכחוב זה بلا עיוון בתורה במקומו, כי לא עין hei רואת, כי במקומו בפ' יוקהיל (ל"ה, כ"ז כ"ח) כתיב והנשאים הביאו את השמן למאור ולשכנן המשחה.

ואמנם אין מוח כל סתייה לעגין וזה דשןן למאור היא מצוה עולמית חיובית על הציבור, ומה שהנשיים הביאו — הביאו בנדבה יתר על חובם.

שמן זית זך כתית למאור (כ"ז כ')

על זה נאמר בילוקוט כאן, כתית למאור ולא כתית למנחות, בנוגה שבועלם שמן גרווע מדרליקין בנה, והויפא נוונין בתבשיל, אבל הקב"ה איננו כן אלא כתית למאור, והשני למנחות, כתית הוא יותר משובחת, ע"כ.

ואמנם זה צריך באור, דלאוורה בלבד הסברה החיצונית לדאלילה בכלל צריך להשתמש במין מעולה, למען טיב הבריאות אשר זה בכלל ושרמת הנפשותיכם — עוד בפרט למנחות, אשר בכל מיני קרבנות קדשים צottaה התורה שיאכלו אותן בעשירות ובגדולה כדרכם שהמלכים ואוכליין. כמבואר בפס' חולין קל"ב ב', וילפו זה מפסיק בתורה, ואיך זה מצוה התורה כאן להשתמש למנחות שכן אכילת כהנים בשמן גרווע. ואי משום דשןן למאור הוא כבוד שמים, וכבוד נרגש יותר אם משתמש בשמן מהוזה, אבל怎能 אפשר להשתמש בזה ובזה במין משובח "ואין עניות במקום עשירות" (ר"ה כ"ו א').

אך זה יתבאר היטב עפ"י מה שאמרו בברכות (ב"ו א') הרואה שמן זית בחולם יצפה למאור תורה, ובסוף מס' הוריות (י"ג ב') אמרו, הרגיל בשמן זית נחזר לו הלמוד (כלומר, הזכרון) של שביעים שנה לפני.

وطעם הדבר, משום دقידע בפרשנה הי' מקום המנורה עם השמן זית סמוך אל הלוות, כմבוואר בפסקח הבא, באלה מועד אשר על העוזה

יערך אותן. והעדות הם הלוחות שם יסודי התורה, ומכוונים בשם "עדות" על שם הכתוב בפרשה ואחתנן (ד' מ"ה) אלה העדות והחקים והמשפטים, ובתהליכיים (צ"ט ז') שמרו עדותיהם ועד שם (ק"ט ב') נוצרי עדותיהם, ועוד ככלא. ומتابאר, דלהשمن זית יחס קרוב לתורה.

וכדי להשיג חכמת התורה לאשורה, אמרו חז"ל (ברכות ס"ג ב') בסמיות על הפסוק דפרשה תבא (כ"ז ט') הסכת ושמע ישראל – כתה עצמיכם על דברי תורה, מלשון כתית, דחיקה בחוקת, כלומר. בינייתם בשר ורוח, וגם כמו השמן שהמושבחר שבו הוא היוצא ע"י כתיתם.

וזעל יסוד זה אמרו (מגילה ו' ב') אם יאמר לך אדם יגעתך ולא מצאתך או מצאתך ולא יגעתך אל תאכין, יגעתך וממצאתך תאמין, והני מיili בדברי תורה, אבל במילוי דעתך סיעטה דשמיא, כלומר. במילוי דעתך לא תועיל יגעהך רבה אם לא נגורר הדבר, אך תלוי בסיעטה דשמיא, וזה אפשר לבא גם ע"י פועליה קללה. ובמס' כתובות (י' ב') אמרו, דמתעדות המזבח לברך בפרנסת.

ועם המבואר בזו פרשנו כונת הכתוב במשל (י' כ"ב) ברכת ה' היא תשער וללא יוסיף עצב עמה, כי הלשון עצב אינו מלשון עצבות ודאגה, כי אם מלשון عمل וטורת, כמו בעצבון תאכלונה (פ' בראשית, ג' י"ג), וכן לחם העذבים (חולמים, קכ"ז ב') שבאורו, לחם שימושים ברוב عمل וטורת, ואמר, כי א"צ טריחה יתירה לפרנסתך אך די בפועל קללה להשרות ברכבת ה'. ודברי פלא הוא ברוח בני אדם, כי זה שבידי שמות כגון פרנסה ועסק הם משתדים בכל כח ע"י עצמן, וזה שברשות עצמן, כגון יראת שמים הם סומכים על ה', כפי שנראה מכמה תפילות. מי תמן את רוח בני האדם, והנה אחר כל זה אפשר לה辨ין כונת הילוקוט שהבאנו, «כתית למאור וללא כתית למנחות» דזה בא לדמן, דלהשגת התורה צריך אדם לכתת (לייעג) עצמו ביגעה רבה, כמו שאמרו יגעת וממצאתך, ולא למנחות, שכן מרומות לפרנסת, כמו שהבאנו שהמזבח (שללו מעלה קרבות ומנחות) בגין פרנסתך, אין צריך יגעה רבה, וכי פועליה קללה זו, לא אף תבא להזה סיעטה דשמיא, כאמור.

ודע, כי עפ"י המבואר, אשר כדי להשיג חכמת התורה לאשורה צריך לזמן יגיעה בשר ורוח, כמו שבאו בתלמוד כמה מאמורים בעניין זה – עפ"י זה אפשר לפרש מה שאמרו במס' ע"ז (י"ח א') לעילם לימוד אדם ואחר כך יהגה. כי מקודם בזמן שאדם צעריר לימי ישתדל ביזור להסביר בר (בקיאות) אף כי לא בהגיוון עמוק. ואחר שרכש הרבה בר זה, ובא לתקופת סמוכה לבינה בעת שהדעת מתישבת, אז צריך להשתמש בהגיוון בעמק חכמת התורה, והתו כונת הלשון "ואחר כך יהגה" מלשון הגיוון

ומחשבה בעומק, כמו אמר פי והגיון לבי (תהלים י"ט ט"ו), ובאייכה (ג' ס"ב). שפטוי קמי והגיונים עלי, ואו שניהם כאחד טובים, הבקיאות עם ההגיוון, זהה אפשר לכינוי בלשון המשנה באבות (פ"ג מ"ז) אם אין תורה אין קמה, אם אין קמה אין תורה, דזה משל שני סוג הלמוד, הבקיאות והגיוון ונמשלח הבקיאות לשם תורה, כמשמעותה, והגיוון לקמתה, כמו שהקמה יוצאה מכאן לטעודתו (לאפי') אחד הבדיקה משבלים, כדי אמתה כוננת התורה יוצאה לאחר הבדיקה במה שלומדים. וכך שאמרו בסנהדרין (כ"ד א') על חכם גדול, שהוא כמו "עוקר הרים וטווחם זה בזה", ומהו נובע הלשון בגמרא על זה שאינו חש ליושר הגיוון "לא חש לкомחיה" (פסחים פ"ד א' ועוד), ככלمر לא חש שיצא הקמה מנופה ונקי כל צרכו. ועי' ברשי' יבמות מ"ב ב', וזה כוננת המשנה, אם אין תורה, למוד התורה בגופה, דהינו בקיות, אין קמה — אין לחיש ענייני הגיוון, ואם אין קמה, שאין הגיוון בעומק, אין תורה — אין השלמות הנרצה בלמוד התורה, ורק אם באים שניתם כאחד — טובים.

וזאת הקרב אליו את אהרן אחיך ואת בניו אות מtower בני ישראל (כ"ח א')

הלשון מתוך בני ישראל איןנו כל כך פשוט, ומה עניינו, ואפשר לומר, דרומו בזה על ענותנותו של אהרן שלא רצה בגודלה, כמבואר בפרשة שמיני בפסוק ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח (ט' ז') ועיי' ברשי', והלשון מתוך יתבادر עפ"י המבואר בשמו אל אי בעז בחירות שאל למלך מודיעיע הכתוב את גודל ענותנותו שהוא "נחבא אל הכלים" (י' כ"ב) ועיי' במאפרשים באור מליצזה זו ושוב כתיב (פסוק כ"ג) ויתיצב בתוך העם, כלומר, נצב ייחד עם כל העם ולא בחור מקום לעצמו. וכן hei נוהג אהרן, ועל זה מכונן הלשון הקרב אליו את אהרן מתוך בני ישראל, כלמה למדות ענותנותו, תרומממו ותכבדו.

וזאת הקרב אליו את אהרן אחיך ואת בניו אות מתוך בני ישראל לכחנו לי (כ"ח א')

ענין הכהונה בכלל הוא שירות ושימוש לה, וכהוראת לשון הכתובים לכהנים משרתי המקדש (יהזקאל, מ"ה ד'), הכהנים משרתי ה' (יואל ט' ט'). הכהנים המשרתים בבית אלהיינו (נחמיה, י' ל"ז), ועוד כהנתה. ולפי זה, הלשון שבפסוק זה "לכהנו לי" מורה שרירותם מתייחסת לה, ולא לישראל, עפ"י שמקורבים קרבנותיהם. בכל זאת הם באים מכח זה, ואם היו באים מכח ישראל هي צריך לומר לכחנו להם.

ואם כן יש מזה סמכים למסקנת הגם' בנדירים (ל"ו) בחקירה אם נקראו הכהנים שלוחוי דרhamנָא או שלוחוי דידן, של ישראל, וכן בותה, למדר הנהה מכון אם מותר לכהן להקריב קרבנותיו של המודר, שאם נחשו להכתן לשולחא דרhamנָא מותר להקריב, ולא כן אם נחשו לשילוח של ישראל אסורה, כיון דעתן הנהה ממנה. וחוירו הרבה בותה, ובאו לידי מסקנה שנקראו שלוחוי דרhamנָא. ואני תהה, שלא סמכו מסקנא זו על לשון זה הפסיק לכהנו לי, שזה עניין שירות בשליחות. ולא לכהנו להם. וכפי שבארנו,

ועשית בגדי קודש לאחרן אחיך לכבוד ולתפארת (כ"ח ב') לא נחbare רעל מה בא כאן הלשון "לכבוד ולתפארת". כי הן בכלל, כשבושים בגדים מתכוונים שיהיו לכבוד ולתפארת. ולמותר לצות ולזרע על זה כי זה מדריך העולם.

אך אפשר לפרש זה, משום דיש מקורה שעושים בגדים לכבוד ולתפארת, לתכלית זו שיהיו כן, ועל האמת הם לבו ולחרפתי. וזה יתכן על דרך שאמרו במס' שבת (קמ"ה ב') מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינים (פירושי) מצוינות בגדי כבוד מפני שאינם בני תורה, ופירש"י, לפי שאינם בני תורה ואין מלבדים אותם בשבייל התורה. עושים להם בגדים יפים כדי שייכבו אותם בשבייל בגדיהם. עכ"ל. יותר מזה מבואר הדבר בזוהר פרשה בהעלותך דף קנ"ב א' בזוהר, הטפשין כד חמין לבך נש לבונשו דאיתחו ליהן שפירה לא مستכלין יתר ולא مستכלין במה דתחות לבושא, ע"כ. כלומר, אין רואים אם הוא ת"ת.

והנה על האמת יוצא, לאפשר שבגדים יפים יהיו לחרפתי, שבזה מגלהן שאינם בני תורה, יعن כי בני תורה באמת אין צרייכים כל כך לבגדים כאלה. וזה כוונת הכתוב כאן, ועשית בגדי קודש לאחרן אחיך אשר יהיה להם באהת לכבוד ולתפארת, כאשר להם יאתה.

וזוד אמרו בגמרא שבת שם טעם על צווני בגדי החכמים שבבבל — מפני שאינם בני מקום (שגלו לשם מא"י, רשיי), דאמרי אינשי, במתא שמי. بلا מטא תותבא, כלומר, בערוי שלgi, שהכל מכירין אותו, די לי בשמי, ואני צריך לציון בגדים נאים, ובחווץ לערוי — אני ניכר בגברים נאים. ע"כ. (השם תותבא הי' תרגומו של השם שמלה, פ' משליטים כ"ב כ"ו).

ויש להעיר על זה מגיטין נ"ב ב', שבו אנשים לפני רב נחמן בקובלנה על אפוטרופוס על נכסיו יתומם שהוא לובש בגדים נאים על חשבון מעות היתומים, והשיב רב נחמן, כי הוצאה זו היא לטובת היתומים, שע"י זה יתקבלון דבריו בעת שיתעסק בענייני היתומים. וכן מתבאר בב"ק י"א

ב', בגודל האחים שעוסק בענייני אחיו הקטנים מותר לו להתלבש בגדים נאים על חשבו מעת הקטנים גם כן משומן דנחאה להו שישראל מילוי ע"כ, הרי דגם בעירו מתחכבר האדם עפ"י בגדיו.

וציריך לומר, דזה שאין צריכים לבגדים נאים כדי להתחכבר הוא רק בתלמידי חכמים במקום, יعن שثورתם והכמלה מכרתאותם, אבל סתם אנשים צריכים לבגדים נאים להתחכבר בהם אף במקום.

ודע יש להעיר בעניין פרשה זו דבר חידוש, שבכל המינים היפטים שלחוו למשה הבגדים (ובכלל לכל מלאת המשכן) לא נמצא מין nisi היותר יקר ויפה ומכוון, ביחס בלבד לבגדים, וכਮבוואר ביהזקאל (ט"ז י') ומלבושך שש ומשי.

ונראה לומר בטעם הדבר, עפ"י מה שכחנו במקומות אחר בטעם הדבר שאסורה תורה לערב בכל קרבנות מנחה מין דבש, ממש"כ בפרשה ויקרא (ב' י"א) כל שאור וכל דבש לא תקטריו ממנה, ובארנו שם עפ"י הגמרא דבכורות (ו' ב'), דמן עיקר הדין כי צריך מין דבש להיות אסור באכילה וגם טמא, מפני שהוא יוצא מן הטמא, משרחץ דברים, שכן מין זבובים טמאים, ורק מצאו לו היתר אכילה בזוה, שיסודה ועיקרו מה שהדברים מוצצחות מפרחי עשבים ופולטות מתוכן זה המיצ' המתוק מהשבבים, והוא הוא הדבש, והן, הדברים, חז' בעצמו אין מסיטות ליצירת הדבש.

ובארנו, דעת כל זה אין מן הכלבוד לשמש בקדש קרבנות למובח בדבר היוצא מן הטמא, ואעפ"י של הדירות שרי, וכמו בהמה בעל מות שרי להדיות ואסורה לגבורה, מפני הכלבוד.

ובדומה לו כתוב הראב"ד בפרק א' הלכה ב' מכל המקדים, לעניין דאייר שט, שאין סברא שיכנס למקדש דבר היוצא מן הטמא, עי"ש.

ומעתה אף אנו נאמר לעניין שהערנו למה לא שמשו לבגדי כהונה וכלל 'מעשה המשכן מין nisi', אשר הוא יקר ונאה וחשוב — יعن כי כדי עמשי הוא ארג מקורי תולעת טמא, ואין מן הכלבוד ליכנס לקודש ולשמש לבגדים אשר יצירותם ממינים טמאים.

ואין זה דומה לתולעת שני שנשתמשו בו בקדש. כמובואר כאן ובריש פרשת תרומה — יعن שהוא רק מין צבע הדומה לביצ' תולעת, ולא תולעת ממש.

ומכאן ראי למש"כ הרבה חיד"א בס' טוב עין דתחלzon הוא מין דג טהור, משומן דאל"כ איך משתמשים בו לתחלה בציית.

ומכל האמור יש להתעורר על זה שאנו משתמשים מין nisi לכמה חפצ' קודש, כמו טליתים, מעילים וחגורות לספרי תורה ופרוכת ומכתת

לארון וצפופים שונים. גם לבגדי שבת ווירט לאנשי מעלה, והלא כל אלה אין מן הכבוד והנמוס להשתמש בקדוש בדבר שיסודה ומכוון טמא ומגונה, וכך שאסור לחייב ספיריםophileין ומזוות על עור בהמה טמאה, וכן שופר ומגעול של חיליצה צריך להיות ממין בעלי חיים טהורים (עיין תוס' יבמות ק"ב ב'). ומהנה אני על שאלה העירוי על כל זה, ובפרט שהדבר הוא ממעשים בכלל יוט וחוזינו נפרץ עד מאד, ולא שמענו מעולם גם צל מהאה על זה.

תפתח את שתי האבניים על שמות בני ישראל (כ"ח י"א) אין הלשון דבק, ונראית דפסוק זה מסורס, וצריך לומר, תפתח את שמות בני ישראל על שתי האבניים. וכשಗונן הלשון (ט') שלמעלה ולקחת את שתי אבנייהם ופתחת עליהם את שמות בני ישראל.

וסירות הלשון הוא חזון נפרץ במקרא, וכן החליטו חוץ בסוטה (ל"ח א'), ואמרנו, מקרא זה מסורס הוא, ובבב"ב (ק"ט ב'), סדר המקרא ודרישתו, ועיין בקדושיםין (ע"ח ריש ע"ב). וכן במד"ר פ' אחורי, ריש לקיש מסרש קרא וכור, וכן כתוב רשי בכמה מקומות בתורה, כמו בראש פרשה ויקרא, והקטיר המזבחה ונמצאה דמו — תחת ונמצאה דמו ותקטיר, כי מצרי הדם הוא קודם ההקטרת, ובפ' אמרו (כ"ב ב') וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדושים לי — תחת וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדושים לי ולא יחללו את שם קדשי, ובפ' חקת (י"ט ז') ורחץ בשרו במים ואחר יבא אל המחתה וטמא הכהן עד הערב — תחת וטמא הכהן עד הערב ואחר יבא אל המחתה. ובפרשה לך (י"ד י"ב) ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחי אברהם הבאו דוגמאות לסגנון זה לעשרות, וייתכן דסגנון זה הוא עמוק טעם שפטנו, ורק אנחנו מטרידתנו בוארך גלוותנו אבדנו טעם.

אבני זכרון לבני ישראל (כ"ח י"ב)

ולhalbן אצל החושן (פסוק כ"א) כתיב לזכרון לפני ה'. ואחריו שהחושן ואפור מין לבוש אחד, רוכסאים ודבוקים זה בזה, כפי שמתבאר להלן בפסוק כ"ט, וירכטו את החושן מטבעותיו אל טבעות האפור ולא יוזח החושן מעל האפור — אם כן צריך באור, لماذا כתיב בחוץ מוקדם (בפסוק זה) אבני זכרון לבני ישראל, ואח"כ לזכרון לפני ה'.
אפשר לומר, שבא לרמז על דרך לשון הכתוב שובו אליו ואשובה אליכם (מלאכי ג' ז'), ומכוון בזה לומר, מקורם יהיה זה זכרון לבני ישראל שישבו אל ה', ויסטעף מזה, שיעלה זכרונות לפני ה' וישוב אליהם.

ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו (כ"ח י"ב) ראה מה שכתבנו השיר לפסוק זה למעלה בפ' משפטים בפסוק ורצע אדוני את אונו (כ"א ו').

(כ"ח כ')

בפסוקים הקודמים ערולים שמות האבניים על הסדר, אודם פטודה וברכת, נפרק ספר ויהלם, לשם שבוי ואחלמה, בכלול קבוע וא"ז החבור ריק בהשם האחרון, בשמות ברकת, יהלם, אחלמה, יعن כי הוא מחקי הלשון, כי כשמותיהם שמות או פרטיטים אחדים, מחברים את השם או הפרט האחרון בואה"ז החבור, למשל, אברהם, יצחק ויעקב, שרה, רבקה, רחל ולאה, וילוד נח את שם את חם ואת יפת, שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושורי עשרות (פ' יתרו, י"ח כ"א), ובריש פרשה נצבים, ראשי שבטיכם זקניכם ושותריכם, בכלול בא וא"ז החبور רק בשם האחרון, והרבה כהנה (ויש איזה יוצאים מן הכלל עפ"י טעם מיוחד). וכן הוא בלשון המשנה (הקרוב ללשון המקרא), כמו במשנה רה"ש (ט"ז א') בארבעה פרקים בשנה העולם נדוז, בפשט, בעצרת, ברה"ש וב חג (הסתוכות), בא וא"ז החبور רק בשם האחרון (ובחג), ובפרק ה' משנה א' משקלים חשייב שמות הרבה ממוניט במקdash, ואת השם האחרון (פנחת) חשיב בוא"ז ובפרק ז' משנה א' מסנהדרין חשייב ארבע מיתות ב"ז, סקילה שריפה חריג וחנק, רבינו שמעון אומר, שריפה סקילה חנק והרגג ובפרק ר' משנה א' מנחות, אלו מנחות נקמצות, מנחת סולת, מנחת נשים, מנחת עומר מנחת חוטא ומנתת קנות, ובמס' כלים (פ"י מ"א) אלו כלים מצילין ב贊יד, פתיל, כלי גללים, כלי אבניים, כלי אדמה, כלי חרס וכלי נתר, ועוד כהנה (וגם בזה יש יוצאים מן הכלל). וכן נהוג בשפות חול, מזרפים להשם ולהפרט האחרון אותן החבור : UND

והנה כאן בשלוש הפסוקים הראשונים, בא הלשון על סדר הקבוצה, אודם, פטודה וברכת, נפרק, ספר ויהלם, לשם, שבוי ואחלמה, אבל בפסוק שלפנינו כתיב שלא על סדר זה, אך בא וא"ז החبور גם בהפרט השני, תלשיש ושותם ויصفה, תחת>Title תרשיש שהם.

ויתור לפלא, כי בפרשנה פקדוי, בסדר העשייה, (פרשנה ל"ט פסוק י"ג) כתובים שמות אלה על סדר הקבוצה, תלשיש, שתם ויصفה. וקשה לומר, כי כל זה בא שלא במקוון, ודבר ידוע ומקובל הוא, כי כל אותיות התורה ואפלו הנקודות באו בטעם ובחשיבות מדויק (ראה מה שכתבנו השיר להה בר"פ שלח בפ' ויקרא משה להושע בן נון יהושע).

ומה שנראה בזה עפ"י המבוואר במש' ברכות (ט"ז ב') תנוי רב עובדיות

למי דרבא, ולמדתם (בפירושה ק"ש) — שהיא למודך תפ, ליתן ריחון בין הדבקים, עני רבא בתרי, כגון על לבבכם, על לבבכם, בכל לבבך, בכל לבבכם, עשב בשדרך, הכנף פתיל, אתכם הארץ.

ובבואר הוא, כי כשהתיבת השניה מתחילה באות צו שחתיבת שלפני נגמרה, ואיןו משתדל לתת ריחון בינהם, הרי גראה שתתי התייבות נקראות כתיבה אחת, כמו על לבבך, בכל לבבכם, וכון כולם שחשיב בזה, ומובן הדבר, כי זה הוא בקריאה בעל פה, אבל בכתב צריך ליתן היכר אחר שלא לבלוע האות שבמחלה המלה השניה^{*)}.

וננה כאן השם "שהם" מתחילה בשין, באות צו שהשם תריש נגמר, וכי שלא לבלוע השין מן אשיש או מן שם ולא לטעות לקרו שניות שם אחד — לתוכלית צו בא בשם שם ואיזו החיבור, כדי להפרידו ולקראו אותו עצמוני.

ומכוון היטב מה שהערכנו על מה שבספרשה פקודי בא השם "שהם" בלי ואיזו החיבור, יعن כי שם אירוי בעשיה, ובעשה לא שייך לטעות, כי מתעסקים בזה בפני עצמו ובזה בפני עצמו כתיב שם השם "שהם" בלי ר החיבור, בסדר הקבוע.

ולא יוזח החושן מעל האפור (כ"ח ב"ח)

לדעת רש"י, מקור המלה "יוזח" משפט ערבית, וענינה, דחו, נזוק והסרה, והכוונה כאן שלא ידוח ולא יסור לעולם החושן מעל האפור כי אם היה אחוזים וצמודים יתדר. ורמב"ן ועוד מפרשימים הקשו הרבה בבואר מלה זו. לי נראה באור המלה פשוט מאד, כי מצינו בשפטנו כמה וכמה מילים אשר פעם באור בזין תחת דליית (מןוי קרובת תമונותם) וכמו שכותב רש"י באיוב (י"ז א') על לשון ימי נזעכו, פירש"י כמו נדעכו (מלשון דועכו כאשר קיצים, תחלים, ק"יח י"ב). וכן המלה והיתה לכם לזרא (פרשה בהעלמה, י"א כ'), ומובן זה בישעה (ס"ו כ"ד) דראון לכלبشر, ומתברר דזרא ודרא הם שמות משותפים למובן אחד. וכן המלים נדר — נזיר מקור אחד להם.

^{*)} וראוי להעיר בדורך אגב כי מכאן אפשר לפשט חקירת חוקרי חלשת אם בימי חז"ל היו מבטאים הברה ספרדית, והיו שחי מדגישים את הרמתה, ולא כמו אצלנו שהודגש לעצמו והרמתה לעצמה. והנה מכאן מוכח שהיו מדגישים את הרמתה, יعن כי אם לא כן אין כל חכמת ריחון בין "שב לבשך" ובין הכנף פתיל, אחורי שהbijת מן שעב והפה מן הכנף רטיפות, והbijת מן בשדך והפה מן פתיל דוגשים ואם כן ההפטק ניכר עצמו.

ויתר מתחלפים תרילית עם הזין במעבר המלים מעברית לארכאית, כמו בעברית "זה" ובארמית — דא, וכן זהב — דהבא, זכר — דוכרא, דבורה — זיבורא, דלק — זלף, והרבה כהנה. ולכן כאן המובן ולא יוז כמו ולא ייחד (בחילוף דלית בזין) והכוונה שלא ייח לעולם החושן מן האפוד. רק יהיו דבוקים וצמודים יחד, וכמו שכחכנו.

וגם נראה בדעת הגמרא דהינו יוז הינו ייח, שכן אמרו בחולין (ז' א') תלמיד חכם שאומר דבר הלכה (חדשה) אין מוחין אותה והכוונה שאין מדריכין אותה, עי"ש.

ובריש פרשה מורייע בפסוק כימי נחת דותה ישבנו עפ"י כלל זה מהלו דלית עם זין את דברי רשי שם, והסתנו ממנה את השגט הרמב"ז עליו שם.

ולא יוז החושן מעל האפוד (כ"ח ב"ח) כפי המתבאר בספר "יראים" (סימן ש"ל) מצוה זו שלא יוז החושן מעל האפוד נוהגת רק בשעת העבודה, ואו יש בוזה עונש מלכות. ולא שלא בשעת העבודה. ואינו מביא מקור זה.

ואמנם יש להעיר ולטעון נגד חידוש זה ממשנה מכות (כ"א ב'), יש חורש תלם אחד וחיב עליו משומש למונגה לאוין, (וחשיב אוין) החורש בשור וחומר (א) והם מוקדשיין (ב') וככלאים בכרכ' (ג') ובשביעית (ד') וביום טוב (ה') והוא כהן ונזיר בבית הקברות (ח'). ועל זה הקשו בגמרא, וליחסב נמי המזיה החושן מעל האפוד, כלומר, אם בשעת חרישה הוא מזיה החושן מעל האפוד, שעובר בלאה ולפי המתבאר דמייר בכהן בבית הקברות ושם בודאי אין מקום עבודה, אם כן, לדברי היראים אין לאו זה נהג אז, כיון שהוא שלא בשעת עבודה.

ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התוממות (כ"ח ל') הלשון "האורים והתומים" בה"א הידיעה, מראה כמו על דבר הידען מכבר, ובאמת לא שמענו שמותיהם בלתי כאן. וגם לא מצינו שיפרש הכתוב עניינם, אחרי שבלא באור זה כולם מופלאים וסתומים לנו. ולא מצינו עניין סתום כזה, ויחד עם זה יקרה בשם כמו נודע וגלו ומספרם.

ויתכן, שעל יסוד פליאה זו מצאו לאפשר בירושלמי יומה (פרק ר הלכה ה') לבאר השמות האלה במובן רוחני. ואמרוה, שנקרו אוירם — שמאים לישראל, ותומים — שעושים אותם (את ישראל) תמים. ע"כ. ואפשר לפירוש כוונת הדברים האלה עפ"י הידען בארכאית המובן ממש "פור"

(באסתור) שענינו גורל, ותרגומו שם "תמה" (ע' בעורך, ערך תמא). ויתכן, שעל כן נקרא הגורל תמה, מפני שאין בו לא חכמה ולא בינה. רק תמיות ובטחון ואמונה בה), וכן שכתוב (משלוי ט"ז ל"ג) בחיק יוטל הגורל ומה' כל משפטו ועדי זה הוא מאייר את עניין האנשים אשר לא יכולו להחליט דבר בענייניהם וסומכין על הגורל ובוטחים בו.

וכן מתברר ממה שסביר שמדובר א' (י"ד ל"ח) בעת ששאל שאל מי עבר על השבואה שלא לאכל לחם ביום אחד ולא יכול להודיע, הפייל גורל ופנה אל ה' בתקלה ואמר "הבה תמים" (שם פסוק מ"א), שהכוונה שיפול הגורל באמות ובתמיים, וכך בתקלים (ט"ז ח') אתה תומך גורלי.

ולכן נקרא "אורים ותמים" על שם שמאייר את העניינים ומאמינים בו בתמיות نفس, ועל כן נאמר במלצת הגורל (משלוי י"ח) מדיניות ישובת הגורל ובין עצומים יפריד, ובאוור. שהגורל יבטל המריבה יפריד בין החזקין במריבה ולא יריבון עוד, מפני שיאמיןנו כי כמו שנפל בגורלvr

כך מנת חלקו ומולו של כל אחד, ואין להרהר אחרין.

ודרוש לדעת, כי עניין הגורל והאמונה בו שררו בישראל עוד בהתוועת בדבר, ובודאי עוד בהיותם במצרים וקדם לזה, אחרי שמצוינו עניינו כמה פעמים בתורה. כמו עניין הגורל על שני השערirs ביום הכהורות (כמה פעמים בהמשך פרשה ראשונה מפרשה אחרת), וכמה פעמים בפרשנה פנהש ובפרשנה מסעיה, אך בגורל תחלק הארץ, והתנהלתם את הארץ בגורל, וכן פעמים הרבה בספר יהושע.

ולכן מאוד מאד קרוב לומר, כי כלל עניין הגורל הי' מכונה בין העם כדרך כבוד וברגשי אמונה בשם "אורים ותומים", על פי הטעמים הנזכרים ביחס שם זה לעניין גורלות, וח'יו זה מעין ספר או לוח. ועל יסוד ידיעת וקריאת זו בין העם קורא לו הכתוב כמו דבר ידוע. בשם ידוע, בה'א הידיעה, האורים והתומים, ומיחס מקום הנחתו בחשון המשפט, אשר זה רמזו להשיבותו ולבטחון תשובתו מון השמיים.

ומודוק לפיק זה לשון הפסוק הזאת, כי אחר שאמר ונמת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים והוא על לב אהרן בבואו לפני ה' (לשאול בהם), ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד, והכוונה, כי כל משפט בני ישראל, גורלם ונתולתם וחלקם וכל ענייניהם הכל ישא אהרן על לבו בזאת שישא עליו את האורים והתומים, וישאל בו וימצא תשובתו בטח. בעת שיהי' דרוש לו.

ועיין בראש מס' ברכות (ג' ב'). אמר לham (דוד לחכמי ישראל) לנו ופשטו ידיכם בגודן, מיד יועצים באחיתפל (יועץ המלך דוד) ושואלים

באורים ותומים, אם יצאת למלחמה. וצריך באורה כיון דלבסוף שואלים באו"ת. אם כן למה הם עוד להתייעץ באחיתפל. ואפשר לומר עפ"י מה דקיל"ל כל שאפשר למעט בניסא ממעטינן (תענית), ולכן קודם ששאלין באו"ת טוב לדעת מצב המלחמה ומערכות. אם אפשר ל��ות על תוצאה בנצחון, אז שאלין באו"ת אם יצאת או לא, אבל אם אין כל תקופה לניצח אין ראוי לסמוך על הנס (פסחים ס"ד ב'). ביותר במקומ סכנה (שבת ל"ב א). ולכן במצב כזה אין צורך לצאת, ומילא אין שאלין באו"ת. ועל זה, על מצב הדבר, מתיעצים באחיתפל. ונראה שלכל זה כיוון רשי', שכtablet, יוצאים באחיתפלஇזיה הדרך ילו' והאיך יציבו מצב ומשחת (כלומר, כלי מלחמה) וטכסי מאורבי מלחמת, עכ"ל. וזה מבואר כמו שבארנו.

וראו ליהיר, כי מה שכתבנו, שהיו האורים ותומים ידועים עוד מכבר, קודם מת"ת, אין זה דבר חידוש. כי זה מצינו בתורה כמה ענינים או דיןיהם שעיקרם ויסודם היו ידועים מכבר, והתורה קבעה בהם רק פרטי דיןיהם והנהוגות.

כה כתוב הרמב"ן בפ' וישב, שענין יבום הי' נוהג עוד קודם מתן תורה והוא אמר יהודה לאונן, בא אל אשת אחיך ויבם אותה (פ' וישב). והתורה קבעה בענין זה סדר הדבר עם פרטי דיןיהם (פ' תצא).

וכן ענין פ' שנים שנוטל הבכור בא בתורה כמו ענין ידוע, ובא דרך אגב מפרט זה, שלא יוכל האב לבכר את בן האהובה על פני בן השוואת לחת לו פ' שנים (פ' תצא). אבל עיקר הדבר, שהבכור יטול פ' שנים בירושת אביו לא נמצא בתורה (ומקומו הי' בפרשת נחלות, בפרשת פנחס) אך נסמן דין זה דלא יכול לבכר על המנהג היסודי בוזה בעט משכבר הימים. וכן ענין כספ' ישקל כמהר הכתולות (פ' משפטים) מתבאר שהי' להם מנהג קבוע ממון מוחר לבתולות (וכמו שאמר שכט, הרבה עלי מוחר, פ' וישלח).

ועוד יש כאן. וכזה צריך להבין בענין אורים ותומים שהיו ידועים בעט ונתקדשו אצלם כמו ענין נבואה, ועל זה סמכת התורה בלשון האורים ותומים, כלומר, אלה הידועים לנו,

ונשמעו קולו בבואו אל הקודש (כ"ח ל"ה)

לפירוש המפרשים הייתה המשמע הקול ע"י הפעמוני התלויים במעיל, ועל יסוד פסוק זה פירשו איזה מפרשים בסדר העובדה ליוות' פ' את הלשון "קף" (הכח"ג) מחתה קיש צעדיו לפרקתו". כלומר, בעת שנכנס לקדשי קדשים עם מחתה הקטורת היו צעדיו מצלצלים ע"י הפעמוניים שבהמעיל.

אבל באור זה מושעתה, יعن' כי כדיועז וכambil אוar בריש פרשה אחריה, הי' להכה"ג ביווהכ"פ שני מיני בגדים לכל עבודות היום, בגדי זהב ובגדי לבן, וכל העבודות השילכות לכל השנה, כמו תמידים ומוספים, הי' עובד ביווה"כ בגדי זהב, ובאותה היו פעמוניים, כambil אוar בפרשא כאן, אבל העבודות השילכות ביחוד ליווהכ"פ, כמו מעשה הקטורת בקדשי קדשים, הי' עובד בגדי לבן, וכל זה מבואר בתורה בפרשא אהרי, ובתלמוד מס' רה"ש (כ"ו א') מפני מה אין כה"ג נכנס לפני ולפנים ביווהכ"פ לעבד עבודה בגדי זהב, לפי שאין קטיגור מעשה סניגור, כי הזהב מוכיר את עוז העגל דכתיב כי ויעשו להם אלהי זהב (פ' תשא, ל"ב ל"א).

ויזוע בפרשא כאן, דפעמוניים היו מחוברים רק לבגדי זהב, אבל בגדי לבן היו بلا פעמוניים, ואם כן, אי אפשר לומר שצלול צעדיו בעת שנכנס לקדשי קדשים היו עיי הפעמוניים שבגדיהם.

ובאמת סבת הצלול בצדיו הי' מבואר ביום מא"ד ב', כי בראש המחתה שם הקטורת הי' טבעת תליי, ופירש"י, טבעת בראש שמקשח ומשיעי קול לקיטים ונשמע קולו בבואו אל הקודש. עכ"ל.

וכמה מוכיח לפיה ההלשן ונשמע קולו בלשון היחיד. משום דמוסב על הטבעת האחת, אבל אם הי' מוסב על הפעמוניים הי' צריך לומר ונשמע קולם, בלשון רבים (ודוחק לומר דמוסב על קול הכה"ג שהרי הוא בעצם לא השמייע קול).

וטעם לדבר המשמעת קול בכניסתו לפני ולפנים לא נתבאר, ויתבעו לומר, עפ"י מה שמצוינו כמה פעמים בתלמוד הלשון "למדה תורה דרך ארץ..." בעניינים שונים בדורכי החיים, וכך למדה תורה דרך ארץ להורות לאנשים שלא לבנו לבית טרם שיודיעו מביאתם. ואשר על זה אמרו חז"ל, שהקב"ה שונא את זה הנכנס לבית פתאים ולא הودעה מוקדמת (נדזה ט"ז ב'), וכמה מצינו בהרבה מקומות בתלמוד מממד הודהה זו ובאה בלשון "טרף אבבא" (הקיש בדلت, כמו שנחוג אצלנו היום), ועיין מזה בברכות (כ"ח א'), בעירובין (ק"ד א') ובתעניית (כ"ה א'). ואמר כאן, כי בבואו יודיע עיי המשמעת קול.

ומען למוד דרך ארץ זו נמצא בתלמוד (מס' יומה, ד' ב') למדך תורה דרך ארץ שלא יאמר אדם לחבירו אלא אם כן קורחה, והיינו שיכינו לשם עז, ולא ליפול בדברים פתאים.

ונשמע קולו בכואו אל הקודש (כ"ח ל"ח)
במסורת חסיב שלש פעמים במקרה הלשון ונשמע קולו, כאן, ובפרשא משפטים געשה ונשמע, ובאסתר (ב) ונשמע פtagm המלך. ולא נתבאר יהושי הענינים ועיין בבעל הטורים.

ואפשר לפרש, שבאה המסורה לרמז על הכתוב בראש פרשה אחרת, כי ביום שנכנס הכהן גדול לקדשי קדשים (ביווהכ"פ) נשא שלש תפילות, אחת בעדו, ואחת بعد אחיו הכהנים ואחת بعد כל קהל ישראל, כմבוואר שם. וככפר בעדו ובعد אחיו הכהנים ובعد כל ישראל. וזה מרומו בהמסורה. ונשמע קולו — עברו נפשו שלו. ונשמע — בנגד געה ונשמע. וזה מתייחס לכהנים שחם משרתי ה' ועובדים במלאת הקודש, וזהו بعد אחיו הכהנים. ונשמע פתגס המלה, שהוא קרייה לכל העם יהו ובعد כל ישראל.

ושיות צי... קודש לה' (ב"ח ל"ו)

לפלא למה קבע הלשון קודש לה' רק בצי, בעת שבודאי כל הבגדים וכל הענינים שבפרשה כאן ובפרשה תרומה, כולם והכל קודש לה', ומה יצא הציון לנוח ביחסות תואר זה.

ואפשר לומר, כי בא זה הלשון כאן להורות דבר מסורי, כי כמבוואר בפסוק הסמוך הי' נושא אחרין את הציון על מצחו, ולא בתחום הטעם. אך קרוב לוודאי, כי הטעט הוא עפי' מה שאמרו בזובחים (פ"ח ב') שהצ'ז מכפר על עוזות פנימם, וידוע, דסמל העוזות ניכרת במצח, ובלשון הכתוב בישעיה (מ"ח ד') ומצחך נחשחה, ובירמיה (ג' ג') ומצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם, וביחסוקאל (ג' ז') חזקי מצח וקשי לב, ובתחלת יוההכ"פ מתודים על חטא שחטאנו לפניו לעוזות מצח. ועל כן הי' אהרן נושא את הציון המכפר על עוזות פנימם במצחו לכפר על מקורו ויסודה על עוזות החנינים.

ודבר ידוע ומנוסה הוא, כי כל מדה שבאדם אפשר לשמש בה לטובה ולרעיה, או לזכות ולהובלה, כמו למשל, בה הדבר אפשר להשתמש בו בקדוש ובדברי בטלה, וחוש ההבטה אפשר לקיים בו והוא עניין רואות את מורייך (ישעיה, ל' כ') ואפשר להביט בעבורה, כמו שאמרו בירושלמי ברכות (פרק א' ה"ה) שהעין הוא סරור לעבירה.

וגם מדת העוזות אפשר להשתמש בה בקדוש, וכמו שאמרו במשנה דאבות (פרק ה' משנה כ') היו עז כنمو לעשות רצון אביך שבשמים, ופירש הטור בתחילת סימן א' (מطور או"ח) בבאור לשון זה, כי עפי' שעוז מצח היא בכלל מדה מגונה בכלל זאת יקרה לפעמים שראוי להשתמש בה, וזה הוא בעת שרוצה לעשות מצח והוא מתבישי מפני המליעיגים עליון, דרוש שייעו פניו בנגד המליעיגים ולא ימנע מעשות המצחות, ועל זה אמר התנא, הי' עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים, כלומר שתענין פניו נגדם ותעשה מצותך, עכ"ל. ואפשר להסביר למצח זה על לשון הכתוב ביחסוקאל (ג' ח') הנה נתתי את פניך חוזים לעומת פניהם ואת מצחך חזק לעומת מצח

לשמר חזק מצור נחתה פניך לא תירא אותו ולא תחת מפניהם. ועם זאת דברי הפור בלאן מליצי.

עתה נשוב אל הערתו בתחילת המאמר, למת קבעה התורה את הלשון "קודש לה' רך בפי", בעוד שבודאי כל הבגדים וכל הענינים שבפרשנות כולם והכל קודש לה', ומה יצא האיז שנהל ביחסו תואר זה.

ויתברא עפ"י המבוואר שיש משנה שימוש בעוזות פנים שישדו במצח, שימוש בקדוש ובחול, ורמזו הכתוב, כי אעפ"י שבכל ממד העוזות מגונה. אך בעת שדרישה להועיל לדבר קודש, תשמש בה. ואמר הכתוב, ועשה צי... לכפר (וهو מכפר על עוזות פנים, כמו שהבאנו מגמרא זבחים פ"ח ב') ורק אז תשמש בעניינו, בעת שתכליתו "קודש לה'", לדבר שבקדושתה מבואר.

וראו להעיר על דברי הטור שהבאנו, שבנוגע לקיים מצוח עז פניו נגד המליעגים עלייו ועשה מצותה, זה כוונת המשנה هو עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים, עכ"ל.

ובאמת לא מצינו במדות הנמר עוזות נמרצות. ורק שהוא שוקד לטרוף בדורבים (ירמיה ח' י' וחושע, י"ג ב'), ומדת העוזות נמצוא מפורש בכלב, כלשון הכתוב והכלבים עז נפש (ישעיה, נ"ז). ובתלמוד הנוביל מדות חיונות. ואמרו עז שבחיות — כלב (ביצה כ"ה ב') ובמ"ר פרשה תשא (פרשה מ"ב) הלשון "חצוף שבחיות — כלבי", ולפי זה לפי כוונת העניין שרוצה לומר שלמען קיום מצוח צריך להשמש במדת העוזות, הי' מכון יותר לומר עז הכלב. ולא כנמר.

ואפשר לומר עפ"י מה שכתו חוקרי טבוי בעלי חיים (ראאה זאלאגニア דעם תלמוד'ס ליליאנו זאהן) בהבדל טبع העוזות שבין כלב לנמר, כי הכלב דרכו להתנפל גם בעת שלא יתרגו בו והנמר מתנפל רק על זה שמקדים להtagרות בו.

וכאן כוונת המשנה לומר רק שייעו פניו נגד המליעגים ומתרגמים בו על קיומו את המצוות, ולא بما שהוא שלום עמו ואני מרגיוו ואני לועג לך אף כי שוניה הוא בדעותיו ובדריכיו, לא ירגיוו ולא יעורר מדברים עמו.

ועיין במגן אברהם סימן א' ס"ק ב' שכותב על מה שכותב הרמ"א "ואל יתביסש מפני המליעגים עליו", כתוב הוא בשם ב"ז "ועל"פ לא יתקוטט עמהם" עכ"ל, וזה מעין דברינו.

שבעת ימים ילכשם (כ"ט ל)

פירש"י, שבעת ימים רצופים עכ"ל וכונתו בזה, יعن' כי כשבא מספר ימים בה"א בסוף, שלשה, חמשה, שבעה, הכוונה גם לספור מספר ימים כאלת

במשך זmoon ידוע, למשל, למנות מספר שלשה, חמישה, שבעה ימים במשך חודש, אף כי לシリוגין ובಹפסקות. שני ימים בשבוע זה ויום אחד בשבוע הבא וכן להלאה עד תום החודש. וכך שanooga קוראים שבתות שקדם הפסח „ארבע פרשיות“, אעפ"י שיבאו בהפסקות, כנודע. ובഴ"ל נקראים ח"קוקות כלל רצופים ומפורדים (כריחות י' ב'). אבל במקומות דכתיות בת"י לפשט, שלישי, חמישת, שבעת ימים, בא הורות שהוא שם דבר ומספר אחד ושלם הוא, ולכך דרישות חיים להיות רצופים כיום אחד ארוך. וזה כונת רשי' שכטב, שבעת ימים — רצופים.

**שבעת ימים ילכשט הכהן תחתיו מבניו אשר
יבא אל האל מועד לשרת בקדוש (כ"ט ל')**

הלשון «אשר יבא אל האל מועד לשרת בקדוש» נראה כמיותר, כי הלא כל הפרשה מוסבת אל הכהנים הבאים אל האל מועד. ומהאי טעמא דייקנו בגמרא יומא (ע"ג א') דלשון זה בא להורות. דרך כהן גדול מורייש וכות משורתו לבניו, ולא כהן משוח מלחמה, הוא הכהן הממנעה על היוכות מלחמה, כמבואר בסוף פרשה שופטים, וזה מרמז הפסוק כאן, כי ילכשט הכהן תחתיו מבניו (אשר ירשנו) רק כהן כזה אשר תעדותו לבא אל אתל מועד, אבל כהן משוח מלחמה שאין תעדותו לבא אל האל מועד הוא אינו מורייש וכותו לבניו.

ואמנם טעם הדבר שכהן משוח מלחמה אינו מורייש וכות משורתו לבניו לא נתבאר, ובמה גרווע לחו משאר הכהנים, ואין ספק שיש בויה טעם יסודי ומסתבר.

ואפשר לפרש עפ"י המבוادر בירושלמי תעניית (פרק ד' הלכת ח') כי מחותבת כהן משוח מלחמה להכיר בתכונות קולות שונות הבאות במלחמה, אם הוא קול מנצחים או מנוצחים או שاري הוראות וסימנים הנקרות בשעת מלחמה, ובלא כשרון זה אפשר שישכן את המלחנה, וגם ינוצח במלחמה. ומסמיך זה הירושלמי על לשון פסוק בתורתה.

ובהמשך כן, אחרי שתכוונה זו אינה באה בירושה מאבות לבנים (ולא נחשב זה בין הדברים שהאב מוכחה לבנו (במס' עדות פרק ב' משנה ט'), לכן אי אפשר שתעבור משרה זו בכלל לירושה, וגם זהה שאינו שולט במעלה זו (וזכרנו מזה בתורה תמיימה).

כבשים בני שנה (כ"ט ל"ח)

ובפרשה פנחס (כח ג') נשנה פרשה זו, ושם נוסף ללשון זה המלה „תמיימים“ (כבשים בני שנה תמיימים). וכך חסר זה, וקשה לומר כי שלא בכוונה נשפט כאן ונחתמלא שם.

ואפשר לומר עפ"י המבוואר במש' זבחים (ק"ג ב'), עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות (ענין הבמות, בנין בניו על מקום גבוה בראש הר או גבעה, ושם הקריבו קרבנות), ומבוואר שם, דבבמות הותרו להקריב גם בעלי מומין, ולכנן פרשה זו שנאמרה קודם הקמת המשכן והקריבו בבמות נשפט דין "תמיימים", כיון שהותרו גם בעלי מומין, ולא כן בפרשה פנהח, שנאמרה לאחר הקמת המשכן, ואו נאסרו הבמות. וגם בעלי מומין נאסרו להקרבה, لكن כתיב שם "תמיימים". ומן סברא זו נבהיר במאמר הבא.

ונסך רבייעות ההין יין (כ"ט מ')

כל פרשה זו נשנית אצל קרben תמיד בפרשה פנהח (כ"ח א'-ח'), מלבד במלת, לבד מלים אחידות שנחותפו שם יתר על פרשה זו שלפענינה, והן לאחר הילשון "ונסך רבייעית ההין יין לכbesch האחד" נוספו עוד שלוש מלים "בקודש הסך נסך". וצריך באור.

ואפשר לפרש זה עפ"י מה שאמרו במש' מענית (ג' א') על זה הלשון "בקודש הסך נסך" "בשני נסוכין המכטוב מדבר", אחד נסוך ההין ואחד נסוך המים, מכאן רמו לנסוך המים (על המזבח חג הסכונות בשעת שמחת בית השואבה) מן התורהה", ע"ב.

ומעתה יש לומר על דבר תוספת הלשון בפרשה פנהח "בקודש הסך נסך" ועל חסרוןכו כאן, כי בפרשה זו, דיירוי רק בחונכת המשכן בשבעת ימי המלאים, ואו לא נאמרו עוד דיני נסוך המים (כי בכלל לא נתבארו עוד כל הדינים השיכרים לחג הסוכות) لكن כתיב ונסך בלשונו יחיד, וזה שלשעתה אבל שם, בפרשה פנהח, דכתיב מכזוה לדורות, לאחר שנצעטו על נסוך המים חג הסוכות, כתיב בקודש הסך נסך, שני נסוכים, לרמזו נסוך המים, כմבוואר בגמרה שהבאנו. — ובמאמר הקודם כתבנו ג'ב מעין סברא כזו.

דעתית מזבח מקטר קטורת (ל' א')

דבר פלא הוא מה שייכות פרשה זו לבאו, והלא מקומה הנכון הוא בפרשה תרומה במקום הצווים על כל כלי המקדש, וגם על המזבחות, וכאן לא ידובר כלל על בניין.

ואפשר לומר עפ"י המבוואר בפרשה קרת, שהי' קרת ועדתו חולקים ומערערים על הכהונה גדולה שננתן משה לאחרן, ועפ"י מעשה הקטורת הוביל הדבר, שהוא שנחלק לו כבוד זה הי' עפ"י צו מה/, כמבוואר שם (י"ז ח') זכרו לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אחרן הוא להקטיר קטורת.

ויען כי כאן בפרשנה נתقدس אהרן בכהונת גודלה באה' כאן מזכות בניין מזבח הקטורת להורות. כי על ידי הקטורת נתברר הדבר שמן השם זיכו לאהרן כהונה גדולה, ואין כל איש רשאי לעער על זה. וע"ד דרש אגדתי י"ל בטעם הוצאה מעשה מזבח זה מפ' מרומה וככיעתו כאן, עפ"י מש"כ רב ייעבץ בסדרו בטעם משנה הבריתא פטום הקטורת לאחר חתפלה, שהוא כמו שembrcen על המוגמר לאחר הסעודה (ברכות מ"ב ב'), וענין המוגמר הוא מני ריח טוב ונעים, והוא שם משותף לשם קטורת, כמו בשח"ש (ג' ר) מקורתה מור ולבונה, תרגומו מתגמרא מן הבגדים וסדר חינוך הכהונה בא לרמתה, שאחר כל זה יעשה מזבח לקטורת, לאות שהכל עלה לרצון.

אך בכלל איינו מבואר שם „מזבח“ לקטורת. כי הנו שרש שם מזבח הוא „זבח“, שם זבח יונח רק על בעלי חיים, וא"כ מה יהיה לו עם זה הבניין שולחת קטורת לא עליה עלייו שום קרבן, והי' דרוש לקרוא לו רק בשם „מקטר“.

ויתכן שמשמעות זה מצאו חז"ל לנכוון לדרש שם מזבח זה בגוטרייקון מחלוקת,acetot, ברכתה, ז"ים, (מ"ר פ' ויקרא), לרמז שימושה הקטורת מביא לכל הטובות האלה, וע"ע בכתובות י' ב'.

פָּרָשַׁת תְּשֵׁא

מבחן עשרים שנה ומעלה (ל' י"ד)

בספרנו תורה תמים כאן הערנו, כי אחרי אשר לפ' המשנה דשקלים (פרק ד' משנה א') נועדו כסף שקלים לkraine מוספים, ועפ' זה חדש רבינו עקיבא איגר בא"ח סימן ק"ו, דאעפ' שנשים חייבות בתפללה, אך מתפלת מוסף פטורות, מפני שלא לקחו חלק בכסט מנין השקלים, ולכן אין להן חלק גם בkraine מוסף ואין בתפללה זו.

ועל זה הערנו אנו, כי לפי זה יתחייב, שאיש פחות מבחן עשרים שנה שגמ' כן לא נמנה במניין השקלים, פטור גם כן מתפלת מוסף, ואחרי דקיעיל דכל הפטור מן הדבר אינו מוציא ריבים ידי חובתם (ריה"ש כ"ט א') — יתחייב שהפחות מבחן עשרים שנה לא יתפלל מוסף לפני הצבור, מפני שאינו יכול להוציאו אותו ידי חובתם.

וכעת נראה לי להוסיף בזה, כי זה דקיעיל שהפטור מן הדבר אינו מוציא ריבים ידי חובתם הוא רק בזמן שהרבבים (הציבור) בעצם אינם יודעים להחפלו וכל סמכותם הוא על השליטה צבור שהוא יוציא אותם, כאשר בן ה' בזמן התלמוד, שהמון העם ה' גס ובער, אבל אצלנו, שככל יחיד מתפלל לעצמו וחזרת התפללה ע"י הש"ץ הוא רק ממנהג קדומים בלבד, לכן אפשר גם לצער פחות מבחן עשרים לעבר לפני התיבה במוספים.

העשיר לא יתרה והדל לא ימעיט ממחצית השקל (ל' ט"ז)
בשיטתו נראה כי צוי זה אף למותר, כי אחרי דהחצאי שקלים
באים לתוכלית ידיעת מנתן האנשים (יען כי את האנשים עצמן אסור למן),
כמבואר במס' יומא כ"ב ב') — אם כן, אם העשיר יתרה והדל ימעיט,
חלא לא יביא הדבר לתוכלית הנרצה, לדעת עפ' מס' חצאי השקל את
מספר האנשים. *

אכן אפשר לפרש, כי לפעמים יציר, שהעשיר יתרה והדל ימעיט, ובכל
זאת יהיה המספר הרצוי מכובן, וזה יציר, אם יתחבר קווצ' של עשרת
אנשים, למשל, מהם חמישה עשרים וחמשה ענינים, וישתו בינם, שייתנו

העשירים שモגה חזאי שקל, העניים — שני, וויצא סך הכל עשרה חזאי שקל כמספר העשרה האנשי השוקלים, על כגן זה בא הוציא העשר לא הרבה והדל לא ימעיט, וטעם הדבר פשוט, כדי להוכיח במשמעותו הסדר, כאשר כן הקפידה החורה על הסדר בכל דבר, מבואר בימא ס' א' ובזבחים מ' א', ובכ"מ בתלמידו בא קפidea על תנהגה בסדר, והארכנו בעניין זה במבוא לסתנוו מוקוד ברוך פרק ז'.

בשמות ראש (ל' כ"ג)

המלחים האלה הן מן ההופכות, כי אמתת הלשון לפי הכוונה והענין צריך להיות ראשי בשמות, כלומר, הטוביים והਮובחרים, וכמו בשחה"ש (ד' י"ד) וראשי בשמות, וביחסוקאל (כ"ז כ"ב) בראש כל שם. אך כן הוא מדריך חתובים, לכתחוב לפעמים בסוגנון הפוך, וכמו במלכים ב' (ט' ל') ותשם בפוך עיניה — תחת ותשם פוך בעיניה, ובירמיה (י"ז ג') במוחיק בחטא — תחת כל עון תשא, ובחחלים (ע"ד ג') כל הרע אויב בקדוש — תחת כל אויב הרע בקדוש, ועוד שם (שם ז') שלחו באש מקדשך — תחת שלחו אש במקדשך, ושם (ט' ר') ותשקמו בדמות שליש — תחת ותשקמו דמותם בשליש (מן מהה), ובמשלוי (כ' י"א) גם במעלייו יתגכר נער — תחת גט במעלייו יתגכר, ובאיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש — תחת יחלש וימות, כי מקודם באח החילשות ואח"כ המיתה, ובסוף פרשה ברכה (ל"ג כ"ז) ובגאותו שחיקם — תחת וגאותו בשחקים (ועי"ש לפניו). ועוד הרבה כהנה. ותנה כן הוא מסוגנון הלשון.

יהיה זה לי לדורותיכם (ל' ל"א)

ברש"י בשם התלמידו, דהלהן לדורותיכם עניינה שפע"י נס יהי' זה השם שמור לדורות. וכן הלשון בתלמוד מס' כריתות ה' ב' שמן המשחה וכרכו יכולים קיים לעתיד לבא. וטעם הדבר שהוציאו כונת הלשון "לדורותיכם" מכפי הרגיל להבין שיתנהג הדבר לדורות, כמו בשבת ובפסח ובקרבתם דכתיב בהם לדורותיכם, והם בדור דור — גרא מה שמוסים דכתיב כאן (בפסוק ל"ג) איש אשר ירחק כמהו ונכרת מעמו, ומשמע ל' שהצוי הוא לעולם, ובכל אופן שהוא. אפילו לתכליות קודש, שכן אי אפשר לפרש שבמעשה שמן זה יעשו לדורות, אך יתרפרש לדורותיכם, שהרי שמור לדורות, וככהורת הלשון זה, דמשמע זה ולא אחר. ועינן עוד מזה במס' הוריות (י"א ב'), שפירשו לשון "זה" שהי' יכול קיים לעתיד לבא.

ועפ"י חידוש דבר זה של התלמידו, שזה השם המשחה הוא נצחי ויהי

שמור לדורות כמו שבארנו — עפ"י זה יש לפרש על דרך דרך אגדית מות שאמרו במד' קהלה על הפסוק טוב שם משמן טוב (ו' א'), דלכן לא נאמר בדוד וימת דוד — רק שככ עם אבותינו (מלכים א' י' א' כ' א'), מפני שנמשח בשמן המשחה, ע"כ. ולא נתבאר יחס הענינים.

ולפי המבואר, דשمن המשחה לא כליה לעולם, וכן ידוע, רשם "מיתה" מורה על כליוון ואבדן החלטי, וכמו באיוב (י"ד ח') ובuper ימות גוז, והיינו שהגוע יופסיד ויכלה, ועל שמנון מלכות אפרים נאמר (הושע, י"ג א') ויאשם בבעל וימת, וכן על אבדן מואב. גוי וארצו נאמר (עמוס, ב' ב') ומת בשאון מואב. ובתלמוד ב"ק (נ"ד א') אמרו על כלים שנשברו, שבירתו זו היא מיתה, וכל זה הוא מפני שם מיתה משותף עם השמות אפיקת, כליוון והפסיד מוחלט.

גם שמן המשחה אשר עליות לנו לא כתיב בו וימת, רק שככ, והוא לשון ואם כן, אם هي כתוב וימת דוד, هي במשמעותו שם מיתה כליה ואבדן נקייה על דבר שאיןו נפסיד.

כח לך פמים נטף ושהלות וחלבנה פמים ולבנה זכה (ל' ל"ד) ומתבادر בגמרה כריתות (ר' ב') ומובא ברש"י כאן, כי חלבנה הוא מין בשם וריחו רע ומגנו חכתב בין סמני הקטרות למדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמו באגדות תעניתינו ותפלותינו את פושעי ישראל שהיו נמניך עמו עכ"ל.

ותנה הוא העתק את לשון הגمرا בסגנון חופשי, ככלומר רק הענין ולא שמר את סגנון הלשון. כמו שהוא בגמרה, אכן עפ"י דבריו אפשר להבחן בונת הגمرا בלשון שבא שם.

וכך לשון הגمرا, אמר רבינו שמعون חסידא, כל תענית שאין בו מפשעי ישראל אינו תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומגנו חכתב עם סמני קטרות. אביי אמר מהכא, ואגדותיו על ארץ יסדה (עמוס, ט' ו'), ע"כ, ופירש"י, ואגדותיו ממשמע שכולם ביחסו על ארץ יסדה, עכ"ל. ואמנם עט כל זה עדין מחוסר באור, מה צורך להענית חבורת פושעי ישראל, והלא אינו בדידחו ולאן בדין.

אך נראה דקיים לשון בגמרה, ודרוש הלשון להיות במלואו כזה. כל תענית שאין בו מפשעי ישראל החזורי בתשובה ומתענין ומתפלין אהנו אינו תענית, ועולה יפה הראי מhalbנה שאעפ"י שריחה רע, עפ"י כן כשנוצטרפה לקטרות נתקדשה גם היא כיתר המינים, וכן הראי מן ואגדותיו על ארץ יסדה כשם באגדהacha, הטובים והפושעים שחזרין בתשובה, או תוסד הארץ ויתקיים העולם. וזה ישמיענו צירוף הhalbנה לקטורת.

וקרוב לומר כי אל באור זה כין רשי' באן בפסוק זה כמו שהעתקנו דבריו "לזרף עמו בגודת תעניתינו ותפלותינו את פושעי ישראל שיתו גמני עמנו". אבל אם כיוון לברינו צר מאד שחר עיקר גדול בדבריו שחי' מוציאה מכל ספק באור וחוי מאיר את העינים, והם רק מלים שתים (את פושעי ישראל) "החוורים בתשובה". והם דוגמא לחלבנה שבתערבו עם יתר המינים חור לריח טוב.

אכן עדין לא הונח לי עיקר הלשון והענין "כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית" מה הכרה להוויה זו של רשעים בתוך קהל מתפללים צדיקים ושלמים, לומר שבולדם אין תפלה הצדיקים אינה מתבלת. ולא חי' אומר, כי גם אם נמצאו פושעי ישראל בתוך קהל מתפללים צדיקים גם כן התפלה מתבלת, אז هي העניין מובן, וגם הראי' מhalbנה מכונת. אבל לומר, שאו רק או תפלהצדיקים רצואה, רק בעת שנמצא בתוכם רשעים, זה נפלא מאד. ואני מתפלל מאד, כי לא העירו על זה מפרשין ולא טrho לפреш הדבר הנפלא הזה.

ואמנם מצתי דרך טוב וישר לפреш העניין עפי' המבואר בוחר פרשנת שםות, דף כ' ע"ב, בסמלות על חמי' בשח"ש דורדי לי ואני לו הרועה בשושנים, מה השושנים אלמלא הקוץים אין השושנים מתקיימים, אך אלמלא תרשעים אין הצדיקים ניכרים, דאמר רב יהודה, במה הצדיקים ניכרים מתחום שיש רשעים, ואלמלא רשעים אין הצדיקים ניכרים ע"כ.

ותנה הדברים הקצריים האלה מאירים את העינים ומרחיבים את הנפש לחבין לפניו את המאמר הנזכר, כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית, יعن כי עט היהות של הטענים של הצדיקים ותפלתם מתבלת.

ועפי' זה אפשר לומר על דרך רמו למה נקרא אוסף אנשים לתפלה בשם "צבור", וזה עפי' הנטריקון במלת זו צדיקם' בינויים ורשעים. וענין גוטריקון מבואר בגדרא (יעין שבת ק"ה א').

אכן מה שקשה לי בעניין זה, כיון דהמן חלבנה הוא מין גרווע שריחו דע, ובא רק לרמו מבואר, למה מנה אותו הכתוב במספר שלשי (גטף ושתלת וחלבנה), והלא די הי' לפניו לחשבו לאחרונה, כפי מעלה קודש דהידות.

אך הנה בריש פרשה פנחים (כ"ה ט"ז) בפסוק ראש אומות בית אב כתוב רשי', (והוא ממ"ר) כי הנמנה שלישי הוא בזין, ואם כן ניחא מה שנמנה חלבנה שלישי, ועפי' שלא נדע טעם הדבר, אך כן הוא, כאן ושם,

דבודאי יש טעם בדבר ואנחנו לא נדע. *

ואמנם אין להעיר על זה ממה שנתנו אצלנו לקרוא לתורה שלישי את

אחד המ寵ודים בצדורה, ומקור הדבר בגדרא גיטין (ס' רע"א), ולדברי רש"י הנמנה שלישי הוא בזיהן, אין מזה סתירה, יعن כי אותו השלישי הוא באמת נחשב ראשון להקרואים הבאים אחריה, יعن כי חתן והלווי הבאים לפניו נחשבים למערכה מיוחדת אשר כבודם הוגבל בתורה לקדשם, כדיועת בתורה לענין קדושת כהונתה, וקדשו (פ' אמרו) לקרותיו ראשון לכל דבר שבקדושה (גיטין נט' ב'). וכן הלווי כתיב בו, פ' עקב, (י' ח') הבדיל ה' את שבט הלווי לעמוד לפני ה' וגוו, ואם כן מה שקדומים הם להשלישי אין זה מטבב שום פרhitות לזה הבא אחריהם, ואיןנו נוגע כלל וככל לכבודם, ולפי זה הוא, השלישי, ייחס רבון לכל זקרואים היישרלים הבאים אחריו.

אך את שבתו תי תשמרו (ל"א י"ג)

פירש"י,acci"ז ורקי"ז מעתים, וככאן בא המעות אך למעט שבת מלאכת המשכן, כלומר, שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת. עכ"ל. ועל זה טען הרמב"ן ממה שאמרו ביום פ"ה א' וב', מנין לפקוח נפש שדוחה שבת רבי יוסי בר' יהודה אומר, כתיב אכן את שבתו תשמרו, אך — חלק, כלומר, מעתם, דלפוגמים נדחה שבת, וזה מפני פקוח נפש, שਮותר לחל שבת עבورو, ואם כן (כך טענת הרמב"ן) הרי מעתז זה מן "אן" שוב אינו מופנה למעט שבת מלאכת המשכן, ועי' בפרש רשי שעמלו הרבה בישוב דבריו.

ואני איני רווח גם צל טענה בזה, כי הן בגדרא שם באו כמה וכמה למודים על זה דפקוח נפש דוחה שבת. ולבסוף איתא אמר רב יהודה אמר שמואל, אי הווינה התם (בעת שחקרו על דין זה) היו אמינה דידי עדיפא מכלהו, כתיב (פ' אחורי) ושמרתם את הקותי ואת משפטו אשר יעשה אתם האדים וחוי בהם — וחוי בהם ולא שימות בהם, אמר רבא, לכולחו (לכל הלומדים) אית להוא פירכא לבר מדשואל, וחולך ומפרש כל הפרכות שאפשר לבא לכל הלומדים, ואחד החכמים שם הוסיף לומר על לימוד של שמואל "טבא חדא פלפלא חריפה ממלי צני דקורי", והנה לפי זה מבואר מפורש, ומהמעות "אן" בכאן שוב אינו בא למעט פקו"ן, מפני הפירכא שיש בזה, כדמותו שם, ואיתר לי למעט שבת מלאכת המשכן, שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, וכמש"כ רשי.

אך את שבתו תי תשמרו (ל"א י"ג)

יחס סמכות פרשת שבת לפרשת הקטורת אפשר לכזון עפ"י מה שאמרו במס' שבת (ק"ט א') עשירים שבוחוץ לאرض במאם זוכים לשירות (ולא שallow על עשירים שבארץ ישראל, מפני שהם זוכים לזה בשביל

מצות מעשר, וככתוב במעשר (פרק ראה, י"ד כ"ב) עשר תעשר ודרשיןן (חענית ט' א') עשר בשביל שתתעשר). — בשביל שמכבדין את השבת. ולפי זה מתבאר סמכות פרשת שבת לפרשタ קטרורת, משום דמעשה הקטרורת גמי מעשרת את עוסקיה. משום דכתיב (פ' ברכה, ל"ג י"א) ברך ה' חילו סמוך לישימו קטורה באפק (יומא, כ"ו א'), ואם כן סגולה אחת לשניהם, ולכן סמכים ענייניהם בתורתה.

וזוד מבוואר בגמרא שבת שם בהמשך ספור מאיש אחד שזכה לעשירות, ובאשר שאלתו, במה זכה לזה, השיב קצב (טבח) הייתך, וכל בהמה שהיתה נאה, אמרתי, "זו תהא לשבת". ואמרו לו, אשריך שזכית לך. והנה מודה זו לבוחר ולהניח המובחר מכל השבוע לשבת מבואר במס' ביצה (ט"ז א') שהוא מודה טמא, אבל הל מהה אחרית היה לה, שכל מעשיו לשם טמים, והוי אומר, ברוך ה' יום יום, כלומר, שהי מקות, כי ליום השבת יומין לו ה' נאה וחשוב לכבוד השבת. ומהרש"א תמה, למה לא אחז זה הטענה במדת הלל, שיש בה גם מدة הבתוון.

ولي נראה, דכיוון דבגמרא ביצה שם מבוואר כמוון אקדמה למדתו הנזכרת של הלל, זה "שכל מעשיו היו לשם טמים". ומשמע דהגדה לקוטות ה' יום יום תלויה בתכוונת כל מעשיו אם הם לשם טמים, והנה אחורי שהאיש ההורא שנחטער הגיד שקצב ה'. ועסקו של קצב להכיןבשר לכל דורש, מי שחווא, אם כן בודאי לא בכולם ה' אפשר לו לקיים שהיה כל מעשיו לשם טמים, ולכון בשビルם לא ה' יכול לאחיזה במדת הלל, מפני שמדה זו קשורה בתכוונת עשית כל המעשים לשם טמים, ומודה זו לא כל אדם זוכה בה, ולכון אחזו במדת טמאי, שבה אפשר לכל איש לזכות. ושרה תמיית מהרש"א. ואמנם בכלל צוריך באור בגמרא ביצה הנ"ל, בזה שאמרו "אבל הלל מדת אחרית היה ל", שככל מעשיו היו לשם טמים", ולשון זה שולל מדת זו טמאי, וחילתה לומר כן, ומשנה מפורשת היא באבות (פרק ב') וכל מעשיך יהיו לשם טמים. והכתוב אומר בכל דרךך דעתך (משל, ג' ר').

ולכון נראה הבהיר עפ"י מה שאמרו במס' גדרים (ח' א') מגין שנשבעים לקיים את המצווה, כגון לישבע לאכול מצה או לישב בסוכה, שנאמר (קי"ט ק"ו) נשבעתי ואקיים לשמור משפטיך ذקר, פירך, הלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ומה תוסיף לו השבועה על זה, ולמה לי לישבע, ומפני, הא קמ"ל, דשתי לאינש לזרוי נפשי, כלומר, שיזורו לפשיטת המצווה מחמת השבועה.

ובזה ילי מחולקים טמאי והל בעניין שוכרנו, כי לדעת טמאי, טעם חיכירת בכל ימות השבוע להניח את המובחר לשבת, הוא מטעם לזרוי

נפשי במצות שבת, כי המחשבה מזה בכל יום תוכל לו קדושת שבת ותוסיף לו זריזות לקיומה. והל סבירא לי, דכיון דכל מעשיו לשם שמיים, והוא נאור בבטחון — זה גופא חסב לו הזריזות המצוייה, ומן השמיים יסיעיהו, וככלazon הכתוב הנזכר במשל, בכל דרךך דעהו, וסופה — והוא ישר ארכותיך — שתילד בדרך טובים, ודי הבטחה זו לקיים בזריזות כבוד השבת.

אך את שבתו תישמרו (ל"א י"ג)

בכל הפרשה כאן נאמר שם שבת בלשון היחיד, ושמरתם את השבת (בפסוק י"ד), כל העוסה מלאכה ביום השבת (פ' ט"ז). ושמרו בני ישראל את השבת (פ' ט"ז), ביןין ובין בני ישראל את היא (פ' י"ז), ורק כאן נאמר בלשון רבים, שבתותי.

ואפשר לומר, שבא בזה לרמז מה שאמרו בשבת (ק"יח ב') אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות כhalbתן מיד היו נגאלין, שנאמר (ישעיה נ"ז ד') כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי, וכתיב בתראי, והביאותים אל הדר קדשי וגוי, וזה מרמזו בלשון שבתו תישמר夷 כי כידוע, מספר מעט ברבים — שנים (יומא ס"ב ב' ומנחות ק"ד ב').

אך צריך באור, מה יהס הנגולה לשמרות שתי שבתות, וגם צריך באור הלשון מיד היו נגאלין, ולא סתם "הייו נגאלין".

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו ביום (ל"ח ב') כיוון שבא לאדם דבר עבריה (אתחת) שתי פעמים ולא חטא שוב אינו חוטא, שנאמר (שמואל א' ב' י"ט) רגלי חסידיו ישמור. ואם כן כשברו על אדם שתי שבתות בלא חטא מובטח הוא שלא יחטא עוד.

וטעם הסמכות על לשון רגלי חסידיו, כי ע"ד רמז ואסמכתה מפרש שם רגלי מבון פעמיים, כמו הכתני וזה שלש רגלים (פ' בלק), ומעט רבים שנים (יומא ס"ב ב'). ומפרש, כי לאחר שתי פעמיים שהרגלי בהם חסידיו לטובה, שוב ישמרים ה' לבלי חטאו.

ידוע הדרש על הפ' אני ה' בעתת אחישנה, זכו — אחישנה. לא זכו — בעתת (ישעיה ס' כ"ב. וסנהדרין צ"ח א'). וכיון שאחרי שלא חטאו בשתי שבתות וmobטחים הם שעוד לא יחטאו, אם כן הם בבחינת זכו לאחישנה, וזהו מיד היו נגאלין.

דשמרתם את השבת (ל"א י"ד)

ובפסוק הקודם כתיב את שבתו תישמרו, ונדריך באור, על מה באת אורה זו כפולה ומכופה, אתחת אחר אתת.

ואולי אפשר לכוין באזהרה אחת מוספת שבת, יعن כי להפעל "שומר" שתי הוראות, האחת — לשומר הדבר לבב יאבד, כמו כי יתנו איש אל רעהו כסף או כלים לשומר (פרק משפטים כ"ב ו'). והשנייה — להמתין, להחotta על דבר, כמו ואביו שומר את הדבר (פרק וישב, ל"ז י"א), כלומר, שם לבו אל הדבר כאלו המתין שבוע יבא. וכן שומר אמוןיהם (ישעה, כ"ו ב') ובחוליל (סנהדרין ס"ג ב') שומר לי בצד ע"ז פלוני, פלומר המתן לי שם, ובברכות (ג' א') ושמר לי על הפתח.

ובכן תהי האזהרה בלשון את שבתו תשמרו פשוט, תשמרו מחללן אותן, וכלשונם הפסוק בישעה (נ"ו ב') שומר שבת מחללו (קיצור לשון הוא, ובמלואו — שומר יום השבת, יعن כי שם שבת הוא לשון נקבה, כמו בפסוק הקדם, כי אותו היא, ובפסוק זה כי קודש היא, מחללית, ובפסוק י"ז אותן היא, ובפרשנה אמרו (ט"ז ל"א) שבת שבתון היא, ועיין תוס' כתובות ה' א' ד"ה שמא) — והפסוק השני, ושמרתם את השבת, יהי' מההוראה השנייה שזכרנו, מענין המתנה, שיתמינו עלייה, ולא שייתמינו הוא עליינו. וזהו מוספת שבת בערב שבת, שעוד מבועד יום ימתינו את בוואו, כדרכן שמתניתים על בוואו של אורח חבב הנכון לבא. וכן עפ"י שמו שנקרה "שבת מלכתא" (שבת קי"ט א'), וכסדרוש המליך לבא ממתניתים עליו על דרכו טרם בוואו.

ובמודאי שבת ימתינו עם השבת (כי המלה "את" השבת תתרפרש גם כמו "עפ'", כמו היה רועה את אחיו בצאן (פרק וישב, ל"ז), דהכוונה עם אחיו), ככלומר, יעכבו אותו עד איזה זמן מן הלילת, וזה מורה על חביבות היום, וכך אמרו באגדות, שטעם יום שמנינו עצרת של חג הסוכות, שאמר הקב"ה לישראל בעולחות לרגל לירושלים בחג הסוכות, קשה עלי פרידתכם מכאן והתעכבו עוד יום אחד. וזהו עניין מוספת שבת במוצאי שבת. (ע' רשי פ' פנהם, ק"ט ל"ז).

וקרוב לומר, כי מכל המבוואר נובע מקור הלשון בשפת העם לקרואليلיה שקדום יום השבת "פריטיאגו צוא נאכט" וליל מוצאי שבת — "שבת צוא נאכט", מה שאין רגילין כן בכל ימות השבוע, וזה הוא, כי הכוונה למשור ליל שבת, לחשבו לשבת. בעת שעומד לבא ובעת שעומד ליצאת ועיין עוד בסמוך בפסוק ושמרו בני ישראל את השבת (פ' ט"ז).

ואפשר להגיד לאביה ספק נאכט, דהיינו בערב שבת הסמוכה לשבת כבר נקראת שבת, ממה שאמרו במס' כתובות (מ"ז א') לעניין דאייר שם, שיכול האב למסור את במו לחופה בשבתו וימים טובים, וכתבו התוס' דלאו דוקא בשבת ויו"ט, אסור לישא נשים בשבת ויו"ט, אלא שעה אחת קודם.

ומתבואר מלשון הגמרא "דטמר לה בשבת ויו"ט", דגם ערב שבת

פסמיות חזון לשבת כבר נקרא אותו חזון שבת יו"ט. משום זאת לא כן ח'י להגמרא לומר בדיק', דמסר לח בערב שבת וערב יו"ט.
ויעין מה שכתנו עוד בעניין תוספת שבת למעלה בפרשא יתרו בפסקוק
זכור את יום השבת (א).

ודע, כי על פי כל האמור בעניין זה אפשר לפרש כונת המאמר במש' שבת (קי"ט ב'), לעולם יסדר אדם שלחנו במצואי שבת עפ"י שאין צריך אלא לכזיות (כלומר, יכולין ויסדר שלחן רחוב במאלל ובמשתה עפ"י שדי לו בכזיות). וזה יתבהיר בדמיון לאורח הבא למקרו, או אם האורח חביב לבעל הבית, או גם אם יתעצב האורח יומם ורוצה לлечת יפציר בר בעה"ב להתעכט אצלו עוד זמן מה, אבל אם בעה"ב מקבל את האורח רק מפני ההכרה, ובלבו הוא לו למשא, או אם רוצה האורח לлечת ישmach בעה"ב בלבד וייחשב, לוא יילך לו.

כך, אם יפטרו את מוצאי השבת בכל שהוא, בכזיות, נראה כמו שיטם השבת הי' עלייו למשא ונינח לי' בזאתו, ולא כן אם מסדר שלחנו במצואי שבת ברוחה ובכבודה, נראה, כי לרצון ולעונג לו השבת ומוקיר אותו באחבה, ורקשה עליו פרידתו ומלהו בכבוד ויקר.

ועל דרך זה יתבהיר מה שאמרו במס' סוכה (מ"ה ב') כל העולה איסור לחג באכילה ושתיי' (פירש"י, איסור לחג, כמו אנודה לחג, והוא יומם אחר החג) מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר (מהלים, קי"ח כ"ז) אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, וזהו ג"כ הטעם להראות חביבות יו"ט עד שמעכבים אותו בכבוד עוד יום אחד.

וטעם הדמיון לבניין מזבח אפשר לומר עפ"י המבואר בסוף מס' הגינה (כ"ז א'), בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם. עכשו שלחנו של אדם (במתורה ובהכנתה אורחות) מכפר עלייה ולכך ביחס סעודת מצווה יחס קרוב לשלחן עם מזבח.

ויעין עוד מה שכתנו בעניין הקרוב לכלל מאמר זה בפרשא וירא, בפסקוק ואקחה פת לחם... ויקח בן בקר (י"ח ה') בחבדל תוכנות קבלת אורחות שקיבל אברהם ולוט, וראויים הדברים לחטרף לכך.

ושמרתם את השבת כי קדש היה לכם מחלליה מזות יומת
כי כל העולה בה מלאכה ונברחת הנפש היה (ל"א י"ד)

לא נתבהיר המשך הלשון כי כל העולה בה מלאכה, אם הוא טעם עלקדם, על מחלליה מות יומת, או כי הוא דבר לעצמו, ומה רוצה להגדיר גוז חלשן כי כל, והי' צריך לומר, וכל העולה בה מלאכה ונברחת,

כסוגנון לשון דין וצוו. וגם למה שינוי את העונש מן מיתה סתם לעונש כרת. וכל זה דורש באור.

ואפשר לפרש עפ"י המבוואר בשבת (ע' א'). שאם עשה כמה מלאכות בשבת בשוגג חייב חטא על כל מלאכה ומלאכה, ויליף זה מן לשון מחלילית מוות יומת, ונרמו בויה הcapsל לשון ריבוי מיתות (עונשין), והיינו, כדבריש שאם עשה מלאכות הרבה בשוגג, ומוסיף לפרש, ואעפ"י דהשלהן מחלילית במיוז כחביב (משמעות דלשון חילול לא יונח על השוגג, כי בשוגג אינו מכוין לחילול). אך אם איינו עניין למזוזת תנהו עניין לשוגג. ע"ב.

אבל זה קשת, כי אחרי שלשון חילול לא יונח על שוגג איך זה נקיים הלשון מחלילית על שוגג.

אך אמנם אפשר לקיים שנייהם, שוגג ומזוז, והיינו אם עשה מלאכה במזוז ושוגג בעונש, וזה הוא, כגן שעשה מלאכה שחיברים עלי' ברת והוא חשב שחיברים עלי' רק בלאו. גם כן חביב, והי' בויה גם מזוז, בתוצאת המלאכה, שידע שחיברים עלי', וגם יש בויה שוגג, שהחיברים עלי' רק בלאו, ולא בברת.

ולפי זה יתבהיר הלשון מחלילית מוות יומת (יענש) ולא רק כולה במזוז אך גם למחזה במזוז (בתוצאת המלאכה) וממחזה בשוגג (במגנית ידיעת העונש) ואיך זה יצירר כן, יען כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא, והוא שוגג בעונש ברת וחשב שהמלאכה שעשה היא רק בלאו, ועשה כמה מלאכות כאלה, חייב חטא על כל מלאכה ומלאכת.

כל העושה מלאכה ביום השבת מוות יומת (ל"א ט"ז)

במחלוקת אמרו על זה, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, תלפור לומר (בפסוק הקודם) מחלילת מוות יומת, וטעם הראי מלשון מחלילית לשביתה בלילתו הוא, מפני כי שם "שבת" הוא לשון נקבה, כמו שבארנו לעמלה בפסוק הקודם, ואחרי ששביתת שבת ייחשב מן ערבות של יום הששי, כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (פ' בראשית, א' ל"א). لكن נכללה שביתת הלילה בשם מחלילית, המוסף על שם שבת הכלולות גם הלילה.

וכתבנו בתרות שפטעם זה שabitת הלילה נלמד מלשון השם "שבת" שהוא לשון נקבה, כאמור, מפטעם זה תקנו בנוסח התפללה של שבת בערב לומר וינוחו בה, וביום — וינוחו בו, כי שביתת הלילה כלולה בשם "שבת", לשון נקבה, ובשביתת היום כתיב מפורש ביום השבת, (ע' תוס' כתובות ה' א') ובמנחה, שכמעט עבר יום ואין נאות לבקש על המנוחה, מבקשים על כל שבתות השנה. ורק לומר בנוסח התפללה במנחה, וחניכילנו... שבתות קדרון מלשון רבים. ולא שבת כמו בלילה ובשחרית, משום דבלילת

ובשחרית מבקשים על המנוחה ביום שבת זה, ובמנוחה מבקשים על כל שבותה השנה, כאמור, וכן וינחו בתם.

וכן ראיתי הנוטח בסדרור ארץ תימן שהדרפסו בו ירושלים מתוך סדר כתב יד שנכתב זה יותר אלף שנה, וכתו בו שבות קדשך. והסדר זהה שלחו לי מירושלים ונאבד ממנה בשנות השערויות מזמן המלחמה ואחריה, וחבל מאד על אבידת זו, כי באו בו כמה נסחאות והעדות וענינים מעניינים ורצויים.

ואמנם אני חמה מאד על עיקר השאלה המכילה שhabano "אין לי אלא יום,ليلת מנין", מהכי חיתה צריך למד מivid לילתה, ולהלן כל המצוות הتلויות ביום כולל גם הלילה שלפני בחשבון מעלי"ע, וכסדר הבריאת, וכי ערב יהיו בקר יום אחת, וכמו מצות מצה וסוכה ויווהכ"פ וכדומה, אם לא בכללה שמנורש נחתם בהם לילת, כמו תפילין וציצית ושורר, אבל בכלל הימים והלילה אחד הוא, ומאי שנא שציריך למד מivid לילת שביתת שבת.

אך הבואר הוא, כי אמנם יש ויש כמה הכרחות ללימוד מיוחד לשביתת הלילה בשבת, כמו שנחשבם בזה.

ראשית, כי בבריאת יום השבעיע לא כתיב וכי ערב יהיו בקר יום השבעיע, כמו שכתוב בכל הימים, וזה נתן מקום לחשוב, כי בשבת אין הלילה הולך אחר היום, כאשר כן נלמד בכל הימים מלשון וכי ערב יהיו בקר יום אחר, יום שני וכבר (ועיין במ"ר כאן).

שנית, כי לשון הפסיק יוכל אליהם ביום השביעי מלאכתו, נתן מקום למיניהם לחשוב, כי רק ביום השבעיע גמר מלאכתו ולא ביום הששי, ואט כו הלא הלילה שלפני יום השבת עדין נמשך לימי החול (וע' מגילה ט' א'), ובאמת כונת הלשון יוכל ביום השבעיע מעזין הלשון בפרשנה בא (י"ב ט') אך ביום הראשון תשכחו שאור מבתייכם, דבאים הראשון כבר יהיו שבות מהתמול, וכחכמת הלשון שבעת ימים שאור לא ימצא בנתיכם (שם פסוק י"ט), הרי דוגם יום הראשון בכלל לא ימזה, ומתבאה, לדענות הלשון אך ביום הראשון תשכחו, שביום השבעיע, שביום השבעיע כבר כלחה המלאכה, וכך כונת הלשון יוכל ביום השבעיע, שביום השבעיע שבת וינפש, ומכוון ללשון הפסיק בפרשנה כאן (פסוק י"ז) וביום השבעיע שבת וינפש. שלישית, כי בשביתת יום הכיפורים כתיב מערב עד ערב (פ' אמרו, כי ל"ב), וכן לא כתיב זה.

ורבעית, כי כדיוע, יופיען כל פרטיו מלאכות האסורים בשבת מלאה המלאכות שהיו במשכן (במלאכת המשכן) (יעין מוה במס' שבת צ"ז ב'), וכן ידוע, שבנון ביהם לא נעשה בלילה (שבועות ט"ז ב'), ואם כן hei

אפשר לחשוב, כי גם את הזמן של שביתת שבת יلفין מבניין בהם מק' שאין גותג בלילה, וכך השביטה אינה נוהגת. מכל אלה מצאו חז"ל לנכון למזוא מקור מיוחד לשמרות שבת בלילה, והענין מבואר.

וכפי הנראת, אמגט היו בורותם כאלה שהלכו בשיטות זה כי יום השבת מתחיל מן תבקר ולא מן הערב, כאשר כן נמצא באgoroth השבתת לר' בא"ע, שם יקלל את המגלה פנים בתורה שלא כהלכה בעניין זה, ואומר "רוועו ירוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה" (לשון הפסוק בזכירה י"א ט"ז).

כ"י קודש היה לכם (ל"א י"ד)

בגמרא פסחים (ס"ח ב'), כתוב אחד אומר עצרת לה' אליהיך (פ' ראה) וכਮוב אחד אומר עצרת ההיה לכם (פ' פגחט) הא ביצה, חלקהו, חציו לה' (לתרות ולתפללה) וחציו לכם (לאכילה ושתייה). אמר רבבה, הכל מודים דבשבט בעניין נמי לכם, דכתיב (ישעיה נ"ח) וקראת לשבת עונגה, ע"ב. ויש להעיר, לפי מה דיליך למעלה דבריו"ט בעניין לכם משום דכתיב עצרת תהיה לכם. אם כן למה איןנו מביא סמך לשבת מפסוק שלפניינו, קודש היה לכם, ולמה לנו להסתמך על דברי קבלה (דברי נבאיים).

ואעפ"י דבפסוק הסמוך כתיב בשבת קודש היה לה', אך גם ביו"ט כתיב לה' ומפרשינו בין הלשונות לה' ולכם. חציו לה' וחציו לכם, כמו שהבאהנו. ואם כן גם בשבת כן.

ואפשר לומר, משום דבריו"ט לא כתיב סמוך לכם התואר קודש, כי אם עצרת תהיה לכם, כמו שהעתקנו, ולא כן בשבת. שוגם למלה לכם סמוך השם קודש, כמו בפסוק זה, כי קודש היה לכם. ולשון חדשה לא יתכן להיות לדבר גס וחומרiyiacאכילה ושתייה, כי אם לדברים אציליים, כמו שאמרו בשבת (ק"ט א) על הפסוק בישעיה (נ"ח) ולקדוש ח' מכובד, זה יהאכ"פ שאין בו אכילה ושתייה, והרי זה כמו דכתיב גם כאן קודש לה'. ומה דכתיב לכם, הכוונה, שהדבר מסור לכם. שאתם תסדרו אותו בענייני קודש, ולכן איןנו מביא ממנו סמך לחוב אכילה ושתייה פי שבת, ומוסב על הנאה חומרית.

ושמרו בני ישראל את השבת (ל"א ט"ז)

ועל זה אמרו במס' שבת (ק"יח ב') כל המשמר שבת כהכלתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנווש (ראה הבואר בסמוך) מוחלין לו (לאחר שעשה תשובה), ולא נtabar יחס העניינים, שמירת שבת למחילת עון ע"ג.

ואפשר להסביר הדבר, משום כי בידוע, שcolaה ע"ז כנגד כל המתוות כי כל חמודה בה ככופר בכל התורה (ראה בסוף חולין ה' א', ולפנינו בחיבור זה ריש פרשה ראה). וכן בעניין שבת אמרו (ירושלמי נדרים פ"ב ה"ט) שcolaה מצות שבת כנגד כל המצאות שבתורה (וע"ז חולין שם וברשי'), וכן מבואר ברמב"ם סוף הלכות שבת, בזה הלשון, השבת וע"ז כל

אתה משתיהן שcolaה כנגד שאר כל המצאות שבתורה. ומتابאר, דלמצאות שבת ולע"ז ערך אחד. רק זו לקדוש ולזכות וזו לחול ולחוות, וכן באה מצוה זו (של שבת) ומperfetta על עון זה שכונתה, וכענין מה שאמרו במצאות פרה אדומה שהיא כנגד עון העגל, באה זו ומperfetta על זו (עיין ברש"י פרשת חתקת, כ' כ"ב).

ומה שתלו חומר העון מע"ז בדור ראשון, פירש"י, דכתיב כי (פ' בראשית, ד' כ"ז) אז הוחל לקרוא בשם ח' עכ"ל, ולא ביאר כונתו אבל בחומש בפסוק זה פירש בזה הלשון "הוחל לשון חולין לקרוא את שמות האדם ואת שמות המלאכים בשם ח'", עכ"ל.

אבל זה קשה, כי לא מצינו בדורו ובדורות שאחורי אנשים בשם ח' וגם כי מצינו בישראל שמות שמצויר להם שם ח', כמו השם "יה" שנוסף לכמה שמות ישעה, ירמיה, מתתיהו והרבה מאד, וכן השם "אל" הנוסף לכמה שמות, כמו אריאל, גבריאל, דניאל, חננאל, יחוּקָאל, והרבה כתאות ולא שמענו מעולם שמן הרהור עון בזה.

ולולא פירש"י בלשון אז הוחל, כי אפשר לפרש אז הוחל בלשון ביטול והפסקה וכתרגם הלשון בריש פרשה מטוות. לא יהל דברו — לא יבטל בתגמי', וכן פירשו רשי' ותוס' בתعنית (וז' ב') את לשון הפסוק במשמעות (כית' כ"ג) רוח צפון תחול גשם — שרוח צפון תפיסק ירידת הגשם. וכן אוכונה, אז הוחל לקרוא בשם ח', שמיינו בטלו ופסקו מלקרוא בשם ח'. כלומר, בטלו שמו ופסקו לקרוא בשם, בהיפך ממה דכתיב באברהם (פ' וירא כ"א ל"ג) וירא בשם ח' ודרשו (סוטה, י' א') שפרנס שם ח' בעולם.

וזהו באור הלשון כאן בוגרמא שהבאו אפילו עובד ע"ז בדור ראשון. ויש להסביר באור, כי בא לשון זה להוורות הפלגת כחשו בה/, יعن' פי מצינו אמות שאפע"י שהיו עובדים לע"ז בכל זאת היו מסתפים גם שם ח' וגם היו יראים ממנה, כמו שכמוב במלכיהם כי (יז' ל"ג) את ח' היו יראים ואת אלהיהם היו עופדים. אבל בדור ראשון פסקו כולה מלקרוא בשם ח', ועל כן ח' דרו למשל על חוקף העון.

ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת (ל"א ט"ז) הלשון "לעשות" אינו מובן עניינה, וכן בפרשנה ואחתנן בדברות האחرونונות אל פן צוך ח' אלהיך לעשות את השבת, ומצינו בעניין שבת לשון זכרת

זכור את יום השבת (פ' יתרו) או לשון שמירה, כאן בפרשה, ובפרשה דאתהן, שומר את יום השבת. וכן לשון ליבנה, וככברתו מעשות דרכיך (ישעה, נית' י"ג), וכן לשון עונג (ישעה, שם) וקראת לשבת עונג, וכל אלה הלשונות מובנים בענינם ובתוכונם. אבל לשון "לעשות את השבת" איינו מבואר.

ואמנם אפשר לומר, כי הלשון לעשות כולל גם זכירה ואמרה בפה כטעם תלמיד יומא (לייט) על הפסוק בՐי'פ' אחרי (ט"ז ט') ותקיריב אחרון את השער אשר עליה עלה הגורל לה' ועשה חטא, והכוונה במלת "עשה" שיקרא עלייו שם בפה לומר "זה לחטאתי". כלומר, אילו אותו לחטאתי, והלשון ועשה יתבادر כמו כי בית יעשה לך לך' (שמעאל ב' ז' י"א) שענוינו ייכין. ובתו'ת בפ' אחרי שם הבאו מה שהכריח לחוויל' לפרש כן. ולהלן במקומו בפ' אחרי נביא דוגמאות לה שבלמת הפעל עשה כלל גם תוספת אמרה לתוצאות הפעל.

והנה אפשר לומר, דגם כאן הכוונה בלשון לעשות את השבת להזכירו ולזכיר לו בשמו, וمعنى הלשון זכור את יום השבת לקדשו, זכרו על ההין, שכן בתפללה.

וגם אפשר לפרש. משום שככל דבר שציריך לזכרו או לשמרו אי אפשר למלא חובת הדבר, חובת הזיכירה או השמירה, בפעולת שלילת. כלומר בתוכנות שב ואל תעשה, אך בפעולה חיובית, במעשה ב"קום ועשה", וטעם הדבר, משום דבשב ואל תעשה אין היכר ניכר במעשה הדבר שציריך לעשות.

וכן כאן בשכיתת שבת, אם השביתה היא בשב ואל תעשה, במניעת כל מעשה, אין היכר נראת בסכנת השכיתת. יען כי אפשר, ששובת הו אמשום שאין לו מה לעשות, כמו שאמרו כהאי גונא בפסחים (נ"ה א') לעניין אחר "יאמרו מלאכה הוא דלית לי", או "כמה בטלני איכה בשוקא". ולא כן במעשה במועל אז הוייכר ניכר ונורט. כי לתכליות ידוע הוא עשה מה שעושה, ועוד נbare רוחה א"יה בפרשה ואתתנן בפסקות זכרת כי עבד היהת בארץ מצרים על כן צוך לך' לעשות את השבת (ה' ט"ז) וראויים לדברים להצטרכו לבאן,

ועל דרך זה יתבادر לשון הכתוב במשל (כ' י"א) גם במעלליו יתגנבר נער אם זו ואם ישדר פעולה כלומר. דוקא פעולה בחזוב מעשה, אז יהיו ניכר, אבל לא די אם הוא רק סור מרע, שאו אין היכר החלטי, כמבואר. ולכן אמר הכתוב כאן, ושמרו בני ישראל לעשות את השבת, כלומר, כי שמירת השבת אריכה להיות במעשה חיובית. ובזה מהרי' השביתה ניכרת שהיא לשם שבת. ופרטיו המעשה מתבאו בגמרא שבת (קי"ד א') במת

מכבדו (את השבת) בנסיבות נקיה וবבגדים נאים, ועוד שם (ק"ח ב') במתן מענגו — בדגים גדולים — וכדומה, וכמה מחוזל טrhoו בעצם בהכנה לשבת, ויתברר הלשון "לעשות" הוא כמו הלשון דכתיב באברהם וימהר לעשות אותו (פ' וירא, י"ח ז'), שבאורות לעבדו בו ולהכינו. וקרוב לומר כי אל זה כיוון גם הפניין בומרות ליל שבת, כל רוע יעקב יכבדו (לשבת) כל עדת ישראל יעשן אותה. כלומר יקדשתו גם בכבודו גם במעשה.

וכן כונת מאמרם בשבת שם, המונגן את השבת נתנו לו נחלה בלי מצרים. וכונת הלשון המענג בפועל ובחויב, ובזה מראה כבוד ניכר לשבת. יהס השכר "נחלה בלי מצרים" לungan את השבת אפשר לבאר עפ"י מה שאמרו בפס' ביצה (ט"ז א') כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה, בלבד מהוצאה שבת (ועוד אינה עניינה, מבואר שם) שאם מוסיף מוסיפין לה כלומר, שאם מוסיף להוציא הוצאות לבלי מצרים. מפניהם לא אלה הוצאות יתר על מה שказוב מרה"ש, והוא כונת הלשון נחלה בלי מצרים, בלי קצב ובלאי גבול.

ואמנם אפשר עוד להעיר, דמלא אמר "הungan עצמו בשבת" (כמו שאמרו (ר' י"ש ט' א') כל האוכל ושותה בחשייע מעלה עליו הכתוב כאלו מתחנה תשייע ועשיריו) אפשר לדון דין הכוונה לענג עצמו אך ורק למלא כרישו בבשר ויין, יعن כי בזה לא שייך נחלה בלי מצרים. מפניהם כי מטבח האדם כשםbeit גונו למדיו או לזראו לו כל המأكلים — אך איירוי בungan את השבת גם ביתרונו עונג רוחני, כמו בתרונו עסוק בתורה ובזמוריה, איש לפסי ערכו כי זה כל האדם, וכמו שאמרו בסנהדרין (צ"ח ב') לא איברא עלמא אלא בשבייל משה שהי' עסוק בתורה ובשביל דוד שהי' עסוק בשירות ותשבות. עניינים אלה הם באמת ללא גבול, ושיך להם השכר מנהלה בלי מצרים. מדה לנגד מדה.

ועל דרך זה יתבאר נוסח החטלה לשבת, ישבעו ויתענו מטבח. יعن כי בהנאת הגוף מכין שאכלו לשובע כבר אז רגש התענג ממאכלים ועוד הנפש קזה בהם, אבל בטוב הש"ת, בלמוד התורה והמצוות, אפשר לשבען ולהוסיף עונג על השביעה בגין קצב וגבול, וכל מה שמוסיפים בעניינים מוסיפים עונג להנפש, וכמבוואר. ועי' מוח בעירובין נ"ד ב'.

וביום השביעי שבת וינפש (ל"א י"ז)

בגמרה ביצה (ט"ז א'), נשמה יתרה נתן הקב"ה באדם בערב שבת ולמושאי שבת נוטlein אותה מנוגה שנאמר ביום השביעי שבת וינפש, בגין שבת -- ו' אבדה נפש, ופרישתי, נשמה יתרה -- ווחב לב למאכל

ומשתה, ודוריש בנווטריקון חמלת רינפש, בפירוש האותיות — כי נפש, עכ"ל, וכן פירוש בתענית כ"ז ב'.

אבל אין זה מבואר, דהא המלה רינפש מוסבת על ה', ואיך זה דוריש אותה על נפש האדם. וגם מות גדרה כל כך הקראה «וַיְ» על מניעת רבוי אכילה ושתי.

ולולא דברי רש"י הי' אפשר לפרש עפ"י המדרש (מובא בספר אמריו שפר וע' בסמ"ג סוף הלכות שבת) בזה הלשון, כשהאלכו ישראל לאארץ ישראל אמרה תורה לפני הקב"ה. וזה יעטוף בכרמו וזה בזימה תורה מה תהא עליה, אמר לה הקב"ה, יש לי זיווג אחד שניני נתן לך והוא השבת, שישראל בטליין מלאתה ויתעסקו בתורה, עכ"ל. (ואפשר לציין רמז זהה בפסוק דמלאכי (ג' כ"ב) זכרו תורה משה עבדי, ובא הויין' בתמונה גדולה מהרגיל, ובא לרמז כי יום השבעי (שבת) זמן הזכירה בתורה) ולפי זה י"ל דזה הוא עניין נשמה יתרה ממעלת העסק בתורה, וכיוון שבא מוצאי שבת ופונים לעטקי חול אומר הקב"ה כי על איוב נפש אצילתית זו הפסוקת מלמוד תורה, וזה מתייחס ביותר להקב"ה עפ"י מש"כ בזוהר פ' משפטים «אוריתא היא שמא דקב"ה ומאן דמשתدل בה כמה דמשתדל בשם דקב"ה».

וירא העם כי בושש משה (וכל הפרשה) (ל"ב א')

כפי שמתברר בענייני הפרשה, הוקבע עניין שמירת שבת בין שני עניינים קցוניים ושוניים זה מזה, ושניהם מענין שבת, והם — פרישת הקטורת מצד אחד (פרשת ל'), ובין מעשה העגל מצד אחר (פרשה ל"ב), וראוי לעמוד על זה ולבהיר כמה שאפשר.

והנה למקרה בפסוק אך את שבתו תשמרו (ל"א י"ג) [א] בארכנו טעם רמזי לסמיכות עניין שבת לעניין מעשה הקטורת, וכן נער כזה על סמכות עניין השבת לפרש העגל, ועל קדומות פרישת שבת לפרש העגל.

כפי ידוע, שколה עברית דעבודה זהה כנגד כל התורה, כי המודח בע"ז ככופר בכל התורה (חולין ה' א'), וכן מבואר שסקולה מצוות שבת כנגד כל המצאות שבתורה (ירושלמי נדרים פרק ג' הלכה ט'). ועיין מש"כ למלחה בפסוק ושמרו בני ישראל את השבת.

ואמרו, כל המשמר את השבת כהלכה, אפילו עובד ע"ז (כלומר, אם אי' עובד ע"ז) מחול לו (שבת קי"ח ב'). ועוד אמרו, שמגדת הקב"ה לחקדים רשותה למכה (מגילה י"ג ב') — וכך קדמה מצוות שבת למעשה העגל, להורות אפשרות מחייב עון ע"ז ע"י שמירת שבת כהלכה. כאמור,

פרקנו נזמי הזהב אשר באוני נשיכם בניכם ובנתיכם (ל"ב ב') ראה מה שכתנו השיר ללשון פסוק זה לעמלה בראש פרשה משפטים בפסקוק ורצע אדוניו את אונו במרצע ועברו לעולם.

ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב (ל"ב ג')

ברשי' למגילה (כ"ב ב') מובא בשם פרקי דברי אליעזר, שהנשים לא רצו להשתתף במעשי העגל ולא נתנו את נזמייתן וקנתרו לבעליהם ואמרו להם, אתם רוצים לעשות פסל ומסכה שאין בו ממש. ועבור זה ניתנו להנשים שכון שייחו שמרות הראש חדש בביטול מלאכה, עב"ל, ועיין עוד מזה בטור אורח חיים סימן תי"ז ובדרבי משה שם. ואמנם כי לא נתבאר המקור לזה, והוא מדברי קובלות ומסורתות בישראל מדור לדור, ועיין בספרו.

ויהס תשלום שכון ביום ר"ח דוקא אפשר לבאר עפ"י הידוע דעתני לקוי לבנה אינה לרצון לישראל כמבואר במס' סוכה (כ"ט א'), ולכן ניתן להן שכון ביום מולד הלבנה להגן על אפשרות המאורע המתיחסת להלבנה, כמבואר.

ועפ"י מדרה יקרה זו של הנשים אפשר לפרש מה שאמרו במשנה קדושין (מ"ח ב'), האומר לאשה התקדשי לי על מנת שאני עני ונמצא שהוא עשיר, אינה מקודשת. ואעפ"י שהטענה לשבת, ולא נתבאר הטעם.

ועפ"י המבואר דזהוב ותכשיטין גרמו למעשה העגל (וע"ברכות ל"ב א'), שאמר משה לה' כתף וזהב שהרבית להם לישראל גרמו למעשה העגל), ולפי זה יש לומר, דasha זו שאינה רוזה בעשרות דעתם היה יש בה, שיכולה לומר, אני רוצה בדבר שאפשר להביא לידי מבחול ע"ז. ועל דרך שאמרו "לא יהיה בעינה ולא אנרי בעינה" (יומא ס"ט ב') ומעשה אמהות ירשו בנות.

ועלך הדבר שהנשים לא רצו להשתתף בעגל ולחת את תכשיטיהם לא נתבאר מכוון. כמו כן לזה אפשר למזויא בלשון הפסוקים כאן בעינה זו.

כי בתחילת העניין כתיב (פסוק א') וירא העם. ויקhal העם ויאמרו קוט עשה לנו וגוו, ובפסקוק הבא כתיב פרקו נזמי הזהב אשר באוני נשיכם, ולבסוף כתיב (פסוק ג') ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באוניהם. ומتابאר במס' שבת (ס"ב א') דנשים הן "עם" בפניהם עצמן ואין כללות בסתם שם "עם", ובסתום נבואר טעם הדבר וסמך למקורו. ולפי זה מכיוון דכתיב מוקדם סתום וירא העם ויקhal העם. ובצווי כתיב פרקו נזמי הזהב אשר באוני נשיכם, וบทוצאת הדבר כתיב שוב ויתפרקו העם את נזמי הזהב

אשר באזניהם, ולא נוכרו הנשים, ואחרי שנתבאר דניסי אין נכללות בסתם שם "עם", מתבادر שהן לא נכללו בפריקה זו.

והנה בוגרמא לא הביאו סמך לזה, דניסי עם בפני עצמן הן ואין נכללות בסתם שם "עם", ובאמת נמצא בפסק יותר מסמך ובמעט ראי שלמה, והוא מפסיק דרשיה לך (יד ט"ז) וישב את העם ואת הנשים, ובירמיה (מ"ד כ"ד) ויאמר ירמיהו אל כל העם ואל כל הנשים, הרי נשים לא נכללו בסתם שם "עם" הכלול גברים, והוא משותם דניסי עם בפני עצמן הן.

ועפ"י זה יתפרש ביבמות ס"ג ב' שפירשו הלשון בתוכחתה, בניך ובנותיך נתונים לעם אחר, ופירשו (על דרך רמו ואסמכחא) לעם אחר — זו אשת האב, כלומר, שייהיו נתונים לאם חורגתו, שונותה להבניהם מאשתו הראשונה ומענה אותה, וזה מעניין תוכחתה, וסמך בו על דרך רמו בלשון לעם אחר לאשה אשר מין שלא נקרה עם בפני עצמו (וגם בחלוות אהח"ע, עם — אט).

ומה שראה לפריש הלשון כה, ולא בנסיבות לאומה אחרת, יתכן לומר, לאחרי דסיטם בלשון זה (בניך ובנותיך נתונים לעם אחר) ועיניך רואות וכלות כל היום, תלא זה קשה, כיון דיתנו נתונים לעם אחר איך זה יראה האב אותן כל היום, בעת שהם מפוזרים ממנה בעם אחר ובארץ אחרת, אבל לפי הדרש לאם אחרת, מכון מאד הלשון ועיניך רואות וכלות כל היום, כי הוא נמצא אתם יחד בבית ורואה בצערים ובעניינו נפשם עיי' חותמת החורגתו, מבואר.

וטעם הדבר שנקראו הנשים עם בפני עצמן גם כן לא נתבאה, ואפשר להסביר שזה הוא עפ"י המודעות המיווחדות לנו וטבעי נפשותיהם ורוחם, כאשר נזכרו במקומות מפוזרים בתלמוד ובאגドות, כמו אסתניות (מפניות) (מ"ר פרשה תצא), גרגניות (מס' טהרות פרק ז' משנה ט'), דברניות (ברכות מ"ח ב'), הדדרניות (חוורות מדבריהם) (כחות צ"ז א'), כשפניות (יודעות לאנות ולהתחזות בכשפנית) (פסחים ק"י א'), עצניות (ירושלמי שם פ"א ח"ז), פטפטניות (מרבות שיחה) (מ"ר פ' תצא), צוחניות (שוקחות לשם מאחורי הדלת) (שם), צעקניות (קמורה ט"ז א'), קנאיות (מkeitות לאחבה) (מ"ר שם), רחמניות (מגילה י"ד ב'), שחכנות (בעלות גאות) (ירושלמי שבת פרק ר' הלכה א').

ובמשנה ט' פ"ז דטהרות אמרו, שהasha החודה לגלוות את הקידרת של חבירתה לידע מה היא ממשלת. וביקלות אחר בפ' גם ושתי המלכה איתא, שהנשים תאוות לדעת הכל, ומזכינו שם "עם" מוסב לא רק על אומה וגווי שלם, כי אם גם על קיבוץ

אנשיים פרטיטים, כמו חעם נושא המנהה (שופטים ג' י"ח), צק לעם ויאכלו (מלכים ב', ד' מ"א) והמוכן שם ושם חבר אנשים. וכן נמצא שם "עם" ביחס לרמש האדמה וחית השדה, כמו שפניהם עם לא עצום (משלג, ל' כ"ז). הנמלים עם לא עז (שם שם כ"ה), וביויאל (אי ר) גוי עלה על ארצו, ומוסב על ארבה, ועוד כהנתה. ולכן לא יפלא אם בשם "עם" יובן מין הנשים לבדה.

יואמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים (ל"ב ד') לפי הענין הוי צוריכים לומר זה אל הינו אשר העלה בלאוון מדברים בעדם ולא בלשון "אללה" כי אם "זה", וכך (לבדיל בין קדש לחול) זה אליו ואנו הוה (פ' בשלח), הנה אלהינו זה (ישעיה, כ"ה ט') וגם הלשון אלהיך ישראל אינו מבואר, דהא הם הם המדברים.

אך יתבادر עמי המבוואר במדרשים. ועיקר המعروרים למעשה העגל היו הערב רב שעלו עט ישראל ממצרים. מבואר בפרשא בא (ר"ב ל"ח) וגם ערב רב עלו אתם, ופירשטי, שהם תערובת אומות של גרים, וכפי שבנאר איזה בריש פרשה נזכרים בפסוק מהותב עצייך עד שואב מימיך היו בהם כאלה שתוו מרים את משה ונתגיריו רק למראה עין, ובקרבתם שמוי עון וערמה, והם השקו להכשיל את ישראל במעשה העגל, וכך פירש רשי להלן בפסוק ז' בלשון כי שחת עמק, דמוסב על הערב רב, וכן איתא בזהר כאן על הפסוק שלמעלה (אי) וירא העם כי בושש משה, מאן אינז העם — הוא ערב רב, וכן כתוב רשי בפרשא בתעלתך על הפסוק ויוהי העם ממתאוננים (ר"א א') אין העם אלא רשעים. ובמ"ר פרשהblk (פרשא כ') כל מקום שנאמר העם תוא לשון גנאי, ועל כן מצינו סמוך לשם "העם" תוארים גסם, כמו בישעיה (מ"ט א') העם החולכים בחשך ובירמיה (ח' ח') מדווע שובבה העם הזה, ועוד כהנתה.

וכיוון שהוציאו כאן את מאויי לבם הארץ ועתמה בידם להכשיל את ישראל שייעשו את העגל, לא הסתפקו עוד ברשותם זאת והשתדלו להוקיר ולכבד את העגל בענייני ישראל. אמרו הם ליישראל אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, וכינו אותו בלשון רבים. אלה, ולא "זה", וכן גדרה ה' בלשון רבים. כמו געשה אדם (פרשא ביראשית, אי כ"ז), הבה קרובים (פ' נת, ר"א ז'), שם נגלו אליו האלים (פ' וישלח, ל"ה ז') אליהם האדירים (שמעאל א', ד' ח'), הלויכו אליהם (שמעאל ב', ז' כ"ג). ואם אדונים אני (מלאכי, אי ר), ועוד הרבה. וכן הנהוג במלכותה דארעה לדבר

בלשון רבים, כנודע. וכווננו הערב רב בלשון זה לחעריך ולכבד את העגל בעניין ישראל ולהגדיל מכשולם וקלקלם ועוגנים "ולדחות אבן אחר הנופל" (ערכין ל' ב').

ומה ברור ונאמן יתבאר עפ"י זה את אשר אמר נחמה בעת שנשא מדברו אל שובי בבל וזכר להם בקצרה מקורות ישראל ומאורעותיהם מאז הי לגוי זכר גם את הצער הלאומי מעשה העגל, ואמר בזה הלשון, "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלה הארץ מצרית" (נחמה), ט' י"ה),amina רם מלשון רבים ללשון יחיד, מן לשון "אללה" ללשון "וה" ומן "העלון" להעלך, וזה הוא, מפני שלא רצתה לחזור על דברי הערב רב בלשונות שלחם בהסבה להעגל בלשון רבים, וישנה אותן ללשון יחיד.

ויקרא אהרן ויאמר חג לה' מהר (ל"ב ח')

רש"י חוקר בכוונת אהרן בלשון זה, ועל איזה חג כיוון. ולי נראה עפ"י מה שאמרו בסוף מס' תענית (ל' ב'), לא היו ימים טובים לישראל ביום שנחנו בו לוחות, ואחרן הי' בטוטן, כי מהר יבא משה ויביא הלוחות ויהי יום טוב. ויש להעיר איך יתאמת המאמר הזה עם המאמר לא היו י"ט לישראל כיווכיפ (תענית כ"ז ב'). כי אם לא הי' כוות הלא הי' כוות.

ואפשר לומר, דהיו"ט של יה"כ הי' גשמי וחומרו, שהיו יוצאות במלחמות ומשתדלות מבואר שם, וזה שבכאן הי' רוחני ואצלי מקלט הלוחות. וגם י"ל עפ"י מש"כ במ"ר דביהוכיפ ירד משה עם הלוחות תשניות, ע' תוס' ב'ק פ"ב א', וא"כ הינו חר' הלוחות ויהוכיפ.

זיקומו לצחק (ל"ב ו')

פירש"י, יש במשמעותו בלשון זה שיטיות דמיים, כמו שתכתב יקומו הנעריט וישחקו לפניו (שמואל ב', ב' י"ד). עכ"ל, וכונתו להמשך הפסיקתו, ויחזקו איש בראש רעהו וחרבו בצד רעהו ויפלו יחדיו (ט"ז).

אך אין מבואר, מה שייכות הלשון התוא לכאן, כי חלא שם איירי במלחמות, ומה יחש זה לכាបן, לעניין ע"ז. ואף כי רש"י כאן מסתם שנחרב חור, אך זה הי' לסבה ידועה כמש"כ רשי' בפסוק הקודם, ולא יכון לה' הלשון ויקומו לצחק, דמשמעותו הי' צחוק בהמשך להעבודה.

וזמנם אפשר לפרש, דמתעם אחר מרומו כאן עניין שיטיות דמים כלל, והוא עפ"י הכתוב במלכים א' (י"ח כ"ח) בנבניאו הבעל בתכונות עבדותם לע"ז, ויתגוזדו כמשפטם בחרכות וברמתיהם עד שפך דם עליהם, וזה חילם מין עבודה לע"ז, וקרוב לומר, דגם כאן הי' מין עבודה כזו לע"ז
עד שפך דם

והסמכה מלשון יקומו הנערית וישחקו (שמעbia לש"י) הוא רק לוז שלשונו שחוק (שחוק, בחלוף המוציא זשור"ץ מן השינויים) כולל שפיקות דמיים, אבל לא מענין שבשם. עז' בפ' וירא (כ"ט ט') ותרא שרת את בן חגר מצחיק. ובריש"י שם.

וגם יש לפירוש יחס צחוק לעז' עפ"י המבואר בשבת ק"ה ב' כי היצה"ר מתחולל באדם, כלומר, שמעbia אותו להוללות עד שמשיטו לעז'. וככה יש יחס קרוב לעז' ולהוללות וצחוק, וזהו ויקומו לצחוק פשוט להוללות.

וטעם היחס מעז' להוללות אפשר לבאר עפ"י מ"ש בסנהדרין ס"ב א' כי עיקר חאותם של ישראל או כי לעז', כדי שיטר להם כמה איסורים ועריות שניצטו עליהם. ולכן עתה שעשו העגל הרגישיו עצמן חופשי מון המצוות, ולכן ויקומו לצחוק.

פרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו לחם עגל מטבח וישתחו לו (ל"ב ח')

הלשון "מהר" צריך באור, אל מה כונתו ועל מה מוסב. ואפשר להסביר כי בא בזה לתאר את הפלגת החטא, שלא במהלך הטבעי, כפי שנבואר. כי לפי המבואר בפס' שבת (ק"ה ב') אין מדרך היצר הרע להסתות את האדם בהסתה ראשונה לעבד עבודת זורת, עין כי בהסתה פתואומית לחטא גדול כזה, בודאי כי האדם דוחה אותו בבהלה — אך הוא כידוע דרכיו יבא אל האדם לפחות לאט בהסתה לעבירה קלה, ואח"כ לעבירה מעת חמורה מן הראשונה, וככה ילק הלאה «מן הקל אל החמור מעת, וכן החמור מעת אל החמור הרבה», מעת מעת. עד אשר ידיחנו לעבוד עז' ויזוד אותו בחרמן ולחטא כזה יש איזה צד זכות בהתנצלות, כי היצה"ר هي בעוכריו, שלאט לאט הטהתו עד אשר נלכד בו.

אבל כאן במעשה העגל היו כל כך מקרים עד שבפעם הראשונה ובמהירות שלט עליהם היצה"ר בהסתה לעז'. וזהו היא כונת הלשון כאן סרו מהר, שלא במתינות, בדרך התוטאים הסרים לאט לאט בחטאם, אך מהר, ובמה — במעשה עגל מסכה ובהשתחו אלין.

ודע, כי למה שכחנו מדברי הגמרא מדרך היצה"ר לבא אל האדם בהסתה קלה מן הקל אל החמור — מצאנו רמזו לוז בתורה בפרשה בראשית, בעניין קללה הנחש (והוא היצה"ר, כן מבואר במדרש רבי תנחותם, במקומו), הוא (האדם) ישופך ראש ואתה תשופנו עקב (ג' ט'ו). כלומר, האדם יכול להוכיח אותו על ראש לגושך قولך ממנה ואתה תשופנו רק בעקב,

בහסתה קלה, כמו הנגיעה בעקב, או בעבירות קלות שאדם דש בעקביו, כמו שאמרו במס' ע"ז (י"ח א') על הפסוק בתהלים (מ"ט ר') עון עקי יסבני — דברים שאדם דש בהם בעקביו, והוא מבואר בכך, שבת שם.

**ספרו מהר מון הדרך אשר צויתם עשה להם עגל מפכה
וישתחו לו (ל"ב ח')**

לפי משמעות הענין בפירושו, כונת הלשון, שטרו מון הדרך אשר צוה לך אותם (במונע תורה), לא יהיה לך אלהים אחרים ולא תעשה לך פסל ופסכה, אך אם כן הי' צריך לומר כאן אשר צויתים, ביריד אחר התו"ר, שיהא במשמעותו כדבר עשו (וביתר הי' ראוי לומר כן עפ"י המבוואר במקות כ"ד א') דהצוייםAncyi ה' אלהיך ולא יהיה לך אלהים אחרים שמצו ישראל מהקב"ה בעצמו) — אבל הלשון אשר צויתם הוא כדבר לנוכח וכון הנוכחות הוא משה. ואם כן צריך באור, למה>Title הצווי במשתת.

ואפשר לומר עפ"י מה שכתב רב"י בפסק הקודם על הלשון לך רד כי שחת עמד, עמד ולא עמי ורמז לנו דכונתו על העבר רבי אשר ספח משה אל אומות ישראל, אחר שגיר אותם, בחשובה שישארו אמונה לה' ולתורתה, אבל הנסיו' הורה כי אלה נקרוו אחריו כן ערבות רבי, ובסתור לבם פנו מה' גומם הסתו' לישראל למשחה הצעג (וכתבנו מזה בארוכה למעלה בפסקו ד') ויאמרו אלה אלהיך ישראל), ועל זה בא הרמן אשר צויאם, אשר אתה קבלת והקמתם אותם להחשב לעם ישראל, והם היו בעוכרם.

וכונת הלשון אשר צויתם איינו מובנו ספודה וגונרת, כי אם מעניין הצבה, העמדת, סקידות והתמננות, וכמו כונת הלשון בפרשנה תבא (כ"ח ח') יכו ה' אתך את הברכה באسمיך, והכונה, עמיד, יקימ. ובשםואל ב' (ו' ב"א) לזכות אותו נגיד על שם ה', כלומר, להפקיד, להקים, ושם (י"ז י"ד) וה' צוה להפר את עצם אחיכפל, ובשליחות צוה ישועתנו. ובישעיה (מ"ה י"ב) ידי גנו' שמיים וכל צבאים צויתי, הפקדתי, ובאווב (ל"ח י"ב) המימיך צוית בקר, ובתהלים (צ"ט י"א) כי מלאכיו יצוח לך לשמרך, והיינו מעניין העמדת, סקידות והתמננות, מבואר.

וכן יתבאר בר"ס שופטים וילך ויעבד לשמש ולירוח או לכל צבא השמים אשר לא צויתי, וחולין קשה, ויתבאר אשר לא הפקדתי אותם שיעבדו להם, אך שימלאו תפקידם בעת שנבראו.

**ראיתי את חעם הזה והנחה עם קשה עורף הוא
ועתה הניחה לי ואכלם (ל"ב ט' י')**

יחס המדה מון קשה עורף לכלה חכופית אפשר לבאר עפ"י מה שאמרו

ביומא (פ"ו ב') עבר אדם עבירה. פעם ראשונה מוחלין לו, שנייה ושלישית מוחלין לו, רביעית אין מוחלין לו, שנאמר, על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו (עמוס, ב' ר').

והנה כאן מעשה העגל hei חטא הראשון, ואם כן hei מון הדין למחוליהם, אך הטעם מה שמוחלין עד הפעם הרביעית הוא משום התקות אولي יתחרט וישוב.

ועל זה אמר כאן, ראייתי את העם הזה (והלשון "ראייתי" הוא כמו חקרתי ובינותי, מלשון ולבי ראה הרבה חכמה, קהלה (א' ט"ז). קלומר, בינותי בלבבי), ואמר. ובינותי שהעם הזה הוא קשה עורף, ומפני עקשנותו לא יתחרט ולא יעשה תשובה לעולמו, ולמן למותר או לתנוט לחוכות להם שתים ושלש פעמים, אך הניחה לי ואכללה אותם עתה. וכונת הלשון "הניחה ליה" הוא שבקשתו שאל יתפלל עליהם. ועיין להלן בפרשא ל"ד פסוק ט/) ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך.

ויחל משה את פניו ח' אלהיו (ל"ב י"א)

הלשון "אלהייו" ביחס למשה לא נמצא בכל התורתו, וגם לא נתבאר על מה בא כאן נוסף לשם זה בנטיה זו, ודי hei לומר ויחל משה את פניו ח', וזה לשון רגיל, כמו כמה פעמים בפרשא וארא, ויצטר משה אל ח' ובפ' בשלח ויצעק משה אל ח' ובפ' בחעלתק (י"א ב') ויתפלל משה אל ח' ועוד כהנה.

ואפשר לומר עפ"י מה שכתב רש"י למלعلا פסוק ז' בלשונו לך רך כי שחחת עמק, שכיוון לומר, עמוק ולא עמי, שכביבול סילק עצמו הקב"ה מלקרותם עמו, וממילא סילק אלהותם, ונשארה על משה לבדו, כמו שאמר וואה אותך לגוי גדול, וזה מרומו כאן בלשון ויחל משה את פניו ח' אלהיו, לומר, אלהיו ולא אלהיהם.

למה ח' יחרה אפק בעמך אשר הוצאה מארין מצרים בכח גדול וביד חזקה (ל"ב י"א)

הטענה הזאת, לכוארה, לא רק שאינה מסויימת לחדלית המבוקש, לתוכלית המחייבת, אך היא עוד כמו תסתור את היושר מהמחילה, כי, אדרבת, אהרי אשר הוציאו אותם מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה הלא עוד יותר וראיטם הם לכעס ולהרzon אף על אשר לא השגיחו על תוכאה מכוערה זו מעשה העגל ולמן צרייך להבהיר כוונת טענה זו, אשר אין ספק שכיוון בה התנצלות והגנה על ישראל.

ולמן נראה לומר, דעת האמת טענה זו התנצלות וסניגוריא بعد ישראל,

ותכליתם להחליש על ידה את ערך המכעס, וכי באמת לא בצעקתה ערך המכשול הזה.

ובבאוור הוא, כי הן מצינו בתורה שאמר ה' למשה למצוות את ישראל שלא יביאו קרבנות מחוץ לאهل מועד. (שחווטי חוץ). ויחד עם זה הסביר לו טעם הדבר הזה "למען לא יחboro עוד לשערירים אשר הם זוגנים אחרים" (פרשה אזהרי, י"ז ז').

הכוונה בזה, כי יعن כי במצרים היו רגילים להקריב קרבנות לע"ז, ודרוש להטומם מהרגיל זה, שכן לא יקריבו בכל מקום זולת באهل מועד, שם בודאי תהוי ההקרבה לשם ה'. והי' לפניהם וזה הזכיר מאיסור שחוטוי חוץ לתכליית הפסקת הרגיל שלהם ממצרים. וע"ע במ"ר שם.

וכען זה מצינו במאמר משה לשראל בעניין הקרבת קרבן פטה, שאמר, משכו וקחו לכם שה ושותו הפסח (פ' בא, י"ב כ"א). ואמרו שם במקילתא בכונת הלשון משכו — משכו מעבודה זורה ועשו פסהח לשם ה'.

וגם איתא במדרשים, כי בעת קריעת ים סוף טען הקטיגור, הלו (מצרים) שעובדי ע"ז והלו (ישראל) שעובדי ע"ז, ואין ראים לנו זה (קריעת ים סוף).

עוד מבואר במדרשים, דמןני תוקף הרגיל שלהם לע"ז במצרים לא היו רוצים לצאת משם, והקב"ה הוציאם בעל כرحم (עיין לפניינו בריש פרשת בשלח).

וזהו שטען משה כאן בהנצלות על ישראל, למה ה' יתרה אפק בעמק אשר הוצאה מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה, ומוסב הכח הגדל וחיד החזקה על תגברות סירובם לצאת מפני הרגלים שם לע"ז. ועל כן לא הספיקו עדרין לנוטות מתרגלם זאת, ولكن אין אשמתם גדולה כל כך, יعن כי גדול כח הרגיל.

למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרוג אותם (ל"ב י"ב)
הלשון "ברעה הוציאם" צrisk באור, וגם איןנו מבואר למה תלה אמרה זו דוקא למצרים ולא גם בשאריו אומות.

אבל הבאוור הוא עפ"י המבוואר במדרשים ריש פרשה בא על הלשון שאמר ברעה למשה ולהתרן ראו כי רעה נגד פניכם (י, י'), שכיוון לומר בזה, שיש כוכב אחד בשם "רעה", ואמרה שראה באצטנגניות שלו (בלמודה מערכת הכוכבים הקובעים מזל כל איש), שכוכב זה "רעה", שיטמנו דס והרג הוא יעלה לפניו במדבר. והובא במדרשן, שלזה כיוון משה אמר, כי אם תחרוג אותם יאמרו מצרים, כי אמת הוא מה שראו באצטנגניות,

שעמוי כוכב זה ("רעיה") יבא עליהם עונש זה. וזהו באור הלשון בראת החזיאת, בכוכב שם זה. ולכן תלה אמרה זו רק במצרים.

יכול לאברהם ליצחק ולישראל (ל"ב י"ג)

בתוס' שבת (נ"ה א') העירו על זה, דהא אמרו שם בגמרה דתמה זכות אבות, ולמה ביקש משה לזכור זכות אבותה, ותרצחו, דרך לרשותם דמתה ולא לצדיקים, עכ"ל. אבל זה קשה, דהא כאן ברשעים איררי לאחר מעשה העגל. ולאחר זה, לצדיקים די זכות עצמן ואין דריש לזכור להם זכות אבות אבל לו לא דבריהם אפשר לומר עפ"י מה שכתבו חם במש" סוטה (י' ב') לעניין מה שאמרו שם, דין אבא מוציא בראש, דזה הוא רק بلا תפללה, אבל תפללה מועלת לזכות.

ולפי זה יש לומר גם כאן, דהא דתמה זכות אבות הוא بلا תפללה, אבל תפללה מועלת להשביב הזכות וכماן משח החטף. ובזה ניחא מה שאנו מבקשים בחפלה לזכור לנו זכות אבות, מפני שהחפלה מועלת אף לדעה זו דתמה זכות אבות, וכמו שכתבנו בשם התוס'.

ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים (ל"ב י"ג)

לא נתבאר מה טענה היא, כי אם אמן הבטיח על זה, אבל כמובן לא במצב כה שיעבדו לעבודה זורה, רק אם יהיה ישר הולכים בדרכיו ה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במש" יומא (כ"ב ב') רבי יונתן רמי כתיב (חוושע, ב' א') והיה מספר בני ישראל כחול הים, וכתיב (שם) אשר לא ימד ולא יספור, הא כיצד (כלומר, כי חול הים, איך שהוא גדול המספר, אבל עכ"פ יש לו מידה, אבל לא יספור) אין לו מידה ומספר כלל) אלא כאן בזמנו שישישראל עושים רצונו של מקום, או לא ימד ולא יספור, וכماן בזמנו

שאין עושים רצונו של מקום, או כחול הים, אשר עכ"פ יש לו מידה.

זה טعن משה כאן, כי לא גם שלא עשו עתה רצונך. אבל הלא הברכה "כחול הים" דרישה להתקיים גם באופן זה, ואם כן, הלא לא תוכל לכלותם. ומה שתפס משה הלשון "כוכבי השמים" ולא "כחול הים", יש לומר, משום דלאותה ההבטחה מן "כוכבי השמים" צורפה גם הברכה "כחול אשר על שפת הים" (ס"פ וירא, כ"ב י"ז), ותפס הברכה הראשונה והוא מושכת אחראית גם השניתה, וזה יקרה לפעמים שמזכירים תחלה הפטוק ומכוונים גם להמשך שלג.

וישליך מידו את הלווחות (ל"ב י"ט)

במ"ר קhalbת על הפסוק (ג' ה') עת להשליך אבניים ועת כניסה אבניים דרשנו ברמו רוחק, וכן ברש"י בפסוק שם. ותמה אני, כי לפי המבואר בפרשת זו

מכוניות הלוחות בשם אבניים, כמו בפ' פסל לך שני לוחות אבניים הראשונים, (ל"ד א') ועוד שם (פ' ד') ויפסל שני לוחות אבניים. — לפי זה לפחות דרשו בפשיותם עת להשליך אבניים — הם לוחות הראשונות כדכתיב וישליך מידו את הלוחות. וכן בפרשה עקב (ט' י"ז) ואתפותש בשני הלוחות האשליםכם, בעת כניסה אלו לוחות שניתנו כדכתיב ויקח בידו שני לוחות אבניים (ל"ד ד'), וזה פשוט.

ויתחן עד אשר דק ויזור על פניו חיים ויישק את בני ישראל (ל"ב ב') קשה להבין כל עניין פעוליה זו ומטרתה ומגמתה. ורש"י הביא דרשת על זה. ואפשר לומר, שכיוון bahwa לגנות ולשׁקע בעיניהם את העגל, ולהתכלית זו השקה אותם במימיו, כדי שיזוציאום נקיי הגוף, וידונו אותו בדבר מאושם. ככל דבר היוצא מנקבי הגוף, וימאס בעיניהם.

ועתה אם תשא חטאיהם ולאם אין מהני נא מופרד (ל"ב ל"ב) לדעת רשי' ומפרשים מקרה זה קצר, ושיעורו במלואו יהי, ועתה אם תשא חטאיהם טוב, ולאם אין (אם לא תשא) מהני נא מופרד. אבל לדעתך אין צורך לה, ובכל מקום שאפשר לפרש הלשון ככתיבתו טוב לפרש כמו שהוא, ולא להטרידו בסוגנון קצר.

ויתפרש הלשון ועתה אם תשא חטאיהם ולאם אין, כמו "בין ובין", בין אם תשא בין אם לא תשא חטאיהם. בכל אופן מהני נא מופרד שקבעת בר הפרנסים לישראל להנתקו מהם (ראה במאמר הבא), כי אני רוצה בזה, וחשוב, כי מתוך תשובת ה' על זה יודע בכלל מה דעתו על אדרות גורלם של ישראל.

והשיב לו ה', מי אשר חטא לי אמhone, ואתחה לך נחה את העם. כאשר עד עתה. ומזה דין משה, כי עכ"פ אין דעתו לכלותם, ואת זה רצה לשם עז.

מהני נא מופרד (ל"ב ל"ב)
לא נתבאר על איוז ספר כיוון, ורש"י פירש. מופרד — מתורתך, ואין זה מבואר, דמה שיכוח זה להتورה.

ולולא דבריו אפשר לומר, כי כפי שנראה מתשובה ה' למשה, לך נחה את העם, ה' משה מסרב מלחיות עוד מנהיגים של ישראל, וכמו שבארנו במאמר הקודם, יותר מזה מבואר בפרשנה בהעלתך שטען משה לפני ה' "למה הרעות לעבדך לשומת משא כל העם עלי וגור" (י"א י"א). ואיתא בגמרא מס' ע"ז (ה' א') על הפסוק דפרשנה בראשית (ה' א') זה ספר תולדת אדם. שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ופרנסיו, דור דור ומנהיגיו, וזה מרומו בלשון "ספר תולדת אדם".

והנה אין ספק ששם ה' רשות באותו ספר למנהיג ופרש לישראל, ועל זה רמז כאן ואמר, מהני נא מספרק ההוא אשר הפקדת אותו למנהיג ועל זה באה תשובת ה', אך נהנה את העם, היה לחם לפרנס ולמנהיג כאשר הפקדתי.

רגע אחד עולה בקרבך (ל"ג ה')

אונקלוס מתרגם "שעת חד אסלק שכינתי מבינך", וכנראה מפרש את חבית' מן בקרבך בחלוּף מ"ט — מקרבך. ואין זה פלא, יען כי מצינו כמה פעמים החילוף בית' עם מ"ט, מפני שהם מוצאים אחד (כומר' פון השפטים), וידוע דאותיות שהם מהברת מוצאים אחד מתחלפות לפעמים (וגם חם מאותיות בכל"ט, שמתחלפות גם כן, כידע בדקוק, ובדרשה בחוץ — בחוץ). ולהלן בפרשנו ויקח בפסק במראות הצבאות (ל"ח ח') נביא א"יה דוגמאות רבות לחלוּף בית' עם מ"ט.

ומה שהכריחו לאונקלוס לתרגם כן, אפשר לומר, משום שאין מן הכבד לתלות בה פועלות קשות ורעות. כמו כאן הלשון וכלייתה, וכעינן מות שמצינו בדוד שאמר לשאול אם ה' הסיתך בי (שמעאל א/ כ"ז י"ט), וה Kapoor עליו הקב"ה, ואמר לו מסית אתה קורא לי (ברכות ס"ב ב'), ובשנהדרין (מ"ג ב') בחטא עכו, ששאל יהושע בה' מי חטא, אמר לי וכי דלטרור (מסור) אני, אך והפיל גורלות, וכן בפרשח קיש' ועזר את השמיים ולא עצרתי כמו בברכה ונתקי מטה ארצכם, — ולכן מתרגם כאן בלשון שלילת, שיסלק השגחתו ומילא לא יהיה התוצאות טובות. וכן תרגם בס' האזינו על חפ' אסתירה פנוי מהם, אסלק שכינתי מנהון וכו'.

וזשה יכח את האهل ונטה לו מחוץ למחנה (ל"ג ז')

לפי השגנתנו עתה אין מובן כל כך הלשון ויהชา את האهل, כי אנחנו הרגלו נלקחו אهل בנין מחבר לאדמה שאינו בטلطול מקום למקום, אך בימייהם היו בנינים קלים ככל מהחברים קל, מפורקים חלקיים ומתטללים ונוחים להערים מקום למקום, ובבואם אל המקום הנודע הקימו אותן וחברום יחד שיהיו ראויים לדירה, וכן טלטו ונשאו את המשכן בהיותם בדבר (ובזמן הזה ישמשו בין אחים מפורקים בשעת מלחמה, כנודע). ועפ"י זה יובן הלשון ומשה יכח את האهل ונטה לו מחוץ למחנה, הפריך אותו ממקומו והקימו מחוץ למחנה.

ועל דרך זה יתפרש בפרשנה לך ויהאל אברהם ויבא וישב באלוני מרמא, ולכאורה ה' צרייך לומר קודם מוקדם ויבא ואחים ויהאל, כי מקודם באים ואחים מקיימים בנין. אך הכוונה בלשון ויהאל שהוביל את אהלו המפורק עד אשר בא לאלוני מרמא ובבדעתו לישב שם הקים אותו.

זהות כל מבקש ח' יצא אל אוחל מועד (ל"ג ז') הנה כונת הלשון אל אוחל מועד — אל משה, שקבע לו אוחל, אבל אין לפרש אל אוחל מועד שבמשמעותו, כי אז עדין לא נבנה עוד זה האוחל וכל בנין המשכן.

וחילשו כל מבקש ח' — מקוצר, ובמלואו הכהנה, דבר ח', דבר תורה, מצות ודינים, וכעין שאמרו בברכות (ח' א') המניה ספר תורה (בעת שקורין בה) ויזא, עליו הכתוב אומר ועובי ח' יכלו (ישעה, א' כ"ח), ומפרש לעובי ח' ועובי דבר ח', ומוסב אל התורה.

ומה שראו חז"ל לפреш הלשון ועובי ח' יכלו בסוגנו זה המניה ספר תורה ויזא מביהכנ"ס, כמו שבארנו, ולא סתם עובי דרך ח' דרך התורה והמצות. אפשר לומר, משום דתחלת הפסוק הזה הוא, ושבר פושעים וחטאיהם ייחדו, ופירושי — פושעים מורדים והעובדים לעכרים (כו מבואר ביוםא לי ב') פושעים אלו מורדים כמו דכתיב (מ"ב ג') מלך מואב פשע בי) וחטאיהם אלו העובדים על שאר איסורים. עכ"ל, ואם כן הלא הם עובי ח' ולמה כפל הלשון עובי ח', ולכן דריש (על דרך אסמכחה) ועובי ח' זה דבר ח' והיא התורה, וחילשו עובי יובן מעניין עזיבה מרפינו ידים וקלות, כמו למה עובנת את האיש (פ' שמות, ב' כ'). ומקביל אל יוצא ועובי התורה.

וקצת טמכים לבואר לשון זה ועובי ח' דמוסב על התורה יש להביא מוחר פרשה משפטים בוהה הלשון «אוריתא היא שמאDKORDASHA בריך הוא, ומאן דמשתדל בה כמאן דמשתדל בשמא דה». והענין מבואר.

ומדברי הוזר אלה אפשר להביא טמכין למה שכטב הרד"ק ביהושע (ג' י"א) על הפסוק הנה ארון הברית, וזה לשונו בהמשך הדברים: וכן קראו שם הארון ח', כשהיו אמורים בנסען קומה ח' ובנוחו שוכנה ח', ומוסב על הарון. עכ"ל וזה בדברי הוזר, דהתורה מכונה ח', כמובואר.

אמנם אנחנו שדינו נרגא בדברי הרד"ק שהלשונות קומה ח' ושוכנה ח' מוסב על הарון, וכتنבנה כי אין כל הכרח לוות, והפירוש פשוט, כי בנסועה הארון היו מתפללים לה' שיקום ויפוץ אויביו ובנווח הארון היו מתפללים לה' שישוב רבבות אלפי ישראל, והם תפלות ככל התפלות ישר ומכוון לשם ח'.

והביטו אחורי משה (ל"ג ח')

פירושי מהז"ל, והביטו — לשבח, שאמרו, אשרי ילוד אש שחשכינה חכנס אחורי לפתח אוחלו, עכ"ל. וטעם הדיקוק נראה עפ"י המבואר במד' איך (פרשה ח') על הפסוק שם הביטה וראתה, דהכתה מקרוב וראי' מרחוק, והוא הוא. דהמסתכל מקרוב הוא מזמןם ראיינו לראות בהשגה עמוקה ובשם עין ולב על הדבר שהוא רואה, ופעל זה (הבטה) משותף עם

הפעלים חוקר, בודק ועוד כהנת. ומשמעותו כאן שהסתכלו אחרי משה מקרוב בהתבוננות عمוקה מהוד גדולתו עד השרתת השכינה עליו.

ובזה שבארנו מערבי המשגים הבטה וראי, כי הבטה היא מקרוב ובתסתכלות عمוקה וראי היא רק שטחית — עיפוי זה יתבادر מה שאמר אלישע ליהורם (מלכים ב', ג' י"ד) לויל פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם ארוך, וכיוון לומר, כי לא זו שלא התייחס מבית אליך בתסתכלות כדרך ידידים, אך גם לא בראוי שטחית. — והמפרשים לא חעירו על כפל לשון זה, וכפי הנראה החבו שהוא רק כפל עניין במילות שונות, אבל באמת בא הcapsל לשון בכוונה מיוחדת, כמבואר.

וכן יתבادر הבDEL הלשונות הבטה וראי כמו שבארנו מה קייל המסתכל בקשת עניינו כהות (חגיגת ט"ז א') ויחד עם זה קייל הרואה את הקשת מברך (ברכות ט' ב'). אלא ודאי דעניינו כהות הוא בתסתכלות عمוקה,

והא דمبرך הוא בראוי שטחית, מרחוק.

וכן יתבادر מ"ש בחגיגת שם המסתכל בנשיה עניינו כהות, ויחד עם זה כתיב (ישעיהו ל' כ') והוא עיניך רואות את מורך. ועין הוריות י"ב א'. עיין בסמ"ע סימן קנ"ד ס"ק י"ד, ולפי מה שבארנו כאן אין דבריו שם מוכרים, ואין להאריך עוד.

ומשרתו יהושע בן נון (ל"ג י"א)

יש חכמים שעמדו על לשון זה, כי לפי הדין אסור להשתמש בתלמיד חכם, וכן אמרו באבות (פרק א' משנה ז') דاستמש בתגן חלף (המשתמש בכתיר תורה — כינוי לתה"ח) עובר מן העולם, וב מגילה (כ"ח ב') אמרו, אסור להשתמש במיל שוננה הלוות, ויתושע hei מלא רוח חכמה (ס"פ ברכה), ואם כן, איך שרת משה ביה כפי הלשון והוראות השם 'ומשרתו'.

ומה דכתיב כאן בפסוק בתואר על יהושע 'גער', אינו מורה על יולדות, וראי שתרי מכבר במלחמה עם עמלק פקד עליו משה לבחור אנשים והוא יצא למלחמה, (ס"פ בשלח). ופקידות כזו אין מוסרים לנער רק בשנים אך הוראת התואר 'גער' כאן הוא כמו באסתר ויאמרו גער הי מלך משרתין, ובודאי משרתי המלך לא היו ילדים, ובפרישת העקדת כתיב ואני והנער גלכח וכיון על יצחק, והי' אז בן ל"ז שנים, כמבואר במדרשים, ובעת שהמלך בנימין עם אחיו עיפוי דרישת יוסף מכנים אותו האחים בשם גער, כמו שלחה הנער ATI (פרשא מקץ, מג' ח'), לא יכול הנער לעמוד את אביו (פרשא זיגש, מ"ד כ"ב), ועוד כמה פעמים, וכך ייולו עשרה בניים, כמבואר שם (מ"ז כ"א), ואברהם אמר אל מלך סdom, בלאדי רק אשר אכלו הנערים (פרשא לך, י"ד כ"ד), ומוסב על בני המלחמה, כפירושי שם.

ויתכן ויטוסד שם נער עניינו געור וטלאטול, קלות ברגלים ובכל הגוף והוה יונח על איש צעיר, הקל לדוח אנה ואנה, לדлог ולרקוד, מלשון געור כפיו מתמודך בשוחד (ישעה, ל"ג ט"ו). ובאיוב (ל"ח י"ג) לאחוח בכנפות הארץ יינגרו רשעים ממנה, כלומר, ינוועו ווישלכו, וכן בנחמהה (ח' י"ג) תצני גערתאי שפירשו הביעותי כנפ' בגדי, ועוד בתהלים (ק"ט כ"ג) גערתאי כארבה, ושם (קל"ו ט"ו) ונער פרעה וחילו. ובתלמיד עירובין (ג"ג ב') עירנית והנערתא, ובכולם הכהנה מעניין תנועה קלה, התעוררות ואומץ לב.

ובזה יובנו בשמואל א' (א' כ"ד) והנער גער, ואמרו בברכות (ל"א ב') שהי' או מורה הלכת, ולכאורה לפי פשוטות הכתובים hei או שמואל בכ' שתי שנים, ואיך זה hei או בעל הוראה, על זה בא הכתוב לרמת, שהוא hei בזמנ מאוחר כשתגדל, והי' שגיא ואמיץ כת, וזה מרומו בלשון והנער גער כמו געර, קל ברגלים ובכל הגוף, כמו שבארנו.

וראו להעיר, כי לפנים hei מכונה בשם ילד גם איש בא באנשים אך הוא צער למים, וראוי מה שאמר ראובן בהשבה ליוסף הילד איננו (פ' ישבב, ל"ז ל') והי' או בן שבע עשרה שנה (שם, שם ב').

וכן מתבאר מגמרא ב"מ (מ"ד א' וע"ז נ"ב ב') מתני לי רבוי לרבי שמעון ברוי וכור, אמר לו רבוי שמעון, רבוי שנית לנו בילדותך (שלא כמשנתך עתה), וחקרו בגמרא, בילדותך מיי קסביר ובוקנותך מיי קסביר. והנה בעת שנה בילדותך בודאי כבר hei חכם ומורה ודאנן, שהרי הרה או דיני קניינים (בב"מ שם) ודיני איסור ע"ז (בע"ז שם). וקרו בגמרא לאותו הזמן בילדותה ומתחבר מזה, דהלהשון יולדות הוא רק היפך הזקנה. אבל אפשר לתאר זה גם לאיש מבחר שנות חיין.

וכן מתבאר בב"ק צ"ח ב', ההו עובדא ואכפי' רפורם לרבי אשן וגבי מיניו, ופרישטי', שרבע אשן שרפ' שטר בילדותה, ובודאי אין הכהנה בילדותה בעת שהי' ילד קטן, יען דקייל' קטן שהזיק פטור משללים אף כשחגדייל, מפני שלא hei בו דעת ואין אחראי למעשיו (עיין רמב"ם פרק ד' הלכה כ' מחובל ובחו"מ סימן תכ"ד סעיף ח'), אלא הכהנה בצעירות שנותן.

ונשוב אל מחלוקת דברינו שעמדנו על זה, איך שימוש משה ביהושע נגד הרין דאטור להשתמש بما שזונה הלוכות ובסתם תלמיד הכם — כי האמת הוא, כי בעת שהחכם מקבל שכיר עברו השירות בו אויל איסור זה, וכמו בכהן, שאפע'י שאסור להשתמש בו, כמו שמכואר בירושלמי ברכות (פ"ח ה"ה) המשמש בכהונה מעל, אפע'י כן מצינו לחוז'ל שהיו מהזיקים משורתם כהנים, כמו בחולין (קל"ד א') מבואר, שלרבא hei עבד כהן שישלים לו שכיר, וגם מצינו לחוז'ל שחקרו איזה דין בנגע לעבד כהן (ברכות ל"ז

ב'), הרי שיתכן הדבר שיתי עבד כהן, והיינו בתשלום שכט, והכי נמי בתלמיד חכם.

ויתור מזה מתבאר, כי לא רק בשכר חומרה, בשכר כסף או שוה כסף, אך גם בשכר הנאה רוחנית שמקבל המשרת הכהן (והוא גם תלמיד חכם) גם כן אזיל לוי האיסור מן שימוש בכחונת ובתורת. וראוי מכרתת לזה מגמרא ב'ק (כ' ב'), כי רב חסיד באיש שמחם אחד שרירה לו מקור לדבר חלכה אחת, ואמר לו אותו החכם, אראה לך, אך באופן שתשמש לך, והנה ידוע, דבר חסידא hei כהן, כמבואר בשบท (י' ב') שהי נוטל מתנות כחונת, ועוד יש מקורות לזה, ובכל זאת רצה אותו החכם שימושו בשבייל שיתנה לו בדברי תורה.

ובענין שלפנינו בעניין שירות יהושע למשה, ידוע כמה למד יהושע ממשה, וכמבואר בראש מס' אבות משה קיבל תורה מסיני ומסורת ליהושע, וגם סמך ידו עליו (פ' פנחס).

ופפי זה יתבאר מה שמצוינו בתלמוד, מסתميد ואזיל רבי אהבו אכתפי דרבי נחום שמעי (משרתתו) (יבמות מ"ב ב'), מסתميد ואזיל רבי ינאי אכתפי דרבי שמלאי שמעי (ב"ב ק"י א'), וזה בודאי עפ"י קבלת הנאה רוחנית או חומרית, ומכל שכן שלא קשה ממשה לשירות ביהושע שהי תלמידו, והרבה הרבה קיבל ממנה כמבואר.

וזה יותר מצינו בעניין שירות בתלמיד חכם, כי גם بلا תשלום גמול רוחני או חומרני, אך שניהם להמשמש החכם ואחוב ורצוי לו לשמש להחכם. גם בנסיבות זאת בלבד אזיל לוי האיסור מן שימוש בתלמיד חכם. שכן מצינו במס' מגילה (כ"ח ב') מעשה בריש לקיש שהי צריך לעبور במעבר מים, ובא איש אחד וטען אותו אכתפי והעביר אותו. ושאל אותו ריש לקיש, אם קרה ושנה, והשיב בחשוב. ונגע ריש לקיש על שימוש בתלמיד חכם, והבע צערו זה להאיש, וכמו שמצוינו לרבי טרפון בכעין זה. ואמר, אווי לי שנשתמשתי בכתורה של תורה (נדרים ס"ב א'). ויאמר לו האיש, ניחא לי דלשמעי למך. ומتابאר שם דריש לקיש קיבל תשובה זו והרגיע עצמו. והרי מבואר, דגם בנסיבות זאת בלבד די לסלק האיסור מן שימוש בתלמיד חכם.

שם בgamara מבואר, דאחריו שאמיר לו האיש ניחא לי דלשמעי למך, אמר לו ריש לקיש, אי הכי, גמור מני היא מילתא, דאמיר רבי זира, בנות ישראל החמירו על עצמן שאפיקלו רואות טיפת דם כחרדל (גרעין דק משומשミニ) יושבות עליו שבעה נקיים.

והפליאה בולטת. כי אחרי שאמיר לו האיש «ניחא לי דלשמעי למך» אמר לו אי הכי גמור מני היא מילתא דרבי זира, והלשון «אי הכי» מורה מפורש שיש להלכה זו שייכות עם עניינו של האיש שאמיר ניחא לי

دلשמעי למ"ר, ובאמת הלא גבוהה טורה בין העניים ורוחקים זה מוה כרחות מורה ממערב ואין כל יחס וקשר כלל ביניהם, ואיך יתבאר הלשון "אי היכי". ז麥בר אמרתי ליחס העניים וזה לח עפ"י מה שהקשו איזה ראשונים על חומרא זו שנוהגות הנשים על עצמן לישב שבעה ונקיים על טיפת דם כחדרל — והלא עפ"י חומרא זו הן מפקיעות את בעליהן מצוצות עונת גומג גורמות להם בוטול פוריה, והסבירו כי גם לבעליהם ניתא חומרא זו ואחרי שנחיא זה להם אול לי האיסור מבוטל עונה ופוריה.

ולזה כיוון ריש לקיש באמרו להאיש, כי אחריו שאמרת "ניחה לי דלשמעי למ"ר" אויל לי האיסור מן שימוש בכתורה של תורה, וכן גמור מני הארץ מלטה דרבנן זירא, דמתעם דעתך להבעליהם בחומרא זו שקבלו נשותיהם אויל לי האיסור מבוטל פור' וממצות עונת, וחרי העניים קרובים.

ועוד מה שראיתני להעיר בעניין זה, בעניין שירות תלמיד חכם לומר שאעפ"י שמאז הדין מותר להשתמש בתלמיד שמקבל טובח ורותנית מהרב עפ"י כן ראוי שלא יתנו הרבה את תלמידו שישמש אותו בשביב כבוד תורה — לא כן הוא, ועל זה אמרו חז"ל, כל המונע תלמידו מלשמשו כאלו מונע ממנו חסד ופורק מעליו יראת שמitem (כתובות צ"ו א').

ועל לשון זה "כל המונע תלמידו מלשמשו" ראי להעיר, שזה הוא רק אם בא התלמיד לשימושו אסור להרב להניאו מוה, אבל אין החיבוב להרב שיזמין אותו לשורת אותו כדי שלא למנוע ממנו חסה, כאמור.

ואפשר להביא סמךראי' לח' מס' סוטה (י' א') שאמר שמשון לפניו הקב"ה, רבש"ע, זכור לי עשרים שנה שسفטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם העבר לי מקלט מקום למקומו. ע"כ, והנה לא אמר "ולא הנחתתי רק ולא אמרתי, כלומר, לא בקשותי אבל אם בא אחד לשימושו מפני כבוד התורה לא הרי מונע ממנו כפי הדין, כמו שבארנו.

ויש להעיר בדבר שhaftס שימוש בעניין השירות בעבורת מקלט, שהוא מפני כי כמובן שם hei שמשון חיגר, והחיגר מוכחה תמיד ללכת במקל, ואמר לריבותא, שאעפ"י כן לא הטricht לזרתו בות.

והנה ממה שבארנו למללה, דברענין זה, דין התלמיד חכם ודין חכונה שבעת שמקבלים שכר بعد השירות אויל לי האיסור מן שימוש בכתורה של תורה ומה שימוש בכתורה — עפ"י כל זה ראוי לעוזר כמה גדול הצער על מה שאחד הפסוקים המובהקים ומפורסמים הוציא פסק דין קשה מאד בעניין זה בעניין שימוש בכתורה, והוא בעל כניסה הגדולה בספרו ממש זה (בגהות בית יוסף אות ל"א) וגוזר אומר "שרה בנסינו, שכל המשתחש בכתון איינו רואה ברכה בעניינו", ולפי שבארנו, הפרין מאד על המודה

ולא חס לבאר הענין לאשورو, כמו שבארנו אנה דעת שמקבל חכמה שכור אוול לי איסור שימוש בכהונת. וצר מחד על זה. (וכבר הערנו על זה בספרנו מקור ברוך, ומפני שהוא מדברים מעשים בכל יום אמרנו להזכיר זה כאן. ויש עוד להאריך בזה, ואין כאן המקום לזה).

הודעני נא את דרכך (ל"ג י"ב)

בתלמוד מס' ברכות (י' א') אמרו, דבשלו זה בקש משה לחודיעו מדת' זה. "מפני מה יש בעולם צדיק ורע לו, ורשע וטוב לו". ובגמרא שם חקרו הרבה בענין זה, ובסתמו ובעטמו.

ואני חמת, שאפשר לפרש סבת הדבר בפשטות גמורה ויסודית עפ"ג מה שאמרו במס' נדה (ט"ז ב') דקודם יצירה חולד מכירזין על חכנתן חייו, אם יהיה גבר או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, אבל כי יהיה צדיק או רשע אין מכירזין ואין קובען. יعن' שזה תלוי בהאדם עצמאי ולרצונו, ורשות שמים כביבול מסולק מזה, וכך אמרו, הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים.

ויזא מזה, שאם קובעים את גורל האדם *שייה* עני והוא געשה (מצצמו) צדיק, הרי הוא צדיק ורע לו, מפני עניותו שנגור עליו, ואם מכירזין על אדם *שייה* עשיר, והוא געשה (מצצמו) רשע, הרי הוא רשע וטוב לו מהמת עשירותו שנגור עליו, זה שיטות ואמת, ולמהו אולי היו בזה כוונות יותר גברות.

וזיאמר אליו אם אין פnic חולבים אל תעלנו מזח (ל"ג ט"ו)

פירש", אם ע"י מלאך אל תעלנו מזה, ורק אתה לבדך עצך. ויש להעיר, למה הקפיד משה כאן שלא ישלח עטם מלאך ורק הוא עצמו ילך, ולמעלת פרשה משפטים אמר לו ה', הנה אנכי שולח מלאך לפניו, ולא מיתה על זה ולא בקש שיילך דוקא הוא בעצמו.

וזאפר לו מר עפ"י המבוואר במדרשים, דמן או שעמדו ישראל על הר סיני בטלחה עצמם שליטת היזה"ר, ומשעשו העגל שבשלוט בהם. וכן ידוע, כי למוחל על חטא ועון הוא אך ורק בכחו של הקב"ה ולא בכח מלאך, וכמ"ש בחפה ומבליידע אין לנו מלך מוחל וסולט.

ולכן למעלה בפרשה משפטים דאיiri לאחר מת"ת וקודם מעשה העגל, שאו לא שלט בהם יזה"ר, ולא היו זקנים למחילה תמידית כי אפשר להסתפק בהליך מלאך, אבל כאן איiri לאחר שעשו העגל ושבו להכנע תחת שליטת היזה"ר ולהחטא, והיו צריכים תמיד למחילה לנוכח לא הסתפק משה בהלוות מלאך. מפני כי אין בידו למוחל. וביקש שرك ה' בעצמו ילוט אותם, וכשהיו צריכים למחילה בקש לסלות.

זהנותי את אשר אהונן ורחמתי את אשר ארחם (ל"ג י"ט) הלשון אהונן וארחם בלשון עתיד אינו מבואר, יותר תי מכובן לומר וחנותי את אשר אני מחותן ורחתמי את אשר אני מרחם. ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בורה"ש (ט"ז ב') אין הקב"ה דין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, כלומר, עפ"י שעמידתו הוא לחטא, אך מכיוון שבאותה שעה שדרני אותו הוא צדיק הוא דין אותו כמדתו בהותה, כפי צדקתו.

וזהו שאמר וחנותי גם את זה אשר עוד יבוא לידי חוננה, כאמור, אשר עוד יחטא ויהי צריך להנינה, ורחתמי גם את זה אשר עוד יחי. צריך לרוחמים עד הפעם לאחר שיחטא, אך אין אני מתחשב עם מעשיו העתידיים, אך לע"ע אהונן וארחם אותו.

וע' מש"כ השיך לעניין זה בס"פ בראשית בפסוק ונח מצא כן.

וזיאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראהני האדם זחי (ל"ג כ') פירש"י, לא תוכל, אני נוטן לך רשות לראות את פני, עכ"ל, ולא נתבאר מה הכריתו לפירוש זה, ודילמא הכוונה פשוטה שאין באפשרות בן אדם לראות את פני ה' זחי אח"כ.

ואפשר לומר, ממש דלשוון פסוק זה סותר למה שכחוב למעלה פסוק י"א, ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, וכשמדובר בפנים אל פנים הרוי רואים הדברים כל אחד את פני הבהיר, ואיך זה אמר כאן לא תוכל לראות את פני, لكن מפרש זה לשונו לא תוכל כאן אינו מבון אפשרות, אך מבון רשות. וכך לא תוכל לאכול בשעריך, (פ' דאה) שהפירוש אינו רשי, וכן לא יכול שלחה כל ימו, לא יכול לבקר את בן האהובה, והרבה כהנה מבון רשות, ואמר כאן כי עתה אינו נתנו לו על זה רשות.

ארך אפים (ל"ד ו')

בתלמוד עירובין (כ"ב א') מדיקים, שהי' לו לומר ארך אף (בלשון היחיד) ולא אפים, אך הכוונה, שהוא מארך אף גם לצדיקים גם לרשעים, ועל זה מורה לשון אפים, בלשון רבים, ע"כ. וזה צריךobar, כי למה יכעס על הצדיקים עד שייהי צריך להאריך אף.

ונראה לבאר עפ"י המבוואר במס' מנחות (מ"א א') דאם עפ"י שיש מצות עשין שאין מענשין על העדר קיומן, כגון מצות ציצית, שחובבה הוא רק בגדי של ארבע כנפות, מי שאין לו בגדי כוה פטור מצוה זו, ואין מחייב לעשות לו בגדי עם ארבע כנפות כדי להתחייב במצוות, ומتابאר שם בגמרא שכ' היו נהגים חכמים וצדיקים, שעשו ציצית רק בעת שהיא

לهم בגדי של ארבע כנפות, אבל בעת שלא חי להם בגדי כוֹח לא משתדרו
לעשות להם בגדי כוֹח כדי לחייבו במצוות.

ואמרו בגמרא שם, דאפע"י דבכל אין עונשין על מניעת קיום מצות
עשה כוֹח, אבל בעידן ריתחה מעונשין גם על מניעת כוֹח.

וזה ממן מצוה כוֹח איתא בגמרא ברכות (ל"ה ב'), כי מדינה אין
הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית (כלומר, שכינס לבית דרך
פתח כניסה ויציאה הבית). היא הפטחה שרגילין ילכנס ולזאת בת, ונקרת
פנוי הבית, מפני שהוא מראה פניות הבית). משום דכתיב (פרשה תבא,
כ"ו י"ג) בעניין מעשרות, בערתהי הקודש מן הבית. אבל אם מכניםים דרך
గנות וחצרות פטור מן המעשרות, ולכן דורות הרואשונים שהשתדרו להביאו
עצמם לידי מצות מעשרות היו מכניםין תבאותיהם דרך הבית, ודורות
האחרונים שרצוו רק למלאות חוכותיהם بما שחייבים מפורש היו מכניםין
את פירותיהם דרך גנות וחצרות ונפטרו ממעשר.

חוויי הכוונה כאן, ארך אפים אף לצדיקים, על זה שאין משתדרו
להביא עצמן לידי קיום מצות עשה, ומאריך אף גם בעידן ריתחה שלא
לענשם ולכן כתיב ארך אפים בלשון רבים לרשיים ולצדיקים.

ודע, דלא פירוש הגמara בלשון ארך אפים, כי אפשר לפרש לשון
זה עפ"י המשנה באבות (פסה מ"ב), עשרה דורות אדם ועד נת, להודיע
כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיםין ובאיין עד שהביא עלייה
את המבול. ולפי זה ירמו הלשון ארך אפים בכמה דורות רצופים. וכן פונת
המשנה.

ודרך אגב ראוי להעיר על הלשון מכעיםין ובאים, מה עניינו של
הלשון ובאים, ואולי צריך לומר ותוים, וזה מובן היטב לסתור הדברים «עד
שהביאו עליהם את המבול». וכן יתבאר לשון זה במשנה הבא.

ורב חסד ואמת (ל"ד ו')

בתלמוד רה"ש (י"ו ב') הקשא איך ימצא חסד ואמת יחד, כי הלא אמרת
הוא מدت דין, כפי שהדין דורש, ואף כי הוא קשה, וחסד הוא מדת
הרוחמים (וכמו שקבעו כל המדות הבאות לפנים מסורת הדין וקבעו בנוסח
ברכת המזון: בחן בחסד וברוחמים), ותריצו, במחלה אמת ולבסוף חסד,
כלומר, מתחילה קובע תוכחת הדבר לפי שורת הדין, ואת"כ מרכז תרין
ונוטה חסד.

אבל זה קשה, דלפי זה הי' צריך להקדים בלשון אמת לחסד, ולומר,
אמת ורב חסד, כפי מהלך — תוכחת החלט הדבר.
ואפשר לומר, משום דבראמת אין האדם יודע תהליכי ה להשגת עם

אדם, כי מה שנראה לאדם בתחילת לדין וקשה, לבסוף יתגלה, כי בא לו דבר זה לטובתו וחסד הוא לו, ונמצא כי על האמת קדם החסד לאמת (כלומר, לדין, כי דין ואמת מודה אחת הם) ורק האדם קוצר עינים לראות מראש אחרית דבר, כי נראה לו מתחילה כדין, ולכן כתיב ורב חסד ואמת, וכי מראה ההשגחה. ולא וכי ראות עני האדם.

ועפי' זה גוח לפירוש בתפלה לברכת התודה אנו מבקשים "שתמלא משאלו לבנו לטובה", ולפי השקפה ראשונה המלה "טובה" כמו מיהורת, כי בודאי משאלוות לב האדם לבקש הטובה, אך יען כי אין אנו יודעים את הטובה האמיתית, ואפשר, כי מה שנראית לנו טובה היא באמת רעה, ורק קמי שמייא גלייא מה היא הטובה האמיתית, لكن אנו מבקשים מאותה שימלא משאלוות לבנו לפני הטובה האמיתית היוזעה לו כי טובה היא באמת. ואمنם וולת באור הגמורא אפשר לפירוש הלשון ורב חסד ואמת בנטוי, לדרכ הפשט עפ"י מה שהעירותי בנוסח ברכת השחר, ותגמלנו חסדים טובים, ובחתימת תברכת, הגומל חסדים טובים, ולכארה הלשון "טובים" מיותר, כי הן מדרת החסד בודאי טובה היא, כי על כן נקראת חסד, ולא שיקד חסד לרעה.

אך תබורו הוא, כי לפעמים גומל ה' חסד עם אדם, חסד כזה אשר נפש האדם גרסה שימוש ה' אליו חסד כזה להלאה, פעמי שנייה ושלישית וכו', כמו למשל אם זיכחו ה' שהרוויח בעסק או זכה בגורל סכום מסוים, עפי' זאת בנה בית והשיא את בניו — נפשו גרסה לחסד כזה לעתיד, שיוכל להשיא יתר בניו וכדומה לראות טוב בחיים.

ולא כן זה שהי' תפוס במאסר לזמן ידוע והקב"ה עשה עמו חסד ויתן בלב השלtron כי ייחוננו ויוציאנו לחפשי טרם בא זמן חופשיותו. הנה חсад פות, אף כי אمنם חסד הוא, אבל בכל זאת לא ירצה האדם כי יבא לידי חסד הווע בעתיד, כי לא ירצה בעונש המאסר וכי יתופש קודם זמנו.

והבדל בין השמות משני סוגיה החסדים האלה הוא, כי הרשותה היא מדרת חסדאמת, טובה בעקרת, כי על ידה זכה לטובה ולברכה, וראי' כי דוציאים בחשנותה, ולא כן השני הוא רק חסד שפדייה מרעה, ונקראה חסד רק על דרך השאלה, ובעיקרה היא רחמים ופדות, וראי' שאין רוצים בחשנותה, שבבואר.

ולכן מבקשים מה' שיגמלנו חסדים טובים, כלומר, טובים בעקרים, שבבאים טוביה וברכת, ולא כן גמילות החסד יכול רק תוכזאה מצער וצירה, מבואר.

וזו היא כוונת הלשון ורב חסד ואמת, ורב חסד של אמרת, חסד שלא קדמה לה רעה ובאה רק לפדות מצערת, רק חסן אמיתת, חסד בעקרה.

ומצינו כמה פעמים שאוט הואזן בא למלאות המלה „של“, כמו בס"ט בראשית (ד' כ') אבי כל יושב אהל ומקנה, שאין להלשן אهل ומקנה כל באור, אך הכוונה אهل של מקנה, כמובן, שהוא, האיש יבל הנזכר בפסוק, הי' המזיא הראשון, העשות אהליים למKENה, ועל כן מKENה בשם „אבי“, כלומר, שהוא המולד מציאה זו, וכן בפסוק הסמוך שם, ושם אחיו יובל הוא

הי' אבי כל תופש כנור ועוגב, שהמזיא חכמת הגיגינה על כנור ועוגב.

וכן מצינו באוט הואזן הבא למלאות המלה „של“ בר"פ יחי ועשית עמידי חסד ואמת, ושם ג'כ' הכוונה חסד של אמרת. עי"ש ברשי. וכן יתפרשו השמותחק ומשפט, שלום ואמת, כמו חוק של משפט, שלום של אמרת.

ובشمואל א' (ט"ז כ"ג) ואון ותרפים — תחת און של תרפים.

וכן בלשון המשנה והתלמוד, במשנה כלאים (פ"א מ"ז) הבאים מהויף הים ומדינות הים — תחת מתויף הים של מדינות הים. ובמשנה נויר (נ"ז א') ואهل ורביע עצמות, ומתבאר שם, דהכוונה ואهل של רביע עצמות.

ובמס' סוטה (מ"ד ב') מפרשיט הלשון דפרשה שופטים (כ"א ב') ויצאו זקניך ושופטיך, והכוונה — זקניך של שופטיך, והיינו המינויים שבשופטיך.

ועוד הרבה כאלה. והנה גם כאן בפסוק שלפנינו יתפרש ורב חסד ואמת — ורב חסד של אמרת. וכמבואר.

וגם אפשר לפרש הלשון ורב חסד ואמת (בסוגנון חסד של אמרת שבארנו) עפ"י מש"כ רשי' בריש פרשה וייחו על הפסוק ועשית עמידי חסד ואמת, כי החסד שעושים עט המתים הוא חסד של אמרת. מפני שאין לצפות על תשולם גמול חסד ממננו (ועי"ש בשפ"ח). ו מבואר, שאם עושים חסד למי שאינו לשפט כמעשהנו נקרא חסד ואמת, כלומר, חסד של אמרת.

והנה בוגע לייחסו האדם למקום כתיב (איוב, ל"ה ז') אםצדקה מתתן לו (לה) או מה מידך ייקח. ו מבואר, שאין שייך בהקב"ה קבלת גמול על חסדו עם איש, וכן אמר דוד, מה אשיב לה' כל תגמלוחי עלי (תהלים, קט"ז י"ב). ואם כן, החסד שעושה ה' עם אנשים הוא חסד של אמרת. וזהו באור הלשון ורב חסד ואמת, כלומר, ורב חסד של אמרת, כמו שבאנו.

נושא עון ופשע וחטאה (ל"ד ז')

הנה חז"ל ביום (לו ב') פירשаг דחטא יונח על שוגג (ולשונו הפסוק בפרשת ויקרא (ד' כ"ז) נפש כי תחטא בשגגה). ו„עון“ יונח על מזיד (וכהוראת לשון הפסוק בפרשת שלח (ט"ו ל"א) הכרת הנפש היהיא).

עונה בה, ועל שוגג לא יבא כרת), ושם "פסע" יונח על מרידה (וכהו רורת לשון הכתוב בענין מרידה, מלך מוואב פשע כי (מלכים ב', ג. ז') כלומר מריד כי, וזה מדרגה היותר גדולה בעבירות. ובדניאל (ט' ח') חטאנו ועינו ומרידנו, ובא מפורש תחת מדרגת פשע — מרידנו.

והקשו בגמרה, דלפי זה hei ציריך הכתוב כאן ביג' מדרות לומר «מן הקל אל החמור», גושא חטא ועון ופשע, בסוגנון «לא זו אף זו», לא רק חטא שגgi, כי אם גם עון מזידי, ולא רק עון מזידי, כי אם גם מרידה, וע' בגמרה מה שתירתצו על זה.

ואפשר עוד לומר בישוב הסדר והוא עפ"י מה שאמרו בכמה מקומות בתלמוד, אין הקב"ה מביא תקלת על ידי אדיקם, וכתו המפרשים, שאם רואים אנו שנכשל בעבירה ואפילו בשוגג, סימן הוא שלא נזהר בעונות ופשעים, יعن כי לא נזהר hei הקב"ה משמרו מלהכשל, ועל דרך שאמרו ביום (ל"ח ב') כיון שבא לאדם דבר עבירה פעם ראשונה ושנית ולא חטא שוב אינו חוטא, שנאמר (שמואל א', ב' ט') רגלי חסדייו ישמור.

ועל כן נאמר כאן גושא עון ופשע וחטא. כלומר, שעון ופשע גרמו גם לחטא שוגג, ובמקרה, שאמלי לא עבר על עון ופשע hei הקב"ה משמרו גם מחטא שוגג, ויצא מזה, שבחטא שוגג כלול גם עבירה מוקדמת, עון או פשע. ואם כן hei החטא כפול, חטא לעצמו ועון או פשע קודמים לו, והו היסודו מן הקל אל החמור, מן עבירה יחידית לעבירה כפולה.

וזע, כי עפ"י זה שכתבנו שעון ופשע גורמים גם לחטא שוגג — עפ"י זה יתבאר היטב לשון הפסוק בהושע (י"ד א') שובה ישראל כי כשלת בעונך, ולכאורה הלשון סותר את עצמו כי מכשול יונח על שוגג, بلا ראות ובלא מחשבה, כמו ולפנוי עור לא תנתן מכשול (פ' קדושים י"ט י"ד), שלא יכול העור بلا ראות, וכן הריימו מכשול מזרך עמי (ישעיה, נ"ז י"ד), והרבה כהנה, עון הוא מזיד במחשبة מוקדמת כמו שבארנו למעלה, ואיך זה יתאמו הלשונות «מכשול בעון» כי הלא אם מכשול אינו עון ואם עון אינו מכשול, או, אם שוגג אינו מזיד ואם מזיד אינו שוגג.

אך לפי המבוואר שעון (מזיד) גורם גם לחטא (לשוגג) יתבאר הלשון היסבר, והלשון «בעונך» הוא כמו «בעבורך» או «בגללך», כמו וייעבד יעקב ברחל (פ' ויצא, כ"ט כ') שבאוaro שן בעבור רחל, או שן بشן יד ביד (פ' שופטים, י"ט כ"א) שבאוaro שן בעבור שן יד בעבור יד, או בעונותיכם נמלרתם (ישעיה, ב' א') כמו בעבור או בغال עונותיכם, והרבה כהנה, וכן hei הבואר, כי כשלת (בשוגג) בעבור עונך שקדם לחטא השגgi, מבואר.

ונקה לא ינקה (ל"ד ז')

הפעל "נקה" מורה על יציאה זכאי במשפט, חופשי מעונש, כמו ונקייה משובעת זאת (פ' חי, כ"ד ח'), וכן ונקייה מפשע רב (מהלט, י"ט י"ד) והרבה כאלה.

ולפעמים מורה שם זה לחיפך מוחלט מההוראה הנזכרת, כמו בירמיה (לי, י"א) ויסרטיך למשפט ונקה לא אנקר, שבארו, שאעפ"י שאיסרך במשפט, עופ"י כן לא אכלת אותו כולה, ובכישעה (ג' כ"ז) ונקהה הארץ תשב, שהбарור הוא שתהרס ככל עד שתשב הארץ, ובוכירה (ה' ג') כל הגונב מזה כמו נקה וכל הנשבע מזה כמו נקה, שבארה כל הגונב מזה (מגילת ספר) לגנוב דעת ועונש שקר, וכן כל הנשבע בה לשקר יכרת. ומה הלשון בב"ק (מ"א א') כאשר פלוני יצא נקי מנכסיו כלומר, מהروس ונחרב.

ובכן הלוון כאן ב"ג מדות ונקה לא ינקה אי אפשר לפרש ממונו הראשון, מצדיק וחופש, שלא יצדיק ולא יחփיש, שהרי כאן השיב רק המדות הטובות והחנויות של ה', ועל כן צrisk להבין מובן השני, וכלה לא יכול לה שחתא. שלא יעשה כליה עם החוטא בפעם אחת, אך יחלק העונש לדורות, בפקידה על בניים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים.

ופשוט הדבר, כי מובן זה (השני) יקביל רק על אמר שלם של אלה השלש מלים "ונקה לא ינקה", שיתבארו, וכלה לא יכול. כמו שכתבנו אבל המלה "ונקה" לבדה מתבאר בשני האופנים, ונקה — שיצדייק, וגם ונקה — שיכלה, שיכלה.

ולכן אין נכון מה שבקריאת הzbור לפני הקורא את ה"ג מדות מפסיקין במלה "ונקה", יعن כי מלה זו אי אפשר לפרש מלשון תוצאה זכות, כי הלא דבוקה ונמשכת ללשון "לא ינקה", ומתבאר — שלא יזכה ולא יצדיק, וזה אי אפשר, שהרי איררי כאן רק בהמודות הטובות והזוכות,

וא"כ איך מתבאר מלשון חובה וכלייה, ואיך זה יתכן לומר כן.

אך צrisk לקרו אחת משתי אלה, או להפסיק אחר המלה "וחטאה", או לgomor כל הלשון "ונקה לא ינקה", שהמובן הוא וכלה לא יכול, וזה אמר זכות וرحمות, ובמשמעות הפסוק בירמיה שהבאנו ויסרטיך למשפט ונקה לא אנקר, שבארו עופ"י שאיסרך במשפט אך כליה לא אכלת אותה,

כמו שהבאנו ובארנו למעלה, וזה שירק ל"ג מדות של רחמים.

וזמנם עופ"י שכתבנו כי אפשר להחזק בקריאת אחת משתי אלה, או להפסיק במלה "וחטאה" או לgomor כל המאמר — ונקה לא ינקה — עופ"י כן, נעיר, כי טוב לאחزو באופן השמי, והיינו לgomor כל המאמר ונקת לא ינקה, כדי להשלים בזה מספר ה"ג מדות.

ויען כי יקר בעיני לקיים מנהגם של ישראל ונתעורהתי, כי אפשר לקיים מנהוג זה מהקריה והפסקה במלת ונקה, עפ"י מה שאמרו בשם יומא (ס"ז א') בהמשך לבארד הלשון ונקה לא ינקה, תנייא, רבי אליעזר אומר, اي אפשר לומר לנו, ונקה (בהתחלת, כרלו) שהרי נאמר לא ינקה, וכן اي אפשר לומר בויה לא ינקה, שהרי נאמר ונקה, אלא הוא כיצד, מנקה הוא לשבים בתשובה) ואינו מנקה לשבים (עד שישובו).

ולפי זה אפשר להפסיק במלת ונקה, אשר יתרפרש לעצמו באופן המתיחס אליו (לשבים בתשובה) וככ"פ רשי.

ומה שראו חז"ל לדorous הלשון ונקה לא ינקה עפ"י חלוקת הענינים, כמובן, אפשר לומר,-DDIKO כי אי אפשר לומר כלל מאמר זה. ונקה לא ינקה, שלא יסלח ולא ימחל אך ייסר ויעניש. יען כי אם כן אין למדה זו מקום כאן בכל המדרות שכולן נוטות לזכות וו לחובה. לכן מפרש דגם מדרת זו היא לזכות, כי ינקה הוא לשבים ואיפילו אינם שבים עתיד הוא כביבול לקבלם ולחונוגם.

ואמנם לא קשה כי לפ"י באור זה יוצא כי בהלשון ונקה לא ינקה כולל שתי מדרות, לשבים ושאים שבים. כמובן, ואם כן יהיה כאן בסך הכל י"ג מדרות ואנו מקובלים כי יש כאן י"ג מדרות — זה לא קשה, יען כי באמת מדרת אחת היא, שהוא מוחל וסולח, אך זה תלוי בזמן, לשבים בתשובה עתה מיד לאחר שחטאו, ולמי שישובו בעת שישובו.

אך תמייני, למה לא עמדו חז"ל לבאר כי את הלשון ונקה לא ינקה אפשר הפרש כולם לזכות במובן אחד, על דרך הלשון ונקה לא אנקר, הוא הפסיק בירמיה שהבאוו שהכונה וכלה לא אכלר, וכמו שבראנו.

ואפשר לומר כלל נראה להם לפרש כאן כן. ורק בירמיה שם דכתיב מוקדם ויסתריך למשפט ונקה לא אנקר, יתרפרש כי עפ"י שऐסרך במשפט עפ"י כן לא אכללה אותן, ועל דרך הלשון בתהלים יסר יסדרני יה ולמאות לא נתניini, מה שאין כן כאן כלל איררי מוקדם בענין משפט ויסורים לא שייך לומר "וועפ"י כן" לא אכללה אותן.

ודע כי בגמרא רה"ש (י"ז ב') אמרו ביחס גודל המעללה של הי"ג מדרות, שאמר הקב"ה למשתת, כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה (כלומר, כסדר הי"ג מדרות) ואני מוחל להם, ע"כ.

ולפי הפשט, הכוונה — שאמרו לפני פניו הי"ג מדרות ובזה יסלח עונם. אבל זה קשת, דעתך יתכן. שבדבר כל כזה כאמירת הקב"ה מדרות ישגו מחילה וסליחה על כל עונותיהם, והלא אמרו כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו חייו (ב"ק נ' א') ופרקרו חייו, מפני שמורה אל הבריות לחטא,

עכ"ל, והיינו שאומר שאפשר לחטא ויה' ימחול, ומה אפשר להיות יותר יותר מזה שבאמירת י"ג מדות יעברו כל החטאיהם, וזה קשה לתפוס אף בראעין.

עוד קשה הלשון י"ע שׁו לפניו כסדר זהה, כי על אמרה לא יונח הלשון עשית, והי' צריך לומר, שיאמרו לפני.

ומה שנראה ליישב שתי ההערות כאחת. כי המאמר מוסב לכוננה אהרת, והוא מה שאמרו במס' שבת (קל"ג ב') שצරיך לאדם להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא רוחם אף אתה היה רחום, מה הוא חנון, אף אתה היה חנון, ועיין ברמב"ם פרק א' הלכה ר' מדעות, שכן בכל המדות שנחשבו ביה' מדות, ארך אפים ורב חסד ואמת, ועוד אמרו במס' סוטה (י"ד א') על הפסוק דפרשה ראה (י"ג ה') אחרי ה' אלהיכם תלנו ומי אפשר להלך אחר השכינה והלא כבר נאמר (פ' ואותהן, ד' כ"ד) כי ה' אלהיך אש אוכלה הו, אלא להלך אחר מדותיו וכו'.

וזהו הכונה כאן שאמר שייעשו לפני כסדר זהה. כלומר, שיתנהגו בפועל בהמדות החשובות כאן, או אמחול להם. ומודיק הלשון יעשה ובאמת אחרי ملي מדות אלה בפועל ראים ושוים למחילה ולסליחה, כי מעלהן גודלה עד מאד.

ויאמר, אם נא מצאתי חן בעיניך אדרני ילק נא אדרי בקרבנו
כי עם קשה עורף הוא וסלחת לעוננו (ל"ד ט')

לא נתבאר מה זכות הוא לבקש חסד יען כי עם קשה עורף הוא, וביותר אחري שה' בעצמו חשב מדה זו לקשה ולחויבה, כמו שאמר בזה העניין (למעלה פרשה ל"ב. ט' י') ראייתי את העט הזה והנה עם קשה עורף הוא ועתה הניחת לי ואכלם, ואיך זה יבקש עתה ממש זכות בזה "כי עם קשה עורף הוא".

אר הבואר היא, כי מצינו באור המלה "כ'" במובן "אף כ'" (ענק"י), כמו בפ' ויחיiscal את ידיו כי מנשה הבכור, שהבאור אף כי מנשה הבכור, ובפ' בשלח ולא נהם אליהם דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא שהובן אף כי קרוב הוא, אוענק"י שקרוב הוא, ובתחילה (כ"ה י"א) וסלחת לעוני כי

רַב הָוָא וְגַם כֵּן חִמּוֹבָן עַנְפָּי שֶׁרֶב הָוָא מִסְפָּר הַעוֹנוֹת.

וכן כאן אמר, אם נא מצאתי חן בעיניך ילק נא א' בקרבנו אף כי עם קשה עורף הוא, בכל זאת אם מצאתי חן בעיניך ילק נא א' בקרבנו וסלחת לעוננו, זכר מדה זו כלפי מה שוכר ה' אותה לחובת, כמו שוכרנו.

וגם יש לפреш, כי מדת קשה עורף תהייחס גם לשבת, והואענק"י המ"ר פ' תשא (ס' פ' מ"ב), דבשעת הגזירה אימרים ל'זורי, או המר דעתך או

יתלון, והוא יתעקש להタルנות ולא לחמיר. זה רמז משת, דבמدة קשה עורף ישמשו גם לקודש.

כ' לא תשתחזה לאל אחר (ל"ד י"ד)

בא כאן חרי"ש מן "אחר" בתמונה גדולה מחריגיל, ונברא זה אי"ח בפ' ואחתנן בפסוק שמע ישראל, ה' אחד.

שי' קנא שמו אל קנא הוא (ל"ד י"ד)

פירש"י, קנא — מקנא להפרע ואינו מותר, עכ"ל, אבל צריך באור מה עניינו ובאוור של "קנא שמו". כי זה שכח רשי" שיך רק ללשון אל קנא הוא אל מידותיו, אבל מה שיך לזה שמו קנא.

אך אפשר לבאר עפ"י מה כתוב בספרי המקובלות. כי שם "קנא" מכובן בספר לשם "אהיה" (ראה הבואר בסמוך), וידוע דשם "אהיה" הוא שמו של הקב"ה, כמו שכחוב בפרשא שמות (ג' י"ד) אהיה שלחני אליכם, ושם זה הוראתו דין, כמו שמכואר שם במדרש וברש"י, דכונת השם אהיה, לומר אהיה עמכם בגלות זה ואהיה עמכם בגלות אחר, ועל זה טען משה לפני דשם זה מורה על גלות שהוא דין.

ולפי זה יתבאר כאן "קנא שמו", כי יtron שהלשון קנא מורה, כפי שכחוב רשי"י, מקנא להפרע ואינו מותר, אם כן יכו לו גם השם קנא, שמכוון לשם אהיה שהוא גם כן מורה על דין, וענין אחד לשני השמות.

ובאור השתוות המספר מן שם "קנא" לשם "אהיה", כתבו המקובלות כמו שזכרנו לעמלה, הוא, כי לכשיתחחו האותיות מן "אהיה" במלואם, אל"ף, ה"ה, י"ו"ד, ה"ה יוצאת המספר מן אל"ף — קי"א (111), ה"ה — עשרה (10), י"ד — עשרים (20), ה"ה — עשרה (10), ובסך הכלול — (קי"א), עשרה, עשרים, עשרה (111, 10, 20, 10 קי"א — (151), כמספר השם קנא. וזה הבואר "קנא" שמו, כלומר, מכובן למספר השם אהיה.

אליהי מבחן לא תעשה לך, את חוג המצות תשמר (ל"ד י"ז—י"ח) וככה חשוב כאן כל השלש רגלים, ושיעיות סמייכתם לאחררת אליהי מבחן לא תעשה לך, אפשר לומר שרומו למשיכ' במעשה העגל ויאמר חוג לה' מחר ויעלו עולות ושלמים וישב העם לאכול ושתה, ואמר בותה כי עד לא ישובו לחגים כלל, כי אם לתני קודש, ווחשב בזה אותן, את חוג המצות, וכן הלאה.

ששת ימים תעבוד וביוום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות (ל"ד כ"א)

ברש"י כאן באה דרשה, דהלהון בחריש ובקציר תשבות מוסף על חרישת של ערב שביעית הנכנס לשבעית, ועל קציר של שביעית היוצא למווצאי שביעית, ללמדך שמוסיפן מחול על הקודש, עכ"ל.
והנה לפ"ז זה באו העניין הילשון קדרים מאד, וכמו עיקר חסר, ולא מצינו לשון סתום כזה שיכלכל עקרי דיןין, ולבד זה לא נתבאר טעם סמכות כזו משבת לשבעית בפסוק אחד.

והנה הדרשה מדרوش, ונקלה היא ונקלל, אבל אפשר לפרש כל עיקר לשון זה בחריש ובקציר תשבות על דרך הפשט דמוסיף על עניין שבת הדבוק לו. וזה על פי מה שאמרו בספרי פרשה ראה בעניין זמני המועדים בזה הלשון, פסח וסכות שאיןם עונת מלאכה אמרה תורה עשה זה שבעה וזה (סכות) שמנגה, אבל עצרת שהיא עונת מלאכה אינו אלא יום אחד, מלמד שהتورה חסה על ממונם של ישראל.

ולפי זה hei אפשר לומר כאן בעניין שבת, דברמן חרישה וקצירה שאנו הומנו יקר מאד וכל שעיה השובת מאוד מפני כמה מעוזרים שאפשר לבא בעבודות אלו (חרישה וקצירה וגם שר עבודת האדמה) התלוויות בזמנם, ובאייר, ואפשר שתחשוב, כי מפני שהקב"ה חס על ממונם של ישראל, יודה שביתת שבתות שבזמן חריש וקציר — על זה בא הכתוב להזכיר ולומר, שת ימים תעבוד וביוום השביעי תשבות ואטילו בחריש ובקציר, בזמנן חרישה וקצירה. תשמור את שביתת השבת.

וחג שבועות... וחג האסיף (ל"ד כ"ב)

ראה לפנינו בסוף פרשה פנהש בפסוק ביום השמיני עצרת תהיה לכם בטעם הדבר שחג השבעות נקרא בלשון חוליל עצרת ולא בשם שקרו אוטו חתורה כאן וחג שבועות, וכן חג הסוכות ולא חג האסיף, כמו כאן, ובארנו שם בבאור נכון ונאמן.

וחג האסיף תקופה השנה (ל"ד כ"ב)

המליה תקופה באה קצירה בחטרכן בי"ת השימוש, תחת תקופה, שכן כונת העניין, שחג האסיף יהול (יוקבע) בעת תקופה (היקף) השנה, ועיין ברש"י. ודבר השמתת בי"ת השימוש הוא חונן נפרץ במקרא, כמו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ — תחת בששת, בהקבלת אל הלשון הסמור וביוום השביעי שבת. ולא יום, ובמלחים ב' (ויהי) כל הכסף הנמצא

בית ה' — מתחת לבית, ובישועה (מג' כ"ג) זובחין לא כבדתני — מתחת זובחין, וביחזקאל (ט"ז י') ואלבשך רכמה — מתחת ברקמה, ובמיכה (ז' ז') האtan בכורי פשי פרי בטני חטא נפשי — מתחת בפשע, בחטא נפשי, ובמלائي (ג' ט"ז) ויכתב ספר זכרון — מתחת ויכתב בספר, ועוד הרבה.

זבח חג הפסח (ל"ד כ"ה)

זה מוסף על י"ד בניסן, ונקרא חג הפסח לפני הימים מן ט"ז בניסן שנקרו או חג המזות.

ועיין בי"ד סימן שצ"ט סעיף ג' כתוב הרמ"א בשם מהר"י מינץ, דבר בערך פסח אין אבילות נהוג (מטעם זביתה קרבן פסח), ולהשך לא ניחה זה, ודעתו כי הוא הכל ערבי יו"ט, והגר"א חתר למצואו מקור לו. ותמה אני מה לנו סמך יותר נאמן וקיים מלשון התורה שקרה ליום זה "תג", כאן בפסקוק זה.

ויתר מזה מתבאר בחו"ל, דגם בשם הכלול "חג המזות" כולל יום זה של ערבי פסח, שכן בפסח פסחים (י"ג ב') הביאו ביריתא אינו מביאין תודה (קרבן תודה) בחג המזות מפני חמץ שבת, ופרק, פשיטה, ומשני, הכא ב"יד עסקין (ערבי פסח), וקרי לי חג המזות (בלשון חז"ל).

כ"י על פי הדברים האלה (ל"ד כ"ז)

על יסוד לשון זה סמכו חז"ל הדברים שבכתב (תורה שבכתב, חומשי התורה) אסור לאומרים בעל פה (גיטין ס' ב'), ולא פירשו טעם הדבר.

ואפשר לומר, משום דכפי שידוע ונמצאים כמה דיןיהם והלכות שלמידין מסדור אותן מחסנות ויתירות, מכחיב ומקרי, כמו למשל הכלים בסכת, בסכת, בסכות, קרנת, קרנות, נפשת, נשות (עיין מכל אלה בסנהדרין ד' א'), והמלחה אותן (אשר תקראו אותן במוועדם, פרשה אמרו) דכתיב אותן, חסר וא"ז (אתם) דרשינו כמו אותן (עיין רה"ש כ"ה א'), ומכתיב שם נערת, חסר ה', דרשינו אפילו קטנה במשמעות (עיין בחבות לח' ב'), וכל הפרטים המשתעפים מן יש אם למקרה וממן יש אם למסורת (ע' סנהדרין שם), וזה ידוע לכל בעל תלמוד.

ויתר מזה כתוב הרא"ש בפירשו לנדרים (ל"ז ב'), דאפילו פסקי הטעמים (הנגינות) מורים לפעמים פשט הכתוב ותוצאותיו להלכה.

ומזה יובן טעם האיסור מלומר (לשנן) דברים שבכתב בעל פה, עין כי אם לומדים בכתב רואים את השינויים והדיוקים וחושבים עליהם, אבל אם לומדים בע"פ אין כל אלה ניכרים, וממילא חסרים קידוחות כרכ' מהלכות ודינים שונים, כאמור.

ויתן על פניו מפוחה (ל"ד ל"ג)

בתרגיון מתרגם מסותה — סודרא. ובחו"ל מצינו פרישת סודרא על בראש (ברכות ג"א א'), ואצלנו המנהג דפורטין סודרא (טלית) רק לאחר שנושאי אשה, ויש להזה מקור בחוז"ל, בקדושים (כ"ט ב') מי טעמא לא פרישת סודרא. אמר לי, שלא נסיבנא, אבל לא נתבאר טעם הדבר ויחס העניינים פרישת סודרא לנשואי אשה.

ואפשר לומר בטעם הדבר, עפ"י מה שאמרו ביבמות (ס"ב ב') השורי הבלא אשא שורי بلا תורה, דכתיב (איוב ז י"ג) האם אין עורתי כי ותורשה נדחה ממנה, ופררש"י, עורתי — אשתי, על שם הלשון "עור כנגדך" (פ' בראשית). כשאין לו אשא צרייך לעסוק בעצמו בצרכי ביתו ותולמדו נדחה ומשתכח, עכ"ל. ובמס' אבות (פ"ג מ"ז) אמרו, אם אין חכמה (תורה) אין יראה, משום דלא עם הארץ חסיד.

ובשבת (ע"ז ב') דרשו בנוטריקון שם סודרא — סוד ה' ליראיו. והנתה לה שלא נשא אשא אין בו תורה ויראת, כמבואר בגמ' יבמות ובמשנה דאבות שהבאנו, ולא יכוון לפניו התואר סוד ה' ליראיו הכלול בשם סודרא. ולכן כשנושא אשא שב לחורחו וליראותו, ומתעטף בטלית (בסודרא), עי' מש"ב עוד בזה בס"פ תולדת בפסוק ויקח את محلת בת ישמעאל.

פרק ו' מקהלה

ששת ימים תעשה מלאכה וכיוום השבעיעי
יהיה לפם קודש שבת שבתון (ל"ח ב')

בכל באו בתורה אזהרות לשביתה בשבת שמנוה פעמיים. וכולן אין שhot
בלשונן, כמו שנעתיקנו בויה ונכאר טעם שינוי הלשונות.

- א) בפ' בשלח (מ"ז כ"ו) ששת ימים תקלטווה וביום השבעיע שבת
- ב) " יתרו (כ/ ט/ י) ששת ימים תעבוד וביום השבעיע שבת
- ג) " משמיטים (כ"ג י"ב) ששת ימים תעשה מעשיך וביום השבעיע שבת
- ד) " תשא (ל"א ט"ז) ששת ימים יעשה מלאכה. וביום השבעיע שבת
שבתון.
- ה) " שם (ל"ד כ"א) ששת ימים תעבוד וביום השבעיע שבת
- ו) זו (כאן) ששת ימים תעשה מלאכה. וביום השבעיע שבת שבתון.
- ז) אמרו (כ"ג ג') ששת ימים תעשה מלאכה וביום השבעיע שבת
שבתון.

ח) ובפ' ואחנן (ה' י"ג י"ד) ששת ימים תעבוד וביום השבעיע שבת.
הנה וכי תזדק תמצא בלשונות אלו עקרה נפלאה, כי במקומות שתלה
הכתוב מלאכת (או עבדות) ימי השבעה בלשון נוכת, בהשבה על האדם,
העשה, תעבוד בא אחריהם התואר של יום השבעיע בלשון "שבת" בלבד,
או בלשון "תשבות" (ראה הציונים א/ ב/ ה/ זה), ובמקומות שמכתבו
הכתוב את המלאכה בימי השבעה בלשון נפועל יעשה, תעשה, שהובן ממנה
שתהא המלאכה עשויה באיזה אופן שהוא. אם על ידה שלך או ע"ז זולחך
בא כחך — בא אחריהם התואר של יום השבעיע בשם "שבת שבתון"
(ראה הציונים ד'/ ר' זו). ואין ספק, שלא במקומות בא הדבר. כי אם בחשבון
מודוק ובכונה מיוחדת. וראוי לעמוד על זה ולכדוין הדבר.
והנה ההבדל שבין הלשונות "שבת" ו"שבת שבתון" פשוט וקל להבין,
כי שם שבת לבד יונח על החפסקה ממלאכה שבימי השבעה, ולא יותר,
כחורתה שם זה וכלשונו הכתוב בפ' תשא (ל"א ט"ז) וביום השבעיע שבת
זיננס.

ולא כן הלשון "שבת שבתון", זה הלשון מורה על מעלה יתרה שבשביתה, והוא כמו ערך הלשון "שביטה שבשביתה", והיינו, שלא די בשביתה והפסיקת מלאכה בלבד, כי אם דרוש כמו לענד עטרה ליום זה, לעגנו, לכבדו, לרוממו במעלה אציגות, במניעת דבר בענייני חול ולהשתקע ברעיון קודש וכדומה, וכלשchan הכתוב וקראת לשבת עונג ולקודש ח' המכובד, וככדחו מעשות דרכיך מצואח הפוך ודבר דבר, אז תחטעג על ח' (ישעה, נ"ח). ועיין מעניין זה בפס' שבת קי"ג א', קי"ח ב' וקי"ט א'. ולפי כל זה קרוב לומר, כי בשינוי לשונות אלה בתורה, כמו שציננו, צפונן ונרמז רמזו נפלא על יסוד תורה שבבעל פה (קבלה חז"ל), ועל פיו יהיו סדור הלשונות קילורין לעינינו ורוחב לנפש.

והבאור הוא, כי לפי האגדה בפס' ברכות (ל"ה ב'), בזמן שישראלי שעשין רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים, שנאמר (בנהמת העתיד) ורעו זרים צאנכם ובני גבר (יהיו) אכריםם וכורמיםם (ישעת), ס"א ה') ובזמן שאין שעשין רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י עצמן, והנה לפי זה, בזמן שמלאכתם בששת ימי המעשה נעשית ע"י עצמן, או, כМОובן, נחשב להם יום השבעי לשבת, כלומר, לשבת מה מלאכתם ביום השבע, אבל בעת שמלאכתם נעשית ע"י אחרים גם ממשך ימי השבעו, והם עזמנן שבתים בהםם, ואם כן, אי אפשר לנחות להם את יום השבעי ביום שבת" לבד, אחרי שוגם ביום השבע הם שבתים ולכן נקרא אצלם יום השבעי "שבת שבתון", כלומר, שביטה שבשביתה, שביטה יתרה, כמו שבארנו מעלה יתרה בשבת.

ועפ"י זה, כל הלשונות שהתקנו בתחילת המאמר כולן מדויקים בדוקן גמץ, כי במקומות דכתייבച' העשה או תעבוד, בנוכח — אתה עצמן, כתיב אחריו ויום השבעי שבת, ובמקומות דכתייב' יעשה, תעשת, בנפעל, דמשמע ע"י אחרים. כתיב אחריו וביום השבעי שבת שבתון, והענין מבואר.

וביום השבעי יהיה לכם קודש (ל"ה ב')

פירש"י, הקדים אזהרת שבת לצו מלאכת המשכן, לומר, שאינה דוחה את השבת, עכ"ל. ומتابאר מוזה, כי להזכיר המוקדם בצוויים יתרון ערך על הצווי הבא אחריו, אבל בתחילת פרשה קודשים כתיב איש אמו ואביו תיראו את שבתו תשרמו, פירש"י סמך שמירת שבת למורה אב, לומר, עפ"י שהזהרתך על מורה אב, אבל אם יאמר לך חל את השבת אל תשמע له, עכ"ל. ומتابאה כי להזכיר הבא לאחרונה יתרון גדול על זה הבא קודם זה כמו סתייה לפירשו כאן.

ואפשר לומר, כדי להשווות העניינים, לבונה אחרת בעניין סמיות

השלשות הכא והם, כי אין הדבר תלי בקדמות ואיחור, כי אם כמו כאן כן שם סמוך למצות שבת בא צויה והווית ה' דכאן כתיב אשר צוה ה' ובאים השבעי יהיה לכם קדוש שבת שבתונן, ושם בפ' קדושים כתיב ואת שבתותי חשמרו אני ה', ולכן יש יתרון למצות שבת כאן ושם, משום שבשניהם המקומות חותם ה' עליה.

דברים השביעי יהיה לכם קדוש (ל"ה ב')

לדעתי רשי' באה כאן מצות שבת בהקדים למצות בנין המשכן, להורות שאין בנין בית המקדש דוחה שבת, אבל על זה יש לטעון, שהרי למלת בפרשת כי תשא, אחרי הצווי על כללות בנין המשכן בא אחריו הצווי ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי חשמרו (ל"א י"ג), וכתוב רשי' שט, שבאה סמכות שתי המצוות להורות מניעת מלאכת המשכן בשבת, ואם כן קשה, لماذا חזר זה הצווי עוד הפעם כאן.

וזוחק לומר, דכאן מספר הכתוב שקיים מצות ה' שאמר לו דבר אל בני ישראל, וזה הוא הדיבורה, יعن דלא מzinvo בכל התורה בכל מקום דכתיב דבר אל בני ישראל שמספר הכתוב שמילא אחרי צויה זה ודיבר, משום דזה דבר הנלמד מלאיה, דכיוון שאמר לו דבר — בודאי דבר.

ולולא דברי רשי' היותי אומר טעם מתקבל על קדמות מצות שבת למצות מלאכת המשכן כאן, נוסף על הצווי שבפרשת תשא, משום דלפי המבואר בתלמוד (שבת צ"ו ב') יلفין איזה מלאכות אסורות בשבת ואייה מותרות, ונתנו כלל גדול זה, כי אלה המלאכות שהיו דרשות למלאכת המשכן — אלה אסורות בשבת, ואלה שלא גדרשו למלאכת המשכן — מותרות, עי"ש.

והנה כאן בפרשה זו מתייל סדר המלאכות למשכן בכל פרטיהם ועניניהם, ולכן ראתה התורה להקדים מצות שבת כאן, להורות, שאTONן המלאכות למשכן המבוירות בהמשך הפרשה — הן הן האסורים בשבת, וכמסקנה הגמורא דשבת שהבאה, אבל בפרשה תשא באה מצות בנין המשכן רק בכללה, ומשם אין למדוד לעניין הנרצה, לדעת פרטיו דיני שבת.

לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת (ל"ה ג')

רשי' בשם התלמוד מפרש טעמי על זה שהחוצהה התורה ביתודה מלאכת הבערת אש בשבת מכל המלאכות, עי"ש.

ואפשר לחת עוד טעם מסתבר לו, יعن כי לפה המתבאר בפרשת הבריאה (פ' בראשית), כל יסוד מצות שביתה בשבת הוא זכר לוות כי שתה ימים

עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת יונפש, וכלשון הכתוב בפרשה תשא (ל"א ט"ז).

והנה טעם יסודי זה שייך על כל המלאכות, אך לא על הבערת אש, יען כי לפי המבואר בתלמוד (פסחים נ"ד א') נברא האש במווצאי שבת, ואמנם כן אי אפשר שטעם הנזכר בפסקוק יסוב גם על מלאכה זו, אשר או במשך ששת ימי הבריאה לא היתה עוד כלל מציאותה וייצרה, ואיך זה יונח על זה עשה ה' בששת הימים — ולכך צריך להוציא איסור מלאכה זו ביחוד.

וכיוון משה להודיע דבר זה כאן, משום דפרשה זו נאמרה באסיפה כל העם, כמו שכחוב ויקחלה משה את כל עדת בני ישראל, וענין זה מהבערת אש נוגע לכל איש ולכל בית, ומוצא כאן מקום מוכשר להודעה זו.

קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לב יביאה את תרומותה ה' (ל"ח ח') הלשון "את תרומות ה'" כפול, אחרי דכטיב מקודם קחו מאתכם תרומה לה', והי' צריך לומר, כל נדיב לב יביאה, ולא יותר.

אך כפי הנראה אין הוא מסגנון הלשון, כי אין נמצא סגנון זה כמעט פעמים במקרא, כמו בפרשה בראשית (ב' י"ז) ומצע הדעת טוב ורע לא תאכל מ מג, ואחר הלשון ומפרקי העץ נראית המלה "מננו" כמו מיותרת, ובפ' מקץ (מ"א ל"ב) ועל השנות החלים אל פרעה פעמים. דהינו השנות, הינו פעמים. ובפרשה שמות (ב' ר) ופתח ותראהו את הילה, והמליט את הילד כפולים עם הלשון "ותראתו", ובסוף פרשת האזינו (ל"ב, מ"ט— נ"ב) וראה את ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל, כי מנגד תראה את הארץ ושם לא תבא "אל הארץ אשר אני נתן לבני ישראל", ואחר הלשון "וראה את ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל כי מנגד תראה את הארץ ושם לא תבא", דיה הכוונה בשלמותו. והלשון "אל הארץ אשר אני נתן לבני ישראל" הוא רק כפל לשון מדרך הסגנון. — וביחס ע' ב') קומ עברור את הירדן וכל העם הזה אל הארץ אשר אני נתן לחם לבני ישראל, כפל המלה "לחם", אשר עניינה אחד הוא עם הלשון לבני ישראל.

וכן נמצא כפל לשון בתמונה אחרת, בפרשת צו (ו' ל"ח) אשר צות ד' את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבנותיהם לה' במדבר סיני. והנה הלשון בהר סיני ובמדבר סיני אחד הוא, ובא כפול, זורבה כהנה, והנה אין הוא מסגנון הלשון.
ואפסל עוד לומר, שתכלית הכפול לחוק את הדבר הנרצת, להטעמו

ולהדגישו מעין הלשון חזק ואძץ. עיין עוד מה שכתבענו בעניין פסוק זה בפרשת תרומות, בפסוק ויקחו לי תרומות.

את קלעי החצר את עמודיו ואת אדרנית (ל"ה י"ז) הנה שני הפרטיטים (עמדוים ואדרנית) מוסבים אל השם „חצר“ הנסמך להם. ומפס באחד כמו יהש שם חצר למין זכר, וכותב עמודית, ובאחד כמו למין נקבת, אדרנית. וטעם בדבר זה הוא משום דשם חצר הוא מן השמות הבאים זכר ונקבת, כמו ביהזקאל (מ' ב"ח) החצר הפנימית, ושם (מ"ז א') החצר הפנימית, ועוד שם (מ"ז ט"ז) חצר התיכנן, ובמלכים ב' (כ' ד') חצר התיכונת, וכן במ"ב (ז' ט') החצר הגדולה, ועוד הרבה שמות כאלה, כמו בפרשנה וישלח המנחה האחת והכהנו, ובפרשנה בשלה, עד יעבור עט זו, ובפ' וירא (ד' ב') נפש כי חטא ועשה (ולא עשתה^{*}), וביהזקאל (ב' ט'), והנה יד שלוחה אליו ובו מגילת ספר. הרבה כהנתה.

ייבאו האנשים על הנשים (ל"ה כ"ב)

חוון נפרץ במקרא, כי המלה „על“ Tabia תחת המלה „עם“, כמו בפרשנה ויצא, ולא שם על צאן לבן, שפירשו „עם צאן לבן“, ובפרשנה שם, ואט תחק נשים על בנותי, שפירשו ג"כ עם בנותי, לולמר יהוד, ובר"פ וישלח אם על בניים, ובר"פ שמות. ונוסף גם הוא על שניאנו, שבאו, שיתאחד עם שניאנו ובפ' בא, ראשו על כרעוין ועל קרבו, שפירשו יחד עט כרעוין ועם קרבו ובפ' בשלה, משנה על אשר ילקטו, ובפ' ראה לא תאכל עליון חמץ שבאו עמו עם שחיתת הקרבן פטה, ובירימה (ד' כ') שבר על שבר, כמו שבר אחד יחד עם שבר שני, ועוד כהנתה, וגם כאן הכוונה ייבאו האנשים על הנשים, האנשים עם הנשים באו יחד.

וטעם הדבר שהיו דרושים לבא יחד אפשר לבאר משורם דמבוואר כאן שהביאו הנשים כמה מיני תכשיטין שלهن, וմבוואר באהע"ז סימן צ"ז. דיין רשות לבעל למכור תכשיטי אשתו ללא רשותה, וכן מבוואר סוף מס' ב'ק קי"ט א' שאין האשה רשאי או לנדר דבר ללא רשות בעליה. ואם היו באים האנשים בלבד והנשים בלבד هي אפשר להסתפק אם קיבל מה שהביאו, כי אולי הביאו הוא ללא רשות שלה והוא ללא רשות שלן, ולכן באו ביהם והודיעו כי מה שהביאו הוא ברשות ורצון שניהם.

^{*}) ומכאן סתרה למת שכיל הראב"ע, דרך דבר שאין זו רוח חיים זכרתו ונקבתו, חילא כאן בא השם נפש בוגתית זכר ונקבת, ואעפ"י שהנפש הוא רוח חיים.

חח וונזם וטבעת וכומו (ל"ה כ"ב)

יש לחעיר, למה לא חשיב גם מראות הצבאות שהביאו הנשים נדבתן. מבואר להלן (ל"ח ח), אחרי שהסביר בוה פרט החרפחים שהביאו הנשים. ואפשר לומר, כי יعن שחייב כאן רק מני זהב, כמו שמשיטים, כל כל זהב, והם מתכו באש ונתרבו יחד ונעשה גורחות, פלחיז זהב, ומהם נעשה מה שנעשה, אבל מראות הצבאות היו של נחותת ונשארו בתומתן, بلا הרכה באש, כי נעשה ממן הכירז וכנו. מבואר להלן שם, ולכן חשיב אותן לעצמן, להורות הבדל העשיה בהן משאר הכלים שהביאו, מבואר.

ראו קרא ה' בשם בצלאל (ל"ה ל')

במדרש רבי תנומה על פסוק זה אמרה זה שאמר הכתוב (משל, ג' ד') ומצא חן ושכל טוב בעיני אלhim ואדם, ע"ב. ולא נתבאר ענינו וכונתו, ואפשר לומר, משום דברנו שבעולם, בחוג אומנים ובועל מלאכה שוניות, ככל זמן שאין אנשים רואים את מלאכתם נגמרה וערוכה בכל שלמותה, לא יחושו אליהם אמונה כלמה כי מוחמים הם בעיניהם. ורק אם יビיאו תעודה על שלמותם בעיניהם מאיש מכובד ומוחה לדבר, רק אז יחושו

אליהם אמונה אף טרם ראו תוצאה מלאכתם בפועל. והנה כאן לא היו ישראל יודעים כלל משלמותו של בצלאל בעיניהם כי לא ראו מכל מעשי מאותה, וגם משה לא היה יכול להעיד עליי, כי גם הוא לא ראה מאותה מעשייו, ורק כשהביא משה תעודה בכivel מאת ה', כמו אמר, ראו קרא ה' בשם בצלאל... וימלא אותו ברוח אלhim בחכמה ובתבונה ובכל מלאכה — אז יאמינו בו ישראל.

זו היא כוונת המדרש שהבנו, שמספר לפסוק זה את הפ' דמשל, ומצא חן ושכל טוב בעיני אלhim ואדם, כלומר, כשהתמצא חן ושכל טומ בעיני אלhim, אז יאמינו בכך גם בני אדם, וכך בעינינו של בצלאל, כמו שבאנו.

ולחוורות נתן בלבו (ל"ה ל"ד)

לא נתבאר ענין הוראה זו, טיבה ותכנותה, ומה רצה לומר בוה בשבחו, ואפשר לפרש עפי מה שבאנו במקום אחר באור הכתוב בקהלת (י"ב ט') יותר שהיה קהילת חכם עוד למד דעת את העם, ולא נתבאר בכלל מה שבחר הוא לו ומה הריבותא. יותר צרייך באור מה שתלה ובריבותא بما שהי חכם. דהיינו שיש איינו שיכות בין מעלה החכמה זבן מעלה הלמוד לעם.

ובאנו, משום שם "עם" בכלל מורה על המון העם, הגסים וההידויים,

קפטני המוחין וקצרי ההשגה, וידוע מן הנסיון במלחנת טבע האנשים כי לאדם גדול בחכמה קשה להוורות ולהסביר ענייני חכמה ודעת לאנשים המוניים. מפני שלחכלה זו צריך לבאר את פשר דברי חכמה בערך דעתם השוגם ותפיסתם של השומעים הגסים הדריטים, והוא רגיל, שהשומעים אותו יבנו מתוך קיצור דבריו ולפעמים גם מרמיותיו את כל מה שדורש להבין ולדעת. וכן אמרו במעלת חכמים "מוחי לי" במחוגה" (חגיגת ה' ב'), ופירשי"י במחוגה — ברכמו, כל דבריהם ברומו הם ומרגישין זה את זה, וכל מי שהכמתו מרובה יותר, יותר קשה לו ללמד את העם הדריטי ולהבינו דבר לאשוו.

ואמר הכתוב, דקהלה, עט הייתו חכם מופלא, חי לו עוד כשרון ללמד דעת את העם לפי ערך דעתם והשגתם ותפיסתם, מה שלסתם חכמים קשה הדבר.

וזהו הוא כונת הכתוב כאן ולהורות נתן בלבגו כי אחורי שאמר מקודם שמילא אלהים את בצלאל ברוח חכמה, תבונה ודעת. ולפי זה לפי הטעז"י קשה לפני להוורות בעניינו את העם המוני הדריטי, ولو הלא היה עסוק במלאתה עם אומנים ובבעל מלאכה פשוטים וגסים — מספר הכתוב, כי יחד עם חכמו הגדולה עוד נתן לו אלהים כשרון ודעת להוורות למי שדורש.

�ולח יפה המשך הלשון והענין, מילא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת. ועם זה נתן עוד בלבבו את הכשרון להוורות למי שדורש, אשר כשרון הוראה זו מוכחה להמשך המלאכת, כמו שבאנו.

יעשה בצלאל ואהליאב (ל"ז א')

הלשון ועשה, באورو ויעש, והוא מודיע לישראל, אשר בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב יתעסכו במלאתה הקודש. ואעפ"י שהלשון "רעה" הוא לשון עבר, אך כלל הוא בלה"ק, כי הוא"ז שבחחלת המלאך מהperf מעבר לעתיד, כמו ואביו שמר את הדבר (פ' ישב, ל"ז י"א) הוא עבר. וכנגדו ושמר ה' אלהיך לך את הברית (פ' יעקב, ז' י"ב) מובנו וישמור וכו' כאן ועשה — תחת ועשה, כי לע"ע לא עשה מאומה.

וכן מתכונת הו"ז להוורות לפעמים ההיפך, להפסיק מעתיד לעבר, כמו יאמר נא ישראל (מחלים, קט"ז) הוא עתיד, וכשקדם לו וא"ז גמתפרק לעבר, ויאמר אלהים, ונפלאים תעלומות השפה.

והנה כפי המתבאר ענין פסוק זה הוא המשך וסיום להודעת משה לישראל על דבר מנויים של בצלאל ואהליאב למלאתה המשכנן, שהתחילה בפסוק ל

מפרשה הקודמת (ל"ה), ומפסיק הבא בפרשא זו (פסקוק ב') יתחלו דבריו העניינו של משה עם בצלאל ואהליאב, ואין לפוסק זה שלפנינו (וועשת בצלאל) כל שייכות עם הפרשה שאחריו (פסקוק ב' והלאה). אך הוא שיאן יכול להפרשה הקודמת (פרשא ל"ה) הכלול גמר דבריו של משה אל ישראל

שהתחיל שם בפסקוק ל', ויאמר משה אל בני ישראל.

ובכן תמה אני על רושמי גבולי הפרשיות שבתורה שרשמו בפסקוק זה (ועשה בצלאל ואהליאב) תחלת פרשה ל"ג, בעוד שהוא כלו סיומה של פרשה ל"ה, ואין לו ולפרשה ל"ז כל המשך ושicityות. והי' להם לרשות תחלת פרשה ל"ז בפסקוק ב', ויקרא משה אל בצלאל, יען כי פרשה הקודמת (ל"ה) איירוי מדבריו של משה עם ישראל עד פסקוק א' מפרשה זו (ל"ז) בכלל, ומפסיק ב' פרשה ל"ז מתחילה עניינו של משה עם בצלאל ואהליאב. ורקיעות פסקוק א' וועשה בצלאל בתחילה פרשה ל"ז הואצען "סכינה חריפה מפסקא קרא", והוא סלא בעניין.

ועשה בצלאל ואהליאב (ל"ז א')

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר ועשה, בלשון רבים, דMOVב על בצלאל ואהליאב, אך מצינו כמה פעמים, כי בהקדם הפעל להשם יבא הפעל ביחיד, אף כי השמות רבים. כת' מצינו בפרשא ייגש (מ"ז ג') רעה צאן עבדיך תחת רע. ובפרשא שמות (ז' ז') ויבא משה ואהרן — תחת ייבאו, ובסתוף פרשה בשלה (י"ז יב) וחזי ידיו אמונה תחת ותחינה, ובסתוף פרשה פנחס בהעלתך (י"ב א') ותדבר מרית ואהרן — תחת ויד ברו, ובפרשא פנחס (כ"ו יט) וימת ער ואונן — תחת וימתו, ובאסתר (ב' כ"א) קצץ בגתן ותרש — תחת קצפו, ושם (ט' א') ותכתוב אסתר ומרדייכי — תחת ויכתבו, ועוד הרבות. — ובמקום אחר הראנוג כי על יסוד סגנון זה בפסקוק בנו חז"ל יסוד להלכה אתת (עיין חולין כ"ז ב', בהמשך לפסקוק דפרשא אחורי (י"ג) איש כי יצוד ציד היה או עוף ושפך את דמו) וכאן אין המקומות גורם להאריך בזה.

לקרבה אל חמלאה (ל"ז ב')

הי' די לומר לקרב, אך מתכונת הת"א שבא לפעים לעורר ולאמצ' את הרוח בתוצאה הדבר אל הפעל להוציאיה בשקייה וברוח כביר ובתשומת נפש, וכן בפרשא שמות (ג' י') לכיה ואשליך אל פרעה — תחת לה, ובפרשא עקב (י"א כ"ב), ולדבקה בו — תחת ולדבק, ובפרשא האזינו (ל"ב י') ימצעהו, יסובבנהו יבוננהו יזרנהו — תחת ימצעו יסובבנהו, יבוננהו, יזרנהו, ובشمואל א' (י"ד ל"ז) נקרבת הלוות — מחת נקרב, ובישועת

(מ"א א') ייחד למשפט נקרבה תחת נקרב, ועוד הרבת, ובא ה"א להורות התרגשות בהפעולה, וכן כאן הכוונה, כל אשר נשאו לבו לקרב אל המלאכת, ברגש רצון ובקידזה גמרצה, כפי שיבא במאמר הבא.

ולפעמים כשמורה ה"א על הזירות, הוא כל כך גדול ונורש, עד כי יהפוך ההוראה בהיפך מוחלט, כמו למשל אם יאמר אדם לחבירו „אל צויתך“ — עניינו שלא צוה אותו כלל, ולכשירצת לעוררו לקיים ציוו בזירות יוסיף ה"א ויאמר „תלא צויתיך“, והוא היפך מוחלט מן לא צויתך.

הביאו אליו נדבה בבקר בבקר (ל"ז ג')

כפיילת הלשון בבקר בבקר אפשר להסביר עפ"י הגמara דפסחים (נ"ט א') שיש שני בקרים, האחד מן נץ החמתה (מן התפתחות יציאת השם) והשני מן זיהות החמתה. וזה מרמו כאן כפל הלשון בבקר בבקר, כי מרוב חיבת לדבר המתחלו להביא שני הקרים. כלומר, גם מראשו.

ועל פי באור זה בלשון בבקר בבקר אפשר לכוין לשון הפסיק בדHIGHIA (כ"ג ל'), ולעמדו בבקר בבקר לחודות ולהלל לה' וכן לערב. והנה אחרי שידוע שיש גם ערבים שניים (כמו בקרים) כלשון הפסיק בתורה כמה פעמים בין הערבים, ופירשו בפסחים שם, בין ערב ראשון לערב שני, וגם כן תי' ציריך לומר גם ערבית — וכן לערב לערב, כמו בבקר בבקר.

אך הבואר הוא, משותם דבשורת אמונה יש שני זמני תפלה, האחד מן נץ החמתה (הוא מה שנקרה בלשון המשנה „תפלה ותיקין“, ברכות ט' ב'), והשני — מזריחת החמתה, וכך כתיב בבקר בבקר, להורות על שני בקרים, כמו שבארנו אבל תפלה ערבית מדינה זמן אחד לה, כל הלילה, שכן כתיב לערב — אחד.

מרבים העם להבייא מידי העברוה למלאכת אשר צוה ה' לעשות אותה (ל"ז ה')

הלשון אשר צה ה' לעשות אותה אין מכרח לבא כאן, כי מל הדבר מצוי ה' על כל המלאכת ידווע למדן. ואפשר לפירוש הכוונה, כי לפאותה ברבוי הנדבות אפשר יותר לטאר ולהדר את תוכנות המלאכת, על זה אמר, כי זה לא יתכן, כי דרוש למלאות במכוון ערך המלאכת, כפי שצוה ה' — ולא להוסיף עליון.

מרבים העם להבייא... ויזכ' משה... איש ואשה אל יעשו עוד מלאכת לתרומות הקודש ויכלא העם מהבייא (ל"ז ה', ו')
לפי סגנון לשון ההודעתה, מרבים העם להבייא, כי דרוש לצותה בסגנון

לשון כלגנו, "כִּי לֹא יָבִיאוּ עֹזֶד". ולמה סבב עניין חצוי בלשון מוסובב, סחור סחור, "אל יעשה עוד מלאכה לתרומות הקודש", ולא בקיזור, כלפי לשון ההודעה, מרבים להביא — אל יביאו, כמובן.

אבל אפשר להסביר זה עפ"י מה שאמרו במס' חענית (כ"ג א') בהוראת דרך ארץ לשמים, כי כשירוד מטר רב יתר על האדרוש אל יתפללו על הפסקה מוחלטת, משומן דענין מטר בכלל כשהוא עצמו הוא דבר ברכתם לעולם, ואין מן הנמוס לבקש על הפסקה ברכה ומתנה טובה לעולם, אך צריך לבקש בסגנון צנורע וונומי שירוד המטר במידה הדרושה.

(ומטעם זה אין נוהGIN להזכיר להפסיק בעת הדרוש מלוMER משיב הרות ומוריד הגשם, וכן ותן טל ומטר, כמו שמכרויות על התחלת אמריהם — יعن שאין מן הנמוס לבקש על הפסקה הטובה, עפ"י שלשה אין צריכים לה).

והנה כאן בנדבות למשכן, מעשה הקודש, אין ראוי לבקש מפורש על הפסקה המזויה לנדר לקודש, ולכנן הוועיש בסגנון סבובי ולשון צנורע, שאין צריך עוד לעשותות מלאכה, וחושמעים הבינו תרמו בו, שאין דרוש עוד להביא, ומפרש הכתוב את תוכזאות הכרתו הזה — וכיכלא העם מהביא. וזה אחת מן המדות המשובחות ומן הנמוסים היפים באדם.

וזה מלאכה היתה דימ לכל המלאכה (ל"ז ז')

חנה בא בפסוק זה שם אחד תכופי "מלאכה" משתי הוראות, כי הראשון, "זה מלאכה" מורה על כל החפצים ואכלים וכל הדברים השיכרים ל המלאכה, ובמו בשmailto א' (ט"ז ט') וכל המלאכה נמבהה אותה החרימה וזה מוסף על כל החפצים הנמנזם. והשם השני (לכל המלאכה) מורה על העיליה והפעולה הכללית מכל העניין, את כל מעשה הבניין (אונטערנאההמע).

זה מלהה בלתי רגיל במקרא, ומציין כהאי גונא בפרשנה ראה (ט"ז ג') לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות. כי "עליר" הראשון עניינו כמו "עמו" (כמו על ראשו ועל כרעו פ' בא, י"ב), שפירושו "עם" ראשו ו"עם" כרעו), והכוונה מן לא תאכל עליו חמץ, שלא תאכל חמץ עם הקרבת פסח, ו"עליר" השני מורה כמו "בעבורו" או "בגללו", בסבתו, כמו בפרשנה וירא הנך מות על האשה אשר לקחת, כלומר, בgal האשה, וכן כאן שבעת ימים תאכל עליו מצות, בסבתו. בסבב עניין הפסח, כמובן בפרשנה בא.

וכן מציין כהאי גונא בשmailto א' (אי כ"ד) ותגער נעד, הראשון מלשון פלדות, והשני מעניין חיוך וגבורה, כמו בירמיה (נ"א ל"ח) נעדו כגורוי

אריות, שאנו בקול חזק ובמהירות ותריצות. ובאיוב (ל"ח י"ג) לאחיו בכנות הארץ יונערו רשותם ממנה, ועוד כהנה. גם אפשר לפרש חכנות השם והמלוכה (היתה דים) שהוא מעין רכוש והון, וכמו לרוגל המלוכה אשר לפניו (פ' וישלח, ל"ג י"ד). שפירשו לרוגלרכוש, ובדהי"ב (י"ז י"ג) ומלאכת רבבה היה לו ערי יהודה, ובפרש משפטים (כ"ב ז') אט לא שלח ידו במלאת רעהו, שכונת ברוכש רעהו. וכן תהייה הכונה והמלוכה הייתה דים, ההון והרכוש הנאסת.

וחמלאה היהת דים לכל המלוכה והותר (ל"ז ז'). הלשון "וותר" אין מוכרת, דאורייתי שהי' די מי נ' אם אמר נותר או לא. אך הוא בא ממשום כי הנותר הוא בחינה לזה שהי' די, יعن כי بلا נותר אין ניכר אם hei' די.

ויעשו כל חכם לב בעושי המלוכה את המשכן.
מעשה חשב עשה אותו (ל"ז ח')

פתח ברבים, ויישו, וסימן ביחיד, עשה. אך הבואר הוא, כי כדיוע, בכל תוצאת מלוכה כבירה יתחלקו האומנים לשתי מדרגות. המדרגה הראשונה העודת רק לצין ולתאר את דמות המלוכה, חכונתה וסדרה, אבל הם בעצם לא יעשו בעצם המלוכה, והם אנשים חכמים ומלומדים וידועים דרכי הבניין וסדרית, ומהדרגה השניה — הם פועלים פשוטים והועשים רק עפ"י הזרואה והסדר של העובדים מדרגה ראשונה, ותוכנתם עבודתם שליהם היא מעין תוכנת עבודת מכונה שתוציא ריק את הזראות מהשולטים על המכונה, ותוכנوت פועלים משתי המדרגות האלה היו גם במלאת המשכן.

וזהו מרומו בלשון הפסוק הזה, ויעשו כל חכם לב אשר בעושי המלוכה את המשכן מעשה חשב עשה — החכם לב, כלומר המעשים שדורש לחשב עליהם. אך ומה, ודרוש להזה חכמה ובינה, עשה כל חכם לב.

וחסרונו מלת "אשר" (כמו כאן כל חכם לב — אשר — בעושי המלוכה) הוא חזון נפרץ במקרא, כמו בפ' בשלח, עם זו קנית, עם זו גאלת — תחת אשר קנית, אשר גאלת, וביחס�ו (י' כ"ד) אנשי המלחמה הלהבו — תחת אשר הלו, ובישועה (נ"א ז') עט תורה בלבם — תחת עט אשר תורה בלבם, ושם (י"ח) מכל בנים ילדה — תחת אשר ילדה, ובירמיה (כ' ח') ואחרי לא יועילו הלו — תחת ואחרי אשר לא יועילו הלו. והרבה כהנה.

ויעש את שמן המשחה קודש ואת קטורת הפטרים טהור (ל"ז כ"ט)
הנה אין ספק, שגם שמן המשחה, בלבד שעשינו הרי קודש, הי' גם טהור, וכן קטרת הסמים, לפחות שעשינו הרי טהור, חי' גם קודש. ואם פן, יש

להעיר, למה לא הרכיב הפסוק שני הדברים ביחד עם שתי המועלות, ולומר,
ויעש את שמן המשחה ואת קטורת הסמים קדוש וטהור.
והנה על דרך הפשט אפשר לומר כי כן סגנון לשון המקרא, כאשר מסודר
בפסוק זה, וכן הוא תפארת הלשון וצחות המליצה, כאשר נפרט בזה מנגנון
אייזה פסוקים כאלה, והבקי במקרא בודאי ימצא עוד כהנת.

א) במללים (ע"ב ב'), ידין ערך בצדיק ועניך במשפט — הנה אין ספק
שידין ערך גם במשפט ואת עניך גם בצדיק, והי יכול לכלול שניהם
בשתי המדות יחד, ולומר, ידין ערך ועניך בצדיק ובמשפט, אלא שכן
דרך הלשון.

ב) שם (צ"ח י"א) אוור זרווע לצדיק ולישרי לב שמחה. — אין ספק כי
אוור זרווע גם לישרי לב, ושמחה גם לצדיק, והי יכול לכלול שניהם
באחד, ולומר, אוור זרווע ושמחה לצדיק ולישרי לב (ועיין במת' תענית
ט"ז א').

ג) במשל (א' ב') לדעת חכמה ומוסר להבין אמרוי בינה. ובודאי צרייך
דעת גם לאמרי בינה ובינה גם לחכמה ומוסר. והי יכול לכלול שניהם
באחד, ולומר, לדעת ולהבין חכמה, מוסר ואמרי בינה.

ד) ועוד שם (שם ד') לחת לפתחאים ערמה לנער דעת ומומה, ובודאי
דרوش לפתחאים גם דעת ומומה, ולנער גם ערמה (חריצות שלל). והי
יכול לכלול ביחד ולומר, לחת לפתחאים ולנער ערמה דעת ומומה.

ה) ועוד שם (שם ה') ישמע חכם ו يوسف לך ונבון תחבולות יקנהה — אעפ"י
שגם חכם יקנהה תחבולות וגם נבון ישמע ו يوسف לך, והי אפשר לכלול
שניהם ולומר, ישמעו חכם ונבון, יוסיפו לך ויקנו תחבולות.

ו) ועוד שם (ה' א') בני, לחכמתי הקשيبة לתבונתי היט אונך, אעפ"י
שגם לחכמה דרוש להטאות אונן וגם לתבונה צרייך להקשיב, והי יכול
לכלול שניהם, ולומר, לחכמתי ולתבונתי הקשيبة והט אונן.

ז) ועוד שם (ט"ז ט"ז) קנה חכמה מה טוב מחרוץ (זהב מלוטש) וקנות
בינה נבחר מכסף — אעפ"י שגם קניין חכמה נבחר מכסף וגם קניין
בינה טוב מחרוץ. והי יכול לכלול ביחד ולומר, קנה חכמה ובינה טוב
מחרוץ ונבחר מכסף.

ח) וכן בתפלת יוצר לשבת, איך כערוך ה' אלהינו בעולם הזה ואין זולחן
מלכנו לחחי העולם הבא — אעפ"י שאין כערוכו גם לחחי העונה"ב ואין
זולחו גם בעולם הזה. והי יכול לכלול יחד ולומר, אין כערוך
ואין זולחן בעולם הזה ולחחי עולם הבא.

ט) וכן בפיוט אל אדון לשחרית של שבת, פאר וכבוד נותנים לשם צהלה
ורנה לזכר מלכותו, ואין ספק, כי פאר וכבוד נותנים גם לזכר מלכותו

וזהלה ורנה גותנים גם לשם, והי' מהרואי לכלול יחד ולומר, פאר
ובכבוד זהלה ורנה גותנים לשם ולזכר מלכותה.
) וכן בחרוז שאחיו, שבח גותנים לו כל צבא מרום תפארת וגודלה
(גותנים לו) שרפיט ואופניים וחיות הקודש, ואין ספק, כי צבא מרום
(לבד שבבח שנוחנים) גותנים לו גם תפארת וגודלה, וכן כי שרפיט
ואופניים וחיות הקודש, בלבד תפארת וגודלה גותנים לו גם שבת, וכמ"ש
בחגיגת י"ב ב', כי שרפיט ואופניים וחיות הקודש ובצבא מרום כולם
במדרגה קדוצה אחת, ואם כן הyi מהרואי לכלול כולם ביחד ולומר,
שבבח, תפארת וגודלה גותנים לו כל צבא מרום, שרפיט ואופניים וחיות
הקדש. (וגם סידור תחולת התהווים עפ"י סדר הא"ב (bahkodot ha-p"a
והצד"ק, ובזה הש"ז והתי"ו), לא חי נחסר, ועמדו במקומם).

אך הוא הדבר שאמרנו כי כן סגנון המקרא וצחות הלשון והמליצה.
ולפי כל זה אפשר לומר, שגם כאן בפסוק שלפנינו בא הלשון בסגנון
הרגיל במקרא, כפי שבארנו.

אמנם עם כל זה אפשר לכין בסידור לשון זה (ויעש את שמן המשחה
קדש ואת קטורת הסמים טהור) כונה מיוחדת, ובבראה בזה.
והוא עפ"י מה שאמרו במעילה (י"ד ב') כי כשובניין בבדוק הבית
במקדש, בוניין ואחר כך מקדישין, כלומר, לאחר שהecal בניו וכלי ומוכן
לתעודהו, או מקדישין אותו, קורין עליו שם קודש. ואמרו הטעם בזה
(شمקדישין אותו אך לאחר שלמות כל מלאכתו, ולא בשעת מלאכתו). משותם
דיילמא במהלך המלאכה יתמוך אחד הפעלים את גוףו על קורה או לדוטן
וכדומה לנאות. ואם תקדש המלאכה קודם הכתה כולה, הלא יהנה זה הפעול
מן הקדש, וזה עון מעילה, ולכן מקדישין את המלאכה לאחר שנגמרה כולה
והפעלים עובדין אותה, ואו אם יהנה אחד הפעלים בשעת מIDDLE המלאכה
באופן שצירינו אין בכך כלום, כי עדין המלאכה לא נתקדשת.

והנה כידוע, מטיבע הקטרות להריה בריח ניחת, וגם שלא ברצון מריחסים
ונחננים, ולכך אם יקדישה קודם גמר מלאכתה, הלא בהמשך הכתה
יהנו ממנה (אף שלא ברצון), ואעפ"י שבריה אין שייך מעילה, אבל לא
כונו לתחילה ליהנות מן הקדש.

ולא כן שמן המשחה הוא אינו מריח שלא ברצון, ולכך בשמן זה
שאין חש ליהנות ממנו בשעת הכתה היו יכולם להקדשו גם בהמשך
המלאכה.

אבל בקטורת הסמים, שהם נוהנים בריח אף שלא ברצון, כמו שתכתבו
לכו כדי למנוע חש הנאה מן התקדש היו עושים אותה רק בטהרתו.
ולאחר שנגמרה מלאכתה קדשות.

ולכן כתיב בשם המשחה ויעש קודש — שקדשווה עדרנו בעשיתו, מפני שאין חשש ליהנות ממנו בשעת עשיותו, ואת קטורת הסמים — טהורה, שעשאה רק בטהרתו ולא בקדושה, כי קדשווה לאחר גמר מלאכתה, לאחר שעובוה הפעלים, כמבואר.

ווייש את הפירור נחשות ואת בנו נחרשת במראות הצבאות (ל"ח ח') הכוונה שעשו הכיפור וכנו מראות הצבאות. ואיך hei צריך לכתחוב מראות, אך יعن כי הביאת והם הם ממווצה הכרה אחת (בומ"ף מן השפטים) מתחלפים לפעם, וכן בפ' צו (ח' ל"ב) והג�� בבשר ובלחם — תחת מבשר ומלוחם, ובפ' בהר (כ"ה נ"ב) וגם מעט נשאר בשנים — מתחת משנים, ובפ' שלח (ט"ז י"ט) באכלכם מלחת הארץ, וכונגדו בשופטים (י"ג י"ז) לא אוכל בלוחמן (ולא מלוחמן). ועוד בשופטים (י"ג ט"ז) ותקצר נפשו בעמל ישראל תחת מעמל, ובתחלים (קמ"ז י"ח) ישב רוחו — ובישעיה (מ"ב י"ד) אשם ואשאף. וכן התרם כל עיר (פ' דברים, ג' ר) תחת החרב, ובפ' תשא (ל"ג ה') רגע אחד עלה בקרבך — תרגם אונקלוס כמו מקרבך (ועי"ש לפנינו), ובתלמוד כתובות (ע"ז ב') מי מקמצ — מקbez.

במראות הצבאות אשר צבאו פתח אוחל מועד (ל"ח ח') עיין רשי' ורמבי' בטעם הדבר שלא רצה משה מתחילה לקבלם עד שאמר לו הקב"ה שיקבלם. ואפשר לומר בדעתו של משה, כי אעפ"י שנעזו כל אלה (המראות הצבאות) בדרך יותר שייהיו הנשים רואות בהן להתקשטן אשה אלא ליפסי (כתובות נ"ט ב') אך ידע, כי גם הגברים משמשים בהן להסתכל בהן, וזה איסור גמור משוט לא ילبس גבר שמלה אשה כמבואר בתוס' ע"ז כי"ט א' בשם הירושלמי והתוספות. וגם קרא הכתוב לזה תועבת ה' (פ' תצא) ולכן לא רצה לקבלם. ואמר לו ה', כי במצרים ה' דרוש לזה וכפירים' כן.

ודע, כי בלשונות מראות הצבאות אשר צבאו, אעפ"י שבמערכת אותיותיהן הן שוות, אך בהוראותן הן שונות. כי הלשון הצבאות יורה נוי יופי, כמו צבי תפארתך (ישעה כ"ג), צבי תפארתו (שם כ"ח). ועל זה כיוון דוד בהספדו על יהונתן בקראו אותו הצבי ישראל (ש"ב א') בלהמה, תפארת ישראל — הלשון אשר צבאו הוא מעוני אוסף וקובוץ. מלשונו האנשיות האובייטים (פ' מטות, ל"א מ"ב). האובייטים על ירושלים (וכויה י"ד). ובאור העניין כאן, שנחטאפו הנשים סביב אל מועד تحت לנדבת קודש את כל הדראה שהיו רואות בהן להתקשטן. כפירוש'י מגמרא.

ועם באו ר' זה יתבאר לשון הפסוק אשר עמלו בו גדולי המפרשים,
ויתבאר ברחבה.
ולא יפלא שני מילים דומות תכופות בהוראות שונות, כי מן דרך הלשון,
כמש"כ למליה בפ' והמלאה הייתה דים (ל"ז ז').

פרק ב' פרשת פקודי

אללה פקורי המשפטן (ל"ח ב"א)

וזהו בפ"ר כאן (סוף פרשה נ"ח), אמר הקב"ה, יבא זהב הנitin למשכן ויכפר על זהב הנitin לעגל, ואמר להם לישראל, בשעה שעשיהם את העגל חכשתם אותו באלה (שאמרו להעגל, אלה אלהיך ישראל (פ' תשא, ל"ב ח')). עכשו שעשיהם את המשכן אני מתרצה לכם באלה, «באללה פקורי המשכן», ע"כ. וציריך באור, מה ייחס וטעם לתלות העניינים בחמלים אלה, אלה, שבשם וכאן, וגם כי כבר אמר, יבא זהב הנitin למשכן ויכפר על זהב הנitin לעגל, וזה מסתבר ומתקבל להוכנה הנרצית, ודי בזות.

ואפשר לפירוש עפ"י מה שאמרו במס' יבמות (כ"א א') קשה עונשן של מדות (שקר) מעונשן של עריות, דאלו בעריות כתיב כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ (פ' אתרין, י"ח כ"ז), ואלו במדות שקר כתיב כי תועבת תי' אלהיך כל עשה אלה (פ' תצא, כ"ה ט"ז). ומבארים בגמרה, כי לשון «אל» לישנא דקsha וגבורת הוא, כדכתיב ואת אליה הארץ לך (יחזקאל, י"ז י"ג) ו«אללה» קשה מן «אל», הרוי דעתינו קשה מעונש עריות.

ולא פירושו בגמרה למה «אללה» קשה מן «אל». ואפשר לומר עפ"י המבואר בפ"ר שמות על הפסוק שם (ג' י') לכיה ואשרחך אל פרעה, לך אתה ולא אחר במקומך, וזה מדיקים מיתור הה"א במלת «לכה» (חתת לד) שבא להורות על תוקף פועלות ההליכה על ידו דוקא. ונראה מזה, כי מוספת הה"א מורה על תקיפת הדבר. וכן כתוב מפורש הרשב"ם במס' ב"ב (פ"ח ב') וזה לשונו דמשמעות ה"י הוסיף ה' לרבות ולהגדיל הקושי.

והנה בעגל אמרו אלה אלהיך ישראל, ומתחבר, שאמרו בתקופת לבם, כהוראת מלת «אללה» כմבואר, ולא אמרו «זה» אלהיך, כמו שאמר נחmittה בחזרתו את דבריהם נתנו בפייהם הלשון «זה» תחת «אללה» (נחmittה, ט' י"ח) כי לא רצת לבטה על העגל לשון מכובד. כי לשון רבים הוא מכובד. ועכשו שנטנו למשון בלב שלם וביד רחבה עד שהי' די ותויה, כמבהיר בפרש ויקחן, והנה שני העניינים ירומיים שם וכאן במלת «אללה», שהוא לשון חוק ונורץ, והם זה כנגד זה, זכות אותה מדה נגד חמלה היהיא

בעניין החטא, ובא זהב המשכן שניתן ביד רחבה וליטר על מעשה העגל
שניתן גם כן ביד רחבה, כדכתיב שם ויתפרקו כל העם וכו'.
ובפסיותו ייל בכוונה המדרש עפי מה שיזוע בספרי רפואי רפואות, כי כל
מחלה צריכה לרפאות במיין של אותה המחללה, וכך לחשוף מקרור מהכין
בשרו בשלג, ובשלוחות הלשון וממכה עצמה מתקן רטיה, וזהו רפאות החטא
בלשון "אללה" הוא בלשון כוה "אללה" פקודי.

אללה פקודי המשכן (ל"ח כ"א)

פירש", בפרשנה זו גמו כל משקליו נדבות המשכן לכסף ולזהב וכו',
ולכוארה תמורה, מה בא רשי' לפреш דבר הנרא לעין כל, כי פרשה זו כוללת
כל מנין מעשה המשכן.

ואפשר לומר, שקשה לנו, כי פחה הכתוב באלה פקודי, ומסתים בעניין אחר,
שהועשים היו בכלל ואהליאב, ומה זה שייך להמנין, לנין הקודים רשי'
לפרש, כי אמנם פרשה זו עיקרה לתחלית המניין, וגם מעשה העובדים במלאת
הוא מעניין הדבר, כי בעבדם באמונה בטוח הדבר, כי המניין מכון.

אללה פקודי המשכן משכנן העדות (ל"ח כ"א)

פירש"י (מדרשים) שתי פעמים משכן רמזו למקדש שנחמשכו בשני
חרובנים על עונותיהם של ישראל, עכ"ל.

ופשי' זה אפשר לפреш במכoon לשונו הכתוב בתהילים (קל"ב ד' ח')
שאמר דור, אם אתן שנה לעיני תגומה לעפשי עד אמزا מקום לה' משכנות
לאביר יעקב, ומוסב על בנין בית המקדש. ואפשר לומר, דלכון פינה את
bihem'ק בשם "משכן" ועוד בשם כפול "משכנות", לרמזו על זה שיתחמשכו
שתי פעמים, כמו שהבאנו. ובא השם בסוגנון לשון נוטל על לשון, משכן —
משכן, כמו יהודה יוזוך אחיך. דין ידין, גדר גדר (פ' ייחי), נחש הנחוות
(פ' חקת) ועוד הרבה.

אללה פקודי המשכן משכנן העדות אשר פוקר על פי משה (ל"ח כ"א)
דיק לומר אשר פוקד ולא אשר פקד, להורות. כי לא הפקיד סקירות מפני
שדרשו זה ממנה, כי אם מעצמו ומרצונו החפשי הפקיד זה. ויתמן שרצה
לצאת בזה חובת המדינה והייתם נקיים מה' ומישראל.

זאתו אהליאב בן אחימפר למתה דין חריש וחושב (ל"ח כ"ז)
במס' ערביין (ט"ז ב') אמרו, מנין שלא ישנה אדם מאומנות אבותתי, שנאמר
(מלכים א, ז י"ג) וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצור בן אשת

אלמנת חוץ ממטה נפתחי ואביו איש צרי חרש נחוות. ואמר מר, אימרי מדן ואביו מנפתלי, כתיב ואתו אהליאב בן אחיסמרק למטה דן, ע"ב ובאור העניין, כי כי שמתברר כאן כי עיקר מלאכתו של אהליאב מלאכת חרש וחושב, ומבואר כאן שהי' ממטה דן, לשם במלכים כתיב שלחת שלמה למלאת חרש איש משפט דן, וככאן מבואר, דמשפט דן ה' בעל מלאת חרש, וחותם באומנות אבותיו של אמו.

ודע כי עפ"י מאמר זה, לעולם יחזק אדם באומנות אבותיו — עפ"י זה יובן המאמר בסוף מס' קדושים (פ"ב ב'), אשרי מי רואה אשת הוריו באומנות מעולה, ואוי לו למי שרואה אותה באומנות פגומה. ולכארה אינו מוכן, למה אויל לה, והלא הוא יכול לברר לו איזו אומנות שירצה, נאה וחשובה — אך לפ"י מצות חז"ל כאן שיחזק אדם באומנות אבותיו, אז באמת אויל לה, יعن כי גם הוא יחזק בה, ועל זה אמרה, اي אפשר לעולם בלי בסיס (מכור מיני בשמיים) ובלא בורסקי (מעבד עורות). אשרי מי שאומנתו בסיס ואוי לו למי שאומנתו בורסקי.

ואחד מן החכמים העיר, כי אם באומנות חומריות כך המדה לתפות באומנות אבותיו, מכש"כ בדריכים אצילים, בתורה ובחכמה, וכן משמעם בפסחים (ד' א'), התוא דהיה אומר דונו דני (בכל דבר משא ומתן שי' לו עם אנשים הי' אומר תמיד בוא לדין). אמרו, שמע מינה מדן קאתי, דעתיב ביה דן דין. וקרוב לומר, עפ"י הגמרא בבב"ב (עט א'), כי על זה שנוטה מרדך אבותיו ופורש מן התורה נאמר הפורש מן התורה אש אוכלהו, ואין לך פורש יותר מזה שעוזך דרך אבות בזה. וזה כוונת הלשון מכש"כ בדריכים אצילים.

ועפ"י זה יש לפורש במנחות (נ"ג א') שאמר אחד החכמים על איש אחד,'ai בר אבהן הוא ולא בר אורין אש תאכלוי, ולכארה קשה מאד קללה גמרצת כזו על איש שאינו בר אורין, ומה ייחס לה עונש אש, אך מפני שהוא בר אבהן, בנו של חכם, כמו שאמר ai בר אבהן הוא, והוא עוזך דרך אבותיו ופירש מן התורה. הרי עליו נאמר המאמר הנזכר, כל הפורש מן התורה אש אוכלהו, ואין לך פורש יותר מבענו של חכם והוא געשה חדיוט. ומכוונים בדבריו עם המאמר בבב"ב שם.

זיהוי זחוב התנופה (ל"ח ב"ד)

ולහן (פסקוק כ"ט) כתיב ונחוות התנופה. וראוי להעיר, כי המלה "תנופה" כתיב רק בזחוב ובנוחות ולא בכסף, וצידיך באור נאמן. ובאמת הדבר נכון ומדובר מאוד, והוא עפ"י מה שכתב רשי' בריש פרשה תרומה (כ"ח ג') כי זחוב ונחוות באו בנדבת, אבל כסף בא ממחצית

הشكل שהוא בשוה לכל איש. וلهלן בפסקוק כי' מברואר, דכל הכסף שהוא
דרוש למשכן הי' די מכסף מחצית השקל, ולא היו צרייכים עוד לנדרבות.
וכיוודע, הנהוג במבייא נדרבות מרצון נפשם ללא חיבוב ובלא אונס, כי
בעת שטומרים אותו למי שררוש, הם מנניפים אותו לאות כבוד ורצוין על
מתנהם זאת לקודש, ועל כן מצינו בתורה בענייני קרבנות את הלשונות
ותונף אותו, או תונפה לה.

ולא כן זה המביא חובה מביאו ומוסרו بلا כל תנוועת רצון הנפש
ואינו מפנקו בהרמלה ותונפה, אחרי כי לא מנדיבת לב הוא עיטה זאת,
כי אם מחובבת הפרעון, ופורע.

ולכן זהב ונוחות שבאו בנדרבה כתיב בהם תונפה, כדרכ' מסירטון לקודש,
כמש'כ, אבל כסף שלא בא בנדרבה, רק מחובב מחצית השקל, כמש'כ רשי'
ואינו נמסר בתונפה לא כתיב בו תונפה.

ויעש את מעיל האפוד בليل תכלת (ל"ט כ"ב)

להשם "תכלת" שתי הוראות, האחת, כי הדבר לעצמו הארג המטויה וכל
השייך להה ייה' כלו צבוע תכלת, והשנייה, כי הצבע שצובען בו התכלת
הוא דם חלוזן ומראוו כמראה ابن ספריר, ולא יתהי מעורב בו מין צבע אחר.
ובזה יתבהיר בזוחמים (פ"ח ב'), לנו רבנן, מעיל כלו של תכלת הוי,
שנאמר ויעש את מעיל האפוד בليل תכלת, ולכאורה איןנו מובן מה חרשו
חו"ל כאן יתר על המפורש בפסקוק, ואיך יICON על זה הלשון לנו רבנן,
מה תננו ומה חידשו, הא כן מפורש בפסקוק, ואין דרך הגمرا לשנות במקוון
משמעותו שכתוב בפסקוק بلا כל דבר חידוש.

אר לפ' שבארנו משתי ההוראות בשם תכלת, באים חז"ל למדנו, דלשון
ليل תכלת שבפסקוק זה מוסף על עצם הדבר, החומרוי, שהי' כלו צבוע
תכלת, אבל זה שבצבע התכלת מדם חלוזן לא יהי מעורב מין צבע אחר —
זה נלמד ממש תכלת הכתוב במינוי צבעה, בראש פרשה תרומה, ותכלת
וארגמן ותולעת שני, וכפירוש'י שם, דכולים מוסבים על צבעים.
ויעין בכסף משנה בפ"ט ה"ג מכל' המקדש, שעל מה שכתב הרמב"ם
המעיל כלו של תכלת כתוב הוא מקור זהה „מפורש בפסקוק“. ולפי מה
שברונו מפורש זה מתפרש רק עפ' דברי הגمرا, והי' מהראוי להעיר
כי תכלת שבפסקוק ובגמרה הם עניינים שונים.

כל אשר צוה ה' את משה

כן עשו בני ישראל את כל העבודה (ל"ט כ"ב)

הרמב"ן כאן מדיק הלשון עשו את כל העבודה ולא את כל המלאכה,
וכתב, וזה לשונה וטעם כן עשו בני ישראל את כל העבודה, כל מלאכת

המשכן, ויקראנה עבדה לומר, כי עשו אתה לעבדת השם הנכבד, כענין עבדתם את ה' אלהיכם. וכן ואוthon תעבודו, עכ"ל. וזה דוחק.

ואבגמ אפשר לפרש טעם קריית שם עבודה כאן וחלשון כן עשו, משפט דבר וענין שצורך לחזיא אל המועל יש שני מיני תוכניות. והאתה דכל דבר וענין שצורך לחזיא אל המועל יש שני מיני תוכניות. והאתה תוכחת גוף הדבר, עקרו ויסודה והשנית — שככלו והדור הדבר, כמו למשל הבונה בית, מתחלה מתעסקת בעיקר הבניין יסודה, הכתלים והתקנות ואחלנות והרצפה וכדומה, ואחר כך מיטים ומשכליים את כל דבר לעצמו, שייאר יפה ונאה ומתקן בכל.

וחולק הראשון, העקרי והיסודי, נקרא ביחס הבניין "עבדה". עיקר עבדות הבניין שבו יונח לשון עבודה על מלאתה עקרית, וכך בפרשת בראשית (ב' ח') ואדם אין לעמוד את האדמה, ובירמתה (כ"ז י"א) והנחתי על אדמותו ועבדה, וזה מוסף על עיקר עבדות האדמה, חriseה ווריצה וכל חשיך להם.

וחולק השני במלאתה תקנת, שככלו ויפוי, נקרא "עשיה". שכן מצינו פעול זה מורה על תקונו וascalלו של הדבר, כמו שכתב רש"י בחלפת פרשה בראשית, על הפסוק וייש אליהם את חרקיע (א' ז') תקנו על עמדיו והיא עשיהם, כמו בריש פרשה תצא ועתה את צפרניא, עכ"ל, והי אפשר להביא יותר מבואר לשון זה (עשיה) ממובן תקנו מפסוק דשותאיל ב' (ימ"ט כ"ה) ולא עשה שפמו (שער תשפה העלינה) ופירשו בחוזיל (יבמות מ"ז א') לא תיקנו ולא הידר שפמו, ועיי"ש.

והנה פשוט הדבר, כי הפעולה היסודית והעקרית בכל דבר תוכחת, כמו מקרות. חולנות ורצפות וכדומה בבניין בית, בהכרח לעשות, יعن כי בלי אלה אין כלום, ואף אם יחס רך אחד מהיסודות והעקריות לא יוכל הבניין לחתודתו.

אבל העשיה, שהיא היפוי ההשכלה לכל יסודי הבניין, זה תלוי ברצו הבעלים. אם הבניין חביב עליהם בכלל ומפיקים רצון, או מתודלים להדרה, לפארו, ליפומו ולשללו בכל מיני יופי וascalלו, ואם לאו — די בעיקר בניינה וכלאמר, יפי זה קריי "עשיה".

זה אשמעיןן כאן הפסוק כלל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל, כי כפי המתבאר בפרשה תרומה צוה ה' על כל פרט היופי, כמו שכתב רש"י שם בפסוק יהיה סרווח על צדי המשכן (כ"ז י"ג) כאן למדת תורה שהיא אדם חס על היופי, כן קיימו בני ישראל, שיפטו וascalלו את כל פרט וענין מבניין המשכן, כן עשו, כלומר, כן שascalלו ותקנו והדרו, כהוראת לשון עשייה.

ויתר מזה מתבררת כונה זו בפסוק שלמעלה (ל"ב) ותכל כל עבדות

meshen אחל מועד ויעשו בני ישראל כל אשר צוח ה' את משה כן עשו, והלשון כפול (ויעשו כן עשו), אך יתפרש, ויעשו בני ישראל כל אשר צוח ה' את משה (בגוף העבהה) כן עשו (ביפוי ובשלולו) באותו הרצון ההחيبة של גופו הבניין.

זיבריך אוטם משה (ל"ט מ"ג)

ברשי'י כאן ממדרש, מה ברכם, אמר, יהיו רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם (כלומר, בבניין המשכן שעשיתם). לכאורה לא הי' צריך לברכה זו, אחרי שה' חבטיח ואמר, ועשו לי מקדש ושבנתתי בתוכם (פרשה תרומה כ"ה ח'), הרי תתקיים מההבטחת השרתת השכינה.

ואפשר להסביר זה עפ"י המבורר ביליקוט מלכים א' (ו' ז') על הפסוק שם והבית בהבנתו (בבנייה שלמה) שחלק גדול ממנו נבנה בסיס עלי השמיר (מין תולעת קטן כשותל על דבר קשה נבקע אותו הדרב). והי מלין כל מיני אבניים ווכוכית ע"י שה' חותך וגוזר אותם לפיה כל מדה שיידרשו, וזה הוא באור הלשון הבית בהבנתו — מעצמו. והי זה בסיס מטעם חביבות שחראה ה' לאותו בניין.

וכאן בבניין המשכן לא נראה כל נס זה, וכל דבר ממין גורת זוכויות דבקיעת אבנים הי' צריך לעשות בירוי אדם. הדאג משה, אולי מכיוון שמנע ח' מהם את הנס הזה, אולי מפני שלא הפיק רצון מכל מעשיהם, ואם כן אפשר שימנע השרתת שכינתו בכל הבניין, לכן בריך אותו שתשרה השכינה במעשה ידיכם של עצמכם.

וגם יש לכיוון כונת הלשון מהברכה שתשרה שכינה במעשה ידיכם, שאינה מוסבת הברכה על מעשה המשכן, אך על ענייניהם הפרטיטים, שבכל מה שיעשו תשרה הברכה, כמו שנוהגים היום בברכת "מי שברך" שאומרים, וישלח — הקב"ה — ברכה והצלחה בכל מעשה ידיו. ולשון "השרת השכינה" מצינו דמוסב על הצלחת המעשת, כמו בשบท (נ"ו א') על הפסוק בשמור א' (ו"ח י"ד) וכי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו — שרתות שכינה עמו, וכל מה שhei עושה, היהת השכינה מקיימת לטובה. ואולי גם כונת רשי' שהבנו בתחלה המאמר לפреш כן כונת לשון הברכה, וצ"ע.

זטבת על הארון (מ' ג')

המילה "זטבת" היא מהכפלות, כי לפי שורה "סכך" צריך לומר בצוין לנוchar וסכתה, שני כפין, כמו בפרשה תרומה (כ"ח כ') סוככים בכנפיהם, זבאוב (י' י"א) ובעצמות וגידים תשככני.

אך מציינו כמה פעמים. בסוגנון הלשון, כי כשנפוגשים במלה אחת שתי אותיות דומות תכופות. מפול אחת מהן וכמו שכותב רש"י בסוף פרשת נח (י"א כ"ט) בעניין השם שרה — שעיר השם הוא "שרה", ומפני תכiphת שני ריש'ין נופל אחד. עכ"ל.

וכזה נמצוא כמה פעמים במקרא, כמו בפרשה נח (ט' ב') ומוראכם החתכם — תחת וחתוכם. כי השרש "חתת" כמו חתמה קשותותם, (ירמיה ג"א ו'), ובפרשה תשא (ל"ג י"ט) וחנותי את אשר אחנן — תחת וחוננתי את אשר אחנן (כי השרש "חנן").

ובפרשה עקב (ט' כ"א) ואכותו אותו טחון — תחת ואכותות (השרש "חתת").

ובמלכים א' (א' ט"ז) ואבישג השוננית משרת את המלך — תחת משרתת (השרש שרת).

ובישועה (ליין לה) וגנותי על העיר — תחת וגוננת, כי השרש "גנן", עוד הרבה, וגם כאן וסכתמי — תחת וסכתמי. ובפ' נח שם הארכנו בות-

ונתת את הכיוור בין אהל מועד ובין המובח (מ' ז')
במדרש אגדה שהוציא ר' שלמה בוכר מלכוב איתא על פסוק זה בזה הלשון,
וננתת את הכיוור בין אהל מועד ובין המובח. מכאן אמרו, תיכף לניטילת
ידים ברכה. ע"כ. והמאמר הזה, תיכף לנטטי ברכה, הוא בגמרא בריכות
(מ"ב א'). ולא ביאר המדרש איך ובאיזה אופן יתיחס המאמר הזה על
פסוק זה. ובגמרא לא הרוא מקור לווח המאמר.

ומה שנראה לפреш המדרש הזה (בדורך רmeno) כי חנה בברכות (נ"ט
ב') אמרו בבריתא, תיכף לניטילת ידיים סעודת. כלומר, שלא יפסיק בינייהם
לברכת המוציא. ובחותם, שם הקשוו, למה לא חשב תכיפה זו בין שארי'
תכיפות שלמעלה (מ"ב א') תיכף לניטילת ידיים ברכה, תיכף לסתמיכה שחיטתה
(בקרבנות). תיכף לגאולה תפילה (לברכת גאל ישראל), ועוד. ותירצון
כי יעוז שתכיפה זו, תיכף לניטילת ידיים סעודת. נשנית בבריתא לא חש
לחשבה שם.

אבל זה קשה. לדדרבתה, אחרי שקבע המסדר את כל התכיפות, בודאי
היא לו לחשב גם את זו ומה בכור. כי שונות בבריתא. יותר מזה, כי
אחרי לשניתה בבריתא יותר ראוייה להחשبة. למען דעת.

ולולא דברי התוס' אפשר לפреш פשוט, כי הנה רשי' בברכות שם
על המאמר תיכף לניטילת ידיים ברכה. פירוש, תיכף לניטילת ידיים של מיט
אחרונים ברכבת המזון. אבל המדרש שהבאנו יפרש תיכף לניטילת ידיים
של מיט ראשונים ברכה — ברכבת המוציא בסעודות.

ועם פירוש זהatti'ת קושית התוס' למה לא חשיב בין התחכיות תיכף לניטילת ידים סעודה – כי אמנם חשוב וחביב, רק תחת שם "סעודה" קוציא זה בלשון "ברכה" שembrכין בתקנת הסעודה, ומכיון דאייר בימי הראשונים ממילא מובן, דהשם ברכה מוסב על הסעודת, והוא הוא המאמר שבגמרא תיקף לניטילת ידים ברכה (בסעודה).

ועל פי זה יתבארו דברי המדרש שהבאנו על פסוק זה, ונחת את הcy' בין אהל מועד ובין המזבח, בתקדם מה שאמרו בסוף מס' הגיגא (cy' א') דשלוחן של צדיקים ממזבח, שמכפר כמו המזבח (ועיין במאמר הבא), ואهل מועד הוא מקור הברכה מפני השרתת השכינה.

ואמר, ונחת את הcy' (כינוי לניטילת ידים) בין אהל מועד (מקור הברכה) ובין המזבח, שתמורתו שלחן, بلا הפסק דבר בינויהם, וזהו TICK'F' לניטילת ידים (למיים ראשונים) ברכה – ברכת הלחם בסעודה.

וכבר כתבנו כי עיקר דרשה זו רמזות היא על דרך רמזו, כמו שרגילין בתלמיד לומר, רמזו מן התורה לבמה עניינים, או וסימנה, או סימנו לדבר, או זכר לדבר.

ואמנם בלבד דרשת המדרש על זה TICK'F' לניטילת ידים (ראשונים) ברכה (בסעודה) אפשר להביא סmek או רמז יותר חזק, מפסוק דתහלים (קל"ד ב'), שבו ידיכם קודש וברכו את ה', והלשון ניטילת ידים מקביל אל הלשון שבו ידיכם, ושניהם מענין הרמה והגבאה, כמו בישעיה (ס"ג ט') וינטלים ויונשאמ, וככתוב שבו ידיכם (בנטילת ידים) – ומיד ברכו את ה' בסעודה TICK'F' לניטילה.

זיתן את השלחן ווישט את המנורה (מ' ב"ב – ב"ד)

כאו קדם שלחן למנורה, וכן בפרשת תרומה בסדר הוצאות (כ"ה, כ"ג – ל"א), וכי שידוע זוי' תכלית מעשה השלחן لأنיה עליון לחם הפנים (פרשנה אמרה, כ"ד ר'), ותכלית המנורה – הדרלת השמן (שם ב'). והנה בזה קדמה שם המנורה לשלחן, כמובואר שם וצריך טעם על קדימות זאת שם בעוד שבצורי ובסידור קדם השלחן כמו שהבאנו.

ואפשר לפרש זה, מפני כי בפועל כך היה הסדר בשעת הקביעות מכלי המשכן, כי המנורה הוקבעה בריח ניסן, כמובואר למללה בפסוק ב', לחם הפנים הניחו ביום השבת הבא. כמובואר בפרשנה אמרה שם (פסוק ח') ביום השבת יערכנו ואם כן למשעה הוקבעה המנורה קודם. ולכן מפרש עניינה קודמת.

ואמנם זה גופא צרייך באור, למה פעם קדם עניין השלחן למנורה ופעט להיפך, ולמה לא הוקבע סדר אחד בכל מקום שבא עניינים.

ואפשר להסביר מדבר עפ"י הפסודור באגדות, כי המנורה רומזת למאור תורה, ככלומר, חשמן המאור במנורה, ואשר על כן אמרו, במס' ברכות (ניז' א') חרואה שמן זית בחלוט יצפה למאור תורה. ובשלתי הורות (ריג' ב') אמרו הרגיל בשמן זית נחרור לו תלמוד (חוכרון מה שלמד) של שביעים שנה לפניו.

וטעם יהס' חמנורה לتورה אפשר להסביר, משום דכידוע בתחלת פרשה תזכזה הי' מקומ חמנורה עם השמן זית סמוך אל הלוחות, כמברואר שם (כיז' כ"א) באחל מועד אשר על העדות יעריך אותו, והעדות הם הלוחות שם יסודי התורה (ומכך נזק נזק בשם עדות), על שם הכתובים בתהלים (צ"ט ז'), שמרו עדותיהם ושם (קיט' ב') נוצרו עדותיו ועד כהנה — ומتابאר, דלא חמנורה יהס' קרוב לתורתה.

ובספרי קבלה מבואר, כי השלחן מורה ומגין על פרנסת החיים, כיقاسم שמאפרנסים עליו את הגוף בטהרה ובכשרות, כך הוא מגין על פרנסת הגות וצרכו (ועיין בסוף מס' היגינה (כיז' א') ממעלת שלחן כשר שודמת למעלת מובה, כי בזמן שביהם קיים hei המזבח המכפר ועכשו שלחנו של אדם מכפר).

ומכל זה אפשר לומר, כי במקומו באו השנויים האלה בסדרות של השלחן וחמנורה, פעט השלחן קדם, ופעט מנורה קודמת, להורות. כי שניהם מגינות, זו בנפש וזה בגוף, ושניהם תלויים זה בזה, כי אם אין תורה אין קמח ואם אין קמח אין תורה, והם על משקל אחד. ומטעם זה אמרות דאכילת כהנים בקרבנות קדשים נהשכת לכפרה לבעל הקרבן, וסמכו זה על הפסוק דפרשא תזכזה (כ"ט ל"ז) ואכלו אותם אשר כפר בהם, מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתחכמים (פסחים ג"ט ב'). וטעם הדבר, משום דאכילה בטחרה גם היא קותש וראוי לכפר. ויש הרבה להאריך בזורה, ואין כאן מקום לות.

על ירך המשבן (ט' כ"ב)

פירשטי, ירך כתרגומו צדא, כירך הוה שהוא הצד של אדם, עכ"ל. ולפנינו בתרגום הלשון שדא דמשכנא (בש"י), וכן תרגם בפ' ויקרא (אי י"א) ירך המזבח — שדא דמדבחא. ובתהליט (מ"ח ג') ירכתי צפנן — שדא לצפונא ושם (קכ"ח ג') ירכתי ביתך — שדא דביתך. ולא נתבאר למת שינוי רשי' את הלשון שדא לצדא, וקרוב לומר, משום המשל שהביא פירך הוה שהוא הצד של אדם. ויען כי האזדי'ק והשין הם מומוץ הברה אחת (וסדר'ץ מן השנינים) נוחים להתחלחף, לנודע, וכדי שיוכבל ביויתר המשל שתביא (פירך הוה שהוא הצד של אדם) לא הקפיד להתחליך את אשין בצדיק, ויוצא בסגנון לשון נופל על לשון,

זבקרכבתם אל המוחב (מ' ל"ב)

ח' אפשר לומר וברכבות, כמו בטוף פרשה שופטים (כ' ב') כקרבכם אל המלחמה, ולא כקרבתכם, אך מצינו בכמה מקומות במקרא שנוסף התיו — רק לעטטור חלשו, כמו בפרשה ברכה (לי"ג ט"ז) תבואהך לראש יוסף — תחת תבואה, ובאסתר (א' ה') ובמלואת הימים — תחת ובמלוא, ובשופטים (ח' א') לבתי קראות — תחת לבתי קראו, ובירימה (י' ז') כי לך אתה תחת כי לך אתה, כמו כי לו נאה ויאה, ובתהלים (קכיה ה') למען לא ישלו חזקדים בעולחת ידיהם — תחת בעולה, וכפירים"י שם. וכן התלמי להם (איכא) — תחת אלמי, כי השרש "אללה", והרבה מארד, וקרוב לומר, כי בא התיו הנוסף לחוק הפעולה שבאותו עניין, והמלים תגמולתי, תחכמוני, תמרוק — תחת גמולתי חכמוני, מרוק, ובחו"ל מצינו צלחו מרובה מהחמותו (סוכה ט' ב') תחת צלן.

ונגד זה נמצאו כמה מלים שבאו חסרי אותן התיו, ויתבאר כיצד לפניו בפרשה קrho בפסקוק וזה לך תרומה מתנמ' (י"ח י"א). וזה וזה לעטטור חלשן לפ' הענץ והטעם. עי"ש.

ואה תחיה לילה בו (מ' ל"ח)

אין הלשון דבוק. וכפי הנראה הרגייש בזה אונקלוס ותרגם ואשתא הויליא, והוסיף לשם לילה בית' בתחלה, ויוצא — וASH תחיה בלילה בו, ואמנם כי לא חדש הוא הסגנון מחסידון בית' השימוש, כמו במלכים ב' (ימ"ט ט"ז), כל הכספי הנמצא בית' ה' — תחת בביה, ובישעה (מ"ג כ"ג) וובהיך לא כבדני — תחת ובובוחיך, ובמיכה (א' ז') האtan בכורי פשי סרי בטני חטא נפשי — תחת בפשע, בחטא נפשי, ובמלךי (ג' ט"ז) ויכתב ספר זכרון — תחת ויכתב בספר, ועוד הרבה (וע' לפניו בראש פרשה תרומה פרשנו עפ"י וזה פסוק אחד בקהלת בבאור יפה ורצוי).

אך בוגוע לסדר זה כאן בפסקוק זה בלבד שהוספה זו לא תملא הרצון הספוקני, כי עדין אין הלשון דבוק במלאו, בלבד זה אפשר לפרש הלשון עפ"י סגנון מצוי הרבה מאד במקרא ובחו"ל עפ"י סרוש המלים והאותיות, ממוקדם למאוחר ומماוחר למועדם, וברשי' הובא כמה פעמים סגנון זה כמו דבר ברור ורגיל ונאמן, כאשר כן ביאר מפורש בפרשה ויקרא (א' ט"ז) בפסקוק והקטיר המובהחה ונמצאה דמו, ובפרשא אמרו (כ"ב ב') בפסקוק ויינזו מקדשי בני ישראל ובפ' חקת (ט' ז') בפסקוק ורוחן בשרו בימי, ובמשל (י"א ר') בפסקוק צדקה ישראל תצלם, וכן בכמה מלים במקרא מבואר סרוש זה, כמו בפ' בא וברכבותם גם אותן — תחת וגם ברכבותם אותו (כ' הלשון עציתבו אין מבואר, שהרי לא נמצא שם שברכו את מי אשר

על זה יאמר שיברכו גם אותו) ובפניו בלבד, כי עתה גם אותו הרגתי — תחת גם הרגתי אותך. ובפרשח תשא בשמות ראש תחת ראש בשמות (כמו בשיה"ש ראשי בשמות), ובירמיה (ט"ז ג') כל אוצרותיך לבנו אתנו במותך בחטאך — תחת בחתאת במותך. ובஹושע (ח' ב') לי יזעקו אלהי יצענוך ישראל — תחת לי יזעקו ישראל אלהי ידענוך. ושם (י"ד ג') אמרו אליו כל תשא עז — תחת כל עז תשא. ובתהלים (ע"ב ג') כל הרע אויב בקדושך — תחת כל אויב הרע בקדושך. ושם (פ' ו') ותשקמו בדמעות

שליש — תחת ותשקמו דמעות בשלש (מן מדה). ועוד הרבה מאד. ובחו"ל מצינו דרך זו סלולה מאד, כה דרישו בפ' דמשלי (ז') ומורע לבינה כמו ומזו עץ לבינה (ערובין נ"ד ד'), ובמו"ק ט' ב' עה"פ בתהלים (ט"ט) קרבם בתימיו פירשו כמו קברם. ובתמורה (ט"ז א') פירשו השם עכסה כמו עצה, ובירושלמי נזיר (פ"ז ה"ב) דרישו הלשון בפ' חקת או בAKER כמו או ברקב. ובמ"ר קהילת פירשו הפסוק שם (ח') והוא ילנו בעמלו כמו בעולמו. ועוד הרבה מאד. ומפורש זכרו בתלמוד אופן זה בלשון סיروس כמו בסוטה (ל"ח א') אמרו, מקרה זה מסורס הוא, בב"ב (קייט ב'). סדר המקרא ודרשו, ובמ"ר פרשה אחרת, ריש לקיש מסרס קרא וכלה, ועיין בקדושיםו (ע"ח ריש ע"ב).

והנה מכל זה קרוב מאד לפירוש לשון הפסוק שלפנינו ואש תחיה לילת בו בסגנון סיروس — ולילת תחיה אש בו. ומקביל היטיב אל הלשון הקודמת פי ענן ח' על המשכן יומם — ולילת תחיה אש בו. וועליה הלשון יפה ורצוי,

תט פFER שמות בפ"ד