

באר החיים על התורה

בסייעתא דשמיא, בהמלתו שחמל עלינו ויחננו וילמדנו

מאת

חיים בארה



כל הזכויות שמורת למחבר
ארץ ישראל. קרית ספר. תשעד.

089744864

בית שער.....	ד
פרשת בראשית.....	ב
פרשת נח.....	ד
פרשת לך לך.....	ח
פרשת וירא.....	יא
פרשת חיי שרה.....	יז
פרשת תולדות.....	כב
פרשת ויצא.....	כח
פרשת וישלח.....	לה
פרשת וישב.....	מג
פרשת מקץ.....	מז
פרשת ויגש.....	נב
פרשת ויחי.....	נו
פרשת שמות.....	סא
פרשת וארא.....	סד
פרשת בא.....	ע
פרשת בשלח.....	עב
פרשת יתרו.....	עז
פרשת משפטים.....	פג
פרשת תרומה.....	פז
פרשת תצוה.....	צא
פרשת כי תשא.....	צו
פרשת ויקהל.....	קא
פרשתפקודי.....	קג
פרשת ויקרא.....	קה
פרשת צו.....	קח
פרשת שמיני.....	קיא
פרשת תזריע.....	קטז

פרשת מצורע.....ק"ח
 פרשת אחרי מות.....ק"ט
 פרשת אמור.....קכג
 פרשת בהר.....קכד
 פרשת בחוקותי.....קכז
 פרשת במדבר.....קכח
 פרשת נשא.....קלב
 פרשת בהעלותך.....קלה
 פרשת שלח.....קלח
 פרשת קרח.....קמא
 פרשת חוקת.....קמג
 פרשת בלק.....קמז
 פרשת מטות.....קנו
 פרשת מסעי.....קנ"ט
 פרשת דברים.....קסג
 פרשת ואתחנן.....קס"ט
 פרשת עקב.....קעג
 פרשת ראה.....קע"ו
 פרשת שופטים.....קע"ט
 פרשת כי תצא.....קפא
 פרשת כי תבא.....קפ"ז
 פרשת נצבים.....קצ
 פרשת וילך.....קצב
 פרשת האזינו.....קצ"ד
 פרשת וזאת הברכה.....קצ"ו

בית שער

כתוב בספר מגיד משרים ממרן **הבית יוסף**: והטוב בעיניך שאתה קורא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום בריהטא כחותה על הגחלים לפרוק עול מעליך? והלא יש לך לזכור מאמר רשב"א אל תעש תפלתך קבע וכו' אבל צריך לקרות הפרשה בנחת **ולהרגיש בספקותיה ולתרץ אותם** ומה שלא תוכל לתרץ עיין במפרשים עכ"ל.

בפי רבותי שגור כי לבקורת חונכנו, ועל כן אל המבקרים אפנה, וזאת יצא **ראשונה**, כי יאמר האומר מה תועלת בכתיבת חידושי תורות, הלא ישנם אין קץ פירושים מכל גדולי הדורות? ואען ואומר, כי כבודה ותפארתה של תורת האלוקים שיש בה יותר ויותר פירושים כחול הים, כי בתורה האלוקית טמון גם יותר ויותר מכולנה, ויש לכל אחד חלקו בתורה.

ואם **שנית** ירמזון עיניו, מה אם מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, חיבור של בורא כל עולמים לא תהא קלה בעיניך, האם שדה הפקר הוא, האם מסורה לקטן כפי קטנו, איך יעזי הדל לכתוב כל מלאכת מחשבת? חותמו של הקב"ה אמת, האם לא תהיה נעדרת?

ואשיב, כי אין כאן רעיונות והיגים המועמסים על המקראות, אלא יש כאן השתדלות לבקש את התורה הקדושה, להבין פשטה וקצת עומקה, בדרך לשון הטהור של מרן **החזון איש** (חו"מ ליקוטים סי' כ"ב): **אין לחדש דברים, רק לבקש הדברים**. אזי על כך יבא משפט חז"ל בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים.

ואף כי אין נחתום מעיד על עיסתו, רשאי בעל דין לטעון טענתו, כי הקושיות והתשובות הם על דרך המפרשים, ועל יסודות דברי חז"ל הקדושים. ולדעתי רוב הדברים מיוסדים, על ראיות מוכרחות מחז"ל ומן הפסוקים, ענין תחזינה מישרים, כמעט אין מאמרים, ללא קושיא גדולה בהקדם, וזהו המצוה המוטלת על האדם, אם יודע הוא שהשתדל לבקש האמת בשכל אשר חננו אלוקים, וכפי דרכי הלימוד שקיבל מרבותיו, על כך נאמר, יגעתי ומצאתי תאמין. וכאשר יודע הגבר, כי גם זאת אשר זכה בו, אינו בכוחו וחילו, כי אם חש בסייעתא דשמיא מלעילא, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, וכדברי הבית הלוי על לשון חכמים יגעתי ומצאתי, כי המציאה אינה באה מכוח היגיעה, כך חידושי תורה הבאים אחר היגיעה, אינם פועל יוצא ממנה, אלא כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, ברוך המלמד תורה לעמו, על כן עליו לשמור את הדברים הנראים לעצמו, וללמד גם לשאר עמו. ואקוה לקל חונן הדעת, שלא אכשל בדברים שאינם הגונים ח"ו, האר נא עיני לכוין לאמיתתה של תורתך הקדושה והטהורה.

ואם **שלישית** יטען, כי אם לתורה יש תפארת באין קץ ציצים ופרחים נחא, אך לקוראים וללומדים מה תועלת יש בחידושי פעוטים, כאשר לפנינו חידושי תורה מגדולים ומצוקים, ומה נבקש בספרם של קטנים ובינוניים, כאשר ספריהם של גדולים וצדיקים פתוחים? בדבר זה **יפה דיבר**, וטוב טען, כי מה ידע דל ורש בכל ענין. על כן אמרתי בלבי כי לא אדפיס את הדברים בפני עצמם, אלא אצרפנו להיות נטפל לטהור, למען לא יאבדו הדברים, ותורה תהא מונחת בקרן זוית. ואמרו חז"ל אל תהי בו לכל אדם, והכל תלוי במזל. וידעתי כי כל זה בעזרת הקל יתברך ויתעלה, בזכות הורי וזקני הגדולים והנעלים, ומורי חמי הגה"צ שליט"א, וראשי הכוללים המוסרים נפשם ומאודם לכלכלת בני התורה, ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל.

יש כאן **ענין מחודש** של שימת לב לפעמים לטעם חלוקת הפרשיות פתוחה או סתומה. עיין **שו"ת גינת ורדים** שחוקר אם לימוד טעם חלוקת הפרשיות שייך לתורה שבכתב ושבעל פה, וכתב שיש לו כמה ראיות ששייך לתורה שבעל פה. ולא ביאר מה הראיות, ומה הנפקא מיניה אם הוא בכתב או בעל פה.

גם יבא כאן בכמה מקומות טעם פרשיות ופסוקים הנראים כפולים, וטעם סדר הפרשיות (כי מה שאמרו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה היינו שאינו לפי סדר הזמנים, אבל יש טעם לסמיכות, ודרשינן סמוכים, כמו שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר) ועוד עיונים.

פרשת בראשית

בראשית ברא אלקים (א א).

אמרו חז"ל למה נברא אדם בערב שבת (ולא ביום ראשון) שלא יהיו המינים אומרים שותף היה להקב"ה במעשה בראשית (משנה, בסנהדרין ל"ח א').

וקשה שהרי אחז"ל כל דין שדן דין אמת לאמתו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית (שבת י"א). ועוד אמרו כל האומר ויכולו לליל שבת נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית (שבת קי"ט ב), ולכאורה סותר לגמרא בסנהדרין שאין לומר שותף היה במעשה בראשית?

יש לפרש שיש שני מיני שותפים בעשייה, ויבאר במשל, למה הדבר דומה למי שהמציא את המכונית הנוסעת, הנה עיקר תכלית המכונית אינו שתעמוד כך, אלא כל ייעודה שתיסע, והצלחת כל יצירת המכונית הוא שתיסע בפועל. אולם אינה יכולה ליסוע עד שיסיע אותה אדם היודע את משפט הנהיגה. ונמצא שהנהג שותף אל יצירת המכונית, כי מבלעדיו לא יגיע התכלית של כל יצירת המכונית, ובכל זאת הנהג לא השתתף מאומה בפעולת יצירת המכונית. והנמשל מובן, הדין דין אמת, והמעיד ואומר ויכולו בשבת, הוא שותף בהבאת מעשה בראשית אל תכליתו, כי העולם מתנהג כהוגן וכפי ה'אמת' על ידי הדין, והמעיד על מעשה בראשית. וכן מבאר הסור תחילת חושן משפט את ענין עמידת העולם על הדין, עיין שם.

ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור. ויאמר אלקים יהי רקיע... ויעש אלוקים את הרקיע.. ויהי כן (א ג, א ז).

וקשה כיון שאמר אלוקים יהי רקיע, הרי זה בעצמו עשיית הרקיע, כמו שנאמר (תהילים ל"ג) בדבר ה' שמים נעשו, ומדוע נאמר שוב ויעש אלוקים, הלא האמירה היא העשיה? ואם תאמר ויאמר הוא העשייה, ויעש הוא סיפור התוצאה, מה שנעשה על ידי הדיבור, אם כן 'ויהי כן' הוא כפלות?

וסיוע לקושיא, שהרי על האור נאמר ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור, ולא נאמר ויעש. ולפי מה שנתבאר הוא מובן, כי המאמר הוא העשייה, ואם כן קשה מדוע ביום שני נוסף ויעש?

וכן קשה ביתר הימים, ביום שלישי נאמר ויאמר אלקים תדשא הארץ. ויהי כן. ותוצא הארץ. וכן ביום חמישי נאמר ויאמר אלקים ישרצו המים, ויברא אלוקים את התנינים, מדוע הוצרך לויברא, הרי כבר היה אמירה.

וביום רביעי, ויאמר אלקים יהי מאורות. ויהי כן. ויעש אלוקים את שני המאורות.

כאן בוודאי קשה מאד, אחרי שאמר אלקים, וגם ויהי כן מכוח המאמר, מהו עוד ויעש אלוקים, הרי המאורות כבר נהיו לפני העשיה, שהרי כבר נאמר ויהי כן.

וכן ביום שישי, ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה. ויהי כן. ויעש אלוקים את חית הארץ.

ונראה לפרש על פי דברי חז"ל שביום שני נבראו המלאכים (רש"י בפסוק ה'). וחז"ל אומרים אין לך כל עשב שאין לו מלאך העומד ומכה עליו ואומר לו גדל. וידוע כי המלאך ההוא יש בו כוחות של אותו עשב.

ועל כן ביום השני ובשאר הימים, במאמר ה', נברא מלאך בכוח של אותו נברא, וגם נברא אותו דבר. וזה פירוש הכפלות, ויהי כן, הוא המלאך אשר כוח הנברא בו, ועוד נאמר ויעש על עשיית הדבר בעצמו. מה שאין כן ביום הראשון שבו עוד לא נבראו המלאכים, שם אין כפלות זו.

והנה במאמר יקוו המים, ומאמר האחרון הנה נתתי לכם את כל עשב, במאמרים אלו לא נכפל ויהי כן, וצריך ביאור מה נשתנה משאר המאמרים.

באר החיים

ולפי דברינו מיושב כי בשני המאמרים הללו, לא נעשה דבר חדש, אלא נעשה שינוי במה שכבר נברא, ומכיון שלא נברא דבר חדש לא נצרך למלאך, ועל כן נאמר רק ויהי כן. שוב ראיתי במדרש לקח טוב (נתחבר על ידי קדמון בתקופת רש"י) שהקשה קושיית ויהי כן, וכן בעוד מפרשים.

ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו. וישבות מכל מלאכתו. ויברך ויקדש כי בו שבת מכל מלאכתו (ב ב).

מפורש שיש כאן שני ענינים, א' ויכל מלאכתו. ב' שבת מ'כל' מלאכתו. ומבואר עוד, קידוש השבת אינו משום ויכל מלאכתו, אלא משום השביתה מכל מלאכתו. וצריך להבין מהו ויכל מלאכתו, ומהו שבת מכל מלאכתו? ועוד מדוע דווקא בשביתה נאמר לשון כל?

ויש לבאר לפי דברי רש"י, ויכל אלוקים ביום השביעי. הקב"ה יודע לספור רגעיו כחוט השערה, ונראה כאילו כילה ביום השביעי. אבל באמת כילה בשישי.

לפי זה נמצא שהעשייה האחרונה נקראת 'כילוי' וסיום, וזאת עשה ברגע אחרון מיום השישי. ואם כן ברגע זה לא עשה את כל מלאכתו, שהרי ברא את העולם במשך ששה ימים, ברגע זה עשה רק את המלאכה האחרונה, והוא ויכל. וברגע הראשון של שבת לא עשה מלאכה כלל, וזה נקרא שעבשיו שבת מכל מלאכתו, שלא עשה שום מין מלאכה מכל המלאכות שעשה בכל הששת ימים, ופשוט.

ובמשניות אבות פ"ה אמרו חז"ל עשרה דברים נבראו בין השמשות. עיין ביאור הגר"א שם.

ויטע ה'. וישם שם את האדם. ויצמח ה', ויקח את האדם וינחהו בגן (ב ח – טו).

לכאורה הוא כפול, מהו וישם, ומהו וינחהו? (עיין רש"י שכתב שמפסוק ז' הוא פרטו של בריאת האדם האמור בפרק א'. משמע שכאן מדובר באופן מפורט, ואין כאן עוד כלל ופרט, ולא משמע שפסוק ח' הוא הכלל, וחוזר ומפרש את הפרט).

אלא נראה ששימה הוא שברגע זה מונח במקום הזה. והנחה הוא לשון קביעות שזה מקומו. ועל כן רק אחר שהצמיח אילנות, לקחו בדברים (כפרש"י) שירצה להיות בקביעות בגן.

והנחש היה ערום (ג א).

פרש"י נתאוה לחוה. ומשום כן רצה שאדם יאכל וימות. ואומרים חז"ל שלא בא אל אדם, כי נשים דעתן קלות להתפתות. וקשה הרי אם חוה תאכל היא תמות גם כן, ומה ירויח הרי נתאוה לה. והיכן חכמתו של הנחש?

ויש לומר שסבר הנחש שמידת דרך ארץ יהיה בה, ותכבד את בעלה שהוא יאכל תחילה, ולא תספיק לאכול וכבר ימות האדם (אמנם בפועל אכלה לפניו, כמו נאמר בפסוק, ולא נתנה לבעלה אלא מהטעם שפרש"י).

ובדרך צחות שמעתי שהנחש אמר ממה נפשך אם תהיה אשת חיל, ותקדים את בעלה, הרי טוב, ימות האדם ויקח הנחש את האשה, אבל אם לא תקדים את בעלה, הרי איננה טובה, ואין לי צורך בה, תמות. ויש להוסיף עד כאן דברי ה'נחש', אבל איש טוב דואג לאשתו יותר מלעצמו, ואינו חושש לכבודו, ובדרך כלל הסוף שהוא יותר מכובד ומוערך.

עוד יש לומר שסבר הנחש, שהמצוה שלא לאכול היה מצוה, רק על אדם, ולא על חוה אשתו (כי לכאורה לא מצינו פסוק שנצטווה, וגם כשבא הקב"ה להענישה ואמר מה עשית, יש לומר שהטענה היתה על שהאכילה את בעלה, ולא על אכילת עצמה). ורק חוה סברה שגם היא נצטוותה שלא תאכל, ויש לעיין שמה הדין עם הנחש בויכוח זה.

תאווה הוא לעינים (ג ו).

הנה פשוט שחזה שהיא יצירה של הקב"ה, לא היתה אשה פשוטה, הרי מקום מנוחת כבודה עם אדם במערת המכפלה עמוק מהאבות הקדושים, בוודאי היתה אשה גדולה מאד, וכמבואר בחז"ל.

והנה טוב למאכל, ונחמד להשכיל, עוד ניתן לשמוע, אבל איך הושפעה מתאווה לעינים, הרי איננו עסוקים בילדים, וגם בשעה ששולט היצר הרע, היכן גובה המדרגה? ויש לומר שזה הוקשה לתרגום, לכן תרגם אונקלוס **אסי הוא לעיניו**. כלומר רפואה לעינים. וי"ל דגם רש"י נתקשה בזה ולכן פירש שהוא על שנאמר ונפקחו עיניהם, שהוא תאות החכמה.

ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תוכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה (ג יז).

האדם עבר על איסור אכילת פרי הגדל מן הארץ (גם פרי עץ גדל מן הארץ), ועל כן נענש בעצבון תאכלנה, ומוכן היטיב שהוא מדה כנגד מדה, שיהיה לו קושי בהשגת פרי הארץ.

ונראה שגם בשאר הענשים היה כן, שהרי אמרו חז"ל כל מידותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה. האשה שנענשה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך וכו'. כי עיקר חטאה על שהאכילה את בעלה (עיין לעיל) וחפצה לקבל מבעלה הנאה שלא כדין שהוא יחזיק לה טובה על הפרי, על כן נענשה מדה במדה שהדברים שהיא נוטלת מבעלה, ההריון ושאר דברים יהיה בעצבון.

והנחש נענש ואיבה אשית בין האשה ובין זרעך. מכאן שעיקר חטאו שחפץ היה להתקשר עם האשה, וכמו שאמרו חז"ל שחפץ לישאנה, ועל כן נענש מדה במדה ואיבה אשית.

ויהי כי החל האדם לרוב ובנות יולדו להם (ו א).

קשה הרי מהיום הראשון נולדו בנות, שהרי יחד עם קין והבל נולדו תאומות? ויש לומר שכל עת היות מין האדם מועט, היה בת תאומה מתאימה לאחיה, וכל אחד לקח את תאומתו שהיא ורק היא היה זיווגה, ולא היה צריך לבחור.

ואחר כך, כאשר החל האדם לרוב, כאשר היה ריבוי, כבר לא נהגו לישא את תאומתו אלא לבחור באשר יחפוץ. ועל כן נשתנה הענין, והיו נולדות בנות בפני עצמם, ללא תאומות עם אח, והיה צריך להתעסק בבחירה מי יהיה זיווגו, וניתן טוב ויופי לבנות שיבחרו בהם, וזאת בכדי להנשא לשם מצות פרו ורבו, למען להביא דורות הבאים.

ובני האלהים החזקים, עשו שלא כהוגן, ולקחו אשת איש, וכפרש"י.

פרשת נח

במצות הכנת התיבה

ויאמר אלקים לנח עשה לך תיבת עצי גפר... ואני הנני מביא את המבול מים.. ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה. ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלקים (פרק ו יז - כב).

באר החיים

ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה. מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה. ומכל הבהמה אשר לא טהרה היא שנים. ויעש נח ככל אשר ציוה ה' (פרק ז א – ה).

מזה נוסף במאמר השני על הראשון? התשובה, נוסף בו ענין הבאת שבעה מהמינים הטהורים. ולפי זה יש להבין כמה שינויי לשון בין פרשה זו לקודמת, א' כמו שכתב הרמב"ן שבראשון הכל הוא שם אלקים מדת הדין, וכאן פתח ומסיים בשם הויה, ומפרש הרמב"ן משום שענין שבעה הוא משום הקרבנות, ועל פי סוד, הקרבן שייך רק לשם הויה ולא לשם אלקים. ב' יש עוד שינוי שבפרשה השנייה נאמר הקדמה, כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה, ובמאמר הראשון לא נאמר הקדמה זו, עיין במלבי"ם בזה.

ונראה לבאר את שני השנויים, שבעצם יש שני ענינים במצות התיבה. א' מצד קיום המין, ויתכן שגם אם נח לא היה כל כך צדיק, מכל מקום רצה הקב"ה שיהיה קיום המין, וכשם שצריך מכל בעל חי שישאר זוג, כן יש להשאיר זוג אחד ממין האדם לקיום המין, ולכן יש להשאיר את נח. והענין השני שנח היה צדיק תמים ולכן יש לו להנצל מרוב זכויותיו, ובזכות המצוות ועבודת ה' שלו. וזה הוא שני הענינים, במאמר הראשון מוזכר רק מידת הדין, דשם הוא הגזירה על כל החי, ולהשאיר רק זוג אחד לקיום המין, ולא דווקא משום צדקתו.

במאמר השני נאמר שבזכות צדקתו של נח, צווה להכניס עוד מינים טהורים, ואף שמבואר שהטעם הוא משום הקרבנות, אמנם מה שנאמר שבעה איש ואשתו, מפורש בפסוק ג' שהוא לחיות זרע, הרי שבטהורים היה יותר מידת רחמים להשאירם, והוא בזכות כי אותך ראיתי צדיק לפני.

במצות ביאה לתיבה

ויבא נח ובניו ... אל התיבה מפני מי המבול. מן הבהמה הטהורה וכו' שנים שנים באו אל נח אל התיבה.. כאשר צוה אלקים את נח (ז-ט). ויהי הגשם.. בעצם היום הזה בא נח.. המה וכל החיה למינה.. ויבאו אל נח אל התיבה שנים שנים (ז יב-טז).

צריך טעם מדוע נכפל כאן הביאה אל התיבה?

יעויין ברמב"ן שמפרש שבתחילה נאמר בקיצור, ואחר כך יותר מבואר, וצריך ביאור אם כן פעם הראשונה למה לי?

ונראה שגם כאן נאמרו שני בחינות, בחינה טבעית ובחינה נסית. האחד הוא עצם קיום המין לצורך קיום העולם, ובאמת מצד זה לא היה הכרח דווקא שישארו כל המינים ממש, אפשר גם מעט פחות, ולכן נאמר 'מן' הבהמה הטהורה, מן משמע מקצת, ולא נאמר כאן 'כל החיה' (כמו בפרשה השנית), כי באמת בדרך הטבע לא היה מקום בתיבה לכל המינים. ועוד שמצד קיום המין לא היו צריכים להכנס בפרהסיא, היה יכולים להרחיק לאיזה מקום נדח.

אבל בפעם השנית מסופר שנכנסו בעצם היום הזה, להראות הנס שהקב"ה שומר על נח, ואף שרצו למנוע לא יכלו, והוא בזכות צדקתו של נח. וכן נאמר שנכנסו כל החיה למינה וכו' כל המינים ממש, שזה היה נס ופלא, למעלה מדרך הטבע, שהמועט החזיק את המרובה, וכאמור כל זה לא היה מצד הכרח קיום העולם לבדו.

במצות יציאה מהתיבה

צא מן התיבה אתה ואשתך, ובניך ונשי בניך (ח טז).

פרש"י שהכוונה בזה שמותרים בתשמה"ט והנה נח יצא באופן אחר, ויצא נח ובניו, ואשתו ונשי בניו. מבואר שהוקשה לו לקיים פרו ורבו.

באר החיים

ולכן נאמר עוד פרשה שהקב"ה ברכו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ (ט א). ובסוף אותו פרשה פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה (ט ז). ומפרש רש"י את הכפלות, ראשון לברכה, שני לציווי.

וצריך להבין טעם השינוי שיש בין שני פסוקים אלה, בפסוק א' אמר ומלאו את הארץ, ואילו בשני לא נאמר מלאו? ב. ועוד יש להבין מה שבשני כפל מילת ורבו? ג. ועוד קשה שהסדר צריך ביאור, כי על החיות נאמר לעיל שרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ (ח יז). ויש לבאר, שרצו – כדי להוליד. פרו – פירות, ורבו – היינו כמה פירות, שאב אחד מוליד שנים. וסדר זה מובן, לידה ואחר כך יש לו פרי, וכן הוא הסדר בפרק ט א הנ"ל. אבל בסוף הפרשה הופך את הסדר קודם פרו ואחר כך שרצו, וקשה הרי הלידה הוא לפני שנוולד? ד. עוד צ"ב מדוע נכנס ענין רוממות האדם על החיות, באמצע שני המאמרים פרו ורבו?

ונראה בכל זה, כי המאמר הראשון הוא לקיום העולם וישובו. והשני הוא למען המעלה המיוחדת של האדם עובד ה'. כפי שאמר שהאדם נתעלה מן החיות, בזכות נח כמו שכ' שפתי חכמים, ואסור להרגו שהוא בצלם אלקים, אם כן היה שייך לומר שאם ילמד אדם תורה וישפיע מעלות רוחניות על תלמיד אחד, הרי קיים פרו, ואם יש לו מספר תלמידים הרי זה ורבו. ואין צריך לקיים פרו ורבו בלידה ממש. לכן נאמר פרו ורבו, שרצו בארץ ורבו בה. פרו ורבו לעשות שיהיה ריבוי תלמידים עובדי ה', או בנים או תלמידים, ובנוסף לכך שרצו בארץ, היינו לידה ארצית לידה ממש, וכן ורבו בה, היינו בארץ, שיהיה בנים ממש, לא רק תלמידים.

למשפחותיהם יצאו מן התיבה (ח יט).

התרגום מפרש כאן כמו שמתרגם בכל מקום - לזרעיתכון, וקשה הרי בתיבה נאסר עליהם להוליד, והרי נאמר שגם החיות נכנסו איש אשתו, ואם כן זרע מניין? וצ"ל כעין פרש"י, שהיה יציאתם מהתיבה לשם הבאת זרע (עיין רש"י).

וירח ה' את ריח הניחוח (ח כא).

עיין ספר תולדות יצחק לסבי הגרמ"י ויספיש שליט"א מה שכתב בביאור דברי חז"ל במדרש שהריח הקב"ה ריח של חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש על קידוש השם, וביאר שמתוך כוונתו של נוח בהקרבת הקרבן, שכיון שמוכן למסור נפשו על קידוש השם. ויש לבאר שהוא מדה נגד מדה, כי מה שמסכים להשחית את בשר עצמו במסירות נפש, היינו המסירות נפש למיתה, הוא מכפר על גזירת השחתת כל בשר במבול.

ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ (ט א).

בפרשה שלפני כן מדבר על הבטחה שהקב"ה לא יכה בעוד מבול, וגם פרשה שלאחריה פרשת הקשת גם הוא הבטחה על מניעת המבול, ואם כן קשה מה ענין פרו ורבו באמצע?

ונראה לבאר, בהקדם שיש להתבונן בפרשיות של ההבטחה שלא יהיה מבול. שנאמר בו ד' הבטחות א' על הארץ נאמר לא אסף לקלל את האדמה. ב' על החי נאמר לא אסף להכות כל חי. ג' על הצומח נאמר עוד כל ימי הארץ זרע וכו'. ועל האדם נאמר פרשה מיוחדת של ברית הקשת.

ונראה פשוט לפי זה שהנה בפרשת ההבטחה הראשונה הבטיח רק על דומם חי צומח בלתי בעלי בחירה. אבל האדם מכיון שהוא בעל דעת ובחירה, מה יועיל הבטחת העדר המבול, אם האדם הולך ומשחית את עצמו, אם מצד העדר רצון לפרות ולרבות, ואם מצד זדון להרוג את חבירו.

לפיכך לפני שהקב"ה מבטיח שלא ישחית את האדם, הוא מדבר על לבו שיחפוץ לפרות ולרבות, ולא יתייאש בראותו שהוא מוליד לאבדון. וכן הוא מצווה על האדם שהוא בעצמו לא ימעט ולא ישחית את מין האדם, ולא יהרוג את עצמו או את חבירו.

וזהו מה שנאמר בפרשה זו האמצעית א' ברכה שיוכלו להרבות בפריה ורביה. ב' ברכה שהחיות לא יהרגו, ומשום שני ברכות אלו, לא יהיה להם ייאוש מלעסוק בפריה ורביה. ג' ציווי שלא יהרגו זה את זה, שאדם לא יהרגו. ד' ציווי לפרות ולרבות שלא יתמעט מין האדם. ורק אחר כך מביטח להם שלא יהיה מבול.

יש להקשות על כך, הרי לשון לא אסף להכות כל חי, שנאמר בפרשה הראשונה, משמע גם אדם, ומנין לנו שמתחסר רק על החי מבעלי החיים?

אמנם יש ראייה גדולה למה שנתבאר, שהרי בפרשה שאחר כך נאמר ויברך אותם אלקים פרו ורבו, ומבואר ברש"י שנח לא רצה לקיים כי לא רצה לילד לריק עד שהבטיחו בפרשת הקשת שלא יבא מבול, וקשה הרי כבר הובטח לפני כן לא אסף להכות כל חי, אלא מוכח שהפסוק לא אסף להכות כל חי, אינו הבטחה לאנשים, כי אם לבעלי חיים.

פרו ורבו (ט א).

בפשטות משמעות פרו - להוציא פרי. רבו - שיהיה להם ריבוי ילדים. אמנם חז"ל (יבמות ס"א לבית הלל) קיבלו שהחיוב הוא זכר ונקבה, ואם כן פרו אחד, רבו שנים. לפי זה לכאורה המצוה איננה ריבוי ממש, כי כשימותו האב ואם, יש בדיוק שנים תחתיהם והרי זה רק שמירת מספר הדור הקודם, אלא שבעוד ההורים והילדים כולם חיים יש ארבע, אבל לענין המשך הדורות אינו ריבוי כלל. נמצא שעיקר החובה הוא שלא יתמעט, ולא ריבוי. ולפי זה שעיקר המצוה הוא שלא יתמעט, שפיר שייך לענין הפרשה שעוסק בהבטחות שלא ישחית הקב"ה את העולם.

מוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ (ט ב).

צריך ביאור מה ענין ברכה זו לפרשת פרו ורבו?

ונראה שבשעה שיצאו מהתיבה, הרי הוציאו את החיות מכלוביהם, ויכלו להיטרף מהאריות ולהתמעט, ולמה ילדו לריק.

ועוד כי כאשר האנשים מרובים, טבע החיות שאינם דרים ביישוב בני אדם, ובדרכים גם כן כאשר מהלכים יחד כמה בני אדם הרי הם מגרשים את החיות, אבל בתחילה כשהיו אנשים מעט הוצרכו לברכה מיוחדת, שקיימת גם בכל דור לצדיקים.

ולא יכרת כל בשר ממי המבול (ט יא).

עיין באור החיים הק' שכתב שהוא כולל הבטחה שלא יכרת גם באופן אחר כגון אש. ועיין אבן עזרא שהיה שני הבטחות, אחת שלא יכרת המין, ומצד הבטחה זו די שיהיה אחד שימלט כמו אצל נח (והוצרך להבטחה כי אילולא צדקת נח לא היה פליטה, ושמא לא יהיה כזה צדיק), והבטחה שנית שלא יהיה מבול.

והנה מבואר בפסוק, שהיה ברית גם עם החיה והבהמה, מכאן נראה שיש כאן הבטחה שלא יהיה 'הכחדת מין' בבעלי חיים. (כיום יש גויי הארצות הדואגים שלא יכחדו המינים, ובאמת זה רצון ה', שהרי זה היה המצווה של נוח. ויש לדעת שיש הבטחה שלא יכרת מין אחד מהעולם).

אמנם יתכן שאינו מוחלט ממש, כי הנה הרמב"ן מקשה שהרי יש הרבה מאד מיני חיות ועופות, ואי אפשר לכולם להכנס בתיבה במידה כזו, וכתב שהיה נס שמועט מחזיק את המרובה. ונח עשה תיבה גדולה כמה שאפשר לאדם לעשות, ועל היותר היה נס. וקשה קצת להבין מדוע במאה ועשרים שנה לא היה יכול לעשות תיבה יותר גדולה.

וראיתי בפרקי דר' אליעזר שיש תרי"ג מיני חיות, תרי"ג מיני עופות. ומבאר הרד"ל ז"ל בפירושו, שהנה כפי הנראה לעין יש הרבה יותר מתרי"ג, אלא שיש תרי"ג אבות, והתפלגותם ליותר מינים, הם שינויים מחמת האקלים, והמאכלים, או עוד סיבות, כמו האדם שכולם בני נח, ומהם

שחורים (אמנם חם נתקלל, אבל יש בני דן, שעברו לאפריקה ונעשו שחורים) מהם אדומים לבנים, גבוהים נמוכים, עינים משוכות וישרות, וידוע לכל, כי מי שדר במקום אחד כמה שנים משתנה ענינו מחמת מזג האויר, כגון בן אירופה ששערו כתום הוא ואשתו, ויבאו לדור בארץ ישראל הרבה מילדיהם לא יהיו כתומים, וכדיהם כמעט מאומה. וכן כוח האדמה שונה ממקום למקום, וכן באילנות אם מניחים יחור בארץ אחרת משתנה ונשאר עדיין ממקורו, ואילו מניח גרעין בארץ אחרת, הרי משתנה הרבה מאד, וכידוע באתרוגים. וכן בבעלי חיים יתכן שנשתנה הצבעים הקומה, וחיות הקרנים (כמו באדם שעינו השתנתה), מחמת שינוי האקלים, ויתכן גם משינוי החברה, כי שינוי מידות הנפש כמו אכזריות, ופחדים וכדומה, פועלים שינוי בגוף.

ולפי דברי פרקי דר' אליעזר הנ"ל לכאורה שפיר יתכן שיש מספר מכוון למינים, ויש להם מקום בתיבה, ולכאורה לפי זה אין צריך לדברי הרמב"ן ז"ל שכתב שהיה דרך נס, וצריך עיון דברי הרמב"ן?

ואפשר ליישב דסבר הרמב"ן לאידך גיסא, כי הנה החיות מכוון נגד תרי"ג אברים שבאדם ותרי"ג מצוות בתורה, והרי בתורה יש יותר מתרי"ג מצוות, כי תרי"ג הם אבות ועוד ענפים. וכן באדם יש עוד דברים חוץ מאברים וגידים, וכן יתכן שיש עוד מיני חיות שנבראו מתחילה נגד הענפים, ולפי זה וודאי הוצרך נח להכניס גם מהמינים שנחשבים ענפים, וזה כוונת הרמב"ן, בביאורו שכתב שהוצרכו לנס.

אלא שיש לעיין האם זן אחד יוכל להכחד, והעיקר ששורש המין כולו לא יכחד (או נאמר בהיפך, שגם אם במבול ישאר רק שורש המין, לא יכחד כל ענפי המין לגמרי, כי יהיה קיום לכל חלוקות המינים, על ידי שמכל מין, ילכו לארצות שונות בטבעים חלוקים, וכך ישוב הכל כשהיה).

פרשת לך לך

אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם (יד כג).

צריך ביאור, אם יש סיבה שאינו לוקח, אם כן זה הסיבה, ואם אין סיבה מה אכפת לו אם מלך סדום יאמר או לא יאמר? ועיין מלבי"ם שנדחק.

עוד ידוע השאלה ממה שנאמר ולאברם היטיב בעבורה, הרי שמפרעה לקח, ומה ההפרש מדוע ממלך סדום לא לקח?

ושמעתי מהגר"ר אריה בהגרד"צ שפירא שליט"א ראש ישיבת שערי שמועות שדווקא מסדום לא לקח, שלא יאמרו שכל מה שיצא למלחמה היה להשגת הרכוש. [ויותר שהוא גייר מאנשי סדום, ועל ידי אמירת מלך סדום שעשה הכל למען ממון, רצה מלך סדום למנעם מלהתגייר], לכן לא לקח ממנו מאומה, מה שאין כן מפרעה ואבימלך. ויש להעיר קצת דלכאורה בפסוק נראה שהקפידא היה שלא תאמר אני העשרתי (עצם עושר ממלך סדום), ולא על כוונת המלחמה (בפירוש מעשה אברהם)?

ולענ"ד נראה שהרי ידוע שאנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד, ובמיוחד בממונם, שעשו שיטה של מניעת צדקה, ועיוות הדין עד הקצה כמבואר בסוף מסכת סנהדרין, ואברהם אבינו הרי היה עמוד החסד, כמו שנאמר בסוף מיכה 'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם', אם כן הלא בוודאי לימד את העולם לעשות צדקה ומשפט, ושלא לעשות כמעשי סדום, שהם לדורות סמל הרוע.

ולכן אף שבאמת מגיע לאברהם שכר על טרחתו, לא פחות מהנערים, ומלך סדום 'נהנה' ממנו, ומן הדין זכה בממון מדין כיבוש מלחמה, אבל היה כאן שני טעמים שלא רצה לקחת ממלך סדום.

א' אם מחוט ועד שרוך נעל (אף ששווה מעט מאד ואינו ענין לעושר), כי לא רצה בביתו אפילו 'זכר' מרכוש של המקום המאוס שנאמר בו 'רעים וחטאים לה' מאד', ולכן זכה לחוט של ציצית שענינו 'זכר' לתרי"ג מצוות, כמו שנאמר וזכרתם את כל מצוות ה'.

באר החיים

ב' ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני אעשרתי את אברם. שאם יקח ממנו, איך יוכל אברהם אבינו ללמד לאחרים שלא לעשות כמעשה סדום, ולעשות חסד כאברהם אבינו. הלא אם ידבר כנגד סדום, יאמר מלך סדום איך הוא מדבר עלי, הרי כל רכושו וכל חסדו והצדקה שהוא נותן הכל הוא ממני, לכן חשש שלא תאמר, שלא יבטל באמירתו את השפעת אברהם אבינו.

וכל זה לא שייך בפרעה, שיש לומר שפרעה קיים דינים ככל דינא דמלכותא. ולא היה גרוע יותר משאר עמים, ולא היה שכנו, ואינו צריך ללמד שלא יעשה דווקא כמעשה פרעה. ואין נזק במה שיאמר פרעה שהעשיר את אברהם.

אמנם אף שאברהם לא החזיר לפרעה ואבימלך את המתנות שקיבל מהם, אבל אברהם אבינו לא השתמש בכסף שקיבל מפרעה, כמבואר ברש"י בסוף חיי שרה, שנתן את מה שקיבל מפרעה לבני הפילגשים.

ויותר נראה שמה שנתנו לבני קטורה, אינו נחשב שלא נהנה, שהרי בניו היו. אלא שיש ללמוד מכך שכסף פיצויים אינו כסף מהודר, והוא יצחק לא נהנו בגופם מממון זה. ויש לשים לב שממון זה היה עמו מאה שנה, כי בעודו בן שבעים קיבל את המתנות מפרעה, ואילו את קטורה נשא בן מאה וארבעים, ועד שגדלו בני קטורה ושילחם היה עוד כמה שנים.

וכמו כן נראה שלשלם לאחרים, שילם מממון זה, כמו שנאמר יג ג וילך למסעיו, ופרש"י שבחזרתו פרע הקפותיו. ומאין היה לו, לכאורה הוא ממה שקיבל מפרעה, אלא שרק בגופו לא נהנה, כמו שאמרנו.

ותענה שרי (טז ו).

פרש"י היתה משעבדת בה בקושי.

לכאורה מכיון שאברהם אבינו קיים כל התורה, על כרחך שחרר את הגר, שהרי אסור לישא שפחה, שנאמר לא תהיה קדשה. ובאמת כן כתב הגהות יעב"ץ על הש"ס בבא בתרא קמ"א א', שאברהם שחררה.

עוד ראייה ששחררה שהרי נאמר (כה יב) ישמעאל בן אברהם, ושם פסוק ט' יצחק וישמעאל בניו. מבואר שישמעאל התייחס אחריו, והרי ההלכה שבנו מן השפחה אינו בנו ואינו מתייחס אחריו.

וקשה על כל זה, אם נשתחררה ונתגיירה איך נשתעבדה בה שרה כלל, ואף המלאך אמר התעני תחת ידיה. ואם תאמר נעשית אמה העבריה, הרי גם בעבד עברי נאמר בפרשת בהר לא תרדה בו בפרך, ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך, ואיך נשתעבדה בה בקושי? ועוד שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיוכל נוהג, ועוד שאין אמה העבריה אלא לפני בת י"ב (וזה אינו קושיא, שמא לא היתה עדיין בת י"ב)?

אלא מכך נראה לכאורה שבאמת אברהם אבינו לא שחררה, ולכן נשתעבדה בה. וכן כתב האור החיים הקדוש כאן, שאברהם לא שחרר את הגר.

והטעם שהותר בשפחה, ושהתייחס אחריו (לולא המאמר, כי ביצחק יקרא לך זרע), כי עד שלא נכנס אברהם אבינו בברית, היה לו דין בן נח, לפחות לעניני אישות, וכמו שאמרו בני יעקב לאנשי שכם, שמשום היותם נימולים אינם יכולים להנשא זה לזה. ולפי זה באמת הגר היתה שפחה, ובכל זאת היה אברהם מותר בה, וממילא בנו הנוול ממה התייחס אחריו, ככל בן נח הנושא שפחה. והכל מיושב היטיב.

וש"ב הרה"ג ר' שמואל קונשטט שליט"א הביא ראייה לדברי, מגמרא מפורשת, ביבמות ק' א' גבי אברהם דכתיב להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו, הכי קאמר ליה לא תינסב עובדת כוכבים ושפחה דלא תיזיל זרעך בתרה. ופסוק זה נאמר בשעת ציווי על המילה. מכאן שמשעת המילה נאסר אברהם אבינו בשפחה ונכרית, ועד הנה היה מותר בשפחה. ולכן נשא את הגר כשפחת שרה.

ובאמת כאשר נאמר ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה, יש לומר שהוכרח לגיירה, ולעשות בה קידושין, שנקרא קיחה. ולכן נשתנה שמה, דגר שנתגייר כקטן שנוולד.

באר החיים

והנה לפי זה ישמעאל היה בן לאברהם אבינו ולהגר, ובאומות הלך אחר הזכר, אם כן לא היה לישמעאל דין עבד.

וקשה מהגמרא (יבמות ס"א א') הכל מודים בעבד שאין לו יחס, שנאמר עם הדומה לחמור. והרי רש"י בחומש מפרש שהיו ישמעאל ואליעזר, לפי זה ישמעאל היה לו דין עבד כנעני, וקשה על דברינו, שהיה מיוחס לאברהם.

אמנם דעת הרמב"ם הלכות עבדים פ"ט ה"ג שגם בן נח שבא על שפחה כנענית הולד עבד כנעני, עיין שם בראב"ד, ולפי הרמב"ם מיושב היטיב שאין לו יחס. ולשאר מפרשים יש לומר שכיון שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, שלא יחשב זרע אברהם, ממילא מתיחס אחר אמו, ונעשה לו דין עבד כנעני, וצ"ע אם שייך לומר כן.

וימצאה מלאך ה' על עין המים במדבר, על העין בדרך שור (טז ז).

צריך ביאור טעם כפלות הזכרת המעין בפסוק זה?

ונראה לפרש שהפסוק מתאר את הדרך שהגיע לנבואה כזו. בתחילה **עין המים במדבר**, כי כאשר נמצא במדבר ומוצא מים, הדבר מביא לידי שמחה, והשכינה שורה מתוך שמחה. **ב' על העין בדרך שור**, שור הוא מלשון ראייה, ועל העין, הוא גם כן במשמעות ראייה. לומר שהגר היתה רגילה במראות נבואה, וכמו שנאמר על בלעם שתום העין, דשפיר חזי. ולכן הגיעה לגילוי זה (עיין סוף פרשת חיי שרה, שיצחק אבינו היה מקומו המיוחד לתפלה, בבאר לחי רואי. ומפרש התרגום אונקלוס וברמב"ן, שבמקום זה המלאך נתגלה אל הגר, ומשום סגולתו המיוחדת, שהיה שם גילוי כזה, הלך להתפלל שם).

והוא יהיה פרא אדם, ידו בכל, ויד כל בו (טז יב).

מדוע קיבלה קללה כזו?

ונראה שהנה הכל מכיוון ממש מדה במדה, כי משום שברחה משרה, ועל פי הדין היה עליה להיות תחת ידי שרה, ולעשות מלאכה אצל שרה. ותחת זה ברחא אל המדבר. ולכן נענשה א' שיהיה **יד כל בו**, כנגד שהיתה צריכה להיות תחת ידי שרה.

ב' ידו בכל, פרש"י לסטים. ויש לפרש שהוא משום שגזלה את שרה, במה שנמנעה מלעבוד בידיה אצל שרה (כ"כ חז"א ב"ק כ"ג ס"ק ט'), שהעבד שאינו עובד לאדונו, עונו הוא גזל, כמו שגזל שור איש).

ג' פרא אדם, פרש"י אוהב מדבריות. יען שהיא ברחא אל המדבר, תחת להיות בבית אברהם.

וכנגד מה שנדבקה באברהם אבינו למצות פרו ורבו, זכתה לברכה של ריבוי זרעה.

ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך (יז ח).

הנה זה הוא הפעם הרביעי בפרשה זו, שהובטח אברהם אבינו בהבטחת ארץ ישראל. וצריך ביאור מה הוצרכו כל הפעמים?

ונראה לבאר שבכל אחד יש תוספת ברכה, וכל אחד הוא מדה כנגד מדה.

א' בשכם, כאשר קיים אברהם אבינו את מצות לך לך, מיד נאמר (יב ז) **וירא אליו ה' ויאמר לזרעך אתן את הארץ**. ויתכן לפרש שהובטח בארץ, בזכות קיומו את מצות לך לך מארצו.

ולשון אתן משמע שלעת אתה אינו שלו כלל.

ב' אחר כך היה מריבת רועי לוט, אשר הם טענו שהארץ של אברהם אבינו, ולוט יורשו, ועל כן מותר להם לגזול. ואברהם לא נתן להם לגזול, כי האמת שעדיין אינו שלו. נאמר (יג יד) **וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו**, שא נא ענין וראה מהמקום אשר אתה שם צפונה ונגבה... **קום**

באר החיים

התהלך בארץ, וידוע דברי הגמרא בבא בתרא ק' א', שבהילוך זה עשה אברהם אבינו קנין ממש בארץ ישראל וניתן לו שבאמת יהיה שלו, לענין זרעו. ויש לומר שבזכות שנוהר מגול ולא עשה כרועי לוט, זכה מיד בארץ.

וכן מפורש במדרש רבה (ל"ט כ"ד) א"ר אלעזר ג' מזבחות בנה, אחד לבשורת ארץ ישראל, ואחד לקניינה ואחד שלא יפלו בניו בעי. הרי מבואר שבפעם הראשונה בשכם נתבשר על ארץ ישראל, ובשניה נוסף לו קנין בארץ, ועל כך בנה את המזבח שבחברון (בפרק י"ג ח).

ג' נאמר (טו יח) **ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת**. זה היה אחרי ברית בין הבתרים. ונאמר שם את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני. ופרש"י שהם עתידים להיות ירושה לעתיד לבא.

ולפי דברי רש"י מובן מה נוסף כאן על הקודמות, שיש לומר שרק כאן גילה לו התוספת שיירשו בימות המשיח, ועיין מדרש רבה (מ"ד כ"ה) שיש תנא הסובר שגם עולם הבא גילה לו כאן.

ובטעם שזכה לזה בדרך מדה כנגד מדה, יש לומר שהוא שכר על אמונתו, **והאמין בה' ויחשבה לו צדקה**. ובתחילה נאמר במה אדע כי אירשנה, ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת, לרמוז על העתידות, ומה שנאמר **ואת הציפור לא בתר'**. פרש"י רמז שיהיו ישראל קיימים לעולם, היינו על אף כל צרות שעבוד מלכויות, בסוף הם ישארו, הרי שמדבר בענין העתיד לבא. ויתכן שהובטח לו תוספת באחרית הימים, בזכות ברית בין הבתרים ואמונתו בקב"ה על העתידות.

ד' בנבואה של המילה, נאמר (יז ח) **ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריוך.. והייתי להם לאלקים**. ופרש"י ושם אהיה להם לאלקים, שמי שדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוהים,

מדוע נכפלה הבטחה זו? אמנם על פי דברי רש"י הנ"ל מבואר שכאן זכה בדרגה נוספת במעלת ארץ ישראל. וטעם מדה כנגד מדה מובן, שבזכות קיום מצות התהלך לפני והיה תמים, זכה כאן לדרגה גבוהה יותר, במעלת ארץ ישראל.

פרשת וירא

ויאמר לא כי צחקת (יח טז).

הראני הרה"ג ר"ז שליט"א במדרש על הפסוק ואל האשה אמר ארבה עצבונך. מבואר שהקב"ה אמר לשרה לא כי צחקת, ואינו מדברי אברהם אבינו לשרה.

המכסה אני מאברהם (יח יז).

ופרש"י שנתתי לו את הארץ. וקראתי אותו אברהם אב המון גויים, ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב, שהוא אוהבי.

יש כאן שני טעמים א' הארץ שלו, ב' האנשים בניו (במדרש תנחומא כתוב רק הא'). וצריך ביאור איך סדום נחשבים בני אברהם. לולא רש"י היינו אומרים שפירוש אב המון גוים, אינו ממש לשון 'אב', אלא שהוא נישא עליהם, ומעולה מהם, ואדון להם. אבל לשון 'אב' שייך בבנים ותלמידים, ואיך יתכן להחשיב את אנשי סדום כבניו?

ונראה שאף שסדום הרשיעו כל כך, היה לאברהם אבינו השפעה על כל העולם, ואילו לא אברהם אבינו היו מרשיעים יותר. ולכן יוצדק בהם לשון בנים.

והרה"ג רא"י שליט"א אמר שאכן נאמר להלן פסוק כ' א' **ויסע משם ארצה הנגב**. ופרש"י **כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו**. הנה מי היו העוברים והשבים, אנשי סדום וחבריהם, הרי מבואר שאברהם אבינו השפיע אל אנשיהם.

עוד נראה שהרבה מבני סדום הושפעו לידבק בדרכי אברהם אבינו, ומה שלא נמצאו צדיקים בסדום, כי כל מי שדבק בדרכי אברהם אבינו עזב את ארץ סדום. וכמדומה שיש בחז"ל על הפסוק (יד כא) **תן לי הנפש**, שנתגיירו מאנשי סדום.

וישקיפו על פני סדום, ואברהם הולך עמם לשלחם (יח טז).

ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה.. ויפנו משם האנשים וילכו סדמה, ואברהם עודנו עומד לפני ה' (יח כ-כב).

ויאמר ה'. פרש"י אל אברהם.

א] מבואר בפסוקים שהמלאכים הלכו מבית אברהם אבינו ואברהם הלך עמם ללוותם, אבל עדיין לא הלכו לסדום. ורק אחר שהקב"ה דבר עם אברהם אז פנו והלכו לסדום, אם כן צריך להבין להיכן הלכו בתחילה כאשר אברהם ליווה אותם, וכי לא הלכו לסדום? והרי כבר לפני כן השקיפו על סדום, וכפרש"י כל השקפה אינה אלא לרעה? אם כן להיכן הלכו?

ב] עוד יש להבין הקב"ה אמר אל אברהם על סדום לפני שפנו והלכו סדמה, ואברהם השיב לקב"ה אחרי שפנו והלכו סדמה (ובאמת גם אחרי שפנו סדמה לא הגיעו לסדום עד הערב, שהמתינו לתשובת אברהם, כמו שפרש"י בפרק יט א). וצריך להבין האם מקרה הוא, שזה היה לפני שהלכו וזה היה אחרי? ועיין ברמב"ן בזה, ובפירוש אברבנאל מה שהקשה על יישוב הרמב"ן, ומה שיישב הוא, ועדיין צ"ב, ובדברינו להלן יבואר.

ג] **ויבאו שני המלאכים סדמה בערב (יט א).** ופרש"י, השלישי כיון שעשה שליחותו נסתלק לו. ושאלני הרה"ג רא"י שליט"א אם כן מדוע הגיעו אל אברהם שלשה מלאכים, אותו מלאך שבא להפוך את סדום, היה יכול להגיע אחר שהלכו מבית אברהם, ולמה הגיע לבית אברהם כלל?

והנראה ליישב כל זה בפשיטות על פי דברי הרמב"ם (מורה ב לו, ובספר הרמב"ם על שמות קודש וחול) שרוב הנבואות הם באמצעות מלאך, וגם כאשר נאמר ויאמר ה', יתכן שמלאך אמר לו בשם ה', וכמו שנאמר במשה רבינו וימצאנו ה' ויבקש המיתו, והכוונה מלאך, ובכל זאת הוא שם קודש, כיון שאמר כן בשם ה'. אמנם יש מדרגות בנבואה שהקב"ה בכבודו משמיע לו קול עיי"ש בענין ישעיה, ועיין בספר זכריה (בבאר החיים פרק) ורק במשה נאמר פה אל פה ידבר בו, שלא באמצעות מלאך (ולא באמצעות כח המדמה, אלא בכח השכל, עיי"ש, ואינו נוגע לעניינו).

ואשר לפי זה, כאשר נאמר ויאמר ה' זעקת סדום ועמרה, יתכן שהקול ששמע אברהם אבינו היה קול המלאך, ויש לומר שאותו מלאך שעד רגע זה היה נדמה לו כאיש, כאשר נעלם ממנו, הוא בעצמו השמיע לו קול זה בשם ה'. ובוודאי שיש לומר שזה היה חלק משליחותו להפוך על סדום, לילך אל בית אברהם ולספר לו, שמא ילמד עליהם סניגוריא.

אמנם זה וודאי, שכאשר אברהם התפלל לפני ה', אין מתפללים למלאך, כי אם אל הקב"ה לו לבדו ראוי להתפלל. ויש לומר שבשעה זו כאשר עמד לפני ה', וה' השיב לו, לא היה באמצעות מלאך, ולכן כתיב ויגש אברהם. ולכן עד ויגש אברהם היו המלאכים צריכים להיות אצל אברהם לשליחותם, ואף שהלכו עמו מביתו, עוד לא הלכו לסדום, כי היה לו שליחות אל אברהם, ורק אחר כך הלכו לסדום, וכל הקושיות מוכיחות מהלך זה.

ויאמרו גש הלאה (יט ט)

וברש"י לשון נזיפה.. לשון נחת וכו'. לכאורה הוא תרתי דסתרי, האם לשון גש הלאה הוא לשון נזיפה או נחת? והנה בכתב יד ישן מבואר שהוא שני מהדורות ברש"י (ספר עיונים ברש"י, ואיני זוכר מה הוא מהדורא אחרונה, וכתב שחזר בו משום תמיהת תלמידו ר' יוסף קרא).

ואיש אין בארץ (יט לא).

פרש"י סבורות היו שכל העולם נחרב. כלומר בנות לוט סברו שלוט אביהם צדיק יותר מאברהם אבינו, ורק לוט אביהם הוא צדיק הדור שנשאר כמו לוט, ורק הם נשארו, הוא פלא? (ויש לומר שסברו ששרה עקרה היתה, ואברהם זקן וכבר אינו ראוי להוליד, ומה שהוליד את ישמעאל היה לפני כן, ושאר תלמידי אברהם אבינו מתו כולם).

מכאן יש ללמוד שאף שחז"ל (נזיר לג) גינו את לוט, ואמרו על הפסוק כי כלה משקה, שלוט נפרד מאברהם משום שבקש תאוה, שנאמר 'לתאוה יבקש נפרד' (ועוד גנאי גדול נמצא בו שבקש למסור בנותיו לאנשי סדום, וכפי שגינו חז"ל במדרש תנחומא כאן, וכן ברמב"ן), אבל זה היה בעומק לבו, אבל כלפי חוץ, החזיק עצמו לצדיק הדור (הנה מסר נפשו על מצות הכנסת אורחים, ואף אחר שהרגו את בתו באכזריות, כמדרש חז"ל על הכצעקתה), וכן סברו עליו בני ביתו, וכנראה לפי דעתו אדרבה הוא הלך לסדום למען ללמד אותם ולהשפיע עליהם, ולפחות לא הלך לשם ללמוד מהם. הלא תראה שהמלאך לא אמר ללוט שהוא מצילו בזכות אברהם אבינו (וגם ברש"י פסוק כ"ט מבואר ניצול בזכות עצמו, מה שעשה מצוה עם אברהם).

בספר והגדת מביא כאן מעשה נורא על התגלות בנות לוט בחלום, לפני כמאה שנה, ואמרו שהם צדקניות גדולות, ולשם מצוה נתכוונו, וגם מה שקראו הבנים על שם אביהם היה לשם שמים, שלא יאמרו שנתעברו מאלילים ויעשו עבודה זרה. ואדם אחד שדבר עליהם גנאי נתבקש מיד לבית דין של מעלה, עיין שם.

ויקרא אבימלך ויאמר לו.. מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי. ויאמר אבימלך אל אברהם מה ראית כי עשית את הדבר הזה. ויאמר אברהם כי אמרתי (כ ט-יא).

קשה מדוע נאמר ויאמר אבימלך אל אברהם באמצע דברי אבימלך, הרי הוא המשיך דברי אבימלך שאמר בתחילה ויאמר לו? אלא כאשר אמר אבימלך בדברים בלתי ישרים והגונים (דברי זעם וריב), ואמר מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, לא השיב לו אברהם אבינו דבר. ורק כאשר שאל כהוגן מה ראית, אז השיבו אברהם אבינו (הג"ר מרדכי אוירבך, בהספד על אביו מן הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, בשם אביו הגרש"ז).

ויקה לחם וחמת מים (כא יד).

פרש"י ולא כסף וזהב לפי שהיה שונאו לפי שיצא לתרבות רעה.

וקשה כמה קושיות, א' שגם אם שונאו לשם מצוה, שנינו אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא לכופ את יצרו. ואם כן היה לו ליתן לישמעאל כסף לצרכיו גם עם שונאו? ויש ליישב שרש"י נתכוין לשאל מדוע לא נתן לו מתנות יתירות מצד אהבת אב לבנו, ועל צרכיו לא דבר ובאמת נתן לו, והוא בכלל לחם ומים. (עיין עוד ברמב"ן שמצדד אולי נתן לו כסף וזהב. עוד כתב הרמב"ן אולי לא נתן לו כסף משום שרה, ויישוב זה צ"ב שעכשיו יקשה על שרה, מדוע לא הניחה לאברהם אבינו שיתן לו כסף לצרכיו? אלא צ"ל שגם הרמב"ן מדבר על מתנות יתירות, ולא על צרכיו, ואת צרכיו נתן לו, והוא בכלל לחם ומים).

אמנם עצם מה שהיה שונאו שיצא לתרבות רעה קשה א' בפסוק י"ז נאמר באשר הוא שם, ובפרש"י שם נראה שהיה צדיק, ולא היה חייב מיתה, וקשה הרי עבר על ג' עבירות חמורות. ועיין בשפתי חכמים ומפרשי רש"י כמה יישובים בזה?

ב' קשה שנאמר בעקדה להלן (כב ה) ויאמר אברהם אל נערי, ופרש"י ישמעאל ואליעזר. וקשה הרי כבר גרשו מביתו, ואיך הוא עמו?

ג' רש"י כתב שהיה שונאו, והרי בעקדה נאמר (כב ב) אשר אהבת, פרש"י שאברהם אבינו אמר שניהם אני אוהב, יצחק וישמעאל?

ונראה מכל זה, שבאמת מבואר להלן (כה ט) ויקברו אותו יצחק וישמעאל בנו, מכאן שעשה ישמעאל תשובה. אבל בהכרח (מכוח כל הקושיות הנ"ל) שלפי השיטות שמצחק פירשו ג' עבירות

חמורות, הרי כיון שגרשו והענישו, מיד עשה תשובה, ולכן באשר הוא שם, כבר היה צדיק. ולכן אחר כך קיבלו לביתו, ובשעת העקדה היה עמו, וגם אהבו כאשר אמר.

אמנם לפי השיטה במדרש שמצחק הכוונה שכל הויכוח היה על הירושה ולא כפרש"י, לפי זה לא היה רש"י מפרש שהיה שונאו כי לא יצא לתרבות רעה, ולפי זה אין ראיה שעשה תשובה מיד, ועיין ברש"י לפני העקדה, שעדיין היה ישמעאל מתפאר על יצחק, ולא מצינו שעשה תשובה עד שהקדים את יצחק לפניו (אמנם בהכרח עשה תשובה לפני כן, שהרי כתוב שאברהם מת בשיבה טובה, שישמעאל עשה תשובה בימיו, ולא אחרי מותו).

ופיכל שר צבאו (כא כב).

מדוע הזכיר שר הצבא? ובפרט שבכל הפרשה נאמר לשון יחיד, משמע שרק אבימלך היה מדבר, והרי בוודאי שמלך בא עם מלווים, אך מה ענין מלווה זה אלינו? ונראה שבה ללמד שאבימלך נתכוין לאיים עליו, שאם לא יסכים ישתמש בצבאו.

ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך ויכרתו שניהם ברית (כא כו).

ויצב אברהם את שבע כבשת הצאן לבדה.. בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת (כא כז).

וצריך להבין א' מדוע הברית הראשונה אינה כוללת שלא יקחו מאברהם את הבאר, הלא ענין הברית הוא שלא יזיקו זה את זה, ואם כן גזל הבאר בכלל?

ב'. איך כבשים יהיו עדים?

ונראה פשוט, כי הברית כולל רק שאבימלך לא יזיק לאברהם, אבל אם יכפור ויאמר שהבאר שייך מלכתחילה לאבימלך, אם כן יוכל אבימלך לקחתו למרות שבועתו (שהרי לשיטתו אינו גוזל את אברהם בכך).

והעצה לכך היה הצבתם לבדנה.

כי הנה אברהם אבינו טוען שעבדיו גונבים ממנו באר, אבימלך משיב לא ידעתי, ולא הגדת, מתרץ תירוצים שונים. אך אינו מבטיח בדבור ובקנין שהוא יעזור לו וידאג לו. לא עוד אלא הוא ממשיך בבקשה שאברהם אבינו ישבע לו שלא יזיקנו, והיה אברהם צריך להתוכח עמו.

אך אברהם אבינו נתחכם והפריד שבע כבשים מתוך המתנה, שבע לשון שבועה, והפרדתם תביע אומר כי מלבד השבועה הכללית, הם עושים שבועה נפרדת על הבאר. ונקרא עדות, כי ההפרדה מגדת שיש כאן שבועה נפרדת. ונתיישב מה ששאלנו.

ובדברינו יובן מה מלמדנו התורה במעשה זה.

והוא חכמה גדולה, להיות שלם בחסידות, להתחסד עם הבריות ולברוח ממחלוקת עד הקצה, ובכל זאת לא להנזק מהרשעים.

שהנה יש לשאול מדוע הוצרך אברהם אבינו להישבע לאבימלך, לכרות ברית עם נכרי.

ונראה שאם אדם מבקש ממך הבטחה על שלום והוא מוכן גם הוא להבטיח שלום, אם אין לך טענות עליו, הרי ממידת השלום הדרך ארץ והחסד לא לסרב.

ואבימלך בקש להוציא מאברהם אבינו שבועה כזו (כאשר הוא לא התנהג כל כך טוב, והוא אפילו אינו מביא מתנה רק שאברהם יביא, וכן אצל יצחק ויעקב יצחק משתה), בזמן שאפילו את הבאר אינו מבטיח לו. על כן במקום שאברהם אבינו יתעקש ויאמר לו איני מוכן עד שתבטיח לי על הבאר, ואם אבימלך יתוכח הרי נכנס עמו לריב. עשה אברהם אבינו בחכמה והשתמש בבקשת אבימלך על הברית, ועשה שיהיה הבאר כלול בשבועה, וממילא אם אבימלך לא יניח לו את הבאר,

הרי בטלה שבועתו של אברהם, שהרי ברית פירושו שמבטיחים זה לזה, ואם זה מפר נפטר השני מהתחייבותו.

ובכך לימדנו אברהם אבינו דרכי התום והחסידות, כיצד להתנהג עם גזלנים ושקרנים, וכיצד יש לשמור על רכושו, מהרשעים העומדים עליו, מבלי לגרוע מדרך השלום והחסד.

ובאמת צדק אברהם אבינו, ואכן עבדי אבימלך סתמו את הבארות של אברהם וימלאום עפר כלהלן פרק כ"ו, סתמום בשביל להזיק לאברהם, שהרי לא היה להם הנאה מהבאר הסתום.

ועוד אחרי כל זה, ואחרי שגזלו גם מיצחק כמה בארות, עוד ממשיך אבימלך ומבקש מיצחק לכרות ברית ושלום.

ומעשי אבות סימן לבנים. כי גם היום היושבים במקום פלשתים, ידיהם עושות מלחמה, ופיהם מדבר שלום, כדי לקבל הבטחת שלום ומתנות. ועצת התורה הקדושה היא שנתנית המתנה יהיה באופן שההבטחה שישראל מבטיחים להם לשלום יהיה מותנה בכך שלא יגזלו ויזיקו, באופן שאם יזיקו תתבטל ההבטחה, וה' יברך את עמו בשלום.

ויכרתו ברית בבאר שבע ויקם אבימלך ופיכל שר צבאו וישבו אל ארץ פלשתים, וישב אברהם בארץ פלשתים ימים רבים (כא לב).

בתחילה נראה שבאר שבע אינו פלשתים, ואחר כך נראה שהוא בארץ פלשתים. וצריך לומר שאינו בעיקר פלשתים אלא בקצהו. ועיין בדעת זקנים, רמב"ן, פירוש הטור, וספורנו. ובספר תולדות יצחק של סבי הרה"ג ר' מרדכי יצחק ויספיש שליט"א בחלק השו"ת עמוד רצ"ד, ר"ו, ר"ז.

ויטע אשל בבאר שבע (כא לג).

במדרש תהילים פרק ל"ז איתא שאברהם אבינו מצא את שם בן נח, וסיפר לו שבתובה לא היה להם מנוחה מפני טורח החיות להאכילם. ופעם אחת איחר אביו לתת לאריה, ובעט בו ונעשה צולע.

אמר אברהם אבינו, מה הפשט במעשה הזה, וכי זה שכרו, אלא בהכרח שכל הזכות של נח להנצל מהתיבה היה משום חסד, ולכן עד כמה שקיצר בחסד לא היה ראוי לינצל.

וכיון שכה גדול החסד עם החיות בעיני הקב"ה, עם בני אדם אשר הם בצלם אלקים על אחת כמה וכמה, מיד ויטע אשל בבאר שבע. ומכאן לומד המדרש מה גדולה היא מעלת קנאת סופרים.

ולך לך אל ארץ המריה... על אחד ההרים אשר אמר אליך (כב ב).

מבואר שאת הארץ אמר לו, ואת ההר המסויים לא אמר. ואם כן מבואר שארץ המוריה הוא כל הרי ירושלים.

ויש לפרש לפי זה את פסוק י"ד, ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה. ויש לפרש שהמקום הוא ירושלים, ואותו קראו ה' יראה, ועל שם זה נקרא ירושלים, שיש שם יותר קדושה והשגחת ה' יתירה. ואת ההר, נאמר עליו בהר ה' יראה, ששם מקיימים עליה לרגל, ומתגלה שם כבוד ה'.

העלהו לעולה (כב ב).

מבואר שאע"פ שיצחק לא נשחט, התקיים העלתו לעולה, והיינו שנעשה יצחק בקדושת עולה.

ומבואר ברש"י בפרשת תולדות על הפסוק גור בארץ הזאת, שמשום כך היה אסור ליצחק אבינו לצאת מארץ ישראל.

וקשה כי אין הלכה בהלכות הקדשים שאסור מן התורה להוציא קרבן עולה חי לחוץ לארץ?

אלא נראה שהיה ביצחק קדושה של עולה אחר שחיטה ולפני זריקה, דהיינו קידוש סבין, וההלכה היא שעולה אחר שחיטה אסור ביוצא, כלומר אסור לו לצאת ממחנה שכינה, דהיינו קלעי חצר המשכן, או מהעזרה של בית המקדש.

ועדיין יש לבאר מה שייך הדבר לארץ ישראל?

אלא שמבואר בגמרא (זבחים קט"ו) שבזמן שמחנה שכינה היה מפורק, מותר להניח קדשים בכל מחנה לוייה, ונחשב שלא יצא ממחנה שכינה, כלומר כל מחנה לוויה דינו כמחנה שכינה, בשעה שהמשכן מפורק.

ולפי זה נראה כי טרם שקידש שלמה את המקדש, וטרם נתקדשה ירושלים, ולא היה שום משכן, הרי כל ארץ ישראל נחשב כמחנה שכינה, והקרבת מותר בכל ארץ ישראל, ואסור לצאת מארץ ישראל, כדין איסור יציאה מהעזרה, וזה היה דינו של יצחק אבינו. והוא מהטעם שנתבאר שכל זמן שלא נקבע מחנה שכינה, נשאר כל ארץ ישראל כדין מחנה שכינה, וכענין הגמרא בזבחים הנ"ל לגבי מחנה לוויה.

(אמנם זה מובן דווקא אם קדושת ארץ ישראל להלכות דיני הקדושה היתה מעולם וצ"ע בערכין ל"ב, יבמות פ"א אם משמע שם שקדושת א"י להלכותיה, היתה רק מכיבוש יהושע, ויתכן שהקדושה תליה ברוב יושביה עליה, ועל כן בהיותם במצרים לא היה קדושה, אבל לפני כן בימי האבות חלה קדושה. והטעם שהרי גם אם נתקדשה על ידי יהושע, לא שמענו שקידשה במעשה כגון בקרבן, על כרחך שעצם היות ישראל עליה עושה בה קדושה, וא"צ לקדשה במעשה).

ביום השלישי (כב ד.)

לפי פרש"י סוף פרק כ"א שבשעה ההיא היה אברהם אבינו דר בחברון, קשה שהרי מחברון לירושלים מהלך יום אחד, ורק מבאר שבע לחברון הוא מהלך שני ימים? ובאמת שקושיא זו שאלו חז"ל במדרש תנחומא, ומכאן למדו שהשטן העמיד לפניו עיכובים הרבה.

יען אשר עשית (כב יז.)

יש לעיין מה הוסיף לו בברכה זו, הרי כבר ברכו ונברכו בך, ובברית בין הבתרים ברכו, ואמר לו, ספור הכוכבים ויאמר לו כה יהיה זרעך? ויש לומר שנוסף כאן הברכה שיהיו זרעו כחול אשר על שפת הים. אמנם צריך לדעת מה ההבדל בין הברכה ככוכבים לברכה כחול?

ואולי כוכבים הם גדולים מאד רק נראים קטנים (תוס' סוכה כ"ב), וחול הם קטנים באמת. ויש לומר על פי הפסוק יברך יראי ה' הקטנים עם הגדולים, שברכת ככוכבים, הוא שכאשר זרעו יהיו צדיקים גדולים, אז יחול בהם ברכת הריבוי ככוכבים, אבל לקטנים במדרגתם לא שייך קבלת ברכה זו, שהרי גם אם ירבו, ככוכבים לא יהיו.

וכאן בזכות העקדה שזכה לדורות, הרי גם אם יהיו קטנים, ולא יהיו חשובים, זכות אביהם אברהם יעמוד להם, ואף אם יהיו קטנים כחול ירבו.

בנותי שיחיו אמרו שיש לומר שחול יש יותר מכוכבים.

שוב מצאתי שבאמת כן נראה ממדרש רבה דברים א יא, עיין שם בפירוש עץ יוסף, שהקב"ה אמר שיברך את בניו ככוכבים והיינו בברית בין הבתרים, ואמר מעט ועשה הרבה, שבסוף אמר ארבה ארבה לרוב, ומפרש עץ יוסף, שהכוונה במה שאמר שירבו כחול, שהם יותר מכוכבים.

ועיין מלבי"ם על תהילים (קמז) מונה מספר לכוכבים, שיש לכוכבים מספר, וכן הוא אצל הגויים, אבל גדול אדוננו ורב כוח לתבונתו אין מספר, מעודד ענוים ה', היינו שאת ישראל מרבה יותר מכוכבים, עד אין מספר. עיין שם שכל המזמור נסוב על מעלת ישראל על העמים.

פרשת חיי שרה

ויקם שדה עפרון.. לאברהם למקנה. ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת (כג יז - כ).

א. יש כאן כפלות ברורה על ויקם השדה. וצריך ביאור טעם הכפלות? והנה בפעם הראשונה כתוב למקנה, ובשני לאחוזת קבר. ויש לומר שהיה כאן שינוי בקנין, בתחילה היה למקנה, ואחר כך לאחוזת קבר.

אמנם כפלות זו מצינו גם בפרשת ויחי, בבראשית מט ל אשר קנה אברהם את השדה מאת עפרן החתי לאחוזת קבר. שמה קברו וכו'. מקנה השדה והמערה אשר בו מאת בני חת. כאן נקרא הקניה מעפרון בשם לאחוזת קבר, והקניה מאת בני חת בלשון מקנה.

ועל כן נראה שבכפלות שישנו גם בפרשה זו, וגם בפרשת ויחי, לומר שמלבד מה שקנה מעפרון, קנה גם מאת בני חת. (וטעם אחוזת קבר, יעויין באות ה')

וצריך ביאור מה הוצרך לבני חת, הלא השדה היה של עפרון?

ב. ובאמת שכל הפרשה צריך ביאור, מה האריך אברהם אבינו בדברים עם בני חת, הלא השדה היה של עפרון, והוא ידע איזה שדה הוא מבקש, והיה צריך לפנות מיד לעפרון. הרי שגם כאן מבואר שהיה צריך את בני חת?

ג. בפסוק י"ז נאמר ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת...: (יב) וישתחו אברהם לפני עם הארץ: (יג) וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר:

בפסוק י"ג מבואר שעם הארץ אין הכוונה לעפרון, ואם כן צריך ביאור מדוע השתחוה אברהם לעם הארץ, הלא עפרון ענה לו, ואליו היה לו להשתחוות?

ומבואר גם מכאן שהיה צריך את בני חת. ולא נתפרש מה הטעם הוצרך לבני חת.

ד. מידידי ר' אבר"מ שליט"א שמעתי, שידע אברהם אבינו שאם יבקש מעפרון יתכן שיסרב למכור נחלתו, בפרט שכבר ידענו שהיה רע עין, וקרוי שיסרב גם אם אינו צריך כלל את המערה.

על כן נתחכם אברהם אבינו לפנות לכלל בני העיר, כאשר מכולם יחד אינו מבקש מקום מסויים דווקא, אלא ד' אמות כדי קבר אחד. ולזה לא יקשה מהם להסכים, בפרט שכבר הכירוהו, כי היה גר בחברון כמה פעמים, (עייין רש"י לעיל כא לד). וכן היה שהסכימו בפה מלא בשם כולם.

ואחרי שכבר הסכימו, בקש מהם שיבקשו הם מעפרון, ועכשיו הם יעזרו לו, כדי שיקימו מוצא פיהם על מה שהבטיחוהו. וכיון שהם יבקשו, לא יהיה לעפרון פנים לסרב, סוף סוף המערה עצמה, אינו דבר גדול (כמבואר בחז"ל שעפרון סבר שהיא מערה חשוכה, ולא ידע כלל שאדם וחוה קבורים שם), ובכל זאת לא מכר לו המערה לבדה, עד שהוציא מאברהם מחיר כל השדה, וכלהלן.

ה. עוד יתכן שהיה ביניהם הסכמה (בקנין) שאין אחד מהם יכול למכור שדה למי שאינו מבני חת, ללא רשות בני המקום. כמו שלהבדיל אין לנו למכור שדה בארץ ישראל לנכרים. וכן ידוע בכמה מקומות שרוצים כלל בני המקום, שיהיו שם רק מבני חברתם, ומבעלי דעות הקרובים להם.

לכן הוצרך רשות בני המקום. ואף כשבקש שעפרון יתן לו המערה, אמר (בפסוק ט') בבכסף מלא יתננה לי בתוכם'.

יש לסייע לזה, גם כאשר דובר שיקנה את כל השדה, הזכירו בכל פעם שהעסק הוא בשביל הקבורה, ראה בפסוק י"א, י"ג, ט"ו.

וצרך ביאור מה צריכים לכפול פעמים רבות ענין הקבורה, שהוא ענין טפל לעצם המכירה, הרי מי שקונה שדה יכול לעשות בה מה שירצה, ומה הוא עסק של המוכר?

אלא נראה שכל מה שהסכימו למכור לו את השדה, היה רק משום שאמר להם שהוא צריך את השדה לקבורה, ולא לענין אחר.

וכן הוא מדוקדק בפסוק כ', ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחזת קבר. משמע שגם השדה נקראת **אחזת קבר**. וקשה הרי רק במערה היה הקבר, אבל מה שייך השדה לקבר. אלא משמע שלא נתרצו למכור לו, אלא משום שהבטיח להם שגם בשאר השדה לא יבא לגור שם, אלא יהיה לחצר הקבר, או לבית קברות, לקבור אחרים שם.

וישקל אברהם לעפרן (טז).

פרש"י חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה, ואפילו מעט לא עשה, שנטל ממנו שקלים גדולים, שהן קנטרין. ו**בבעל הטורים** לעפרן חסר, בגימריא רע עין.

ו. והנה לכאורה בעצם המכירה לא נראה שהיה רע עין. הגע עצמך אתה מציע לאדם מתנה ואינו מוכן לקבלה חנם, ושואל מחירה, ועומד על כך שיהיה בכסף מלא, האם צריך לשנות ולומר לו חצי מחיר, מדוע שלא יאמר לו את המחיר כמו שמבקש. ואדרבה כיון שהוא הסכים לתת לו בחנם, ואף את השדה הוסיף לו, הרי שהוא בעל עין טובה, והיכן נשתנה?

אלא הענין מבואר ברש"י, שעפרון אמר שמחירה ארבע מאות שקל כסף, ואברהם נתן לו עובר לסוחר, וזה הוא יותר, ויש בגמרא שהוא מאה פעמים יותר ביוקר, ועפרון היה צריך לומר לו, שהוא יותר מדאי.

ז. ויש לשאול מדוע באמת אברהם נתן לו כל כך. ויש לומר שכפרש"י בפסוק ט', רצה ליתן כל שווייה (וכמו שאמרו בבבא בתרא נד, שעכו"ם אינו קונה אלא בכסף, ומסתבר שעכו"ם רוצה להקנות רק בכסף שיווי, ולא בשוה פרוטה באופן שבסוף לא יתן לו כל שווייה, וכבר אמרו בגמרא בבא בתרא קי"ב בתמיה, נמצא צדיק יהיה קבור בקבר שאינו שלו?), והוא ידע מעלתה הגדולה, מה שעפרון לא ידע, ולכן נתן יותר, מדין לדידי שוה לי יותר.

ח. ואחרי שחז"ל יסדו שעפרון היה רע עין, יש לנו לשאול בהיפך, איך נתרצה לתת בתחילה את המערה והשדה כולו, איך לא התירא שאברהם אבינו יאמר לו תודה רבה ויטלנה חנם.

והתשובה שהרי עפרון שמע את מה שאמר בפסוק ט' שאמר מפורש שהוא רוצה אותו בכסף מלא, ולכן ידע שאברהם יבקש לשלם לו, ובאמת מעולם לא רצה ליתנו לו במתנה.

ט. עוד מבואר בפסוק שאברהם אבינו בקש לקנות רק את המערה אשר בקצה שדהו, והוא הציע לו במתנה את כל השדה. ויש לומר שהכל היה בערמה, כי ידע שיקבל כסף מלא, ורצה שיתן לו דמים רבים גם בעבור השדה. לכן אמר שנותן לו במתנה המערה והשדה, כאומר שאת המערה בפני עצמו אינו רוצה לתת ולהשאיר השדה לעצמו, וממילא יוכרח לקנות את כל השדה.

ואברהם זקן (כד א).

יש להתבונן מה ענינו לפרשת אליעזר ורבקה (בחלוקת פתוחה וסתומה הוא באותו פרשה עם מעשה אליעזר)? והנה בבעל הטורים כתב שהיה זקן שלא יכול עוד לצאת ולבא לישא וליתן (כי באמת כבר זקנה כבר היה בו בהיותו בן צ"ט, כמבואר בתחילת פרשת וירא ואדוני זקן, אלא יש זקנה ויש זקנה). לפי זה יש לפרש שאילו היה בכוחו להיטלטל, היה הולך בעצמו. וכמו שאמרו חז"ל שאברהם אבינו היה רשאי לצאת מארץ ישראל, ורק יצחק לא היה רשאי.

וה' ברך את אברהם בכל (כד א).

מה שייך דבר זה, לתוך פרשת נישואי יצחק?

והנה איתא בב"ב קמ"א וה' ברך את אברהם בכל, ר"מ אומר שלא היה לו בת. לפי ר' מאיר מובן מאד השייכות לפרשה, כי לא היה יכול להשיא בת אל יצחק, אבל אילו היה לו בת, היה יצחק מותר באחותו (כן כתבו תוס' שם), והיה נושא אותה.

ר' יהודה אומר שהיה לו בת. והקשו תוס' ושיאנה ליצחק, שהרי בן נח מותר באחותו.

(וכן מצינו בפרש"י על בוכה למשפחותם, שעד מתן תורה היו מותרים בקרובים. וכן מוכח מהאומרים שהשבים נשאו תאומותיהם, הרי אף שהיו בארץ ישראל, הותרו באחיות. ועיין בהגהות יעב"ץ בבבא בתרא (קמ"א) שתמה מאד על התוס' שכתבו שהאבות היו בני נח. ועיין מה שנתבאר בפרשת חיי שרה מגמ' יבמות דף ק' שמשעת מילה נאסר אברהם בשפחה ונכרית, וקשה מדוע אחרי מילה יהיה מותר באחיות ובנכרית אסור, מה ההפרש. ונראה שרק לענין קדושת עריות היו מותרים עד שנתגיירו לגמרי בהזאה וטבילה בהר סיני, אבל קודם לכן, אמנם הזכרים היה להם דין ישראל מחמת מצות המילה, אבל הנקבות שלא מלו, היה להם דין בן נח (שלא נתחדש עדיין חלות הטבילה. ואולי לכן דינה לא נאסרה בכנעני, והקפידא היה שם משום דרך זנות), ואח ואחות אינם כאחים, כי הזכר כקטן שנולד, ביחס לנקבות. ולכן אפילו קיימו כל התורה, לא היה שייך איסור אח ואחות, וכבר האריך פרשת דרכים ועוד בזה, ולא עיינתי כעת).

ותירצו א' הבת קטנה היתה, ורבקה כבר היתה בת י"ד (חכמת שלמה בשם תוס' יבמות ס"א שהביאו ומדרשים חלוקים אם בת ג' או בת י"ד) ב' בת אברהם נולדה מהגר ולא משרה.

והתי' השני קשה, הרי אברהם אבינו בעצמו נשא הגר פעמיים, ומה חסרון הוא ליצחק לישא בת הגר, ועוד שנוסף בה מעלה, שאברהם הוא אביה (וי"ל שגם אצל אברהם, הגר לא היתה עיקר זיווגו, אלא שרה, וכלהלן)?

אמנם הביאור פשוט, על פי דברי רש"י בתולדות, שכתב שיצחק היה אסור בשפחה, מטעם היותו עולה תמימה, וכשם שנאסר ביציאת חו"ל, כן נאסר בשפחה. ולפיכך לא היה יכול לישא את בת הגר (עיין בדברינו פרשת לך לך, שהראינו שלישמעאל היה דין עבד כנעני).

ולפי זה מובן השייכות של 'בכל' לנישואי יצחק, גם לר' יהודה, כי מחמת הקדושת קרבן שחל על יצחק אבינו בעקדה, הוצרך אליעזר לבקש לו אשה מחרן, על אף שהיה לו אחות, כי נאסר באחותו מהגר.

אל הארץ אשר יצאת משם (כד ה).

נראה שאליעזר מלמדנו בלשונו, שיש טעם שלא ילך לארצו ומולדתו של אברהם בדווקא, אחרי שהקב"ה אמר לו לך לך מארצך ומבית אביו, אם ישוב בנו ויגור שם, הרי הוא ביטול מצות לך לך. וגם בפסוק ח' נאמר רק את בני לא תשב שמה. ולא אמר בלשון לא תוציאנו לשם, שמשמעו לשון יציאה חדשה. אלא לשון להשיב, שמשמעותו, שבכך הוא חוזר להיכן שהיה אברהם בתחילה.

(ויש לעיין וכי בכל הדורות יהיה איסור זה? והיה אפשר לומר שכל זמן שהיה תרח חי היה נאסר משום שיבה אל בית אביו, אבל באמת בשעה זו של הדיבור עם אליעזר כבר מת תרח, שהרי תרח חי שבעים שנה כשילד את אברהם, ותרח מת בן מאתים וחמש שנים, נמצא שבשעה שהיה אברהם בן מאה ושלשים וחמש מת תרח אביו, והרי העקדה היה שנתים אחר כך, בהיות יצחק בן ל"ז שנה. אלא יש לומר שעדיין היו שם אחיו או אמו, וכתבר תוס' גיטין כ"א ב' ד"ה שלא, שכל יוצאי חלציו קרויים בית אביו, גם כשמת אביו. אמנם דורות אחר כך, שבר נשתקע שמו ביניהם, נראה שכבר אינם קרויים בית אביו).

ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דבר לי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם (כד ז).

להלן בפסוק מ' כאשר אליעזר מספר את הדברים, נאמר כך ויאמר אלי' ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך והצלית דרכך ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי.

והנה יש כאן כמה שינויים.

א' אליעזר אמר הוא ישלח מלאכו אתך והצליח דרכך. המלאך יהיה עם אליעזר, ו'אליעזר' יצליח בדרכו. ואילו אברהם אבינו אינו מדבר כלל על הצלחת אליעזר, ולא שהמלאך ילך עמו, אדרבה המלאך ילך 'לפניו' ואליעזר לא יצטרך לעשות מאומה.

אמנם אין לפרש את ההבדל לגנאי ח"ו שאליעזר בקש להתפאר בעצמו שהוא מצליח והמלאך הולך עמו, כי מקובלים אנו מחז"ל שהיה 'עבד משכיל', וכמו שפרש"י יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, והיה עבד נאמן, ובחז"ל הפליגו עוד שהיה מושל ביצרו כאברהם, וזיו איקונין שלו דומה לאברהם, ושבעים שנה לפני כן כבר נאמר עליו דמשק אליעזר, דולה ומשקה מתורת רבו. אלא ודאי שכל מה ששינה היה בחכמה ותבונה עמוקה למען הצלחת שליחותו, וכמו שיבואר.

ב' אליעזר אמר בשמו, ה' אשר התהלכתי לפניו. אבל אברהם אבינו לא דבר כלל על זכות עצמו, לא אמר אשר התהלכתי לפניו, ויש לי זכויות שישלח לי מלאך. אלא אמר ה' לקחני והבטיח לי.

ג' אברהם אבינו לא אמר לו שיקח אשה דווקא ממשפחתי ומבית אבי, אלא מארצי ומולדתי. ויתכן שכולל כל העיר, או שמוולדתי הוא אור כשדים כמו שפרש"י בפסוק ז'.

ויש לפרש את כל ההבדלים, על פי פרש"י בפסוק מ"ז שכתב שאליעזר שינה בסדר נתינת הנזמים, ולא אמר להם שנתן הנזמים לפני ששאל לשם משפחתה, כדי שלא יתפשוהו בדבריו.

והנה על דברי רש"י שם נחלקו הרמב"ן ועוד ראשונים, ופרשו שאף שנאמר בפסוק כ"ב שלקח את הנזמים בידו לפני ששאל את שמה, אבל לא נאמר שנתן לה התכשיטים לפני ששאל לשמה, ובאמת נתן לה התכשיטים אחרי ששאל לה, וכמו שסיפר אחר כך.

ונראה שמקור דברי רש"י שלשון הפסוק בפסוק כ"ב צמידים על ידיה, משמע שכבר נתנם על ידיה, אף שעדיין לא שאל שמה. ולשאר הראשונים צ"ל שהיו לו כמה צמידים, ובחר צמידים המתאימים למידת ידיה, או על ידיה פירושו בעבור ידיה.

והנה לפרש"י באמת צ"ב איך נתן לה כבר התכשיטים, שמא היא אינה ממשפחת אברהם, האם יש לו זכות לתת התכשיטים למי שאינו ראוי לכך, היכן נאמנותו של עבד אבות. האם רשאי לסמוך על הנס לענין זה.

ויש לפרש שבאמת אברהם אבינו לא התנה עמו שיביא ממשפחתו דדוקא, אלא מארצו, ולכן כל אחת שהיא מארצו, והיא שלמה בכל מעלה ומדה טובה היא ראויה לכך.

על כל פנים למדנו שאליעזר בסיפורו שינה באמת מפני השלום, ויש לומר שגם לחולקים על רש"י בענין הנזמים, בכל זאת יתכן שבזה יודו לרש"י שהיה אליעזר רשאי לשנות מפרטי המעשה, בדברים שאינם נחוצים בעבורם, רק כדי שדבריו יתקבלו ברצון, וישלחו עמו את רבקה בשלום.

ולפי זה מיושב שלושת ההבדלים הראשונים ששאלנו.

ההבדל הא' שאברהם לא אמר שההצלחה תהיה של 'אליעזר', שהוא יצליח. כי לא סמך אברהם אבינו על אליעזר, כי אם על ה' אלוהיו שישלח מלאכו לפניו. אבל לצורך השליחות שינה אליעזר ואמר, שאברהם אמר ש'אליעזר' יצליח, והאות והפלא מוכיח על כך. והטעם שהוצרך לזה, כי איך יסמכו ההורים לשלוח בתם לדרך רחוקה להנשא, על סמך העבד, הן אמנם ידוע בעולם מעלת אברהם נשיא אלוהים, אבל בכל זאת איך יסמכו על העבד. על כן נתחכם לספר להם בשם אברהם שה' מצליח דרכו, באופן שעל ידי כך יכירו במעלתו הגדולה, ולכן יסמכו עליו (וזה היה אמת שהוא היה נאמן מאד, ולא רימה אותם בכך כלל).

ההבדל הב' אברהם אבינו לא התפאר ולא נתגאה חלילה. אבל אליעזר אמר כן, כך שדרך אגב סיפר להם על צדקתו הגדולה של אברהם אבינו, ואשר לכן ה' עמו. למען יקבלו דבריו שאכן ראוי לנס ופלא עצום עד כדי כך, ולא יפקפקו בקבלת המעשה.

ההבדל הג' שבאמת אברהם אבינו לא התנה שיביא ממשפחתו דווקא, כמו שאמרנו בדיבור המתחיל ויש לפרש, בביאור דברי רש"י, רק הוא אמר כן להגדיל את הפלא שהצליח ופגש מיד בבת משפחתו, ומטעם האמור.

שני צמידים על ידיה (כד כב).

פרש"י רמז לשני לוחות מצומדות.

צריך ביאור, הרי לכאורה שני הלוחות אם היו צמודים, היינו צמודים זה לזה (ולא שכל אחד היה צמוד לידו של משה רבינו) ואם כן האם שני הצמידים היו צמודים זה לזה, והלא כן הוא אזיקים של אסיר? ואם הכוונה צמודים ודבוקים על ידיה, הרי אינו דומה לצמודים שבלוחות? ודוחק לומר שדומה רק במילת צמוד.

בספר ילקוט לקח טוב מביא מי שאמר שבאמת היה צמודים הצמידים זה לזה כאזיקים, ומאריך שם בענין עבותות של אהבה. ולענ"ד תמוה לומר שהיו כצורת אזיקי אסיר?

והנה ראיתי אצל בנותי ג' עיגולים צמודים זה לזה, על יד אחת, ואמרתי שזה הוא הפירוש צמידים לרש"י, שבכל יד היה שני עיגולים, מחוברים זה לזה. ולאחר זמן בפרשת חוקת, ראיתי שכן כתב בספר הכתב והקבלה, בפרשת חוקת על הפסוק צמיד פתיל, ושמחתי שכיוונתי לדעת גדול.

ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך (כד סא).

מילים ויקח העבד את רבקה, צריך ביאור הרי כבר נאמר ותלכנה אחרי האיש, הרי שהוא הלך והיא הלכה אחריו, ומה נוסף אחר כך כשלקח את רבקה?

יתכן לפרש שכתוב כאן שעשה לה קידושין בשליחות יצחק, שהרי ידוע במסכת קידושין, שהקידושין נקראים 'קידוש'. ובאמת בתוספות בכתובות ז' ב' בשם מסכת כלה, ויברכו את רבקה, זו ברכת אירוסין, עיין שם. ואף שפסוק ויברכו, הוא פסוק אחד לפני כן, הלא ברכת אירוסין מברכים לפני אירוסין עובר לעשייתן, ועוד שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (כד סג).

יעויין ברמב"ן ומלבי"ם ושאר מפרשים, שכתבו שיצחק בא מן באר לחי רואי, אל ביתו בארץ הנגב, ובדרכו יצא מדרכו לשוח בשדה. ומשמע שהיה באותו יום.

והנה **בגמרא** פסחים פ"ח מבואר בגמרא שדה זה הוא הר המוריה, שם נאמר שאברהם קרא הר, יצחק קראו שדה, ויעקב קראו בית. ומפרש רש"י שאברהם ויצחק ויעקב התפללו בהר המוריה, וכן כתבו תוס' בברכות סוף פרק אין עומדין.

וקשה הרי ארץ המוריה מרוחק מהלך שני ימים מבאר שבע, וארץ פלשתים הוא סמוך לגרר, ואל באר לחי רואי, ואין מתפרש שבדרכו מבאר לחי רואי עד ארץ הנגב, יצא להתפלל בהר המוריה?

ובאמת **בתרגום יונתן** מבואר שבאר לחי רואי המבואר כאן הוא בבית מדרשו של שם, ושם היה מלכי שלם, מלך ירושלים, ולפי זה מיושב מאד, ומתאימים הדברים היטיב, ובאמת ירושלים הוא בדרך בין ארם לבאר שבע.

אבל לשאר מפרשים שבאר לחי רואי, הוא המקום שנתגלה המלאך להגר בין קדש ובין שור, צריך עיון מהגמרא הנ"ל?

ולא משמע שיצא מבאר לחי ואי יומים לפני כן, ועכשיו פגש בהם, שהרי אליעזר בא ממחרת היום שיצא, ולשון ויצא יצחק, משמע לכאורה שיצא יצחק, אחרי יציאת אליעזר.

חצריהם וטירותם (כה טז).

רש"י והתרגום כתבו **חצר** - עיר פרזי. **טירותם** - עיר מוקף חומה. האבן עזרא ארמון. ורב האי גאון (משנה כלים פ"ה מ"ג) כתבו שהוא כמין חצר, כפי שמשמע במשנה שם. כנראה חצר ארמון. וכנראה שכשם שמפרשים כאן, כן מפרשים את 'טירת כסף' שבשיר השירים, כל אחד כשיטתו. אבל בפרשת מטות מפרש רש"י בדרך חדש, או בית הכמרים, או בית ראשי העיר (ובהכרח צריך לומר

שלפי הענין בפרשת מטות, מובן שאינו מדבר על מקום עושר גרידא, אלא מדבר על מקום החשוב לכלל האומה, הצד השווה הוא בית נכבד מצד תכליתו, ולהאבן עזרא מצד צורתו, וראה בספר תולדות יצחק למו"ז הרב ויספיש בחלק השו"ת, עמוד קצ"ד, ובספר בארה שבע.

פרשת תולדות

ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק (כה יט).

קשה שזהו תולדות אברהם לא תולדות יצחק, ועוד שגם בפסוק כ' מבאר את אבות רבקה ומשפחתה, ולא את תולדות יצחק?

ונראה שהסברא הפשוטה שהילוד דומה או לאביו או לאמו, או קצת לזה וקצת לזה, אבל אינו דומה לסביו, ואם דומה לסביו, אינו מחמת סביו, אלא מחמת שהוא דומה לאביו ואביו דומה לסביו, אבל אם אביו דומה לאם אביו, איך יהיה הילד דומה לאבי אביו.

אבל באמת אינו כן, כי גם כאשר האב דומה לאמו, יש השפעת האב לנכד, וימצא שהנכד דומה לאבי אביו (עיין בבא בתרא קנ"ח, מאבוא דאבא קאזכינא). וכן מה שאמרו חז"ל רוב בנים דומים לאחי האם, אינו רק מחמת כי האם דומה לאחיה, אלא יכול להיות דומה לאחי האם, גם אם האם אינו כאחיה. ולפי זה כשבאים לספר על תולדות יצחק, יש מהענין לספר מי הם הסבים של תולדות יצחק, כי גם הם משפיעים על מהות הולד והולד מיוחס גם לסביו.

וכאן היה צורך נכבד בסיפור זה, גם מצד עשו, כי הרי באמת יצחק ורבקה היו צדיקים גמורים, ואיך נולד להם בן עשו, רשע מרחם, אשר נאמר עליו, ממעיך יפרדו, ממעי אמו לצד הטומאה, אלא כי תולדות יצחק הם מיוחסים גם לבתואל ולבן, ומשום כך לא יפלא איך יצא מהם עשו. וגם בעבור יעקב, צריך לומר שיעקב היה מיוחס גם לאברהם ולא רק ליצחק (כידוע בפירוש הפסוק בסוף מיכה, תתן אמת ליעקב חסד לאברהם, שיעקב אבינו היה ממוזג בין חסד לאברהם, לבין פחד יצחק).

ויצחק בן ששים שנה (כה כו).

פרש"י ושפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה. וצריך להבין מה השייכות לשם 'עולה', וכי יש דין בקרבן עולה שאסור בשפחה?

ולהלן (כו ב) פרש"י שכיון שהיה יצחק עולה תמימה, אין חוץ לארץ כדאי לו. וגם זה צריך ביאור, היכן מצינו הלכה שקרבן חי אסור לו לצאת לחוץ לארץ?

ונראה שהיה ליצחק דין קרבן אחר שחיטה, שנתקדש בסכין שנגע בו, והדין הוא שקרבן אחר שחיטה אסור ביציאה חוץ ממחיצות העזרה שהוא מחנה שכינה.

והנה מבואר בזבחים ס' ב', וזבחים קט"ז, ומנחות צ"ה א', שבזמן שנסע המשכן ופורק המשכן, לא נפסלו הקדשים בכל מחנה לווייה. יש מפרשים שהמשכן פורק והקלעים לא פורקו (שטמ"ק זבחים ס'), י"מ שרק קדשי קלים לא נפסלו (תוס' זבחים קט"ז), אבל יש מפרשים שבזמן שהקלעים מפורקים 'מחנה לויה נקרא אהל מועד בשעת מסע'. דהיינו כיון שלא היה מחיצות למחנה שכינה, הרי כל מחנה לווייה דינו כמחנה שכינה.

לפי זה בזמן יצחק אבינו, שעדיין לא היה משכן ולא נבחר חצר המשכן, ולא ירושלים (לענין דיני המקדש), לא היה מחנה שכינה ולא מחנה לווייה, ובכל זאת ארץ ישראל כבר נבחרה, ונמסרה לאברהם אבינו ולזרעו. והנה לפי מה שהבאנו כיון שלא היה מחנה שכינה ולווייה, ממילא כל מחנה ישראל היה נדון כמחנה שכינה, ונמצא שכל ארץ ישראל הוא כמו תוך העזרה, ולכן היה אסור בחוץ לארץ, מדין יוצא האסור בקרבן שנשחט.

ועם כל זה יש לעיין האם ארץ ישראל היה קדושה ממש להלכותיה, לפני ביאת יהושע בן נון וכיבוש הארץ. הנה בגמרא יבמות פ"א ב' איתא שהיה קדושה ראשונה וקדושה שניה. תוס' מביאים רבינו חננאל, שקדושה ראשונה הוא ירושת אברהם יצחק ויעקב, שניה קידוש יהושע בן נון. תוספות ושאר הראשונים חולקים וסוברים שהראשונה היא יהושע בן נון, והשניה עזרא הסופר.

גם לפי רבינו חננאל יהושע הוצרך לקדש, משום שכיון שגלו ישראל, היינו יעקב וכל זרעו ממילא בטלה הקדושה, כפי שבטלה בשעת גלות בית ראשון. ויתכן גם תוס' מודו לרבינו חננאל שהיה קדושה בימי האבות, רק שהגמרא אינו מדבר מכך.

יעויין במשנה במנחות שתי הלחם לא קרבו במדבר, ומפרשים רש"י ותוס' שהמזן אינו כשר וצריך לבא מארץ ישראל. ויש לעיין אם היה בא מארץ ישראל האם היה כשר. ונראה שכיון שבשעה שעם ישראל לא היה עליה בטלה קדושתה (אמנם תלוי במחלוקת התנאים אם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא ואין הקדושה בטלה, או לא קדשה לעתיד לבא דהיינו שבטלה הקדושה).

ומה שנאסר בשפחה, והוקשה מאיזה דין וטעם קרבן אסור בשפחה? ונראה שהוא איסור מעילה שהאשה נהנית מבעלה (כמו שמצינו ששרה אמרה לאברהם אולי אבנה אנכי ממנה, הרי שהוא לתועלת שרה, כן כאן אם רבקה תביא שפחה ליצחק הוא הנאה לרבקה ולשפחה מן העולה). ואילו באשה שהיא הוגנת לו, ובמין דרגא שלו, הרי זה הוא מצותו, ולא שייך מעילה בכך, גם אם נהנית ממנו. כמו מצות סמיכה, כאשר מצותו בכך אין בהישענותו על הבהמה משום מעילה (טעם מצות לאו ליהנות ניתנו לא שייך כאן, כמבואר בראש השנה כ"ח, וכמו שכתב הר"ן בנדרים ט"ז גבי הנודר מן המעין אסור בו בימות הגשמים), אבל כשאין מצותו בכך, אף שמכיון לאיזה שהוא מצוה מהמצוות, הרי הוא איסור עבודה, כמבואר בחגיגה י"ז שנסים סומכות ללא הישענות משום עבודה.

כך ביצחק כל שהוא מצותו אין בו מעילה. אבל כל שאינה הוגנת לו, אין זה מצותו בכך, שהרי עיקר דינו הוא לינשא לזיווגו ההגון לו (ואילולא שהוא קרבן, לא היה בזה שום איסור, רק שאינו לכתחילה, ולצורך מותר, ומשום כך אברהם אבינו, אף שבוודאי שרה אמנו היתה זיווגו, בכל זאת משום פרו ורבו לקח את הגר, ואת קטורה, או שלקח את קטורה שלא לעמוד בלא אשה, ועיקר זיווגו היה שרה אמנו), והרי הוא באיסור מעילה לאשה, שאסור לה ליהנות מקרבן, רצ"ע בזה.

ויהי רעב בארץ.. וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גרר (כו א).

ועד הנה היכן היה יצחק? וישב יצחק עם באר לחי רואי (לעיל כה יא). והיכן הוא באר לחי רואי? הנה בין קדש ובין ברד (לעיל טז יד). והיכן הוא בין קדש ובין ברד? נאמר ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור ויגר בגרר (לעיל כ א), ואונקלוס מתרגם בין רקם ובין חגרא, גם על בין קדש ובין שור, וגם על בין קדש ובין ברד. נמצא איפוא שגם גרר וגם באר לחי רואי היו שניהם בין רקם ובין חגרא, שני מקומות באותו מחוז. ואם כן עדיין לא הלך למקום אחר מפני הרעב, אלא הלך אל העיר הסמוכה, ומבואר בפרש"י פסוק ב', שהיה דעתו לרדת מצרים.

גור בארץ הזאת.. כי לך ולזרעך אתן את הארצות האל (כו ג).

קשה מדוע ארץ ישראל נקרא כאן בשם כל הארצות האל, הלא עד הנה בברכת אברהם נאמר בפרק טו יח את הארץ הזאת מנהר מצרים ועד נהר פרת וכו'?

ונראה שהטעם כדי לפרש את תחילת הפסוק, שמאמר גור בארץ הזאת אין הכוונה שיוכל לגור בכל המקומות שנתברך אברהם אבינו מנהר מצרים ועד נהר פרת כולל עבר הירדן ועמון ומואב, כי בעבר הירדן יש קדושה פחותה (שנינו בביכורים סוף פ"א רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין ביכורים מעבר הירדן לפי שאינה ארץ זבת חלב ודבש).

ועוד יתכן לפרש בארץ הזאת, שציווהו לגור דווקא בארץ יהודה, כי הנה כל המקומות שהיה יצחק אבינו היו בארץ יהודה, עיין להלן פסוק י"ז כ"ג, שהיה בנחל גרר, רחובות ובאר שבע. במדרש רבה מבואר שנחל גרר ורחובות שניהם בתחום באר שבע (ובאר שבע בארץ פלשתים, עיין מה שנתבאר לעיקר כ"א ל"ד), ובסוף ימיו היה בחברון כלהלן (לה כז).

ויקנאו אותו פלשתים. וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים וימלאום עפר (כו יד-טו). וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם (יח).

לכאורה מה שנאמר בפסוק ט"ו, שהפלשתים סתמו את בארות אברהם, נראה מיותר, הרי יש ללמדו מפסוק י"ח שם נאמר שיצחק חפר את הבארות הסתומים?

בפסוק ט"ז פרש"י שסתמו את הבארות כי אמרו תקלה הם לנו מפני הגייסות הבאות עלינו. ובפסוק י"ח מבואר ברש"י, שפלשתים סתמום מקודם שנסע יצחק בגרר, והוא חזר וחפרן. ולכאורה צריך ביאור כיון שראה שפלשתים סתמו אותם, וטעמם עמם משום תקלת גייסות, מדוע שב וחפרן, האם מבקש מלחמות?

התשובה בכלל זה מבואר **בשפתי חכמים** שכתב שלכך נסמך סתימת הבארות לפסוק ויקנאו אותו פלשתים, לומר שהאמת היה כי מקנאה ביצחק סתמום, שרצו להצר לו, ומה שאמרו משום תקלה היה תשובת שוא. ויצחק אבינו ידע מכך, ולכן יצא מגרר ועבשיו חזר וחפרן. כי כיון שהוא נתרחק מעמדם, כבר אין להם טעם לסתום משום קנאה בהצלחת יצחק אבינו, שהרי מאחר והמים סמוכים אליהם ולא אל מקום שהיה יצחק, הרי הם ישתמשו בו ולא יצחק, ועל כן הניחום פתוח. וכאן הוכח לעין כל, שסתירתם הראשונה לא היה משום תקלת גייסות כי אם משום קנאה.

וכיון שיצחק אבינו לא השתמש בבורות מדוע חפרן, הנה הטעם מבואר בפסוק, שהוא בשביל כבוד אביו וקיום השמות שקרא אביו, ולכן עשה המצוה בגופו ולא על ידי עבדיו, שמצוה בו יותר מבשלוcho (כמדומה שבמלבי"ם כתב שגם באר רחובות חפר בעצמו, ולכן נתקיים).

ויאמר אבימלך אל יצחק לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד (כו טז).

הוא תמוה מה סיבה יש בכך, ואם משום שמקנא, איך לא יבוש לומר שיש לך לילך משום שאני מקנא בך, הלא הוא בוש וחרפה וקטנות, היה לו למצוא איזה עלילה?

אמנם לפי הדקדוק האמור לעיל הענין ברור מאד, הלא וודאי אי אפשר לשום עיר להתקיים ללא מקור מים סמוך אליה, ועל כן כאשר יצחק בא לגרר יכול היה להשתמש בבארות שחפר אביו לכל צרכיו, שהרי הוא יורש את אביו. אמנם פלשתים קנאו בו, ורצו להצר צעדו, ועל כן מצאו תואנה לסתום את בארותיו שהוא תקלה לנו מפני הגייסות. ומעתה הוכרח יצחק להשתמש בבארות של אנשי גרר, וכעת בא אבימלך בטענה צודקת כלפי חוץ (האמת שאת הבארות סתמו מקנאה, והם פשעו בכך), כיון שעצמת ממנו בעבדים ומקנה רב, ושדות, וכל אלו צריכים מים רבים מאד, יותר מצרכי גרר כולה, הלא הוא סעודה שאינה מספקת לבעליה. לכן הלך יצחק וחנה בנחל גרר.

ועבשיו שכבר אינו שותה מימיהם, שב יצחק בעצמו, וחפר את הבארות אשר בגרר, כמו שנתבאר, שעשה כן בשביל כבוד אביו, לקיים מעשה ידיו, ולקיים שמותיו, וכמו שכתבו הרמב"ן ועוד שהיה בכך השפעת אמונה, וגם ענינים נשגבים. וכאמור כעת לא סתמום פלשתים, ונתגלה כי לא מחמת גייסות סתמום כי אם מחמת קנאה.

אל תירא כי אתך אנכי (כו כד).

מדוע היה לו לירא? ונראה כי באמת עד רחובות, סבל מרדיפות על המים, ומאיזה טעם שהוא חפץ ללכת מרחובות לבאר שבע, ונתברר שהבאר שעשה שם אביו, ואשר עליה הוכיח את אבימלך לעיל כא לא, איננה, והיו עבדיו צריכים לבקש באר, ומי יודע גם אם ימצאו, שמא עבדי אבימלך ישובו לגחלו כמו שגזלו את אביו, שהרי באר שבע מארץ פלשתים הוא (כאמור בפרשת וירא לפני העקדה), ולא יוכל לישאר שם. לכן הבטיחו הקב"ה שלא יירא, ואכן מיד בא הכל בשלום.

וירא אליו ה' בלילה ההוא... ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה', ויש שם אהלו (כו כה).

צריך ביאור הרי לן שם בלילה ולמה נאמר שנטה אהלו רק אחר אהלו, היכן ישן? וצריך לומר שאפשר ללון ללא אהל בצל אילן וכדומה, או עשה אהל קטן, ורק אחרי שהובטח מאת ה' על הברכה בזכות אברהם שהיה גר בבאר שבע, ואחרי שעשה מזבח, אז קבע שם אהלו הקבוע.

ופיכל שר צבאו (כו כו).

כמו שנתבאר בפרשת וירא, גם כאן הביא את פיכל שר צבאו, לרמוז שאם לא יסכים לשלום כמבוקש יפתח עמו במלחמה, ועיין בעל הטורים פסוק כ"ט.

וכאשר עשינו עמך רק טוב (כו כט).

זוהי היה שקר גדול, כמבואר שסתמו את הבארות שירש מאביו, ורבו עמו על שטנה ועשק. אבל יצחק אבינו לא השיב על כך.

וישלחם יצחק (כו לא).

אברהם אביו שלח את אבימלך עם מתנות, מדוע יצחק לא הלך בדרכי אביו? אלא שכבר הראנו בפרק כ"א, שענין המתנות לא היה מתנות חנם לנכרי, שכבר נצטוינו בלא תחנם, אלא היתה עצה עמוקה לזכות בבאר שגולו מאברהם, ואשר לכן יכול היה ליטע אשל ולהתקיים באר שבע. אבל כאן לא הוצרך יצחק כלום מאבימלך, שהרי במקומו לא היה לו עדיין שום באר, ולמה יתן מתנות חנם.

והועיל שבועת אבימלך, שמיד אחר כך מצאו עבדיו מים בבאר שהחלו לחפור לפני בא אבימלך (במדרש רבה נראה שיש מחלוקת אם הוא אותו באר, או באר אחר, האם היו ד' בארות בסך הכל, או חמשה), ועכשיו כבר לא יכלו פלשתים לבא לגולו משום השבועה, ולכן נתקיים הבאר בידו, וכמו שפרש"י שקראו את הבאר על שם הברית. וכך נתקיים מיד הבטחת הקב"ה ליצחק 'אל תירא'.

ויקרא אותה שבעה (כו לג).

אם נאמר שהבארות שחפר אביו היו שלשה, ויחד עם שטנה עשק ורחובות הם עוד שלושה, נמצא שזו היא הבאר השביעית (שוב ראיתי כן בפ"י מלבי"ם).

ורבקה אמרה אל יעקב בנה לאמר הנה שמעתי את אביך.. ואברככה לפני ה' לפני מותי (כו ז).

יש לדקדק הלא יצחק לא אמר לפני ה'? ויש לומר שיצחק אמר בעבור תברכך נפשי, ומשמעו חלק הנשמה הדבוק באלקיו, והיינו לפני ה', ועיין להלן.

ולכאורה מבואר כאן, ששם שמים היה שגור אצל רבקה יותר מאצל יצחק, ויש לפרש שמניעת יצחק מהזכת השם בתמידות, הוא משום מצות את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא, שהרי בסוף פרשת ויצא נאמר פחד יצחק, שענינו יראה, וכידוע, ובוודאי משום כן בדווקא לא היה שם שמים שגור בפיו, שמא לא יכון כראוי. ואשר לפי זה לענין פרט זה, עשו הלך בדרכי אביו בענין זה, ויעקב בדרכי אמו, וכלהלן.

החמדות (כו טו).

חז"ל שבחו את עשו שכבד אביו, שהיה לובש לפניו בגדי חמודות. והנה אם היה מלביש את אביו בבגדים החמודות היה מובן, אבל כאשר יש רק בגד אחד כזה והוא נוטלו לעצמו ולא לאביו מה הכבוד בכך? ובביתי השיבו, שידע שאין ליצחק שום רצון בבגדי כבוד, ואדרבה שמחה ועונג הוא לכל אב שעיניו רואות את בנו מלוכש בכבוד ונקיות, ולכן לבשו לעיני אביו, וכבר אמרו רצונו של אדם זהו כבודו.

כי הקרה ה' אלוקיך לפני. ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואמשך בני. ופרש"י אמר יצחק בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר כי הקרה ה' אלוקיך (כו).

ויש לתמוה, וכי יעקב לא הכיר את אחיו שאין שם שמים שגור בפיו, והרי כל כך עשה להראות כעשו, והיה ירא מקללת אביו, וכמו שאמרו חז"ל שנכנס כפוף ובוכה. ועיין ברמב"ן בפירוש אחד, שעשה את קולו שישמע כקול עשו, ולא יכיר בטביעות עינא דקלא, ולא יכול להמנע מהזכרת שם שמים? וצריך לומר שזה היה הנהגה טובה של יעקב אבינו, לזכור את שם השם תמיד, ואין לימנע מהנהגה טובה, בשום מצב, או עכ"פ היה צריך התרת נדרים, ולא היה באפשר בשעה זו.

ויאמר הגישה לי ואכלה מציד בני למען תברכך נפשי (כו כה).

הלשון קשה היה לו לומר ואכלה מצידך? עוד קשה שהיה לו לומר בעבור אברכך? ונראה כי יצחק מדבר אל נפשו של יעקב שגיגש לו בכל לבבו, ממה שצד גופו של יעקב אבינו, ולכן אינו יכול לומר ואכלה מצידך, אלא מציד בני. ואמר למען תברכך נפשי כי במילת ואוכלה, מתיחס יצחק אבינו אל גופו של עצמו שהגוף הוא האוכל, לכן לא אמר אני אברכך, דהיינו הגוף, אלא אמר נפשי תברכך.

ויברכהו (כו כז).

מלבד העשרה ברכות שביתן לך, ברך יצחק את יעקב עוד פעמים רבות, א' בפסוק כ"ג, ב' כאן. ג' בפסוק ל"ג גם ברוך יהיה (עיין מדרש שברגע זה רצה לקללו), ד' להלן כח א', ה' להלן כ"ח פסוק ג' וד'. ואילו את עשו, לא ברך כלל ואפילו בשעה שאמר לו משמני הארץ, לא נזכר שום לשון ברכה, ולהלן פסוק ל"ט יבואר.

גביר (כו כט). דוברי אידיש עלולים לטעות שהכוונה עשיר, אבל הכוונה אדון כתרגומו.

הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל (כו לט).

רש"י בפסוק ל"ז פירש שכיון שעשה את יעקב גביר לעשו, הרי עשו עבד של יעקב, ומה שקנה עבד קנה רבו, והברכה לא יועיל, ואם כן מה מוסיף לברכו? ועוד מהו לשון הנה? ועוד מדוע לא אמר ויתן לך כמו אצל יעקב, ובמקום זה אמר לשון מושבך?

והנה שני הקושיות האחרונות מתרצות את הראשונה, כי באמת לא נתן לעשו כלום, משום מה שקנה עבד קנה רבו, רק אמר לו כיון שיעקב זכה במשמני הארץ, ואתה עבדו, אם כן תוכל לשבת במקום משמני הארץ של יעקב, כמו שהעבד יושב בבית רבו, ולא מצד שהוא נתון לך (שוב ראיתי בתורת משה לחתם סופר שכתוב שם כן בתוך הדברים). ולכן לא אמר לשון ברכה, כי לא ברכו מאומה. ועל חרבך תחיה וודאי אינו ברכה, כי אם קללה שללא חרב לא ישיג רצונו.

והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צואריך (כו מ).

ופרש"י תריד לשון צער, כלומר כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות ופרקת עולו. עכ"ל. כתוב כאן שהברכות שייכים לקיום התורה.

וכתב סבי הגרמ"י ויספיש שליט"א בספר תולדות יצחק על התורה, שהטעם שרצה יצחק לברך את עשו, כי סבר שרצון ה' שבעל הבכורה (והוא ענין העבודה וקיום התורה) יקבל את הברכות, וכמבואר ברש"י דכיון שנודע לו שיעקב הוא בעל הבכורה ממילא מגיע לו הברכות מן הדין (עיין במדרש רבה שרבה לא היתה באה על יצחק ברמאות גם לא מכוח ידיעת העתיד בנבואה. אלא שסברה שעשו מטעה ומרמה את יצחק, ואילו ידע יצחק האמת היה מברך את יעקב, ואם כן איננה מטעה את בעלה, כי אם מסייעת בידו לעשות רצונו).

ובסוגריים שם מביא ראייה מדברי רש"י להלן (מט כו) תהיין כולם לראש יוסף, שיעקב נתן ליוסף את ברכות ה' לאברהם ויצחק. ובדברי הימים מבואר שיעקב אבינו נטל את הבכורה מראובן ונתנו ליוסף, נמצא שנתן את ברכת אברהם לבעל הבכורה (והנה הבכורה שם הוא רק כפל שבטים, ועניינו כפל באופני 'קיום התורה', ולא עבודת המקדש, וכמו שגם בפסוק זה תלה יצחק את הברכות בקיום התורה).

מתנחם לך להרגך (כו מב).

פרש"י מתנחם על הברכות בהריגתך. הנה אינו נחמה של מתיקות הנקמה גרידא, אלא יש כאן נחמה של אמת, שאם ימות יעקב ללא יורשים, ממילא יירש את יעקב כדין אח, ותחזור הבכורה אליו. ולפי זה כאשר יעקב חילק את מחנותיו לשנים, יהיה ריוח לשמים, להציל את הבכורה שלא תשוב לעשו הבוזה אותה, כי גם אם ייהרג יעקב ישארו לו יורשים.

כאלה (כו מו). כמו נשות עשו שהיו חתיות כנ"ל כו לד.

אם יעקב ועשו (כח ה).

פרש"י איני יודע מה מלמדנו (עיין ברמב"ן). כלומר אילו היה כתוב אם יעקב, מובן שזה הוא יחוס של לבן, שאחותו היא אם יעקב, אבל מה יחוס הוא אם עשו?

אמנם שמעתי מהרה"ג ר' יצחק בן שושן שליט"א שבאמת היה לעשו כוחות גדולים, והביא מהזוהר שהיה מסיטרא דיצחק, וראשו נקבר במערת המכפלה, ואילו היה עושה תשובה היה יכול להיות גדול כהאבות (ובאמת עשה תשובה ונמחל עוונותיו, אלא שלא גרש הראשונות, ולכן חזר לסורו, כמו שפרש"י בסוף הפרשה). ולפי זה יש לומר שמשום כן נחשב יחוס ומעלה ללבן גם מה שרבהקא היא אם עשו.

ויש להוסיף מה שראיתי במדרש תנחומא על כי ציד בפיו, שעשו משהיה בן י"ג היה בטל והולך בשדה, והיה בא ליצחק היה שואלו היכן היית, ואומר לו בבית התלמוד, ואמרו כך וכך, והיה מפלפל עמו בתורה (והיה בעל כשרון נפלא, שידע הכל ללא שקידה), וזה מוסיף ביאור, איך הצליח לרמות את אביו.

אמנם מה שאמר הרב הנ"ל, ושמעתי כן בשם אחרים, שעשו היה רשע בלבו, לענין מדרגות האבות, ואילו היה בימינו היה נמנה בין הצדיקים. לענ"ד הוא טעות, הלא רש"י פירש שהיה רשע מרושע, שכתב בפרק כו לג שהיה צד נשים תחת בעליהן, ובפרק כה לד ויבז עשו, העיד הכתוב על רשעו שביזה עבודתו של מקום. ועוד במדרשים. וכל זה לא ימצא גם היום גם בקל שבקלים (ועדיין יכול לומר שצד נשים הכוונה רק בחסרון בשמירת עינים וכדומה).

והעיקר שביום מות אברהם אבינו זקנו הגדול, ככל שנתאר את היום הזה, לא נגיע לאפס קצהו, חז"ל אומרים (ב"ב צ"א) אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לו לספינה שאבד קברניטא, כך אמרו הגויים. הנביא אומר בשם ה', אחד היה אברהם, אברהם אודהי. והנכד עשו, במקום להיות בלוייה הגדולה,

ובהספדים, לקונן ולבכות, הוא הולך לשדה לצוד, ושב עיף, עיפה נפשי להורגים, האם יש שפלות יותר מזה.

פרשת ויצא

ויצא יעקב מבאר שבע (כח י).

פרש"י מגיד שיציאת צדיק מן העיר עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה.

וצריך עיון הלא יצא מבית אביו יצחק ורבקה, ומדוע רק יעקב אבינו הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה (עיין בכלי יקר)?

ויתכן לפרש כר' יוסי בן זמרא המובא ברמב"ן שבשעת הברכה היה מקומם בחברון, שהרי כששב יעקב מלבן, היה אביו דר בחברון, כמו שמפורש בפרשת וישלח. ויעקב אבינו הלך לבאר שבע, כדי להתפלל במקום שהתפללו אבותיו, כמו שמביא הרמב"ן. אך גם לפי שיטה זו יש לעיין אם דברי רש"י מיושבים, שאם כן לא היה יעקב גר בבאר שבע, רק היה שם שעה אחת, האם משום כך הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה? ושמה נפרש שיצחק היה גר בחברון, ובאר שבע היה המקום של ישיבת עבר, שם נטמן יעקב י"ד שנה, ויעקב היה צדיק יותר מעבר.

יש לומר (והוא תירוץ ידוע) שכיון שיצחק ספון בביתו משום שכהו עיניו, ורבקה כל כבודה בת מלך פנימה, אין ניכר הודם וזיוה על בני העיר, אבל את יעקב רואים בני העיר את הדר הוד דמות דיוקנו, וזיו קלסטר פניו הקדושות, ותפארת דרכיו בקודש, בוודאי שכל בני העיר מושפעים מכך עד מאד.

והטעם שנזכר ענין זה כאן, והלא כמה מקומות יצאו האבות הקדושים ממקום למקום, שמעתי בשם החת"ס שיעקב אבינו היה יושב אהלים בצינעא, ולא היה כאברהם ויצחק שכל מקום שהלכו הקהילו קהילות, וקראו בשם ה' ברבים, ועל כן ביציאת אברהם ויצחק וודאי שהיה רושם, וכאן הוא החידוש שאף שהיה צנוע ולא קרא בקול, ולא דיבר, יציאתו עושה רושם.

וילך חרנה.

שלושה פעמים כתבה תורה הליכה זו. א' בפסוק ה' וילך פדנה ארם. ב' בפסוק ז' וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך פדנה ארם. כאן בפרשת ויצא - וילך חרנה הוא השלישי (נראה כי פדן ארם הוא שם המדינה, חרן הוא שם העיר, עיין כד י).

והנה רש"י מפרש את טעם כל הכפלויות. כאן בויצא מפרש רש"י, שכיון שסיפר ענין אחר שעשיו נשא אשה, חוזר לענין הראשון שעומד בו, ומיושב הראשון והשלישי.

וטעם שנכתב האמצעי שבפסוק ז'. פירש שם רש"י שהוא מחובר לענין שלמעלה, וירא עשו כי ברך יצחק, וכי שלח אותו פדנה ארם, וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם, וכי רעות בנות כנען בעיני אביו, והלך גם הוא אל ישמעאל. עכ"ל.

כלומר עשו נשא את מחלת, מחמת שיעקב אבינו שמע לאביו, מה ענין יעקב לעשו. הוי אומר, מה שבנות כנען רעות בעיני אביו, לא היה סיבה אצלו, אלא שעכשיו יאמרו הנה יעקב שומע ועושה רצון אביו, ועשו אינו עושה רצון אביו, קנאה זו הוא מה שכאב לו, ומשום כך לקח את בת ישמעאל.

וראיה למהלך זה, הנה עשו אומר יקרבה ימי אבל אחי ואהרגה את אחי, הוא אינו רוצה להרוג את יעקב מחמת צער אביו, ואם כן איך שולח את אליפו להרוג את יעקב, והרי יצחק אביו יצטער מאד, היכן הכבוד אב לדאוג שאביו לא יצטער. אלא בהכרח שלא איכפת לו שיצחק יצטער, אלא איכפת לו שיאמרו שהוא מכבד אב, והנה אם הוא יהרוג את יעקב יאמרו שהוא אינו מכבד אביו ומצער את אביו, אבל אם אליפו יהרוג את עשו, לא יאמרו שעשו אינו מכבד אביו, אדרבה מכח

החינוך שחינך את אליפו למצות כיבוד אב, משום כך הרג אליפו את יעקב לכבוד אביו עשו, כיבוד אב לתפארת.

ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש (כח יא).

איתא בגמרא חולין (צ"א) כאשר התפלל רצה לחזור לדרכו, אמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, מיד בא השמש. ואמרו חז"ל (ברכות כ"ו ב') יעקב אבינו תיקן תפלת ערבית, שנאמר ופגע במקום. וכתבו תוספות (שם) הלא בגמרא חולין (שם) מבואר שיעקב התפלל טרם שבא השמש. ותיצרו שהגמרא שם סבר כרבי יהודה שאפשר להתפלל מעריב מן פלג המנחה. וקשה הרי במדרש רבה איתא ששקעה לו חמה שני שעות, ואם כן הוא קודם פלג המנחה?

ויש לומר שהמדרש ההוא סבר שהתפלל אחר ששקעה חמה, והגמרא סבר ששקעה אחר פלג המנחה. וידידי הרה"ג ר' אביעזר מק' שליט"א אמר ליישב שדעת רבינו תם (בתוס' זבחים נו) ששקיעת החמה השניה הוא מהלך ג' מיל ורבע אחר שקיעה ראשונה, שהם לכל הפחות נ"ח ומחצה דקות, ודעת הגר"א שחשבון שעות היום הוא מהנץ עד שקיעה ראשונה, וכיון שמפלג המנחה עד שקיעה ראשונה ביום בינוני הוא ע"ה דקות (שעה ורביע), נמצא שיש קל"ג ומחצה דקות מפלג המנחה עד שקיעה שניה והוא ותר משעתיים. עוד יתכן שלא היה יום בינוני.

ויעש יעקב כן וימלא שבוע זאת (כט כח).

מילת כן, מלמד שיעקב מילא את השבוע, מחמת דברי לבן, שבפסוק כ"ז. ויש לעיין הרי שבוע זאת, פרש"י שבעת ימי המשתה, והרי גם ללא הבטחת לבן עליו לעשות כן?

ונראה שהנה בדין ימי המשתה יש שני מצוות א' ברכות, היינו ז' ברכות כל ז' ימים, ב' מצות שמחה ז' ימים, ומה שאינו יכול לישא אשה אחרת בתוך שבעת הימים, שאין מערבין שמחה בשמחה, הוא מצד דין השני. ויש לומר שאף אם יעקב נתרצה לקחת את לאה, ולא לבטל הקידושין משום מקח טעות, אבל את שבעת ימי המשתה שחייב לשמחה יש לומר שאינו מחוייב מצד הלכה, ולבן אמר לו שאם לא ימלא את השבוע לא יתן לו את רחל.

וטעם הדבר שיוכל לבטל את שבעה ימי משתה, כי הנה הדין הוא שהמקדש על מנת שאין לך עלי שאר וכסות ועונה, הרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה, ומשום כן הקידושין קיימים והוא מחוייב בשלשתם. ויש לומר שאת מצות שמחה יכול לבטל בתנאי, והטעם כי יש קידושין ללא שמחה שבעה ימים, כגון באלמון שנשא אלמנה, אצלו מצות השמחה היא רק שלושה ימים, ויש לומר שגם בבתולה יכול לקדש על מנת שאין לך עלי אלא שלושה ימים, כיון שמצינו קידושין כזה בתורה, וכמו שכתבו תוס' (כתובות נ"ו ב') גבי מתנה שומר חנם להיות כשואל. ואם כן כאן שעיקר הקידושין לא היה מדעתו, ומתקיים רק משום שכעת אינו טוען מקח טעות, יכול לומר שמסכים רק לשלושה ימי שמחה. והטעם שמיהר כל כך, יעויין פרש"י בפסוק כ"א.

כי שמע ה' כי שנאה אנכי (כט לג).

שנאה הוא בלב, וקשה איך נופל בו לשון שמיעה, וכי יעקב הוציא מפיו דברים בענין זה (ואף שמצאנו שמיעה, שפירושה קבלה, והסכמה לקיים, כמו שמעת בקולי, שמע לקול אביו, אך מה שייך כאן קבלה כזו)? וצריך לומר שאחרים דברו, או היא התפללה על כך, ואת זאת שמע ה'.

ויותר נראה, כי הנה להלן (ל יז) נאמר וישמע אלקים אל לאה ותהר ותלד בן חמישי. ומפרש רש"י שלא היה תפלה, אלא רצון והשתוקקות, הרי שנופל לשון שמיעה גם על רצונות. ועיין נדרים (ע"ב ב') ר"ן ד"ה בעי רמי בר חמא, לענין הפרה ביום שמעו, לשון הר"ן שידיעה שנודע לו דינו כשמיעה, ולפי זה מיושב.

עוד יש ליישב על פי המדרש תנחומא, שחלילה לא היתה שנאה אצל יעקב אבינו, אלא ששנאים מעשי עשו בפניה, ועל כך וודאי שייך לשון שמיעה שהרי התפללה על כך. ועוד נראה

הכרח מהפסוק למדרש זה, שאחרי שבלידת ראובן כבר אמרה כי עתה יאהבני, ובוודאי נתקיים מה שאמרה ברוח הקודש, ואיך נאמר שעכשיו היתה שנואה (וגם לפי דרכים הראשונים אין עולה על שום דעת שהיתה שנואה אצל יעקב אבינו ע"ה אלא הכוונה פחות אהובה מצרתה).

על כן (כט לד).

פרש"י כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין, חוץ מלוי שהיה הארון מכלה בהם. וכן איתא במדרש רבה לגבי לוי יהודה ודן. וצריך ביאור מה שייכות בין ריבוי בנים למילים על כן? העץ יוסף על המדרש מפרש שהוא מלשון עילוי עליון, וקשה הלא עליון משמעו נעלה באיכות לא בכמות?

ונראה ש'על כן' בגימטריא 'מעין', והענין בזה מובן (ואולי הענין משום אותיות 'כל', עיין רמב"ן על וד' ברך את אברהם בכל, שהוא יסוד הכל, וממנו יוצא הכל, ואין לנו עסק בנסתרות).

עוד יש להקשות, שהרי אין לך מרובה מכולם יותר מיוסף, שבפרשת פינחס מבואר שמנין זרע אפרים ומנשה יחדיו מרובים מיהודה, והלא ביוסף לא נאמר 'על כן'?

ונראה שבאמת מתחילת לידתו לא היה ראוי לריבוי זרע, אלא זכה לזה אחר כך בברכת יעקב אבינו (ויתכן שזה היה בזכות שעמד בנסיון, ותשב באיתן קשתו ויפזו זרועי ידיו, ומאז זכה יוסף למידת 'כל' הני"ל), כאשר יעקב אבינו נטל את הבכורה מראובן ונתנה ליוסף, ככתוב בדברי הימים, וכמו שנאמר להלן (מח ד) שעשה אותו לשני שבטים, וכן נאמר וידגו לרוב בקרב הארץ, אז התברך בריבוי בנים (שהרי בבכורה זו לא קיבל יוסף את הכהונה ולא את המלכות, לא נשאר לו אלא ריבוי בנים, ומילא ריבוי נחלה, כי חלוקת הארץ הייה לרב תרבו נחלתו).

הנה אמת בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (ל ג).

נאמר לעיל (טז ב) ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה. יש כאן שני שינויים א' שרחל קראה לו אמת ברכי, וכן דייק בעל הטורים. ב' ששרה לא אמרה 'ותלד על ברכי'.

ויש לפרש שהנה כאמור בפרשיות הקודמות, אברהם לקח את הגר בעודה שפחה, והטעם כי טרם שנצטוו אברהם אבינו במצות מילה לא נאסר בשפחה כדאיתא בגמרא יבמות ק"ב. אבל יעקב אבינו שהיה אחרי מצות המילה בהכרח הייה צריך לגייר את בלהה ולא הייה לה דין שפחה, לכל היותר אמה העבריה, אם לא הגיע ל"ב שנים, ומשום כך רחל אמרה אמת ברכי ולא שפחתי.

ובזה מיושב גם הדקדוק השני, כי מטעם הבדל זה, הרי אצל שרה התועלת הייה רק שבזכות שמטיבה לאברהם והגר על חשבונה, תזכה להפקד. ואילו אצל רחל הייה טעם נוסף, שכן של בלהה אינו נחשב בן שפחה, ובאמת הייה שווה בדרגתו לשאר השבטים (עיין להלן לו ב שהייה בזה ויכוח בין יוסף לבין בני לאה, ובוודאי שהסכמת התורה כיוסף, שהרי כולם נחשבים שבטי קה לכל דבר, ורשומים באבני החושן), ועל כן אמרה ותלד על ברכי, שבנה של בלהה חשוב בעיניה כבנה, וכמו שאמרה במפורש בקריאת שמות דן ונפתלי.

ובכל זאת צריך ביאור כיון ששחררה את בלהה, במה נחשב שבנה של בלהה הוא כבנה של רחל? וצריך לומר ששחררה אותה על תנאי שהיא תשתתף בגידול הילד (ויש לומר שכיון שקיימו את כל התורה, הרי שללא תנאי זה הייה אסור לשחררה, שהרי יש מצוה של לעולם בהם תעבודו, ורק לדבר מצוה מותר, ואף שאשה אינה מצווה בפריה ורביה, יש לה מצות לא תוהו בראה לשבת יצרה), ובכך יועיל לרחל להיות כבנה, כמו שאמרו בגמרא סנהדרין י"ט ב' על בנה של רות, שכיון שנעמי גידלה אותו, חשוב כאילו ילדתו.

זבדני אלקים אותי (ל כ).

צריך ביאור לכאורה הוא כפלות, שהרי מילת זבדני, פירושו זבד אותי, ומהו שוב אותי?

ויש לומר שכלול בדבריה שני מתנות (זבד הוא לשון מתנה), א' שד' זבד אותה במתנה בבן. ב' שהיא עצמה 'מתנה טובה לבעלה', והוא לשון הגמרא (יבמות סג) 'אשה טובה מתנה טובה לבעלה', וכמו שהמשיכה ואמרה הפעם יזבלני אישי.

הפעם יזבלני אישי (ל כ).

מפרש רש"י יהיה עיקר מדורו אצלי. וקשה הרי פשוט וברור שכל קריאת השמות היה ברוח הקודש, וכפרש"י שהאמהות נביאות היו, וקשה שלכאורה לא נתיקיים, שהרי להלן (לא לג) נאמר ויבא לבן באהל יעקב, ומפרש רש"י הוא אהל רחל, שהיה תדיר אצלה. ואף במות רחל, היה עיקר מדור יעקב אצל בלהה ולא אל לאה, שהרי בזה נכשל ראובן שהעביר יצועי אביו אל אהל אמו? וצריך לומר שנתקיים במותם, שנקברה עמו במערת המכפלה.

וצריך ביאור הלא כבר לפני כן, לפני לידת יששכר כאשר רחל מכרה את הדודאים, כבר נגזר שרחל לא תקבר עם יעקב במערת המכפלה, כמבואר ברש"י (ל טו), ואם כבר לפני כן זכתה לזה, וכאן הרי מבואר כי עתה יזבלני, בעבור זבולון הבן השישי. ובהכרח צריך לומר שאילולא לידת הבן השישי, היתה בלהה נקברת עם יעקב במערת המכפלה. אך עדיין יישב זה קשה, כי לשון הפעם קצת משמע לאלתר (ושמא יש לדחוק, שמילת עתה, בא להוציא לפני כן, שעד עתה לא זכתה לכך)? ואמר לי סבי הרה"ג ר' מרדכי יצחק ויספיש שליט"א שהכוונה שבהיות הילדים קטנים אי אפשר לאשה אחת להיות לבדה, כי אם ילד אחד או שנים, אבל אם לששה ילדים פעוטים מוכרח בעלה לסייע בעדה, ובהכרח עיקר מדורו אצלה, ורק לאחר מכן משגדלו קצת כגון בזמן שבא לבן, שכבר היה זבולון הקטן כבן שבע, היה עיקר אצל רחל (רש"י ברכות ס"ד א', ובסנהדרין י"ט, כתב על יעקב אבינו שטרם בגידול בניו).

ויברך ה' אתך לרגלי (ל ל).

קשה הרי גם לבן אמר לו ויברכני ה' בגללך, אם כן מדוע הוצרך יעקב אבינו להאריך במה שכבר נאמר? ועוד קשה מה אומר יעקב אבינו, מתי אעשה גם אנכי לביתי? הלא לבן לא בקש ממנו לעבוד בחנם, הרי אמר לו, נקבה שכר עלי ואתנה, ומדוע לא נקב את השכר כאשר נשאל, וכי צריך לתרץ עצמו מדוע הוא נענה לקבלת שכר? ועוד שבפסוק ל"א ויאמר יעקב לא תתן לי מאומה. קשה וכי זה הוא מאומה, הרי בקש שכר, וכמו שממשיך?

אלא בכל זה מבואר בהדיא, שיעקב אבינו מיאן בקבלת שכר, אלא רצה לקבל לפי ברכת השם, שגם עליו תוכל לשרות ברכת השם (ולהלן יבואר יותר ענין זה), וזה אינו שייך (כל כך) בשכר קצוב.

מתי אעשה גם אנכי לביתי (ל ל).

לשון 'גם אנכי' משמע שיש עוד אחד שעושה, ויעקב מצטרף אליו, כי ה'גם' מתיחס ליעקב, ולא לביתו, והיה לו לומר אעשה אנכי גם לביתי, שאז פירושו, שעד היום עשיתי לך, והיום אעשה גם לך וגם לביתי?

רש"י והרמב"ן שניהם נתקשו בקושיא זו, רש"י כתב גם אנכי לביתי. לצורך ביתי, עכשיו אין עושין לצרכי אלא בני וצריך אני להיות עושה גם אני עמהם לסמכן, וזהו גם.

והקשה הגאון רא"י ברזל שליט"א, מהו לשון לסומכן, שמשמעו שהוא סומך את בניו, הלא הוא בהיפך עליו מוטל פרנסת המשפחה והבנים עוזרים לו (ספר עיוני רש"י)? ברש"י כתב יד (מתקופת רש"י, ותיקן 94) במקום לסומכן, כתבו כמו כן (ספר עיונים ברש"י).

הרמב"ן ז"ל נתקשה בדברי רש"י. ואולי יש לפרש עוד את מילת גם אנכי לביתי, שבאמת יד פועל כיד בעל הבית, ונמצא שמה שעבד יעקב אבינו עד היום, נחשב כמו שלבן עשה ולא יעקב, כי

יעקב כשלוחו. ועכשיו מבקש יעקב אבינו, שגם יעקב אבינו יעשה [והיינו בכך שיעשה גם עבר עצמו], ולא רק לבן יעשה.

והנה בשש השנים האלה לא נצרך לבן ליעקב לרעות צאן, כי בניו של לבן כבר גדלו ויכולים לרעות צאן, וכמו שנאמר הסר משם וכו', ועוד שנתעשר לבן והיה יכול לקנות עבדים, וכל מה שנצרך לבן ליעקב היה רק בעבור הברכה, ולכן מובן שחשבון השכר מוכרח להיות לפי הברכה.

ויתן פני הצאן אל עקד וכל חום בצאן לבן (ל מ).

צריך ביאור כיון שכבר עשה את המקלות מה הוצרך לפעולה הנוספה, שהעקודים והחומים ילכו ראשונים, למען האחרים יסתכלו ויושפעו מהם? עוד קשה מדוע לא הניח נקודים וטלואים ראשונים? וכן הקשה האור החיים הקדוש.

הרמב"ן ז"ל כתב שהמקלות אינם פועלים רק בענין החברבורות נקודים או טלואים, אבל בענין מראה חום אינם מועילים מאומה, כי עץ שחום אינו מזכיר בהמה. ולפי זה יש לבאר כן גם בענין העקד, ולומר כי אין המקלות בעלי רגלים שיהיה ניכר מקום קרסוליהם, ולפיכך גם לענין העקודים הוצרך לפעולת הנחת העקודים שילכו ראשונים.

אבל זה אינו שהרי בפסוק ל"ט בענין המקלות, מוזכר גם עקודים, ותלדנה הצאן עקדים נקדים וטלאים, הרי שהמקלות מועילות לעקודים, ואם כן למה נתן פני הצאן אל עקוד? ושואל יש לומר שבאמת המקלות לבדם אינם מועילים לעקודים, מטעם הנ"ל, אבל אחרי שהורגלו להתפעל מצאן עקד ההולך תמיד לפנייהם, הרי כשרואים את המקלות, נזכרים בצאן העקוד. ואילו לצבע החום אין המקלות מועילות כלל.

יחם הצאן המקשרות, ובהעטיפי הצאן לא ישים, והיה העטופים ללבן והקשורים ליעקב (ל מא).

מהו הקשורים מפרש רש"י ותרגום אונקלוס רשב"ם ודעת זקנים שהם הבכורות (ולמפרשים שלקח טובים לעצמו ורעים ללבן קשה מאד, היכן הישרות, האם לבן הסכים לדבר כזה).

ויש לפרש שבאמת יעקב אבינו בקש רק את הבכורות, וכדין כהן שהוא נוטל את הבכורות, שהרי ניטלה הכהונה משם וניתנה לאברהם (נדרים ל"ב), והוא ירש את הכהונה, בקנותו את הבכורה. [מצד הלכות קרבן בכור אין מקריבים בכורות אלא בבמת ציבור, והיה צריך להניחם שירעו עד שיסתאבו, ואז ישחטו ויאכלו, ויכול למכור את הבשר, ומותר לזרים, ובית הלל מתירין אף לנכרים (בכורות לב ב'), רק שיש דין קדושה על המכירה שאין נמכרין באיטליין] ומכך עשה את עושרו.

ובזה יתיישב כמה קושיות גדולות.

א. בפסוק ל"ב נאמר, הסר משם כל שה נקד וטלוא, וכל שה חום בכשבים וטלוא ונקד בעזים, והיה שכרי. וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבוא על שכרי לפניך, כל אשר איננו נקד וטלוא בעזים, וחום בכשבים, גנוב הוא אתי. וצריך ביאור הרי אם יעקב אבינו קיבל שה נקוד, יתכן שיוולד ממנו שה בלתי נקוד, וגם הוא של יעקב אבינו, ואם כן מדוע כל מה שימצא שאינו נקוד גנוב הוא עמי, ועמד על כך השפתי חכמים?

בשפתי חכמים פסוק ל"ט כתב שבאמת עשיית המקלות הוא רמאות, ולא עשה את המקלות לזכות בכבשים, כי אם אחרי שזוכה מן השמים, רצה שהנולדים מהצאן שזכה בהם יהיו ניכרים כאמותיהם, והרי הנולדים מבהמותיו הם שלו מן הדין, ואם לא היה עושה כן, היה נולד להם בלתי נקודים, והיה לבן אומר שגנוב הוא עמו כמו שאמר בפסוק ל"ב.

ודבריו צ"ע גדול, כי מלבד שעדיין קשה השאלה גופא, מדוע מלכתחילה הוצרך לומר גנוב הוא אתי בפסוק ל"ב? וכמו ששאלנו. עוד קשה מה תשובתו, הרי מפורש שרק את הקשורים עשה ולא את העטופים, ומפרש רש"י את הבכורות, והרי לפי דברי השפתי חכמים, הצאן שהעמיד לפני

המקלות, היו צאן שכל הוולדות של צאן זה הם שלו, ולמה יעמיד מקלות רק לפני המבכרות, ואם כן בהכרח עשה מקלות גם אל הצאן של לבן, וחוזרת הקושיא?

ב. עוד קשה איך הסכים לבן לתנאי, הרי ידע שברכת ה' היא בעבורו, ואיך לא נתירא שילדו כל הצאן נקדים, ולא ישאר לו מאומה?

ג. וביותר קשה שהרי באמת מפורש בפסוק להלן (לא ח) **אם כה יאמר נקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן נקדים**. אם כל הצאן ממש ילדו נקדים, לפי זה לקח יעקב את הכל ולא נשאר ללבן מאומה, וכי יתכן כדבר הזה (וגם אם נאמר רובם נקודים, ורובו ככולו, עדין הוא תמוה שלא נותר ללבן אפילו מחצה)?

והנה לפי מה שהבאנו שיעקב אבינו לקח רק את הבכורות, הרי כל הקושיות בטלים מאליהם, א' כיון שהבכורות הם זכרים, ואינם יולדים, אין מקום לקושיא א' (ואין לשאול מה אם נולדו נקבות ראשונות, כי זהו ברכת ה', שהראשונים יהיו זכרים ואחרונים נקבות, כמבואר בגמרא גיטין נ"ז גבי כפר דכריא. אמנם תירוץ זה קשה מרש"י פסוק מג, צאן רבות, פרות ורבות משאר צאן, והרי לפי האמור נטל רק זכרים, והרי וולד בהמה אינו מתיחס אחר האב (קידושין עח), ומה מועיל שפרים ורבים, ויתיישב בדיבור הבא בס"ד).

וכן קושיא ב' מיושב שבוודאי יסכים לבן, שהרי כנגד כל בכור יש כמה פשוטים, ובהכרח שיהיה ללבן יותר ויותר.

וכן קושיא ג' כי באמת כל האמהות ממש ילדו נקודים, אולם רק את הילוד הראשון שלהם, אבל את שאר הוולדות לא היו נקודים.

ד. ויתכן ליישב עוד קושיא בפסוק ל"ב שנאמר **הסר משם.. והיה שכרי**. וקשה הרי מדבר לפני שהתחיל לעבוד, ואם כן את אותם שהסיר נתן ללבן, כי הם נולדו לפני עבודתו, איך אומר על מה שנתן ללבן, והיה שכרי? ורש"י פירש שכמו אלו יהיה שכרי מהנולדים אחר כך, ולכאורה דחוק, היה לו לומר, כזאת יהיה שכרי.

ויש לפרש שהרי צאן של עכו"ם פטור מבכורה, לפיכך בקש יעקב אבינו שכל הצאן הנותרות של לבן גם מה שאינם נקודים כולם יהיו קנויים לו, לענין הבכורות, וכמו שמצינו בבבא בתרא ס"ג בן לוי שמכר שדה לישראל על מנת שמעשר ראשון שלי, ונמצא שהשדה כולו שייך ללוי רק לענין המעשר, וכן כאן זכה באמהות לענין הבכורות שלהם. ויש לומר שכאשר זכה בכל הצאן לענין הבכורות, אינו נחשב שלענין הבכורה יש שותפות עכו"ם, ולכן חייב בבכורה (וצריך עיון בזה), וזה מה שאמר יעקב אבינו, והיה שכרי, שבאמת כל הצאן ממש יהיה שכרי, גם מה שאינו נקוד, אבל זהו שכרי רק לענין זכות הבכורות, ובפועל איני יכול לקחת רק את הבכורות, וגם מהבכורות יקח רק את אלו שמסומנים, וממילא כל מה שאינו כן, גנוב הוא אתי.

ולפי זה נמצא שגם כל הצאן של לבן שייך ליעקב לענין דבר אחד, ויש לפרש שמה שנאמר בפסוק מ"ג **צאן רבות**, ופירש רש"י שפרות ורבות יותר משאר צאן, מתיחס גם לכל צאן לבן, שהוא גם של יעקב כאמור, ובאמת מה שיעקב זכה בפועל היו זכרים שאינם מולידים כלל.

ה. ולפי דברינו מיושב הקושיא הגדולה שבפרשה, איך עשה יעקב אבינו מעשה המקלות שנראה רמאות? תתן אמת ליעקב? והתשובה כי באמת מגיע לו כל הבכורות, רק כדי שלבן לא יוכל לטעון אולי לקח יותר, אמר לו שכל הבכורות יהיו מסומנים, ולענין הבכורות היה רשאי לכתחילה לעשות כן, ואם היה לבן רואה את המקלות, הרי היה יכול להוכיח לו שרק המקושרים המבכירות עומדות לפני המקלות, ובהעטיפ הצאן לא ישים, וזהו נאמנותו.

ו. עוד יש לשאול, מדוע היה צאן אצל לבן ובניו, בפעם הראשון מובן שאת הנקודים והטלואים הסיר מיעקב, כי הנקודים שנוולדו תחילה אינם של יעקב, ושאר הנקודים הם של לבן, וצריך להסירם שלא יתערבו. אבל משמתו הראשונות, הרי כל הצאן יכול להיות ביד יעקב, והנקודים יקח לעצמו, והשאר הכל של לבן. והישוב פשוט, כי כל פעם החליף את משכורתו, ותמיד היה כמו בתחילה.

כי מכרנו (לא טו).

האב זכאי בכסף קידושין כאשר מקדש את בתו, ומעיקר דין תורה הוא נוטל את הכסף לעצמו, ומה הטענה? אולם מנהג ודרך ארץ, שהאב נותן לה נדוניה יותר מכסף הקידושין, וכפירוש רש"י.

יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלוקי אביכם אמר אלי השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע (לא כט).

וקשה א' אם ירא מדבר ה', מדוע אומר שיכול לעשות רע הרי הוא מתירא (וכן הקשה ספר צידה לדרך להבאר שבע, ופירוש הט"ז על התורה)? ב' מדוע בפסוק זה מכנה את יעקב אבינו בלשון רבים, עמכם אביכם, ואילו בכל דבריו אמר לשון יחיד, כגון לפני כן נחבאת, הגדת, אשלחך, וגם אחר כן אמר הלכת, נכספתה? ג' קשה לשון הכתוב 'מדבר עם יעקב', לכאורה היה לו לומר מדבר עמך?

אלא מכל זה נראה שבאמת פסוק זה לא דיבר עם יעקב, אלא אם בני יעקב, שגם הם נגשו למלחמה עמו, כמו שפרש"י להלן פסוק מ"ו, ואמר להם שלכם אני יכול לעשות רע, כי אלוקי אביכם אלוקי יעקב אמר אלי לא לדבר עם יעקב מטוב ועד רע, רק עם יעקב נאסר לי, ולכן איני מדבר פסוק זה עם יעקב, אבל עמכם אני יכול לדבר, וכן אני יכול לעשות לכם רע (שמעתי מהרב פיירמן שליט"א, ונראה שהוא אמת לאמיתה).

שים כה נגד אחי ואחיך (לא לז).

ובתרגום יונתן וידונון קשוט בין תרוינן. והנה מבואר ברש"י שאחי יעקב האמורים בפרשה הם בני יעקב, ואם כן קשה הרי פסולים הם לדון מג' טעמים, א' שהיו קרובים ליעקב, ב' קרובים ללבן, ג' שהיו פחות מבני י"ג, שהרי י"ג שנה לפני כן נשא את לאה ורחל, ואם כן ראובן היה לכל היותר בן י"ב ומחצה? (ויש ליישב שמועיל קבלת דין מדין נאמן עלי אבא גם בשני ריעותות, וצ"ע מתוס' סנהדרין כ"ד א'. ואולי 'שים כה' הוא קבלת קנין).

עוד קשה מדוע נצרך לדון, הרי לא מצא מאומה, נידחא אם היה לבן טוען שחפץ פלוני הוא שלי, יש מקום לדון, אבל הרי לא מצא כלום, אם כן אין לו שום טענה, ועל מה ידונו?

ונראה שיעקב אבינו ע"ה הקדים רפואה למכה, שהבין שלבן תיכף יטען שהגניבה הוא עצם הבנים והבנות שהם של לבן, ויעקב גנב אותם, וכמו שטען לבן באמת, ועל כן אמר שיקבל על עצמו דיינים.

ולפי זה מיושב היטיב הקושיא הראשונה, כי ממה נפשך אם אינם בני, אם כן אינם קרובים אלי (כי אם קרובים שלך שהם נכדיך), אם כן לשיטתך שאינם קרובים שלי, למה לא תקבל אותם לדיינים.

זה עשרים שנה אנכי עמך רליך ועזיך לא שכלו.. זה לי עשרים שנה בביתך.. ותחלף את משכרתי (לא לח, מא).

מדוע אמר פעמיים שעבד אצלו עשרים שנה?

התשובה פשוט ומבואר בפסוק. הראשון לומר שיעקב אבינו עבד אותו עשרים שנה של נאמנות וישרות וכמו שכתב הרמב"ם (סוף הלכות שכירות) חייב לעבוד בכל כוחו, שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד עכ"ל. השני, לומר שהרמאות שלבן רימה אותו, היו עשרים שנה של ותחלף משכרתי, לא רק בשש שעבד בצאן, אלא גם מה שעבד בבנותיו, כיצד על שבע ראשונות היה לו לתת את רחל ולא נתן אלא את לאה, ואת שבע שניות שעבד אותם ברחל, היה בשעה שכבר זכה בה בעבור שבע ראשונות (ואף שבסוף הכל היה לו לעבוד בעבורה ז' שנים, בכל זאת כל שנה מהי"ד שנים בשעתה היה ברמאות).

אלוקי אבי אלוקי אברהם ופחד יצחק היה לי (לא מב).

פרש"י אע"פ שאמר לו (הקב"ה) בצאתו מבאר שבע אני ה' אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק, בשביל שכהו עיניו והרי הוא כמת, יעקב נתרא לומר אלקי ואמר ופחד.

וקשה א' כיון שהקב"ה אמר אלקי יצחק, מדוע לא ילמד מהקב"ה (ויתכן שמהקב"ה אין כל כך ראייה, כי באמת כל עוד שאדם חי יכול להשתנות, והקב"ה יודע שעד הנה לא נשתנה, והאדם איך ידע, אבל זה אינו כי מה שאין הקב"ה מייחד שמו, הוא אף אם רק מחר יחטא. ועוד שלפי כללי ההלכה, אין חוששים שמא נשתנה כבר, אלא שמא ישתנה בעתיד, שמא מת אמרינן שמא ימות לא אמרינן?) ב' הרי אמר אלוקי אבי? ויש לומר שאלוקי אבי, כולל את אברהם ויצחק, עיין בתחילת הפרשה (כח יג) אמר הקב"ה ליעקב, אני ה' אלוקי אברהם אביך ואלוקי יצחק, הרי שלשון אביך מוזכר אצל אברהם? ג' קשה כיון שהזכיר את אברהם ואת יצחק, מה אמר אלוקי אבי, לכאורה הוא כפלות (אמנם גם בשמונה עשרה אנו אומרים אלוקי אבותינו, אלוקי אברהם וכו')?

ויש לומר שהנה ההלכה שאסור לעשות שותפות עם נכרי, שמא ישבע לעבודה זרה בעבורו, מאידך גם לגרום לו שישבע בשם השם אי אפשר שמא ישבע לשקר, ועל כן אמר לשון אלוקי אבי, ולבן יכול לפרשו קודש, ויכול לפרשו חול על אלהי תרחה, והכל תלוי בלבן. ולמעשה לבן נשבע בשניהם ויעקב בשם ה', כמו שנאמר, אלקי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי אביהם, וישבע יעקב בפחד אביו יצחק (פסוק נ"ג).

ועתה מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו (לא מג).

מה הכוונה בשאלת מה אעשה?

ויש לפרש שבאמת טענת לבן שעצם מה שברח יעקב אע"ה הוא גזל, כי הבנות בנותי והצאן צאני, וגם הבנים והבנות הוא כמו גזל, שהם בני. אבל איני יכול לעשות מאומה, כי אל יעקב אבינו, אינו יכול להזיק מפחד החלום, אבל לבנים ולבנות היה יכול להזיק אם היה מתברר שגנבו וכדומה, אבל מטעם אחר אינו יכול לעשות כלום, כי אם יעשה הרי מזיק לעצמו, לפי מה שהוא חידש 'היום' שהבנות הם בנותי והצאן צאני, לכן איני מבקש להזיק, רק לעשות ברית.

נכרתה ברית אני ואתה.. ויקח יעקב אבן וירמה מצבה, ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל (לא מד – מו).

מדוע צריך שני דברים גם מצבה, גם גל עד?

ויש לומר שלבן טען שהבנים בניו, ואין צריך לעשות ברית עם בניו, וממילא יוכל להזיקם (והוא לא נתיירא מהם, לא ידע כמה הם גבורים), רק עם יעקב, אני ואתה. אבל יעקב רצה לומר שאם הוא כורת ברית הרי זה אך ורק אם ישבע לבן שלא יזיק גם לבני יעקב אבינו. לפיכך יעקב עשה מצבה והם עשו גל. וכאשר לבן אמר עד הגל הזה ועדה המצבה, הרי נשבע לא להזיק גם ליעקב בעל המצבה, וגם לשבטים שעשו את הגל.

פרשת וישלח

עם לבן גרתי (לב ה).

פרש"י 'גרתי' גימטריה תרי"ג, עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי.

הקשה הגאון רבי יעקב גלינסקי שליט"א בספרו והגדת, מה מועיל ענין זה לפייס את עשו, האם זה סיבה למציאת חן בעיני עשו? עיין שם שמתרץ שאת זה כיוון לומר לנו ולא לעשו, וצריך ביאור.

ונראה שהנה בספר נחמיה (ב ד) כתוב כך, **ויאמר לי המלך על מה זה אתה מבקש ואתפלל אל אלקי השמים, ואומר למלך אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך וכו'.** אימתי הספיק להתפלל, הרי מיד היה לו להשיב על שאלת המלך? אלא משמע שבאותם דברים ומילים שבקש מן המלך בשר ודם, הוא נתכוין בלבו לאמרם לפני הקב"ה שירחם.

וכן ידוע הפירוש בדרך זה, על הפסוק **ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך.** שבקשה באותם מילים גם לפני מלך מלכי המלכים, שהרי המלך דמגילה, מכיון גם אל הקב"ה.

ויש לומר כן שגם יעקב אבינו נתכוין לדבר עם הקב"ה להזכיר לפניו זכויות, ולכן אמר גרתי, בכוונת תרי"ג מצוות שמרתי, למצא חן לפני הקב"ה, שלא יבא עליו במידת הדין.

וכן מצינו במדרש (רשב"י) על הפסוק **והוא עבר לפניו וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו.** אמרו חז"ל שלא נאמר שהשתחוה לפני עשו, אלא השכינה היה עמו, ועברה לפניו, ואליה השתחוה, ועשה באופן שעשו יסבור שהוא משחזה לעשו, אבל באמת נתכוין לשכינה.

[בכתבי יד ישנים של פירוש רש"י, לא נמצא מילים ותרי"ג מצוות שמרתי, אלא הוא תוספת המדפיס הראשון אליעזר טולידנו, בדפוס ליסבון, שנת רנ"א. אבל אין נפק"מ בכך, כי אף שאינו מרש"י ישנו במדרש. מדפיס זה אליעזר טולידנו, הוסיף לפעמים מילים ברש"י אך בדרך כלל אינם שינויים משמעותיים, ואדרבה מקילים על המעיין להבין כוונת דברי רש"י עצמם (רק להלן לג יב, נסעה, פרש"י לפי גרסתנו - כמו שמעה סלחה. ואינו מובן כלל, והוא טעות, כי בכתבי היד היה ברש"י מילים במשקל נסעה). ולחנם יצא קצפו של הרב גולד בספרו עיונים ברש"י עליו, ועל יעקב בן חיים ועוד ממדפיסי ונציה שהדפיסו תוספותיו, וכן על מגיהים אחרים שלא מחקו תיקוניו, אמנם נכון וראוי להכניס תוספות בסוגריים. והנה הרב גולד הנ"ל יצא קצפו על א. טולידנו, הרי לאיך גיסא יסד הרבה מספרו על כתב יד ר' מנחם (ותיקן 94) קרוב לתקופת רש"י. ובאמת אדרבה בכתב יד זה ניכר בכמה מקומות תוספות מהמעתיק, כמו שכותב הרב גולד בעצמו לא אחת].

כי במקלי עברתי את הירדן הזה (לב יא).

להלן פסוק כ"ג נאמר ויעבור את מעבר יבוק. יבוק הוא נהר בארץ סיחון ועוג, הוא יוצא מעמון במזרח מהירדן, ונשפך אל הירדן, וכמו שנאמר מארנן ועד היבוק. בפרשת ויצא על פגישת לבן ביעקב נאמר (לא כג) וידבק אותו בהר הגלעד. הר הגלעד הוא גם כן בארץ סיחון ועוג.

ובסוף פרשת ויצא נאמר ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים, ויקרא שם המקום ההוא מחנים. פרש"י מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ. וכתב הרמב"ן ואני תמה בזה **שהרי עדיין לא הגיע יעקב לארץ,** ורחוק היה משם ושלח מלאכים אל עשו מרחוק ושם (להלן לב כג) נאמר ויעבור את מעבר יבוק שהוא "יבך הנחל גבול בני עמון" (דברים ג טז) שהוא דרומית מזרחית לארץ ישראל ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחרי כך ארץ אדום ותחלת ביאתו בארץ בשכם היה שנאמר (להלן לג יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען עכ"ל.

ונראה בביאור קושית הרמב"ן כי לפני מחנים היה בהר הגלעד, ואחר מחנים מצאנו שעבר מעבר יבוק, ומכיון ששניהם בארץ סיחון, ואם כן קשה אימתי בא לארץ ישראל?

ונראה ליישב דעת רש"י שבאמת מוכח ברש"י שהיה קרוב ממש לארץ ישראל, שנאמר כי במקלי עברתי את הירדן הזה, לשון הזה מורה שהוא סמוך לירדן. ונראה שבאמת עבר את הירדן ונכנס לתוך ארץ ישראל. וכיון ששמע שעשו בא לקראתו, שינה מדרכו לחו"ל להטעותו, שהרי מפורש שאת מעבר יבוק עבר באמצע הלילה, שמא לא יעלה עשו על דעתו שחזר יעקב לחו"ל. וכאמור מעבר יבוק הוא קרוב לירדן, כי הוא מגיע מעמון ונשפך עד הירדן.

אמנם לשון הרמב"ן צריך ביאור, מה שכתב ועדיין יש לו לעבר עמון מואב ואדום, הכוונה לענין המרחק בינו לעשו, אבל יעקב הרי לא הלך את כל זה, כי יעקב נכנס לארץ ישראל סמוך לשכם, והרי שכם הוא באמת כנגד יבוק, כי יבוק ממזרח לירדן ושכם ממערבו, ואם כן הרי ניחא מה שכתב רש"י שיעקב בא ליכנס לארץ ישראל, ומה היא קושיתו? וצ"ע.

ועתה הייתי לשני מחנות (לב יא).

הנה עד לפני שעה אחת היה מחנה אחת, ורק משום ענין והיה המחנה הנשאר לפליטה, חילק את אשר עמו לשנים לצורך הענין, והרי גם שני אנשים יכול לחלק לשנים. ואם כן צריך ביאור מה הוא שאומר 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות', מה הראיה משני המחנות, לברכה וריבוי העם אשר אתו?

והיה המחנה הנשאר לפליטה, פרש"י שבכך התקין עצמו למלחמה. וצריך ביאור הרי מה שישאר אחת לפליטה, אינו ענין למלחמה דווקא, אלא הוא עצה להינצלות, האם יש בכך הכנה למעשה המלחמה.

ונראה שבאמת ברוב המקומות, מקום 'מחנה' הוא **אנשי הצבא המוכנים למלחמה**, כמו שנאמר (תהילים כד) **וכי תחנה עלי מחנה**. ובדברים (כג י) **וכי תצא מחנה על אויבך**, ובמשנה בעירובין סוף פרק א' **ארבעה דברים פטרו במחנה**. ואינם אלא בשעת המלחמה (ועם ישראל בחנייתן במדבר, לעולם היו נחשבים מוכנים למלחמה, למצות כיבוש הארץ, ומנויים לפי מנין יוצאי צבא, והמנויים מבין עשרים עד שישים נקראים אנשי המלחמה, כמו שמפורש בדברים ב טז). עיין ברש"י להלן על הפסוק מי לך כל המחנה, כתות של מלאכים פגע שהיו דוחפין אותו, וגם הוא ענין מלחמה.

ואם כן כאשר יעקב אבינו אומר **ויחץ את העם אשר אתו .. לשני מחנות**. הכוונה שהכינים למלחמה, כי מחנה הוא **המוכנים למלחמה**, ואם כן בהכרח שראה שיש בהם די לשני מחנות, היינו שבמחצית מהם די לעמוד ולהלחם מול עשו. ועשה עצה לחלקם לשנים כדי שהיה הנשאר לפליטה, אמנם אילו חצי מהם לא היו ראויים ל'מחנה' של מלחמה ולהתגבר על האויב, לא היה מחלקם. ואשר לכן וודאי מובן אמרו **ועתה הייתי לשני מחנות**, שהדבר מלמד על ריבוי העם אשר אתו.

ונראה עוד שבאמת כעת חילק רק את העם אשר אתו, ואת המקנה. אבל את האמהות והילדים השאיר בסמוך אליו, שהרי רק להלן לא נאמר **ויחץ את הילדים**, שרק אז חילקם באופן זה, שהשפחות וילדיהן קבוצה אחת, לאה וילדיה קבוצה אחת, ורחל ויוסף קבוצה אחת. והטעם מבואר במדרש רבה, שבתחילה סבר שיש בזכותו להגן עליהם, ולבסוף סבר שאין בזכותו להצילם, וכל אחד יתפלל על עצמו (ומדוע הוא סיבה להפרידם, שאם חלילה יש באחד מידת הדין, שלא יזיק לכולם). ואם כן החלוקה כאן, היה רק של העבדים, ואם כן בהכרח והיה המחנה הנשאר לפליטה, אין הכוונה על הצלת המשפחה, רק הכנה למלחמה.

פן יבא והכני אם על בנים (לב יב).

ובמדרש רבה, ואתה אמרת לא תקח האם על הבנים, דבר אחר אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.

ונראה שיש הבדל בין שני הלשונות, שללשון שני נתירא גם על האמהות גם על הילדים, ואילו ללשון הראשון נתירא רק על האמהות, אבל על הילדים לא נתירא, שידע שהם גבורים, וגם בדרך הטבע אין חשש עליהם.

וצ"ע שהרי להלן הוא אומר בתפלתו **ואתה אמרת .. ושמתי את זרעך כחול הים**, ואם הפחד רק על האמהות, מה ענין תפלה זו שהיא על הילדים? ויש לומר משום שעדיין לא נולד בנימין.

וילן שם בלילה ההוא (לב יד).

לילה ההוא, משמע לילה הידוע, וצריך ביאור מה ידוע על אותו הלילה? עוד קשה מה החידוש שלן בלילה, הלא בכל יום ויום לן בלילה וקם בבקר? וכן להלן פסוק כ"ב הוא אומר **והוא לן בלילה ההוא במחנה**. ואילו בפסוק כ"ג **ויקם בלילה הוא**, ללא ה' הידיעה, וכל זה צריך ביאור?

הגאון **מלבי"ם** מביא מהרב אברבנאל, שכתב שלן מתוך צפיה לנבואה לתשובה על תפלתו, אבל לא קיבל נבואה. ומיושב מדוע נאמר לינה, אך עדיין קשה מהו 'ההוא'?

ונראה שכתוב כאן, שכל התפלה שנאמר עד הנה, היה בתפלת מעריב שהיא התפלה המיוחדת ליעקב אבינו (ומסמל את מצבו של יעקב שהיה תמיד במצב של חושך ולילה, והענין מבואר בספר תולדות יצחק למו"ז על התורה, פרשת ויצא, ומשום כן אצל יעקב מוזכר הלילה ולא בקר, ואצל אברהם הבקר), וזהו **ההוא**, שלן בלילה ההוא, שבו נתפלל את התפלה האמורה. וכן להלן פסוק כ"ב היה שם ענין תפלת מעריב, וכמו שיבואר להלן בס"ד.

כי אמר אכפרה פניו במנחה (לב כא).

עיין לעיל פסוק ה' מה שנתבאר מספר נחמיה, שהצדיקים מכוונים בבקשתם אל בשר ודם, גם אל הקב"ה בתפלה. וידוע מה דאיתא בגמרא ש' יוחנן חלם בראש השנה שנגזר על קרוביו להוציא בשנה זו ס' מאות דינרים, והלך וגבה מהם כל השנה צדקה, ולבסוף חסרו י"ז דינרים, ובאו המלכות לגבות מהם י"ז דינרים, ואמר להם את החלום.

לפי זה יש לפרש שנתכוין יעקב אבינו במנחה שנתן לעשו, להתרצות עצמו לפני הקב"ה, לפני מידת הדין, כי שמא נגזר עליו להפסיד כך וכך, ושמא משום כך יש לו להיות במלחמה, כדי שיפסיד כך וכך צאן. ולכן שלח לעשו, אולי בהפסד זה, יתכפר לו, ויספיק ההפסד הזה למידת הדין. ואם כן מה שנאמר כי אמר אכפרה פניו, הוא אמר כן גם לפני הקב"ה בתפלה שיכופר לו בזה, אם יש עליו תביעה מצד מידת הדין.

ותעבר המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא במחנה (לב כב).

לפי דרכנו הנ"ל יש לומר שהוא על דרך הפסוק (שמות לב) ויעבור ה' על פניו ויקרא. שהוא להפוך פנים של כעס, לפנים של רחמים. וסיום הפסוק **והוא לן בלילה ההוא במחנה**. מהו לשון 'ההוא' הידוע, לומר שהתפלה הנ"ל של אכפרה פניו, היה בתפלת מעריב.

ולפי זה מובן, מדוע כאן נאמר **לן בלילה ההוא במחנה**, ובפסוק י"ד **וילן שם בלילה ההוא**, ולא נאמר **מחנה**. כי בפסוק י"ז היה תפלתו על המשפחה. ואילו תפלה זו היא תפלה בעיקר על הרכוש. ומשום כך בקימתו, ויקם בלילה הוא, לא נאמר ההוא, כי זה אינו שייך לתפלת ערבית.

ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו (לב כה).

מקשים חז"ל היכן המלאכים שהלכו עמו, איך עזבוהו דווקא כאשר נצרך להם, בבוא מלאך להלחם עמו?

ומתרצים א' כיון שהכניס עצמו במקום סכנה, עזבוהו מלשמרו. ב' שהיה כאן נסיון ליעקב אבינו (מדרש רשב"י), ועיין תולדות יצחק למו"ז, אריכות בביאור ענין הב'.

נסעה ונלכה ואלכה לנגדך (לג יב).

עשו עושה עצמו כאח אוהב, ומבקש שיהיו ביחד. אם יעקב היה מתנגד בלי טעם, היה עשו עלול לכעוס ולומר, אם כן אין אתה עמי באחזה, ויפתח במלחמה. ומאידך להשאר עם עשו, בוודאי שהוא רע ליעקב, שמא יתחרט ויקום להרגו, וגם שלא ילמדו בני ביתו מן הרשע, ולכן נצרך למצוא טעם טוב להיפטר מהבקשה שילכו יחדיו, ופשוט.

ויאמר אליו אדני יודע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי (לג יד).

גם לעשו היה מקנה רב כל מה שקיבל במתנה מיעקב, ואיך יכול עשו למהר? התשובה כי כל המתנה היו צאן ובקר גדולים זכר ונקבה, ולא טלאים קטנים. ואף כי לפירוש אחד ברש"י היו גמלים קטנים, צריך לומר שגמלים קטנים אינם כצאן רך, ויכולים יותר למהר.

ומתו כל הצאן (לג יד).

א[מדוע לא הזכיר את הילדים כמו שהזכירם בתחילת הפסוק, ויאמר ומתו הילדים והצאן?

א' יש לומר משום אל תפתח פה לשטן להזכיר לשון רע על בניו, עיין ברמב"ן.

ב' עוד נראה כי באמת הילדים לא היו רכים כל כך, שהרי יוסף הקטן שבשבטים היה כבן שש ויותר, וכבר אמרו חז"ל שבשעה שהשתחו גבהה קומתו, והסתיר את אמו. ובסוף פרשת ויצא פרש"י (לא מו) שנקראו בניו אחיו, שבאו לסייע לאביהם במלחמה. ועיקר תירוצו כלפי עשו היה ממינת הצאן היונקים וכפירש רש"י על מילת 'עלות' שהם יונקים, ואם כן קשה מדוע הזכיר את הילדים כלל?

אלא כפי דרכנו לעיל פסוק ה', דברי יעקב אל עשו, היה גם כן דבר תפלתו אל הקב"ה, שיצילנו מיד עשו, וכלפי הקב"ה היה עיקר התפילה על הילדים, כי אם עשו ישאר יחד עם יעקב באחוה, שמא חלילה ילמדו מדרכי הרשע.

ב[בהמשך **לרגל המלאכה ולרגל הילדים**, לרגל המלאכה. כפשוטו המלאכה הכוונה להליכת הצאן, ובוודאי כך הבין עשו. אכן צריך ביאור מהו לשון מלאכה, מצינו שנקראו בעלי חיים לשון עבודה רבה, אך לשון מלאכה לא נמצא, מדוע אמר לשון כזה?

ולפי דרכנו מובן היטיב שנקט לשון זה, כי היה הכוונה על מלאכת האלוקים (לשון הפסוק בדברי הימים על בית המקדש) לעבודת ה' של יעקב אבינו בעצמו, שטוב הוא לו להתרחק מן הרשע.

עד אשר אבא אל אדני שעירה... וישב עשו ביום ההוא לדרכו שעירה (לג יד, טז).

וקשה הרי להלן (לו ו) נאמר ויקח עשו את נשיו ואת בניו .. ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען, וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, כי היה רכושם רב משבת יחדיו.. וישב עשו בהר שעיר עשו הוא אדום.

אימתי היה ענין זה שהיה רכושם רב משבת יחדיו, וודאי לא היה לפני שיעקב היה אצל לבן, שהרי לפני כן לא שמענו שהיה לו רכוש רב כל כך, אלא בהכרח מדבר כאשר יעקב בא לארץ כנען אחר ששב מלבן, ואז יצא עשו להר שעיר, וקשה הרי בתחילת הפרשה מבואר שעשו היה בהר שעיר עוד לפני ביאת יעקב לארץ כנען, וכמו שנראה גם בפסוק זה וישב עשו ביום ההוא לדרכו שעירה?

ב' עוד קשה איך עלה על דעת עשו, שיעקב יבא אל שעיר, ולא ילך אל בית אביו יצחק אבינו אשר בחברון?

ג' אם עשו היה בהר שעיר, כאשר יעקב היה בחוץ לארץ, מי היה עם יצחק אבינו? האם עשו שהפליגו חז"ל בכיבוד אב שלו, הניח את אביו הזקן הסומא לבדו, והלך להר שעיר?

ונראה מכוח כל זה, וגם מעוד ראייה שיבואר להלן פרק ל"ו שגם בזמן שעשו היה בארץ כנען, היה לו גם כן בית בארץ שעיר, אצל בית חמיו ענה החיוי, ושני מקומות היו לו.

ועל כן אמר עשו ליעקב, שנבא לארץ כנען אצל אבינו יצחק, ומכיון שלא יהיה שם מקום לשנינו לכל המקנה, יהיה לשנינו עוד בית בהר שעיר, ונשב יחדיו כדרך אחים.

ויעקב נסע סכתה. ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר (לג יז).

לכאורה שני המקומות הם מקומות שיעקב ישב בהם אחר שהלך עשו ממנו, לכאורה שניהם שוים בעיניהם.

אולם בדקדוק הפסוקים מבואר שהם חלוקים מאד זה מזה. א' בסוכות נאמר 'נסע', ובשכם נאמר 'ויחן'. משמע שבסוכות לא חנה, והיה שם רק באופן עראי. ב' לפי חלוקת הפרשיות פתוחה

וסתומה, מבואר שבואו אל סוכות, נמצא באותו פרשה עם מעשה עשו, ואילו שכם נמצא בפרשה בפני עצמו. וצריך ביאור, טעם חילוקים אלו?

ונראה מכך שסוכות היה בעבר הירדן סמוך למקום שפגע בו עשו (עיין רש"י פסוק יד ד"ה עד אשר אבא. הרחיב לו את הדרך שלא הלך אלא עד סוכות. וברמב"ן כתב כן שהיה בעבר הירדן מבחוץ, ועיין אבן עזרא שכתב לא כך). והיה נחשב עדיין בדרכו בגלות, מה שאינו כך בבואו לשכם, סבר יעקב שנתיימה 'מסעו וגלותו לפדן ארם' כי בא **לארץ הקודש**, ארץ מגורי אביו, הרי שנתיימה גלותו.

ואף שעדיין לא שב אל בית אביו, מטעם יראתו מעשו, ראה מה שיבואר בפסוק י"ח. אבל גלותו לחוץ לארץ שהוא מקום פחות קדוש נסתיימה כאשר יכול לקבוע ביתו בארץ הקודש.

ומכיון שראה שבא שלם בגופו בממונו ובתורתו. ראה שעה זו, כזמן הודאה להקב"ה על ביאתו בשלמות מהגלות, ועל כן עשה **מזבח** להודאה. וכאשר הבטיח בתחילת פרשת ויצא, ויעקב אבינו היה סבור שאין הבדל היכן יעשה מזבח, כיון שהוא בשובו אל ארץ אבותיו.

ועיין להלן (לה א) שבאמת רק בבית קל היה נחשב שובו אל מקום המקדש, ורק שם נסתיימה באמת גלותו, מבחינת הירידה אל מקום פחות קדוש (כי בבית קל היה נחשב קדושת בית המקדש, או שהכוונה ירושלים עצמו, עיין בפי' הרמב"ן תחילת ויצא), ושם היה לו לעשות את המזבח.

וכן אמרו חז"ל (שבת לט) **בשעה שיצא רשב"י מהמערה אמר הואיל ואיתרחיש ניסא, אתקן דבר**, (פרש"י כדרך שעשה יעקב כשניצל מיד עשו) **שנאמר ויבא יעקב שלם, ואמר רב שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו** (פרש"י שלא שכח תלמודו מטורח הדרך (וכאן בחומש פרש"י שלא שכח תלמודו בבית לבן), **שנאמר ויחן את פני העיר** (פרש"י תיקן להם דברי חן וחנייה, ולי נראה מוידן את חלקת השדה לשון תיקון עד כאן לשון רש"י). **אמר רב מטבע תיקן להם. ושמואל אמר שווקים תיקן להם. ור' יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם. שאל ר' שמעון מה יש לתקן, ואמרו לו שיש ספק טומאה, והלך ובירר את הענין עד שטיהר את המקום.**

ולכאורה צריך להבין, הרי כבר היה בסוכות אחרי שניצל מעשו, מדוע עשה את כל זאת דווקא בשכם. אלא בהכרח כמו שאמרנו שסוכות היה בחוץ לארץ, והיה שם רק באופן עראי, ורק בשכם סבר שנתיימה מסעו לפדן ארם.

עיר שכם אשר בארץ כנען (לג יח).

צריך ביאור מדוע יעקב אבינו מתעכב בסוכות ובשכם, ואינו בא אל אביו יצחק אבינו אשר היה דר בחברון, כלהלן בפרשה?

ונראה, שאף על פי שעשו אמר ליעקב שהוא הולך שעירה, בפועל הלך עשו אצל אביו יצחק (או כנ"ל שהיה לו שני מקומות), ומטעם זה לא שלחה רבקה לקרא לו. ולכן נתירא יעקב אבינו ללכת אל אביו יצחק, וגם משום מצות אמו היה עליו להשאר שם, ואף נתירא ללכת לארץ כנען ונשאר בסוכות, ומטעם זה גם לאחר זמן כאשר נכנס לארץ ישראל ובא לשכם, עדיין היה רחוק מבית אביו שבחברון (כמבואר במכות .. שמחצית ארץ ישראל בין שכם לחברון). ואחר שכם הלך לבית קל, ונאמר לו בנבואה (לה א) 'ושב שם' ורק אחר כך שלחה רבקה לקרא לו, והוא בא לון בכות, כמו שפרש"י. משמע שעד ששלחה אמו לקרא לו, עדיין היה צריך להזהר מעשו.

רש"י (שבת ל"ט מובא לעיל) כתב שבשכם ניצל מעשו, והוא צ"ע הרי עצם עזיבת עשו אותו היה לפני סוכות, ובסוכות נשתהה זמן רב לפני שהיה בשכם, והרי גם אחר שכם עדיין היה עליו להזהר מעשו, אם כן איזו הצלה היה לו בשכם? ולולא לשון רש"י היה אפשר לומר שבאמת עדיין לא ניצל מעשו, שהרי עדיין אינו בא לאביו בגין עשו, אלא שבא לארץ מחוץ לארץ, שלם, וכמו שנאמר כאן, שכם אשר בארץ כנען.

ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה (לד יג).

עיין ברמב"ן שיעקב אבינו ידע את מענה בניו, שהרי המתין להם (עוד נראה לדקדק שלשון בני יעקב משמע שכל בניו היו בעיקר העסק ולא רק שמעון ולוי)? אלא שהיה סבור שיעשו במרמה רק להרוג את שכם וחמור, ולא את כל העיר, ושמעון ולוי הענישו את כל בני העיר על שתיקתם לשכם.

ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית קל, ושב שם, ועשה שם מזבח. ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו את אלהי הנכר (לה א).

צריך ביאור מדוע אמר כן יעקב אחרי מאמר ה' שיעלה לבית קל, ולא לפני מאמר השם, האם שייך הדבר, לדברי הקב"ה? ונראה שהענין נרמז ליעקב אבינו בלשון 'עלה'.

ומבואר במדרש שהיה עוד ירידה בשכם, שהיה לו לעלות משם. כי יעקב אבינו סבר שבעיר שכם בא אל המנוחה, שהרי נאמר עליו ויבא יעקב שלם, ולכך תיקן שם שווקים כמו שנתבאר. ואף שנפל עליו צרת שכם בן חמור שטימא את דינה. אך כיון שבניו מסרו נפשם על כך, והרגו את שכם בן חמור, והצילו את דינה, וכבר מתו כל אנשי הרשע, היה אפשר שיכול להשאר שם.

אמר לו הקב"ה שאינו כן, אלא **עלה לבית קל ושב שם**, כי מלבד טומאת שכם בן חמור, שאירע במקום זה, הנה מה שהרגו בניו את כל עיר שכם היה גם כן פקפוק בכך, וכמו שאמר יעקב אבינו בפרשת ויחי, ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה. שהרגו את כל שכם כנ"ל (והיה להם ללמוד סבלנות מאביהם). ועוד שבשלל שלקחו משכם היה דברים של עבודה זרה, ואמנם ע"ז של עכו"ם אם מבטלים אותה מותרת בהנאה, אבל מאוס לגבוה, כמבואר בגמרא שלכתחילה אין ליטול לולב ושופר מדבר זה. ונמצא שבשכם היה ריח של ג' עבירות חמורות (כך איתא במדרש רבה).

ורק בבית קל נסתיימה גלותו זאת, וכאן עליו לקיים את נדרו של והאבן הזאת יהיה בית אלוקים.

ויאמר יעקב אל ביתו .. הסירו את אלהי הנכר (לה ב).

מדוע הזכיר 'ביתו'? יש לומר שזו אשתו, וכוונתו לרחל שהחביאה את התרפים. עוד יש לומר שעיקר הע"ז היה בתכשיטי נשים ששללו (ראה חילופי גירסאות בזה במדרש רשב"י).

ותמת דבורה (לה ח).

משמע שמיתת דבורה שייך להיותו בבית קל (הוא נאמר באותו פרשה, ואין הפסק פתוחה או סתומה ביניהם)? ויש ליישב על פי דברי רש"י, כי היא באה לצוותו לצאת מבית קל.

הקשה מהרש"א (שם), מדוע נענש יעקב על שנשתהה מלבא אל יצחק אביו, ומשום כך נעלם יוסף מעמו כ"ב שנה, והרי בבית קל, ישב על פי הדיבור שנאמר לו **עלה בית קל ושב שם**? (יתכן ליישב שהיה יכול לשלוח מעבדיו שישמשו את יצחק אביו בשליחותו).

ויש להקשות על המהרש"א מדוע קשה לו רק מבית קל, על השנים שהיה בבית לבן, הרי היה על פי מצות אביו ואמו, ועדיין לא שלחה אמו לקרותו, מפני שנאת עשו, ולמה נענש אליהם?

ויש ליישב, כי הנה בסוף פרשת ויצא, מבואר שיצחק שלח את יעקב לישא אשה בפדן ארם, ולא הזכיר כלל מענין עשו, רק אמו אמרה לו לברוח מעשו, ולהשאר שם עד שתקרא לו לשוב. והדין הוא שאם אביו אומר כך ואמו אומרת כך, חייב לשמוע בקול אביו, שאתה והיא חייבים בכבודו, לפיכך היה כאן חסרון בכיבוד אב (אמנם היה צריך לברוח מעשו, משום מקום סכנה, אבל הוא כענין המתענה בשבת שצריך להתענות על תעניתו),

ועל השבע שנים הראשונות שהיה אצל לבן, לכאורה בהם היה שם משום מצות אביו לישא אשה, ומה נענש? יש לומר שטעם העונש כי יעקב הציע עבודה שבע שנים, והיה יכול לומר ימים אחדים או חודש. ולכן לא הקשה המהרש"א קושיא זו

ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו.. בית קל (לה טו).

צריך ביאור הרי כבר קרא את לוז בשם זה, בפרשת ויצא (לעיל כח יט), ועוד כעין זה בפרשה הקודמת (לעיל לה ז), עיין במפרשים בזה. והנה עשה שם ג' מזבחות (מצבה, מזבח, מצבה) ולהשיטה המובא ברמב"ן תחילת ויצא שהוא ירושלים, יש לומר שמרמז על ג' בתי מקדש, וצ"ע.

ויהי בשכן ישראל בארץ ההיא (לה כב).

פרש"י עד שלא בא לחברון אצל יצחק ארעוהו כל אלה.

לכאורה משמע שהוא עונש, וזה צריך עיון, כי לכאורה נראה שלא נשתהה מאומה? כי תיכף בשעה שנאמר לו שיכול לבא אל בית אביו, על ידי דבורה שבאה בשם רבקה אמו, אחר שישב שבעת ימי אבלות על אמו (בנבואה שבפסוק ט', קיבל מאת ה' ברכת תנחומי אבלים, כמו שכתב רש"י מהמדרש רבה), מיד נסע מבית קל, ורחל מתה על הדרך ממש, היכן היה שם שיהוי, אם כן מיתת רחל לכאורה לא היה על שנשתהה? גם תקלת ראובן, בפסוק כ"א נאמר ויסע ישראל, שהיה בנסיעה, ומה שנטה אהלו, הנה יתכן שהוא ללינת לילה (אמנם עיין לעיל כו כה, שם לן יצחק בבאר שבע בלילה, ורק בבקר נטה אהלו. ועוד אולי לשון **בשכן ישראל**, משמע שנשתהה שם, אך כיון שמיתת רחל לא היה על שנשתהה, ורש"י כלל את כל הצרות, משמע שרש"י אינו מתכוין שהוא עונש על שנשתהה).

אלא נראה כוונת רש"י. שאילו היה בבית יצחק אבינו, לא היה סובל מכל זה, משום זכותו של יצחק אבינו שלא נגזר עליו גלות וצרות כלל. ומה שאירע לו צרת יוסף בהמצאו אצל יצחק, כבר פרש"י להלן (לו לה), שיצחק אבינו ידע שיוסף חי.

ואלה תולדות עשו אבי אדום בהר שעיר (לו ט).

ופרש"י התולדות שהולידו בניו עכשיו משהלך לשעיר.

מבואר ברש"י שאותם המזוכרים בתחילת הפרשה כגון אליפז ורעואל הם נולדו לו בארץ כנען, והמזוכרים מפסוק ט' ואילך הם הנולדים בשעיר. ואף שבפסוקים דלהלן מזכיר גם את בניו שנולדו לו בארץ כנען, יש לומר שחזר לכתבם, כדי לבאר מי ילד את הנכדים שנולדו בהר שעיר.

אבל קשה מה שהזכיר את בני אהליבמה בת ענה (בפסוק י"ד), הרי לא הזכיר בהם עכשיו שום ילד חדש, כי כולם כתובים בפסוק ה' גבי הנולדים בארץ כנען, ואם כן למה חזר והזכירם כאן?

ומכך נראה מוכח שאמנם בני אהליבמה נולדו לעשו בהיות עשו בארץ כנען, לפני שבא יעקב לארץ כנען, בכל זאת אהליבמה היה לה בית גם בארץ שעיר, שהרי היתה בת ענה מבני שעיר החורי, כמבואר להלן פסוק כ - כ"ה, שהם היו יושבי ארץ אדום, כלהלן פסוק כ"א, וביתה שבשעיר היה גם בית עשו, שהיה לו בית גם בארץ שעיר, הגם שהיה עיקר מושבו בארץ כנען, וגם אהליבמה היה לה שני בנים כאן וכאן, ולכן אף שבניה נולדו בארץ כנען, הם היו גדלים מילדותם גם בארץ שעיר. ובזה מיושב עוד הרבה קושיות כמו שנתבאר לעיל (לג יד), וגם להלן (לו יח).

ואלה בני אהליבמה (לו יח).

בפסוק ט"ז ובפסוק י"ז על בני רעואל ואליפז נאמר **אלופים בארץ אדום**, מדוע על בני אהליבמה לא נאמר **בארץ אדום**? ויש לומר כי בני אהליבמה נולדו בארץ כנען כנ"ל.

מדוע רעואל ואליפז עמם לא היו אלופים? ונראה כיון שלא נולדו בארץ אדום, אלא בארץ כנען כמו שכתב רש"י בפסוק ט', וכמו שנתבאר. ואם כן קשה מדוע בני אהליבמה היו אלופים אע"פ שנולדו בארץ כנען? יש לומר כמו שהוכחנו לעיל שהיה הבדל בין בני אהליבמה, לבין רעואל, שבני אהליבמה היו שייכים מתחילה לשעיר, ועל כן נחשבים שנולדו באדום.

פרשת וישב

וישב יעקב בארץ מגורי אביו (לז א).

יש לעיין הלא למעלה (לה כז) נאמר ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע. משמע שבא אל עיר מגורי אביו, ולא רק לארץ מגורי אביו?

ונראה שבאמת בא לעיר ממש, אלא אם היה כתוב בעיר מגורי אביו בארץ כנען, הרי הדבר כתוב בסדר פשוט, שם העיר, ואחר כך מפרש באיזה ארץ נמצא העיר, והיה עולה על הלב שהתורה בא לומר רק היכן היה מעונו. ומשום כך נכתב 'בארץ מגורי אביו, בארץ כנען', שניהם מתיחסים למילת ארץ. להודיע שהתורה לא באה לומר רק היכן היה, אלא לומר שהיה שני מעלות לארץ, א' שהיא ארץ מגורי אביו. ב' שהיא ארץ כנען, הארץ הקדושה.

ועוד שמענו שהקדימה תורה מעלת ארץ מגורי אביו, למעלת ארץ כנען, להודיענו שהוא מוקדם במעלה וחשיבות. ומבואר בזה, שהתורה שמקבל מיצחק אבינו, וכל מה שיש ללמוד מיצחק אבינו אין לנו השגה ברום מעלת האבות הקדושים, הוא העיקר, והוא יותר חשוב ממעלות הארץ הקדושה, על אף סגולותיה הנכבדות (ויתכן עוד שממה שלא נזכר בארץ מגורי יצחק אביו, אלא מגורי אביו סתם, משמע שגם בשאר אנשים, מצות כיבוד אב, יותר נכבדה ממצות ארץ ישראל, וצריך עיון, כי יש בגמרא קידושין ל"ב ספק בענין זה, בין כיבוד אב למצות ארץ ישראל, עיין שם).

והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (לז א).

והוא נער את בני בלהה. רש"י מפרש עושה מעשה נערו. וקשה איך מתפרש לפי זה את בני בלהה? והנה אונקלוס מתרגם והוא נער והוא מרבי, כלומר מתגדל עמהם. ונראה שרש"י מודה לפירוש התרגום, אלא שמוסיף שנקטה תורה לשון 'נער' ללמדנו ענין זה.

את בני בלהה ואת בני זלפה.. ויבא יוסף את דבתם רעה. ופרש"י את דבת בני לאה, וכן מוכח שהרי אחד מהדבות, שהיו קורין לני השפחות עבדים.

א[ן] וקשה שלשון הפסוק משמע את דבת בני בלהה וזלפה?

ב[ן] כתב רש"י כנגד הדבה שקורין לאחיו עבדים, לעבד נמכר יוסף. הנה היה י"ב שנה בבית האסורים. והיה אפשר לפרש שעשר שנים שהיה בבית הסהר, כנגד עשרה אחים (ובנימין אינו בכלל, כי עליו לא דבר), ושנתיים משום ההשתדלות שעשה בבקשה משר המשקים כפרש"י בסוף הפרשה. אבל לכאורה זה אינו שהרי דבה זו שקורין לאחיו עבדים, לא היה על בני השפחות, ובני לאה אינם אלא ששה?

ושמא יש ליישב שני הקושיות, שבאמת גם דבה זו שקורין לאחיו עבדים לא היה דבה רק על בני לאה לבדם, אלא גם על בני השפחות עצמם, שמא גם הם הסכימו בדעה עם בני לאה, שהם בדרגה פחותה מבני הגבירה (שהרי חלילה אין הכוונה שהוציאו עליהם לעז שהם עבדים ממש, עיין קידושין כ"ח א', ועוד שהוא לעז על אביהם שנשא שפחה, ואיתא ביבמות ק"א ב' שהיה אסור בשפחה). ויוסף סבר שכיון שכולם בני יעקב אבינו הרי דרגת כולם שווה. ועל כן היה כאן דבה כנגד כל עשרה אחיו, ונענש בעשר שנות עבדות (כמו שפרש"י שנמכר לעבד על שהוציא דבה שקורין עבדים). ועל כן לשון הפסוק הוא באופן שנראה בעליל שמדבר גם על בני השפחות.

(ונראה שדעת יעקב היה כמו האחים, שמי שאמו מעולה יותר, הבן מעולה יותר. וכמו שהחשיב את יוסף יותר, גם מצד שהוא בן רחל, וכן על בנימין אמרו ונפשו קשורה בנפשו, ונאמר שם כי שנים ילדה לי אשתי. וכן בפרשת וישלח (לג ב) בסדר שהעמיד את בניו ואמותיהם, פרש"י אחרון אחרון חביב, ויוסף נענש על דבריו).

כתנת פסים (לז ג).

עיין שבת י"ב שהיה משקל שני סלעים מילת, שהוא צמר, ופרש"י שניתן על פס ידו. ובמדרש **תנחומא** (מהדורת באבער) כתוב שנתן לו שררה על אחיו (המדרש שם משבח את יוסף שעל אף שניתן לו שררה, היה שואל להם לשלום. מבואר שהיה שררה עד כדי כך, שהיה ראוי שהם יקדימו לו שלום). ולכאורה קשה ממה שאמרו לו המלוך תמלוך עלינו, דמשמע שעדיין לא היה לו שררה של מלכות כבר מעכשיו? אלא היה שררה לענין הוראה ולימוד התורה.

וישנאו אותו (לז ד).

ידוע מה שכתבו הרבה מפרשים, שהיה שנאה לשם שמים, כי נתיראו שיעקב אבינו נותן לו את הבכורה, וסברו שיורחקו מלהיות עם ישראל עם הנבחר, ועל כן היה ליוסף דין רודף, וגודל השנאה לפי רוב גודל התשוקה לקבל את תורת ה' ולשרתו. ולכן לא אמרו ליעקב שיוסף נמכר, והוכרחו לומר לו הכר נא, פן יצוה להשיבו, ואז ישוב ענין הרחקתם ביתר שאת, כי הלא יודע שהם מכרוהו. והם לא ידעו כי אדרבה, יעקב אבינו קבל שבניו יהיו י"ב שבטים, וגם עם ישראל צריך להיות מן י"ב שבטים.

והנה לאחר מכן, וימאן להתנחם. מפרשים חז"ל שידע שצריך להיות לו י"ב שבטים, והיה סבור שמיתת יוסף מלמד שכשל בתפקידו, ולכן ירד לגיהנום. ואמרו חז"ל שלא היה יכול לישא אשה אחרת, ולהוליד עוד בן, כי כבר נשבע ללבן, שאמר לו אם תקח נשים על בנותי.

לכאורה כאשר קמו בניו להתנחם אמר להם סיבת מה שאינו מתנחם, ואם כן כבר נודע להם שצריך להיות י"ב שבטים. ואם כן היה להם להתיר את החרם, שלא לומר ליעקב את דבר המכירה, כי עכשיו יודעים שגם אם יצוה להשיבו, לא יסלק אותם מתורת ה', ומן 'מורשה קהלת יעקב'?

ואינו מוכרח שיש לומר שגם כאשר נחמיה לא גילה להם ענין י"ב שבטים (ואף שגם האמהות ידעו מזה כמבואר פרשת ויצא). ויותר נראה שידעו מענין י"ב שבטים, רק שעדיין היה להם חשש נכון, שיאמר יעקב ש"ב השבטים יהיו בניו של יוסף (או כל בני רחל), ואת אשר יגזור יעקב כן יקם ה'.

והנה תסובינה אלמתיכם (לז ז).

תסובינה. (הסתובבו האלומות, או עמדו סביב בעיגול) יש לעיין מה פתרון חלק זה של החלום, תסובינה? ויש לומר שיצטרכו אליו, היינו שבימי הרעב היו צריכים לבא אליו שהוא יכלכלם, וכאילו השפע האלוקי בא אל יוסף, וממנו ישפך לאחים שסביבותיו.

השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי (לז ט).

כידוע היה חלום אמת. ויש להתבונן מה הסיבה שנגזר על יעקב אבינו להשתחוות לבנו ליוסף. ניחא כל אחיו יש לומר שרצון ה' שהוא גדול מהם, ושיהיה כמלך עליהם, כי גדל מהם בתורה וכפרש"י, וכאשר זה היה פתרון החלום הראשון שימלוך עליהם. אך מה היה הענין השתחוואת יעקב אבינו, שבוודאי גדול היה מיוסף. ואנחנו לא נדע?

לשון המדרש הוא שיעקב סבר נתבקרה פנקסו, שהוא משום איזה עון.

ייתכן שהוא גזרת הגלות, שנגזר שמיום זה יהיו בגלות ממש, בארץ לא להם ועבדום, ורחם הקב"ה על יעקב אבינו שבכך שישתחוה ליוסף שהוא מלך, יתקיים גזרת העבדות בזה. אבל בשאר ענינים אדרבה יחיי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה. וכן באחיו התקיים מה שהשתחוה וגם היו משועבדים לו שהוא כלכלם (ויוסף גם הוא לא נמלט מהגלות כמובן שהרי גלה לפנייהם, לעבד נמכר יוסף, וגם בהיותו מושל, היה משועבד לפרעה). ויש במדרש (רשב"י תחילת וישב) ויחיי יעקב בארץ

מצרים שבע עשרה שנה. כיון שבכ"ב שנה היה יעקב מתפלל שיהיו לו שנים טובות, כאותם שבע עשרה שנה משנולד יוסף ועד שנעלם ממנו, ומשום כן נענה תפלתו וקיבל שבע עשרה שנים טובות.

מכרו אתו אל מצרים לפוטיפר (לז לו).

מילים אל מצרים צריכים ביאור, היה לו לומר מכרו אותו במצרים לפוטיפר, וכי ארץ מצרים היתה הקונה של יוסף?

ויש לפרש שלא נאמר שמכרוהו במצרים אל קונה שמגוריו במקום אחר, כי אם בא לומר שגלות מצרים התחיל ביום שיוסף נמכר, והיה בדווקא שימכר אל אדם ממצרים, שבכך יהיה בזה משום תחילת גלות מצרים. ראה גם להלן (לט א) ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים **איש מצרי**. מה צריך לומר איש מצרי, אלא שבכך הותחל גלות מצרים.

ויט עד איש עדלמי ושמו חירה (לח א).

הנה לא נאמר לאיזה עיר נטה (אף שיתכן לשער שנטה לעדולם, וראה להלן מוזכר מקום כזיב ותמנת, וכאן לא נזכר שם מקום), רק נאמר שנטה על רעהו חירה, ושם מצא אשה. ובאמת כל ענין הפרשה, הוא ענין נשואיו, ונישואי בניו, והעדולמי היה רק שליחו, ועוזרו. ולכאורה אין מובן מדוע מוזכר כלל שמו של חירה, מה ענינו לפרשה?

אלא מכאן מוכח שלא הלך רק לבקש מקום אחר, אלא לבקש חבר, וכמו שאמרו חז"ל או חברותא או מיתותא. ראה שיטה אחת בחז"ל במדרש רבה כאן שחירה זה, הוא בעצמו היה חירם שאהב את דוד ושלמה, ונשתתף בבנין בית המקדש, ומעשה אבות סימן לבנים.

עוד יש לומר בטעם הזכרת חירה, לולא דמסתפינא שנכתב כאן לשון 'ויט', וכן להלן (פסוק ט"ז) ויט אליה. לומר שמשום התחברו לחירה, אירע לו דבר שאינו כבוד (אף שלא עלה על לבו לפנות אל אשה על הדרך, אלא מלאך מיכאל עשה כן בעל כרחו של יהודה, כמבואר במדרש כאן).

כתב הספורנו שספר הכתוב שמתו שני בני יהודה בעון של מכירת יוסף. ויש לפרש מדוע מתו שנים ולא אחד? **שני בניו** אחד נגד צערו של יעקב, ואחד נגד צערו של יוסף. וענין **תמר** שאמרה הכר נא, שהיה בושת וצער גדול ליהודה, אמרו חז"ל שהיה על מה שאמרו ליעקב אבינו הכר נא למי הכתנת.

ויש להתפלל שכאן נראה שדווקא יהודה נענש, והוא ירד מגדולתו ופרש מאחיו, והוא קיבל את כל העונשים, ובאחיו לא שמענו כזאת. ואילו בפרשת ויחי, מבואר שדווקא שמעון ולוי נענשו בהפסד הברכות, וכמו שפרש"י שם, שהם אמרו זה לזה לכו ונהרגהו, ואילו על יהודה נאמר אתה יודוך אחיך. וכמו שמפרשים שיעקב אמר לו שכיון שאמר מה בצע, הרי נחשב שהציל את יוסף. והיה אפשר לומר שהיא הנותנת, מכיון שהוא היה פחות בעון המכירה משום כן נענש מידה מדה במדה ונתכפר לו, יותר מהרה מהאחרים.

אמנם בחז"ל (סוטה י"ג ב') העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו קובר אשתו ובניו, וחומר הענין צריך ביאור (על כל פנים משמע כך, שאשתו ובניו של אדם עליהם מוטל לעזרו לקיים התפקידים המוטלים עליו. והמתחיל במצוה, נעשה הדבר תפקיד שלו, ומקבל כוחות לכך, כמו שאמרו חז"ל בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו).

גם אנשי המקום אמרו לא היתה בזה קדשה (לח כא).

מה ענין בסיפור זה, הרי האמת שהיא כן היתה שם לפני כן ולא כפי שאמרו, ומה בכך שהם אומרים שלא היתה שם קדשה מעולם? אמנם האמת היה איתם כי היא לא היתה קדשה כלל, שהרי לא הפקירה עצמה לשום אדם, ולא עמדה שם כי אם ברגע שיהודה עבר שם, ורק באותו רגע נראית כזונה. וכמו שנאמר ויחשביה לזונה, ולפני שאר רואים וודאי הסתירה את עצמה באופן שלא תראה קדשה כלל.

ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח ויהי בבית אדניו המצרי (לט ג).

הסדר צריך ביאור, לכאורה הרגילות לכתוב בהיפך, שהיה בבית המצרי, והצליח שם? ועוד צריך ביאור תחילת הפסוק נראה מיותר, שהרי נאמר כן גם בפסוק ד'?

אבל באמת כאשר אדם מספר, הנה הוא רואה את המאורעות אחר היותם, על כן תחילה רואים שהוא בבית אדוניו ואחר כך רואים הצלחתו. אבל הקב"ה הלא גלוי לפניו, ואמר שהקב"ה היה עמו עוד לפני שבא לבית המצרי, וגזר עליו שיהיה 'איש מצליח', גם כן לפני שבא לבית המצרי. רק אדוניו לא ראה זאת עד שבא תחילה לביתו.

ובאמת וודאי שהיותו איש מצליח, לא היה אצל יוסף מתחילה, שהרי בהיותו עם אחיו, אדרבה הרי חלומותיו שסיפר להם, רק הרבו לו שנאה ותקלה, ואין בזה מעשה הצלחה, וגם הם עשו לו מה שעשו, ולא הצליח להחליץ מידם, שכן היה רצון ה'. ורק עכשיו היה רצון ה' שיהיה איש מצליח.

ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף, ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה (לט ה).

לכאורה ברכת הבית כפול פעמיים, וצריך ביאור?

ואפשר שהיה שני שלבים, כאשר הופקד על ביתו, היה הברכה בביתו, וכאשר הופקד על כל אשר יש לו, היה ברכת ה' גם בבית וגם בשדה.

או יש לומר, שבאמת יתכן שהפקידו על הבית ועל השדה ביחד, ולא בזה החילוק תלוי. אלא שבבית היה יותר ברכה, כי מלבד אשר היה ממונה על ביתו, גם היה דר בבית, וזה הוסיף הברכה, וראה לכך, כי אם נתבונן נראה שישנו חילוק נוסף, ויברך ה', ויהי ברכת ה', בבית נאמר לשון ברכה ביחוד, ויברך ה' את בית המצרי, ואילו בשדה לא נאמר ויברך, רק ויהי ברכת ה'.

(ויש לומר עוד שמשום כך עזב פוטיפר הכל ביד יוסף ולא ידע מאומה. כי נתירא שאדרבה חובותיו של פוטיפר יקלקלו הברכה, שהרי ראה שה' עמו, כמו שאמרו חז"ל במדרש שראה ששכינה עמו).

איננו גדול בית הזה ממני ולא חשך ממני מאומה (לט ט).

צריך ביאור האם מה שהוא ממונה על הכל, הוא סיבה שנחשב חטא יותר גדול? ונראה הכוונה שנתן לו רשות לאכול או להשתמש בכל דבר, וכיון שעשה לו טובה כזו, הרי לעשות לו רעה, הוא כפיות טובה. עוד יש לומר שלשקר במי שסמך על ישרותך הוא שקר חמור יותר, עיין שערי תשובה.

ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסהר (לט כא).

הנה שר בית הסהר הוא פוטיפר שר הטבחים בעצמו כמבואר להלן מ ג, ואם כן הרי כבר הכירו מקודם, מהו ויתן חנו מה התחדש עכשיו? והביאור פשוט, כי אחר שנחשד בעיניו, הוצרך לקבל מאת ה' 'חסד' שהוא דרגא גבוהה של חן, עד שישב להיות חנו בעיני שר בית הסהר.

אין שר בית הסהר ראה את כל מאומה בידו באשר ה' אתו, ואשר הוא עושה ה' מצליח (לט כג).

צריך ביאור אם היה נאמר שבסיבת נאמנותו אינו רואה כל בידו שסומך עליו ניחא, אבל הצלחת יוסף הצדיק לכאורה אינו סיבה שיסמוך עליו ולא יבדוק אחריו?

והנראה שהתרגום אונקלוס הוקשה לו כן. כי בפסוק ו' על הפסוק ולא ידע אתו מאומה, מתרגם ולא ידע עמיה **מרעם**. אולם כאן מתרגם חזי ית כל **סרחן** בידיה. כלומר בפסוק ו' הכוונה שלא בדק אחריו כלל, וזה בא מכוח שהאמין לו (ולא מסיבת הצלחה). אבל כאן הכוונה שלא מצא בו שום פגם וסיבה לגעור בו, וזהו משום שה' הצליח בידו שלא יכשל כלל. אך באמת כעת - לפי השיטה שחשדו - לא עזבו מבלי לדעת ולבדוק אחריו.

ויתן אתם במשמר מקום אשר יוסף אסור שם (מ ג).

על השרים לא נזכר לשון אסורים, ומאידך על יוסף לא נזכר נתינה במשמר, מה ההבדל? ונראה פשוט, שלא נגמר דינם להיות אסורים, אלא נתנו אותם בבית סוהר באופן עראי עד שיגזר דינם, ונראה כי כל לשון נתינה במשמר, הוא עראי עד ידע מה ייעשה לו.

פרשת מקץ

ופרעה חולם יפות מראה ובריא את בשר (מא ב). וידבר פרעה.. בריאות בשר ויפות תאר (מא יח).

יפות מראה. פרש"י סימן הוא לימי השובע שהבריות נאות יפות זו לזו שאין עין בריה צרה בחבירתה.

ויש לעיין לכאורה היה ראוי להקדים בריאות בשר שהוא עצם השובע, ליפות מראה? ועוד מדוע בדברי פרעה הסדר בהיפך, מסיפור הראשון?

ונראה על פי דברי בעל הטורים, שכתב והנה שבע שבליים עולות בקנה אחד (פסוק ה'), בקנה אחד נכתב ג' פעמים בתנ"ך, שנים כאן ואחד גבי מנורה, שהשובע הוא אור לעולם ולכך ראה בטובות בקנה אחד ובשדפות לא ראה בקנה אחד.

ולפי זה נראה שיש לומר שמצד גזירת עליון, היה ראשית הגזרה שיהיה אור בעולם, ומחמת כך נגזר עוד שיהיה שובע בעולם, ומשום כן הוקדם יפות מראה שהוא מענין האור שבעולם, שהבריות מאירים זה לזה, לפני בריאות הבשר. אמנם פרעה הקדים בריאות הבשר ליפות מראה, כי לעיני בשר אשר בארץ, נראה שהיסוד הוא עצם השובע, וממנו נגרם מה שהבריות מאירות זו לזו.

בריאות בשר. ראיתי מלמדי תינוקות מתרגמים בריאות גזונט"ע (מילה זו משמעה בריא ולא חולה, או משמעו חזק), ובאמת בלשון משנה בריא הוא להוציא חולה. אבל בכל המקרא בריא הוא לשון שומן (עיין רש"י שופטים ג י, בריא, פטים. וכן הוא בתרגומים כאן) או לשון מאכל.

וכלב הרעב את הארץ (מא ל).

צריך ביאור הרי הרעב אינו כארבה שמכלה את אשר בארץ, רעב הוא שם העדר התבואה, הרי זה כאומר שהעדר התבואה כלה את התבואה, ואינו מובן? ותשובת הדבר בתרגום אונקלוס, ית עמא דארעא, שמכלה את האנשים, שמתים מחמת הרעב, או שבשרם ניכחש מהרעב.

ונשכח כל השבע (מא ל).

פרש"י הוא פתרון הבליעה.

בפשוטו היה מתפרש שפתרון הבליעה הוא שיש לשמור בשנות השובע, ולאכול בשנות הרעב את שנות השובע, והאכילה בשנות הרעב את מה שגדל בשנות השובע הוא פתרון הבליעה (ולפי דרך זה היה מיושב השאלה הנודעת מדוע נתן יוסף עצה, לפני שקיבל פרעה את הפתרון, ומבלי

שנתבקש לתת עצה, כי הרי זה חלק מהפטרון), ואם כן קשה מאד, מדוע לא יוודע השובע בשנות הרעב, הרי יאכלו את מה שגדל בשובע, ונמצא שמרגישים את השובע בשנות הרעב, כי אוכלים ברעב את פירות השובע (ועוד שאם כן היה צריך לראותאכילה, ולא בליעה)?

אלא מכך מוכח שהוא בהיפך, פתרון הבליעה הוא שכחת השבע כפרש"י. וכך יהיה אם לא ישמרו את פירות השבע לרעב.

ועל כן אמר יוסף ברוח קדשו, כי מדוע אמר הקב"ה זאת לפרעה, וכי בא לספר לו עתידות בעלמא, אין זה אלא שזה תפקיד בני האדם, לעשות שלא יכלו בני האדם ברעב, ועל כן על המלך שהיכולת בידו, לשמור בשנות השובע לשנות הרעב, ובאופן זה יוודע שפיר בשנות הרעב, מה שהיה בשנות השובע, כיון שיאכלו את מה שגדל בשנות השובע, ונמצא שהשובע לא יבלע, וכן יהיה נודע.

וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך (מא מג). ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן און ויצא יוסף על ארץ מצרים (מא מה).

צריך ביאור הרי כבר נאמר לפני כן, וירכב אותו במרכבת המשנה ויקראו לפניו, מהו שוב ויצא? ועוד מה הוא שייך לנישואי אסנת? ויש לומר שבפעם הראשונה לא יצא מהמרכבה, ורק אחרי שנשא אשה נאמר בו לשון יציאה לרבים, ויש לפרש כי בחור צריך שמירה יותר.

ויצא יוסף על ארץ מצרים (מא מה). ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבור בכל ארץ מצרים (מא מו).

צריך טעם מדוע נכפלה יציאתו? בתרגום נראה שמתרץ, שהראשון הוא שיצא בתורת שליט, והשני שעבר בפועל בארץ מצרים.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור מה הכוונה יציאה בתורת שליט. הרי עצם עשייתו לשליט כבר נאמר בפסוק מ"א ויאמר פרעה ליוסף ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים. ובפסוק מ"ג ונתון אותו על כל ארץ מצרים (ופסוק מ"ג אינו כפלות של פסוק מ"א, כי פסוק מ"א הוא דברי פרעה ליוסף, ופסוק מ"ג הוא שאמר כן לעמו ועשה אותו בפועל על כל ארץ מצרים), וצ"ע.

ויזכר יוסף את החלומות אשר חלם להם ויאמר להם מרגלים אתם (מב ט).

התורה מעיד שלא אמר מרגלים אתם עקב שזכר את הצרות שעשו לו, כי חלילה לא נקם ולא נטר (ולא כמחשבת אדם שעשה כן לכפר להם על המכירה, או משום שהתירא שיהרגוהו שנית, ועל כן הוצרך לבדוק את אהבתם לבנימין, כי משום כל זה לא היה מצער את אביו), אלא כי זכר את החלומות, אשר בהם ראה בנבואה שעליו למשול בהם.

ויאמרו שנים עשר עבדיך (מב יג).

כאן נאמר שהם אמרו לו זאת כתשובה על שאמר מרגלים אתם, וכן הוא בפסוק ל"ב. ואילו בפרק מ"ג ו' כאשר סיפרו מעשה זה, אמרו שהוא שאל אותם למולדתם, ועל כך השיבו לו שנים עשר, והוא לכאורה סתירה, על איזה שאלה השיבוהו שנים עשר אחים?

וצריך לומר שאחר שאמר להם מרגלים, לפני שהשיבוהו, המשיך ושאלם את כל השאלות היש לכם אב או אח, והם נתכוונו להשיב לו שיש להם אח כתשובה על שאינם מרגלים, אלא מחפשים את האבוד, ואומרים את כל האמת.

וכאשר יעקב טען להם למה הריעותם לי, שלא היו צריכים לדבר על אח נוסף כדי להציל את עצמם, אמרו שגם ללא ענין מרגלים היו משיבים לו כך, כיון שהוא שאל אותם היש לכם אח, וכיון שלא היה בשעה ששאל אותם סיבה לשנות רק חשש בעלמא, לא יכלו לשקר ולהכחיש.

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו אֲבֹל אֲשֶׁמִּים אֲנַחְנוּ (מב כא).

מדוע לא אמרו זאת עד רגע זה, הרי כבר היו במשמר ג' ימים?
 ויש לומר שכל מידותיו של הקב"ה מדה במדה, ועד הנה לא איים עליהם בעונש מיתה, אבל כאן שאמר להם זאת עשו וחיו, ועוד אמר להם, ויאמנו דבריכם ולא תמותו, הרי רמז להם עונש מיתה, וזה הוא מכון כנגד מה שהשליכו את יוסף לבור, ובקשו להורגו.

וַיֵּצֵא לֶבֶם (מב כח).

צריך ביאור מה פירוש המילים?

בתרגום מתרגם ונפק מדע לבהון. כלומר שלא מצאו סברא להבין כנגד מה היתה זאת להם.
 ויש לבאר כי הנה כאשר יוסף אמר להם ולא תמותו, איים במיתה, אמרו שהוא על שסיכנו את יוסף למות. וכן בסוף הפרשה כאשר ראו שהיו עבדים, אמרו האלקים מצא את עון עבדיך, על שמכרו את יוסף לעבד. אבל על הכסף לא מצאו טעם, ולכן חרדו מאד, מה עשה אלקים לנו, האם חלילה היה להם עוד חטא מימיהם, מענין כסף (וצריך עיון מהפטרת וישב 'על מכרם בכסף צדיק').

וַיֵּרָא אֶת כֶּסֶפוֹ וְהֵנָּה הוּא בְּפִי אֲמַתְחָתוֹ (מב כז). וַיְהִי הֵם מְרִיקִים שְׁקִיהֶם וְהֵנָּה אִישׁ צִרּוֹר כֶּסֶפוֹ בִּשְׁקוֹ (מב לה).

מדוע אצל לוי נמצא בפי אמתחתו, ואצל אחיו לא נמצא בפי השק?
 ונראה כי שמעון ולוי אמרו זה לזה לכו ונהרגהו, ולכן ששמעון ולוי נענשו יותר. ומשום כן בלוי נאמר בפי אמתחתו, לשון פה, שהוא כנגד מאמר לכו ונהרגהו.

לֹא יֵרֵד בְּנֵי עִמְכֶם.. וְקִרְאָהוּ אֶסּוֹן בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָּהּ (מב לח).

מהו אשר תלכו בה, דיו שיאמר וקראוהו אסון בדרך?

ונראה כי הנה בפסוק ל"ה נאמר ויראו את צררות כספיהם המה ואביהם ויראו. והנה אמנם האחים אמרו שהם שילמו ואינם מבינים איך הגיע הכסף, אבל יתכן שיעקב אבינו חשד, שמא יד השרים היה במעל, וראיה לדבר שצויה עליהם להשיב כסף משנה כדין גנב המשלם כפל (כי אם משום שיוסף חשדם בגניבה, מדוע צריך לשלם כפל, וכי בדיניהם של נכרים יש דין כפל), ועל כן פחדו על בנימין לא היה משום אסון מבחוץ, אלא אשר תלכו בה, גם מהם חשש.

עוד יש לומר ששלושת התקלות שאירע להם, חשש מרגלים, שמעון, והכסף המושב, מלמד שמזל ביש יש להם, בדרכם, וכבר יש להם חזקה בג' התקלות, ועל כן נתירא שלהם יש מזל ביש.

ומקור יש לדבר בגמרא חולין צ"ה עלי היו כולנה (פסוק ל"ו), שיש חזקה, כיון ששלוש יצאו מרשותו, חזקה שייצאו אחרים. עצם דברי חז"ל אלו צריך עיון, שגם אם יקחו את בנימין, כל עוד לא נלקח מעמדם, אינו לקוח מיעקב יותר משאר האחים שהרי גם הם ירדו למצרים, ויחזרו בס"ד, ואם כן עדיין אין חזקה.

וַיְהִי כֹאשֶׁר כָּלוּ לֶאֱכֹל אֶת הַשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵבִיאוּ מִמִּצְרַיִם (מג ב).

ומפרש רש"י יהודה אמר להם המתינו לזקן עד שתכלה פת מן הבית.

וקשה מאד וכי היה יותר חכם מאביו, וכי יעקב אבינו לא ידע שבסוף יהיו מוכרחים ללכת, ומה הויכוח הארוך אם ילכו או לא, הרי בהכרח ילכו משום פיקוח נפש מחמת הרעב?

באר החיים

ויש לומר שכל עוד לא כלה האוכל, היה יעקב מקוה לה' שיوفסק הרעב. ולכן גם כן אכלו מעט מעט, וכמו שנאמר להלן פסוק ט' כי לולא התמהמהנו כי עתה שבנו זה פעמיים. ובענין הויכוח ראה להלן.

אם אינך משלח לא נרד (מג ה).

וקשה הרי מצווים על כיבוד אב? יש לומר כי גם מצות המקום אין מחוייבים לקיים כשהוא מקום סכנה, כדאיתא קידושין ל"ט.

גם אנחנו גם אתה גם טפנו (מג ח).

קשה הסדר, הרי יעקב אבינו וודאי חייו קודמים והוא גם חשוב מכולם, איך לא הזכירוהו בראשונה? ועוד שאלנו לעיל מה היה הויכוח של יעקב ובניו, מה שני הצדדים?

ונראה שהנה יוסף אמר להם לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם. ויש לומר מסברא שיוסף לא היה נותן לאדם אחד לקחת מזון רב עבור אנשים רבים, אלא אדם שיש לו זקן בביתו, או טף, ואינם יכולים לבא, יכול הגבר לקחת בעבורם, אבל גברים צעירים צריכים לבא בעצמם.

וזה היה הנדון, שיעקב אבינו היה יכול לשלוח כנעני אחד, ויקח בעבור הזקן והטף, ועיקר ההכרח לא היה ליעקב אבינו, רק לאחים שהם מוכרחים לקחת בעצמם. וממילא גם עבור האחים היה אפשר בדוחק, שאם ישלחו כנעני אחד, ויקח עבור הזקן והנשים והטף בריוח, יוכלו להצטמצם ולהתחלק כולם מה שניתן עבור הזקן והנשים והטף.

אבל באופן זה אם יארע ולא יספיק לכולם יהיה הדין חיך קודמים, ומי שיש לו אוכל לעצמו אינו מחוייב ליתן למי שאין לו, ואם כן הרי באופן הנ"ל האוכל שייך ליעקב אבינו ולטף, נמצא שעיקר הסכנה לאחים, ואחר כך לאב ולטף (וכמובן שהאב חשוב בסדר לפני הטף), ומיושב היטיב סדר הפסוק.

ולפי זה יש ללמוד מה היה הויכוח, והוא אם ילכו האחים בעצמם, או ישלחו שליח.

ואמר יהודה שאם נמתין והאב לא ישלח שליח מטעם התקוה שמא יפסק הרעב כנ"ל, הרי בסוף יבא מצב שכלה כל כך האוכל, שכבר אי אפשר לסמוך על שליח. כי אם יסמוך על כנעני שליח, שמא יקח הכל לעצמו, ועד שיבא השליח וישוב, ויצטרכו ללכת שוב, יכולים כבר להסתכן מהרעב.

ויעקב אבינו מדוע בתחילה לא הסכים לשלוח את בנימין ובסוף הסכים? יש לומר כי חשד שמה שהזכירו את בנימין מלמד שאינם חוששים לשמור עליו כל כך, ואשר לפי זה יש יותר סכנה לשלוח את בנימין, מאשר לשלוח אחר ויביא רק מעט. ואחר שנוכח שלא אמרו כן מחמת שאינם דואגים לו, וגם יהודה הבטיח לשמרו, אם כן אינו כל כך סכנה, ויותר סכנה אם לא ילכו.

מעט צרי מעט דבש נכאת ולוט (מג יב).

נכאת פרש"י שעוה. ואילו לעיל בפרשת וישב על הפסוק, **נשאים נכאת וצרי ולט** (לז כה), פרש"י **נכאת**, מיני בשמים, ויש לעיין מה הראיה של רש"י שאינו אותו ענין (ובאמת לפי התרגום שניהם שעוה)?

ויש לומר ששם נאמר נכאת לפני צרי, משמע שהוא חשוב מצרי, וכאן נאמר נכאת אחרי צרי מוכח שהוא פחות מצרי.

וקל שדי' יתן לכם רחמים (מג יד).

פרש"י מעתה אינכם חסרים כלום אלא תפלה.

וקשה מדוע אינם חסרים, הלא מיעקב אבינו למדנו שלושה דברים דורון תפלה ומלחמה, היכן המלחמה?

ונראה שהנה בפסוק י"ג אמר וקומו שובו אל האיש, ועד הנה אמר בלשון רדו מצרימה, ירדנו לשבור אוכל, ללא לשון קימה. יש לומר שבכך הזהירים שיאזרו חיל ויהיו מוכנים למלחמה להגן בעד אחיהם.

וכן מבואר שקיימו מצות אביהם זאת, שנאמר (פסוק ט"ו) ויקמו וירדו מצרים, ויעמדו לפני יוסף. הנה מלבד לשון קימה תחת ירידה, נאמר גם לשון ויעמדו. ועוד שעמדו לפנו ולא השתחוו, והוא בוודאי כדי לקיים מצות אביהם בדקדוק כפי שאמר להם וקומו שובו אל האיש. הלא תראה שבכל מקום השתחוו לו, ראה לעיל מ"ב ו', וגם כאן בפסוק כ"ו אחר שיצא שמעון, ודבר אליהם דברי שלום, וידעו שאינו מתעולל עליהם על דבר הכסף, השתחוו לו.

ויבא החדרה ויבך שמה (מג ל).

למעלה בפסוק (מב כד) ויסב מאליהם ויבך, לא נאמר החדרה, כי לא היה בבית יוסף, כי אם במקום שהיה מחלק את השבר.

והנה מבואר ברש"י בפסוק כו, שביאתם לבית יוסף האמורה בפסוק י"ז היה לפרוזדור, ובפסוק כ"ו הביאו את המנחה הביתה, היינו אל הטרקלין. וכאן נאמר ויבא החדרה, ומתרגם אונקלוס לאדרון בית משכבא.

ומכאן קושיא על מה שאומרים העולם בשם מרן החזו"א זללה"ה ונוגע להלכה, שמקום לינה ואכילה הוא הנקרא בית, אבל שאר מקומות כגון פרוזדור אינו בשם בית כי אם חצר, והנה כאן מפורש בכתוב בהיפך, כי הפרוזדור נקרא בית?

ודרך אגב אעיר גם על מה שאומרים עוד משמיה דמרן זללה"ה שחדר המדרגות אינו בשם חצר, כיון שאינו לתשמישים, והוא צריך עיון מלשון רש"י בבבא בתרא י"א א' ולפני הפתח ארבע אמות צורך הבית הן לפרק משאו מעל חמורו, וחץ מאותן ד' אמות צריך שיהא ארבע אמות לשאר תשמישין עכ"ל. ואין ספק שחדר מדרגות משמש להנחת המשאות (כל דבר כבד שקונה האדם, כמו יין, פורק השליח את משאו לפני פתח הבית, בחדר המדרגות), וצ"ע (או שאין ללמוד משמועות).

הבקר אור והאנשים שולחו המה וחמוריהם (מד ג).

צריך ביאור כאשר שילח שבטי קה, מה מקום להזכיר חמוריהם?

ומצאתי בילקוט שמעוני בתחילת מגילת רות, שאצל אלימלך נאמר וילך איש, ולא נאמר וילך הוא וכל מקנהו וקניינו, כיון שירד מארץ ישראל ואינו חביב לתורה, אבל במקום חביבות הכתוב מאריך, ומפרש גם את המקנה. ועתה מיושב היטיב שהכתוב מפרש את חמוריהם של השבטים, שחביבים עליו.

אשר ימצא מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים (מד ט).

קשה מאד מה הוצרכו לפתוח פה על ענין מיתה?

יש לומר שהם לא רצו שיבדוק, כי בני הבית רעבים, וחבל על כל רגע של המתנה. לכן אמרו לו שהם מסכימים לכך, כדי שיקבל שהם לא גנבו ויניחם מיד.

עוד קשה מאד איך אמרו אחד בפה ואחד בלב, הלא למעשה לא הסכימו לעשות את היוצא מפיהם, כי אם להיות לעבדים (והרי חשש העלילה לא היה מופקע, הרי כבר ראו השבת כספם)?

ועוד שכבר היה תקלה בכיוצא בזה, שיעקב אבינו אמר מי שימצאו אצלו התרפים לא יחיה, ומתה רחל, כשגגה היוצאת מפי השליט, ואיך לא למדו ליזהר בזה?

ונראה שבאמת הטעוהו ולא אמרו כלל שימותו, שהרי אמרו ימצא אתו מעבדיך ומת, ונבא ונשאל האם החזיקו עצמם כעבדים שלו, הרי בסוף הפסוק אמרו וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים הוי אומר שעד הנה לא היו עבדים, ואם כן אשר ימצא אתו מעבדיך ומת, אינו כולל אם ימצא אצלם, כי הם אינם עבדיו (והוא רק מליצה שקוראים עצמם עבדים לשיטתו, ולא דבר אמיתי). אלא הכוונה האמיתית בדבריהם הוא כך, אנו מסכימים שתבדוק בתנאי אחד, שאם ימצא אצל אחד מעבדיך שבמצרים ולא אצלנו, ימות אותו העבד, וגם אנחנו אם ימצא אצלנו, גם נקבל עונש, אבל רק שנהיה לעבדים.

הלוא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמני (מד טו).

מהו 'איש אשר כמני', משמע איש אחר כמוני, מדוע לא אמר כי אנכי ינחש בו? ויש לומר שלא רצה לשקר. כי הרי וודאי יוסף לא נחש ממש ולא עבר על לא תנחשו, שהרי באמת לא נחש עם הגביע מאומה, כי ידע מעצמו את כל עניניהם, ועל כן לא רצה לשקר לומר שהוא מנחש בגביע, אלא אמר שאיש אשר כמני יכול לנחש.

הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא (מד טז).

פשוט שלא יכלו לשוב אל אביהם ולהניח את בנימין ללא שמירה, אבל אם כולם יהיו עבדים, יעמדו עמו לעזר, עד שיחלצו משם.

פרשת ויגש

אדני שאל את עבדיו לאמר (מד יט).

בסיפור של יהודה את מעשה פרשת מקץ, יש כמה פרטים שנתחדשו כאן, ולא נאמרו בפרשת מקץ כלל. כגון, ונאמר אל אדני יש לנו אב זקן, וילד זקנים קטן. ותאמר אל עבדיך ואשימה עיני עליו. ונאמר אל אדני לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת. כל זה לא נאמר לעיל.

וילד זקנים קטן.. ואביו אהבו (מד כ).

צריך ביאור מה ביאור שיעקב אבינו אהב את בנימין יותר מהאחרים, סוף סוף כולם בניו, ובוודאי את כולם אהב. ואם על אבדן יוסף הצטער צער גדול, מצד שידע שעם ישראל מיוסד על י"ב שבטים, וראה שהפסיד את הכל. אך כאן יוסף כבר איננו, מה בין ראובן לבנימין, שאת בנימין אינו שולח מחשש סכנה, ואת ראובן הוא שולח (מה שבנימין בן שלושים שנה, והאחים בני ארבעים שנה, או מה שהוא קטן מכולם לכאורה אינו טעם לחלק. ויש לומר משום כי שנים ילדה לי אשתי, כלומר כיון שגם אמו מתה וגם אחיו מתו, חשש עליו ביותר, אמנם בפסוק נראה שהוא גם משום שהוא בן זקנים, וצריך ביאור)?

ונמצא בזה שני לשונות. א' הספורנו (להלן מ"ו י"ט) מוכיח שהיו מובחרים שבשבטים (ולכאורה כוונתו בצדקות וחסידות ומעשים טובים).

ב' בעל הטורים זקנים חסר ו', שמסר לו כל מה שלמד מזקנים דהיינו שם ועבר עכ"ל.

ודברי בעל הטורים צריכים עיון מדוע לימד יעקב אבינו רק ליוסף ובנימין את תורת שם ועבר, וכי עם שאר בניו לא למד עמהם תורה חלילה, לוי, יהודה יששכר וכו'.

ולכאורה נראה שבוודאי למד אותם את תורת אברהם, שאמרו חז"ל עליו שנעשו שתי כליותיו כשתי מעיינות ולמד תורה, כמבואר במדרש תנחומא בסוף הפרשה, וכן את תורת יצחק. וליוסף

באר החיים

ובנימין הוסיף יעקב אבינו ללמד גם כן את תורת שם ועבר, כעין הענין שבימינו רוב החכמים לומדים תלמוד בבלי, ורק מעטים לומדים גם בבלי גם ירושלמי (אם כי גם יצחק אבינו למד אצל שם, עיין בתרגום יונתן על ויצא יצחק לשוח בשדה).

ואביו אהבו (מד כ).

בספר בית הלוי מקשה היכן שמענו טענות אביו אהבו, טענת יש לנו אב זקן במקום המשפט, אם לפי המשפט ראוי להיות עבד, מה הטענה כאן?
ונראה שעיקר בקשת (יהודה) יהודה הוא ישב תחת בנימין. ובקשה זו תצדק בדין, אם יש לכך סיבה נכונה.

ומכיון שלכאורה אינו מובן מה איכפת לאב אם יהודה איננו עמו או בנימין איננו עמו. מה עוד שבנימין לא היה קטן ממש, כי כבר היה בן ל"א שנים, ולו עשרה בנים, ובפשטות אין כל כך מובן, מה האסון אם ידע אביו שהוא חי וקיים ומקומו במצרים. משום כן האריך להוכיח מכל חלקי המשא ומתן שברור שאביו קשור אל בנימין עד מאד, ולכן נכונה בקשתו שבנימין ישוב והוא ישאר תחתיו להיות עבד.

ועתה כבאי אל עבדך אבי, והנער איננו אתנו (מד ל).

בפסוק זה מדבר יהודה בשם עצמו לשון יחיד, כבואי, ואילו בפסוקים לפניו ואחריו הוא בלשון רבים, אלינו, איננו אתנו וכו'. ואף שיהודה ערב את הנער, הרי עדיין לא הזכיר מזה עד להלן, וגם אינו שייך לעצם הדבר שבבואם אל יעקב, הוא סכנה לחייו, ואם כן מדוע דווקא בביאת יהודה ללא בנימין, יהיה תלוי בזה נפשו של יעקב אבינו?

ונראה שמלבד קבלת הערבות ממש, והעונש שלקח על עצמו (שאת זה יזכיר יהודה להלן), היה הבטחה שיהודה הבטיח להשיבו. 'והשיבתיו אליך'.

והנה אם בנימין ישאר, הרי בשעה שישו בו כל האחים וגם יהודה, ובשעה זו הוא זמן קיום הבטחת והשיבותי אליך, והיא מתבטלת, אבל אם יהודה ישאר עם בנימין, אם כן עדיין יכול יהודה לקיים את הבטחתו להשיב את בנימין בהמשך הזמן, ורק בביאת יהודה הוא הזמן של קיום ההבטחה ולכן עיקר הנקודה הוא שיהודה לא ישוב ללא בנימין.

ערב את הנער מעם אבי לאמר (מד לב).

לכאורה היה לו לומר ערב את הנער לאבי, שהתחייב לאביו, מהו לשון מעם אבי?
ויש לומר שבכך שלקח על עצמו ערבות, נעשה הדבר כמו שיהודה הוא לקח אליו את בנימין מעם אביו, עיין בזה בהלכות ערב.

כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי, פן אראה ברע אשר ימצא את אבי (מד לד).

לכאורה הוא כפול, שהרי כבר אמר כי אין הנער ומת והורידו עבדיך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאלה?

ויש לומר פן אמצא ברע, אין הכוונה שאביו ימות, אלא טעם נוסף, והוא שבאמת ישאר אביו בחיים, אבל יראה בצער ו כאבו הגדול של אביו.

עוד יש לומר שכוונתו שאף על פי שערבתי את הנער, בכל זאת עיקר צערי ודאגתי אינו על ערבותי, אלא עיקר דאגתי הוא צערו של אבא.

ובמדרש נתחומא אמרו חז"ל על פסוק זה, שכאן נתן קולו בבכי גדול. וזה לשון המדרש: אמר לו יוסף יהודה למה אתה דברן מכל אחיך, ואני רואה בגביע שיש גדולים ממך, ואתה פטיט (פטפט)

ומדבר), אמר לו כל זאת שאתה רואה בשביל הערבות שערכת אותו, אמר לו מפני לא ערכת את אחיך כשמכרתם אותו לישמעאלים בעשרים כסף וצרכת את אביך הזקן, ואמרת לו טרף טרף יוסף והוא לא חטא לך, אבל זה שחטא וגנב הגביע, אמור לאביך הלך החבל אחר הדלי, כיון ששמע יהודה כך, צעק ובכה בקול גדול, ובמר אמר כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי. עד כאן. ובוה מיושב שענין הבכי הוא שנתוסף כאן.

וישאו בני ישראל את יעקב אביהם (מו ה).

בגמרא חולין ק"א ב' נאמר שרק בשעה זו נקראו בני ישראל, ואף שיעקב אבינו נקרא ישראל כבר בדרכו מפדן ארם ליצחק אבינו, בתחילה על ידי המלאך ואחר כך בבית קל, בניו לא נקראו בני ישראל עד שעה זו, וכפירוש רש"י ותוס' שם.

וה שנאמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, מפרש בגמרא שאחר כן נאמר אל שנכתב במקומו. וכן צריך לומר על הפסוק ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל (בראשית לו). ולכאורה כן צריך לומר גם על הפסוק (מב ה) ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים כי היה הרעב בארץ כנען (ובתחילה היה צד בגמרא שרק בסיני נקראו בני ישראל). ומה שנאמר (מה יט-כא) ונשאתם את אביכם ובאתם.. ויעשו כן בני ישראל ויתן להם יוסף עגלות, יש לומר שהיינו הך בשעת וישאו בני ישראל.

וצריך ביאור מה התחדש בשעת וישאו בני ישראל, שמבואר בגמרא שדווקא עכשיו נקראו בני ישראל?

א. ונראה שעד הנה היה יוסף מובדל מאחיו, בין לפני המכירה בין אחר כך, כמו שנאמר וישטמוהו ורובו, לקדקד נזיר אחיו, פרישא דאחוהי. אבל משעה זו כאשר נתגלה להם, ויוסף קירבם באחוה, ורחם עליהם בהסרת פחדם ודאגתם, ונשק להם וחיבקם, בשעה שנתאחד לבבם של השבטים. בשעה זו נקבע היותם ראויים לשלמות אומה, ולהיות י"ב שבטים, ראשי כל עם ישראל, לדורות עולם.

ב. עוד נראה, דהנה יש לדקדק שבתחילה נאמר ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע (מו א). ואחר כך נאמר ויקם יעקב מבאר שבע, וישאו בני ישראל את יעקב אביהם (מו ה). משמע לכאורה שבתחילה נסע בכוחות עצמו, ובאמצע קפצה עליו זקנה והיו צריכים לנשאו. וכן להלן נאמר ויעמדו לפני פרעה (מו ז), וכתב בעל הטורים שהיה זקן והיו צריכים לסמכו (ובהכרח הוא כך, שאם היה בכוחו, איך אומר מעט ורעים היו שני ימי חי ולא השיגו וכו', אולי יאריך ימים עד מאתים שנה, אלא בהכרח נראה שהרגיש שתש כוחו).

ושמא משעה זו שתש כוחו, מכאן הוא שנחשבו השבטים כראשי עם ישראל, ונעשו בשם בני ישראל (ושינוי לשונות ויסע ישראל, ויקם יעקב, וישאו בני ישראל את יעקב אביהם, מתי נקרא יעקב ומתי נקרא ישראל? עיין להלן מ"ו כ"ט בשם הרמב"ן שבגלות נקרא יעקב? וצריך עיון ליישב כל הפסוקים).

ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו (מו). בניו ובני בניו אתו, בנתיו ובנות בניו וכל זרעו, הביא אתו מצרימה (מו).

פסוק מ"ז צריך ביאור מהו וכל זרעו, מהו בני בניו? ויש לומר שכוונה לנכדי בניו חצרון וחמול.

עוד קשה שלכאורה כל פסוק מ"ז כפול, שכן הוא כלול בפסוק מ"ו?

ונראה שבפסוק השני מפרש שהיה הפרש בין הזכרים לנקבות, הזכרים אתו, והנקבות ונכדי בניו הביא אתו. ויש לפרש שהבנים היו במחיצתו ממש, ולמדו עמו תורה, אבל את הבנות והתינוקות הביא אתו, אבל לא היו במחיצתו.

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, יעקב ובניו (מו ח).

מילים יעקב ובניו צריכים ביאור, לכאורה הם מיותרים? ועוד קשה שנראה כאילו יעקב הוא מבני ישראל?

ונראה מוכח שבני ישראל האמור כאן, אינו כינוי רק לבני יעקב, אלא כינוי לאומה כולה, והוא דבר ידוע, וראיה קצת שבגמרא קידושין י"ז אמרו עשוי ישראל מומר היה, וקשה אפילו היה צדיק מה הוא שייך למילת ישראל, שזהו אחיו. אלא שהוא שם לאומה.

ויש לומר שכאן נאמר ואלה בני ישראל, הכוונה לאומה. ועל כך אומר שגם יעקב אבינו בעצמו כלול באומה זו ואף שיעקב אינו מן השבעים נפש, כי הוא מן האבות (ובאמת לפי כמה מהמפרשים הראשונים, יעקב אבינו בעצמו הוא בכלל השבעים נפש, לפי הפשט. וגם לפי מדרש חז"ל (ב"ב קכ"ג) יוכבד היא השבעים) בכל זאת גם הוא בשם עם ישראל, בכך שיצא מכלל בן נח, וכדאיתא יבמות ק"א שמשעת מצות הברית נאסר אברהם אבינו לישא שפחה ונכרית, ובכך נעשה לעם בפני עצמו. ולכן נכתב באופן הכולל את יעקב בשם בני ישראל.

ובאמת מספר **שבעים נפש** יוצאי ירך יעקב אינו במקרה, אלא היה בדיוקא שבעים נפש, שהרי עם ישראל מתחלקים ל"ב שבטים וע' סנהדרין. עיין בפרשת משפטים (מה שנתבאר שם) ונכפל בתורה גם בפרשת מסעי שבהיותם באילים נמצאו שם י"ב מעיינות מים וע' תמרים, בעבור זה.

וכן מבואר ברש"י לעיל (לה יא) גוי וקהל גוים, שעתידים בניו ליעשות כמנין הגוים שהם ע' אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים עד כאן לשונו.

עצם דברי רש"י הנ"ל צריך ביאור במשנה סנהדרין פ"א דעת חכמים שסנהדרין הם ע"א, ודעת רבי יהודה שהם שבעים, וגם לשיטת רבי יהודה, עיין תוס' סוכה נ"א ב' שהיה אחד על גביהם אלא שאינו מכלל המנין. ולרבנן וודאי שקשה מה שפרש"י שהיה שבעים נגד ע' אומות וסנהדרין, הרי סנהדרין הם ע"א? ויש לומר שיעקב אבינו הוא היה על גביהם, וכהגמרא הנ"ל שיעקב אבינו אינו מכלל השבעים נפש.

והחלק הראשון בדברי רש"י, הוא פסוק מפורש בהאזינו (דברים לב ח) יצב גבולות עמים למספר בני ישראל.

בני לאה אשר ילדה ליעקב (מו טו).

יש שינוי לשון בין נשי יעקב אבינו, בזלפה נאמר בני זלפה אשר נתן לבן ללאה בתו, ותלד את אלה ליעקב. וכן בבלהה. וברחל נאמר בני רחל אשר ילד ליעקב כל נפש ארבעה עשר, מה טעם השינוי?

ונראה שבמילת 'אשר' מתאר את האשה, בלאה אומר אשר ילדה ליעקב, ואילו בשאר האמהות אינו אומר אשר ילדה, כי לאה עיקר מעלתה שהיא אם הבנים (דיה מוזכרת בפני עצמו, כנראה עיקר המעלה היא מצד לידת הבנים), כלומר לידת הבנים אינו מאורע ומקרה אצלם, אלא הוא עיקר מעלתה. בבלהה וזלפה אינו מתאר את האשה בכך שילדה, אמנם גם הן ילדו ליעקב, אבל תואר האשה, הוא שניתנה ללאה ורחל (שמיוחסים כתלמידות של לאה ורחל. כי אם לא כן קשה האם התורה באה לספר גנותם). ואצל רחל אמר בפסוק י"ט בני רחל אשת יעקב, זהו תוארה, אשת יעקב, עיקרה של בית. ועל כן בני רחל מיוחסים ליעקב יותר משאר שבטים, ולכן נאמר אשר יולד ליעקב, כאילו יעקב ילדם בעצמו (ויש לומר שהטעם שיעקב אבינו אהב יותר את יוסף ובנימין שייך אם ענין זה שהם יותר מיוחסים אל יעקב, והענין צריך ביאור).

מלבד נשי בני יעקב.

מדוע נאמר שבעים נפש מלבד נשי בני יעקב, ולא נאמר מלבד נשי יעקב. לכאורה מוכח מכך כדברי חז"ל שהשבעים נפש אינו כולל את יעקב אבינו בעצמו, וממילא כשם שהאבות אינם בכלל, גם האמהות אינם בכלל, ודברי המפרשים שכתבו שלפי הפשט יעקב בכלל השבעים צריך עיון.

ויעל לקראת ישראל אביו. ויאמר ישראל אל יוסף (מו כט).

עיין ברמב"ן לעיל בפסוק ב', שבגלות נקרא יעקב ולא ישראל, ולכאורה קשה מכאן, וכן מפסוק אחרון של הפרשה?

ויכלכל יוסף את אחיו.. לחם לפי הטף (מו יב).

קשה הרי יעקב אבינו עשיר גדול היה, כמו שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד, ונאמר ויבא יעקב שכם שלם בממונו. ואם כן לא הוצרך שיוסף לכלכלו אלא מחמת הרעב. והרי כשבא יעקב למצרים פסק הרעב?

ויש לומר שכפי הנראה מרש"י כשיעקב אבינו בא למצרים, התברך הנהר והתחילו לזרע, ורק בתום הקציר הסתיים הרעב, ועל החדשים שבאמצע נאמר ויכלכל יוסף את אחיו. אמנם זה אינו, כי מפורש בפרשת ויחי (להלן נ כא) אנכי אכלכל אתכם את טפכם, וזה נאמר אחרי מות יעקב אבינו. הרי שאף שלא בזמן הרעב היו נזקקים שיכלכלם.

ותשובת הדבר מבאר במדרש תנחומא (ויחי ו) שבזמן מות יצחק אבינו, הביא יעקב אבינו את כל כספו וזהבו ועשה מהן כרי, ואמר לעשו מה אתה מבקש הכרי הזה או הקבר הזה, נטל עשו את הכרי ויעקב נטל אותה מערה. אז פסקה עשירותו, ויוסף הוצרך לכלכלו.

פרשת ויחי

ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (מח ה).

בדברי הימים א (פ"ה א) נאמר ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה. ומפרש רש"י בבבא בתרא קכ"ג שראובן נשאר בשם בכור, ורק לענין פי שנים קבל יוסף פי שנים מאחיו.

אבל יש כאן עוד ענין. כי אילו כל מה שיעקב אומר כאן הוא שיוסף מקבל פי שנים מאחיו, היה אפשר שיוסף ישאר שבת אחד, ושבת זה יקבל פי שנים משאר שבטים, ולא יהיה שום הבדל בין זרע אפרים לבין מנשה, ובין שאר בני יוסף.

אלא נאמר כאן עוד דבר, שאפרים ומנשה נחשבים בני יעקב, וכמו שאמר במפורש 'לי הם', ומולדת אשר הולדת אחריהם לך יהיו. ומשום מעלה זו שהם נחשבים בני יעקב, משום כך נחשבים שבטים ממש כדין כל בני יעקב (אמנם עיין מה שנתבאר בפרשת מסעי, שיתכן שעדיין אפרים ומנשה נחשבים שבת אחד, גם בדינים מסוימים הנוגעים לנחלה).

ונראה מבואר בזה שמלבד זכות יוסף, היה בהם עצמם מעלה יתירה, יתכן שעמדו בצדקתם במצרים, שהיה בכך נסיון גדול. וגם כן מבואר במדרש תנחומא (ויחי ו) ששניהם למדו תורה אצל יעקב אבינו בכל יום ויום (אף שבאותו מדרש מבואר שורותיהם לפני כן, שאפרים הוא המגיד ליוסף שאביו חולה), או שהיה מעלת צדקתם יתרה משאר נכדי יעקב אבינו, ואנחנו לא נדע.

ומולדת אשר הולדת (מח ו).

בתרגום וברש"י מפרשים אשר תוליד לשון עתיד, וצריך ביאור מנין להם שלא הוליד יוסף עוד בנים באותם שבע עשרה שנה, ולמה נדחקו הלא פשטות הלשון משע לשון עבר? ויש לומר שאם כן בוודאי היה מביאם להתברך, ואפילו היה בן יומו היה ראוי לו להביאם.

ואני בבואי מפרץ מתה עלי רחל (מח ז).

רש"י מפרש שיעקב אמר כן, כיון שבקש מיוסף לקברו במערת המכפלה, שמא יהיה בלבו למה לא קבר אביו את רחל אמו שמה, לכן אמר שהיה על פי הדיבור.

ויש להעיר דלכאורה היה צריך לומר לו כן בפרשה הקודמת כאשר דיבר עמו על הקבורה, אבל בפרשה זו כאשר קרא לו שנית, לא הזכיר מאומה מענין קבורה?

ונראה שהנה בגמרא בבא בתרא קכ"ג א' שאלו בגמרא מדוע לקח יעקב את הבכורה מראובן, כי ידענו שהוא בחללו יצועי אביו מהפסוק הנ"ל, אבל מדוע נתנה דווקא ליוסף.

ר' שמואל בר נחמני אמר משום שיוסף כלכלו, לכן נתנו ליוסף כהכרת הטוב.

אבל מסקנת הגמרא כר' יונתן שאמר שהיה זכות של רחל. ראויה היתה בכורה לצאת מרחל דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שקדמתה לאה ברחמים, ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה.

ולמדנו מלשון הגמרא הנ"ל, שזכות הבכורה ליוסף, הוא בזכותה של רחל.

ולפי זה יש לומר שעד הנה היה יכול לחשוב שלא היה החשובה, אבל כיון שיעקב אבינו בוחר ברחל ליתן לה הבכורה, משמע שהיא העיקרית, ואם כן כאן מתעורר הקושיא מדוע לא קבר אותה במערת המכפלה.

והתשובה על כך, רש"י כתב שהיה על פי הדיבור. והקשה הרמב"ן שיעקר חסר מדבריו שלא הזכיר מזה. וברמב"ן כתב שהיה קשה להגיע למערת המכפלה מפני העם אשר עמו, וזה קשה להבין מה הקושי להניחם ביד שומר כמה שעות.

אבל נראה שכיון שעדיין לא הגיע לאביו, לא היה יכול לסדר את קניית המערה, כי הרי לאברהם היה גם ישמעאל ועשו, והיה יעקב צריך לדבר עמם, וכמו שאחז"ל שקנה הקבר מעשו, והיה צריך לדבר עם יצחק על כך, שעוד היה חי, ואת כל זה לא היה שייך לעשות בעודו בדרך, ולא הגיע אל המנוחה, ולא יכול לדבר עם עשו, ולפיכך מילת 'בדרך' היא תשובתו ליוסף.

והנה בפרשה זו נתן יעקב אבינו לאפרים ומנשה שלושה ענינים. בתחילה שיהיו שני שבטים. ב' ברכת המלאך. ג' ברכת בך יברך ישראל.

ובדברינו החלוקה מבוארת, שהא' היה בזכות רחל כלשון הגמרא הנ"ל. הב' בזכות יוסף, והג' בזכות עצמם.

(ויש דבר רביעי שזאת נתן ליוסף בעצמו עבור הקבורה, והוא שכס, שהמעלה שלו שיעקב כבשו בעצמו, ואולי לכן היה חביב אצל יעקב יותר).

וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה (מח ח).

קשה א' איך נאמר, וירא ישראל את בני יוסף, והלא שני פסוקים אחר כך נאמר ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות? ב' מה זה שאמר מי אלה, הרי אך לפני ג' פסוקים נתן להם מעלה יתרה, ואמר לי הם, כראובן ושמעון יהיו לי, וכי עשה את כל זה מבלי להכיר מעלתם (שהרי כאמור לעיל, מצד נתינת הבכורה ליוסף, לא היה צריך לעשותם כראובן ושמעון, אלא ליתן ליוסף פי שנים ככל בכור)?

ונראה שכל זה הוקשה לרש"י, ומכאן מוכרח לפי הפשט שמדבר בראיה אחרת לגמרי, וכלשון רש"י בקש לברכם ונסתלק שכינה ממנו לפי שעתיד ירבעם ואחאב לצאת מאפרים ויהוא ממנשה (בתנחומא לא נזכר ייהוא).

ויברך את יוסף ויאמר וגו' יברך את הנערים ויקרא בהם שמי וגו' וידגו לרוב בקרב הארץ (מח ט).

פתח ואמר שמברך את יוסף, ובפועל מברך את הנערים, אתמהה?

ובהמשך הפרשה בפסוק כ' נאמר **ויברכם ביום ההוא לאמור בך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה**. כאן הוא בהיפך, פתח **ויברכם**, ומסיים בך לשון יחיד משמע שמברך את יוסף. (ואין לומר שהוא המשך של הברכה הראשונה, וממילא מה שנאמר בתחילה ויברך את יוסף, מתיחס גם לכאן, שהרי נאמר ויברכם ביום ההוא לאמרו, לשון ביום ההוא מורה, שביום שברך את הברכה הקודמת, בירך גם את זו, אם כן מבואר שאינו אותו ברכה?)

ונראה שבאמת ברכה זו של ישימך אלקים, נתן להם בזכות מעלתם העצמית (וגם אם בך, מתיחס ליוסף, כי הוא מעלה ותפארת ליוסף שזכה לבנים כאלו, אמנם סיבת הברכה היה זכותם העצמית, ולא זכותו של יוסף).

ואילו ברכת המלאך הגואל וגו' יברך את הנערים, בהכרח שהוא מכוח זכותו של יוסף.

והראיה, כי ברכת וידגו לרוב בקרב הארץ, פרש"י וחז"ל שהוא ברכה שאין עין הרע שולטת בהם, ולזה זכו בזכותו של יוסף ששמר את עיניו, כמו שאמרו חז"ל ברכות כ' א' עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו. וכן בגמרא זבחים קי"ח ב' איתא שבזכות שמירת עיניו, זכה יוסף שמשכן שילה שהיה בחלקו, קדשים נאכלים שם בכל הרואה ששיעורו נקבע לפי העין.

וכשם שסוף הברכה וידגו לרוב הוא ברכה בזכות יוסף, כן גם תחילת הברכה יברך את הנערים ויקרא בהם שמי, הוא ברכת יוסף.

ויסוד לכך, חז"ל אומרים (בבא בתרא קכ"ג א') ראויה היתה בכורה לצאת מרחל דכתיב **אלה תולדות יעקב יוסף**, אלא שקדמתה לאה ברחמים, ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל החזירה הקב"ה לה.

מה ראית הגמרא מדכתיב אלה תולדות יעקב יוסף? יעויין במדרשים בתחילת פרשת וישב, שיוסף היה דומה בהרבה דברים ליעקב אבינו. ומה שבכור נטל פי שנים, אינו רק ענין של ממון שמרויח יותר ממון, אלא שהבכור הוא ראוי יותר למלאות מקום אבותיו. ומשום כך נטל יוסף פי שנים, שיעקב ראה שהוא יותר ראוי מכל אחיו, להמשיך דרכו.

ובזה מובן מדוע דווקא מנשה ואפרים קיבלו את הברכה המפוארת, של ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק (שיבואר להלן). כי יעקב אבינו סבר שדווקא יוסף הוא היותר ממלא מקום אבותיו מכל אחיו, והיינו ויקרא בהם שמי, ובזכותו בירך את בניו שיזכו גם כן למעלה זו.

ובזה נתבאר לשון הפסוק ויברך את יוסף ויאמר וגו' יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי, ושאלנו מדוע ברכה זו נחשבת ברכת יוסף ולא ברכת אפרים ומנשה, אלא כדברינו שטעם אשר ניתן הברכה זו להם, הוא בזכות מעלתו של יוסף (ומה שיוסף הוא בכור, מסייע לכך, כמו שנתבאר).

המלאך הגואל אותי (מח טז).

לכאורה הוא הפסק פסוק באמצע ענין ממש, שהרי אמר שמי יברך את הנערים, האלקים אשר התהלכו, האלקים הרועה אותי, המלאך הגואל אותי מכל רע? ויתכן שהכתוב מפריד בין הקב"ה לבין מלאכיו, וכמו שמבואר בהלכות ברכת המזון שבברכת רחם שמוזכר מלכות בית דוד, אין להזכיר מלכות שמים.

ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק (מח טז).

צריך להבין מהו ויקרא בהם שמי, עיין רמב"ן, וצריך ביאור?

באר החיים

ושאלתי את מורנו הרה"ג ר' אברהם יצחק ברזל שליט"א, ואמר שאיתא בתרגום על מגילת רות (ד טו) על הפסוק ויקרא שמו בישראל, ויתקרי שמיה מן צדיקי ישראל.

וזה הכוונה כאן שילכו בדרכי כל אחד מהאבות, עד ששם האבות ישאר בעולם, בכך שהם הולכים בדרכם, כי כשאדם הולך מהעולם אם משאיר בן ההולך בדרכו, נחשב ששמו קרוי על בנו ונשאר בעולם, וזה כוונת הרמב"ן עיין שם.

שוב מצאתי שכדברים האלה ממש, כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בפירושו.

וזרעו יהיה מלא הגויים (מח יט).

רש"י מפרש שיהושע העמיד חמה בעמק אילון, וכן הוא במדרש תנחומא. בתרגום אונקלוס מפרש שיהושע יכבוש הרבה מלכים.

בך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה (מח כ).

לכאורה צריכה ביאור, מה ברכה הוא, אינו אלא ציווי ומצוה לזרעו עם ישראל, שיברכו את בניהם שיהיו כאפרים ומנשה, אך מה תועלת יש דבר לאפרים ומנשה בעצמם?

ונראה פשוט שהכוונה, שאפרים ומנשה יצליחו כל כך בכל דבר (במעלות רוחניות ואולי גם בגשמיות), עד שממילא כל אב שהוא חפץ לבנו בכל הטוב, יאמר לבנו, ישימך אלקים שתצליח כאפרים וכמנשה. ואם כן הוא ברכה גדולה לאפרים ומנשה שיהיה להם הצלחה גדולה ויתרה מכולם.

שכם אחד על אחיך, אשר לקחתי מיד האמורי (מח כב).

פרש"י דבר אחר, שכם אחד הוא הבכורה שיטלו בניו שני חלקים, אשר לקחתי מיד האמורי. זה עשו, שעושה מעשה אמורי. משמע שהבכורה שקנה יעקב מעשו, הוא שלולא קניית הבכורה, לא היה אצל בני יעקב דין ירושת בנו הבכור.

וקשה מאד הרי רש"י בעצמו מפרש (לעיל כה לא, לד) שקנין הבכורה הוא על עבודת הקרבנות, וכמו שפרש"י שם לפי שהעבודה בבכורות? והרי את הבכורה לענין העבודה, לא נתן ליוסף, שכן איתא במדרש רבה (בראשית פ"ב י"א) רבי יודן בשם רבי אחא ראובן בכור לעיבור, בכור ללידה, בכור לבכורה, בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור לתשובה, רבי עזריה אמר אף בכור לנבואה?

אמנם יעויין להלן מ"ט כו, רש"י ד"ה תהיין, שיעקב נתן ליוסף את כל ברכות אברהם יצחק ויעקב. וקבלת ברכת האבות שייך לבכורה, כמו שכתב סבי הרב ויספיש שליט"א בספר תולדות יצחק פרשת תולדות ונתבאר גם לעיל פרשת וישלח (ואולי רק באומה שירשת את הכהונה, נאמר בה מצות בכורה, וצריך עיון השייכות בין שני הענינים).

בחרבי ובקשתי (מח כב).

פרש"י חכמתי ותפלתי. בגמרא (ב"ב קכ"ג) אמרו בצלותי ובעותי, היינו בתפלתי ובקשתי, וכן במדרש תנחומא פרשת וישלח. ותמה המהרש"א שם, מדוע שינה רש"י ומפרש על חכמה?

ונראה שתלוי בפירושים שהביא רש"י בתחילת הפסוק, שאם הכוונה על עיר שכם ממש, מתפרש בחרבי ובקשתי - בצלותי ובעותי (אמנם גם בזה נראה ברש"י שמפרש כפשוטו בכלי זיין).

אבל אם הכוונה על מה שלקח את הבכורה מעשו, הנה בדברים רוחניים אין די בתפלה, וצריך לרדוף בעצמו אחר המצוות, ולכן מפרש רש"י בחכמתי. וכמו שכתוב על הברכות בא אחיך במרמה, ומפרש התרגום בחכמתא.

בסדם אל תבא נפשי (מט ו).

פינחס קינא לדבר ערוה והרג את זמרי, ונשתבח בכך, וקיבל ברכת עולם. ושמעון הרג את שכם לקנאת מעשה דינה, ולא רק שלא נתברך בזה, עוד הפסיד הברכה בעבור זה, הלא דבר הוא? ויש לומר שעיקר ההבדל, שפינחס שאל לפני כן את משה רבינו, ואילו שמעון לא שאל את אביו, וזה מורה על יתרון הכעס (עד שלא רצה להחריש, אף כי ידע שיתכן שכך הוא דעת אביו).

בסדם אל תבא נפשי.

רש"י מפרש על זמרי בן סלוא עם המדינית (וכך הוא במדרש רבה). וצריך ביאור מדוע הוא סוד, הרי עשה בפרהסיא.

ובגמרא (סנהדרין ק"ט) פירשו חז"ל בסודם, על עצת המרגלים. המהרש"א מקשה מה שיין המרגלים לשמעון ולוי? ותירץ שקבלה היה בידם שהמרגל משבט שמעון, הוא פתח באותה עצה, ונראה שרש"י לא פירש בסודם על מרגלים אלא על זמרי, משום שהמשך הפסוק מוכח כך.

כי באפם הרגו איש, מפרש רש"י זה שכם. **וברצונם עקרו שור.** מפרש רש"י זה יוסף.

וצריך ביאור מהו **כי באפם**, מהו ה'כי'? מה שיין תחילת הפסוק לסופו. אמנם לפרש"י מובן היטיב, שבשכם היה כעס של קנאות בדבר ערוה, במעשה דינה, והיה לשם שמים. אבל הנה בענין זמרי נכשל בנו של שמעון באותו דבר (שכידוע יש בכך טענה על דרגת הלשם שמים, אם הוא נכשל באותו דבר, וצ"ע אם רשאים לומר כן כאן, עיין בדיבור הראשון שבפסוק), וזהו **בסודם אל תבא נפשי כי באפם הרגו איש**, כי זה נובע מכי באפם.

וברצונם עקרו שור, בא מקנאה ביוסף שאמר המלוך תמלוך עלינו, ויקנאו בו אחיו. והנה נכשל קורח בן נכדו של לוי באותו ענין, בענין הקנאה בשררת משה רבינו. וזהו **בקהלם אל תחד כבודי, כי ברצונם עקרו שור**, כי זה נובע מהעקרו שור.

גרן האטד אשר בעבר הירדן (נ י).

קשה למה האריכו כל כך את הדרך, ולא הלכו דרך קצרה דרך פלשתים או דרך קדש אשר על יד אדום והר שעיר?

ובהכרח שהיה להם איזה עיכוב, והיה מכוון שילכו דרך ארץ סיחון, מעשה אבות סימן לבנים, שעתידים בניהם ללכת במדבר מ' שנה וליכנס מארץ סיחון. שהרי נשאו את מיטת יעקב אבינו, כסדר הדגלים שהיו במדבר. ויתכן שהעיכוב היה שנתיראו שיבאו בני עשו למלחמה, ויעכבו אותם.

וכמו שפרש"י שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה, וכן עשו בעצמו.

ולשון רש"י שכתב 'מלכי כנען' צ"ע, שהרי בגמרא (סוטה י"ג א') איתא בני עשו בני ישמעאל ובני קטורה (והיו ל"ה מלכים. ועיין שם ברש"י ובתוס' הרא"ש ובתוס' שאנץ בביאור מנין ל"ה המלכים), ולא בני כנען? ולפי הגמרא יש לפרש, שבני אברהם רצו לעכב על קנינו שזכה במערת המכפלה. ובסוף נתיראו מכתרו של יוסף.

אחרי קברו את אביו (נ יד).

צריך ביאור מה מחדש במילים אלו?

והנה בחומש דברים כתב רש"י (י"ב ל') כל אחרי, מופלג מרחק רב, או זמן רב (עיין שפתי חכמים שם). לפי זה כתוב כאן שהתעכב בארץ ישראל, להיות בה יותר ויותר כמה שאפשר.

פרשת שמות

איש וביתו באו, ראובן שמעון וכו' גד ואשר. ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש ויוסף היה במצרים (א ה).

לכאורה היה צריך להזכיר את יוסף לפני מספר שבעים נפש, הלא הוא חלק מהשבעים? ויתכן לומר שהנה מה שיוסף לא היה בין הבאים מצרימה זה פשוט, אבל הכתוב בא להפריד את יוסף מן הבאים מצרימה, כדי ללמדנו שיוסף לא היה נחשב שהוא נמצא בגלות. שהרי בענין החלומות מבואר שיעקב ואחיו השתחוו ליוסף, והענין צריך ביאור. ויש לומר שעל יעקב אבינו נגזר גלות, ומשום זכותו וזכה שלא ירד באזיקים, אלא יהיה תחת מושל שהוא בנו, וכמו שפרש"י בפרשת וישב תעלה בעידנא סגיד ליה. ואם כן יש לומר שיוסף עצמו כאשר הוא מושל במצרים, ואביו עמו, אין זה אצלו גלות, באופן שה'גלות' אינו כולל את יוסף. אבל לענין מספר שבעים שהיה לכלל ישראל בזמן תחילת גלות זו, לענין זה היה יוסף בכלל (ויתכן שליוסף עצמו גם כן נגזר גלות, וכבר נתקיים אצלו במכירתו לפוטיפר ובבית הסוהר, עיין מה שנתבאר בפרשת וישב, בראשית לו לז).

ויאמר אל עמו (א ט).

אחז"ל (במדרש רבה כאן, וסוטה י"א) הוא התחיל בעצה תחלה, לפיכך נענש תחילה שנאמר בצפרדעים ובכה ובעמך. וצריך ביאור הלא מכת דם קדמה לצפרדע, ושם לא נאמר שנענש לפני עמו, ומה הענין דווקא בצפרדע?

ויש ליישב על פי דברי רש"י במכת דם, שכתב שבתחילה קילל את יראתם, דהיינו שמכת דם נחשב מכה ליראתם ולא להם, רק דרך אגב הם גם כן סבלו מכך. ובעונש שהיה על המצרים בעצמם היה צפרדע העונש הראשון, ועל כן דווקא במכה זו, פרעה נענש תחילה.

וייטב אלקים למילדות, וירב העם ויעצמו מאד. ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים (א כ).

וייטב. מהו ההטבה, ויעש להם בתים (רש"י, ואבן עזרא). וקשה שלפי זה הפסוק כתוב לסירוגין, כי וירב העם הוא הפסוק בין וייטב ליעש להם בתים, אשר שניהם היינו הך? ועיין בדעת זקנים ובאור החיים מה שכתבו בזה.

ולענ"ד נראה לפרש שיש כאן שני ברכות נפרדות, והם שכר על שני דברים ממש מדה נגד מדה. א' וייטב למילדות, בשכר ההטבה, אשר בזכותם רבו בני ישראל, ומהו וייטב לא נתפרש בפרשה זו (אלא כלהלן). ב' כנגד מה שיראו מהאלוקים ולא יראו מפרעה, ולא נכנעו לציווי של מלך בשר ודם, איש בעל שררה, כנגד זכו לשררה של מעלה, והוא הכהונה והמלכות.

ומהו הטובה? נראה שהוא משה רבינו שעליו נאמר להלן פרק ב ב כי טוב הוא, ועל כן טובה זו הוא המכוון במילת וייטב. והנה משה רבינו נולד ליובלד היא שפרה המילדת, וגם מרים שהיא פועה היתה שותפה להצלחתו, שזה נחשב לה שהיא הצילה אותה, וכל קיומו של משה נזקף לה, כמו שחז"ל כל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא. וידוע דברי חז"ל שמשה רבינו שקול כנגד שישים ריבוא, אם כן הוא שכר מדה כנגד מדה, כנגד וירב העם, שהצילו וקיימו את הילדים של עם ישראל.

ויהי בימים ההם וימת מלך מצרים, ויאנחו בני ישראל מן העבדה, ויזעקו ותעל שועתם.. (ב כג). וישמע אלקים את נאקתם. ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב.. וירא אלקים.. וידע אלקים (ב כג-כה). ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו, כי ידעתי את מכאביו (ג ז)

יש כאן לשונות רבים ויאנחו, ויזעקו, שועתם, נאקתם. עני עמי, צעקתם, מכאוביו. שבעה לשונות של צער ותפלה נאמרו כאן.

ולענין קבלת הקב"ה את תפלתם, גם כן נאמרו שבעה לשונות, א' ותעל שועתם אל האלקים, ב' וישמע, ג' ד' ה' ויזכור את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, וירא, וידע, הרי שבעה דברים (עלייה, שמיעה, זכירת ברית אברהם, ברית יצחק, ברית יעקב, ראייה, ידיעה, ומה שנאמר עוד ראה ראיתי. שמעתי, ידעתי, הנה ראייה שמיעה וידיעה שלשתם כבר נאמרו בפרק ב', ואינו אלא מספר למשה רבינו את מה שכבר נאמר לעיל). שבעה כנגד שבעה.

וביאור ענין השבעה, עיין בהקדמת ביאור הגר"א לשו"ע אורח חיים, בביאור יעלה ויבא, שמפללים שתעלה התפלה לשבע רגיעים (ויתכן שיש לספור כך, ותעל אחת, וישמע שנים, ויזכור שלוש, וירא ארבע, וידע חמש, ראה ראיתי שש, שמעתי שבע, ידעתי שמונה. ובאמת בביאור הגר"א שם כתב שיש ביעלה ויבא שמונה לשונות, וכתב שלענין הרגיע השביעי יש שני לשונות שהם אחת).

ובגמרא (ברכות ל"ב) אמר רב אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. וקשה וכי ח"ו בימינו אין הקב"ה שומע תפלה? התשובה, וודאי הקב"ה משפילי לראות בשמים ובארץ, הקב"ה איננו רק בשמים אלא גם בארץ הוא נמצא, ושומע כל תפלה כמו שאנו אומרים ברוך שומע תפלה, ונאמר ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלוקינו כל קראינו אליו, והוא מיסודי הדת, אלא שאין התפלה עולה לשמים, ומשם אינו שומע אותה, ולכן נאמר 'אביהם שבשמים', אבל מהארץ הוא שומעה. ויש הבדל אם הוא מקבל את התפלה מתחת השמים, או שהתפלה מגעת עד לשמי השמים. ולפי זה מתפרש היטיב ששבעה הלשונות לומר שהתפלה עלתה לז' רגיעים.

ו**יאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו... וארד להצילו מיד מצרים... ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם. ועתה לכה ואשלחך אל פרעה (ג ז-י).**

ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי, צריך ביאור מהו ועתה הנה צעקת, הרי כבר בפסוק לפני כן נאמר ראה ראיתי, וארד להצילו, מהו ועתה הנה צעקת?

ויש כאן עוד שינוי, לפני ועתה הנה צעקת, בפסוק ראיתי את עני עמי, וארד להצילו ולהעלותו. הקב"ה מתאר את עם ישראל בשם 'עמי' עם ה', ובמילים וארד להצילו ולהעלותו לשון יחיד, מתיחס לעם. אבל אחר כך נאמר, ועתה הנה צעקת בני ישראל, והוצא את עמי בני ישראל ממצרים, כאן הזכיר תואר 'בני ישראל'?

ושינוי שלישי, שבראשון הקדים ראיית העינוי, לשמיעת הצעקה, ובשניה הקדים צעקה לראיה?

ונראה לפרש שיש כאן שני מהלכים ויסודות ליציאת מצרים, שטעם הראשון הוא למען ה', והטעם השני הוא בזכות עם ישראל, בזכות תפילתם.

ומשום כך בראשון הזכיר עמי, היחס לקב"ה, ובשניה בני ישראל, אשר הוא תואר מעלתם.

ובזה מדויק גם כן שבראשון הקדים ראיית העינוי לצעקה, כי שם הכוונה שהקב"ה מתחלל שמו ומצטער בצער עמו, ולכן העיקר הוא ראית העינוי, והצעקה גם היא אינו תפלה, אלא צעקת הכאב בשעה שמוכה מנוגשיו. אבל בשני שהוא בזכותם אם כן העיקר הוא שתפלתם באה אלי, ונוסף לכך הוא גם ראיתי את הלחץ.

ומלשון **ועתה**, שהוזכר בשניה. יש לפרש שמצד הטעם הראשון, יתכן שהיה אפשר להאריך את הגלות, עד יגיע שעה ראויה יותר. או היה אפשר שלא יהיה סימני תחילת הגאולה, עד רגע האחרון של מכת בכורות. אבל משום התפלה, נתקצר הגלות, ועכשיו ממש צריך להתחיל את פעולת ההוצאה.

ואמרו לי מה שמו, מה אומר אליהם, ויאמר אלוקים אל משה אהיה .. ויאמר עוד אלוקים כה תאמר אל בני ישראל ה' אלוקי אבותיכם.. זה שמי לעולם.. לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' אלוקי אבותיכם נראה אלי.. לאמר פקד פקדתי אתכם (ג טו).

נראה כי הפסוק ויאמר עוד אלוקים, הוא עוד תשובה על שאלת מה שמו, וכאן אמר שם הויה ושם אלוקים. ויתכן שגם ההמשך לך ואספת, ואמרת עליהם פקד פקדתי, גם הוא מכלל התשובה על השאלה הזאת ואמרו לי מה שמו, מה אומר עליהם (כמו שפרש"י פסוק י"ח שהיה קבלה לזקני ישראל מיוסף הצדיק, שהגואל צריך לומר דווקא מילים פקדתי. ובפירושו האלשיך ז"ל, בתחילת בשלח, פירש באופן אחד, שפמליא של מעלה ירד למצרים, על דרך עמו אנכי בצרה, והפקידה הכפולה, הוא שיצאו כל צבאות ה' ממצרים, של מעלה ושל מטה, עיין שם עוד).

ומה שממשיך ואומר ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים.. ושלחתי את ידי והכתי את מצרים.. נראה שכל זה הוא תשובה על השאלה השניה 'מה אומר עליהם' דהיינו שיבאר להם את המהלך.

מי אנכי כי אלך אל פרעה.. ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך (ג יא).

מי אנכי. פרש"י מה אני חשוב לדבר עם המלכים. **כי אהיה עמך.** פרש"י זהו תשובה על שאלת מי אנכי, לא שלך הוא כי אם משלי, וזה המראה אשר ראית בסנה הוא אות כי אנכי שלחתיך.

וקשה מאד הרי וודאי הדבר, ומאליו הוא פשוט, שהקב"ה המדבר עמו הוא שולחו, ואין משה רבינו הולך מעצמו, אלא לפי דברי הקב"ה, ומה נוסף באות הסנה, יותר משמיעת דבר ה'?

אמנם רש"י מבאר שהיה קשה לו שמא ינוק, והשיב לו כשם שהסנה איננו אוכל, כן לא תנוק. והלשון צ"ע היה לו לכתוב וזה לך האות כי אהיה עמך, והלא לשון הפסוק זה לך האות כי אנכי שלחתיך?

ולולא פרש"י היה אפשר לפרש שיש שני אופנים של קיום מאמר, יש מקיים מצוה ובקשה, ויש עושה שליחות כאילו הקב"ה עושה.

וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, אומר לו הקב"ה משה רבינו אין אתה מוציא את ישראל לבקשת הקב"ה, אלא בשליחות הקב"ה, והקב"ה הוא מלך מלכי המלכים, וכיון שהוא שליח ה', ראוי משה לדבר עם המלכים. וזאת על פי ההלכה ששלוחו של אדם כמותו, כן כאן היה בשליחות הקב"ה (וכי אהיה עמך, הוא לא ינוק כשם שהסנה איננו אוכל).

והאות שהוא שליח ממש, ולא רק כמקיים ציווי ה'. כי אם היה רק ציווי, היה הקב"ה יכול לדבר אליו ב'קולי' של נבואה, ככל נבואות שבתורה. אך משום כך נראה אליו במראה שירד הקב"ה בארץ, וארד להצילו, עד שנעשה מקום קדוש, שהשכינה שרויה בו, והרי השליחות לא היה רק על ידי שישמע קולו, אלא היה המינוי על ידי המצאות השליחות על ידו, ובכך ששלחו בהיות השכינה קרובה אליו, בכך עשה מינוי שליחות ממש (עיין בבא קמא ק"ד א' תוד"ה שליח, שבשמיעת דברים אינו נעשה שליח, עד שימנהו 'בפניו').

והנה בפרשת ואתחנן נאמר ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכוחו הגדול ממצרים (ד לו). בביאור הלשון ויוציאך בפניו, עיין רש"י שם שני פירושים. אבל אונקלוס תרגם ואפקך במימריה. וצריך ביאור כיצד במימריה הוא פירוש על בפניו? ועיין מה שהובא שם בשם הרד"ק.

ולפי המבואר כאן יש לפרש, שהיה שליחות בפניו, ומחמת כן משה רבינו שהשכינה מדברת מתוך גרונו, היה נחשב שלוחו כמותו.

בי ה' (ד י).

בשני הבקשות האחרונות, נאמר לשון זה, מדוע דווקא באלו? ויש לפרש כי שני בקשות אלו, הם בקשות הנוגעות למשה רבינו עצמו, ואילו הראשונות שייכות לכל שליח יהא אשר יהא.

כלומר השאלות הראשונות, כגון מי אנכי, הלא איני מלך לדבר עם מלכים. שאלה זו ראויה לכל מי שיוציא ואיננו מלך. וכן שניה, שאלת מה אשיב להם על שאלת מה שמו. והשלישית והן לא יאמינו. השאלות הללו שייכים בכל שליח, והם בקשת ביאור על עצם השליחות.

אבל השאלה שהוא כבד פה, ושלח נא ביד תשלח, היינו שישלח ביד אהרן, שני טענות אלו אינם על עצם השליחות, אלא על כך שמשה רבינו דווקא יהיה השליח, ולכן זאת אמר בלשון בקשה ותחנונים יותר (בי אינו לשון בעצמי, אלא לשון בקשה, כמו שמתרגם אונקלוס בבעו).

למה הריעותה לעם הזה.. והצל לא הצלת את עמך (ה כב, כג).

יש לעיין מה שאל משה רבינו למה הריעות הרי במפורש הקדים לו, ואמר ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה (ג יט)? וכי תאמר, שלא אמר לו הקב"ה שיהיה ריעותה יותר מלפני כן, הנה גם בתשובה לא נראה שהשיב על כך.

ונראה כי מה שהשיב לו כי ביד חזקה, זה הוא טעם מדוע יש להיות המצב יותר גרוע. כי כדי שיתקדש שם ה', צריך שפרעה לא רק שלא יסכים לשמוע לבקשה (לפעמים גם אם אדם אינו נענה לבקשה, אבל הועיל הבקשה להחליש את התנגדותו, רק שלא החליט עדיין להענות), אלא בתחילה ייראה שהוא הולך להרע יותר, באופן שיתברר שהבקשה ממנו אינו מועיל מאומה. ורק מפני יד ה' אשר תגבר עליו, מכוחה יהיה מוכרח לשלח, ובכך יהיה ניכר לכל שה' הוא עושה המכות והוא המוציא (ישוב זה תלוי בפירוש הפסוק הנ"ל ולא ביד חזקה, אם הפירוש שביד חזקה של ה', אז יצאו, נמצא שכבר אמר לו כן הקב"ה בתחילה וצריך ביאור מה נוסף כאן. אבל לפי הפירוש ולא ביד חזקה, הכוונה ידו של פרעה, נחא, שעדיין לא אמר שיש תנאי של ביד חזקה).

ועדיין לא היה די בזה, כי הנה בתחילת פרשת בשלח נאמר ויהי בשלח פרעה, שהיה נראה שהוא שולח, עד שראו על הים את הים הגדולה, עיין מה שכתב סבי הרב מרדכי יצחק ויספיש שליט"א בספרו תולדות יצחק אחרי הגדה של פסח, בענין שביעי של פסח.

פרשת וארא

לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם.. (ו ו).

צריך ביאור א' הלא כבר אמר לבני ישראל (ד' ל"א), את אשר אמר לו הקב"ה בפרק ג יז, שהקב"ה פקד את בני ישראל, היינו שעלה זכרונם לטובה. ושיעלה אותם ממצרים לארץ הטובה, אם כן מה נוסף כאן מה שעדיין לא אמר?

ב' קשה שכאן נאמר ולא שמעו למשה מקוצר רוח. ואילו לעיל (ד' ל"א) נאמר ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענינם, ויקדו וישתחוו, הרי שכבר הסכימו והאמינו, מה אירע עכשיו שחזרו בהם?

והנה את לשון וישמעו יש ליישב, כי לשון וישמעו האמור לעיל, מתרגם שם אונקלוס וישמעון, משמע שמיעה גרידא ללא קבלה, ואילו כאן מתרגם אונקלוס ולא שמעו אל משה מקוצר רוח, ולא קבילו. אבל לשון ויאמן האמור לעיל, בוודאי משמעו שקיבלו, וקשה מכאן?

ויש לומר שמקודם אמר האמינו שהקב"ה זוכרם לטובה, ומתכוין להצילם ולהוציאם. אבל כיון שראו שהשעבוד נהיה יותר קשה, נתקשו להאמין, כי שמא עלה חטאם לפניו, וגרם החטא, ואינם ראויים להנצל, ואולי יתקיים ההבטחה רק בעוד מאה שנה וכדומה.

אבל עדיין אינו מיושב, שהרי גם מה שאמר משה רבינו כעת בפרשת וארא, הרי אמר להם והבאתי אתכם אל הארץ, וזה לא התקיים בדור שלהם, ואם כן כמו כן יש לחוש ששאר הלשונות לא יתקיימו בדורם, ומניין שההוצאה יהיה ממש עכשיו.

ונראה שיש חילוק בין הבטחת ד' הלשונות להבטחת והבאתי, על הבטחת והבאתי לארץ ישראל, באמת יתכן שיתקיים בדור אחר, אבל על היציאה ממצרים שאמר שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי, כלומר שקיום ההבטחות יציל אותם מנאקתם, הנה בוודאי משמעו שלהם בעצמם יהיה הצלה זו ולא לזרעם אחריהם, כי הם הנאנקים, ואם כן הרי הכוונה שזמן קיום בריתו לאבות להוציאם ממצרים, הוא עכשיו ולא בדור אחר. ואת הבטחה זו שיהיה ההוצאה עכשיו, לא קיבלו ולא התנחמו, מקוצר רוח. ובדברינו מובן מדוע והבאתי, אינו מלשונות הגאולה.

והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (ו).

אלו הם ד' לשונות של גאולה.

וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים (ז).

צריך ביאור מדוע לא נאמר וידעתם כי אני ה' שהוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי?

גם צריך ביאור מה הכוונה בכל אחד מד' הלשונות של גאולה, ועיין בפ' הרמב"ן ז"ל?

וללא דבריו הקדושים יש לפרש כפשטות הכתובים והוצאתי מתחת סבלות, אין הכוונה הוצאה מהמקום, אלא הוצאה מהסבל והקושי, ועדיין יתכן שיעבדו עבודה רגילה, כמו שבני אדם עובדים לפרנסתם או לאדונם וכדומה.

והצלתי אתכם מעבודתם, שלא יצטרכו לעבוד לאומה רעה זו כלל. ועדיין יתכן להיות שבוי כמו אדם שנמצא בבית האסורים, אשר הוא אינו נדרש לעבוד, אבל הוא בכלא, והוא צריך שאי מי ישלם ממון לאדונו, לגאלו מהכלא (או כגון יוסף שהיה כמלך, אבל היה מנוע מלצאת ממצרים).

וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. שתצאו לגמרי מארץ מצרים, לא להיות תחת ידם כלל.

ויש בזה שני אופנים, אופן אחד שהמשלם משחררו לחפשי, אופן שני שהמשלם קונה את העבד לעצמו.

ובאופן השני יש שני אופנים אם הוא איש רע, הרי זה צרה חדשה, אם הוא איש יותר טוב מהראשון הרי זה טובה. אבל אם הקונה הוא מלך עשיר וטוב, שהכל חפצים לעבוד אצלו, כי המשכורת היא רבבות, והעבודה קלה ונוחה, הרי זה טובה עצומה, כי גם אדם שאינו משועבד לאיש, הוא בשורה טובה עבורו לקבל הכנסה גבוהה כל כך. וכל שכן אם הוא מקבל מעמד של שר גדול, ועוד הכנסה גבוהה, אין טובה גדולה זו.

ולקחתי אתכם לי. היינו שהגאולה הוא על ידי קונה מלך גדול, שהקב"ה קנה אותנו לעצמו, שנהיה עבדי ה'. אין עלינו אלא להודות לו, לקיים חוקים טובים לנו, דרכיה דרכי נועם, והשכר כפול עין לא ראתה אלוקים זולתך.

ולפי דרך זה מיושב הפסוק וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות, והיה הקושיא מדוע לא הזכיר את שלושת השלוש האחרים.

ויש לומר כי בלשון הגאולה הראשון, הם מרויחים דבר לגמרי. ואילו לענין ההצלה מהעבודתם, הרי תחת זה עובדים לה' הטוב. ועל הגאולה ממצרים, במקום זה הם יהיו תחת השגחת ה' הטוב. שהרי הקב"ה לוקח אותם אליו להיות עבדיו. ואף כי באמת גם זה טובה גדולה כאמור,

זאת משום טובו הגדול של הקב"ה, אבל בעצם לשון הגאולה, הוא רק שעוברים מזה לזה. ולכן עיקר ההכרת הטוב, והריוח הגדול, הוא על לשון הגאולה הראשון, שיצאו מהסבל והקושי לגמרי.

בא דבר אל פרעה מלך מצרים (ו יא). הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה, ואני ערל שפתים (ו יב). וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה (ו יג).

דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך (ו כט). ויאמר משה, הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה (ו ל). ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך (ז א).

לכאורה פסוק י"ג הוא תשובה על פסוק י"ב, שגם אהרן ילך עמו. ואם כן קשה מדוע נכפל הכל בפסוק כ"ט ואילך, הרי שלשת הפסוקים כבר נאמרו בפסוקים יא יב יג.

ועיין רש"י שכתב שבאמת הוא חזרה, אלא שהפסיק בענין אחר, חזר על הראשונות. ולענ"ד היא גופא קשה, למד הפסיק בענין אחר, עד שהוצרך לחזור, היה יכול לכתוב את פרשת אלה ראשי אבותם, לעיל בפרשת שמות.

ונראה לפרש בדרך נוסף (ואינו סתירה לדברי רש"י ז"ל, כי כמה פנים לתורה), שבאמת אין כאן חזרה כלום.

כי אם נדקדק הרי יש הבדל בין ג' פסוקים הראשונים לבין ג' השניים.

א' בפסוק י"א נאמר בא דבר. ואילו בפסוק כ"ט דבר, ללא מילת בא.

ב' בפסוק י"ב נאמר שני טענות א' הן בני ישראל לא שמעו אלי, ב' הן אני ערל שפתים, ואילו בפסוק ל' נאמר רק טענת ערל שפתים.

ג' בפסוק י"ג נאמר ויצום, ואילו בפסוק ז' א' נאמר נתתיך אלהים ואהרן יהיה נביאך.

ונראה שפשר כל השינויים הוא פשוט (והוא כמעט מוכרח), בתחילה היה מדובר שילך משה רבינו לבדו, וטען משה רבינו שאין דבריו מועילים, כי אם בני ישראל לא קיבלו, כל שכן שפרעה לא יקבל ממנו שהרי משה רבינו ערל שפתים, ולמה יבא אל פרעה לריק (הלא הקב"ה יכול לגאלם בדרכים רבות, ללא השתדלות כזו שאין בה כל תועלת), והשיב לו הקב"ה **שאהרן יבא עמו ואהרן גם כן ידבר**, ואהרן אינו כבד פה ולא ערל שפתים, ועל כן יתכן שפרעה ישמע.

ומשה רבינו היה סבור שאם כן משה ואהרן יבואו שניהם, ורק אהרן ידבר עם פרעה, מה צריך שמשה רבינו גם כן ידבר? ומשום כך בפסוק כ"ט אמר הקב"ה למשה **'ענין חדש'**, שעל אף שאהרן בא עמך, אין די שאהרן ידבר ואתה תשתוק, אלא משה רבינו צריך לדבר בעצמו עם פרעה את **'כל'** מה שהקב"ה מדבר עמו, ובנוסף גם אהרן ידבר.

ולכן לא אמר **'בא'** כי הוסכם כבר שמשה יבא עם אהרן, אלא שסבר שמשה ישתוק, ומיושב הערה א'.

ועכשיו בא משה בטענה חדשה, כיון שמשה ואהרן שניהם באים אל פרעה, אם כן די שאהרן ידבר עם פרעה, מדוע צריך משה לדבר גם כן. הרי הדיבור של משה אינו מועיל, ואם הופעת שנים עדיף מאחד, או הוד והדר פני משה, הנה באמת יבא משה עם אהרן, אך מדוע הוא צריך לדבר.

ולכן כאן לא נאמר **'הן בני ישראל לא שמעו אלי'**, כי כאן מדובר שאהרן ידבר גם כן, מה שלא היה אצל בני ישראל, ואינו דומה לדיבור עם בני ישראל, ומיושב הערה השנית.

והשיב לו הקב"ה, כי אין הכוונה שידברו שניהם יחדיו כאילו הם שני מדברים, כי אז באמת אפשר שמשה רבינו ישתוק, אלא משה הוא השופט האדון, ואהרן הוא מתורגמן, ולכן צריך שמשה רבינו ידבר בראשונה, ואחר כך ידבר אהרן להטעים את דבריו (ומיושב הערה הג').

אלה ראשי בית אבותם (ו יד).

ופרש"י מתוך שהזקק ליחס שבטו של לוי, בשביל משה ואהרן התחיל ליחסם עד משה ואהרן. עוד פרש"י למה נמנו שנותיו של לוי להודיע כמה ימי השעבוד וכו'.

מזה שמפרש רש"י שבא ליחס משפחת לוי משום חשיבות משה ואהרן, צריך עיון.

א' יש לשים לב שמלבד שנותיהם של לוי, קהת, עמרם, עוד יש שמות של נשים, אשת אהרן, אשת אלעזר, ולידת פינחס, נכדו של אהרן, ואילו על משה רבינו לא נאמר כאן מאומה יותר משאר נכדי לוי?

ב' אם בא להזכיר חשיבות משפחת משה רבינו, ומשום כן הזכיר הנשים הצדקניות שבמשפחה, מדוע מרים אינה מוזכרת כלל לא היא ולא שנות ימיה, הרי היא מהמשפחה, ואין ספק שהיתה מצדקניות הדור, או הגדולה שבהם, מרים הנביאה, והוא וודאי קושיא גדולה מאד?

ולולא דברי רש"י ז"ל נראה מוכרח מכל זה, שלא בא לספר על משפחת משה רבינו, כי משה רבינו כבר סופר עליו בפרשת שמות על אשתו ובניו, וענינו. ועכשיו שנתמנה אהרן הזכר רק יחוסו של אהרן. ומוזכר שהוא ממשפחת צדיקים, הן אבותיו, וגם צאצאיו כולם מהיותר צדיקים.

וירם במטה ויך את המים אשר ביאור.. ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם (ז ב). ויט אהרן את ידו במטהו ויך את עפר הארץ ותהי הכנס (ח יג). ויט משה את מטהו על השמים.. וימטר ה' ברד (ט כג). ויט משה את מטהו על ארץ מצרים וה' נהג רוח קדים.. ורוח הקדים נשא את הארבה (י יג).

עשרה מכות נעשו במצרים, ומצינו ביניהם חילוק ברור בלשונות הפסוקים.

כי הנה בארבעה מכות הללו דם, כינים, ברד, ארבה, נאמר לשון הכאה, ונאמר שנעשה על ידי המטה. ואילו בשאר המכות לא נאמרו לא לשון הכאה, ולא לשון מטה האלוקים. כי הנה בצפרדע נאמר, ויט אהרן את ידו על מימי מצרים ותעל הצפרדע (ח ב). בערוב נאמר, ויעש ה' כן ויבא ערוב (ח כ). בדבר, ויעש ה' את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים (ט ו). ובשחין, ויזרק אתו משה השמימה ויהי שחין (ט ז). ובחשך, ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך (י כב).

וצריך ביאור בטעם החילוק בין המכות?

ונראה לבאר הענין, כי בארבעה המקומות שנאמר הכאה במטה, היה הכאה בארבעה יסודות העולם, הדם ביסוד המים, הכינים ביסוד העפר, הברד ביסוד האש (שמים, היינו אש מים), והארבע ביסוד הרוח (עיין רמב"ן תחילת קהלת, שמבאר את הפסוקים שם על פי חלוקת ד' יסודות אלו).

ואילו צפרדע אף שהיה במים, אבל המים כבר הוכו לפני כן בדם, ובכל ארבעה אלו התחדש הכאה ביסודות העולם.

ומשה בן שמונים שנה (ז ז).

מהפסוק משמע שכאן הוא פעם הראשונה שעמדו לפני פרעה, וכן לעיל ו יג נראה ששם נצטוו אהרן פעם ראשונה ללכת אל פרעה. וקשה הרי בפרשת שמות בפרק ה א, כבר נאמר שמשה ואהרן הלכו יחדיו אל פרעה?

ואולי היה אפשר לומר שמפרק ו' י', עד ז' י"ג באמת שייך לפרשת שמות לפני פרק ה', ואין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל לא יתכן כלל בענין זה, שהרי תחילת פרשת וארא מתיחס אל טענת משה רבינו למה הריעותה, וזה היה אחרי מה שהלכו אל פרעה בפעם הראשונה.

ונראה שבאמת בפרשת שמות ד' כ"ז נאמר לאהרן בנבואה שילך אל משה, ושמע ממשה את מה שציווהו ה', והלך עמו ביום ההוא אל עם ישראל, ואל פרעה. אבל עדיין לא נאמר לו שילך

בקביעות עם משה, וסבר שבפעם הראשונה, בוודאי יש לאהרן לילך עמו, כי הרי לא הכירו את משה במצרים ואת אהרן הכירו, אך אחר שיכירוהו ידבר משה לבדו.

ולכן בפרשת וארא דיבר משה לבדו עם בני ישראל, ורק כאן ציוה ה' שאהרן ילך עמו בקביעות בכל דבריו אל פרעה.

ובזה מיושב מה שנתבאר בדיבור הקודם, שכאן בא לספר יחוסו של אהרן.

והדגה אשר ביאור תמות ובאש היאור ונלאו מצרים (ז יח).

משמע שדם בעצמו ראוי לשתיית אדם בדוחק אלא שהוא מאוס, אבל כיון שדם אינו ראוי למחיית הדגים ומתו, ומחמת סרחון הדגים, באש היאור, שהוכפל המאיסות שבשתיית הדם.

ויחזק לב פרעה ולא שמע אלהם (ז כב). ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת (ז כג).

לכאורה ענין פסוק כ"ג כבר נאמר בפסוק כ"ב? אלא נראה שבא לומר שפרעה אמר לעצמו שמכת דם לא איכפת לו, כי בבית הענינים כהוגן, אלא שיש קושי בהשגת המים, וצריך לקנות מישראל, ואילו שאר המכות באו לביתו וגופו (חוץ מדבר).

ויעשו כן החרטמים בלטיהם, ויעלו את הצפרדעים על ארץ מצרים (ח ג).

בגמרא סנהדרין ס"ז נאמר שהמים מבטלים את מעשה הכשפים, ואם כן לכאורה צריך לומר שהחרטומים לא הוציאו את הצפרדעים מהמים, כמו שאהרן הוציא, אלא הוציאו ממקום אחר, ולשון ויעשו כן, יש לומר שנוצר צפרדע כמו זו, אבל באמת מקום ההוצאה היה מקום אחר.

ויך את עפר הארץ, ותהי הכנס באדם ובבהמה, כל עפר הארץ היה כנים (ח יג).

לכאורה הוא בהיפך, תחילה עפר הארץ נעשה כינים, וכתוצאה מכך באו כינים באדם ובבהמה, ומדוע הקדים כינים שבאדם ובבהמה? ומכך נראה שהיה ב' עניני כינים, הא' הכינים שבאדם ובבהמה (אולי הביאם הקב"ה ממקום אחר, או נעשו יש מאין או מהזיעה), ב' עפר הארץ נעשה לכינים.

וצריך עיון בזה מכיון שבתחילת הפסוק נאמר ויך את עפר הארץ, וצריך עיון אם ענין הכינים הראשון שייך להכאת הארץ? מאידך יעויין להלן, שבדרך זה שהיה ב' מיני כינים, מתיישבים עוד כמה וכמה קושיות.

ותהי הכנס באדם ובבהמה כל עפר הארץ היה כנים. ויעשו כן החרטומים בלטיהם להוציא את הכנים ולא יכלו ותהי הכנס באדם ובבהמה. ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא (ח יג-טו).

קשה א' מילים ותהי הכנס באדם ובבהמה, נכפלים ממש בפסוק י"ג ובפסוק ט"ז ב' קשה מדוע מפסיק במילים ותהי הכנס בתוך כדי סיפור ענין החרטומים, ויעשו כן החרטומים ויאמרו החרטומים? ג' עוד קשה שהרי הכינים נעשו מן העפר, וכיון שכל העפר ממש נעשה לכינים (וכפרש"י בתחילת ויחי), אם כן מנין יהיה לחרטומים עפר שיעשו ממנו כינים?

ובהכרח צריך לומר שהכינים שבאדם ובבהמה היו כינים אחרים, מלבד הכינים שבעפר, והכינים שבאדם ובבהמה לא באו מן העפר, וזה מדוקדק היטיב כמו שכתבנו בפסוק י"ג (ועיין פירוש האלשיך, ופירוש הגאון מלבי"ם). ואת הכינים באופן א' שבאדם ובבהמה שלא נעשו מן העפר, כמותם נתבקשו לעשות, ולא יכולו. ואילו לעשות כינים באופן ב' היינו כינים מעפר, כאלו לא

נתבקשו לעשות כלל, שהרי לא נשאר כלל עפר לעשות ממנו כינים. ומשום כך, נאמר כאן שוב ותהי הכנס באדם ובבהמה, כי רק כינים מאלו שבאדם ובבהמה נתבקשו לעשות בפסוק י"ד.

וכמעט הדבר מוכרח מכל מה שהערנו, שבאמת באמצע ענין החרטומים בא הכתוב לומר, שנתבקשו לעשות רק כינים שבאדם ובבהמה, כי כינים מהעפר לא היה שייך, כי לא נשאר עפר בכל ארץ מצרים.

(יש להעיר שלכאורה מוכח שהעפר במקום בני ישראל גם כן נעשה כינים, שאם לא כן מדוע חשש יעקב אבינו ליקבר במצרים, הלא אם עפר בני ישראל לא נעשה כינים, קל וחומר עפרו של בחיר האבות ע"ה).

עוד יש ליישב את הקושיות הנ"ל.

בהקדם שנדקדק מדוע לא יכלו החרטומים לעשות כינים? רש"י מפרש ולא יכולו - שאין השד שולט על פחות מכעדשה: **אצבע אלקים הוא** - מכה זו אינה על ידי כשפים, מאת המקום היא:

ויעויין גמרא סנהדרין (דף ס"ז) שלא יכלו לעשות כינים שאין השד שולט אלא על פחות מכעדשה. והקשה מהרש"א הלא להלן פסוק כ"ב פרש"י ששדים וכשפים שני ענינים הם (שד מביא ממקום אחר, כישוף בורא על ידי כוחות הטומאה), ולמה לא עשו על ידי כשפים? ותירץ שצריך לומר שהיה גם כן טעם מדוע לא יכלו לעשות על ידי כישוף. והנה הדבר מדוקדק בפרש"י כאן, שעל ולא יכולו הזכיר שדים, ועל אצבע אלקים, הזכיר כשפים.

ולפי דברי רש"י שיש כאן הבדל בין שני הפסוקים, אם הנדון עשייה על ידי שדים או כשפים, יש לומר שמה שהזכיר הכתוב בפסוק י"ד ותהי הכנס באדם ובבהמה, לומר שהנדון בפסוק י"ד היה לעשות על ידי שדים, ועל ידי זה לא יכלו לעשות כינים מעפר, כי השד לעולם אינו משנה המציאות רק מביא, ומשום כך בבקשם לעשות כנים באמצעות שדים היה נדון רק שיעשו כמו הכינים שבאדם ובבהמה, כי כינים אלו לא נעשו מכוח שינוי בעפר אלא הביאם הקב"ה, ולמעשה לא הצליחו כי היה פחות מכעדשה, אבל על ידי כשפים היה שייך שיעשו את שני מיני הכנים, ולמעשה לא הצליחו ואמרו אצבע אלקים היא (ולפי דרך זה השני גם כן צריך לומר שהיה ב' מיני כינים אחד בעפר, ואחר באדם ובבהמה, אלא שלדרך השני יתכן שנשאר עפר במצרים).

אני שולח את כל מגפותי על לבך (ט יד)

פרש"י למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.

קשה מה ענין בכורות לכאן? בכתב יד (עתיק מאד מתקופת רש"י) כתוב בצורת, במקום בכורות (מספר עיונים ברש"י).

ויט משה את מטהו על השמים (ט כג).

של מי היה מטה האלוקים של משה רבינו או של אהרן הכהן?

כאן משמע שהוא היה מטה משה, וכן להלן בקריעת ים סוף נאמר ואתה הרם את מטך ונטה את ירך על הים ובקעהו (יד טז). ואילו לעיל בענין מכת כינים נאמר, אמור אל אהרן נטה את מטך.. ויט אהרן את ידו במטהו (ח יב, יג). וכן בענין התנין, נאמר ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה (ז ט). נראה שהוא מטה אהרן, האם היה של שניהם בשותפות?

ואין נראה לומר שהיו שני מטות, שהרי לעיל נאמר ואת המטה הזה תקח בדרך אשר תעשה בו את האותות (ד יז), נראה שכל האותות נעשו במטה הזה. ומפורש כתב האבן עזרא (ד יח) מטה האלוקים הוא מטה משה הוא מטה אהרן.

יש לומר שהמטה הוא מטה האלוקים המיוחד לגאולה, וממילא הוא ניתן מאת ה' לגואל של גלות מצרים. ומכיון שנתחדש שאהרן יהיה גואל עם משה, כמו שנאמר הוא משה ואהרן אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים (ו כו), על ידי זה נעשה המטה של שניהם גם של משה גם של אהרן.

פרשת בא

בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו, למען שתי אותתי אלה בקרב, ולמען תספר.. את אשר התעללתי במצרים (י א).

עד הנה נאמר שהמכות באו למען שפרעה יוציא את בני ישראל, וגם למען ידעו כי אין כה' בכל הארץ. אולם כאן בארבה נאמר פעם ראשונה שהמכות באו גם כעונשים אל פרעה ועמו. וכבר שאלו המפרשים מדוע דווקא כאן במכת ארבה, אמר הקב"ה למשה רבינו שסיבת המכה היא עונש לפרעה?

ונראה א' כי בדיוק לפני מכת ארבה, חלפו עברו שלושה מכות בהם פרעה הבטיח במפורש שישלח את עם ישראל, ומשעברה המכה אינו שולח בפועל, בצפרדע, בערוב, ובברד. על כן הקב"ה מזרז את משה באמרו שאין כוונת המכות לעשותו שישלח, אלא להענישו, ולהגדיל שם ה'.

ב' בסוף מכת ארבה, הוא הפעם הראשונה, שפרעה בקש ממשה רבינו שישלח את המכה, בלשון שונה משאר המכות, שנאמר בפסוק י"ז ועתה שא נא חטאתי אך הפעם והעתירו אל ה' אלוהיכם ויסר מעלי רק את המות הזה. כלומר פרעה מבקש להסיר את המכה ללא שמבטיח כלל שישלחם (אולי הטעם שפרעה לא הבטיח, הוא מטעם הא' גופא, כי הוא צחוק, כי כבר ראה ג' פעמים שלאחר המכה, הוא מתחרט, אם כן מה יש לו להבטיח אפילו אם כעת חושב לשלח, הרי יודע שאחר כך יתחרט, והוא שבו ברשות יצרו), וכאן הודה פרעה בעצמו שהמכות הם עונש על חטאו (לא רק להכריחו שישלח את ישראל).

עוד נגע אחד.. וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה.. ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים, גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבד פרעה ובעיני עבדיו (יא א-ג).

עיין בפ' הרמב"ן שפרשה זו נאמרה לו בעודו לפני פרעה (רש"י כתב כן בפסוק ד' על כחצות הלילה, וברמב"ן כתב כן גם על פרשה שלפניה)

ויתן ה' את חן העם, לכאורה משמע שהוא מתיחס בנוגע להשאלה, וכמו שנאמר להלן י"ב ל"ו, וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום. אבל כתב הרמב"ן לא יתכן לפרש כן על חן ההשאלה, כי אם כן היה אומר ואני אתן, אבל ויתן ה', בפרט שיש פתח תחת הו' משמעו שכבר עכשיו ניתן להם חן.

וצריך ביאור א' מה הוצרכו לכך? ב' מדוע נכתב באותה פרשה עם מאמר עוד נגע אחד.. אחרי כן ישלח אתכם מזה?

ונראה כי ברגע שנאמרה נבואת ישלח אתכם, הרי מצד גזירת עליון התחיל כבר השלב הסופי של יציאת מצרים, ועליית עם ישראל משפלות גלותם להיותם בדרגת בני חורין, ומשום כן ברגע זה בעצמו נתחדש להם חן בעיני מצרים, ונתחדש למשה רבינו גדולה גדולה בעיני מצרים.

וכן הוא במגילת אסתר, שגדולת מרדכי, והכרזת ככה יעשה, היה לפני שהתחיל בפועל כל הצלה, ובכל זאת נחשב זאת לתחילת הגאולה, כמו שנאמר על ברוך מרדכי, כי משמים כבר היה מצב של גאולה.

וישאלו איש מאת רעהו (יא ב).

הקשה רבינו בחיי, הרי בכל התורה רעהו ממעט נכרי, שאין נכרי בכלל רעהו. ומתוך שצריך לומר שבעודם במצרים לפני קבלת התורה עדיין היה בכלל רעהו, ורק אחרי כן נתעלו מן המצרים.

ונראה לענ"ד לפי זה שיתכן שכבר מעת קיום המילה וקרבן פסח, נתעלו, ויצאו הנכרים מכלל רעהו. שהרי בענין זה בעצמו להלן פרק י"ב ל"ה נאמר וישאלו ממצרים, ולא נאמר לשון רעהו.

ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים (יב מא). ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חוקת הפסח.. (מג-נ). ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם (נ"א)

סדר פרשה זאת חוקת הפסח צריך עיון, כי עד הנה הפרשיות על קרבן פסח הם שנים, פרשה ראשונה החודש הזה לכם (י"ב א), שניה משכו וקחו לכם צאן (י"ב כ"א). השלישית ורביעית אינם על קרבן פסח אלא על יציאת מצרים, השלישית היא פרשת ויהי בחצי הלילה (י"ב כ"ט), והרביעית ויסעו בני ישראל (י"ב ל"ז), ועכשיו הוא פרשה החמישית פרשת זאת חוקת הפסח חוזר לדיני הפסח, מדוע לא נכתבה פרשה זו יחד עם שאר דיני הפסח?

ב' עוד קשה שהוא מפסיק ממש באמצע ענין, כי גם הפסוקים שלפניו מ"א, מ"ב, וגם הפסוק שלאחריו מדברים על היציאה מצרים עצמה?

ג' צריך להבין מה נוסף בפסוק נ"א שהוא פרשה בפני עצמה (פרשה שישית), על פסוק מ"א?

ד' ויותר מכל הנ"ל יש כאן עוד דקדוק, שלענ"ד הוא דקדוק גדול, המבואר בחלוקת הפרשיות סתומות ופתוחות, כי הנה בין פרשה שניה לשלישית יש ריוח סתומה אף ששניה על קרבן פסח והשלישית על יציאת מצרים, וכן בין חמישית לשישית יש ריוח סתומה, אף שחמישית בקרבן פסח ושישית ביציאת מצרים, ובשאר הפרשיות הנ"ל הריוח ביניהם הוא פתוחה.

ואשר ייראה מוכרח מכל זה, שיש בקרבן פסח שני ענינים, א' פסח הוא מצוה ככל המצוות, אשר בזכות מצוה זו, ובזכות דם הזבח הניתן על המזוזות והמשקוף, ניצלו בכורי ישראל ממכת בכורות. ובזכות מה שפירשו מעבודה זרה, הקריבו את העבודה זרה של מצרים, זכו לצאת ממצרים.

ב' יש בקרבן פסח ענין נוסף, שהוא קבלת אמונת עם ישראל, קבלת עבודת הקב"ה, אשר הוא הוציא אותנו מצרים, ולכן אנחנו עבדים אליו.

ומשום הענין השני, נאמרו דינים מיוחדים בקרבן פסח, ערל אינו יכול לקיימו, מומר אינו יכול לקיימו, מילת בניו ועבדיו שלא מל אותם מעכבת מלאכול הפסח, כי מי שאינו מכניס לעבודת ה' את מי שנמצא תחת ידו, גם הוא אינו זכאי למצוה זו. כל זה מוכיח שמצוה זו אינה ככל המצוות, אלא היא יסוד קבלת עבודת הקב"ה.

וזה הוא חלוקת פרשיות הפסח, בפרשה הראשונה והשניה נאמרו דיני הפסח עצמו, אכילתו והקרבנות, אבל בפרשת זאת חוקת הפסח, נאמרו ההלכות של ערל ובן נכר לא יאכל בו, שהם מיוחדות מצד שבה תלוי קבלת אמונת ישראל בכללות (ויתכן שגם מצות עצם לא תשברו, ומצות אכילה בחבורה אחת שייכים לענין זה, לראות בעת האכילה את שלמות עצמות השה, להורות כי הקב"ה רוענו ואנחנו צאנו).

וביאור כפלות פסוק מ"א ונ"א, כי אם נתבונן יש ביניהם שינוי לשון, בפסוק מ"א נאמר שבני ישראל יצאו ממצרים, ואילו בפסוק נ"א נאמר 'הוציא ה'' את ישראל ממצרים. לשון הוציא ה', מלמד על יותר התגלות וקורבת ה', יותר מלשון יצאו בני ישראל שהוא לשון נסתר.

ומעתה מיושב היטיב כל סמיכות הפרשיות, כי אחרי פרשיות הקרבת הפסח ואכילתו, נסמך פרשת יציאת מצרים בלא ריוח פתוחה, ללמדנו שיצאו ממצרים בזכות דם הפסח.

ואילו אחרי פרשת ערל ובן נכר לא יאכל בו, שהוא ענין קבלת עבודת ה' בכללות, אחרי כן נסמך ללא ריוח פתוחה, פרשת הוציא ה' את בני ישראל, כי בזכות הענין השני, זכו לקורבה והתגלות יתירה, והכל מדקדק היטב.

קדש לי כל בכור (יג א-י). והיה כי יביאך (יג יא-טז).

בשני הפרשיות נאמר בהם מצות בכור, ומצות תפילין, ומצות סיפור יציאת מצרים לבנים. וצריך ביאור מדוע נכללה הפרשה כולה? ומה ענין כל אחד משניהם?

ותחילה נעמוד על החילוקים שביניהם, א' בפרשת והיה כי יביאך מוזכר פדיון פטר חמור, ובפרשה ראשונה אינו מוזכר.

ב' מצות בכור בעצמו. בראשונה נאמר קדש לי כל בכור. ובשניה והעברת כל פטר רחם, ואינו לשון קידוש. ועוד בפרשה השניה מוזכר בו הפדיון, ואילו בפרשת קדש מוזכר רק קידוש הבכור.

ג' בפרשת קדש בענין תפלין נאמר למען תהיה תורת ה' בפיך, ולא נאמר כך בשניה.

ד' בפרשת קדש מוזכר מצות חמץ כל יראה ובל ימצא, ובשני אינו מוזכר.

ובהתבוננות בכל הבדלים אלו, ועוד כלהלן, הרי החילוק ברור לעין.

פרשת קדש מדבר על ענייני קדושה ומעלות העבודה, ואילו והיה כי יביאך על הכרת הטוב גרידא שהוציאנו הקב"ה ממצרים.

דהיינו פרשת כי יביאך נאמר מצות פטר חמור, כמו שפרש"י שנמשלו בכורי מצרים לחמורים. ומצות פדיון הבן, בתורת העברה והפרשה הפרשה להקב"ה כמתנות כהונה, והוא כמתנה להכרת הטוב. גם מצות התפלין באה לזכור את הגאולה הזאת.

אבל בפרשת קדש, מדבר על קבלת הטובה, על ה'הכנסה' לתורה ומצוות, שכל ענין יציאת מצרים, היה בו הכנסה לקדושה, הכנסה להיות עם הנבחר, גוי קדוש.

ומשום כן ענין הבכור אינו מוזכר בלשון העברה ומתנה גרידא, אלא בלשון קידוש, קדש לי כל בכור. ומשום כן ממון הפדיון שעניינו מתנות כהונה אינו מוזכר כלל כי אם הקידוש. גם פטר החמור אינו מוזכר כלל משום שהחמור אינו קדוש, הוא רק מתנות כהונה, ואף על פי שהחמור אסור בהנאה קדושה אין בו.

בפרשת קדש נאמר על התפלין **למען תהיה תורת ה' בפיך**, לומר שאינן באים רק לזכרון על הטובה, אלא להיות דברי התורה הקדושה נלמדים בפינו.

בפרשת קדש נאמר שסיפור יציאת מצרים, הוא **'בעבור זה'**, וכפרש"י בעבור שאקיים מצוותיו, מצות חגיגה, שבעת ימי הפסח, מצוות מצה וחמץ, אשר הם מצוות לדורות כל שנה ושנה.

גם בענין ארץ ישראל, יש הבדל בין פרשת כי יביאך לפרשת קדש, בפרשת כי יביאך נאמר שירשו ארץ פלונית ארץ הכנעני. אולם בפרשת קדש נאמר שהיא **ארץ זבת חלב ודבש**, ארץ מעולה מאד, והראיה שכמה וכמה אומות חפצו בה, שכל זה מורה על ריבוי טובה (אף אם מדובר לכאורה בטובה גשמית), וכן מוזכר שהיציאה היה **בחודש האביב** שהוא זמן נוח ביותר.

והנה מכל הדברים מבואר שזהו ההבדל בין הפרשיות, קדש לי הוא על קבלת הטובות הגדולות ברוחניות ובגשמיות, ואילו והיה כי יביאך על הצלתינו מהרע, מהשעבוד למצרים, כמו שאומרים בהגדה אלו הוציאנו ממצרים ולא וכו' דיינו.

ולפי זה יש לכאורה קושיא בסדר הפרשיות, לכאורה מובן אם הפרשה הראשונה היה ההודאה הקטנה, ובשניה ההודאה הגדולה על תוספת הטובה, והנה פרשת קדש היא הראשונה, וגם בתפלין הוא בדווקא שפרשת קדש היא הראשונה, וצריך ביאור?

ונראה שבדווקא הוקדם פרשת קדש, לומר שגם אחרי הכרת הטובות הגדולות והמעלות העצומות, אין לשכוח גם להודות על היציאה מהשעבוד לחירות פשוטה.

פרשת בשלח

וחמושים עלו בני ישראל (יג יח).

בפרשת בא נאמר כמה פעמים שיצאו ממצרים, והנה דווקא כאן נאמר לשון עלייה, **עלו** בני ישראל. וגם בפסוק שלאחריו מוזכר לשון עליה, **והעליתם** את עצמותי.

והנה בפירוש מהר"ם אלשיך ז"ל כתב כאן בשם חכמי האמת, שבכל מקום שבאותו ענין מוזכר לשון **בני ישראל** וגם לשון **העם**, הרי 'עם' הכוונה על **הערב רב**, וכמו שכתב כאן בעל הטורים, וכן בפרשה זו עד וחמושים נאמר העם, ואחר כך נאמר בני ישראל. ומפרש האלשיך ז"ל שכלפי העם הפחותים, נאמר ויהי בשלח פרעה את העם, ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים.. פן ינחם העם. שהכוונה על הערב רב, שבהם יש חשש של ושבנו מצרימה.

ויש להוסיף שמשום כן נאמר על העם, **ויהי בשלח פרעה את העם**, ואילו בפרשת בא נאמר הוציא ה' את בני ישראל, כי הפחותים חשבו כי פרעה הוא השולח, וכמו שהאריך בזה סבי הרב מרדכי יצחק ויספיש שליטא בספרו תולדות יצחק, שביעי של פסח (אחרי הגדה של פסח).

ולפי זה יש לפרש לשון העליה, שבא הכתוב לפרש מעלת בני ישראל ביחס אל הערב רב. שבני ישראל הצדיקים היו חמושים, מוכנים ומזורזים למלחמת מצוה בבטחון בה' אלקים, וכיון שהיו חמושים לשם מצוה, הרי זה עלייה להם. וכן מצות הבאת עצמות יוסף, הוא עלייה להם.

ואמרו **במכילתא** שהיה **מחכמתו וחסידותו** של משה רבינו, שלקח את עצמות יוסף, עמו במחיצתו. כלומר לא רק חסידות שבחר ועסק בגופו במצוה (בשעה שהיה עליו להנהיג אומה שלמה לצאת ממקומם, שבוודאי בכך יש רבוי שאלות וספקות וקשיים, והיה יכול לצוות לזרע יוסף לישא את ארון יוסף), אלא יש בו גם חכמה, שידע שבסופו של דבר מצוה יותר גדולה, גם שכרה העתיד יהיה יותר גדול.

ויסעו מסכות ויחנו באיתם אשר בקצה המדבר, וה' הולך לפניהם יומם (יג כא).

עיין במכילתא שבחנייתם בסוכות זכו לענני כבוד, וכן כתב בעל הטורים בתחילת פרשת מסעי, ואף שהיה מסע לפני כן, שנסעו מרעמסס לסוכות, במסע ההוא לא היה ענני כבוד. והטעם פשוט, שהרי רק באמצע המסע שאחר סוכות, שנסעו מסוכות לאיתם באו למדבר, כי איתם היה בהתחלת המדבר, ולפני המדבר לא הוצרכו לענני כבוד (אמנם עלייתם חמושים, ועליית עצמות יוסף, היה גם במסע הראשון מרעמסס לסוכות, ובפרשת בשלח חוזר הכתוב לבאר את המסע מרעמסס לסוכות אף על פי שכבר נכתב בפרשת בא).

ויצעקו בני ישראל אל ה'. ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים. ויאמר משה אל העם אל תיראו (יד י).

לפי האמור לעיל מהאלשיך, שהעם הם הדרגא הפשוטה ובני ישראל הדרגא הגבוהה, מדוקדק היטיב, שבני ישראל צעקו אל ה' ולא אל משה, וכמו שפרש"י שתפשו אומנות אבותיהם, האבות הקדושים. ואילו האומרים אל משה המבלי אין קברים היו הפחותים, והראיה מתשובת משה רבינו שהרי השיב אל העם, ולא אל בני ישראל.

זה קלי ואנוהו (טו ב).

פרש"י ראתה שפחה על הים, וכן הוא במכילתא. וצריך ביאור מנין למדו חז"ל שגם השפחה הפחותה ראתה?

ולפי האמור לעיל בהבדל בין העם לבני ישראל, יש לומר שהנה בכל הפרשה שלפני או ישיר מוזכר לשון בני ישראל, ורק בסוף הפרשה נאמר וייראו העם את ה'. וכאמור 'העם' מורה על הדרגא הפחותה. והן אמנם מילת וייראו, לפי הפשט, אינו מתפרש לשון ראייה, אלא מלשון מורא, יתכן כי בדרך דרש מתפרש מלשון ראייה.

ימינך ה' נאדרי בכח (טו ו).

יש להתבונן בפסוקי שירת הים, כי רוב פסוקי השירה מספרים מעשה ה' על הים, ובחלק מהפסוקים מדברים על גדולת הבורא, אשר הוא השבח לפניו יתברך.

ולפי חלוקה זו, נמצא שהשירה מחולקת לשש שהם שלוש חלקים.

א' פסוקים מרכבות פרעה, תהמת יכסימו, הם סיפור המעשה. והפסוקים ימינך ה' נאדרי בכח, וברוב גאונך תהרוס קמייך, הם שבח לקב"ה.

ב' וברוח אפיק, אמר אויב, נשפת ברוחך, כל אלו סיפור המעשה. מי כמוכה באלים ה', הוא שבח לקב"ה.

ג' נטית ימינך, נחית, שמעו, אז נבהלו, תפל, תביאמו הם סיפור המעשה. ה' ימלוך לעולם ועד, הוא שבח לקב"ה.

ונבאר מה מדבר בכל אחת משלושה החלקות.

בחלוקה א' מדבר על **ההצלה מן המצרים**, שמתו אויביהם, ואשר זה היה מבחינת עם ישראל ההצלה הגדולה, והשמחה הראשונה, כי הרי היו משועבדים תחתיהם כל חייהם, וכל עוד המצרים בעולם, הפחד מהם קיים. ועל כך שבחו, ימינך ה' נאדרי בכח, ימינך ה' תרעץ אויב, וברוב גאונך **תהרוס קמייך**. ובחלק זה מוזכר העונש של הרשעים והבינונים שנטבעו כקש, וכאבן (ולענין ההצלה מהמצרים, עיקרו הוא ההצלה מהמצרים היותר רעים, ולכן ההצלה מהרשעים לחלק זה).

בחלק הב' סיפרו על **הפלא הגדול של קריעת ים סוף**, אשר נתיבש המים ונעשו יבשה, ונעשו שבילים, והמצרים רצו ליכנס בתוכו, ואז חזר הים למים וכיסה אותם. וכנגד זה שיבחו מי כמכה באלים, נורא תהלות **עושה פלא**, כי חלק זה הוא הנס והפלא הגדול.

ולפי זה מובן שנאמר בחלק זה צללו כעופרת, כי הפלא מתגדל, כאשר רגע אחד היו המים עבים וקשים כיבשה, ורגע אחר כך היו כל כך צלולים עד שפתאום צללו כעופרת, ועל כן על ידי אותם שצללו כעופרת היה יותר פלא, מאשר אותם שהיו כקש.

ובחלק ג' סיפרו על **התוצאה מקריעת ים סוף**, אחרי תבלעמו ארץ, שמעו עמים ירגזון, כי גדלה ונודעה מלכות ה' על כל אומות העולם, אשר שמעו שהארץ בלעה את המצרים, והקב"ה מנהיג ומנהל את עמו, וכל אומות העולם נבהלו מהקב"ה, והקב"ה עתיד להביאם לבית מקדשו, שם תינשא מלכותו. כל זה עניינו גדולת מלכות ה', שכבר התחיל מיד בסיום קריעת ים סוף, וסופו לעתיד לבא, ועל כך סיימו ה' **ימלוך לעולם ועד**.

נה' ימלוך לעולם ועד, אינו לשון תפלה, אלא לשון אמירת האמת שכן יהיה, כפי שנראה מהתרגום, ה' מלכותיה קאם לעלם. וכן אנו אומרים שירה חדשה שבחו גאולים וגו' יחד כולם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד.

ידוע בשם הגר"א ז"ל שפסוק כי בא סוס פרעה אינו מהשירה, וכן הוא בסידורים ישנים שלא היו אומרים פסוק זה בשחרית, עיין הוספות בספר לוח ערש].

ויבאו אילמה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים (טו כז).

אמרו חז"ל במכילתא, מזומנים היו שם מששת ימי בראשית, כנגד י"ב שבטים וכנגד ע' סנהדרין. ויחננו שם על המים מפרש במכילתא, שעסקו בתורה שקיבלו במרה.

יש לעיין מדוע דווקא באילים, מצאו את התמרים והמעיינות, כנגד הענינים הנ"ל, הרי היו מ"ב מסעות, היו בהר סיני ובארץ ישראל, בכל אחד מהם היה יכול להיות לפנייהם סימן זה, מה היה מיוחד בדיוק באילים, עד שמששת ימי בראשית היה מזומן כל זה דווקא באילים? עיין גם בפרשת מסעי, שברוב המסעות לא נאמר מה היה שם, אבל באילים מפרש הכתוב שהיה י"ב מעיינות וע' תמרים, וכל זה מורה על גודל הענין, וצריך ביאור?

ונראה כי הנה במרה נאמר שם שם לו חק ומשפט. ומבואר בפרש"י ורמב"ן שם, שהיה בגדר תורה לפני קבלת התורה, וניתן להם תורה זו כדי שיעסקו בתורה, להכנה לקבלת התורה.

והנה לימוד התורה באופן של 'אומת ישראל' שהם ששים רבוא (לפני כן היה רק ביחידים, כגון שם ועבר, יעקב ובניו) התחיל רק עתה לראשונה, ויש לומר שלא הספיקו ללמוד תורה עד אלים. וכמו שאמרו במכילתא, ויחנו שם על המים, שעסקו בתורה שקיבלו במרה.

ונמצא שאלים היה המקום הראשון בעולם, שהיה מיועד מאז, לראשית עסק לימוד התורה בעולם, באופן של ציבור ואומה שלימה, וכאן בתחילת הלימוד כבר נקבע ענין י"ב שבטים דרכים כמנין השבטים, ויע' פנים בפירוש התורה' כמנין הסנהדרין, שאלו הם דרכי לימוד התורה, וזהו הדבר הנפלא שהיה באלים מה שלא היה בשום מקום. ואף כי שורש ענין זה היה גם בירידתם למצרים, שהיו י"ב שבטים, ושבעים נפש, אכן היה רק בשורש, וכאן היה בפועל, על כן מאז ששת ימי בראשית נברא במקום זה י"ב מעיינות ושבעים תמרים.

ויבאו אילמה ושם שתים עשרה עינת מים ושבעים תמרים ויחנו שם על המים. ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אילם ובין סיני (טו כז, טז א).

בפרשת מסעי נאמר, ויסעו ממרה ויבאו אילמה ובאילים שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים ויחנו שם. ויסעו מאילם ויחנו על ים סוף. ויסעו מים סוף ויחנו במדבר סין (במדבר לג ט-יא). נראה שזה היה באלים עצמו.

לכאורה בפרשת בשלח משמיט הכתוב את חנייתם על ים סוף, אשר זה היה מלבד מה שעברו את ים סוף בין חניית פי החירות לחניית מרה (כי לא נראה שהפסוק ויחנו שם על המים הכוונה חניה אחרת, כי ויחנו שם, משמע שם באילים).

ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו. והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו והיה משנה. ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם וכו' (טז ד-ו).

????לכאורה פסוק זה לא מצינו שאמר משה לבני ישראל, כי הנסיון הוא, ללא שידעו הם עומדים בנסיון.

והפסוק השני על יום שישי, בוודאי לא אמר להם, כמו שמוכח להלן פסוק כ"ב ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה.. ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה, ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה'. הרי מפורש שלא אמר להם מיד.

ונמצא כי מה שאמר ה' להם, לא אמרו לעם ישראל.

וגם מה שאמרו לעם ישראל, לא אמר להם ה' וכתב הרמב"ן שבאמת הקב"ה אמר להם ערב וידעתם וכו', אלא שכמה פעמים הכתוב מקצר במאמר, כיון שמובן מדברי משה רבינו אל ישראל, ועיין להלן עוד ישוב.

בפרשה שאחריה נאמר, וידבר ה' אל משה לאמר שמעתי את תלונות בני ישראל דבר אליהם לאמר בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלוכם.

וקשה מה נצטוו לומר בזה, הרי כבר אמרוהו לבני ישראל בפרשה הקודמת.

ועיין ברמב"ן שכתב שנוסף כאן מה שהקב"ה כינהו בשם תלונה, וצריך ביאור הרי גם לשון זה אמרו להם משה ואהרן כאן כמה פעמים.

עוד תירץ הרמב"ן ז"ל, שכאן משמעותו שהמן והשלו יהיה בתמידות, ולא רק פעם אחת. אמנם אחר כך כתב הרמב"ן בעצמו שהשלו לא היה תמיד רק לעיתים, ואם כן הוא לא כתירוצו זה, עיין שם, וצריך עיון.

והר"א אבן עזרא ז"ל כתב שהנבואה הזו נאמרה שנית, כיון שנגלה ענן ה' על משה ואהרן, נאמר להם הנבואה שנית, 'בעבור ישראל שיראו הכבוד'.

וקשה הרי לא היו כל ישראל שומעים את דבר ה' למשה, כמו שהביא רש"י בתחילת פרשת ויקרא מדברי חז"ל, ומניין לומר שבנבואה זו נשתנה הענין. ואם לא שמעו את כל הנבואה, שבה הקריש'א וגם ניצבה, מה תועלת בנבואה השניה.

ולו"ד רבותינו הייתי אומר, אין מוקדם ומאוחר בתורה, ונבואה זו נאמרה למשה רבנו, לפני פסוק ו', ומה שאמר להם משה רבינו מפסוק ו' ואילך היה מתוך נבואה זו, ומיושב גם ההערה הקודמת.

ויאמר משה ואהרן ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם. ובקר וראיתם בשמעו את תלונותיכם... קרבו לפני ה' כי שמע את תלונותיכם (טז ו-ט).

נראה מתוך הפסוקים שעיקר דברי משה, באו לעוררם על כך, שה' הוא המוציאם ממצרים, ולא משה רבינו, ומשה מבקש מהם שתוך כדי שיקבלו לחם ובשר, יתבוננו לראות שה' הוא המנהיגם, ורק עליו יש לבא בטענותיהם.

ועל כן לפני שאמר על הלחם והבשר, אמר שיתבוננו לראות שהוא מה'. ושוב חזר ואמר, אך לא אמר שה' יתן לכם לחם ובשר, אלא בשעה שיתן לכם תדעו שהוא שומע את תלונותיכם. וכן בשלשית אמרו להם שיתקרב לפני ה' (לא היה עדיין שום משכן ואהל מועד, וכתב אבן עזרא שיפנו אל המדבר, כפי הכתוב בפסוק הבא. אולי שם היה עמוד הענן, ובאותו רגע ראו מראה נבואה, כדי שיראו שהקב"ה שומע את דבריהם, והוא משיב ועונה להם.

והנה באמת קשה על הטענות הקודמות, כגון בים סוף, שאמרו (לעיל יד יא) המבלי אין קברים במצרים, ובמרה (טו כד) וילנו העם על משה לאמר מה נשתה. מדוע לא השיבם, שתלונתם אינו על משה, אלא על הקב"ה, כמו שאמר להם כאן באריכות.

ויש לומר ששם היה הטענה יוצאת מפי 'העם', שהכוונה הפחותים בהם, כמו שהבאנו בתחילת הפרשה, ובכך לא היה חידוש, כי זה היה דרגתם.

אבל כאן נתחדש שיצאה הטענה מפי 'בני ישראל', ולכן חש משה רבינו ללמדם אמונה, ולעוררם להתבונן מביאת השליו והמן, לראות שה' הוא מנהיגם, ואין שום מקום לבא בטענות על משה ואהרן. וגם במאמר ה' בפסוק י"ב הוזכר ענין זה, וידעתם כי אני ה' אלוהיכם.

ולפי זה נראה שבני ישראל אלו, שכאמור הם הדרגא הגבוהה, ידעו שמשה רבינו עושה הכל על פי ה', אבל סברו שלא ה' שלחו ממש, אלא משה רבינו מתפלל, וה' שומע תפלתו. ועל כן חששו, אולי פעם אחת לא יהיו זכאים, ולא ישמע ה' תפלתם, וימותו ברעב.

ואמר להם משה שאינו כן, כי ה' הוא שלחו להוציאם, והוא המוציאם, וזה הרי ברור שלא יתכן שהוציאם לרעתם כדי למות ברעב, וגם שמו יתחלל בכך.

ועל כן אמר משה, שהוא אינו מתפלל על המן והשליו, אלא הקב"ה יתן להם מפני ששומע את תפלתם בעצמו, ולא משום תפלת משה.

והאות לכך הוא, שבעבור כך, יראו את כבוד ה' בענן. כדי שיראו שהקב"ה שומע את תפלתם, ולא רק את תפלת משה רבינו.

ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם.. ובקר וראיתם את כבוד ה'... בתת ה' לכם בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע (טז ו-ח).

קשה א' מדוע לא נאמר כאן ויאמר משה ואהרן, כמו בפסוק ו'. ב' מדוע נתחלק סיפור הבשר והלחם מן הלימוד שיש ללמוד מביאת הבשר והלחם לשני מאמרים, עד שמחמת כך נעשה אריכות גדולה, היה לו לומר ערב בתת לכם ה' בשר לאכול, וידעתם כי ה' הוציא אתכם. ובקר בתת ה' לכם לחם לשבוע, וראיתם את כבוד ה'?

והנה הבעל הטורים כתב על הפסוק ויהי כדבר אהרן אל כל עדת בני ישראל, והנה כבוד ה' נראה בענן (טז י). אהרן ולא משה, כי בזכות אהרן היה העננים.

ועל פי זה יש לומר שמכיון שהמן בא בזכות משה רבינו, משום כן על עצם ביאת המן היה משה רבינו צריך לדבר לבדו. אבל את לימודי האמונה מהלחם והבשר אפשר שגם אהרן ידבר ויבאר הדברים.

ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין למסעיהם על פי ה' ויחנו ברפידים (יז א).

נראה פירוש מילת למסעיהם, שהיה כמה מסעות בין מדבר סין לרפידים, וכמבואר בפרשת מסעי.

פרשת יתרו

ויקח יתרו חותן משה את צפרה.. ואת שני בניה (יח ב). ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו אל משה (ה). ויאמר יתרו אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה (ו).

בפעם הראשונה והשלישית סדר הדברים כתוב לפי הזקנה, יתרו, בתו, ונכדיו. אבל בפעם האמצעית בפסוק ה' נשתנה הסדר, שאשתו באחרונה?

ונראה שלענין סיפור הדברים מספרים לפי סדר הזקנה, שהוא סדר חשיבותם (מבחינת זקנה). אבל בענין ביאתם בפועל האשה מהלכת אחרי הזכרים, משום צניעות. וכמו שלמדנו בגמרא עירובין, וילך מנוח אחרי אשתו מכאן שמנוח עם הארץ היה, כי האשה מהלכת אחרי האיש.

אשר שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה (יח ג).

קשה הלא בשעה שנולד גרשום היה משה במדין, והיה לו לומר כי גר אנכי עכשיו בארץ נכריה, מהו הייתי? כמו כן קשה מדוע קראו גרשם, היה לו לומר גר פה?

אלא מכאן שמשה רבינו קראו לו גרשם על שם העתיד, כי אמר, עוד יבואו ימים וישוב למשפחתו, וכדי שלא ישכח את ימי היותו גר, לפיכך קראו גרשם, שגם אחר כך יזכור כי בעבר, כאשר גרתי שם, גר הייתי בארץ נכריה.

עוד מקשים העולם מדוע הוזכרו כאן סיבת קריאת שמות בניו, כי לכאורה זה שייך לפרשת שמות, מה עניינו לפרשת יתרו? וכתב זקני הרב ויספיש שליט"א בספרו תולדות יצחק שמשה רבינו קרא שמות שיעורוהו לזכור את האמת. ושייך הדבר לענין ביאת יתרו שהוא שמע את קריאת ים סוף, ולא המשיך לענייניו לשכוח את הדברים, אלא שם לבו ונתעורר ובא, על כן שמות בני משה הם מענין יתרו.

והנה לפי דברינו הנה הדבר מבואר מטעם שם גרשם, שכל עניינו הוא לזכור את העבר, בזמן שמצבו משתנה.

ויאמר אל משה אני חותנך (יח ו).

פרש"י על ידי שליח. והרמב"ן הקשה על זה שאין השליח יכול לומר אני חותנך, לכן פירש שאמר לו כן באיגרת. והנה הוא מחלוקת מפורשת במכילתא, חד אמר על ידי שליח, וחד אמר באיגרת.

ויש ליישב שיטת רש"י והתנא דסבר על ידי שליח סבר ששלוחו של אדם כמותו, עד כדי כך שיכול לומר אני חותנך.

אמנם עיין ביכורים (פרק א') שאין השליח קורא שאינו יכול לומר באדמה שנתתה לי, ועיין עוד קידושין (נ"ח ב') בתוס' שהיה צד ששליח שאומר לאשה הרי את מקודשת לי, מתכוין למשלחו, ולא לעצמו, אבל למעשה הדין שמכוין לעצמו. ומכל זה מבואר לכאורה שההלכה כהרמב"ן.

חונה שם הר האלקים (יח ה).

בזבחים קט"ז א' נחלקו אמוראים אם יתרו בא לפני מתן תורה או אחר מתן תורה. ולמאן דאמר שבא אחר מתן תורה, צריך לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ולמאן דאמר שבא לפני מתן תורה, לכאורה גם כן מוכרח שלא נכתב כסדר, שהרי מבואר שבא בשעה שחנו בהר סיני, והרי רק להלן (יט א) באו מדבר סיני.

וצ"ע בפ"י הרמב"ן בפסוק א', שנקט שהפרשה כתובה כסדר, ונדחק לפרש פסוק זה שבא בהר האלקים בשעה שחנו ישראל ברפידים, והאריך לדחוק פסוק אשר הוא חונה שם הר האלקים. וצריך ביאור מדוע נדחק, אחר שבוודאי מאן דאמר אחד, סבר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ועוד שפסוק ויהי ממחרת גם לפי דבריו הוא שלא כסדר, שהרי נאמר אחרי מתן תורה (וזה אינו קושיא, כיון שהתחיל בפרשה, סיים את הענין)?

ועוד שלפי דבריו שבא בזמן שהיו ברפידים, קשה מה שכתב בעצמו, על פסוק ויהי ממחרת, שמיום בואו להר סיני לא היה למשה שעה לשבת על המשפט עד מחרת יום הכיפורים, והרי היה יכול לשבת על המשפט ברפידים, שהרי כבר היה להם חק ומשפט, ממרה, וצריך עיון?

ולו"ד המפרשים ז"ל היה אפשר לומר שלמ"ד שיתרו בא קודם מתן תורה, מתפרש ויהי ממחרת, ממחרת בואו, והיה באחד מהימים שבין ראש חודש סיון למתן תורה ואף שבכל בוקר עלה משה להביא את דברי בני ישראל, או את דבר ה' אליהם, לא היה זה אלא זמן מה, ובכל היום, היה יכול לשפוט את העם.

כי עצם הענין שמשה שפט את ישראל קודם מתן תורה מפורש להלן כ"ד י"ד, שבשעה שעלה משה רבינו להר מיד אחר מתן תורה, אמר שאהרן וחור יהיו תחתיו לשפוט את העם, אם כן משמע שלפני כן היה משה רבינו שופטם.

ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה, אשר הציל את העם מתחת יד מצרים (יח י).

מה טעם הכפלות שבפסוק, בהצלתם ממצרים?

רש"י ז"ל מפרש על פי תרגום אונקלוס שהשני שנאמר בו מתחת, הוא על הרידוי והשעבוד. משמע שהראשון היציאה ממקום מצרים. הרמב"ן ז"ל ורוב המפרשים פירשו שהחלק הראשון על משה ואהרן, שפרעה היה עלול להרוג את משה ואהרן על שבאו לריב עמו, והשני על עם ישראל. ולשני הדרכים יש לדקדק מדוע לא נאמר מיד פרעה גם בחלק השני?

ולענ"ד נראה לפרש על יסוד מה שהבאנו בריש פרשת בשלח מה שכתב האלשיך הקדוש בשם חכמי האמת, שכל פרשה שבמקצתה נאמר ישראל, ובמקצתה העם, הרי העם הם הפחותים שבעם ישראל.

ולפי זה נראה שהחלק הראשון הוא על השעבוד הגשמי, שהיו ביד פרעה וביד מצרים. והחלק השני שנאמר בו לשון 'מתחת יד מצרים', הוא שעבוד הנפש, שהושפעו וירדו למ"ט שערי טומאה, וזהו מתחת יד מצרים, שהיו מושפלים במדרגתם (לא שהיו ח"ו פחותים מהמצרים, אבל מחמת שיד מצרים השתלטו על ישראל, נעשו הם מושפלים).

ומשום כן בתחילת הפסוק אמר אתכם, שזהו אנשי המעלה, הזקנים והחשובים שעמדו אצל משה ואהרן, ורק על העם הזכיר את ענין שפלות הנפש.

ובזה מיושב קושיא גדולה שהקשה המהרש"א. דהנה בברכות נ"ד איתא שמברכת יתרו למדנו שמברכים על הנס, ברוך שעשה לי נס במקום הזה. והקשה מהרש"א שהרי הדין שאין לברך אלא במקום הנס, ואם כן היה לו לברך כן ברעמסס או במקום יציאתם, או על ים סוף, ולא בהור האלקים? אבל לפי דברינו ניחא, כי בחלק זה של גאולת הנפש, ויציאה משפלות הנפש, לא יצאו לגמרי עד הר האלקים, ונחשב עדיין מקום הנס.

לאכל לחם עם חתן משה (יח יב).

מנין היה להם לחם לערוך סעודה גדולה, הרי לכל אחד היה מן, לחם מן השמים ללא יתרון, האם כל אחד הביא את לחמו מביתו?

איתא בברכות ס"ג ב', פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב (שמואל א טו) ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה. ופרש"י שם, עשית חסד, שהאכילם שנמר ויבא אהרן וכל זקניישראל לאכל לחם וגו'.

מבואר שיתרו הביא סעודה גדולה לכל ישראל, ות' שנה אחר כך בימי שאול, היה לעם ישראל הכרת הטוב אל זרע יתרו, על אותו חסד שעשה בסעודה שהביא..

נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך (יח יח).

פרש"י לרבות אהרן וחור וע' זקנים.

א. והקשה שפתי חכמים הרי חור נהרג במעשה העגל שהיה לפני יום כיפור הראשון, ואילו פרשת ויהי ממחרת הוא מוצאי יום הכיפורים, עיין שם?

ב. ויותר קשה שלשון רש"י בשני המקומות כן הוא במכילתא, אך יש שם שינוי זה שבמכילתא שלנו מזכיר בשניהם את נדב ואביהוא, ואולי גירסא אחרת היתה לו במכילתא.

ג. עוד קשה שרש"י בעצמו כאן ממש, בסוף דברי יתרו על הפסוק 'וגם כל העם הזה' (פסוק כ"ג), פרש"י אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים. ומדוע שינה ושם לא פירש חור?

[היה אפשר לדחוק, שאמר לו את תחילת הדברים מיד בחיי חור. ואילו את המשך הדברים עתה שמע בקולי איעצך, לא אמר לו עד אחר מתן תורה, ואז כבר מת חור, אמנם זה דחוק מאד לחלק את דברי יתרו לשני זמנים מתחלפים, וצריך עיון].

ולענ"ד נראה שרש"י כתב 'חור' לפי מאן דאמר שיתרו בא קודם מתן תורה, וזה וודאי שמשא רבינו ישב לשפוט את העם גם קודם מתן תורה כמפורש להלן כ"ד י"ד, ואז אמר לו יתרו את כל הדברים וחור היה קיים. ואילו המכילתא שאינו מזכיר את חור, הוא כמאן דאמר שיתרו בא אחר מתן תורה, או שבא במוצאי יום הכיפורים, או באחד הימים שירד משה, כגון ב"ז בתמוז, או כ"ט אב.

ולענין הקושיא הג' מדוע משנה רש"י בין פסוק כ"ג לפסוק י"ח, נראה שאדרבה ההכרח לשנות בין הפסוקים זה היה מקורו.

כי י"ל שהוקשה לרש"י שבפסוק כ"ג שנאמר וגם כל העם הזה, ו'גם' זה, בא לרבות אהרן ונדב ואביהוא וע' זקנים, ואם כן קשה שבפסוק י"ח נאמר 'גם אתה גם כל העם הזה', וכיון שמ'גם' כל העם הזה מתרבים כולם, נמצא שמילת 'גם אתה' מיותר, ועל כך תירץ רש"י שהכוונה לחור.

ובאמת מצינו מפורש להלן כ"ד י"ד והנה אהרן וחור מי בעל דברים יגש אלהם, ופרש"י מי שיש לו דין. מפורש שחור היה עומד במקום משה רבינו לענין המשפט.

והטעם שדווקא חור מתרבה במילים גם אתה.

הנה נדב ואביהוא מוזכרים בסוף משפטים רק לענין העליה להר, ולא לענין המשפט, וחור מוזכר רק בענין המשפט [ואהרן והזקנים מוזכרים בשני הענינים, כמבואר שם בפסוקים]. מכך נראה שנדב ואביהוא והזקנים היו נחשבים ראשי וגדולי העם, ובזכות זה ניתן להם זכות לעלות, ולכן הם מתרבים ב'גם כל העם', אבל 'חור' מצד העם לא היה מראשי העם ומנהיגיו, אבל מצד משה רבינו, הוא היה מגדולי תלמידיו, וכן מצינו במלחמת עמלק, שאהרן וחור עלו עם משה רבינו. ולכן 'חור' מתרבה ב'גם אתה', ומשום כן נתמנה להורות להם את המשפט,

ויאמר משה לחותנו.. והודעתיו את חקי האלקים ואת תורותיו (יח טו, טז).

ויאמר חתן משה אליו... והזהרתה אתהם את החקים ואת התורות והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון (יח יז, כ).

צריך ביאור מה שיתרו שינה מדברי משה, בנוגע לתפקידיו של משה? ויש לפרש שכוונתו כך, עכשיו שאתה שופט את כולם, אינך יכול כי ללמד את החוקים והתורות, ולא את הדרך והמעשה. ועוד שאתה יכול רק להודיע ולא להזהיר. אבל כאשר יהיה שופטים רבים, יהיה לך יותר זמן, ותוכל גם להזהיר אותם לא רק להודיעם. עוד תוכל ללמד גם את הדרך והמעשה, לא רק החוקים והתורות. ויש לפרש הודעה את הדרך, הם דרכי לימוד התורה, עיין מכילתא, וכן ברש"י ב"ק ק' א' (ועיין ברש"י ב"מ ל' ב' שמפרש באופן אחר, ועיין מהרש"א שם). והמעשה אשר יעשון, הם אורחות חיים בין אדם לחבירו, כמו שדרשו חז"ל בב"ק וב"מ שם, ובמכילתא, שהוא לפנים משורת הדין.

שנאי בצע (יח כא).

מתרגם אונקלוס שונאים לקבל ממון. ופירש הרמב"ן לקבל מתנות חנם. ובתרגום יונתן כתוב לקבל ממון שקר. וברש"י שיטה שלישית, לקבל ממון בדין.

ותגיד לבני ישראל (יט ג).

פרש"י עונשין ודקדוקין. כן הוא במכילתא, ושם הוא שני פירושים א' שיאמר לנשים לשון רכה [משמע ללא עונשין, ואילו לזכרים יגיד עונשין] ב' לנשים ראשי פרקים, ולזכרים בדקדוק.

והייתם לי סגולה מכל העמים (יט ה).

ובמכילתא איתא אם תהיו עוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים, זהו והייתם לי, ואז תהיו לי סגולה מכל העמים (כן נלע"ד בכוונת המכילתא).

ונראה שרש"י השמיטו (אף שבפרשה הזאת, הביא את תמצית רוב דברי המכילתא), כי דבר זה הוא מהדקדוקים, שיש לאמרו לזכרים, ופירושו של רש"י מיועד גם לנקבות, והוא באמת דבר נורא.

ממלכת כהנים (יט ו).

פרש"י שרים. ובספורנו כתב כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה'.

ופרש"י צריך ביאור שר על מי? ופירוש הספורנו צריך ביאור האם המלמד יחשב בשם 'כהן'?

אמנם שני הדברים יבוארו על ידי הכתוב השלישי הכולל את שניהם.

רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל בפירושו, מביא שקיבל מאביו הגדול ז"ל, שפירש ממלכת כהנים כך, שהכהן של כל עדה הוא המנהיג, שהוא הנכבד שלה, והדוגמה שלה, שאנשי העדה ילכו בעקבותיו וימצאו את הדרך הישר על ידו, ואמר תהיו אתם בשמירת תורת מנהיגי העולם, כענין הכהן אל עדתו, כי ילכו כל העולם בדרכיכם, ויהיו עושים כמעשיכם ומתהלכים בדרכיכם.

הרי שעם ישראל מלמדים את הגויים, על ידי שהם גדולים במעלה מהם כענין שרים, והגויים לומדים מהם, וכמו שנאמר בישעיה והלכו גוים לאורך.

בעב הענן (יט ט).

פרש"י במעבה הענן וזהו ערפל. להלן בפסוק (כ' י"ח) פרש"י ומשה נגש אל הערפל, לפני משלוש מחיצות, חושך ענן וערפל. וצריך עיון אם עב הענן הוא הערפל כפרש"י כאן, היכן מוזכר בפרשה מחיצת הענן? לכאורה צריך לומר שהענן כבד שבפסוק ט"ז הוא הענן, ואינו הערפל.

ויכבסו שמלותם (יט יד).

אונקלוס תרגם ויחווורון, שפירשו רחיצת נקיות ולא טבילה, כמבואר בסוף פרשת תזריע. ואילו במכילתא חולק וכתב שהוא טבילה. ובגמרא בבלי (יבמות מ"ז ב') מביא את שני הצדדים, אם הוא דין טבילה, או נקיות בעלמא.

זכור את יום השבת לקדשו (כ ח).

פירש הרמב"ן שהוא יום קדוש להפנות בו מעסקי המחשבות בהבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי השם, וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דבר ה', כמו שנאמר (מלכים ב ד) מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, ואמרו חז"ל מכלל דבחדש ושבת מיבעי למיזל (בגמרא סוכה כ"ז ב') היה נראה לכאורה שפירושו על ימים טובים, ולא על שבת, אכן במהרש"א שם מבואר שגם לפי הגמרא כוונת הפסוק על שבת ממש. וגם האבן עזרא כאן מביא פסוק זה, עיין שם לשונו הטהור.

והנה יש כאן חידוש שגם הנשים ראוי שיבקשו לשמוע דבר ה', עם בדרשה, ואם מתוך ספרים, שהרי הפסוק ההוא מדבר באשה, וחז"ל למדו משם שהוא חיוב (אמנם לכאורה די שבעלה יאמר לה את מה ששומע ולומד, וכל שכן אם הוא חכם בעצמו).

זכור את יום השבת. יש ריוח פתוחה לפני מצות שבת, ואילו בין שאר הדברות, יש רק ריוח סתומה. ובדברות שניות בפרשת ואתחנן כולם סתומות, וצריך ביאור מדוע כאן יש ריוח פתוחה?

ואפשר להודיע גודל המרחק בין הדיבור הרע, של הנושא שם ה' לשוא, לבין הדיבור הטוב של זכירת השבת וקידושו, ואף שאינם אלא דיבור ללא מעשה, וכמאמר מות וחיים ביד הלשון. ומשום כך בדברות שניות שנאמר שמור שאינו מענין דיבור, לא נמצא ריוח זה.

לבעבור נסות אתכם (כ יז).

פרש"י שאינו לשון נסיון, אלא לשון נס', לשון הרמה וגדולה. וכתב הרמב"ן על כך ואינו נכון.. אלא הוא מלשון התרגלות, או נסיון. ואין ספק כי ביד הרמב"ן היתה מכילתא בגירסא אחרת, כי לפי גירסתינו מפורש במכילתא כרש"י.

עיין עוד בתחילת הפרשה, מה שמע יתרו ובא, שמע קריעת ים סוף, ומביא המכילתא שרחב אמרה (בידוע) ששמעו כל העמים את קריעת ים סוף, ומסיים שם, ששבה בתשובה ועשתה מצוה בחבל ופשתים וחלון, כנגד שלוש שביטלה, והוא נדה וחלה והדלקה. והנה ברש"י זבחים קט"ז פירש שחבל ופשתים וחלון היה כנגד ג' עבירות שחטאה בניאוף. ומבלי ספק שלא היה בגירסת רש"י במכילתא שלושה אלו נדה חלה והדלקה. ולענ"ד באמת גירסתינו במכילתא על שלוש מצוות,

בוודאי הוא גירסא תמודה, וכי עכו"ם נצטוו בשלושה אלו? אבל לפי רש"י מובן, כי נצטוו על העריות.

ועיין עוד על פסוק אני חותנך, מה שהבאנו תמיהת הרמב"ן על רש"י ומחלקותו, והנה הוא מכילתא מפורשת גם כפרש"י, ועיין מה שנתבאר שם.

ועיין עוד לעיל (פרק יח יח) פרש"י חור, וגירסתינו במכילתא נדב ואביהוא במקום חור, וקרוב הדבר שגם שם היה כן גירסתו במכילתא, כי איך יחלוק על מדרש חז"ל, אלא אם כן מצא מדרש אחר, עיין מה שנתבאר שם. וכל זה צריך עיון.

אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. לא תעשון אתי, אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשון לכם. מזבח אדמה תעשה לי, כל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך. ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה. ולא תעלה במעלות על מזבחי (כ יט-כג).

קשה מאד, מה שייך המשך ההלכות אל מאמר תחילת הפרשה, אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם? עוד יש לעיין מה שייכים דווקא מצות אלו, אל עשרת הדברות ומעמד הר סיני? ועוד שאין ריוח פתוחה בין פרשה זו לעשרת הדברות, ומכך משמע שהדברים שייכים זה לזה, וצריך ביאור?

ועוד שעדיין לא היה משכן, והרי דין אלהי כסף נאמר על הכרובים שבבית המקדש, שלא נעשו עד חדשים רבים לאחר מכאן, ולא היה נוגע אליהם בשעה זו, אלא בהכרח שנאמר כאן משום שייכות אל עשרת הדברים, וצריך ביאור?

גם עצם המצוות, צריכים להבין. לא תבנה אתהן גזית, הוא ברזל. ואמרו במכילתא הייתי אומר אם מזבח הקל קל וחומר היכל וקדש הקדשים החמור, אבל אינו כן אלא הוא דין דווקא במזבח. וכן לגבי דין לא תעלה במעלות, הייתי אומר קל וחומר בהיכל וקדש קדשים החמור, אבל אינו כן אלא הוא דווקא במזבח. וצריך ביאור מה באמת הענין בזה שדינים אלו הם דווקא במזבח ולא בהיכל המקדש יותר ממנו?

ולענ"ד נראה שכל הפרשה שייך ממש לעשרת הדברות. כי הנה עשרת הדברות כפשוטם הם דברים פשוטים, כגון האמונה בה' שהכופר בזה הרי הוא כופר בעיקר, ולא תרצח, הרי רק שפל שבשפלים רוצח ממש.

לכן אומר **אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם**, ולכן דעו שאותם עשר דברות, יש בהם גם דברים דקים ונשגבים המסתעפים מן הדברות, ויש מדרגות גבוהות בהם.

לא לעשות צורת המשמשין לפניו במרום, ושלא יעשו שינויים בצורת הכרובים, ולא לעשות כרובים עבור בתי כנסיות, שיש בדברים אלו ענין דק מאד של דמיון ושייכות לעשיית פסילי עבודה זרה.

ענין איסור הזכרת שם המפורש במקום אחר, אפילו לצורך, הוא מענין לא תשא את שם ה' לשוא, אבל דבר דק מאד ממנה.

קרבת על מזבח אדמה, וברכת ה' הבאה מחמת עבודת ה' במקום המקודש (לשון מדרש רבה בראשית פרשה ס"ג י"ג, ויאזהב קללה ותבאהו, רבי הונא אמר זה דם הקרבנות שהוא קרוי ברכה, היך מה דאת אמר מזבח אדמה תעשה לי). הוא מענין האמונה ועבודת ה', וקידוש השבת והברכה הבאה מיום המקודש, וכל זה היפך עבודה זרה.

ועתה נבא לענין המזבח אבנים שבפרשה זו שנאמרו בו דינים יתרים משאר המקדש.

מבואר במכילתא וברש"י, שאיסור ברזל הוא שאינו בדין שיונף מאריך על המקצר, דהיינו שהמזבח מכפר. וכן בפירוש השני שאמרו שמטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. ופרש"י מה אבנים שאינם שומעות ולא מדברות, על ידי שמטילות שלום אמרה תורה לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאשתו בין אדם לחבירו על אחת כמה וכמה שלא תבואהו פורענות.

מבואר שאין מדבר בעולה ושלמים (כפסוק כ"א), אלא בקרבן חטאת ואשם המכפרים על העוון. ומבואר שבמקום הכפרה, יש לנו ללמוד להרחיק את החרב בתכלית הריחוק.

וכן מבואר שאינו משום כבוד שמים (כי אם כן קל וחומר שהיה הדין כן בהיכל), אלא לכבוד ה'אבנים' בעצמם, כדי שנעשה קל וחומר לענין חבירינו.

ונראה ששני הפירושים הנ"ל באיסור ברזל, שייכים ללוח השני, ללמדנו להתרחק מעוונות בין אדם לחבירו, בשעה שאנו באים להקריב קרבנות כפרה, כאשר אז אנו באים לקבל על עצמנו להיות מתוקנים ורצויים למקום, עלינו להיות מורחקים מהחרב בתכלית הריחוק, עד שאפילו מגע פוסל.

וכן בענין לעלות במעלות, הוא כפרש"י שבא ללמדנו קל וחומר ומה אבנים שאינם מקפידות על בזיון, אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך (מזבח מכפר) לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה.

הרי ששני המצוות הללו בענין המזבח, שייכים ללוח השני של הדברות, ללמדנו כי מן השמים דברתי עמכם, לומר שאין הכוונה רק בדברות כמשמען לא לרצוח ולגנוב ותו לא, אלא יש בדבר מדרגות, וענינים דקים יותר של בין אדם לחבירו, כמו הקפדה על בזיון קל ודק של חבירו, והתרחקות מאד מחרב (יש לך אדם שחלילה לא יעלה על לבו לרצוח, אבל ברכבו אינו נוהג בתכלית הזהירות, והתרחקות מן החרב בתכלית מחייב להתרחק בתכלית).

ואילו היה טעם דין ברזל ואיסור עליה במעלות משום קדושת המזבח, הרי קל וחומר שהיה הדבר בנוגע להיכל והמקומות היותר מקודשים, אך לפי מה שנתבאר בשאינו מחמת קדושה, רק ללמוד ריחוק מחרב, ולנהוג כבוד, שפיר מובן שאינו תלוי בדרגת הקדושה.

פרשת משפטים

ואלה המשפטים (כא א).

והנה ידוע דברי מהרש"ל בתשובה שריוח פתוחה הוא ריוח גדול, וריוח סתומה הוא משום שיש שייכות בין הפרשיות (דוגמא לדבר פרשת עריות, בין כל ערוה יש ריוח סתומה, ובתחילה ובסוף ריוח פתוחה). ולפי זה אם נתיחס לכל הסתומות כאילו אינם הפסק, כדי ללמוד חלוקת הפתוחות, נמצא שיש פרשה אחת מתחילת משפטים עד כא כז, פרשה שניה עד כב יג. והשלישית עד כב כג, והרביעית עד כג יט. ובכל אחת מהארבעה ישנם כמה וכמה הלכות ורובם בדיני ממונות.

ושמא יתכן לפרש חלוקת הפרשיות הללו.

בפרשה הראשונה **חובבים כלפי אדם** (וגם אם מזיק חייב דמי עין, יסוד החיוב הוא עין תחת עין, ולכן נאמר בתורה בלשון עין תחת עין).

פרשה שניה **נזקי ממון**, או ממון שהזיק אדם או ממון. ואדם שחייב ממון כגון גנב או שומר (ואף על פי ששור שנגח והרג אדם, עיקר החיוב הוא וגם בעליו יומת, אלא שנותן פדיון נפשו, נראה שהוא חיוב אדם ולא חיוב ממון, אך סוף סוף הוא נובע מחיוב ממון, שהוא חייב בנזקי שורו).

פרשה שלישית שואל, מפתה, הונאת ממון הגר (יתכן לומר שכולם **ענינים משותפים** גם חיוב ממון וגם חיוב לאדם, כי שואל יש בו דין בעליו עמו, הרי הוא שיתוף של פועל ושומר, עיין לעיל. מפתה הוא חיוב ממון, וגם חיוב אישי לישאנה, גר כולל הונאת דברים וממון, כמבואר בפירוש רש"י, ועל כן שומר שייך לפרשה שניה (אף שיש בושמך דין בעליו עמו, אך אינו כתוב בפסוק במפורש)).

פרשה רביעית מצות ממוניות, **כעין לפנים משורת הדין**, כגון מצות הלואה, ריבית, השבת משכון, לא תהיה לו כנושה, ופריקה, שהם מצות כענין יורה דעה, שעצם זכות הממון אינם מחייבים אותם (אדרבה ברובם זכות הממון מחייב בהיפך, שאין צריך להחזיר המשכון, ושרשאי ליקח ריבית כמבואר במכות ד' במשנה, שבעצם ריבית הוא זכות ממוני אמיתי, רק שהתורה מצווה להתקדש

באהבת אחים), ואם כן הם דיני ממון שיסודם בבין אדם למקום גרידא (ויש לעיין לענין השבת אבידה), וכן דיין, שהרי אין על הדיין חיוב ממוני לדון), ולכן הם ניתנו תוך כדי שאר מצוות שבין אדם למקום.

וכי ישאל איש מעם רעהו (כב יג.)

במכילתא איתא ניתק הכתוב שואל משאר שומרים. וצריך ביאור היכן ניתק? הגאון מלבי"ם פירש שבלשון הפסוק מדוקדק שבשומרים נאמר שהמפקיד נותן לשמור, ובשואל, כי ישאל, השומר מבקש לצורך עצמו. והנה זה חילוק פשוט מצד עצם מושג שומר ושואל, והיכן הוא ניתוק הכתוב?

ולענ"ד הניתוק הוא בכך, שבכל הפרשיות עד הנה ההפרש בין פרשה לפרשה הוא ריוח סתומה, ובין שומרים לשואל הוא ריוח של פתוחה, זהו הניתוק. אמנם יש לעיין מה שיש לנו ללמוד מהניתוק, ומה כוונת המכילתא ללמוד מכך, ועיין לעיל בתחילת פרשת משפטים.

חמשה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת השה (כא לז.)

כתיב במשלי (פרק ו) אל תבוזו לגנב כי יגנוב, למלא נפשו כי תרעב. ונמצא שלם כל הון ביתו יתן.

קשה טובא, מהו ישלם שבעתים, הרי בפרשה מבואר שהגנב משלם קרן או כפל ד' וה' או נמכר שש שנים. וקשה שבעתים מניין?

יעיין במפרשים במשלי, יש מפרשים שהכוונה ז' גנבים. וקשה מאד הרי ישלם שבעתיים משמעו תשלום ז' פעמים על הגניבה, ולא שבע גנבים?

יש מפרשים כפל של גנב, ועוד חמשה תחת השור הוא שבע. ומה שלא הזכיר ד' של שה, כי ד' בכלל ה'. וגם זה קשה מאד, שהרי כשם שד' של שה הם בכלל ה', גם כפל הוא בכלל ה'. ועוד שכפל אינו שנים, כפל הוא רק החלק הכפלות, אם כן הכפל אחד, והקן הוא אחד. והרי חמשה של שור הם א' קרן ב' כפל וג' תוספת לשור. ואם כן יותר מחמשה אין כאן?

עוד י"מ כי קנסות שור ושה מלבד הקרן הם ז' (ג' וד'), עיין מלבי"ם שם. ועדיין קשה שבעתיים משמע שבע על אחד ואילו שבע תחת שנים, אין זה אלא פחות מארבעתים (ועוד שנמצא שכאמור לעיל, ויסודו במשניות בבא קמא, שהקנס מורכב מקרן כפל ותוספת, חלק ה'כפל, לכאורה הוא אותו ענין גם בשור וגם בשה, ואם כן מדוע נמנה לשנים)?

ובהכרח פשט הפסוק ככתוב מפורש במכילתא כאן (לולא קושי הפסוק היהלנו לומר שמכילתא הוא בדרך דרש, אבל לכאורה פשט הכתוב עצמו קשה מאד לולא זה). שמדבר בגונב אחר חבירו בדברי תורה, נקרא גנב, וסוף שמזכה הרבים בתורה. שהכל מצפין לתורתו והיינו כל הון ביתו יתן. ושבעתיים, אין שבעתיים אלא תורה שנאמר בתהילים כסף צרוף בעליל מזוקק שבעתיים. כלומר תורתו מאירה וברורה יותר, ולזה יקרא שבעתים.

וביאור הדברים. שכאשר מעיין בתלמודו, הנה הוא דורש גם בתורת חביריו, ומעיין הרבה בכתבי ראשי ישיבות אחרים, מרוב חפצו לזכות להבין כל הצדדים בעומק, והרבה פעמים לא שייך להזכיר שם בעל השמועה, כיון שהוא אומר בשינוי דברים (ושינוי קונה בגנב, ולפעמים אינו זוכר ואומר תורתם, בלא להזכיר שמם), זה הגנבה.

וכאשר העולם מכירים שתורתו מחודדת, זהו ונמצא הגנב. ואז התשלום שמשלם הוא במה שדורש לרבים שהכל תאבים לתורתו, היינו הון ביתו יתן, ותורתו מזוקקת שבעתים (אמרת בס"ד בשמחת שבע ברכות של אחי אהובי מהרי"א שליט"א).

רש"י כתב ג' ביאורים על כך. א] עזיבה זו לשון עזרה, וכן עצור ועזוב (דברים לב לו). ב] ומדרשו, כך דרשו רבותינו כי תראה וחדלת פעמים שאתה חדל ופעמים שאתה עוזר. ג] עזב תעזב עמו. לפרק המשא. מלמשקל ליה, מלטול משאוי ממנו.

הראשון הוא פירושו שפירושו עזור. השני הוא מדרשו, ויסוד הדרש, מדלא נאמר ועזר, אלא לשון עזיבה. והשלישי נראה שהוא תרגום אונקלוס, שיסודו גם כן משינוי מלשון עזר ללשון עזב, ורש"י מגיה בתרגום.

הנה **בתרגום אונקלוס** כתוב, ארי תחזי חמרא דסנאך רביע תחות טועניה, ותתמנע מלמשבק ליה. [ונראה שרש"י מגיה בתרגום אונקלוס מלמשקל ליה]. מישבוק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמה. מבואר שדורש מדוע נאמר לשון עזוב, ולא לשון עזור, שיעזוב את הטינא שבלבו.

והנה בדברים (יג ט) גבי מסית, נאמר **לא תשמע אליו**. ובספרי מכלל שנאמר עזוב תעשוב עמו יכול אתה עזוב עם זה תלמוד לומר ולא תשמע אליו. וצריך ביאור מה שייך עזיבה לשמיעה?

לכאורה אפשר לפרש את הספרי שבדרך כלל הנופל מבקש מאנשים לעזור, ולמסית אל ישמע לבקשתו, ובאמת שכן מפרש **הסמ"ג** ל"ח כ"ח, וכתב לא לעזור לו בשם עזר שנאמר ולא תשמע אליו, ותניא לפי שנאמר בשונא עזוב תעזוב עמו, יכול אתה עזוב לזה ת"ל ולא תשמע אליו..

אבל **רש"י** (הרבה מדבריו בפרשת ראה הם מהספרי) כתב ולא תשמע אליו, בהתחננו על נפשו למחול לו, לפי שנאמר (שמות כג, ה) עזב תעזוב עמו, לזה לא תעזוב. עכ"ל. וכן לשון **הרמב"ם** בספר המצוות ל"ח ה"ח הזהיר המוסת מעזוב לשנא המסית אבל חייב לשנא אותו בהכרח וכשלא ישנאהו עובר על מצות לא תעשה והוא אמרו יתעלה ולא תשמע אליו ובא הפירוש מכלל שנאמר עזוב תעזוב עמו יכול אתה עזוב לזה תלמוד לומר ולא תשמע אליו. מבואר בכל זה שמפרשים עזוב תעזוב, על המחלה שהוא עזיבת השנאה מלבו, וכדתרגום.

וכן מפורש **בחינוך** במצות לא תשמע אליו, שפירוש הספרי, מיוסד על התרגום שבמצות עזוב תעזוב.

דעת **הרמב"ן** בפירושו בפרשת מסית, ובל"ת כ"ח, שדעת הגמרא ותרגום אונקלוס בעצמו בפרשת מסית, שהכוונה לא לקבל את דברי הסתתו, והלכה לא כהספרי.

עכ"פ לפי הספרי ביאור עזוב תעזוב כאונקלוס כאן [ואין כאן סתירה באונקלוס, כי א שאת עזב תעזוב מפרש על מחילה, במסית לא מדובר מכך].

והסרתי מחלה מקרבך (כג כה). לא תהיה משכלה ועקרה מקרבך (כג כו).

יש ביניהם ריוח סתומה, ולכאורה הוא המשך ממש, כמבואר בשפתי חכמים אות ר', וצריך ביאור ולימוד?

עוד יש לשים לב, שבפרשה הראשונה נאמר שיכחיד ששה אומות, ובפרשה השניה נאמר שיגרש שלושה אומות מן אותם ששה, וקשה אם הששה מוכחדים, מה שייך לגרש מהם שלושה, הלא כבר אינם קיימים?

ועוד שבפרשה השניה נאמר לא תכרות להם ולא לוהיהם ברית, משמע שהאלילים קיימים, ובפרשה הראשונה אמר להרסם ולשברם?

ועוד שבראשון אמר שכולם יוכחדו, ומשמע שם שאין להתיירא מחית הארץ, אם מלאך ה' הולך לפניו. ובשני אמר מעט מעט אגרשנו?

ונראה **ששני הפרשיות מדברים על שני מדרגות ואופנים**, והדבר תלוי בדרגתם של עם ישראל.

בראשון אמר שמלאך ה' ילך לפניו, וישמיד את כולם, למעלה מהטבע, ומיד יביאם אל המקדש (הוא המקום אשר הכינותי). ואין להם להתיירא מחית הארץ, ואז יתברכו בלחמם ומימיהם, ולא יהיה בהם כל חולי. וזה יהיה עם לא יהיה בידם שום פשע כלל, וכמו שאמר.

בפרשה השניה, מדבר על אופן אחר, שאמנם יעשו רצון ה', אך לא עד כדי כך בשלמות, ואז תחת מלאך ה', לא יהיה אלא צרעה, שבוודאי הוא פחות מדרגא, ואז ישארו מהגויים, כי מעט מעט

אגרשנו, ורק חלק מהאומות ישמיד מיד לגמרי, ולא יוכלו לשבר את כל האלילים, והוזהרו לא לכרות ברית עם הנשאים.

ובאופן זה יבורכו שלא תהיה משכלה, אך לא בפרנסה ומניעת כל חולי. כן נראה לענ"ד.

עיין במשנה תורה בתחילת פרשת עקב, שגם שם יש שני פרשיות סמוכות זה לזה בריוח סתומה ביניהם, בשני מדרגות הללו, וככל החזיון הזה (עם איזה שהם שינויים ועיין שם בענין לא יהיה בך עקר אם שייך לראשון או לשני).

ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים (כד ג).

ופרש"י כל דברי ה' מצות פרישה והגבלה. ואת כל המשפטים, ז' מצוות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם, ופרה אדומה, ודינין שניתנו להם במרה עכ"ל.

והרמב"ן חולק על רש"י, וכתב שלפי דברי רש"י אינו מסודר, כי פרשה זו שייך לפרשת קבלת התורה. וכתב שכפשוטו לשון ואת כל המשפטים, מתיחס למה שנאמר בתחילת הפרשה ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם וכו', הרי שאמר פרשה זו אחר מתן תורה.

עוד כתב שרש"י מפרש שכל פרשת ואל משה אמר נאמר קודם מן תורה, והרמב"ן נוקט יותר כמאן דאמר שהכל נאמר אחרי מתן תורה, וכמו שנאמר במדרש רבה שמתן תורה היה בבקר ופרשת המשפטים בערב, דהיינו באותו יום, ובאמת הוא מחלוקת תנאים.

ולענ"ד נראה ליישב ולפרש את שיטת רש"י, שסובר שבאמת במרה כאשר ניתנו הדינים, ניתנה רוב פרשת משפטים, כי כמעט כל דיני ממונות שבתורה, כתובים בפרשת משפטים. ומודה לדברי הרמב"ן שמילים ואת כל המשפטים, מתיחסים לפרשת המשפטים האמורה לפני כן. אלא שאחר מתן תורה נתוספו עוד כמה פרשיות, שראה הקב"ה להסמיכם לפרשת הדינים, ופרשיות אלו לא נאמרו במרה, לכן דייק רש"י וכתב שנאמר להם רק מצוות שנצטוו במרה, ולא שאר מצוות. כגון מצות מכשפה לא תחיה, שוכב עם בהמה, אינו מז' מצוות ולא ממה שניתן במרה. מלאכתך ודמעך, טריפה, שביעית, לא תשחט על החמץ, לינת קדשים, ובשר בחלב (מכה אביו ומקלל אביו, יש לומר שהוא בכלל כיבוד אב שניתן במרה. עניני עבודה זרה שייך לז' מצות)

בן והנה ידוע דברי מהרש"ל בתשובה שריוח פתוחה הוא ריוח גדול, וריוח סתומה הוא משום שיש שייכות בין הפרשיות. ולפי זה אם נתיחס לכל הסתומות כאילו אינם הפסק, נמצא שיש פרשה אחת מתחילת משפטים עד כא כז, פרשה שניה עד כב יג. והשלישית עד כב כג, והרביעית עד כג יט. ובכל אחת מהארבעה ישנם דיני ממונות.

ויש לומר שאת דיני הממונות שבהם ומה שנוגע מהם לז' מצוות בני נח, וכיבוד אב, למדו במרה, ובהר סיני לפני מתן תורה, והשאר נוספו אחר מתן תורה. והרמב"ן לשיטתו שמדבר אחר מתן תורה, ולכן סבר שמילים ואת כל המשפטים, יכול להתיחס לכל פרשת משפטים, כולל המצוות שאינם מענין משפטים ממש.

ג] עוד יש לשאול, שברש"י מבואר שמלבד ז' מצוות נאמרו דינים שניתן במרה. וקשה הרי 'דינים' הוא אחד מז' מצוות שניתנו במרה?

ויש לומר שרש"י סבר שדינים של ז' מצוות בני נח, הוא המצוה של שופטים ושוטרים תתן לך, שיהיה בית דין בכל פלך ופלך. ואין בני נח חייבים בכל דיני ישראל.

ד] עוד יש לשאול, לכאורה במרה נאמרו כל דיני ממונות שבתורה, ואף אם נאמר שלא נאמרו כל פרטיהם כולם, והפרשיות שנשנו במשנה תורה ובשאר חומשים בשביל דברים שנתחדש בהם (כגון פרשת עבד עברי, רוצח, משכון, ריבית, אבידה, ופריקה, הטיית הדין, בגניבה יש עוד אופנים כגון משקלות), אבל נראה וודאי שעיקרי כל הדינים ניתנו במרה. ומעתה יש לנו לעיין האם מוצאים אנחנו בפרשת משפטים את עיקרי כל דיני ממונות שבתורה?

ולענ"ד חסרים לכאורה שלושה עיקרי דינים ויש ליישב הטעם וכלהלך.

א' מצות שופטים תתן לך (ומה שמוזכר דיני הטיית הדין, הכוונה מי שרוצה להיות דין זה דינו, אבל אין כאן חיוב להעמיד דיינים). וזה אינו קשה כלל, כי מצוה זו, היא מז' מצות בני נח שנאמר להם, כנ"ל.

ב' מצות מכה בהמה ישלמנה, האמור בסוף פרשת אמור, והוא אדם שהזיק שור. ויש ליישב שכיון שניתן להם בפרשת משפטים דיני ממון המזיק, הרי קל וחומר לאדם עצמו שהזיק, ואף שלמדנו שדבר הנלמד בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, אך לא הוצרכו ללמדו במרה.

ג' דיני שכירות פועלים. ויעויין בקצות החושן ועוד מפרשים על שולחן ערוך חושן משפט סימן של"ג, שדעת תוס' (קידושין י"ז) שפועל אינו שייך לדין עבד עברי, אבל דעת מהר"ם מרוטנברג שפועל הוא אופן של עבד עברי, וכמו שמבואר עליו בגמרא (בבא מציעא י') עבדי הם ולא עבדים לעבדים, ואם כן נחשב שנאמר עיקר הדין בפרשת עבד עברי. עוד יש לומר שהוא מרומז בענין בעליו עמו, עיין מה שנתבאר לעיל, וצ"ע.

ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה (כד ג).

בפרשת יתרו (לעיל יט ח) נאמר ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה. לכאורה היינו הך.

אבל מבואר ברש"י שהיה כמה פעמים תשובת נעשה.

כי על ה'נעשה' שבפרשת יתרו שם, פרש"י שם שאמרוהו בני ישראל **בשני בסיון** כתשובה על מאמר והייתם לי סגולה, וממלכת כהנים, ובג' בסיון עלה משה להשיב להקב"ה את תשובתם.

ומה שאמור כאן פירש רש"י בפסוק ג' שהיה **ברביעי בסיון**, כאשר אמר להם מצות פרישה והגבלה, וכן אמר להם בעל פה את המשפטים, ושבעה מצוות בני נח, אמרו 'נעשה' על ענינים אלו.

ובפסוק ז' פרש"י על מאמר נעשה ונשמע, שהיה **בחמישי בסיון** אמרו 'נעשה ונשמע', אחר שכתב על ספר התורה, מבראשית עד מתן תורה, עם המצוות שנצטוו במרה.

מבואר שמאמר 'נשמע' היה אחר שנכתב תורה. ובאמת נשמע אין פירושו נקבל, כמו בהרבה מקומות, כי הרי 'נעשה' פירושו קבלה לעשות. אלא פירושו לשמוע באוזן ו'ללמוד את התורה'.

הנה דם הברית (כד ח).

מבואר (בגמרא יבמות, וכריתות) שעם ישראל נכנסו לברית, כדיני גרות, דהיינו בהזאה וטבילה, עם המילה שמלו במצרים.

וחז"ל אמרו (שבת פ"ח) שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית ואמר להם אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו פה תהא קבורתכם. והקשו תוספות והרי כבר אמרו נעשה ונשמע, ומה הוצרך לכופן. ותירצו שמא היו חוזרים בהם כשיראו את האש הגדולה.

וצריך להבין מה יועיל חזרתם הרי כבר קיבלו, וכי תאמר מדיבור אפשר להתחרט, והלא כבר קיבלו עליהם גרות במילה הזאה וטבילה? ונראה ליישב כי המצוות שעדיין לא ניתנו הם דבר שלא בא לעולם, וקודם שבא לעולם יכול לחזור בו.

פרשת תרומה

דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי (כה ב).

יש כאן שינוי לשון באותו ענין, כי פתח בלשון נסתר ויקחו, וסיים בלשון נוכח תקחו. וכן הוא בהמשך בפסוק ח' **ועשו לי מקדש, לשון נסתר. וכן תעשו לשון נוכח, וצריך ביאור?**

הגאון בעל חזון יחזקאל זצ"ל היה אומר שככל שהאדם קרוב אל הקב"ה, כן הקב"ה קרוב אליו, ובהיפך בהיפך. כידוע בציבור יש מדרגות מדרגות בין אנשים, יש קרובים אל ה', וה' קרוב אליהם, ועליהם נאמר **תקחו תעשו**. ויש רחוקים יותר, עליהם נאמר **ויקחו לי ועשו לי** לשון נסתר. וחפץ ה' בכולם.

ופתח בלשון נסתר וסיים לשון נוכח, כדברי החינוך שהאדם נפעל מכוח פעולותיו. כי אף מי שהוא רחוק כיון שפועל ומתנדב לבו לתת תרומה, והוא בגדר **ויקחו**, מעשה התרומה מקרבת אותו, ונעשה בגדר **תקחו**. ואם לא הועיל תרומתו לקרבו, והוא עדיין בגדר **ועשו לי מקדש**, אבל כיון שנשתתף במעשה עבודת הקודש של עשיית המשכן, כבר יתקרב ונעשה **וכן תעשו**. ועיין מה שנתבאר בענין דקדוק כזה בפרשת מזבח עצי שטים.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם: ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו (כה ה, ט).

וכתב רש"י ז"ל וכן תעשו. לדורות אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים, כגון שלחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה, כתבנית אלו תעשו אותם. ואם לא היה המקרא מחבר למעלה המנו, לא היה לו לכתוב וכן תעשו אלא כן תעשו, והיה מדבר על עשיית אהל מועד וכליו.

מבואר בדברי רש"י, שמילת וכן תעשו הוא מצוה שניה לדורות. נמצא שעד מילים וכן תעשו, שייך הכל למצוה הראשונה של ועשו לי מקדש (הרמב"ן סובר שהציווי וכן תעשו אינו מצוה חדשה, אלא זירוז שני על המצוה הראשונה, ובכל זאת גם לדבריו עד מילים וכן תעשו שייך למצוה הראשונה, כמו שדקדק רש"י מהו' של וכן תעשו, שכאן מתחיל מצוה שניה).

לפי דברי רש"י שעד וכן תעשו מתיחס למצוה ראשונה, קשה סדר הפסוק, כי הנה לפי זה מילים 'ושכנתי בתוכם' מפסיקים באמצע דיבור ועשו לי מקדש ככל אשר אני מראה?

ונראה הביאור בזה, על פי מה שכתבו המפרשים שהמשכן כולו מכון כנגד המראות שהנביאים רואים בהם הנבואה, והאופן שהשכינה נגלית עליהם, וכתבו שיש ענין משכן של מעלה, כלשון הרמב"ן 'משכני עליון', וכמו שאמרנו חז"ל שמקדש של מעלה מכון כנגד מקדש של מטה (מובא ברש"י לעיל כ"ג כ). וכמו שכתב הרד"ק על הפסוק (מלכים א' ז' ל"ג) ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה. היא מרכבת הקודש הנראית במראה הנבואה ליחזקאל, וראה שלמה בחכמתו מה שראה יחזקאל בנבואתו עכ"ל. (דבר הרד"ק לכאורה צריכים תוספת ביאור, שהרי שלמה המלך בעצמו קיבל נבואה בילדותו בתחילת מלכותו, וצריך לומר שיש כמה מיני גילויים בנבואה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל במורה, ואינו בהכרח שכל נביא ראה את כל מה שראה יחזקאל בן בוזי הנביא).

ולפי זה הפסוק מתפרש כמין חומר, ועשו לי מקדש, מצוה ראשונה. **ושכנתי בתוכם ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ותבנית כל כליו**. כלומר השראת השכינה הוא ככל מראה שאתה רואה [ועדיין לא דיבר על מעשה המשכן]. ועוד אמר מצוה שנית 'וכן תעשו' את המשכן (וכמו שנתבאר מרש"י והרמב"ן שהוא מצוה שניה). ועיין להלן פסוק מ', מה שיבואר עוד הוכחה לדברינו.

והבאת את הבדים בטבעות.. לשאת את הארון בהם. בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו (כה יד).

קשה מאד אחרי שמפורש שטעם הבדים הוא לשאת את הארון, אם כן מה טעם לא יסורו ממנו? ב' משום מה חובה שישארו גם בשעת חנייתו?

א[בספר החינוך כתב טעם אחד לפי הפשט, כי אם פתאום יצטרכו לנושא, עלולים לישאנו ללא הבדים ואז עלול חלילה ליפול, ולרוב עוצם קדושתו צריך זהירות יתירה.

ב] **עוד כתב החינוך** שלפי הצורה העליונה שהארון מכון אליה ראוי שיהיה קבוע עם הבדים, ובפשטות זה אינו מיישב מה ששאלנו שמפורש בפסוק שטעם הבדים לשאת את הארון.

ג] והנה חז"ל בבבא בתרא צ"ט **מקום ארון אינו מן המדה**, שאם מדדו ממנו ולכותל לדרום וממנו ולכותל ולצפון היה י' אמות כאילו הארון אינו נמצא כלל, כי היה רוחני מבלי מקום טבע בעולם הזה.

והיה נראה לפי מה שמבואר בגמרא יומא, ובכל המפרשים שהארון מכון כנגד התורה, ולומדי התורה. אם כן מבואר כך שמקום ארון אינו מן המדה, שאין לארון מקום בארץ, כי ללומדי התורה הלומדים יומם ולילה, בדרך הטבע אין נמצא להם מזונותיהם, ואין להם קיום טבעי, כמו שאמרו לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן. וזהו מקום ארון אינו מן המדה. ומצוה גדולה על בעלי הממון להספיק מזונותיהם לשמור את קיום התורה.

ולפי זה יש לפרש בדרך דרש את דין **בדי ארון לא יסורו ממנו**, כי את הארון יש לשאת אותו, גם לעצם קיומו, ולא רק בשעת מסעו, ומיושב היטיב מה שהערנו.

ד] עיין להלן פרשת פקודי, בשם הראשונים בעלי התוס' והאבן עזרא, שהם סוברים שהיו שני י זוגות בדי ארון, וגם לפי דבריהם, צריך ביאור מה יסוד דין הבדים אותם שאינם עבור משא, ולכאורה טעמים א' וג' אינם שייכים לפי שיטה זו.

וכפתור תחת שני הקנים ממנה (כה לה).

האבן עזרא בתחילת פרשת תצוה על הפסוק 'יערוך אותו' כתב שקני המנורה היו כמו חצי עיגול. ואילו **הרמב"ם** בחיבורו לפי הציור מכתב יד קדשו, הקנים מצוירים באלכסון.

ועיין בספר באר החיים -הלכות המקדש וקדשיו, על פי המבואר בגמרא מנחות כ"ט מבואר שהכפתור עביו טפח, **ושני הקנים יוצאים ממעל הכפתור**, וכל טפח עובי הכפתור הוא מתחת הקנה, ואין הקנה יוצא מאמצע הכפתור, כמו שסבורים העולם (עיין שם ממרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א). וכתוב שם שלפי זה, שיותר נוי הוא כשהקנים יהיו באלכסון, ואז ייראה שהקנים הם כיוצאים מן הכפתור, מה שאין כן כשהם כמו חצי עיגול, אם הכפתור אינו ביניהם, אלא תחת הקנים אינו נוי, שהכפתור נראה כנמצא שלא במקומו. אמנם באמת נראה שאין לצדד שום ראיות בסברות כאלו. עיין בפרשת בהעלותך, שם נתבאר דרוש על צורת המנורה.

וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר (כה מ).

פרש"י ראה כאן בהר, תבנית אשר אני מראה אותך, מגיד שנתקשה משה במעשה מנורה עד שהראהו הקב"ה מנורה של אש.

קשה הרי גם על שאר המשכן נאמר **ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו (כה ט)**, ועוד נאמר **והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר (כו ל)**.

בגמרא מנחות (כ"ט) תניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר ארון של אש ושלחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם שנאמר (שמות כה) **וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר**.

ומקשה הגמרא קושיא זו, שהרי גם בכל המשכן נאמר כמשפטו אשר הראית, ומתרץ כאן נאמר במשפטו, כאן בתבניתם.

(לכאורה יש להעיר על לשון רש"י שלומד מפסוק הנ"ל על המנורה. דאיתא עוד שם בגמרא א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גבריאל חגור כמין פסיקא היה והראה לו למשה מעשה מנורה דכתיב **וזה מעשה המנורה**. תנא דבי רבי **ישמעאל** שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואלו הן מנורה וראש חדש ושרצים. מנורה דכתיב (במדבר ח) **וזה מעשה המנורה**. מבואר שהתנאים הסוברים שרק את המנורה הראה לו, לומדים זאת מפסוק מעשה המנורה. ואילו ר' יוסי ב"ר יהודה שלומד זאת מפסוק כתבניתם (לשון רבים) סובר שהפסוק כולל גם שולחן וארון).

מבואר שאת שאר המשכן לא ראה משכן מהשמים כיון שלא נאמר כתבניתם, ובכל זאת הלא מבואר בפסוק, כמשפטו אשר הראת בהר. וצריך ביאור הלא לכאורה לא ראה, אלא שמע את דיני משפטו? ויש לומר שראה בנבואה, מראה השכינה המכוון כנגד המקדש, כמו שנתבאר לעיל פסוק ט'.

נבוב לחת תעשה אתו כאשר הראה אתך בהר כן יעשו (כו ח).

יש לעיין הלא גם אחרי פסוק זה נאמרו עוד מדיני המשכן, כיור וכנו ומזבח הפנימי וחצר המשכן, מדוע אחר הדברים הללו לא נאמר כאשר הראה אותך בהר, כמו שנאמר כאן אחר כל המשכן?

והנה על המזבח הפנימי, כתב הספורנו (כח א) ולא הזכיר זה המזבח עם שאר הכלים בפרשת תרומה, כי לא היתה הכונה בו להשכין האל יתברך בתוכנו, כמו שהיה הענין בשאר הכלים, כאמרו ושכנתי בתוכם, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו. ועל הכיור גם כן כתב הספורנו (ל יח) גם זה הכלי לא הזכיר למעלה עם שאר הכלים, כי לא היתה הכונה בו להשכין שכינה במקדש כענין הכונה באותם הכלים כמבואר למעלה.

ונראה מדקדוק הנ"ל שגם החצר היה ענינו מחוץ לשאר הכלים כטעם הנ"ל.

וגיסי הרה"ג הרמ"ט שליט"א אמר בשבת של שמחת חתונתו, כי דברי הספורנו מדוקדקים בכתוב. כי בפרשת עשיית המנורה לא מוזכר ההדלקה, וכן בפרשת השולחן אין מוזכר הקטרת הבזיכין, וכן בפרשת מזבח החיצון אין מוזכר מהקרבה. ואילו בפרשת כיור ומזבח הקטורת, מוזכר עבודתם, כי כל עניינם היה לעבודה לעומת הכלים הראשונים שעצם הימצאותם היה קיום המשכן. וכן דקדק שבמזבח החיצון נאמר המזבח, ובמזבח הפנימי, מזבח קטורת, הב' בפתח, שכל ענינו הוא לקטורת, ואינו קיום בפני עצמו.

ב] עוד יש לומר. כי הנה יש לעיין מה הטעם שבכל פרטי מצות המשכן נאמר ועשית לשון יחיד, וכאן נאמר כן יעשו לשון רבים.

והנה איתא בחז"ל על ועשו ארון, שלכך נכתב לשון רבים, כדי שכולם יזכו לתורה. מבואר מדברי חז"ל אלו שלשון רבים פירושו שכולם משתתפים בו, ולשון יחיד פירושו שאחד עושה עבור כולם.

ולפי זה יש לומר שמשום כך, בתחילת פרשת תרומה נאמר ועשו לי מקדש, כן תעשו. כי במשכן בכללו היו כולם צריכים להשתתף, אך בכל פרט ופרט חוץ מהארון לא היו כולם צריכים להשתתף אלא או זה או זה.

ולפי זה יש לומר שבפסוק זה למדנו שכל אחד מישראל היה צריך להתעסק באחד מכל האמורים עד הנה, ולא די שיתעסק בכיור ומזבח הפנימי וחצר המשכן, אלא כל אחד צריך לעשות איזה מעשה, באחד מהדברים האלו, הארון שולחן מנורה מזבח חיצון, קרשים ויריעות פרוכת ומסך (שבאמת הוא כל המשכן עצמו להוציא את החצר, והמזבח החיצון תחת מזבח הפנימי).

והטעם בזה יש לומר שהוא לסיבת האמור באות א'.

בבגדי כהונה שוב נאמר לשון רבים, ויש לומר לפי זה כי הבגדי כהונה הוא ענין נוסף לעצמו, המכוון כנגד העליונים בענין אחר, ולפיכך גם בבגדי כהונה היה צריך שיהיה חלק לכל אחד מישראל, מלבד חלקם במשכן.

וחמש עשרה אמה קלעים לכתף עמודיהם שלושה (כו יד).

פרש"י חמש אמות בין עמוד לעמוד, בין עמוד שבראש הדרום העומד במקצוע דרומית מזרחית עד עמוד שהוא מן השלושה שבמזרח חמש אמות וממנו לשני חמש אמות, ומן השני לשלישי חמש אמות, וכן לכתף השנית, וארבעה עמודים למסך, הרי עשרה עמודים למזרח כנגד עשרה למערב.

בלשון רש"י נראה שעמוד אחד היה ממש במקצוע, וממנו עד השני היה חמש אמות. ולפי זה צריך עיון שלכתף חמש עשרה צריך ד' עמודים, ולפתח שהוא כ' אמות, צריך חמשה עמודים, כי יש ד' רווחים של ה' אמות, וצריך עמודים גם לזוויות, לפי זה לרוח מזרח לבד צריך י"ב עמודים.

והנה בברייתא דמלאכת המשכן מבואר במפורש שלכל עמוד היה ב' אמות ומחצה קלעים מצד זה, וב' אמות ומחצה מצד זה (וגם לפי זה בין עמוד לעמוד היה ה' אמות), ובאופן זה אין קשה כלום לא מהזוויות, ולא מהשערים.

וביישוב דברי רש"י, עיין ספר **עמודי החצר** שנתחבר כולו ליישב ענין זה (ומה שכתב שם שבעמודי שער החצר היה ד' עמודים ובין עמוד לעמוד היה יותר מה' אמות (ששה ומחצה אמות), וכן היה כנגדו במערב רווחים גדולים מה' אמות בעמודים המכוונים נגד השער. לכאורה קשה כי מבואר ברש"י שהיה חמש אמות ביניהם. ונראה שדבריו מיושבים רק אם נאמר שעובי העמוד היה יותר מאמה, באופן שהחלל שבין העמודים אינו יותר מה' אמות, באופן שיוצדק לשון חמש אמות גם על רווחים אלו, כי בשאר מקומות הה' אמות כוללות עובי העמוד, ובמקום זה אינו כולל עובי העמוד. וכמו מצאנו בתוס' סוכה ו' בענין כזית, שלפעמים הוא כזית גדול ולפעמים כזית קטן, כי נמדד ביין ומתמעט גודש היין שנשאר בכלי ואינו יוצא בהכנסת הזית, ובכל זאת שניהם נקראים (כזית).

פרשת תצוה

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך (כו כ).

שמן למאור לכאורה אינו מכלי המשכן, אלא הוא מן הדברים שצריכים להביא יום יום, משעת הקמת המשכן ואילך, וקשה מה עניינו לפרשיות הקמת המשכן? ומה ענינו כעת, הלא מצות עשיית המשכן נאמרה מיד ביום הכיפורים, והקמת המשכן לא היה עד א' ניסן (ועיין פרשת נשא, שאף השוורים הנצרכים למשעות, אינם שייכים להקמת המשכן, אלא לעבודת המשכן יום יום, קל וחומר שמן למאור)?

ועוד כשם שצריכים שמן למנורה יום יום, כך צריכים צאן ובקר לתמידים ומוספים, קטורת ומנחות יום יום. ולשם כך הביאו כל ישראל מחצית השקל בכל שנה, לכל צרכי העבודה כולה, ולכאורה הוא כולל את שמן זית למנורה, ובזמן המקדש לא שמענו על מצוה מיוחדת שכל ישראל צריכים להביא שמן זית. הלא תראה בפרשת כי תשא נאמר ואתה קח לך בשמים ראש, ולא נאמר לשון כמו כאן, **תצוה את בני ישראל ויקחו אליך**. וגם בסוף פרשת השמן נאמר **'מאת בני ישראל'** הרי שדקדק הכתוב בתחילה ובסוף שיבא השמן מבני ישראל, וצריך טעם?

והנה פרשה זו נכפלה כמעט בדיוק, בסוף פרשת אמור, אחרי פרשת תמידין ומוספין, סמוך למצות שתי הלחם, ושם מובן שהוא מקומה, שהוא שייך לעבודות יום יום, ומדוע נכתבה גם כאן?

רש"י כתב בפרשת אמור צו את בני ישראל. זו פרשת מצות הנרות. ופרשת ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה. וכן משמע, ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך. עד כאן לשונו. ולשון **הספורנו** שם אחר שכלה השמן שהתנדבו במלאכת המשכן צוה שיביאו לדורות עכ"ל, והם מדברי **הרמב"ן** שם.

וכל זה צריך עיון גדול, מה ענין שמן למאור להקמת המשכן, הלא הוא מעבודות התמידים?

בפירוש **האבן עזרא** כאן, וטעם ואתה תצוה, שהיא מצוה עולמית על הצבור לתת תמיד שמן זית להעלות נר תמיד עכ"ל. נראה שדעתו ז"ל שיש מצוה להתנדב באופן מיוחד לשמן למאור, מלבד השקלים שנתנו לכל עבודות המשכן בכללות. וצריך עיון אם כן מדוע לא נזכר מצוה זו בגמרא ובמשנה, כי לענ"ד לא מצאתי?

אמנם יש לומר על פי דבריו, שאינו בתורת הלכה, אלא בתורת עצה טובה. בכל הקרבנות ההלכה היא שאפשר שיתנדב אחד קרבנות ציבור, ובלבד שימסרם יפה יפה להקנותם לציבור. וגם בשמן למאור עיקר הדין הוא כך.

אולם אמרה תורה, שזכות הוא לעם ישראל, וכדאי הדבר לעם ישראל שלא יניחו לאחד להתנדב לשמן למאור, כדי שיזכו כל ישראל בזכות הדלקת המנורה. כי הוא זכות גדול יותר מהקרבנות נכמו שפרש"י בתחילת בהעלותך, שהדלקת המנורה של אהרן גדולה מהקרבנות של הנשיאים, ואפילו שהיה בקרבן הנשיאים קטורת שגם היא חביבה מאד. ובנוסף לכך זוכים הם על ידי כך לאורה של תורה. וכמו שאמרו חז"ל בגמרא ברכות נ"ז ב', הרואה רמון יצפה לתורה, הרואה שמן זית יצפה למאור תורה. ועל כן עצה טובה קא משמע לן שיביאوهו משל כל ישראל ולא משל יחיד המתנדב לציבור [ואף שנעשה של ציבור, אינו דומה למה שמביאים משלהם, לענין קנין הזכות הזו].

ונראה עוד שיש בפרשה זו חידוש לדינא.

כי הנה עד הקמת המשכן היה העבודה בבכורות, ולא היה דין כהונה ולא דין בגדי כהונה, כמו ששינו במשנה בפרק אחרון מזבחים. ורק להלן בפרק כ"ח א' ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי, בפסוק זה, נתחדש בחירת אהרן לדין כהונה, ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, וזכה בכתר כהונה לו ולדורותיו, וכמו שכתב דעת זקנים כאן, שבכל מקום שנאמר 'לי' הוא לדורות. נמצא איפוא שפרשת שמן זית, שנאמר בו יערוך אותו אהרן ובניו, נאמר לפני שחל בהם דין כהונה. ואם כן צריך להבין מדוע נאמר בו שיעשה באהרן ובניו, הרי עדיין לא נאמר שהם כהנים?

אלא נראה שהיה כאן דין מחודש, שגם לפני חטא העגל, ולפני שהובדלו הכהנים ועדיין היה העבודה בבכורות, בכל זאת נאמר דין מיוחד שתהיה הטבת הנרות על ידי אהרן ובניו, וזה אינו מדין כהונה, אלא ענין מחודש באהרן ובניו.

ולכן הוצרך לומר מאת בני ישראל, שלא נעלה על דעתנו מאחר והמצוה היא על אהרן, דין הוא שיבא משל אהרן, כדין מנחת חביתין של כהן גדול, ופר יום הכיפורים של כהן גדול.

ומשום כן בפרשת הנרות שבסוף אמור, לא נאמר מאת בני ישראל, כי שם מדבר אחר שכבר הובדלו הכהנים, ובהבדלת הכהנים כבר נאמר שהוא בעבור בני ישראל [ענין בדיבור הסמוך] ומאליו מובן שכל קרבן שלא נתפרש שיבא משל אהרן, הרי הוא בא משל כל ישראל, כי הכהנים שלוחי הישראל המה.

[ובזה נתבאר לשון מאת בני ישראל, ועדיין צריך ביאור מה הוא פסוק ויקחו אליך, האם יש כאן דין שונה יותר משאר קרבנות? והנה התשובה בספרי ריש פרשת חוקת (מובא להלן ד"ה והם יקחו) מצוה מיוחדת שיש בויקחו אליך שמן, שמשה רבינו יהיה גזבר בדבר].

ויש שני יסודות למהלך זה, שהיה דין מיוחד באהרן לענין נרות המנורה מלבד דין כהונה.

א] הספורנו סוף פרשת אמור כתב, יערוך אותו אהרן (א"ה). בפרשת תצוה נאמר אהרן ובניו, ואילו בפרשת אמור נאמר רק אהרן. אף על פי שהיתה הדלקת הנרות וכן קטרת התמיד כשרה בכהן הדיוט לדורות כפי מה שקבלו ז"ל מכל מקום נאמר בשניהם אהרן, כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכפורים שנאמר בו כי בענן אראה על הכפרת, וזה כי בכל ימי המדבר נאמר כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו וכו', ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטרת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול כמו שנעשים לדורות ביום הכפורים. עכ"ל.

ב] מבואר בגמרא (יומא כ"ד ב') הדלקה לאו עבודה היא (אמנם סידור המנורה הוא עבודה ואינו כשר בזר) ומשום כך כשרה בזר, וכן כתב הראב"ד בפירושו על תורת כהנים במפורש, שאפשר להוציא את המנורה לחוץ זר ידליקנה ויחזרו ויכניסוה. ובתוספות ישנים (יומא שם) כתב על כך, בזה הלשון: אבל תימא לה"ר יוסף כיון דהדלקה לאו עבודה היא אמאי כתיב בה כהן, דכתיב דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך את הנרות?

ונראה שלענין הדין המיוחד שבנרות שבמדבר [כיסוד הספורנו הנ"ל], בזה נאמר בפרשת בהעלותך שגם ההדלקה יהיה על ידי אהרן ובניו, ואף שלדורות כשר בור.

ויסוד הדין שבנרות נאמר דינים באהרן נוסף על כל דיני הכהונה, על פי הפסוק במלאכי (ב) תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבקות הוא. וכל זה נאמר על אהרן כמבואר בגמרא, ומובן שהמנורה שהוא אורה של תורה, כנ"ל מהגמרא ברכות נ"ז ב', מצותה באהרן.

ג] ובאמת דברינו אלה שאהרן מטיב הנרות גם ללא דין כהונה הם מפורשים ברש"י.

והוא בנדון האם בשבעת ימי המילואים שמשה רבינו הקריב את כל הקרבנות, האם אהרן הדליק או משה רבינו?

בהקמת המשכן נאמר ויקטר עליו קטורת סמים. ופרש"י ויקטר עליו. [אהרן. כן הוא גירסת רש"י בכתבי היד, וכן גרס הרמב"ן ברש"י, וכתב אולי טעות סופרים הוא] קטורת סמים, שחרית וערבית, כמו שנאמר (שמות ל) בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. והרמב"ן חולק וכותב שמשה רבינו נצטוו לעשות את כל עבודות היום, כמו שנראה שם מכל הפרשה. ובאמת דברי רש"י צריך עיון מנין לו לומר שהשתנה משאר עבודות היום?

ולדברינו מבואר היטיב, שיש לומר שדין זה של הטבת הנרות באהרן, וכן הקטורת שנשמך לנרות, אינו רק מחמת דין כהונה שבאהרן, אלא גם ללא דין כהונה. ורק את דין הכהונה היה משה רבינו צריך לעשות ואז למסור לאהרן, אבל ההקטרה והנרות שייך לאהרן מתחילה.

ובאמת הקושיא הגדולה שקשה על רש"י שבתחילת הפרשה נאמר וידבר ה' אל משה לאמר, ביו החדש הראשון קים את משכן אהל מועד.. והבאת את המנורה והעלית את נרותה. מפורש שמשה יעלה נרותיה, ואיך יתכן לומר שהדלקת הנרות באהרן, וצריך עיון?

ובהכרח שדין הטבה הוא ענין אחד, ורק זה היה באהרן, אבל העלאת הנרות, שזהו הדלקה עצמה, הוא ענין אחר, וכמבואר בגמרא יומא הנ"ל, שהדלקה כשרה בור, ובכל זאת נתבאר שבמדבר היה באהרן, וזאת עשה משה בהקמת המשכן, אבל את הטבת הנרות ואת הקטרת הקטורת עשה אהרן.

מתוך בני ישראל (כח א).

צריך ביאור וכי משה רבינו אינו יודע היכן אחיו? אלא על כרחך לומר שבאמת העבודה והכהונה שייך לכלל ישראל, רק שאהרן נבחר לכהן בעבור כלל ישראל (עיין בזה בספר הלכות המקדש וקדשיו, עם באר החיים, חלק קרבנות עמוד רפג).

ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (כח ב). ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי (כח ג). ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי (כח ד).

לכאורה פסוק ג' וד' הנ"ל כפולים (פסוק ב' הוא מאמר למשה, ואחר כך נאמר שיאמר לעושים, ובכך אין כפלות), בניהם נאמר שיעשו בגדי קדש לאהרן הכהן?

והנה יש כאן שינוי לשון, כי בפסוק ג' נאמר **בגדי אהרן לקדשו**, ובפסוק ד' נאמר **בגדי קדש לאהרן** (עיין אור החיים ובכלי יקר בזה).

והנראה שהנה בגדי הכהונה ניתנו לכמה ענינים. הדין הראשון - **לכבוד ולתפארת לאהרן הכהן**, וכמבואר במדרש רבה כאן, שניתן לו כבוד זה, בשכר היגיעה בתורה (ויש לומר שהמקור לזה מלשון תפארת, שבכמה מקומות 'תפארת' מכון כנגד התורה). ונראה שמשום כך נאמר 'לאהרן אחיך' שזהו בשכר התורה, וגם משה רבינו היה יגע בתורה, ונקראת על שמו תורת משה. וכן מבואר להלן כ"ט כ"ט, שהבגדים ניתנו לכהן גדול **למשחה בהם**, ופרש"י לגדולה, ושררה, ומעלה לכהן (וכל זה לא כפי הפשטות, שהכוונה לכבוד ותפארת לקב"ה, שמשרתיו ילבו בגדי כבוד. אמנם ברמב"ן

כתב שלפי דברי חכמי האמת, הוא לכבוד שמו של הקב"ה). וגם על ענין כבוד הכהן, שייך לשון לקדשו, כמו שנאמר וקדשתו כי את לחם אלוֹקֵינוּ מקריב.

וזה הוא ביאור פסוק ג', שהבגדים שהם בגדי אהרן, ושם בגדי אהרן, הוא ללמד שהם הבגדים הראויים למעלתו, יעשו אותם לקדשו, לשון גדולה ושררה.

והדין השני - לכהנו לי. ופירש רש"י להתחנך ולחול בו דין הכהונה. וכן פרש"י להלן כ"ט כ"ט על ולמלא בם את ידיו. וזהו האמור בפסוק ד', שיעשו בגדי קדש, לקדשו בחלות דין הכהונה

(עוד יש לומר שפסוק ג' הוא לקדשו לכהנו, לחול בו קדושת כהן גדול. ואילו בפסוק ד' שנאמר רק לכהנו, הוא בשביל העבודה עצמה, שאינה כשרה ללא בגדי קדש).

והם יקחו את הזהב.. (כח ה). ועשו את האפוד (כח ו).

לכאורה שני הפסוקים הם המשך זה לזה. והנה לא זו בלבד שיש ריוח פרשה בניהם, עוד הוא ריוח של פתוחה, וצריך ביאור?

ונראה שמבואר שפסוק והם יקחו את הזהב, עיקרו בא לומר שהם יקחו את הזהב מיד המתנדבים, ולא שמשו רבינו יהיה גזבר בדבר. ויהיה שונה מדין האמור בתחילת הפרשה, שעל השמן נאמר ויקחו אליך, שמצוות משה רבינו שיהיה גזבר בשמן, וכמו שנאמר כן בספרי על הפסוק ויקחו אליך פרה אדומה תמימה (במדבר יט ב), אליך שתהא גזבר לדבר, וכשם שהיה משה גזבר לדבר כך היה אהרן גזבר לדבר, כיוצא בו אתה אומר בשמן המאור, ויקחו אליך שתהא גזבר לדבר עד כאן לשון הספרי.

והטעם יש לומר שהשמן זית הוא כנגד אור התורה, אשר הוא הפלפול והחידוד שהיה שייך למשה רבינו כמבואר בגמרא נדרים ל"ח, שהפלפול כולו מכוח משה רבינו. וכן יש לומר בכהונה שנאמר בו ואתה הקרב אליך, כי משה רבינו היה כהן בשבעת ימי המילואים, ואהרן זכה בכהונה מכוח משה רבינו. אבל בגדי הכהונה לא היה שייך למשה רבינו בעצמו, שהרי בימים שהקריב משה רבינו, לא הקריב בבגדי כהונה, אלא בחלוק לבן (כמבואר בגמרא תענית י"א ב', וזבחים צ"ט א').

ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט (כח ז).

כתב בעל הטורים, ולא הזכיר מכנסים שלא היו לכבוד ולתפארת. ולא הזכיר ציץ לפי שלא היה מין בגד.

מה שכתב על מכנסים, יותר מדויק כן להלן פסוק מ' ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת.

ומה שכתב על ציץ, לכאורה קשה מסוכה ה' א' שהציץ נקרא שם תכשיט, ופרש"י מלבוש.

ולולא דבריו יש לפרש מה שלא הזכיר ציץ, כי עליו נאמר להלן כ"ט ו', שהוא 'נור הקודש', שהוא כתר כהונה. והכתר אינו מעצם הכלים, אלא דבר נוסף עליהם, כענין שמבואר בגמרא שם בענין כלים, שהזך אינו כלי אלא הכשר כלי, כן לענין בגדים, הציץ אינו סתם בגד, אלא הכשר בגד (ובגמרא לא הוצרך לסתור הראיה מציץ, מטעם זה, שכבר דחה הראיה מציץ מטעם שהוא בגד ולא כלי).

שתי שרשרת זהב טהור (כח יד).

הנה בכל מעשה האפוד והחושן נאמר זהב, וכאן זהב טהור, וצריך ביאור מה עניינו הגדול.

וכן נראה מכך שהמשבצות והשרשרות כתובות בפרשה בפני עצמה, על אף ששניהם מבוארים בפרשת החושן, והאפוד, וכפירוש רש"י, מוכח מכך שהוא ענין גדול לעצמו, וצריך ביאור, ולהלן בדיבור שלאחריו יבואר.

והאבנים תהיין על שמות בני ישראל ... לשני עשר שבט. (כח כא).

כך נאמר באבני החושן, אולם באבני האפוד לא נאמר לשני עשר שבט, מה טעם ההבדל? ונראה שהשמות הכתובים בשני אבני אפוד, הם מורים על שנים עשר בני יעקב בעצמם להזכיר זכותם לפני ה', אבל י"ב אבני החושן הם על כלל ישראל שבכל דור ודור החולקים לי"ב שבטים (ובכל זאת גם המה שייכים לשבטים בני יעקב, שהרי למה בנימין על אבן ישפה, יש פה, שידע שהוא יוסף ושתק).

וכמה דקדוקים מסייעים לזה.

א] מה שאמרו בגמרא בסוטה ל"ו ב', שנאמר ליוסף בהיותו בבית פוטיפר, על ידי שנראה אליו הקב"ה בדמות דיוקנו של יעקב אבינו, ואמר לו שיכתבו האחים על אבני אפוד, ולא נאמר שם אבני חושן.

ב] באפוד נאמר כתולדתם, וכל הסוגיא בסוטה דן שם על שמות השבטים לענין אבני האפוד. ובחושן לא נאמר כתולדתם.

ג] מאידך נאמר (כח ל) ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו, משפט בני ישראל תלוי בחושן ולא באפוד.

ד] האורים ותומים, שעל ידם מנהיג את כלל ישראל לדורות, הוא בחושן ולא באפוד. כל זה סיוע לכך, שאבני אפוד כנגד בני יעקב עצמם, ואבני החושן, כנגד שבטי ישראל שבכל דור ודור.

[וואולי זה הוא הענין הגדול של השרשרות שהם זהב טהור, עיין בדיבור הקודם שיש פרשה בפני עצמו על השרשרות, והענין הגדול שנאמר בהם לא תעשה של לא יזח החושן מעל האפוד. ללמדנו על הצורך הגדול, של הקשר של כל הדורות של עם ישראל, עם י"ב בני יעקב שבטי קה, שהוא יסוד של בנין כלל ישראל. וכל דור ודור משול לעוד חוליא בשרשרת הזהב]

אל מול פני המצנפת יהיה (כח לו).

לכאורה מוכח שהיה במצנפת איזה שינוי בין צד פני הכהן לשאר צדדים, כי אם היה עגול כולו שווה, מה שייך פני המצנפת, היה לו לומר פני אהרן הכהן? וצריך עיון.

ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו (כט ז).

הוא משיחה להיות כהן גדול, ולכן לא נאמר כן אלא באהרן ולא בבניו. להלן פסוק כ"א מוזכר גם אהרן גם בניו, והוא הזאה אחרת, מן הדם ומן שמן המשחה ביחד, להכשירם לכהונה.

והוא פלא איך יתכן שמשיחה להיות כהן גדול קדמה להכשר עצמות הכהונה?

יש לומר שהראשון בגדר מינוי, וכענין מינוי המלך בשמן המשחה, ובאמת כבר נתמנה לכהונה לפני כן, והשמן המשחה ממנה אותו להיות כהן גדול.

אבל ההזאה השנית בשמן המשחה הוא בגדר קידוש הגוף וכפרה, ולכן אינו בדרך משיחה, אלא בדרך הזאה.

וצריך עיון בכל זה, כי לשון הפסוק בפשת פקודי (מ יד) ואת בניו תקריב, ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם. משמע שהיו שוים במשיחה לאביהם, ולא כדברינו שבאהרן הכהן היה משיחה יתירה, וצריך עיון.

ובגדי הקדש אשר לאהרן .. שבעת ימים ילבשם הכהן (כט כט).

צריך ביאור לכאורה עוד לא סיים את ענין הקרבנות, שהרי אחר כך הוא אומר ואכלו אותם אשר כפר בהם. ומדוע נאמר באמצע הקרבנות ענין אחר של בגדי הכהונה לדורות?

בהכרח צריך לומר שהקרבנות היה להכשירם להיות כהנים, ואילו אכילת הקרבן אינו נצרך לענין זה, ולכן מזכיר אחר ההקדמה את דין קידוש וחינוך כהן גדול לדורות, לפני אכילת הקרבן שהם ענין לעצמו.

וקצת צ"ע שהנה ביבמות צ' א' ופסחים נ"ט ב' יליף מפסוק ואכלו אותם אשר כופר בהם, כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. עצם הגמרא קשה להבין מה הראיה, כאן הכהנים בעצמם האוכלים הם היו המתכפרים, ודילמא הוא מצד בעלים, ואם כן שמא גם באכילת בעלים תלויה הכפרה? על כל פנים מבואר לכאורה שבאכילה גם כן תלויה הכפרה, ולא כדברינו, ואם כן הדר קושיין לדוכתין?

וצריך לומר שאף שהאכילה נצרך לכפרה, אינו נצרך לענין ההכשר של הכהנים.

שנים ליום עולה תמיד (כט לח).

לכאורה הוא פרשת קרבן תמיד. אבל באמת פרשת קרבן התמיד נאמר בפרשת פינחס (במדבר כח א), וכאן בפרשת תצוה הוא מצוה על הקרבת כבשים אלו עבור המילואים על ידי משה רבינו, כן פירש רש"י שם (במדבר כח ד), וקשה הרי נקרא כאן עולת תמיד? יש לומר לפי שהוא כעין תמיד, או שמתקיים בו גם קרבן תמיד. ולכאורה הדבר מדוקדק בפרשה של תצוה, שמסיים בה וקדשתי את אהל מועד ואת המזבח.

פרשת כי תשא

מחצית השקל בשקל הקדש (ל יג).

יש לעיין מדוע נאמרה פרשה זו בין מזבח הפנימי והכיוור ושאר מעשי הקמת המשכן? ועוד למה לא נסמכה פרשת מעשה הקטורת לפרשת מזבח הקטורת הכתובה בסוף פרשת תצוה? ונראה פשוט, שבתחילה מזכיר מכפרים, ואחר כך מכשירים.

תחילה מדבר בחינוך מזבח החיצון (בקרבן תמיד) שהוא מקום עיקר הכפרה, אחרי כן דיבר על מזבח הפנימי, שעליו מכפר אחת בשנה כאמור בסוף פרשת תצוה (וזה חידוש לומר שהעיקר במזבח זה הוא הכפרה), ולאחר מכן דיבר על מחצית השקל שגם הוא כופר נפשם לכפר על הנפשות. ועל כן כל אלו שייכים זה לזה, שהם מכפרים. ואחר כך דיבר על קידוש ידים ורגלים, קידוש שמן המשחה, שניהם ענינים קידוש והכשר עבודה.

ומעשה הקטורת נאמר אחר שמן המשחה, כי יש כמה דברים דומים ביניהם, א' מיני הבשמים של שמן המשחה רובם הן מסממני הקטורת עצמם, ב' בשניהם נאמר דין כמתכונתה לא תעשו, ועיין עוד כמה פעמים בפרשת ויקהל פקודי (ל"ה ט"ו, ל"ט ל"ח), שבין מזבח הקטורת, לבין בשמים לקטורת, בא באמצע בשמים לשמן המשחה, ועיין.

על עבדת אהל מועד (ל טז).

פרש"י הן אדנים. ויש לעיין מה שייך לשון 'עבודת' אל האדנים.

בוודאי שרמז גדול יש בדבר, למאמר 'ושכנתי בתוכם'. שהרי האדנים באו ממחצית השקל, אשר הם כנגד נפשות עם ישראל, והנה כל המשכן, מיוסד על האדנים, ותחובים בתוכם, וכיון שמדבר על הכנת נפשות בני ישראל למשכן, וודאי שייך לשון 'עבודת'.

ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה (ל יח).

מצות כנו של הכיור, צריך ביאור מה עניינו?

בגמרא (זבחים כ"ב) איתא שכנו נמשח עם הכיור בשמן המשחה, וכמבואר בפרשת תצוה. עוד איתא שם רבי יהודה אומר יכול יהא כנו מקדש כדרך שהכיור מקדש תלמוד לומר ועשית כיור נחשת וכנו נחשת, לנחשת הקשתיו ולא לדבר אחר.

מבואר שאף על פי שכנו נמשח עם הכיור, ודינו בנחושת כמותו, לא היה כנו ראוי לקדש בו ידים ורגלים, ואם כן יותר צריך ביאור מה הוא בא?

בפרשת ויקהל פירש רש"י שעשו את הכיור מנחושת של מראות הצובאות, של נשים צדקניות, שהשתמשו בזה להכשר והכנה למצוה [ודברי רש"י אלו המה לא כהתרגום ואבן עזרא רמב"ן וספורנו שמפרשים שבא מהנשים שעשו בעצמם עבודת ה', בכך שעזבו קישוטיהם וקיבלו על עצמם לבא תמיד להתפלל בבית המקדש].

והנה המצוה הזאת של הנשים הצדקניות, הוא באמת מעין עניינו של הכיור עצמו, שהרי כל ענין הכיור הוא קידוש ידים ורגלים שהוא הכשר הכהן לעבודתו (ועם כל זאת ההלכה היא שהקידוש עצמו מצותו בעמידה, כי הוא עצמו נחשב עבודה). וגם עיקר עבודת ה' של הנשים הוא מענין זה, שהרי אמרו בברכות י"ז נשים במאי זכיין שהם מביאות את בניהם לתלמוד תורה, וממתינות לבעליהם הלומדים תורה.

ומעתה נראה ש'כנו' בא להגביה את הכיור גרידא, ואף על פי שאינו ראוי לקידוש, בכל זאת הוקש לכיור לענין שהוא בא מנחושת כמו הכיור, ונתקדש בשמן המשחה כמו הכיור. וכשם שהכנו מגביה את הכיור, ואף שאינו משמש כמו הכיור, דינו שווה לקדושה ומעלה לכיור. וכמו כך הנשים הצדקניות, אשר הן מכינות מגביהות את מעלת בעליהן, שכרם ומעלתם שווה ללומדים ועובדי ה' בפועל, כי כחלק היוצאים למלחמה חלק היושבים על הכלים, והנשים העושים את הכשר המצוה,

וגם רמז יש בדבר, כי 'כיור כן' או 'כיור כנו', בגימטריא 'אשה' בדיוק. כי כאמור מכל עניינו אנו למדים תפקיד הנשים ומעלתם בעבודת ה'.

ומשחת בו את אהל מועד. ואת הכיור (ל כו).

את עמודי החצר והקלעים לא משחו (ולא מטעם שדפנות לא נמשכו, כי קרשי המשכן נמשחו, אלא על כרחך הטעם כי קדושת החצר קלה), ואילו את מזבח החיצון והכיור משחו, אף על פי שמקומם בחצר אהל מועד, ולכאורה קשה מה הבדל בין העמודים לכיור, הלא שניהם בחצר, ולא במשכן עצמו? אלא בהכרח שבין אולם ולמזבח קדוש יותר משאר העזרה.

בגמרא יומא מ"ד ב' מסופק הש"ס אם מעלות דאורייתא, כלומר האם בין האולם ולמזבח קדוש יותר משאר העזרה, או לא. ולכאורה מכך שעמודי החצר לא נמשחו, משמע שהם פחות מקודשים מן המזבח והכיור אשר נמצא בין האולם ולמזבח, וזהו סיוע לצד זה. ויש לדחות הראיה (ליישב דעת החולקים), ולומר כי גוף המזבח והכיור יותר קדושים מן שאר הקרקע שבין האולם ולמזבח.

ואת ארון העדות.. ואת הכיור ואת כנו (לא כו).

צריך ביאור בארון לא נאמר שהוצרך למשווח את הכפורת בפני עצמה, משמע כי די שימשח את הארון. ואילו בכיור צריך לקדש את הכיור לבדו ואת כנו בפני עצמו, מה ההפרש ביניהם?

ושמא יש לומר שהכפורת לא הוצרכה לקידוש שמן המשחה. כי שאר הכלים אפשר שיהיו במינם כלי חול (אף שלעשות כמו של משכן ממש אסור, משום איסור תבנית, כמבואר ביורה דעה סימן ק"מ, אבל במינם בשינוי משהו אפשר), לכן נצרכים לקדשם וליחדם לקדושה. אבל הכרובים שעל הכפורת אסורים להעשות בחול, ואפילו לבית הכנסת אסור, כמבואר ברש"י סוף פרשת

משפטים, על פסוק אלהי כסף ואלהי זהב, והוא מהמכילתא שם, ועל כן לא הוצרך לקדש את הכפורת בשמן המשחה, ועצם מציאותו מקדשו. זכר לדבר, שהמלך שיש עליו ערעור, כגון שאינו בן הבכור של המלך הקודם צריך משיחה, ואם הוא בן בכור של מלך קודם אינו צריך משיחה בשמן המשחה.

אמנם זה חידוש, כי בפשוטו שמן המשחה בא להחיל מעלת קדושה לא רק לקובעו ולבררו מהחול, ואם כן חוזר הקושיא מדוע הכפורת לא תצטרך קידוש?

וחכם אחד שליט"א אמר לי ליישב את הדברים הנ"ל בלשון אחר, כי אין הפירוש מלך שאין עליו ערעור אין צריך משיחה, אלא הפירוש שמשיחת אביו מועלת גם בעדו. ואמר שכמו כן הוא לענין הארון, שכיון שהכפורת מיועדת מצד עצמה לארון, כי היא אסורה לחול, הרי מועיל קדוש הארון גם לכפורת. ועיין.

ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת.. את אהל מועד.. (לא ז).

צריך ביאור מדוע לא נאמר כאן חצר אהל מועד. והרי במעשה עשיית המשכן נאמר גם כן החצר, כמבואר בסוף פרשת ויקהל?

ושמא יש לומר שלא נצרך לרוח אלקים וחכמה ותבונה ורוח הקודש, לדעת עומק עניינו של חצר המשכן. עיין ברכות (נ"ה) ריש פרק הירואה, אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, כתיב הכא (שמות לה) וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת.

ואת השלחן ואת כליו, ואת המנורה והטהרה ואת כל כליה (לא ח).

יש לדקדק שלענין מעשה בצלאל נאמר במנורה לשון כל כליה, ובשלחן כליה. ואילו לענין המשיחה בשמן המשחה נאמר בהיפך (לעיל ל כז) את השולחן ואת כל כליו, ואת המנורה ואת כליה. ואילו בפרשת פקודי (לט לו) גבי הבאת הכלים למשה, נאמר בשניהם את כל כליו?

ויש לפרש בפשיטות, לענין המנורה יש ליישב, כי חלק מכליה היו מקשה אחת עמה, עיין ברמב"ן בפרשת תרומה בסוף ענין המנורה, ויש כמה שיטות תנאים בענין זה בגמרא ובברייתות. ועל כן אותם שהם מקשה אין צריך לקדשם בפני עצמם, אלא כיון שמשח את המנורה נתקדשו עמו, ולכן גבי משיחת המנורה לא נאמר 'כל כליה', ורק בענין מעשה בצלאל, והבאת הכלים נאמר כל כליה.

ולענין השולחן הוא בהיפך לענין הקידוש כיון שכל הכלים נפרדים ממנה וצריכים קידוש בפני עצמם, לפיכך בענין קידוש נאמר כל כליו. ומה שלא נאמר כל כלי השולחן בענין מעשה בצלאל, יש לומר כמו שאמרנו לענין החצר, שחלק מכלי השולחן לא היה בהם סוד עמוק, ולא נצרך לרוח אלוקים ורוח הקודש (אולי הדפוסים שהיה הלחם מונח בהם בעת האפיה), וכנ"ל פסוק ז'.

ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמורו (לא יג).

הנה כאן סיים ללמד את משה רבינו את כל תורת המשכן, ואמר לו שבצלאל הוא המיועד למלאכה, ומיד אחר כך אמר למשה רבינו שילמדם על השבת, וכמו שפרש"י שלא נחשוב שהקמת המשכן דוחה את השבת. ויותר מכך, כי המלאכות האסורות בשבת, הם המלאכות הנצרכות למשכן, ותלויים זה בזה.

בפרשת ויקהל נאמר שמשח רבינו אמר לישראל את כל אשר נאמר לו בכל פרשת תרומה תצוה וכי תשא. אך משה רבינו הפך את הסדר, שהקדים את מצות השבת לתורת המשכן, ולא כדברי ה' אליו שהשבת נאמרה בסוף, מדוע הפך את הסדר?

ויש לפרש פשוט, שהוא מסיבת צורך המציאות, כי יש לומר שמשנה רבינו לא לימד את הכל בבית אחת, ועל כן יתכן שאחר שלימד פרק אחד, יבא שבת ועלולים לעשות את המשכן בשבת, לכן הוצרך להקדים את השבת. ומשום כן שינה עוד, ומיד אחר מצות השבת הקדים משה רבינו את קריאת שם בצלאל לפני הבאת התרומה, כי ענין זה הם צריכים לידע זאת בתחילת המלאכה. ואילו בדבר ה', בא סדר הדברים לפי חשיבות הדבר למשכן, ועל כן קריאת שם בצלאל הוא בסוף, והשבת אחריו.

כי אות היא בני וביניכם (לא יג).

יש לכאורה כמה לשונות כפולים ממש בפרשה. וכשנתבונן בשינויים שביניהם נמצא טעם הכפלות מבואר ומפורש.

א] בפסוק י"ג נאמר כי אות היא בני וביניכם.. לדרתיכם.. ושמרתם את השבת..

ואילו בפסוק ט"ז ושמרו בני ישראל את השבת.. לדרתם.. בני ובין בני ישראל אות היא לעולם.

שלושת הענינים, שמירה, אות, לדורות, כפולים, וההבדל ביניהם שבראשונה הוא לשון נוכח, ושמרתם, ביניכם לדורותיכם, ובשני נסתר ושמרו, בין בני ישראל, לדורתם.

ב] אם נתבונן בפסוקים עצמם, מבואר הפרש נוסף, בפסוק י"ג מבואר מה בא האות להודיע, לדעת כי אני ה' מקדישכם. היינו לשם מעלת קדושת ישראל, לשם קדושתם עצמם (ולא מוזכר כאן כלל ששת ימים עשה ה') להוציא מהאומות¹.

ואילו בפסוק י"ז כתוב מה הוא האות להודיע, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש. היינו לשם הקב"ה זכר למעשה בראשית.

ג] וההפרש הזה מפורש יותר, כי בפסוק י"ד נאמר ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם. ובפסוק ט"ו נאמר שבת שבתון קדש לה'. הרי מפורש שתחילת הפרשה הוא לכם, לישראל. וחצי השני הוא לה'.

(לכאורה החילוקים הנ"ל מפורשים במקרא, אכן לא מצאתי כעת שיפרשו כן, וגם במכילתא יש פירוש אחר, לאני ה' מקדישכם, וקדש היא לכם. ושם גם דברינו נכונים, כי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים).

לפי אות חילוקי אות ב' וג', יבואר טעם חילוק הא', כי משום כך בחצי הראשון הוא בלשון נוכח, ובשני לשון נסתר. כי בחצי הראשון שהוא מדבר על כך שהקב"ה מקדש את ישראל, הרי זה על ידי שהוא מתקרב אלינו ומקרבנו ומקדשנו, כל ענינו הוא קרבת ה' לישראל, על כן שפיר הוא לשון נוכח, שהוא לשון קרוב. ואילו כשמדבר לשם הקב"ה, מתיחס לעם ה' בלשון נסתר.

ד] ובדרך זה יתבאר גם שינוי נוסף, בפעם הראשונה נאמר מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה. ובפרשה השניה נאמר כל העושה בה מלאכה יומת.

¹ באמת צריך ביאור, הלא גם הגויים נבראו בששת ימי המעשה, וכאשר הם מאמינים בדבר, מדוע שלא יוכלו לשמור שבת, עד כדי כך ששבתת שבת לעון נחשב להם, כמו שחז"ל אומרים גוי ששבת במיתה.

אלא מכך מוכרח שיש בשבת עוד ענין, שהוא זמן של קשר וקורבה של עם ישראל עם הקב"ה, ובזה אין לגוי חלק כלל. וכמו שאומרים בתפלה ולא נתנו ה' לגויי הארצות, כי לזרע יעקב נתנו באהבה, עם מקדשי שביעי.

אומרים במוסף, ישמחו במלכותך שומרי שבת, וקוראי עונג, עם מקדשי שביעי. ואמר הרה"ג ר' יצחק בן שושן שליט"א (ליל שבת ויקהל תשע"ג) שיש כאן ג' מדרגות, א' שומרי שבת, שנוהרים ממלאכה. ב' קוראי עונג, שהוא דרגא יותר גבוהה, שמענג את השבת, והוא פירש שהכוונה שהוא מתענג בדחילו ורחימו למען הי"ת. ג' עם מקדשי שביעי, הוא הדרגא הגבוהה שעיך השבת לענינים רוחניים, בתורה ועבודה.

בנוסף תפלת שחרית, ולא נתנו וכו' כי לזרע יעקב נתנו באהבה עם מקדשי שביעי. לפי נוסח אשכנז שאין אומרים כאן ישמחו במלכותך, כי אם מקדשי שביעי, מבואר בזה ולפי ג' החלוקות של הרב הנ"ל, שעיך החלק מה שבעבורו נמנע השבת מן האומות, הוא רק החלק של התוספת קדושה, מקדשי שביעי.

ויש לומר שהראשון משום שמדבר בעד נשמת בני ישראל, על כן הוא אומר שגם העונש של מיתה, הוא לטובת נשמתו שלא יבא לידי כרת מקרב עמה. ובשני אינו מזכיר טעם זה.

לעשות את השבת .. ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם (טז).

מהו ברית, ומהו אות?

האות הוא דבר המודיע. וברית הוא ששנים מבטיחים זה לזה, שיעשו זה לזה, או ישמרו זה את זה, או לא יפגעו זה בזה וכדומה.

ואם כן בהכרח מבואר בענין הברית, שאם אנחנו משמרים את השבת, הקב"ה שומר אותנו (ויתכן עוד שכאשר אנו מברכים את השבת בברכה, ומענגים אותה, הקב"ה מברך אותנו בשפע טוב. וכאשר אנחנו מקדשים את השבת, הקב"ה מקדש אותנו).

ויאמר ה' .. ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם (לב י). ויחל משה.. וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו (לב יד). וירד משה מן ההר.. ויאמר להם כה אמר ה' אלוקי ישראל.. הרגו איש את אחיו.. ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם (לב ל).

צריך ביאור בתחילה אמר וינחם ה' על הרעה, ואחר כך הרגו איש את אחיו, וגם מגפה היה, ואחר כך שוב אולי אכפרה, וקשה הלא כבר נסלח בתחילה?

ומתוך הרמב"ן שהתפלה הראשונה היה שלא יענשו כולם לאלתר, אבל עוונם נשאר עליהם ועל כך עלה לבקש כפרה על העוון עצמו.

ובאמת מלבד הארבעים יום השניים, גם בארבעים יום השלישיים עמד לבקש כפרה נוספת, כמו שנאמר בדברים (י) עמדת בהר כימים הראשנים ארבעים יום וארבעים לילה וישמע יהוה אלי גם בפעם ההוא לא אבה ה' השחיתך. עיין בפירוש הרמב"ן שם שבזמן לוחות שניות הראה לו הקב"ה י"ג מדות של רחמים, כלהלן (שמות לד ו), וגם אז היה זמן כפרה, שהסתיים ביום הכיפורים.

שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך (לד כג).

כתב רש"י הרבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו ויש מהן שלוש וארבע לחייב ולענוש על מנין לאוין שבהם ועל מנין עשה שבהן.

והנה יש להתבונן, כי רוב המצוות האמורות בפרשה זו, נכפלו ממש בפרשת משפטים, במשפטים נאמר ששת ימים תעשה מעשיך (כג יב), את חג המצות תשמור (כג טו). וממש כענין זה נאמר כאן בכי תשא את חג המצות תשמור (לד יח), וכן כל הפרשה ממש כמעט מילה במילה (כמדומה הם שבעה מצוות, שביתת שבת, עליה לרגל, קרבן ראיה, שחיטה על חמץ, לינת הזבח, הבאת ביכורים, בשר וחלב), והפסוק האחרון ראשית ביכורי אדמתך, נכפל ממש מילה במילה.

גם מה שנאמר כאן, ילך נא ה' בקרבנו.. הנני גורש מפניך פן תכרת ברית, כי את מזבחותיהם תתצו (לד ט-יג), כן הוא בפרשת משפטים כי ילך מלאכי לפניך (כג כג). מעט מעט אגרשנו.. לא תכרות להם ולא לוהיהם ברית.. כי יהיה לך למוקש (כג כט-לג).

כל הכפלות הגדולה צריך ביאור? אמנם הצד השווה בשניהם שכל הדברים הללו נאמרו לפני קבלת הלוחות, פרשת משפטים לפני לוחות ראשונות, ובפרשת כי תשא לפני לוחות האחרונות.

ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (לד כה).

מכאן למדים לכל הקרבנות שהם נפסלים בלינה. דהיינו שאם הקרבן נשחט, או המנחה נתקדשה בכלי, יש להקריבו בו ביום, ואם לא הקריבו עד עלות השחר נפסל בלינה.

והנה בימי החשמונאים נעשה נס ופך השמן דלק שמונה ימים, ויש מפרשים [עיי' בית יוסף הלכות חנוכה סימן תר"ע, תוס' הרא"ש שבת כ"א] שכל יום דלק שמינית מהפך.

והקשה חכם אחד, מאחר ששמן למנורה נתקדש בכלי שרת (דעת תוס' במנחות פ"ט ד"ה חצי, רש"י תמורה י"ד, ודלא כתוס' בתמורה שם), הרי נפסל בלינה בעמוד השחר של הבוקר הראשון, ואיך הוכשר בשאר ימים?

ונראה לומר שכיון שדין לינה, נלמד מפסוק זה שנאמר בו 'זבח', אין ללמוד ממנו כי אם דברים הנקשרים, כגון קרבנות וניסוך המים, אבל שמן למאור אי אפשר ללמוד (ללא שיהיה לכך דרשא מיוחדת) כי מכיון שאינו קרב, אין ללמדו ממילת זבח.

וקשה על תירוץ זה ממי כיור שהדין הוא שהם נפסלים בלינה, אף על פי שאינם נקשרים ונראה שאינו קושיא, כי מבואר בגמרא זבחים כ"א שמי כיור נפסלים למתירים כמתירים, לאברים כאברים, דהיינו שלענין דבר שנפסל בשקיעת החמה (היינו מתירין) נפסלים המים בשקיעה, ולענין דבר שקרב בלילה עד עמוד השחר, אותם המים אינם פסולים עד עמוד השחר, הרי שדין מי כיור, כהדבר הנקרב. ומכך מוכח שמי כיור, דינו כהזבח, ומשום כן נלמד מקרא ד'זבח', לענין דין פסול לינה במי כיור, אבל שמן למנורה מכיון שאינו זבח, אין כל מקור שיהיה בו פסול לינה.

פרישת ויקהל

כל איש אשר נשאו לבו, וכל איש אשר נדבה רוחו (לה כא).

יתכן שיש כאן שני מיני אנשים, אחד שהוא מרגיש זכות לעצמו, ורוממות שיכול להיות שותף למשכן הקדוש, והו נשאו לבו, והוא באמת מתרומם מכך.

ויש אחרים בעלי נדבה, שאמנם לבבם טוב ונותן, וחפצים בכל לבם לתת ולהשתתף ולתרום למשכן. אבל אינם מרגישים שזה זכות בשביל עצמם, רק שהם עושים טובה ומתחסדים למקום, וזה דרגא אחרת לגמרי כמובן.

אשר הניף תנופת זהב לה' (לה כב). כל מרים תרומת כסף ונחושת (לה כד).

בזהב נאמר לשון תנופה, ובכסף ונחושת הרמה. ויתכן שלשון תנופה לשון גבוה יותר מהרמת תרומה. התורה מחשיב יותר את אותם שנתנו זהב, שכידוע הוא יקר הרבה מאד יותר מכסף ונחושת [כמובן שכל אחד כיכלתו, אבל שנים שוים, שזה נתן הרבה יותר מחבירו, הוא חשוב יותר].

אמנם בפרשת פקודי (ל"ח כ"ט) נאמר גם על נחושת, נחושת התנופה, כמו שנאמר שם (ל"ח כ"ד) זהב התנופה (ובחז"ל אשר הונף מוליך ומביא, אשר הורם מעלה ומוריד, משמע היפך דברינו, רצ"ע).

ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (לה ל).

איתא במדרש תנחומא אות ג' כאשר ירד משה ואמר שבצלאל הממונה, התחילו ישראל מרגישים שהרי בצלאל הוא נכד בנו של מרים אחות משה, האם את כל השררות נוטל למשפחתו, והשיב להם משה רבינו, אני לא עשיתי כלום מדעתי אלא הקב"ה אמר, והוא מראה להם, ראו קרא ה' בשם בצלאל, לקיים מה שנאמר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. זה בצלאל שאמר הקב"ה ראו קרא ה' בשם, ואדם זה ישראל. צריך ביאור מה השיבם משה רבינו?

וראיתי (בשם מעייני החיים) פירוש והוא נכון לע"ד, שבתחילה אמר להם את שמו, ורובם לא הכירוהו, רק שמעו שהוא נכדו של חור, שהוא בן אחות משה. ואמר להם 'ראו' שיביטו בפניו, ומיד

מצא חן בעיניהם. כי חכמת אדם תאיר פניו, ומיד ראו על פניו, כי הוא ראוי לאותה עטרה. וגם הקב"ה אמר למשה רבינו בפרשת כי תשא, ראה קרא ה', לומר שניכר על פניו.

ראו קרא ה' בשם, בצלאל.. הוא ואהליאב.. וחושבי מחשבות (לה לה).

יש לדקדק אן שעל בצלאל הזכיר הכתוב דבר אחד יותר ממה שהזכיר אצל אהליאב, והוא עשייה בזהב וכסף, שמה נאמר שבאמת בעסק זה לא ידע אהליאב כמו בצלאל? בן עוד יש לדקדק בפסוק ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב, מלא אותם חכמת לב. לכאורה משמע קצת שבצלאל היה לו כוח להורות, ואילו שניהם יחד מלא אותם לענין מה שנאמר אחר כך, באופן שלא נאמר על אהליאב להורות נת בלבד?

ולכאורה יש לומר שמשום כך הכתוב משבח יותר את בצלאל, ראו קרא ה' בשם בצלאל, כי היה לו יתרון בעינים אלו.

אולם רש"י להלן ל"ז א' כתב שבצלאל נתן נפשו עליה לכך נקראת על שמו. משמע שמלבד זה היו שניהם שוים, וכן כתב האבן עזרא כאן בפסוק ל"ד שאהליאב היה חבר בצלאל בכל המלאכות וגם להורות לאחרים, ולכאורה קשה מהדיוקים הנ"ל?

אמנם בסוף הפרשה בפסוק ל"ה נאמר על שניהם **וחושבי מחשבות**, מה הביאור בזה? היה אפשר לפרש שמתחילת פסוק ל"ב ולחשב מחשבות בזהב, ואם כן מבואר כאן שנשתוו שניהם גם בענין המתכות. אכן התרגומים אונקלוס ויונתן מתרגמים **ומלפי אומנון**. ולפי זה מבואר הענין השני, שנשתוו בכך ששניהם הורו לאחרים (מפרשים חושב לשון אומנות, ואם כן הם מאמנים אומנים).

ויש לעיין בזה, כי בפסוק ל"ב נאמר ולחשב מחשבת, לעשות בזהב ובכסף ובנחושת, וכן נאמר לעיל ל"א ד'. וכאן יש הפרש בין שני התרגומים, אונקלוס תרגם בכולם לאלפא אומנון, כמו בפסוק ל"ה, אולם בתרגום יונתן יש חילוק, בפרשת ויקהל מתרגם כאונקלוס, ואילו בפרשת כי תשא מתרגם למיחשב ברעיונהו ה"ך למיעבד בדהבא ובכסףא ובנחשא, וצריך עיון מדוע שינה בין ויקהל ל"ה תשא, הלא לכאורה הוא אותו פסוק ממש?

עיין רש"י פרשת כי תשא פירוש נוסף על חושבי מחשבות, ובאבן עזרא כאן נראה שמפרש שהמציאו דברים בכל ענין ללא שראו כמותן מאחרים. ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

במדרש רבה ותנחומא אריכות נפלאה במעלה הגדולה של **בצלאל**. שההבטחה שהובטח למילדות ויעש להם בתים, יוכבד זכתה לכהונה זה אהרן הכהן, ומלכות זה משה רבינו. ומרים זכתה לחכמה, וזה הוא חכמת בצלאל (תנחומא ד'. ידוע בשם האר"ז"ל שיש סגולת חכמה לבארה של מרים). טוב שם משמן טוב, שהקב"ה מעיד עליו ראו קרא ה' בשם, מה שלא העיד בנרדב ואביהוא אף שנמשחו בשמן המשחה (תנחומא א. מזה נראה שהיה צדיק), ושהיה יודע בחכמה זה תורה, בתבונה זה הלכה, ובדעת זה תלמוד (תנחומא ה, אמנם בתלמוד בבלי ברכות נ"ה, על בחכמה תבונה ודעת, איתא שיועד היה לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ), נשתבח בעליונים נשתבח בתחתונים (תנחומא פקודי א, ורוב הנ"ל כן הוא גם במדרש רבה). וכן על **אהליאב**, אמרו שהוא שבח לאמו (צריך עיון מדוע אומר המדרש אמו, ולא אביו, אלא משמע מכך שאחיסמך הוא שם אמו, ולא שם אביו), שבח למשפחתו, שבח לשבט כולו (מדרש תנחומא ויקהל אות ד').

ובגמרא סנהדרין פרק בן סורר, מבואר שהיה באותה שעה היה בצלאל רק בן י"ג שנה. שהרי זקנו של בצלאל חור היה בנו של כלב בן יפונה, וכלב בן יפונה היה באותה שעה רק בן ארבעים וחמש. שהרי בשעת כניסתם לארץ אמר ליהושע בן נון אנכי היום בן שמונים וחמש.

והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר (לו ז).

מה עשו עם הנותר? במדרש תנחומא (פקודי ה) שאלו למשה רבינו מה יעשו בו, ואמר משכן לעדות. ומפרשים שעשה סביב לארון אהל נוסף, והוא פלא שהיה רשאי להוסיף לעשות מה שלא נאמר לו? עוד מקשים דים משמע בדיוק, והותר משמע יותר, הרי זה תרתי דסתרי?

וכתב האור החיים שהיה יותר, ונעשה נס והצטמצם ונעשה בדיוק, ומיושב שני השאלות. והוא דבר פלא שנעשה נס להקטין ולהפחית. ועוד שהמדרש הנ"ל הוא לכאורה סתירה לדבריו, שמבואר שנשאר יותר.

וזקני המהר"ם שו"ף זצ"ל באגדותיו הנדפס בסוף חולין, פירש שכל עוד שלא נותר, היה אפשר לחשוב, שאילו היה יותר, היו עושים איזה דבר יותר בריוח, והוכרחו להצטמצם, אבל כאשר נותר, הרי בהכרח שהיה דים.

ובספר תולדות יצחק לסבי הרה"ג ר' מרדכי יצחק ויספיש שליט"א, כתב שהנותר לא היה בפועל, כי היה דים, אלא שרצונם היה להתנדב יותר, והרצון הזה גם הוא נספר, ובזה היה והותר.

ויעש בצלאל את הארון (לז א).

פירש רש"י לפי שנתן נפשו על המלאכה יותר משאר חכמים נקראת על שמו.

והנה במדרש תנחומא אות ז' כתוב שדווקא בארון נאמר ויעש בצלאל, כי בשאר הכלים היה עושים אחרים על פי אמירותיו ועצותיו, ודווקא בארון מקום השראת השכינה, היה צריך שיעשה בצלאל בידיו ממש, ששם צלו של הקב"ה שהיה מצמצם שם שכינתו. לפי זה לכאורה אין ראייה מכאן, שמתוך שנתן נפשו על המלאכה נקראת על שמו.

ונראה שבכל זאת יש ראייה לדברי רש"י ממקום אחר, מהפסוק בתחילת פרשת פקודי ובצלאל בן אורי בן חור עשה את כל אשר צוה ה' את משה. הרי שעשיית כל הדברים כולם נתיחס אליו, ואף שלא עשה בידיו. ובהכרח הטעם כי נתן נפשו על הדבר.

ודברי רש"י שכתב שמהפסוק ויעש בצלאל את הארון, למדים שנתן נפשו, מקורו בתנחומא אות י', שחולק על המדרש הנ"ל באות ז', ומפרש שמה שנאמר בשאר הכלים ויעש לשון יחיד מתיחס לבצלאל, שהוא המשך לויעש בצלאל את הארון, ולא רק על הארון נאמר שעשה בצלאל. ומבואר מכך שהכל נקרא על שמו, ומבאר המדרש (תנחומא י') שלא עשה בידיו הכל, אלא שנתן נפשו עליה.

פרשת פקודי

אלה פקודי המשכן (לח כא).

צריך ביאור פותח בהקדמה למנין התרומה לכלי המשכן, והנה אינו אומר את מנין התרומה עד לפרשה הבאה, ובפסוקים אלו נאמר שבצלאל ואהליאב היו עושי המלאכה, ומזה ענין זה לפקודי המשכן?

ולכאורה צריך לומר שבזה מבאר דרך המפקד והמנין. ואומר שאיתמר היה ממונה על המפקד, עיין בפרש"י שהוא מוטל על הלויים. אבל גם בצלאל ואהליאב השתתפו במנין, כיון שהם עושי המלאכה, הרי הם ידעו את כל המלאכה לפרטי פרטים, ולפיכך על ידם היה יכול איתמר לברר כל דבר כיצד נעשה, בכדי לידע משקלו ומנינו.

כל הזהב העשוי למלאכה (לח כד).

צריך ביאור מדוע מנה כאן את הזהב והכסף, הרי עדיין לא נשלמה המלאכה, שהרי עוד לא נאמר עשיית בגדי הכהונה? (עיין כלי יקר).

והנה נחושת הכיור לא נפקד כאן במנין כלי הנחושת, וכתבו המפרשים שטעם הדבר הוא, כי בא מתרומה מיוחדת, של מראות הצובאות, ולא נתערב עם כל התנופה, לפיכך אינו מן המנין.

ולפי זה יתכן לומר כי גם בגדי הכהונה באו מתרומות נפרדות (והוא על פי מה שנתבאר בפרשת תצוה), ועל כן לא היה בכלל מניין כלי המשכן.

בן והנה באמת בפסוק זה שהוא גמר מלאכת כלי המשכן, נאמר כל הזהב העשוי למלאכה. ואחרי כן בגמר בגדי כהונה נאמר (בפרק לט לב) **ותכל כל עבודת משכן אהל מועד, ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה בן עשו**. ויש לומר שבנין כלי המקדש נקרא בשם מלאכה, והבגדים נקראים בשם עבודה.

ועיין עוד אחרי הפסוק **ותכל הנ"ל**, נאמר ויביאו את המשכן, שם מזכיר גם את הכלים וגם את הבגדים, ובסיום הפרשה מזכיר את שני הלשונות עשו בני ישראל את העבודה, וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה, ויש לומר שהם כנגד ב' הענינים.

ג] אכן כל זה צריך עיון, כי ברש"י על פסוק ותכל כל עבודת, כתב ויעשו בני ישראל, פרש"י את כל המלאכה ככל אשר צוה ה' וגו' עכ"ל. ולכאורה רש"י אינו מוסיף כאן כלום, ומשמע שכל מה שרש"י בא לומר בדיבור זה, הוא להוציא שלא נחלק בין לשון עבודה ללשון מלאכה, ולא מסתבר.

ונראה שאדרבה רש"י בא לומר כך, שכאן בפסוק בעצמו יש כפלות ויעשו בני ישראל, ככל אשר את משה בן עשו. לכאורה מילים ויעשו בני ישראל מיותרים, שהרי עשיה כתובה בהמשך. לכן מפרש רש"י שויעשו בני ישראל, את המלאכה, כן עשו הוא על העבודה המוזכר במפורש, וככל אשר צוה ה' שבאמצע, מתיחס לשניהם.

ולפי זה כבר לפני בגדי כהונה מוזכרים גם מלאכה גם עבודה, וצ"ב מה הם שני הענינים?

ד] ושמה יש לומר שלשון מלאכה, מיוחס למה שנעשה בפועל פעולה הגשמית, אבל לשון עבודה, כולל את הכוונה המחשבה, את עבודת ה' שבדבר.

ועל כן בפסוק (לט מג) וירא משה את כל המלאכה, נאמר לשון מלאכה ולא לשון עבודה, כי את דרגת עבודת ה', יעיד עליו רק יודע תעלומות, ובוהן לבבות (הגם שמשה רבינו היה נביא, כבר נאמר היוצר יחד לבם המבין את כל מעשיהם, וכתוב ברמב"ם הלכות תשובה יעיד עליו יודע תעלומות, נראה שאת מעמקי המחשבות רק הבורא יודע).

ויעשו את אבני השוהם (לט ו).

יש לעיין **אבני האפור** כתובים בפרשה נפרדת, בנפרד מפרשת האפור ומפרשת החושן. ואילו בפרשת תצוה, אבני שוהם אבני האפור כתובים בפרשת האפור, והפרשה הנפרדת שם הוא על המשבצות והשרשרות, ולא על אבני השוהם, וצריך עיון.

ונתתה את מזבח הזהב לקטורת (מ ה).

בשולחן ומנורה נאמר שמשה נצטוו להניח לחם הפנים ולהעלות הנרות. ואילו קטורת לא נאמר לו להקריב. וצריך עיון אם כן בעשייה להלן פסוק כ"ז נאמר שהקטיר את הקטורת, היכן ציווהו להקטיר.

ועיין בתוספתא מנחות (פרק ז' ג') ששם שאלו חז"ל על עריכת הלחם, הדלקת מנורה, קטורת, ותמיד היכן צוהו, ומשיבים עיין שם.

וקשה א' הרי בפרשה זו עצמה נצטוו מפורש לערוך ערך הלחם, והדלקת הנרות, ורק הקטורת לא נאמר בו.

ועוד שהפסוקים שמביא שם הם לכאורה על עיקר המצוות של לחם הפנים וכו', ומה הראיה לחינוך, שבזה עסק משה רבינו, וגם התוספתא שם עוסק בדין חינוך, עיין שם לפני כן.

וישם את הבדים על הארון (מ כ).

צריך ביאור הרי לעיל בעשיית הארון נאמר ויעש בצלאל את הארון וגו' ויבא את הבדים בטבעות על צלעות הארון לשאת את הארון. והרי הדין הוא שכיון שניתנו הבדים יש לאו להסירם, שנאמר לא יסורו ממנו, כמבואר בתחילת פרשת תרומה, וכיצד יכול משה רבו לתת את הבדים, אחר שכבר ניתנו על ידי בצלאל?

ונראה שזה הוא סיוע, לדברי האבן עזרא בפרשת תרומה, וכמוהו כתבו תוספות יומא ע"ב באריכות, שהיו לארון שני זוגות בדים, האחד בדים קבועים לעולם, והשניים בדים למשא. ולפי זה מבואר, שבצלאל נתן את הבדים למסע, ומשה רבינו נתן את הבדים הקבועים. ועיין עוד משך חכמה.

פרשת ויקרא

אם עולה קרבנו מן הבקר זכר יקריבנו (א ג).

לכאורה אינו מדוקדק, היה לו לומר אם הביא את קרבנו מן הבקר, או אם הביא קרבן עולתו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו. או כמו להלן בפרשת צאן, נאמר ואם מן הצאן קרבנו. ונראה שהלשון מרמז שכאשר מביא מן הבקר עולה קרבנו יותר לרצון. כי כאשר עשיר שיכול להביא מן הבקר או מן הצאן, ומביא מן היותר יקר, בכך מתרצה ועולה קרבנו יותר לפני ה'. ועיין כעין זה בבעל הטורים סוף פסוק ט'.

זכר תמים יקריבנו (א ג).

בענין הקרבנות נאמרו בכל המפרשים טעמים לעניינו, ועם כל זאת כתב הרמב"ם בסוף סדר עבודה שכולם חוקים הם, אלא שכתב שבכל זאת יש להתבונן בטעמים. ויש כמה הלכות שיש חלוקים בין הקרבנות, ובס"ד עלה בדעתי טעם להבדל שיש בין הקרבנות לענין המין זכר או נקבה.

דהיינו שחטאת יחיד באה נקבה, ושאר הבאים על חטא זכר כגון האשם, פר כהן משיח ופר העדה, ועולה. ואילו השלמים בא זכר או נקבה (אם כי פשוט שאינו עיקר הטעם, ואינו אלא להועיל בהתעוררות הלב להתקרב ולהתיישב הלב בענין הקרבנות).

הנה הקרבנות הבאים לכפרת נפשו ולתקן נפשו, הם עולה (מפורש בה ונרצה לו לכפר עליו), חטאת, ואשם, ולא שלמים.

חטאת על מה הוא בא על עונות החמורים ביותר שאם הם במזיד דינם בכריתת הנפש רח"ל.

ואילו האשמות (מלבד אשם תלוי) אינם באים על חטאים שיש בהם כרת, וגם עולות אינם באים על עבירות שיש בהם כרת, על על לאו שאין בה מעשה, ולא שניתק לעשה.

ונראה שהחטאת דינו בנקבה, להורות על חלישות הנפש שנחלשה כוח הנשמה מהעבירה החמורה, וכמו שנאמר 'את עושה לי', שתש כוחו כנקבה (לשון התורה בפרשת כי תשא, נראה שמחלל שבת יומת בבית דין, טובה הוא לו להצילו מכריתות הנפש).

מה שאין כן אשם ועולה שאין בהם כרת, על כן באים זכר (גם אם אשה מביאה קרבן).

והטעם שב"ד ומשיח ונשיא מביאים זכר, להורות שמחמת מעלת זכות הרבים התלוי בהם, שהב"ד הם המורים, וגם כהן הגדול נאמר שפתי כהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפייהו, וכמה פעמים בנ"ך מבואר שהכהנים הם המורים והמלמדים, וכהן הגדול הוא גדול העובדים לה', ומחמת גודל זכויותיהם לא נחלשה נפשם כל כך.

בפרשת שלח ישנם עוד חטאות, והוא חטאת על חטא **עבודה זרה**, ובמה דינו שונה משאר חטאות, **שהיחיד** שחטא בשוגג בעבודה זרה, אינו יכול להביא כשבה, אלא **דווקא שעירה**. **ובית דין** שהורו להקל בחטא עבודה זרה וחטאו על פיהם, מביאים **פר לעולה ושעיר לחטאת**. ויש לפרש הטעם שאצל ציבור בא זכר, מטעם האמור, של מעלת כלל הציבור.

בן חטאת יחיד של **עבודה זרה** בא דווקא שעירה, ואילו חטאת לשאר חייבי כריתות רצה כשבה רצה שעירה, וטעם החילוק מבואר בגמרא סוטה ל"א ב' בשם רשב"י הדורש טעמא דקרא, שבחטאת כיון שמביאו נקבה, ניכר שאינו עולה ואשם, וניכר שהוא נקבה, ועל כן אמרה תורה שיכול להביא כשבה, שהאלהיה מכסה עליו ואינו ניכר בין זכר לנקבה ולא יתבייש. אבל בעבודה זרה, מתוך חומר עבודה זרה, אדרבה טוב שיביא שעירה למען יענש גם בבושת, כך מבואר בגמרא.

ומה הטעם שבית דין מביאים עולה מלבד החטאת, מה שאינו כן בשאר פר חטאת של בית דין? שמעתי בשם **האדמו"ר ממודז'ין שליט"א** (א' ניסן תש"ע בסיום אצל כוללי טהרות), על פי הגמרא הנ"ל, שבעבודה זרה צריך להביא דווקא שעירה, כדי שיתבייש.

וביאר הטעם בזה, שדווקא בעבודה זרה יש לביישו, על פי האמור בגמרא קידושין לט' ב' על חטא ע"ז שבחטא זה, מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, שנאמר למען תפוס את בית ישראל בלבם. הרי ששונה חטא ע"ז שצריך כפרה גם על חטאי **הלב**, ובכך הוא חמור יותר משאר חטאים שבהם כל חיוב הכפרה הוא על **המעשה**.

והנה בקרבן ציבור אין את הבושה ההיא שיש ליחיד כשמביא שעירה נקבה, במה שניכר שהוא חטאת, כי אין כל ישראל עומדים בעזרה בשעת קרבן הציבור. ועל כן הצריכה תורה עולה בפני עצמה, כי העולה באה לכפר על הרהורי הלב, והיא תכפר על כפרת הלב הנדרש לחטא של עבודה זרה.

ונפש כי תקריב קרבן מנחה (ב א).

לכאורה מי שחטא בחטא שצריך להביא עולה, כמבואר לעיל (א ד ברש"י) והוא עני, הרי הוא מביא מנחה לכפר על חטאים אלו.

בגמרא (מנחות ס') מבואר **שמנחת מרחשת** צריכה כיסוי כי היא בא לכפר על רחושי הלב, כגון שחטא בהרהור עבירה, והלב הוא דבר מכוסה. **ומנחת מחבת** אין לה כיסוי, כי באה לכפר על ניביה הפה, ומפרש רש"י כגון שהלך רכיל, והרי הפה מגולה הוא, לכן המחבת ללא כיסוי.

מלשון רש"י שכתב 'כגון', נראה שלא דווקא עוון זה, אלא מכפר על כל עוונות התלויות בפה. והנה **בזמירות שבת** אומרים לקל ירצו כמנחה על מחבת. וצריך ביאור מדוע דווקא כקרבן זה. ולפי דברינו יש לומר כיון שמצות זכירת שבת וזמירות שבת הם מצוות שבפה, לכן הם מרצים כמנחה על מחבת (דחוק קצת, כי הרי לשון השומר שבת, נראה שמדבר על מצות שמירת השבת).

אם זבח שלמים קרבנו, אם זכר או נקבה (ג א).

השלמים נקראים **זבח שלמים**, ובתרגום **נכסת קודשין** (נכסת פירושו זביחת). וצריך ביאור הרי בכל הקרבנות שייך לשון זבח, מדוע דווקא שלמים נקראו זבח? וכל הקרבנות קדושות, ומדוע דווקא השלמים נקראים קודשין?

ונראה כי המקריב שלמים עיקר הענין שהוא רוצה לזבוח ולאכול בשר, זבח משפחה, ואמרה תורה שיכול לקדש מאכלו לעשותו קודש (ובפרט לפי התנא במסכת חולין הסובר שבמדבר נאסר להם לאכול בשר תאוה, כלומר כל בשר חולין, ולא הותר להם שום בשר בהמה מבלי לעשותו קרבן).

ולפיכך שלמים נקראו **זבח**, שכוונתו הראשונה הוא לזבח לעצמו, ובא לקדש מאכלו, ולכן נקרא **קודש**.

ומטעם זה מובן שהוא שייך בכל המינים ובזכר ונקבה, כי תלוי הדבר במין שרוצה לאכול. ובעוף לא ניתן שלמים, יש לומר כי אין עיקרו לאכילה, ואין בו אלא אכילה כל שהוא, וזוה לא הטריחה אותו התורה לילך עמו למקדש, ואם הוא מקריב עוף אינו בעבור אכילה.

אם הכהן המשיח יחטא (ד ג).

הנה יחיד והנשיא מביאים חטאת חיצונה אשר דמה נזק על מזבח החיצון שמחוץ להיכל ככל הזבחים, אבל חטאת פר כהן משיח, ופר העדה של בית דין, דמה נכנס להיכל, ונזק שבע פעמים על הפרוכת, וכן הוא נזק על קרנות מזבח הפנימי שבהיכל.

ויש לפרש בטעם הדבר בעבור מעלתם הגדולה, שהבית דין הם עיני העדה כלל ישראל, והכהן הגדול מאחיו, בצדקות ועבודת ה' ובתורה (וכמובן ששייך שיהיה צדיק יותר גדול מהכהן גדול, אבל הוא במקרה, והכהן גדול יש לו מינוי ודינים בעבור כן).

אבל נראה שהוא יותר מכך.

כי מבואר ברש"י ובמשנה בהוריות שבית דין וכהן המשיח מביאים פר, כאשר עצם החטא חטאו במעשה, אך השגגה לא היתה טעות סתם כגון חלב שנתחלף בשומן, אלא **שגגת הוראה**, שבית דין הורו שהוא מותר, ואחר כך חטאו מחמת ההוראה, וכן הכהן המשיח הורה לעצמו, ואחר כך חטא.

ונמצא שהשגגה איננה רק שגגת מעשה שלא נזהרו במעשיו, אלא **שגגת תלמוד**, וטעות בעיון ההלכה, ויש כאן חומר בדבר מצד שהם מופקדים של מסירת התורה ושמירתה, וטעו בזה. וכמו שכתב נפש החיים שיש חטא במעשה, ויש חטא במוח, והוא פוגם בדרגא יותר גבוהה.

ולכן נצרכת כפרה בפנים, על הפרוכת שעל ארון העדות, ובמזבח אשר על יד המנורה הטהורה אשר בדרום ההיכל, כי טעות בהוראה צריכה כפרה במקום יותר פנימי ומקודש. ודווקא מפנימיות ההיכל כי משם מושפע ממרום כוח התורה, כי ממקום הארון המנורה בא שפע החכמה והתורה.

(עיי' ברבינו בחיי בשם רבינו חננאל בפרשת תרומה, שהארון והמנורה שניהם כנגד התורה, הארון כנגד התורה כנתינה מפי הגבורה, והמנורה הוא כנגד העיון והפלפול, אשר לומדיה עושים לה פרחים וכפתורים, ויש לפרש שלכן היא באה זהב כולה ואינה כהארון שהוא רק מצופה זהב, כי על ידי עיונה מזדכך גופם בדבקות התורה, ומכל מקום הארון הוא נעלה יותר. ומכאן כתב הגר"א סיוע להלכה, שסיני ועוקר הרים סיני עדיף).

ונפש כי תחטא (ה א).

נאמר כאן שלושה שמביאים **קרבן עולה ויורד** (שהדל יכול להביא תורים תחת הכבש) החוטא בשבועת עדות במזיד, שבועת ביטוי במזיד (גם אשם שבועת הפקדון הוא בחטא של מזיד), וטומאת מקדש בשוגג. והנה טומאת מקדש היא חייבי כריתות, וצריך ביאור מדוע נשתנה עון זה משאר חטאות?

ושמא הטעם כי יש חילוק בין חטא זה לשאר חטאים, שיש עליו עוד כפרות, והוא שעירי ראשי חדשים ורגלים ושעיר יום הכיפורים, ואמנם מי שמחוייב חטאת שהיה לו ידיעה בתחילה ובסוף, שעירים אלו אינם מכפרים עליו, אמנם לפני שנודע לו היה בכלל אותם כפרות, וצריך עיון.

ואם לא תגיע ידו די שה (ה ז).

הנה נאמר כאן קרבן חדש של שני תורים בדלות, ואין ריוח פרשה בינו לבין קרבן כבש של עשירות הקודם. וצריך טעם, הלא בין פרשה זו לפרשה שאחריה שהוא מנחת חוטא בדלי דלות יש ריוח פרשה, וכן בין כל קרבן וקרבן עד הנה, ומדוע כאן אין ריוח פרשה?

ויש לסייע מכך, לפירושו הידוע של בעל האור שמח, שאמר ששני התורים אחד חטאת ואחד עולה, שניהם הם כנגד הכבש, שהחטאת כנגד הדם הנקרב מן הכבש, והעולה כנגד האימורים הנקרבים מן הכבש (ובזה יישב את השיטה שקרבן עולה זה קרב בלילה. ויש להעיר קצת שבעולת העוף בעצמה יש גם כן הקרבת דם, אמנם יש בה שינוי משאר קרבנות שאין בה אלא מיצוי הדם, ואילו בחטאת העוף יש זריקה ומיצוי).

ולפי זה ניחא ששני התורים באו באותו פרשה עם הכבש. מה שאין כן במנחה הנקרבת, אין שם שני דברים נקרבים, ועל כן המנחה איננה שקולה ככבש שיש ממנו שני נקרבים דם, וחלב.

נפש כי תמעול מעל (ה טו).

חלוק אשם מחטאת בענין מידת הקרבן, שהחטאת כשרה בת שנתה, ואפילו היא שווה מעה כסף, שהוא אחד מכ"ד בסלע, ואילו האשם בא איל, ואינו כשר אלא אם כן נקנה במחיר שני סלעים. וטעם הדבר לכאורה חטא מעילות, ואשם שבועת הפקדון, טעמים פשוט כי עיקר חטאם הוא בא מחמת יצר הממון, ועליו לכופף את יצרו, ולתקן באשר עיות.

וטעם אשם תלוי, הלא הוא בא על אותם חטאים שדינם בחטאת, ומדוע ספקו חמור מהוודאי, שוודאי חטא מביא חטאת בזול, ובספק חטא מחוייב ביוקר.

מבאר רבינו בחיי, שעל הוודאות מתחרט האדם ומצטער יותר מאשר על ספיקות, ולכן באה תורה לעוררו ולחייבו ממון רב, וכך יראה וירגיש לבבו בחומר חטאו, על חומר הדבר, ויתחרט חרטה גמורה.

והוא רק לענין לעורר לבו, אבל על פי האמת ספק אינו חמור כוודאי, ועל כן די בב' מתנות, ואין צריך ד' מתנות כחטאת, וכן אינו בא נקבה כחטאת, וכן לשאר דינים, דינו כאשם ולא כחטאת, וכן מבואר בגמרא זבחים מ"ח לענין מה היינו אומרים לולא הפסוקים, שהיינו אומרים להקל בספקו מוודאי עיין שם.

פרשת צו

זאת תורת העולה (ו ב).

רש"י מפרש על פי הגמרא בזבחים, תורה אחת **לכל העולין**, כלומר לכל המוקרבים על המזבח, שאם עלו לא ירדו. וכן כל הפרשה מדבר בדיני המוקרבים על המזבח, דיני אש המזבח, תרומת הדשן, ואין בפרשה כל הלכה מיוחדת בקרבן עולה.

מלבד הלכה אחת הוא שייך לקרבן עולת תמיד, והוא 'עליה' השלם כל הקרבנות כולם. שלא יקריבו קרבנות לפני תמיד של שחר, ולא יהא דבר מאוחר לתמיד של בין הערביים.

והנה **בתרגום יונתן** איתא, זאת תורת עלתא דאתיא לכפרא על הרהורי לבא, היא עלתא דמתעבדא בעלתא דטוורא דסיני, וקיימא על אתר בית יקידתא וכו'. כלומר מדבר בעולה הבאה לכפר על הרהורי הלב, העולה העשויה בהר סיני. הרי שמפרש שהפרשה מדבר בקרבן עולה. וצריך עיון האם חולק על דברי רש"י בשם הגמרא, שאין הכוונה לקרבן עולה אלא לכל הנקרבין?

ואפילו תאמר יונתן בן עזיאל תנא הוא וחולק על הגמרא. אבל הלא המקרא עצמו מוכיח שהוא מדבר על דיני תרומת הדשן, ואש המזבח, ומה ענין זה לקרבן עולה?

עוד יש להתבונן, שבאמת סדר הפרשיות נראה כהתרגום יונתן שמדבר בקרבן עולה. שהרי בפרשת ויקרא נזכרו רוב ככל הקרבנות דרך כלל, ובפרשת צו הכתוב מוסיף מצוות פרטיות, וכמו

שנאמר להלן, זאת תורת המנחה, זאת תורת האשם, זאת תורת החטאת, זאת תורת השלמים. ומכך הרי משמע שפרשה זו שתחילתה זאת תורת עולה, מדבר בקרבן עולה, וקשה פתח בלשון זאת תורת עולה, והולך ומדבר על הדברים הנקשרים ואינו מדבר על קרבן עולה?

ולענייני נראה שיתכן לפרש את כוונת תרגום יונתן, **שיסוד דין עליה השלם** שאין להקריב קרבן לפני עולת תמיד של שחר, ואין להקריב קרבן אחר תמיד של בין הערביים, יסודו הוא שיהיו כל הנקטרים במזבח, **טפלים אל קרבן העולה**, באופן שנחשב שהאש תמיד אשר היא על המזבח יומם ולילה וכל הקרבנות קרבים עליה, נחשב שעיקר מה שקרב עליה הוא קרבן עולה, וממילא התרומת הדשן שנעשה עבור כל קרבנות היום, נחשב שהוא תרומת העולה.

וממילא דברי הגמרא ודברי תרגום יונתן אחד הוא, כי הגמרא מפרש את הפרשה שמדבר על דיני כל העולין, היינו כל הנקשרים. והתרגום יונתן מפרש שבאמת כל דבר מן הקרבנות שקרב, נחשב כתוספת על העולת תמיד.

ואת זאת יש ללמוד מן הכתוב, שלא רק שקרא את הפרשה בשם תורת העולה, אלא גם מסידור הכתובים מבואר שהכוונה לקרבן העולה, וכדברי תרגום יונתן.

בן והנה בהרבה מקומות נקרא מזבח החיצון בשם מזבח העולה, עיין שמות לח א ויעש את מזבח העולה, ולא זו בלבד אלא גם בקרבנות חטאת עצמו נקרא בשם מזבח העולה, עיין לעיל פרק ד ט, ד כה. ושמעתי מהגאון **רבי צבי קפלן שליט"א** שאלה זו, מדוע נקרא המזבח בשם מזבח העולה, והרי כל הקרבנות קרבים עליו?

ותירץ כיון ששינוי במנחות פרק רביעי, אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, ועל שם חינוכו הוא נקרא. וביאר כי חינוכו מלמד שזה הוא עיקר המזבח.

ובלבי עלה ליישב שאלתו, שלשון מזבח העולה באמת אין הכוונה מזבח של קרבן עולה, אלא יש לפרש מזבח של הנקרבין, והראיה מפרשה זו פרשת צו, שכל העולין נקראו בשם עולה, שהרי דיני הפרשה הם דיני כל הנקרבין, כמו דין הפסולים שעלו לא ירדו, תרומת הדשן וכו'.

ג] והנה לפי דברינו עכשיו, תירוצי הנ"ל מיושב יותר, שהרי נמצא שבאמת אדרבה כל הנקטרים נקראו בשם קרבן עולה, וממילא מובן היטיב שמטעם זה נקרא המזבח מזבח העולה, אף שבאמת הכוונה לכל הנקטרים.

לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה מאשי (ו י).

חז"ל מפרשים במסכת מנחות: לא תעשה חמץ חלקם, ששירי המנחה אסור לאפותו חמץ.

ונראה לפרש מדוע נאמר כאן **נתתי אותה מאשי**, הלא בפסוק דלהלן כבר נאמר כל זכר בכהנים יאכלנה .. **מאשי ה'**.

אלא ללמד שמה ששיירי המנחה אסורים בחמץ, הוא משום שנחשב שגם השירים היו ראויים ליקרב, אלא שכהנים זכו משולחן גבוה (וממילא למעשה וודאי אסור בהקרבה, כדין כל שממנו וכו'), ובנקרבים הדין אמור (לעיל ב יא) **כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'**, קרבן ראשית תקריבו אותם, ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח.

ומה שקרבן ראשית דהיינו שתי הלחם בא מן החמץ (וכן חלק מן לחמי התודה), כי אינו נחשב מאשי ה'. ואף שכבשי עצרת שני הכבשים, זריקת דמם מתיר את הלחם ומיוחס אליו, בכל זאת אינו גוף הזבח, ואינו נחשב אשי ה', כמו שירי מנחה (עיין זבחים ק"ט ב' ברש"י לפני המשנה, שמנחה הבאה עם הזבח אינו נחשב גוף הזבח, ואינו כשיירי מנחה, וכן מבואר בעוד מקומות).

כל זכר בכהנים יאכל אותה קדש קדשים היא (ו כב).

לכאורה סדר פסוק זה בין דם שניתז לדם שנכנס בפנים אינו מובן, שהרי בתחילת הפרשה דיבר הכתוב על דיני אכילתה, ואחר כך מדבר על דין הדם שאם ניזה על בגד טעון כיבוס, ונסמך אליו דין

מריקה ושטיפה, שהוא בכל הקדשים. ומסיים דין דם שנכנס להיכל. ואם כן פסוק זה נראה שייך לתחילת הפרשה, ולא באמצע דין הדם, דם שניתן ודם שנכנס?

ובאמת חז"ל דרשו שפסוק זה בא לפרש את דין מריקה ושטיפה הנ"ל, לומר שבקדשים קלים הנאכלים גם לנקבות, אין דין מריקה ושטיפה. ועיין שם בגמרא ובתוספות טעם הפסוק למאן דחולק.

וכל חטאת (ו כג).

מפרש רש"י לרבות שאר קדשים. והנה במשנה בזבחים פרק שמיני (דף פ"א) כן הוא דעת רבי עקיבא, אבל דעת חכמים שדין דם נכנס, אינו נוהג אלא בחטאת, והרמב"ם פוסק כחכמים, כפי הכלל שאין הלכה כר"ע נגד רבים. וחידוש שרש"י מביא דווקא את מאן דאמר שהוא בכל קדשי קדשים?

ואם תאמר שנקט את הדרשה היותר פשוטה וקרובה לפשט כדרכו, הלא גם בלשון הפסוק וכל חטאת, וגם במקומו בפרשת חטאת משמע שהוא שנאמר דווקא לחטאת.

ולפי דעת רבי עקיבא שהוא הדין שאר קרבנות. צריך לומר שהטעם שנקט חטאת, כי עיקר יסוד דין זה, הוא משום הכוונה לכפר שלא במקומו, וחטאת הוא ראש המכפרים. ועיין להלן בפרק ז', מה שנתבאר שבאמת, בכמה מקומות יש דינים כוללים כל הקרבנות, הכתובים אצל קרבן אחד, ועל כן מה שפרש"י את הפסוק כרבי עקיבא הוא גם כן מתאים עם הפשט.

זאת משחת אהרן מאשי ה', אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אתם מאת בני ישראל (ו לה).

הנה בכל קרבן הנאכל לכהנים בא בכתוב כינוי לקרבן, על מנחות נאמר כי הוא מאשי ה'. על שלמים נאמר לשון, מאת בני ישראל, ועל חטאת ואשם, לא נאמר בהם טעם מאשי ה', ולא נאמר מאת בני ישראל (כנגד מאת בני ישראל, נאמר שהוא קדש קדשים היא), והטעם שנראה מהפסוקים הוא, שהאכילה לכהן כי הוא המקריב והכפרה, ואם כן לכאורה בפסוק זה של מתנות הניתנים לכהנים, מוזכר רק במנחות ושלמים (לא הזכיר כאן הבאים על חטא, שלא יתכבד בקלון חבירו).

והכהן המקריב את עולת איש.. עור העולה אשר הקריב לו יהיה. וכל מנחה... לכהן המקריב לו יהיה (ז ח – ט).

יש לעיין מדוע חלוקת הקרבנות בא בפרשת אשם, ולא נאמר חלוקת כל קרבן בקרבנו, או יאמרו כולם בפרשה בפני עצמו.

ונראה כל קרבן נאמר גם בפרשת ויקרא, וגם בפרשת צו. דין הזריקה וההקטרה בכל קרבן נאמר בפרשת ויקרא, מלבד אשם ההקטרה נאמרה בפרשת צו, ואילו בפרשת ויקרא נאמר על אשם רק דין בערכך, היינו שיש הלכה בשווי הממון שיש לשלם עליו.

ומכאן יש לומר שבאשם חלק עיקרי בכפרה, הוא המחיר שיושת עליו, אשר עליו להוציא מרכושו כדי לקנות את קרבנו. ולפי זה יש לומר שמטעם זה דווקא באשם, נאמרו דיני חלוקת הזכויות, בין הכהנים, כי הוא הקרבן שענין שווי הקרבן בממון, הוא דבר עיקרי בו (בכל קרבן אינו מעכב כלל אם קנה במחיר זה או אחר, ויש בזה רק דינים לכתחילה, ורק באשם הוא מעכב).

ובדרך זה יש לבאר, שדיני האכילה כגון פיגול וטומאה ואיסור חלב ודם, הנה הם נוגעים לכל הקרבנות, ובכל זאת נאמרו תמיד בנוגע לקרבן שלמים (ואמנם יש ילפותות מזה בגמרא, אכן על דרך הפשט), כי עיקרו האכילה, וכמו שנתבאר בפרשת ויקרא גבי שלמים. וכעין זה נתבאר לעיל פרק ו' גבי חטאת, שנאמר בו דין נכנס לכפר השייך בכל הקרבנות.

פרשת שמיני

ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל (ט א).

טעם הקריאה לזקני ישראל, מפרש רש"י להשמיעם שעל פי הדבור נכנס אהרן ומשמש בכהונה גדולה. וקשה מאד הרי עצם מינוי אהרן לכהן גדול ולבישת בגדי כהונה, קידושו, ואף אכילת קדשים, כבר היה בפרשת צו, ושם נאמר שמשה רבינו אמר שהוא על פי ה', ואם כן אם משום כך, היה צריך להשמיעם כן בתחילת הקרבתו? וצריך לומר שבכל זאת עד הנה לא הקריב לגבוה בפועל. אמנם להלן יבואר עוד טעם.

ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה'. ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'. ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח (ה-ז).

יש לשים לב, משה רבינו לא קרא את כל העדה אליו, כי אם לזקני ישראל, אך למעשה כל העדה נקהלו ובאו. ולעומת זאת בפרשת צו בתחילת ימי המילואים (לעיל פרק ח ג) נאמר ואת כל העדה הקהל את אל פתח אהל מועד.

יש לעיין מה הוא הענין שבפרשת צו נצטוו להקהיל את כל העדה, ובפרשת שמיני רק את זקני ישראל?

והנה הדבר מבואר בתורת כהנים. בפרשת צו איתא בתורת כהנים **ואת כל העדה הקהל עשה במעמד כל העדה** שיהיו נוהגים קדושה בכהונה. ובפרשת שמיני אות ה', **ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה'**, קרבו כולם בשמחה ויעמדו לפניו. משל למלך שכעס על אשתו והוציאה, לאחר ימים נתרצה לה מיד חגרה מתניה קשרה כתפיה והיתה משמשת אותו יתר מדאי, אף כך ישראל כיון שראו שנתרצה המקום לכפר על עוונותיהם קרבו כולם בשמחה ועמדו לפניו לכך נאמר ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה': **ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו**. אמר להם משה לישראל אותו יצר הרע העבירו מלבכם ותהיו כולכם ביראה אחת ובעצה אחת לשרת לפני המקום, כשם שהוא יחידי בעולם כך תהא עבודתכם מיוחדת לפניו, שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם, מפני מה כי ה' אלוהיכם הוא אלוהי האלהים, ואדוני האדונים, עשיתם כן וירא אליכם כבוד ה'. עד כאן תורת כהנים.

מבואר **שבפרשת צו**, שם נעשו אהרן ובניו כהנים, ולכן שם נאמר בני ישראל להקהל, כדי שינהגו קדושה בכהונה, ואילו בפרשת שמיני באמת לא נצטוו להקהל (כי כבר היו כהנים מלפני כן), רק נקהלו מעצמם, מרוב שמחתם.

ונראה שהקהלת העדה (שבפרשת צו) יועיל שינהגו קדושה בכהונה, מכיון שהכהנים עושים את המצוה המוטלת על בני ישראל, ולכן הוא ענין שררה על ישראל, שהם מכהנים על ענין זה השייך לכל בני ישראל.

וצריך ביאור מדוע זקני ישראל נצטוו, להקהל גם בשמיני. ולכאורה יש לומר כי באמת בכל קרבנות ציבור, הדין שמקצת מבני ישראל עומדים על קרבנם, וזהו דין מעמדות (כמבואר במסכת תענית פרק רביעי).

אולם עדיין הענין צריך ביאור, משום המשך דברי התורת כהנים, הנ"ל על הפסוק ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו, דמשמע לתורת כהנים שהוא לא נאמר אל אהרן, שהרי רק בפסוק שלאחר מכן מדבר אל אהרן, ואם כן נאמר לבני ישראל, והוקשה לחז"ל הרי בני ישראל לא נצטוו לעשות דבר, ומה הוא תעשו? ומכאן אמרו חז"ל בתורת כהנים וכן הוא גם בתרגום יונתן, שהיה כאן מאמר אל עם ישראל שיוציאו יצר הרע מלבם, יראת ה', ויחוד המעשה, עד שיתעלו ויהיו ראויים, אל וירא אליכם כבוד ה'.

ואם כן הרי הוצרכו בני ישראל להקהל, כדי שמשם רבינו יאמר להם מאמר זה כאשר צוה ה' תעשו, שהיה מצוה מיוחדת ליום זה, ואם כן שוב קשה מדוע לא נצטוו משה להקהיל את כל העדה בעבור זה?

ויש לומר שמלכתחילה לא היה ראוי שכל ישראל יזכו לראות את כבוד ה', רק הזקנים והצדיקים ראויים לזה (דין סנהדרין לא היה לזקנים בשעת הקמת המשכן, כמפורש בגמרא סנהדרין ט"ז ב', ולענין שצריך מלך וסנהדרין לקידוש המשכן והכלים, היה משה רבינו במקום מלך ובמקום סנהדרין. ואם כן הזקנים לא נקראו בתורת סנהדרין, רק כי הם היו הנכבדים והצדיקים).

ובזה מובן מה שבשמיני נצטוו לקרוא רק לזקני ישראל, ולא לכל העדה נומיושב מה שהערנו בתחילה].

אך כיון שבאו כולם והקריבו את עצמם, הבא ליטהר מסייעין אותו, ונאמר להם מה יעשו ויהיו כולם ראויים לראות את כבוד ה'. ובאמת זכו לכך, כמו שנאמר בסוף הענין 'וירא כבוד ה' אל כל העם'.

וכבר הבאנו בפרשת בשלח דברי המפרשים, שבכל פרשה שנאמר בה גם לשון בני ישראל, וגם לשון 'העם', מתפרש בני ישראל החשובים, והעם הפחותים. ואם כן מה שנאמר בפסוק ג' ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים וכו' כי היום ה' נראה אליכם. היה ראוי מעיקרא שרק המעולים יזכו לדבר זה של כי היום ה' נראה אליכם. וכיון שנתקרבו כל העדה, ובקשו כולם לעמוד לפני ה', נתעלו עד שזכו כל העם, לראות את כבוד ה' השוכן בתוכם.

ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם.. ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש (י ב).

ואיתא בתורת כהנים (חלק ממנו מובא ברש"י) היה אהרן עומד ותוהא אוי לי כך עבירה בידי וביד בני שכך הגעתי, נכנס משה אצלו והיה מפייסו, אמר לו אהרן אחי מסיני נאמר לי עתיד אני לקדש את הבית הזה, באדם גדול אני מקדשו, היית סבור או בי או בך הבית מתקדש, עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך שבהם הבית מתקדש.

ונראה שהדבר מדויק בפסוק, שהיה כענין קרבן ממש, שהרי באותו לשון ממש 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל', נאמר שני פסוקים לפני כן, על ירידת אש של גבוה (אש של אהבה ורצון), באכילת הקרבנות.

וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת (י).

דין זה נכפל בפסוק י"א, ומשולש בפסוק י"ב, ודרשות חז"ל שמביא רש"י באים לדרוש יתור זה.

ואת הדוכיפת (ט).

פירש רש"י תרנגול הבר.

ארשום כאן איזה הערה לא להלכה למעשה במיני תרנגולים טמאים, ובתרנגולי ימינו.

בגמרא חולין ס"ב ב' איתא שיש מין תרנגול אסור באכילה ונקרא **תרנגולא דאגמא**, ובנדה נ"א ב' עוד מין תרנגול טמא, ושמו **תרנגול הבר**.

וכתוב בחולין שם על **תרנגולא דאגמא** שמין אחד של תרנגול הוא אסור, ומין אחד מותר, ושוב דרש מרימר ואסר את אותו שהתירו תחילה, והטעם כי ראו שדורס ואוכל.

וכתב רש"י ומתוך שאין אנו בקיאים בהם נראה לי שעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס, דהא הך תרנגולא דאגמא היו מחזיקין בטהרה ולאחר זמן ראוה שדורסת.

תרנגול של הכלאות

התרנגולים הקטנים המובאים בארץ ישראל לאכילה ולביצים בזמן זה, אינם זרעם של אותם שהיו כאן בעבר, אלא מובאים מארצות הברית מבתי תעשייה הפועלים בהם **הכלאות** רבות (לא גנטיים, אלא זכר ונקבה ממש) לעשותם משובחים ומתאימים לפי הצורך. ובספריהם מובא שלקחו

הרבה מיני תרנגולים מהרבה מקומות והכליאו זה בזה, וזה וודאי שאין לכולם מסורת [אם אמנם על חלק מהרשימה שלהם יש מסורת, והיו כאלו שראו בעיניהם חלקם או כולם, אך אין פיקוח כי הוא סוד סוחרים גדול, ואולי למעשה לוקחים את כולם מהבלתי מסורת].

ומלבד עצם הדין לא לאכול ללא מסורת. יש כאן חומר יותר משאר עופות ללא מסורת, שהרי שבמין תרנגול מפורש בגמרא שיש שני מינים אסורים. ומבואר גם כן שאפשר לטעות בין טהור לטמא, הלא תראה בלשון רש"י הנ"ל מבואר שכל הדין שאין לאכול כל עופות שבעולם ללא מסורת, ויש נוהגים גם על בהמות, כל הסיג והרחקה הכל נובע מחמת מין תרנגול, שבו בוודאי אפשר לטעות, ואם כן בתרנגול גופא איך אפשר להקל.

(לענין סימני טהרה במציאות, הנה העידו שהתרנגול שלנו אוכל בשר חבירו, ולכן כיום חותכים מקורו בקטנותו, ואולי הוא בכלל דורס ממש לר"ת בחולין ס"א. ועוד שאחד מגדולי הפוסקים אמר שראה כמה פעמים ביצים כד כד, ומבואר בפרי מגדים שאחד מגלה לאסור כל המין).

לענין דין סימני טומאה, יעויין בחולין ס"א שליונה יש ד' סימני טהרה, ומבואר בגמרא שם שלדוכיפת ורוב המינים הטמאים המנויים במקרא, יש שלוש סימני טהרה, ובכל זאת הוא טמא, ואם כן אם הוא דוכיפת יש לו רק סימן טומאה אחד, וי"א שסימן הטומאה הוא דורס. ולפי תוס' שם ס"א א' ד"ה מה, ומה שכתבו תוס' ס"ב ב' ד"ה חזיוה, שיש לו ד' סימני טומאה דברו על תרנגולתא דאגמא כי סבירא ליה שאינו מכ"ד מינים, ולשיטתם בדף ס"א א' שעוף בעל ד' סימני טומאה אסור גם מינים נוספים מלבד כ"ד המינים הכתובים בתורה [ושלנו לא נפק מחשש זה, כי אף שלפנינו אין ד' סימני טומאה, כיון שהוא מוכלל יתכן שהוא מזרע של טמא], והוא ילפוטא מדין נשר, אמנם תרנגול בר שמפורש אמרו חז"ל שהוא דוכיפת (אם כי לפי תרגום תהילים פרק נ, ומדרשים הוא נקרא גם כן 'זיז' בלשון כתובים), בזה מבואר גם לפי תוס' בכל הסוגיא שיש לו ג' סימני טהרה, ובכל זאת הוא טמא.

המורס שאין מדובר על חשש רחוק, כי יש שני מיני תרנגולים אסורים, אחד מדין דוכיפת, ואחד מדין נשר, וחלוקים במספר סימני הטומאה (ובאמת יש עוד שיטות, וכבר המליצו הפוסקים שסוגית נשר ארוכה מני ים), והרי הכלאות כוללות מינים רבים.

א] אחד מבעלי ההוראה אמר אלי, שאילו היה וודאי שהנקבה כשרה, יש כאן ספק טמא ספק טהור, וספק אם חוששים לזרע האב, ומותר משום ספק ספיקא, אבל האמת הוא שגם הנקבה בספק (כמו שכתב שו"ת אבן ישראל בענין זה) ומשום כך אינו יודע טעם ההיתר.

ב] אחד מגדולי הדור התיר מטעם 'אחזוקי ריעותא לא מחזקינן'. וצריך עיון, אם יקח בשר ויערבו עם הרבה בשר בשוק של נכרים, ויחזור ויביא משם בשר, האם נאמר גם כן אחזוקי ריעותא לא מחזקינן, וכן הוא כאן, הרי הודיעו בכתביהם שנטלו הרבה מיני תרנגולים מקצוי תבל, ואחרי שבגמרא יש כמה מיני תרנגול אסורים, לכאורה אין ריעותא גדול מזה.

וכי תאמר גוי אינו נאמן לאסור, אך מי התיר, וכי גוי המביא לנו עוף, ואומר שהוא טמא, העוף מותר מטעם שגוי אינו נאמן לאסור? הלא איתא בחולין ס"ג ב' דאדרבה צריך להוכיח שהוא טהור.

ג] אחד מראשי תלמידי החזו"א אמר להתיר בצירוף שני אומדנות א' מסתמא אינה הכלאה טובה אם יכליאו ממינים מרוחקים זה מזה. ב' מסתמא אף שנקרא בגמרא תרנגול, הוא מין מרוחק מתרנגול. ולפי צירוף שני ההנחות הללו, נמצא שכל מה שנקרא אצלינו בשם תרנגול יש עליו מסורת להכשיר, והוסיף שההיתר מכוח שהוא שעת הדחק גדול.

והנה שני האומדנות הללו, לכאורה איפכא מיסתברא. מסתמא א' צריך עיון כי באמת מתברר במציאות, שהכלאה זו מוליד דורות מעטים, ותמיד צריך לקחת חדשים מבתי התעשייה, וזהו הוכחה שהוא ממינים רחוקים (כך כתוב בספריהם שמינים רחוקים אינו מחזיק דורות הרבה, וכמדומה שיש לכך מקור בחז"ל). ומסתמא השני, בהעמק דבר כאן כתוב בדיוק בהיפך, שדומים תרנגולים טמאים לטהורים, וכדמשמע בגמרא שטעו ביניהם. גם במדרש שוחר טוב (מדרש תהילים) פרשה מ"ה מבואר שתרגול הבר מוליד שני ביצים ביום. וכמדומה שרק מיני תרנגול ממש מטילים הרבה ביצים.

דן מזה שיש לסמוך הוא על זה וזה גורם מותר וכן אמרו ראשי הפוסקים שוודאי (או מסתמא) יש בהם מינים טהורים (אף שהיתר זה וזה גורם כולו אינו לכתחילה כמבואר בתוס' פסחים כ"ו ד"ה בין, אך הכא הוא ודאי שעת הדחק) וזהו עיקר טעמם להיתרא.

אמנם **בחיודושי רבינו חיים הלוי** (הלכות מאכלות אסורות פ"ג הי"א) כתב שבשאלה איזה מין הוא, אינו נוגע לדין זה וזה גורם, כי אינו אסור מצד יוצא וגורם, אלא שהוא עצמו מין טמא, ולכאורה הסברא מכרחת כן. **ולדבריו הוא איסור תורה ממש.**

החזו"א יו"ד י"ג מוכיח כעין סברת הגר"ח הלוי, מתוס' נדה נ' ב', שכתבו **שבנולדים מן הביצים** אינו דין יוצא, ואין בזה היתר זה וזה גורם, כי הוא עצמו נחשב טמא, היינו שלענין נולדים מביצים מבואר בתוס' סברת הגר"ח הנ"ל (אמנם תוס' כתבו כן רק לענין עוף, שיש הכרח לסברא זו מדאי אפשר לאסור מצד יוצא דהוי עפרא. ולהגר"ח שמסברא איסורו הוא מצד עצמו, הרי הוא סברא גם בבהמה), והוא מפורש בתוס' שם.

אמנם בסימן י"ד ס"ק י"ב כתב **החזו"א** שתוס' בחולין ס"ב ב' פליגי על כך, והעיקר כתוס' בחולין, דפליגי על סברת הגר"ח הנ"ל. וכן כתב בשו"ת **אבני נזר** (יו"ד ע"ה) שתוס' בחולין פליגי על תוס' בנדה, וכתב גם כן שהלכה כתוס' בחולין (תוס' שם כתבו שהולד של תרנגולת מותרת משום יוצא מהטהור טהור, וכיון שאיסורו משום יוצא מהטהור, בהכרח אינו חשוב בא מעפר, וממילא שייך בזה גם היתר זה וזה גורם), אולם לא זכיתי להבין דברי האחרונים ז"ל, וכלה"ל.

הנה **טעם האבני נזר** שם, לנקוט דלא תוס' בנדה, והוא כי דברי תוס' בנדה שכתבו שביצה אין בה דין זה וזה גורם (וגם הוא מבאר בתוס' כסברת הגר"ח), משום דהוי עפרא, דברים קשים, שאם כן מדוע דווקא בעוף מותר משום עפרא, הלא גם בולד בהמה לא נימא זה וזה גורם, שהרי ש"ז הוא מסרחא, והרי לגבי בהמה מבואר שאמרינן זה וזה גורם ומה **חילוק בין עוף לבהמה**, ומכוח קושיא זו דחה דברי תוס' עיי"ש.

והנה אינני כדאי לרדן לפני אדירי העולם, אבל מה אעשה ולענ"ד מפורש ממש בגמרא היפך מטענתו, כי מקור דברי תוס' הוא בגמרא תמורה ל"א א'. ושם יש פלוגתא של רבי אליעזר ורבנן בולד בהמה טריפה אם זה וזה גורם אסור או מותר. ומסיק שבביצת טריפה מודו כולי עלמא להיתר כיון שהביצה מסרחא. הרי **מפורש חילוק שבבהמה אינו עפרא ורק בביצה הוי עפרא**. והרי דברי תוס' מחוורים מהגמרא, וצ"ע דברי האבני נזר (ובביאור הדבר מה שש"ז אינו עפרא, יש לומר א' כיון שבא מיד לתוך גוף הנקבה בטל לבשרה ובשרה ראוי לאכילה. ב' שדינו כמשקה, ורק אחר ג' ימים אם אינו נקלט אז הוא מסרח כמבואר נדה, יהיה הביאור איך שיהיה, עכ"פ החילוק מפורש בגמרא), אדרבה צ"ע על תוס' בחולין מהגמרא הנ"ל, ודברי האבני נזר צע"ג.

וטעם החזו"א הנה לשונו 'ועיקר דבריהם בנדה שם לא קיימא כדמסקו בתירוצ' בתרא, וכן כתבו בפשיטות חולין ס"ב ב' ד"ה תרנגולתא' עכ"ל.

ולא זכיתי לעמוד בסוד קדשו, במה שכתב **כדמסקו בתירוצ' בתרא**, הנה זה לשון התוס' בנדה: תרנגולתא דאגמא. הזכר אסור לפי שאין לו סימני טהרה ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה והאפרוח מעפרא קא גדיל ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה ונקבה נמי אין לאוסרה למאן דאסר זה וזה גורם דהא אפרוח לא יצא אלא מן הביצה ומעפרא קגדיל כדפרישית. ומיהו נראה עיקר ששני מינים הן והמין שקורין תרנגולתא דאגמא שרי הזכר והנקבה דיש להן סימני טהרה והמין שקורין תרנגול דאגמא אסור הזכר והנקבה, דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה, ועוד כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה משום סימני טומאה אין לאסור עד שיהא בו כל ד' סימנים דמנשר ילפינן. עכ"ל תוס'.

הרי בבארם מדוע אין בזה זה וזה גורם, לא כתבו זאת בלשון קושיא ותירוצ' כדרכם ויש לומר, אלא כתבו שאין כאן משום זה וזה גורם 'שהרי' וכו', 'דהא' וכו' לשונות של וודאות, ולא מהכרח הקושיא, וכתבו לכך יסוד מכוח הש"ס בתמורה. ובהמשך **כתבו 'דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה'**. מבואר שחזרו בהם, רק מטעם שלא מסתבר שבאותו המין יהיה הזכר טמא והנקבה טמאה, אבל מעצם הסברא שהיה וודאי להם דלא שייך זה וזה גורם לא חזרו, וכן הלשון בתוס' הרא"ש בגליון שם. ולא נראה כלל שחזרו מעיקר סברתם, וגם לא נתנו שום טעם למה תתבטל סברתם המיוסד על הגמרא תמורה.

ולכאורה אדרבה כיון שבנדה הוכיחו כן מגמרא, ובחולין לא הזכירו מזה ולא יישבו הראיה, לכאורה צריך לומר שאדרבה המסקנא כדבריהם בנדה, ואם כן מסקנת התוס' כדברי הגר"ח הלוי.

והנה כל זה לענין האפרוח, אבל לענין הביצים הראויים לאכילה שהם לא נסרחו מעולם, לכאורה הם אסורים מדין יוצא מהטמא, ודילמא אינם אסורים מכוח עצמם, וגם סברת הגר"ח הלוי לא שייך בהם שהרי לכאורה ביצה אסור מדין יוצא, ולא מצד שהוא עוף טמא בעצמו. וא"כ לכאורה שפיר יש בו היתר זה וזה גורם.

אך אינו מוסכם, כי אמנם ברמב"ם נראה שהביצה אסורה משום יוצא, אבל בתוס' חולין ס"ד א' ד"ה שאם, נראה שביצת עוף טמא, שונה משאר ביצי עוף של איסורים כגון טריפה, ובטמאה אינו מדין יוצא מהטמא, אלא מצד עצמו הוא אסור, ויש על כך פסוק מיוחד 'בת היענה', עיין שם.

היוצא מכל זה, שאם נאמר שנדון זה אם נאמר בעוף ובביצים זה וזה גורם הוא ספק דדינא, הרי יש כאן היתר ספק ספיקא, שהרי הוא רק ספק אם יש כאן עוף טמא (אך לפי הגר"ח ז"ל בעצמו, יש כאן רק ספק אחד, הספק במציאות, ודינו ספק דאורייתא).

(ונבאר יותר את היתר הספק ספיקא, הנה לא שייך ספק ספקא אם דנים האם עוף זה בעצמו טמא או טהור. והספק ספיקא הוא מחמת שנדון צדדי הספק הוא מחמת שאינו ידוע מי אבותיו, כי סתם עוף הבא לפנינו היינו מעמיים הספק עליו אם הוא טמא או טהור, אבל כאן שנודע לנו שיש הכלאות, ראוי להיות צדדי הספק במהות אבותיו. דהיינו ספק ראשון הוא במציאות שמא יש טמא בין אבותיו, וספק שני הוא ספיקא דדינא, האם מחמת שאבותיו טמאים נאסר הוולד או לא. והנה באמת יש ספק על האם בעצמה, הרי יש ספק שמא האם טמאה, ועל צד זה שהאם טמאה אינו ספק שקול, אלא רוב צדדים לאיסור, כי ההיתר לוולד הוא רק בצירוף ג' צדדים א' חוששים לזרע האב, ב' שנאמר דין זה וזה גורם בשאלת המין ולא כהגר"ח, ג' גם בעוף נאמר ספק ספיקא ולא כתוס'. אמנם ספק ספיקא מתיר גם כשצד אחד אינו שקול. ועוד שכאן יש לומר שהספק מחולק לארבעה צדדים, א' שמא אביו ואמו טמאים, ב' שמא שניהם טהורים. ג' שמא אמו טמאה ואמו טהורה, ואז לרוב צדדים אסור כנ"ל. ד' שמא אמו טהורה ואביו טהור ואז לרוב צדדים מותר (חוץ מצירוף א' חוששין לאב, ב' שאין בזה זה וזה גורם), ונמצא בסך הכל הוא ספק שקול ממש, ושפיר יש כאן היתר ספק ספיקא. ועיין ש"ך ק"י אם למעשה יש להתיר מכוח ספק ספיקא כאשר שלא נמצא בפוסקים).

ואף על פי שכל עוד שאין פיקוח, נראה שיש אצלם מינים שאינם במסורת, והרי יתכן שעשו הכלאה זו כולה ממינים ללא מסורת ולענין זה הוא רק ספק אחד, בכל זאת מותר שהרי לענין דרבנן אין צריך ספק ספיקא ודי בספק אחד, כמבואר בפוסקים.

ואף שקרוב לוודאי שמעורב בו מין שאין בו מסורת, והרי זה וזה גורם אינו מותר לכתחילה (תוס' פסחים כ"ו ב'), יש לומר ששעת הדחק כדיעבד דמי (כלל זה שדחק שוה לדיעבד, צריך עיון רחב, עיין או"ח תס"ב ס"ד במשנה ברורה וחזו"א, ובעוד מקומות בפוסקים).

בענין תרנגול הודו, יתכן שאין לנו מסורת על אכילתו מאז ומעולם, והיו כאלו שנהגו לפרוש מאכילתו, ורוב ישראל אוכלים. ויש לעיין אם הודו דינו חמור מתרנגולי ההכלאה, או קל ממנו.

ולע"ד וודאי תרנגול הודו קל יותר, כי בתרנגול הודו, וודאי לן שיש לו סימני הטהרה, וכ"כ שו"ת ערוגת הבושם, ואין בו הכלאות כמעט, באופן שיש לנו בירור של רבותינו האחרונים שאין בו שאלה של 'עוף טמא מן התורה', כל הנדון משום חומרת הראשונים לא לאכול בלא מסורת, ואדרבה עד כמה שנחזיק שאינו מין תרנגול [אשר מצד ההלכה שצריך מסורת, הדבר מהווה חומרא, כי על תרנגול יש מסורת ולא על מין שונה ממנו], הרי יותר קל לקבוע שאינו מין טמא מן התורה כשאינו תרנגול, אחר שידוע לנו מחז"ל שיש בעולם שני מיני תרנגולים טמאים, ואילו על מינים אחרים, אדרבה אמרו חז"ל בחולין רוב מיני העופות טהורים (ומצד חסרון מסורת, כיון שהוא דרבנן מהראשונים, והאחרונים התירו ההודו, הרי הוא בגדר הם אמרו והם אמרו, ובדרכן נסמוך ארבנן).

ומאידך בתרנגול הבא בוודאי מהכלאות, הנה יש כאן נדון של חשש דאורייתא (ותמצית כל דברינו. שנתבאר שהחשש של מציאות התערבות טמאים אינו רחוק כלל, כי המכליאים לוקחים מינים רבים וגם ללא מסורת, ונתברר מהגמרא שוודאי הוא שיש בעולם כמה מיני תרנגולים טמאים מן התורה, נמצא כי מלבד עצם דין מסורת, יש חשש גדול שמעורב בהם מינים אסורים בעצם,

ונתבאר שההיתר העיקרי מיוסד על דין זה וזה גורם מותר, וגם על צד שנאמר כאן היתר זה וזה גורם [שנתבאר שלהגר"ח הלוי אינו היתר בנדון זה ואסור כדין ספק תורה, ולענ"ד דברי האחרונים החולקים על הגר"ח צע"ג], הנה עצם היתר זה וזה גורם אינו לכתחילה כמו שכ' הפוסקים מתוס' פסחים כ"ו ב' ד"ה בין חדש, שהוכיחו שם תוס' מהגמרא שזה וזה גורם מותר רק בדיעבד [והרי הוא כמו לאכול וולד שאביו ואמו אחד דבר אחר ואחד פרה, ומי היה נותן הכשר לכך] ואם כן לכאורה לפחות לכתחילה יש לאכול דווקא תרנגול הודו.

ולא לה תיטמאו כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב. וכל הנושא מנבלתם יכבס בגדיו (כד).

דין זה נאמר שלושה פעמים, א' כאן, ב' בפסוק כז כח. והשלישי בסוף הפרשה בפסוק ל"ט. ומפרש רש"י שבסוף הפרשה מדבר בנבלת בהמה טהורה, ובתחילת הפרשה מדבר בבהמה טמאה, וכך הוא לפי לשון הפסוק.

אבל בתורת כהנים (פרשתא ד' ב') דרשו בסוף הפרשה, שיש יתור להביא נבלת בהמה טמאה, ואת שני הפעמים בתחילת הפרשה דרשו לשני ענינים אחרים. פסוק כ"ד לאבר מן החי, ופסוק כ"ז לאבר מן המת.

ונראה בדעת רש"י דסבר שהתורת כהנים מיושב רק לרבי יהודה דאמר בחולין דף ק' ב' שאבר מן החי נוהג בין בבהמה טמאה ובין בבהמה טהורה, אבל לחכמים שהלכה כמותם שאבר מן החי אינו נוהג אלא בבהמה טהורה, בהכרח שפסוק כ"ד אינו מדבר באבר מן החי, שהרי מדבר בטמאה, ולכן פירש רש"י לא כהתורת כהנים.

בפירוש הראב"ד על תורת כהנים נתקשה בטעם התורת כהנים מה יש דיוק בפסוק שפסוק כ"ד דווקא מדבר באבר מן החי.

ולכאורה יש לומר, שהנה טומאת נבלה חלה במותו. ועל איסור אבר מן החי מבואר בגמרא (חולין ק"א) מחלוקת אם חל מיום היוולדו, או בהמה בחייה לאו לאברים עומדת וחל משעה שנחתך האבר. ואילו איסור אכילה מצד בהמה טמאה (שם דף ק' ב') חל מלפני יום היוולדו.

ואם כן יש לומר דדרשת התורת כהנים הוא לפי הסדר חלות האיסור, שבתחילה מדבר באיסורי אכילה מצד בהמה טמאה ועוף טמא, ודין זה חל מתחילת יצירתו. ואחר כך מדבר על איסור אבר מן החי, שהוא חל או מחיים, או בשעה שנחתך האבר ועדיין שאר הבהמה בחיים. ורק אחר כך מדבר בדינים שאחר מותם.

על כפיו (כו).

בתורת כהנים דורש להביא קוף ופיל ועוד. והנה בקוף יש חידוש, שלא נאמר שדינו כאדם. אבל פיל צריך עיון מה החידוש ומה צריך פסוק לרבותו?

וכתב החפץ חיים בביאור תורת כהנים מפני שהוא בריה משונה שמברכין עליו משנה הבריות, והוי אמינא דאינו בכלל שאר חיה. ושמא יש לומר שבספר הישר פרשת נח כתוב שמאנשי דור הפלגה נהפכו לפילים, ואולי משום כך מברכים משנה הבריות (עיין מלאכת שלמה כלאים פ"ח), ואולי משום כך היה סלקא דעתך שיהיה דין טומאתו כאדם.

פרשת תזריע

ושער בנגע הפך לבן (יג ג).

רבינו שמשון בפירוש מסכת נגעים (סוף פרק ד') כתב שסתימת המשניות נראה שגם הוא איש זקן, ששיבה אחזה בו, וגם שערותיו האחרים הלבינו, דינו כשער לבן ונטמא. וכן אם הוא גרמני (משוכני מקומות הקרות) וגם שאר שעריו לבן, בכל זאת השער לבן נדון כסימן טומאה, והוא פלא.

מספחת היא (יג ו).

פרש"י שם נגע טהור.

ובפסוק ח' נאמר והנה פשתה המספחת בעור וטמאו הכהן. ופרש"י צרעת היא המספחת הזאת. ובשפתי חכמים, רצה לומר המספחת שנראה שם נגע טהור כמו שכתב רש"י לעיל, נתהווה לצרעת.

לפי זה מבואר כאן שנגע שנפטר אחרי הסגר שני שבועות, ושוב פשה, שדינו מבואר שהוא נטמא. אינו טמא אלא מכאן ולהבא, אבל עד הנה היה בגדר מספחת, שהוא שם נגע טהור.

והנה התוספות רי"ד (מגילה ח' א' במהדורא תנינא) כתב גבי הדין האמור בפסוק זה, אם עמד בעיניו ב' שבועות דנטהר, ואחר כך פשה, כתב שאינו נגע חדש אלא איגלאי מילתא שלא היה טהור בסוף ב' שבועות, ועד שפשה הוא במצב מסופק שעל צד שיפשה אחר כך, הרי הוא טמא למפרע [ועצם דבריו צריך ביאור, לגבי דיני ספק נגעים, ועיין מה שנתבאר בבאר החיים הלכות נגעים, בהסכמת הגר"ד לנדו שלט"א].

והנה לפי דברי רש"י בפירוש מספחת, נמצא שמבואר לכאורה בפסוק לא כהתוס' רי"ד, אלא עד הנה היה מספחת שהוא נגע טהור, וצריך לומר שהתוס' רי"ד מפרשו באופן אחר (ובאמת גם במגילה רש"י אינו סובר כהתוס' רי"ד, כמו שכתב שם התוס' רי"ד בעצמו).

והסגירו הכהן שבעת ימים (יג כא).

בנגעי עור בשר, יש שני שבועות הסגר, ורק אחרי שני הסגרים ללא סימן טומאה, נטהר, שיש שני סיבות לטהר, היינו שני הסגרים, מה שאין כן בשחין ומכוה, אין יותר מהסגר שבוע אחד.

והטעם נראה, כי בשחין ומכוה, מלבד ההסגר שהוסגר ולא נשתנה, עוד יש טעם לטהר והוא לתלות את הענין בשחין ומכוה, לפיכך מצטרף סברא זו אל ההסגר הראשון, ומשום כך בשחין ומכוה אין צריך שני הסגרים, כי יש כבר שני טעמים א' שבוע ראשון, ב' תלייה בשחין.

ואם תחתיה תעמוד הבהרת לא פשתה, צרבת השחין היא (יג כג).

כאן בטהרת שחין ומכוה נאמר לשון תחתיה תעמוד הבהרת, בהרת פירושו מראה הלבן.

בנגעי עור בשר, גם בשעת הטהרה הוא נקרא נגע, כגון לעיל פסוק ו', והנה כהה הנגע, ולא פשה הנגע. וכן בפסוק י"ג וי"ז גבי פורח בכולו, נאמר וטהר את הנגע, הרי שנקרא נגע, אלא שדינו שהוא טהור. אבל כאן בשחין ומכוה, כאשר נטהר משום עמד בעיניו, אינו נקרא בשם נגע, אלא בשם בהרת, ויש לומר בטעם הדבר כי אני אומר, שהוא נובע מחולי השחין ומכוה, ואם כן אינו נגע כלל, ולכן נקרא בלשון בהרת (אך צ"ע אם כן נטהרו למפרע, עיין תורי"ד מגילה ח').

צרעת ממארת (יג נא).

פרש"י כמו סילון ממאיר. וכתב שפתי חכמים, פירוש קץ מכאיב.

ובאמת יש בראשונים שכתבו שנגעי אדם, היה עם כאב והאדם גונח ממנו, עיין מה שהובא בבאר החיים בסוף הלכות נגעים. אולם קשה מאד, הרי לשון צרעת ממארת, נאמר דווקא בנגעי בגדים ובתים, ולא נאמר כן בנגעי אדם, ומה שייך כאב בבגדים ובתים.

ובהכרח אין הכוונה כאב גופי, אלא שיש לאדם להתבונן בנגע, ולהבין שהוא עונש על חטאיו, ולכאוב על כך, זהו דין שיש לו לכאוב מהצרעת.

ויש לשאול אם כן מדוע באדם לא נאמר כן. ויש לומר שהרמב"ם כותב בפירושו המשנה נגעים פרק י"ב שטעם טומאת המצורע להרחיקו ולהפרידו מבני אדם שלא ידבר עמהם רע על בני אדם. והנגע בבבית ובבגד הוא הוכחה ומוסר לאדם, היינו אזהרה.

נמצא שנגע בית ובגד בא לגרום לעורר את עצמו ולהרגיש בכאב שבחטאיו, ואם לא הרגיש, מצטרע בגופו, ובאדם יש תכלית בנגע גם אם אינו מתעורר מכך, התועלת הוא שהאדם המדבר הזה מורחק מבני אדם, ולא יכשלו ממנו.

פרשת מצורע

ועין ארז ושני תולעת ואזוב (יד ד).

פרש"י לפי שהנגעי באים על גסות הרוח. ושני תולעת ואזוב. מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו כתולעת ואזוב.

לכאורה עיקר נגעים באים על לשון הרע. אכן גם בלשון הרע מצינו תקנה זו ממש.

דאיתא בגמרא (ערכין ט"ו ב') מה תקנתו שלא יבא לידי לשון הרע, אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה. ואם עם הארץ הוא ישפיל דעתו.

ושמעתי מאת הרה"ג ר' יוסף מאיר שליט"א שהקשה על הגמרא הנ"ל, ניחא ישפיל דעתו, כיון שאין גסה דעתו, ומכיר שגם בעצמו יש חסרונות, ממילא יודע הוא לדעת שגם אם חבירו נכשל חלילה, הרי באופן כולל הוא בעל מעלה, הוא רואה את הטוב בכל אדם ולא את הרע, דן את כל האדם לכף זכות, וזה וודאי מסוגל מאד להנצל מלשון הרע.

אבל מהו תקנת יעסוק בתורה, אמנם בשעה שהוא לומד יש להניח שלא ידבר בלשון הרע, אבל בשעה שמתעסק בצרכיו, ונמצא בין אנשים, מה יועיל לו תורתו, להנצל מלשון הרע, וצריך להבין?

התשובה, אמר, כתובה ברמב"ם סוף הלכות צרעת, שם כתב ששיחת כשרי ישראל אינה אלא בדברי תורה וחכמה. ומאריך שם בגנות שיחת יושבי קרנות ושיחת הטפשים.

ויש לפרש שכוונת הגמרא יעסוק בתורה, אינו על שעת הלימוד עצמו, אלא שכל עסקו, כל מה שמעסיק את מוחו, הוא דברי תורה, ויראת שמים, דברי חכמה. כל משאו ומתנו הוא בעניני תורה, הלכה, ומחשבות של רוחניות.

אדם שזה הוא שיחתו, הוא ניצל מלשון הרע, אדם שבכל פעם מיד משוחח בעניני תורה ועבודה, וזה מה שמעסיק אותו, בזה הוא מוצא את שמחתו, ותענוגיו, איש כזה אינו מתגלגל לשיחת לשון הרע.

וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו (טו טו).

מדוע נצרך הזב לכפרה? כתב הרמב"ן שכיון היה לו חולי, בהכרח שהיה לו חטא שבעבורו בא החולי, ועל כן הוא צריך כפרה.

וצריך עיון הלא יש הרבה חלאים גדולים וכבדים מחולי הזיבה, כגון חלאי הלב ועוד, ואין מביאים עליהם חטאת, ואינו מביא אלא קרבן תודה להודות על שנרפא מחליו, מדוע דווקא בחולי זה, מביא חטאת על החטא שגרם את החולי?

ויש לומר שחולי זיבה הוא חולי בכלי הזרע, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו למשניות זבים פרק ב'. ויש לומר שחטא ופגם במקום יסודי זה, הוא חטא חמור יותר, עקב שהוא מקום המילה, מקום קדוש.

גם מצורע הסמוך בפסוק לפרשת זיבה, הוא חולי, כמבואר בפירוש הרמב"ן, ובלשון הרמב"ם סוף הלכות טומאת צרעת, שרק בבגד ובית היה הנגע שינוי מדרך הטבע, אבל צרעת עור בשר והנתק הם חולאים, והרי המצורע מביא קרבן על החטא שגרם לו את החולי. וכידוע מגמרא ערכין ט"ו, עיקר החטא שמצורע בא עליו, הוא חטא לשון הרע.

נמצא איפוא מצורע ענינו דומה לענין זיבה, שבשניהם בא הקרבן על החטא שגרם את החולי.

ובאמת יש חומר בחטאי הלשון בדומה למקום המילה, שכן שמעתי מהגאון רבי אברהם ארלנגר שליט"א בשם הגר"א (בספר יצירה) ש'ברית הלשון כנגד ברית המעור'. ועל כן משום חומר שני מקומות אלו, הצריכה תורה קרבן לכפר על החלאים הללו, הבאים מכוח חטא, יותר מחלאים אחרים ושבמקומות אחרים בגוף.

ויש עוד לשאול, הלא אין זה דבר מוסכם שאין יסורים בלא עוון, עיין מסכת שבת דף נ"ה ב' שיש שיטה שיש יסורים בלא עון. ובפשטות כל ספר איוב מורה על זה, שיש פעמים שבאים על האדם יסורים כדי לנסות אותו, וכמו שעשה השטן לאיוב, ואם כן מדוע כל זב מחוייב בקרבן, שמא בא עליו החולי ללא עוון, אלא לטעם אחר?

וצריך לומר שחולי הזיבה לא יבא על האדם אלא לסיבת חטא. ולענין נגעים הדבר מפורש בגמרא ברכות ה' ב' ארבע מראות נגעים אינן אלא מזבח כפרה, מבואר שבשום פעם לא יבא צרעת, לנסיון וכדומה, ואינו בא אלא לכפרת עוון. וזהו טעם נוסף מדוע רק על שני יסורים אלו יש דין קרבן, ולא על שאר חלאים ויסורים.

פרשת אחרי מות

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבנתם לפני ה' וימותו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת ולא ימות כי בענן אראה על הכפורת (טז א – ב).

פרש"י שאם אמר לו שלא תמות כדרך שמת פלוני, זרזו יותר.

האבן עזרא כתב: וזאת הפרשה לאות כי בני אהרן הקריבו הקטורת לפני מן הפרוכת עד כאן לשונו. כלומר הוקשה לאבן עזרא מה השייכות בין אזהרת אהרן על לפני ולפנים, לענין מיתת בניו? ולדבריו מובן היטיב, כי גם הם נכנסו לפני ולפנים.

הרמב"ן חולק ואומר שלא מתו על הכניסה, אלא על הקטרת אש זרה.

ויש לעיין שהרי הוא מחלוקת מפורשת בתורת כהנים (א' ב') ר' יוסי הגלילי אומר על הקריבה מתו ולא מתו על ההקריבה, רבי עקיבא אומר על הקריבה מתו ולא על ההקריבה, ר' אלעזר בן עזריה אומר כדאי הקריבה לעצמה, וכדאי הקריבה לעצמה (כלומר על שניהם מתו). הרי מפורש שהוא מחלוקת, ויש שני תנאים סוברים שמתו בעוון הכניסה, ואיך כתב הרמב"ן שמת רק בעוון הקרבת אש זרה?

בכוונת מאן דאמר על הקריבה מתו דהיינו על הכניסה, יש להסתפק להיכן נכנסו? אפשר לפרש שנכנסו להיכל וגם שם יש עון אם נכנס ללא מצוה, ואפשר לפרש שנכנסו לפני ולפנים.

החפץ חיים בביאורו על התורת כהנים מפרש שנכנסו לפני ולפנים, וכהאבן עזרא, ובזה וודאי ניחא השייכות בין מיתת בני אהרן, לאזהרת אהרן על לפני ולפנים.

ועוד שלכאורה כן מוכרח, שהרי הכניסה אל ההיכל בביאה ריקנית אסור ואינו במיתה, כמו שכתב הרמב"ם הלכות ביאת מקדש פרק ב' ה"ד, הנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים.. לוקה ואינו חייב מיתה שנאמר **אל פני הכפורת ולא ימות**, על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה.

אבל באמת אינו הכרח, כי יש לומר שנכנסו רק להיכל, ואף שמן הדין אינו במיתה, נענשו יותר, כיון שצדיקים הקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה, או משום היצטרפות טעמים נוספים.

ולענין קושית אבן עזרא, יש לומר שאף לפי דרך זה שלא נכנסו לקדש הקדשים אלא להיכל, גם כן מובן השייכות בין מיתתם לאזהרת אהרן הכהן, כיון שבמילים אל יבא בכל עת אל הקדש, כלול אזהרה ללא מיתה בביאה ריקנית להיכל (כנ"ל ברמב"ם), ואזהרה זו שייך למיתת בניו שנכנסו להיכל.

אבל לרבי עקיבא (ולהרמב"ן) שמתו רק על הקרבת אש זרה, צריך ביאור השייכות אם אזהרת אהרן הכהן על כניסה, ואין כאן רמז של הקרבת אש זרה, וצריך עיון השייכות למיתת בני אהרן, והוא קושית האבן עזרא?

ב] ובאמת יש בגמרא יישוב על כך.

כי הנה כל המפרשים נתקשו עוד, מה המאמר שנאמר בפסוק הראשון?

ובגמרא יומא נ"ג, מתרץ שבאמת כל פסוק ב' נאמר לפני מיתת בני אהרן, ונאמר שאסור לאהרן הכהן ליכנס לקדש הקדשים בביאה ריקנית והוא בחיוב מיתה, ולהיכל יש איסור יכנס ביאה ריקנית וזהו בלאו, וההיתר ליכנס הוא 'בענן'. והיינו בהקרבת הקטורת על מתכונתה, ובנוסף לה את הצמח הנקרא 'מעלה עשן' שהוא עושה שיהיה הבית כולו מלא עשן כענן, וזהו המצוה לכתחילה, ואם עבר ולא הניח מעלה עשן, לא נאמר מיתה בפסוק זה.

ואחרי שמתו בני אהרן, נאמר פסוק י"ג וכסה ענן הקטורת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות. דהיינו חיוב מיתה על חסרון 'מעלה עשן'. ואם כן פסוק א' אחרי מות שני בני אהרן, מתיחס לתוספת זו שחסרון מעלה עשן הוא במיתה.

ומסיים בגמרא שם, שבני אהרן אף על פי שחיסרו מעלה עשן, והיה כבר לאו על כך, לא מתו בעון חסרון מעלה עשן, כיון שעדיין לא נאמר עונש מיתה על כך. אלא מתו מפני שהורו הלכה בפני רבן, ועוד טעמים עיין שם. ואם כן שלא מתו על חסרון מעלה עשן, שפיר י"ל כרבי עקיבא שהם מתו על הקרבת אש זרה.

על כל פנים מיושב היטיב, שייכות הפסוק א' לפסוק ב', כי בני אהרן באמת עברו על אזהרה של חסרון ענן, בשעה שקרבו לפני ה' להקריב קטורת, דהיינו חסרון 'מעלה עשן', וזה מהדברים שנאמרו בפסוק ב'.

וכן מתורץ בגמרא זו קושיית המפרשים הנ"ל, מהו המאמר שנאמר בפסוק א', שהרי בפסוק ב' נאמר מאמר נוסף, ובפסוק א' לכאורה הוא מאמר בפני עצמו ולא נאמר כלום, והתשובה שדיבור פסוק א' מתיחס לפסוק י"ג, או לכל הפרשה חוץ מפסוק ב'. ועיין להלן בפסוק י"ד עוד יישוב.

בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה (ג). ומאת עדת בני ישראל תקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל לעולה (ה).

איזה חטא מכפר חטאת זו?

הדבר מפורש במשנה בתחילת מסכת שבועות ובתורת כהנים, שכל החטאות הללו באים על טומאת מקדש וקדשיו. הפר של הכהן גדול הקרב לפני ולפנים מכפר על הכהן גדול, ועל כל הכהנים על עון של טומאת המקדש וטומאת קדשיו. והשעיר חטאת של עם ישראל הקרב לפני ולפנים מכפר על עם ישראל על עון טומאת מקדש וקדשיו.

ושעיר המשתלח מכפר לכולם על כל העבירות שבתורה (עיין שם עוד שיטה בפרטי הענין).

וצריך ביאור מדוע ביום הכיפורים צריך להביא קרבן דווקא על חטא טומאת מקדש וקדשיו, וכי אין עוד חטאים חמורים, והאם כל העבודה הגדולה שהכהן גדול גדול שבכהונה, ביום הגדול שבשנה, נכנס למקום הקדוש ביותר, הכל הוא לכפר על עון אחד של עון טומאת מקדש וקדשיו.

ונראה ברור שיש כאן שני חלקים, א' בזאת יבא אהרן, היינו להיות ראוי להכנס לפני ולפנים. ב' לכפר על עם ישראל אחת בשנה מכל העבירות.

כדי להיות ראוי להכנס לפני ולפנים, עיקר המעכב הוא אם יש או היה בעבר איזה חסרון שלימות בהנהגת הכהן גדול או שלוחיו **בקדושת המקום**, הרי דווקא עוון זה עלול לפגוע בו בעת כניסתו. כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק, והכניסה צריך להיות על ידי אדם שנוהג בקדושת המקום, בתכלית ושלימות הכבוד והקדושה, ולפיכך טרם שנכנס לפני ולפנים הכהן גדול שוחט את פר החטאת המרצה לכהן גדל בעצמו על טומאת מקדש וקדשיו, וכן מכין את השעיר הנכנס לפני המרצה על עוון זה לעם ישראל שהוא נכנס בשליחותם.

ואחר שנכנס לפני ולפנים והקטיר קטורת, במקום כה מקודש, הוא עת רצון נפלא, ומעתה די בשעיר המשתלח עבור מידת הדין, והקב"ה מכפר לעמו על כל חטאיהם, אין זה על ידי השעיר המשתלח בעצמו, אלא בזכות כניסת הכהן גדול להקטיר קטורת, והזאת בן זוגו של המשתלח לפני ולפנים, השעיר המשתלח הוא בן זוגו של השעיר שדמו נכנס לפני ולפנים.

והנה מבואר במשנה בתחילת מסכת שבועות, שגם שעיר החטאת שבמוסף ראש חודש, ובמוספי הרגלים בא על עון טומאת מקדש וקדשיו.

ולהאמור יש לפרש שגם בימים אלו, נזכרים בני ישראל, במקום גבוה ועליון יותר, כמו שאומרים בתפילת יעלה ויבא ויגיע וכו', ומכין שנכנס זכרונם תפלתם וקרבתם למקום המקודש ונעלה, צריכים להיות נקיים בענין טומאת המקדש וקדשיו, וכמו שנתבאר בתחילת דברינו.

והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה ולפני הכפורת (יד)

בסוף ימי בית המקדש הראשון גנזו את ארון העדות עם הלוחות וצנצנת המן ומקלו של אהרן, וכל מה שהיה עמהם.

ומשם ואילך, כיצד עשו את עבודת יום הכיפורים, נאמר במשנה ביומא פרק חמישי אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתייה היתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות, ועליה היה נותן. ובתורת כהנים פרק א' דורש מפסוק שגם ללא ארון וכפורת יכול אהרן ליכנס בפר ואיל וכו'.

ובכל זאת צריך ביאור, מכיון שמקום ההזאה הוא על הכפורת ולפני הכפורת (היינו אחת למעלה ושבע למטה, ומתיחס לכפורת), אם כן כאשר אין כפורת, איך מקיים דין הזאה במקומה.

ונראה מוכרח מזה, שמקום ההזאה אינו מתיחס אל הכפורת, אלא אל השראת השכינה השוכן על הכפורת. וכמו שנאמר בפסוק ב' כי בענן אראה על הכפורת.

וכמו שאמרו חז"ל בבא בתרא צ"ז מקום ארון והכרובים אינו מן המדה, שאם מודד מימינו עד הכותל, ומשמאלו עד הכותל היה שני המדידות כמידת הדביר כולו, כי הארון והכרובים היו רוחניים, ושם השראת השכינה.

ועל כן אף שאין כרובים, ידעו נביאים הראשונים שיש השראת השכינה במקום אבן השתייה, ועל כן נשאר שם מקום הזאת הפר והשעיר.

ובאמת בברייתא במדרש רשב"י, שהיה הכהן גדול מרגיש גילוי שכינה בכרובים.

ובגמרא (יומא ל"ט) אמרו ששמעון הצדיק שהיה בימי בית שני ולא היה שם ארון וכפורת, בכל יום הכיפורים היה מזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים וכו'.

ותוס' (ישנים במקום, ותוס' מנחות ק"ט) מביאים ירושלמי שמקשה והרי נאמר בפרשה (פסוק יז) וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו. ודרשו חז"ל אפילו אותם שנאמר בהם ופניהם פני אדם, כלומר המלאכים, ומתרץ כבוד הקדוש ברוך הוא היה.

והנה לפי זה מיושב הקושיא שהובא בתחילת הפרשה, מה שייכות מיתת בני אהרן, אל איסור ביאת אהרן לבא בכל עת.

כי לפי זה יש לומר שעיקר האיסור שיש על אהרן ליכנס לפני ולפנים, עיקרו אינו משום קדש הקדשים, אלא מפני גילוי השכינה הגדול שיש במקום הקדוש הזה, ולכך אין להכנס ללא כל ההכנה וההכשר הנדרש בפרשה.

והנה בני אהרן נכשלו בענין כזה, כמו שנאמר בסוף פרשת משפטים, ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו. ופרש"י לא שלח ידו ראויים להשתלח בהן יד. ויאכלו וישתו, היו מסתכלים בלב גס מתוך אכילה ושתיה. וזה היה אחד מסיבות מיתתם.

ואף ששם לא היה 'קדש הקדשים', אבל לדברינו, ענין איסור קדש הקדשים הוא מצד שהוא מקום שיש בו גילוי שכינה, וזה היה גם במעמד הר סיני, במקום שבני ישראל לא הורשו להכנס.

ואם כן מובן היטיב שייכות מיתת בני אהרן בקרבתם לפני ה', שהוא בהר סיני. ושייך עם האזהרה לאהרן הכהן שאל יבא כל עת אל הקדש, כי גם זה הוא משום גילוי שכינה שיש במקום המקדש.

ובא אהרן אל אהל מועד (כג).

מפרש רש"י אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה ונתנו טעם לדבריהם במסכת יומא דף ל"ב, והיינו שפסוק זה מדבר על הוצאת כף ומחתה של הקטורת מקודש הקדשים, וזה היה אחר עשיית עולתו ועולת העם והקטרת אימורי החטאות האמור בפסוק שאחר כך.

מקור דברי הגמרא הוא מהלכה למשה מסיני, בנוגע למספר הטבילות והכניסות לקדש הקדשים.

אך לכאורה הדבר משמע בגוף הפרשה, כי הנה נאמר בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר ואיל לעולה, מבואר שהעולה שייך לכניסתו אל קדש הקדשים. ועל כן מובן שאת העולה אף על פי שהוא מקריב אותו בחוץ, עליו להקריבו בעוד הקטורת שהכניס לפני ולפנים עדיין מוקטר ומוגש במקום הקדוש, ולא אחרי שמוציא את הקטורת.

אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה, ותקיא הארץ את יושביה.

ושמרתם אתם.. ולא תעשו מכל התועבות האלה.. כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ. ולא תקיא הארץ אתכם.. כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם.

ושמרתם את משמרת יח כד – ל).

לכאורה הכל כפילות?

בענין הציווים יש ליישב אל תיטמאו הוא לא תעשה. ושמרתם אתם וכו' הוא עשה. ושמרתם את משמרת אזהרה לבית דין שיזהירו על כך (רש"י). ובתורת כהנים דרשו חז"ל, לעשות משמרת למשמרת.

אלא שעדיין צריך ביאור כפלות ענין הקאת הארץ שנכתב פעמיים בארוכה?

וכשנדקדק הנה יש הבדל ביניהם, בפסוק הראשון מוזכר לשון **תטמא**, נטמאו. ואילו בשני לשון **תועבות**. ועוד הבדל שבראשונה מוזכר **פקידת עון מאת הקב"ה**, גם אמר **אשר אני משלח**. ובשניה הארץ מקאת.

ועיין גם בסוף פרשת קדושים פרק כ כב – כד, וגם שם הוא נכפל. וגם שם יש חלוקה זו, כי בתחילה נאמר ושמרתם את כל חוקתי.. ולא תקיא אתכם הארץ. ואילו להלן שם נאמר, ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם, כי את כל אלה עשו ואקץ בם. הרי שיש כאן שני ענינים, האחד מצד הקב"ה, והשני שהארץ עצמה מקאת.

דהיינו מלבד שזה מקום השראת השכינה פלטרין של מלך, ואי אפשר שיהיה טומאה במקום הקודש, מחנה ישראל. עוד ישנו טבע בארץ עצמו של מעלת קדושה, והיא אינה יכולה לסבול מתועבים.

ושם בפסוק כ"ד, ואומר לכם אתם תירשו את אדמתם. זהו מתנה לעם ישראל שהם טובים יותר מן הגויים שקדמו להם, שהארץ ראוי לכם.

ואני אתננה לכם לרשת אותה ארץ זבת חלב ודבש. היינו שהקב"ה יוסיף בה מתנת פירות והשגחה לטובה (שוב ראיתי באור החיים, ומלבי"ם), וענין זבח חלב ודבש שייך עם טהרה, כמבואר בסוף סוטה משבטלה טהרה ניטל טעם הפירות, דהיינו טעם זבת חלב ודבש.

ועדיין צריך ביאור, יסוד שני הענינים (ושמא לשון טומאה, עיקרו על הפגם בעצם החוטא, ולשון תועבות, הוא על ההשפעה על אחר שזה נקרא תועבה, ויש לומר שהקאת הארץ, מצד הארץ הוא דווקא בענין תועבה, ואילו מצד טומאה, העונש הוא פקידה מה', ובוה יבוארו ההבדלים שבכפלות הנ"ל).

פרשת אמור

אמור אל הכהנים בני אהרן לנפש לא יטמא.. כי אני ה' מקדישכם (כא ח).

ולהלן דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדרתם אשר יהיה בו מום.. כי אני ה' מקדשם. וידבר משה אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל (כא יז).

יש להתבונן שבפרשת טומאת הכהנים נאמר אני ה' מקדישכם, ובפרשת מומים אני ה' מקדשם, מהו טעם חילוק הלשון?

והנה ברש"י כתב על פי תורת כהנים, אני ה' מקדשכם, כולל ציווי את עם ישראל על קדושת הכהונה, לומר שעם ישראל מצווים לשמור את הכהנים מכך על ידי בית דין. וגבי פרשת בעל מום, מכיון שלא נאמר מקדישכם, אלא מקדשם, אינו כולל את ישראל אלא את הכהנים, ולכן נאמר פסוק נוסף, וידבר משה וכו' אל בני ישראל, אשר בזה למדנו שעם ישראל מצווים על ידי בית דין.

ונמצא שבסופו של דבר בשני הפרשיות יש פסוק ללמד על חיוב בית דין, אלא שיש הבדל באופן שהוא נאמר, אם בלשון מקדשכם, או בפסוק בפני עצמו.

ונראה בטעם חילוקי הלשונות, כי לשון מקדישכם משמע גם כן, הכהנים החיים עכשיו. ואילו מקדשם על הכהנים בכללם. משום כן בפרשת מומים לא נאמר מקדישכם, כי בני אהרן אשר היו חיים באותו זמן היו תמימים מכל מום, ופשוט, אבל מטומאה גם הם צריכים ליוזרה.

תדע שבפרשת מומים פתח בלשון לזרעך. ואילו בפרשת טומאה נאמר בני אהרן, כי דיני הטומאה יכול להיות נוגע גם להם בעצמם.

וינזרו מקדשי בני ישראל (כב א).

מכאן עד פסוק ח', מדבר על כהנים האוכלים קדשים בטומאת הגוף. פסוק ט' מדבר על אוכל תרומה בטומאת הגוף. ומפסוק י' עד סוף הפרשה מדבר על זר שאכל תרומה. ולכאורה איסור זר ענינו חלוק לגמרי מדיני טומאה, וצריך ביאור מדוע נאמר באותו פרשה.

וידבר ה'.. מיום השמיני והלאה ירצה. אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.. לא תותירו ממנו עד בקר (כב כו-לב).

יש כאן פרשה אחת ובאו בה שלושה מצוות שונות זה מזה, הקרבת קדשים מיום השמיני והלאה, איסור שחיטה אותו ואת בנו גם בחולין, ודין פיגול דהיינו שוחט קדשים על מנת לאכול מהבשר לאחר זמנו. ולכאורה ענינים חלוקים לגמרי המה, מדוע אינם בג' פרשיות (פתוחה או סתומה) נפרדות.

יש לומר כי הצד השווה בשלשתם שהם דיני שחיטה התלויים בזמן.

ואף כי דינם חלוק לגמרי ממש, כי לענין דין אותו ואת בנו, היממה מתחיל מן השקיעה ככל התורה. ולענין פיגול, היום מתחיל בעלות השחר, כי בקדשים הלילה הולך אחר היום. ולענין יום השמיני ישנם שני הדינים, לילה לקדושה, ויום להרצאה. היינו שבליל שמיני מותר להקדיש את הקרבן, ואין להקריבו.

והדין הרביעי שבפרשה, הוא שיש זמן, שעל האדם למסור את גופו למות על קדושת שמו יתברך, והוא תלוי בזמן, כי בשעת השמד מחוייב למסור נפשו על כל המצות.

ביום השביעי שבת שבתון (כג ג).

על שבת ויום כיפור נאמר שבת שבתון, ועל שאר ימים טובים נאמר שבתון. ובענין הפסוקים בחג הסוכות, עיין מה שנתבאר פרשת פינחס.

פרשת בהר

מצות השמיטה

ושבתה הארץ שבת לה (כה ב). שש שנים תזרע שדך.. (ג). ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה, שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור (ד). את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ (ה).

יש לכאורה שני ענינים נפרדים במצוות השמיטה.

האחד מניעת מלאכה בארץ, היינו שביתת הארץ מעבודות. השנית שהשדה מופקרת.

ולכאורה דין השני איננו מצד שביתת הארץ, כי מה הפרש בטורח הארץ, אם בעליה לוקט ממנה, או אחרים שאינם בעלים לוקטים ממנה. ואם כן לכאורה על ענין הראשון שהוא מניעת חריש וזריעה, יש לומר, 'ושבתה הארץ', או 'שנת שבתון יהיה לארץ'. ואילו על הענין השני שהוא הפקר להראות כי לה' הארץ, דהיינו איסור קצירה כדרך בעלים, היה מתאים לומר 'שבת לה'.

ועתה נבא להתבונן בפסוקים, הנה בפסוק ב' וגם בפסוק ד', בכל אחד מוזכר שני הענינים שביתת הארץ, ושבת לה'. אולם פסוק ה' צריך ביאור, כי שם מוזכר דווקא ענין הקצירה, ושם מסיים דווקא בביתת הארץ, והרי לכאורה מצד שביתת הארץ, אין הבדל אם הבעלים לוקט או אחר?

אלא נראה מוכרח שבאמת הכל הוא בהיפך מהמושכל ראשון הנ"ל, כי מניעת הזריעה וחרישה הוא ענין שבת לה', כענין שבת בראשית, להורות על בריאת העולם בששת ימי מעשה, ושנה כנגד יום. ואילו ענין מניעת הקצירה הוא שביתת הארץ, כי כאשר בעליו קוצר אותה, הרי יש לארץ אדון, ואילו כאשר היא מופקרת, היא ללא אדון.

וזה מדוקדק בראוי, שבפסוק ד' נאמר שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', וזה מתיחס לאיסור זריעה וזימור. ולשון שבת שבתון, הוא הלשון שנאמר רק בשבת ויום כיפור (ואילו בשאר המועדים לא נאמר לשון שבת שבתון), כי הוא שביתה גמורה מכל מלאכה.

ואיל בפסוק ה', שבו מדבר על מניעת הקצירה, על כך לא נאמר שבת שבתון, אלא שנת שבתון, כי אינו כענין שבת (שהרי לא נאסר קצירה לכולם, רק קצירה כבעלים), כי שם ענינו שביתת הארץ, שתהיה ללא אדון, וכן בפסוק ו' ממשיך לבאר ענין שבת הארץ.

מצוות היובל

וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל הוא תהיה לכם ושביתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו (י): יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזריה (יא): כי יובל הוא קדש

תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה (יב): בשנת היובל הזאת תשבו איש אל אחוזתו (יג):

בפסוק י' נאמר מצוה לקדש שנת החמישים, ושיבה אל אחוזתו. ובפסוק יג שוב נאמר שיבה אל אחוזתו, אחרי שנאמר דין קידוש שנת החמישים לענין זריעה וקצירה.

ומפרש רש"י טעם הכפלות, לרבות המוכר שדהו ועמד בנו וגאלה, שחוזרת לאביו ביובל.

וצריך ביאור מדוע דין זה של גאולת בנו, אינו נאמר סמוך לדין חזרת שדות, אלא באמצע נאמר דין קידוש הארץ לזריעה וקצירה, ואחר כך נאמר דין זה, וכן נאמר בו בשנת היובל הזאת, ובדברינו להלן יבואר מאד?

ושבתם איש אל אחוזתו. פרש"י שהשדות חוזרות לבעליהן.

וצריך ביאור מדוע הוא **לבעליהן**, הרי הלוקח קנהו והוא בעליו, היה לו לומר בעליהם הקודמים?

אלא הביאור נלמד מדין הסמוך לו, **ואיש אל משפחתו תשובו**, הרי העבד נמכר והוא קנוי לאדונו, בכל זאת מעצם יצירתו, מקומו אצל משפחתו, ואל שם הוא שב. וכמו כן שדה אחוזה, הרי השדה ניתנה לדורות למשפחה זו, ואף שבעניו מכר אותה, אבל עדיין נחשב שמעיקר היצירה, מקום זה שייך למשפחה זו, ומכירתה הוא כמו ששדה של משפחת ראובן עובדת עבור שמעון, והרי זה כמו שראובן עבד לשמעון, ומשום כך בחזרתו אל המוכר, הרי זה, שדות החוזרות לבעליהן. והוא מבואר בלשון רש"י שכתב חוזרים לבעליהן.

וזהו ענין היובל, תקיעת השופר בשם ה' (ממש מענין תקיעת שופר לעתיד לבא, להוציאנו מהגלות, עיין רעיא מהימנא), שהוא **קריאת הדרור**, של כל המשועבדים לאחרים, **לבטל שעבודם**, וישובו איש אל משפחתו, ושדה אל משפחתה. מצד זה שהקב"ה הוא **אדונם של ישראל**, וציווה לשחררם מכל שעבוד אחר (ועל שום כך נאמ וספרת לך, שהענין הזה, הוא למען עם ישראל, הגבירא, שהקב"ה אדונם, וכמבואר בפרשה לענין עבד עברי, **כי עבדי הם**, ולא עבדים לעבדים).

אמנם יש ביובל ענין נוסף, שעצם ה'**מכירה**' **לצמיתות** אינה לרצון, כמו שנאמר להלן והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי.

וזה הוא ענין נוסף בעצם המכירה, ויסודה כי **הארץ** שייכת להקב"ה, וזה שייך לקדושת הארץ עצמה, ועל כך נאמר קדש תהיה לכם, וענין מניעת זריעה וקצירה.

ויש **נפקא מיניה** בין שני הטעמים הנ"ל **באב שמכר שדה אחוזה לבנו**, הנה מצד **טעם הא'** אין כאן טעם לחזור ביובל, כי ארץ האחוזה שייכת למשפחה זו, והיא עדיין אצל משפחה זו, ומצד ענין ה'**אחוזה**' אין הבדל בין אב לבנו. אבל מצד **טעם השני**, כיון שהחסרון בעצם ה'**מכירה**' הרי גם במכירת אב לבנו, ראוי לשוב ביובל.

ומעתה יתפרשו כל כפליות הפרשה כמין חומר.

בתחילה הזכיר את **קידוש שנת החמישים** לענין **דרור**, ושיבת שדות ועבדים המשועבדים לזולתן, לבעליהן. ומצד דין זה באמת אם הבן גאל ממכר אביו, לא היה ראוי לשוב לאביו ביובל.

אולם יש דין נוסף של **קדש תהיה לכם קידוש שנת החמישים כענין שמיטה** שהארץ ופירותיה קדושים (עיין רש"י קדש יהיה לכם, שתופס דמיו, מבואר שמדבר על ענין זה של קדושת הפירות), ששומטים את הארץ מלעבוד ומכל אדנות כי לה' הארץ. ומצד זה נוסף ביובל על השמיטה, שמתבטלים כל המכירות שעשו במשך המ"ט שנים, כי לה' הארץ. ומשום זה גם בן שגאל ממכר אביו, מחזיר את השדה לאביו, ודין זה נאמר דווקא בדין השני בפסוק י"ג, וכפרש"י.

וקראתם דרור בארץ לכל יושביה (כה י).

אומרים חז"ל (גמרא ערכין ל"ב ב') בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן, יכול היו עליה והן מעורבין שבט בנימין ביהודה, ושבט יהודה בבנימין יהא יובל נוהג, תלמוד לומר לכל יושביה בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין.

נמצינו למדינו – לכאורה – שאחד מעניני מצוות היובל הוא שיהיו השדות חוזרות לחלוקת הארץ לפי השבטים, אשר על חלוקה זו נתייסדה חלוקת הארץ.

ומטה ידו והחזקת בו, לא תקח מאתו נשך ותרבית (כה לה).

הנה כל פרשת בהר עד סופה, מדבר בדינים שיש בהם ענין יציאה ביובל. מלבד פרשה זו, ואם כן צריך ביאור למה נאמרה בינתיים?

וצריך לומר שבאמת גם כל ענין היובל הוא עיקרו מצד חסד וסיוע לבן ישראל העני (וכמו שביארנו בענין הראשון של היובל), וכאן נאמר שעיקר הסיוע הוא להחזיק בו טרם יצטרך למכור עצמו, ולהלוות לו ללא ריבית, שיוכל להחליץ מעניו, ושפיר שייך לפרשה כולה, ופשוט.

ובתי החצרים אשר אין להם חומה סביב על שדה הארץ יחשב (כה לא).

יש להתבונן ביסוד הפרש בין בתי ערי חומה לבתי חצרים. לכאורה פירוש הפסוק על שדה הארץ יחשב, שיש כאן דרשה להקיש דין בתי חצרים לשדה אחוזה, ואף שבית אינו שדה.

אולם לשון התרגום יונתן 'ובתי כופרניא דלית להון שור מקף חזור, הי כטינדיסין (אהלים) דפריסין על חקל ארעא יתחשבון' כלומר שבתי חצרים נחשב שהבית עצמו הוא כשדה, וכמו שפרסו אהל על קרקע השדה.

וכן בפסוק לג ואשר יגאל מן הלווים ויצא "ממכר בית". כי בתי ערי הלווים היא אחוזתם. ומפרש רש"י, לא היה להם נחלת שדות וכרמים אלא ערים לשבת ומגריהם לפיכך הם להם במקום שדות, וישלהם גאולה כשדות כדי שלא יופקע נחלתם מהם.

מבואר בפסוק זה בלשון ממכר בית, וברש"י, שיסוד הדינים הוא חלוקת דין בית מדין שדה, כי דין גאולה נאמר לשדה אחוזה, ולא לבית אחוזה, ובהכרח בתי חצרים יש בהם ענין שדה. וגם בלווים דין הבית כשדה. וזה מה שאמר תרגום יונתן, שבתי חצרים, הם של כפרים, והבית נחשב כחלק מן השדה, לכן יש בו דין גאולה, ואילו בתי ערי חומה, היה הבית נפרד מן השדה, ועיקר דין גאולה נאמר בשדה ולא בבית.

והנה הדין הוא שמצורע משתלח חוץ לג' מחנות, כלומר גם ממחנה ישראל. והיינו במדבר שהיה ג' מחנות. ובארץ ישראל, בתי ערי חומה דינם כמחנה ישראל, והוא משתלח מבתי ערי חומה אבל מבתי חצרים אינו משתלח, כמו ששנינו במסכת כלים פרק א'.

וצריך ביאור מדוע בתי חצרים אינם נחשבים מחנה ישראל, הלא דרים שם בני ישראל כמו שדרים בני ישראל בערי חומה, מדוע רק ערי חומה נחשב מחנה ישראל?

ולפי לשון תרגום יונתן נראה שבאמת בימיהם סתם עיר היתה מוקפת חומה, ומי שאינו מוקף חומה היה כענין כפר, שיש שדה רחבה ליד כל בית, ואינו קבוצת בתים, אלא כל אחד דר ליד שדהו, ונחשבים בודדים. ועל כן בעיר חומה שם היו גרים סמוכים ומקורבים זה לזה, משום כוח הרבים (ולמדים מעלות זה מזה וחיוזק זה מזה, אינו דומה יחידים העושים, למרובים העושים), נחשב מחנה ישראל. אבל בכפרים, גרים יחידים בודדים, אינו נחשב מחנה ישראל.

אמנם כל זה מובן לפי התרגום יונתן, שתרגם בתי חצרים כפרים. אבל בש"ס ערכין ל"ג ב' נראה שרק כרך גדול היה מוקף חומה, אבל עיר בינונית היתה ללא חומה, אף שהיא עיר גדולה מרובה בבתים ולכאורה אינו ענין לכפר. ואם כן שוב צריך ביאור מדוע אינו מחנה ישראל, ומדוע יהיה דינו כשדה יותר מבתי ערי חומה, ויש ליישב (שבכל זאת גם עיר גדולה, כל שאין לה חומה, יש בה גדר של שדה, כמבואר בפסוקים כנ"ל, רצ"ע).

ואולם עיין חזו"א (אורח חיים סימן קנ"ד ב') מה שמביא שהרמב"ן שמפרש את התרגום יונתן בהיפך, שבאמת גם כל עיר שאינה מוקפת, נקראת בשם 'כפר', ובכך מיישב לשון גמרא, על כל פנים נמצינו למדים שגם הש"ס מסכים עם לשון התרגום יונתן (ולא כמו שהקשינו), וצריך ביאור.

(ועיין עוד ערכין ל"ב א' מחלוקת במשנה אם שדות שבתוך ערי חומה דינם כבתי ערי חומה או לא. ומסקנת הגמרא שדות הראויות לזריעה אינן כבתי ערי חומה לדברי הכל, כיון שנאמר בית).

פרשת בחוקותי

אם בחוקתי תלכו (כו ג).

מפרש רש"י שתהיו עמלים בתורה. ובתורת כהנים הלשון שהקב"ה מתאוה שיהיו עמלים בתורה.

והנה בגמרא מגילה ו' ב' יגעת ומצאת תאמין, נאמר לענין לחדודי. משמע שיגיעה הוא הדרך והאופן לזכות לתורה, ואם כן התכלית היא השגת התורה. אבל כאן במדרש נראה שהעמל בעצמו הוא תכלית. כן דקדק מורי הגאון ר' משה הלל הירש ר"י סלבודקה שליט"א, וביאר שמבואר כאן שיש בעמל התורה תכלית לעצמו, והוא כבוד הקב"ה, שהוא כמכריז ואומר שיעשה הכל לברר דברי המלך היקרים לו.

וביאר שעמל כזה מועיל לתורה, דרך סגולה, שאם מייקר תורה ומכבדה, הקב"ה נותנה לו. וכמו שאיתא במנחות י"ז שהרב הלך אל התלמיד לשמוע תורה, משום יגעת ומצאת תאין (וביאר מורי הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל) שעבודת המדות של ההליכה לתלמיד זהו היגיעה הגדולה. והרי עמל זה של הרב, לא היה התאמצות להבין, אלא הליכה גרידא. אלא מוכח שיש ענין של עמל כתכלית לעצמה, ואז יש יותר סייעתא דשמיא.

בערך נפשת לה' (כו ב).

הדין הוא שאדם האומר **דמי עצמי** עלי, נותן להקדש כפי שוויו, דהיינו שווי עבד כזה. אבל האומר **ערכי עלי**, אינו תלוי כלל בשוויו לימכר, אלא דין כל אדם שווה כשיעור הקצוב בפרשה. ויש לבאר מהו מושג ערך, ובאיזה ענין יהיה מקום לאדם לידור ערכין, יותר מסתם נדרי דמים? וכתב **האבן עזרא**, בערך נפשות. הטעם שידור נדר לאמר, אם יעשה לי כן, אפדה נפשי כדי ערכי.

מדבריו נראה שהוא כעין **כופר נפש**. וכמו כן יכול לומר ערכי בני עלי לפדיון נפשו, או אם היה חבריו חולה, יש לו לומר ערכו עלי לשלום, להיות פדיון נפשו, להצילו, מגזירה רעה וכדומה.

וממילא שיעור ערך, אינו לפי מה שגופו נמכר בשוק, אלא יש בערכו, שיעור מכוון המתאים באיזה ענין כנגד שורשו, ונשמתו.

ויש להקשות, שהרי בפרשת כי תשא נאמר לתת מחצית השקל כופר נפשו? מדוע כאן הכופר הוא מחצית שקל, וכאן חמישים?

ויש לומר שמחצית השקל בא לכפר על יום זה להציל מהנגף שעלול לבא מהמנין, או עבור פעם בשנה, וחמישים הוא כנגד כל חייו, וצריך עיון.

והיה ערכך הזכר מבין עשרים שנה ועד בן שישים שנה, והיה ערכך חמישים שקל בשקל הקדש (א).

צריך ביאור מדוע נכפלו מילים והיה ערכך פסוק זה, ובשאר הערכין שבפרשה לא נכפלו?

עוד נאמר בפרשה ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה', והיה ערכך לפי זרעו, זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף (ט"ז).

והוא גזירת הכתוב, שאף שהשדה שווה יותר מכך או פחות מכך, זהו ערכה.

והנה חז"ל אומרים (קידושין ס"א א', ויש לעיין בהשמטת הרמב"ם לדין זה, ועיין רמב"ם ערכין פ"ד הי"ג) שאם מקדיש שדה חצי כור, נותן עשרים וחמש שקל, וכן רבע הכל לפי חשבון. וכמובן שאם מקדיש שני כורים נותן מאה שקל, נמצא שמספר חמישים, הוא דווקא אם הקדיש בדיוק שדה בשיעור בית כור.

אם כן יש לעיין, האם היה הכתוב יכול לומר ששיעור שני כורים מאה שקל, ונדע ששיעור שדה כור הוא חמישים שקל, ורק **במקרה** כיון שנקט שדה כור, היה מספרו חמישים שקל. או שמא בדווקא נקטה תורה **מספר חמישים**.

והנה מצינו בכמה מקומות ענין **מספר חמישים**, כגון שנות היובל, מוהר הבתולות, שבועות בא לחמישים יום, חמישים שערי בינה (ראש השנה כ"א), ועוד ידוע שיש נ' שערי טומאה, וישראל במצרים ירדו מ"ט שערים מהם, וגם הקללות שבפרשה הם מ"ט.

ולכן נראה יותר שבדווקא תפסה תורה **מספר חמישים**, שיש ענין בכך שסתם שדה מכוון למספר זה (בפרט שכל ענין ערך השדה הוא גזירת הכתוב, שהרי אינו שווה האמיתי, אלא בענין ערך אדם. ובודאי טמון כאן איזה ענין, שאינה להשגתינו), אף כי בפועל הכל תלוי לפי חשבון איזה קרקע לקח, ולכמה שנים, ורק אם לקח שדה בדיוק בית כור, ודווקא בשנה ראשונה של יובל, אז ערכה חמישים שקל. אבל עיקר המספר הוא חמישים.

ונראה שכן הוא גם באדם, שעיקר הערך, והמספר המכוון כנגד הנפש הוא **חמישים שקל**, האמור באנשים מבין עשרים ועד בן שישים. ובפועל שאר האנשים ערכם פחות, ונמדד לפי ערך ההפרש בינו לבין עשרים.

ודבר זה מיישב את מה ששאלנו בתחילה, כי לכן נאמר פסוק מיוחד **והיה ערכך מבין עשרים שנה**, ונכפל בפסוק תיבות והיה ערכך, להורות כי ערך גיל זה, הוא יסוד השיעור ועיקרו.

פרשת במדבר

באחד לחדש בשנה השנית (א א).

פרש"י כשבא להשרות שכינתו עליהם מנאן, באחד בניסן הוקם המשכן ובאחד באייר מנאם. לכאורה הדבר קשה מיניה וביה, אם בא למנותן כשבא להשרות שכינתו, היה לו למנותן לפני אחד בניסן, שהרי באחד בניסן כבר שרתה שכינה במשכן כמבואר בפרשת שמיני (ועיין אור החיים)? ונראה שמבואר כאן שנוסף דרגא של השראת השכינה בישראל, מכוח סידורם לדגלים.

כי הנה איתא **במדרש רבה** (אות ג', וכן הוא גם בתנחומא) קדושים וגדולים היו ישראל בדגליהן, וכל העכו"ם מסתכלין בהם ותמהין וכו'. ומפרש **עץ יוסף**, הקדושה הוא בעניינים הנפשיים שנתקדשו על ידי זה מאד, כי הסידור וההנהגה הנעשה בעולם השפל, המכוון לעולם העליון נעשה כח מקבל השפע מלמעלה, כמו סדר הבית כתבניתו כמצווה היה מוריד השפע מלמעלה עכ"ל (ולדבריו צריך לומר שמה שאומר וכל העכו"ם מסתכלין ותמהין, הכוונה שרי האומות אשר במרום, או בלעם וחביריו).

ומבואר שבעשיית הדגלים היה תוספת השראת השכינה בעם ישראל, וזה המכוון בפרש"י.

וכן בילקוט שמעוני (תרפ"ה): עשה אותם דגלים 'לשמי'. ובמדרש רבה (במדבר ט') סיבב לכסאו ד' חיות ולמעלה מכולם כסא הכבוד, וכנגדן סידר הקב"ה הדגלים, עיין שם עד סוף המדרש, כיצד מכוון כנגד מרכבת מלאכי מרום.

ואין זה תוספת גרידא, אלא הוא ענין אחר שבתחילה היה השראת השכינה **במשכן**, הוא מחנה שכינה, ומעכשיו הוא השראת השכינה **במחנה ישראל**.

וראיה לדבר שהנה בפרשת נשא בפרשת שילוח טמאים מפרש רש"י שמחנה ישראל הוא מסוף מחנה לווייה עד סוף מחנה ישראל. אולם רש"י בזבחים (נ"ה) מפרש **שמחנה ישראל הוא כל דגל**

בתוך אסיפת דגלו עכ"ל. וענין זה וודאי לא שייך אלא משעת עשיית הדגלים, אם כן מוכח שהשראת השכינה של מחנה ישראל היה רק משעת הדגלים (והעירוני שיש כן גם ברש"י סוף זבחים, שבזמן שהיה המשכן בנוב וגבעון לא היה קדושת מחנה ישראל סביב למשכן, כיון שבטלו הדגלים, מבואר שתלוי בדגלים. ועוד הערני אחייני ר' שלמה ט' שראיה זו יש לדחות, שיש לומר שרש"י בזבחים מדבר על השעה שמן הדגלים ואילך, ורש"י בפרשת נשא מדבר דווקא בין א' ניסן לא' אייר).

ועוד ראיה, שבמדרש רבה בפרשת נשא, בתחילת קרבן הנשיא הראשון, נאמר וקרבנו, עם וי"ו, ובמדרש רבה דורש ששה דברים שהיו בא' ניסן אחד מהם ראשון למחיצת מחנה שכינה. מבואר שמחנה לויה ומחנה ישראל לא ניתנו באותו היום, אלא כדברינו שניתנו אחר א' אייר.

שאו את ראש כל עדת בני ישראל (א ב).

שאלני חכם אחד, מה הביאור באריכות הגדולה בפרשת המנין, הלא בחוקים ומצוות התורה מקצר מאד, וכמו שפרש"י בפרשת חיי שרה יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בני. ובמעשה של אליעזר עבד אברהם יש לנו להבין שאנו למדים ממנו מדות טובות חכמה ואמונה, אבל בפרשת המנין, מה יש לנו תועלת מהדיעה אם בשבט פלוני היה ארבעים אלף או חמישים אלף?

ואמנם רש"י מפרש שהמנין הוא להודיע חיבתו. וכן לשון **המדרש רבה** אות י"ט בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני המקום שהרי כתב הקב"ה חשבון ישראל ד' פעמים בדגלים, שני פעמים בפרט ושני פעמים בכלל, ועוד מנה כל דגל ודגל בכלל ופרט להודיע כמה היו חביבין לפניו שהם היו צבאותיו, ורוצה למנות כל שעה כאדם שיש לו סגולה חביבה עליו ביותר והוא מונה וחוזר ומונה עד כמה פעמים כדי שידע חשבונה וישמח בה על כל מנין ומנין, כך היה הקב"ה שמח בזכירת מנין ישראל, לומר כך צבאות יש לי בעולמי שעושן רצוני ומתנחם בהם.

אולם היה יכול לומר בקיצור, שעם ישראל חביבין לפניו, אריכות המנין למה?

ובאמת הוא פשוט, ובכל זאת אבקש להאריך, משל למלך עשיר מאד, שיש לו הרבה אוצרות סגולה, יש הרבה אוצרות חביבין עליו, ויש מהם שהם היקרים ביותר מכולם, הוזהב והיהלומים.

הנה כאשר בא אליו איזה אורח הוא מראה לו דברים שהם חביבים אצלו אם כי יתכן שאינם יקרים ונדירים, אבל הוא מחבבן, ועל כן הוא משתעשע לראותם ולהראותם, אבל אם מגיע מלך אדיר ועשיר מאד, הוא מכניסו לאוצרותיו הגדולים, ומראה לו את הדברים היקרים ביותר מכל אוצרותיו.

כאשר יאמר שדבר פלוני חביב עליו, איך נדע אם הם מהדברים החביבים הפשוטים, או מהדברים היותר יקרים מכל אוצרותיו.

הנה הדרך הוא אצל העשירים, כדי לידע את מידת עושרם המכוון, הם מבקשים תמיד לידע כמות אוצרותיהם היותר יקרים, כלומר שיש להם כך וכך זהב, כך וכך, אבנים טובות, וחלק מההנאה מעושרם הוא במנינם.

והנה את החרסים המצויירים שאינם שווים הון רב, אינו סופר אותם בשעה שבא למדוד איכות עשרו, כי לעומת ערך עושרו העצום, הרי שווים אצלו כערך עפר הארץ, ואף שהם חביבים עליו, אבל אינם מוסיפים לעשרו.

והנמשל הוא אם יאמר הכתוב, שבני ישראל חביבים לפניו, לא נדע כלל באיזה מידה הם חביבים לפניו, כי יתכן שהם חביבים כחרסים נאים, או יתכן שהם לפניו כפנינים, או כזהב והמרגליות היותר יקרות, והרי ההבדל ביניהם רב ועצום.

אך כאשר הקב"ה כל כך חביבים בני ישראל לפניו, עד שהוא מונה אותם כדי לידע כמה בדיוק משבט זה, וכמה בדיוק משבט זה, האם ארבעים אלף או שיש מהם עוד חמישים, וחוזר ומסכם שכולם ביחד כך וכך. ומיד הוא חוזר ומונה אותם לענין המחנות והדגלים, ושוב פעם חוזר ומסכם כמה הם כל השבטים יחד, וכמו שאמרו במדרש רבה שספרם כאן ד' פעמים בזה אחר זה.

ועוד שאצל הקב"ה הכל ברור וידוע, וכי ללא מנין אינו יודע החשבון כמה הם, אלא שיש הנאה בעצם המנין.

הרי נראה עין בעין כמה כל אחד ואחד מישראל חביב עליו, וכמה בני ישראל הם סגולת האוצרות שלו, אשר הוא מונה אותם וחוזר ומונה אותם, לא כחיבת חרסים הנאים, אלא כחיבת סגולת האוצרות, כביכול בזה נמדד עשרו, היש לך חיבה גדולה מזה (וגם אחריות, שבאמת נהיה מרגליות).

ולכך אם לנו היום, אין נודע לנו הבדל אם לפני שלושת אלפים שנה מנה שבט מנשה ארבעים אלף או חמישים אלף, אבל רואים אנו שאצל הקב"ה היה חשוב לפניו לידע בדיוק כמה מונים עמו וצאן מרעיתו, ומזה נדע גודל חביבות ויוקר שהקב"ה מחבב את עם ישראל, עד כי לכאורה אין לך גדולה וכבוד ויקר שיש לישראל בפרשה זו יותר מכל פרשיות שבתורה.

במספר שמות (א ב).

גם בכל שבט ושבט נאמר במספר שמות, וכן הוא אומר להלן (פרק ג מ) במנין בכורי בני ישראל, ושא את מספר שמותם.

מדוע במנין זה נאמר לשון במספר שמות?

ונראה שכשם שעיקר המנין בא מחמת חיבתן לפניו, שהוא מבקש לידע מנינם, הרי כשם שמבקש לידע כמותם, כן הוא מבקש לידע איכותם.

ועל כן כשם שמאריך בענין המספר, בחלוקת השבטים, שמשבט זה היה כך וכך ומשבט זה כך וכך. כן היה הדין שעושי המנין יכתבו כל אחד את שמו המדויק, שהרי בשמו, מונח מהותו המיוחד של איש זה (עיי' ספורנו), ובזכרון שמו, יזכרו כוחות נפשו המיוחדים, כי כל אדם הוא עולם מלא.

בן והנה בכל מניני שבט לוי שבפרשה לא נאמר במספר שמות, רק במספר כל זכר, מה טעם נשתנו בזה?

ויבאר על פי הבדל שני, בין מנין ישראל לבני לוי. שבישראל שאו את ראש, בבני לוי לא נאמר אלא פקוד את בני לוי. ומבארים חז"ל (מדרש רבה אות ט') שהוא לפי שרצה הקב"ה להפריד מן מנין בני ישראל, וכן פרש"י בפסוק מ"ט, על כך שבני לוי לא התפקדו בתוכם. ולפי זה נראה שמספר שמות, שייך ללשון שא את ראש, וכמו שנתבאר בפירוש 'במספר שמות', שהוא לפי איכות בני ישראל, ובזה שייך לשון שא, שכל אחד יש לו מעלה מיוחדת. ומנין בני לוי, נשתנה שהוא רק לידע כמות כל משפחה, לפיכך לא נאמר במספר שמות, ולא לשון שא.

ג] עוד יש לשים על לב על הבדל שלישי, שבמנין בני לוי שבפרשה, נתחלקו גם למשפחות, גרשון קהת ומררי, וכל אחד מהשלושה נתחלקו לעוד משפחות כמבואר בפרשה, ואילו במנין בני ישראל, לא נזכר כלל חלוקת משפחות (ורק בפרשת פינחס נתחלקו למשפחות).

ואף שנאמר בפסוק ב' למשפחותם, הנה רש"י מבאר למשפחותם, דע מנין כל שבט ושבט. ומבאר בשפתי חכמים, שבא לאפוקי ולומר שאין הכוונה משפחות שבתוך כל שבט, אלא לומר בהיפך שלענין פרשה זו כל שבט יחשב כמשפחה אחת. וצריך טעם מדוע נשתנו בזה בני לוי משאר ישראל.

והיה אפשר לומר, כיון שנמנו מבני חודש, לא נאמר בהם במנין שמותם, כי עדיין לא יוכר לעין בשר, כל איש לפי מעשיו ומעלליו, ועל כן המנין הוא רק לידע מספר בני המשפחה והשבט באופן כללי, ולא באופן פרטי ואישי. וזה אינו, כי בבכורי ישראל נאמר במספר שמות, על אף שנמנו מבני חודש.

ונראה שמשמרות הלויים היה בעבודת אהל מועד, ובענין תפקיד זה, הנה אי אפשר שכולם יעבדו יחד, אלא מתחלקים לבתי אב, כל אחד עובד ביום אחר, והוא מרומז בפסוק בחומש דברים לבד ממכריי אל האבות. ועל כן לעצם תפקידם היה ראוי להם חלוקת משמרות. אבל בני ישראל, לא היה תפקידם אשר במדבר שייך לחלוקת משפחות, ורק בפרשת פינחס, לפני ביאתם לארץ, כיון שהנחלה מתחלקת לפי משפחות, אז נמנו לפי משפחות.

אך את מטה בני לוי לא תפקד.. בתוך בני ישראל. ואתה הפקד את הלויים על משכן העדות.. וסביב למשכן יחנו (א מט).

משמע לכאורה שיש שייכות בין מה שלא נמנו יחד, לכך שחונים סביב המשכן.

והנה במדרש רבה אות ב' איתא: בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו, כ"ב רבבות של מלאכים שנאמר רכב אלקי רבותים אלפי שנאן, והיו כולם עשויים דגלים דגלים, התחילו מתאווים לדגלים, אמרו הלואי אנו נעשים דגלים כמותן.. אמר ליה הקב"ה חייכם שאני ממלא משאלותיכם שנאמר ימלא ה' כל משאלותיך.

והדבר צריך ביאור מה הוא התאווה לדגלים, האם הוא מחמת ה'סדר' או 'יופי'?

ונראה שכאשר הקב"ה מתגלה בקרב המלאכים, כנ"ל במדרש, וכמו שנאמר (תחילת וזאת הברכה) ואתא מרבבות קודש, הרי המלאכים הם פמליא דהקב"ה, ונתאו עם ישראל שהקב"ה ישכון בתוכם כמו במלאכים, עד כדי כך, שיזכו ישראל, שהם יהיו הפמליא דיליה.

ויתכן שמשום כך ניתנו הדגלים דווקא באחד באייר, שהוא לפני תחילת המסע מהר סיני, כי יש לומר שתכסיס הפמליא עיקרו במסעות, ומלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא.

ויתכן לפרש כי כאשר מחנה לווייה חונים במקום אחד, ומחנה ישראל מובדלים מהם, הדבר הוא כשני פמליות סביב למחנה שכינה, ועל כן יש הבדלה במנינם.

וכלה אהרן ובניו .. ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקדש ומתו.

וידבר ה'.. אל תכריתו את שבט משפחת הקהתי. וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו בגשתם את קדש הקדשים, אהרן ובניו יבאו ושמנו אותם איש איש על עבודתו וכו' (ד טז יז).

ולכאורה צריך ביאור מהו הכפלות, ועוד שבמילת וידבר מתחיל פרשה חדשה, הרי לכאורה הכל כבר נאמר בפרשה שלפני כן?

ויש לומר שהמחודש ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו, שהוא איסור מחודש של ראייה.

אולם ברש"י מבואר שאיסור הראייה כולל את כל כלי הקודש, וכלשון הקרא בבלע את הקדש, ולא נאמר קדש הקדשים, וכן משמעות לשון הגמרא יומא נ"ד שבמדבר היה איסור ראייה על הכלים לפני הכנסתן לנרתק שלהן, משמע כל הכלים (אמנם בפירוש הרוקח נראה שהוא רק על הארון שבקדש הקדשים).

ואם כן מה שנאמר ולא ימותו בגשתם את קדש הקדשים, הוא ענין נפרד מאיסור הראייה, כי הראייה כולל את כל הקודש, וגישה רק על קודש הקדשים, ואם כן צריך ביאור מה הוא הדין האמור בו, יותר מה שכבר נאמר לפני כן?

ועוד קשה שבפרשה ראשונה נאמר ולא יגעו אל הקדש, ובשניה נאמר בגשתם אל קדש הקדשים, משמע שאל הקדש מותר, אם כן סותר לפרשה הראשונה שגם אל הקדש אסור?

ונראה שבפרשה שניה, נוסף ברכה לבני קהת אם יקיימו את מצוותם כהלכה.

כי מה שנאמר **אל תכריתו**, איננו רק מניעת עונש וקללה עליהם. אלא הוא ברכה על הצלה ממיתה וכליון לנצח.

שכן איתא במדרש רבה בסוף הפרשה, אמר הקדוש ברוך הוא כשם שעשיתי לבני קהת על שהיו יראים אותי כבודתי להם כבוד והזהרתי עליהם להציל ממות נפשם, כך כל מי שהוא מתירא ממני אני מכבדו ואיני מכרית שמו מן העולם, ממי את למד מבני יונדב בן רכב, על ידי שעשו רצוני מה כתיב בהם (ירמיה לה) לא יכרת איש ליונדב בן רכב עמד לפני כל הימים.

ונראה שלכן לא נאמר כאן רק משפחות הקהתי, אלא 'שבט' משפחות הקהתי, לומר שיהיה להם דין של שבט, שהרי איתא בגמרא הוריות 'גמירי דלא כלה שבטא'. וכאן נאמר שגם משפחת בני קהת קיבלו דין שבט לענין זה.

וכן האמור וחיו ולא ימותו, איננו רק מניעת מיתה, אלא ברכה של וחיו, וכן כתב האבן עזרא וחיו, יוסיף ימים, וכן הוא בתרגום יונתן, שיחיו לגן עדן.

ומעתה יש לומר שהברכה המרובה הזאת, עיקרה דווקא בזהירות בקדש הקדשים, ולא בקדש (ומסייע לפירוש הרוקח שכתב שגם המשך הפרשה ולא יבואו לראות הוא רק על קדש הקדשים), ואילו אזהרת מיתה הוא גם בקדש.

וכן מצאנו לענין הארון, שבית עובד אדום הגתי, כבדו את הארון היטיב, ונתברכו בריבוי בנים, ששה בכרס אחד לאשתו ולכל שמונת בנותיו.

וזהירות שלא יגע מי שאינו ראוי, הוא כבוד הארון, וכבוד הלוחות והתורה.

וידוע האזהרה מגשת אל סודות התורה מי שאינו ראוי ומקודש, ולא לכל אחד הזכות לכך, וכמבואר בגמרא חגיגה יצא אש מחשמל ופגע בהוא ינוקא שדרש במעשה מרכבה. וכמו האמור כאן שהזהירות בכיסוי מה שצריך לכסות, וגשת אל ארון הקדש באימה, היא מוספת ברכה וחיים.

פרשת נשא

והעמידה לפני ה' (ה טז).

יש לשאול, מה מקום לאשה הסוטה הטמאה, במקום הטהור והמקודש, במשכן ה' ובמקדשו? הלא רק בפרשה זו למדנו על שילוח זב וצרוע מן המחנה, ואיך מביאים טמאה כזו לעזרה?

ועוד, הנזיר אשר בו קדוש יהיה לה', אינו מגלח כנגד פתח אהל מועד, לפי שהוא בזיון לאהל מועד. גילוח הנזיר הוא בזיון למקדש, ופריעת ראש האשה וגילוי בשרה אינו בזיון?

ועוד שהכהן הוא קורע את בגדיה, ומגלה את לבה, והלא הכהן הוא המקודש לאלקיו, דווקא הן יצטרך להתעסק בזה?

אפשר מאחר ודבר נחוץ הוא לברר ולבער החוטאים, ולעשות שלום בין האיש לאשתו הצדקת, אין דרך אחר מלבד להביאה אל מקום המקודש, שבכוח קדושת המקדש תמות האשה הטמאה.

יותר נראה כי אף שאין מקום לטמאה במקדש, אבל המחאה על הטומאה, וביעור הטומאה, הוא בעצמו דבר מקודש, ומקומו שפיר אצל המקדש והכהנים המקודשים.

וכמו שכתב בספר משנת ר' אהרן (חלק ג' עמוד קנ"ז), שיש אומרים שאין זה ממידת הצניעות ועדינות הנפש לדבר על עניני לבושי הנשים ברבים, והוא הטעיית היצר, אלא הוא חובה לדבר בפרהסיא. ויש לבאר בשעה שפורצים כל גדר, המחאה וההוראה על דרכי התורה בזה, הוא דבר מקודש מאד. וכמו שמבואר בפרשה זו. ואפריון נמטייה למחבר הספר 'הלבוש כהלכתו' – ע"פ פסקי ב"ד משמר התורה, שבירר כשמלה פרטי הוראות חכמי הזמן, על פי המפורשות בש"ס ופוסקים.

ופרע ראש האשה (ה יח).

פרש"י מכאן לבנות ישראל שגילוי הראש גנאי להן. ובגמרא (כתובות ע"ב) תנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש.

בעוה"ר יש לך אשה שהולכת בפאה נכרית, אשר יש אוסרים ויש מתירים (מ"ב ע"ה). ובתה הולכת בפאה פרועה שהיא אסורה לכל הפוסקים (כל חכמי הזמן, וכן לשון רש"י סוטה כ"ה א',

רמב"ם אישות כ"ד י"ב, רא"ש כתובות שם, מבואר שדין זה אינו דין כיסוי, אלא יסודו דין של פריצות). ובת בתה כבר חושבת שהצניעות לעון יחשב.

ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש, ומן העפר אשר בקרקע המשכן (ה יז).

מלבד פרשת הסוטה עם שם המפורש שניתן לימחק אל המים. עוד מפורש כאן כל ארבע יסודות העולם, של דברים קדושים, ועל ידם מתבערת כוח הטומאה שבאשה הסוטה.

מים קדושים - מי כוור. **עפר מקודש** - עפר של קרקע המקדש. ושבועת הכהן, שהוא קריאת פרשה מקודשת ברוח פיו של כהן שהוא מקודש. והמנחה המקודשת הקריבה על המזבח ונעשית **לאש קודש**.

לאביו ולאמו ולאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם כי נזר אלוקיו על ראשו (ו ז).

והנה בפרשת אמור אצל כהן גדול נאמר (ויקרא כא יא) **לאביו ולאמו לא יטמא וכו' כי נזר שמן משחת אלוקיו עליו**.

הנה נראה כי יש כאן דמיון בין הנזיר לכהן גדול, שהרי הכהן הדיוט רשאי לטמא לקרובים, ורק הכהן גדול והנזיר שניהם אסורים בקרובים, עד שהמשנה בנזיר פרק כהן גדול דן להלכה מי יותר מקודש, הנזיר או הכהן גדול.

והנה אנו מוצאים בין הנזיר והכהן גדול דבר והיפוכו, אצל הכהן גדול נאמר (ויקרא כא י) את ראשו לא יפרע, ומבואר בגמרא נדרים נ"א, וסוף פ"ב דסנהדרין שהיה עושה תספורת ליפות שער. ואילו בנזיר נאמר קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו, הרי שהוא בהיפך בגין הקדושה עליו לשלח פרע את שער ראשו.

גם עיקר ענין גידול השער הוא דבר פלא, כי אמנם עיקר הדבר הוא פרישות מענין ההתייפות וסלסול השער, כי בתחילה מגלחו פרע, ואחר כך מגלחו בתער שגם הוא ניוול?

אמנם מבואר ברש"י ומקורו בספרי, שהשער עצמו מקודש, והוא אסור בהנאה ומשתלח תחת הדוד כאמור, וזה צריך ביאור?

ונראה שבאמת עיקר הנזיר הוא מלחמת היצר, להגביר כוח שכלו על כוח תאוותו.

כמו שפירש רש"י מהגמרא ריש סוטה, הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. כי כיון ששמע ואף ראה על מאורעות של סטית התאוה ופריצתה את גבולה, מרגיש בנפשו שכוח התאוה גובר על שכלו, כי העינים סרסורי העבירה, ובזה הוא עלול חלילה לכל עון ופשע.

ולכן נוטל על עצמו הנהגת רפואה לילך על הצד הקיצוני של פרישות מדבר המותר, מן היין המעורר קלות ראש ותאוות, כדי שאחר כך יוכל לעמוד בדרך האמצעי (ומה שכתב הרמב"ם רפואה זו בהלכות דעות פ"ב ה"ב, שכאשר מרגיש שנוטה אל קצה אחד בענין המידות, צריך לקחת זמן מה לנטות אל הקצה השני, ואחר כך ישוב אל דרך האמצעי, נראה שמקורו לזה הוא מפרשת הנזיר).

נמצא זה הנזיר עיקר מעלתו שמגביר את כוח שכלו על כוח תאוותו, וידוע **שהשכל מקומו במוח, והתאוה בלב** (וכן הוא בשו"ע או"ח סי' כ"ה). ומשום כך מצינו בנזיר **שראשו מקודש**, כמו שנאמר **וקידש את ראשו**, ונאמר **נזר אלוקיו על ראשו**, ולכן שערו מקודש יותר משאר גופו, ומה שמניח את שערו לגדל פרע, הוא גם ענין פרישות להנזיר מנוי השער.

ואילו כהן גדול הוא קדוש קדושת עולם, כאשר כל רצונותיו ומעשיו קדושים לעבודת ה', אין צריך לפרוש מיין ומגילוח שער אלא ללכת בדרך הממוצע, ואין בראשו קדושה יותר משאר הגוף, כי כולו קדוש לה' (ככתוב על מצחו, בציץ), ואת ראשו לא יפרע בעבור תפארת מעלתו, כמבואר בגמרא סנהדרין סוף פ"ב.

וכי ימות מת עליו.. וטימא ראש נזרו. ובפסוק י"א וכפר עליו .. וקדש את ראשו ביום ההוא (ו ט).

מפשטות הפסוקים נראה שהטומאה שייך לראשו, והיה אפשר לפרש שחסרון טומאת המת שייך לקדושת שער, ופוגם את שער, ולכן עליו למנות מתחילה, כי מעלת קדושת שער נפגמה בטומאת המת.

אבל זה טעות, שהרי ההלכה היא שאם הוא נזיר מאה יום, ונטמא ביום חמישים סותר את כל ימים הראשונים ומונה עוד מאה יום, ואילו אם גילחוהו ביום חמישים, אף שנשאר לו רק חמישים יום של גידול שער, וביום טהרתו לא יגלח רק שער בן חמישים יום, בכל זאת די בזה, ואין צריך עוד מאה יום (ורק אם הוא פחות מל' יום, צריך להמתין להשלים ל', שיהיה גילוח לפחות של ל' יום).

ואם כן הרי אי אפשר לומר שמה שהטומאה סותרת את כל נזירותו שנזר כבר, הוא מחמת העדר השער הנדרש, שהרי גילוח השער ממש, שאין את השער ראשון כלל אינו סותר את נזירותו, ואין יהיה סתירת הטומאה מחמת העדר השער.

אלא בהכרח שכוונת וטמא ראש נזרו, אינו על השער, אלא על נזירותו, ומדוע נקרא בלשון ראש.

אלא על כרחך הוא כי עיקר קדושתו מתיחס לראשו, וכמו שאמר כי נזר אלקיו על ראשו (ואינו ככהן גדול, שבפרשת אמור כאשר נאמר 'נזר' לא נזכר 'ראשו'), ומן הטעם שנתאר, שבא להגביר כוח שכלו על תאוותו.

ובעיקר ענין הנזירות.

לשון **אבן עזרא** בפסוק ב' כי היין משחית הדעת, ובפסוק ז' ודע כי כל בני אדם עבדי תאוות העולם, והמלך באמת שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כל מי שהוא חפשי מן התאוות.

וענין ההיבדלות מן הטומאה, מועיל לטהרת הנפש והדעות הטובות, כמו שכתב הרמב"ם בסוף ספר טהרה.

וענין הנזירות, **בבעל הטורים** כאן בפסוק ו' שתשרה עליו שכינה מחמת נזירותו (היינו נבואה), ועיין עמוס ה' ואקים מבניכם לנביאים ובחוריהם לנזירים. ובספורנו בפסוק ח' קדוש הוא לה', יזכה לאור באור החיים, ולהיות מוכן להבין ולהורות כראוי לקדושי הדור.

ויביאו את קרבנם שש עגלות צב ושני עשר בקר (ז ג).

ופירש רש"י שבמלאכת המשכן לא התנדבו תחילה, והיה תביעה אליהם, לכן כאן התנדבו תחילה.

וצריך ביאור לכאורה העגלות אינם קרבנות, אלא אדרבה מצורכי המשכן, ושייך לעשית המשכן, ואם כן לכאורה אינו ראשית, אלא סוף של כלי המשכן? ולכאורה היה רש"י יכול לפרש את ענין הקדמתם ראשונה, בענין חנוכת המזבח שבקרבנות אלו היו ראשונים?

ועוד בסוף הפרשה נאמר **ויקריבו הנשיאים את חנוכת המזבח**, הנה הוא נאמר כמו המשך עם ענין העגלות בפרשה האחת, ובלשון המשך. ולכאורה העגלות הם מענין בדק הבית השייך לגוף המשכן, וקרבנות חנוכת המזבח הם ענין אחר?

ולפירוש הרמב"ן מיושב, כי כתב שהביאו את כל הדברים בבת אחת, את כל הכלים והמנחות של כל י"ב הנשיאים הביאום על העגלות, ואולי גם בהמות הקרבנות היו על העגלות, וכך הביאום לפני משה, ועל כן נחשב הכל כקרבן.

ועוד נראה לבאר בדברי רש"י, שבאמת העגלות אינם שייכים לעשיית המשכן ולא נחשב כסוף הכנת המשכן, אלא הם תחילת עבודת המשכן, ולכן על ידי זה נעשו ראשונים לעבודת המשכן.

כי באמת כל מעשה שיש לאיש לעשות עבור המשכן, אף על פי שאינו הקרבה, רק הוא לצורך עצם המשכן, כמו נעילת שערים, ומשאות, כיון שהוא מעשה אדם, הרי זהו 'עבודה', ועל כן נקרא עבודת הלויים בכל מקום בשם עבודת ה', אף שאינם מקריבים ממש.

ולפי זה כל מה שהוא דומם ללא תנועה, זה שייך למלאכת המשכן. וכל דבר שהוא 'פעולה' הרי הוא כמו הקרבה, ושייך לא' ניסן שהוא תחילה לעבודת המקדש.

ואשר לכן, אפשר לומר שעגלות הצב והפריים, שהם בעלי חיים העושים 'פעול' לצורך המשכן נחשב פעולתם עבודת ה' (אף שאינם בני דעת, והשומע יתמה, אכן מפורש בגמרא .. על הזבובים שעדיפים מן הנכרים, כי הם עושים רצון קונם. וכן בנדרים מ"א על עקרב, אמרו חז"ל למשפטיך עמדו היום כי הכל 'עבדיך'. והרי פרק שירה, הוא שירת בעלי חיים. ובגמרא .. על אז ידבר יהושע.. ששר שיררה תחת השמש.. ומפרש רש"י שהתנועה הוא השירה), וכמו שמצינו מספר שופטים, ויישרנה הפרות, שהפרות הללו בעצמם שנשאו את כלי הקודש האריכו ימים, ואז נשאו את ארון הברית, ונעשה בהם נס גדול, כמו פתיחת פי האתון של בלעם, שהיו משוררות.

ובדרך אחר נראה לומר שהמזוקים והקערות אשר בהם מגישים את הנקריים, הרי הם כמו 'יד אריכתא' של הכהנים העובדים, ונחשב שהוא חלק מהעבודה בפועל, ולכן הם נקראים בשם **קרבן**, וכמו שנאמר להלן וקרבנו קערת כסף אחת, וכן העגלות המשמשות את נושאי המקדש, הם כמו 'יד אריכתא' של פעולת עבודת ה', נושאי הקודש, ולכן שייך לא' ניסן יום הראשון לקרבנות, ובו התחילה ה'עבודה'.

אבל השולחן המנורה והמזבחות, אינם חלק מן ה'פעול' להיות כ'יד שלהם', אלא הם עומדים על מקומם, ועליהם מקריבים קרבנות לגבוה, ולכן הם אינם חלק מן העבודה, אלא הם שייכים למלאכת המשכן (ואמנם לפי זה יש בכלי השולחן והמזבח כלים ששייכים לענין הקרבנות, אך כיון שהם כלי השולחן, דינם כמו השולחן, ונעשו בשעת עם הכנת המשכן).

מזרקי כסף שתיים עשרה כפות זהב שתיים עשרה (ז פד).

ופירש רש"י הם הם שהתנדבו ולא אירע בהם פסול.

הוקשה לו וכי איני יודע ששנים עשר פעמים אחת הוא שתיים עשרה? וכמו שכתב שפתי חכמים.

ונראה שהתרגום יונתן מיישב גם הוא שאלה זו, במה שכתב בכל אחד מהכלים, שמספר סך הכל היה מכון כנגד איזה ענין.

כי כידוע בכל מקום, גם בתפלות גם בקרבנות, מבואר בגמרא בכמה מקומות, שיש מעלה גדולה כאשר המספר מכון לאיזה ענין (וכנראה בכך פועל יותר לעורר כוחות העליונים).

ועל כן בא הכתוב לומר, שמלבד שהיה כוונה אחת לכל נשיא בקרבנותיו, כגון שחמשה עתודים, הם כנגד איזה ענין של חמשה, הרי בנוסף לזה, היה עוד כוונה כוללת בכך שהביאו יחד שישים עתודים, שהיה מכון כנגד ענין של שישים. לבל נחשוב שכל נשיא הביא קרבן לעצמו ולא שייך כלל עם חבריו, אלא היה כאן צירוף של כל קרבנותיהם לחנוכה אחת גדולה, ובאמת בתחילה הביאו את כל קרבנם לאהל מועד הכל יחד, ביום הראשון, כמבואר לעיל.

פרשת בהעלותך

בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה (ח ב-).

בהעלותך. הראשונים הקשו הרי הדלקה עצמה כשרה בזר, ורק ההטבה מצותה בכהן? ועיין מה שנתבאר בזה בתחילת פרשת תצוה (אות ב').

בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. כאשר נתבונן בפסוק, הנה לא נאמר לאהרן שידליק את הנרות או שיערוך אותם. אלא אחרי שכבר נצטוו לערוך את הנרות במקום אחר, נאמר בפרשה זו בשעה שאתה מעלה את הנרות, יהיו אל מול פני המנורה.

מה היא המצוה המיוחדת שיאירו הנרות לכיוון גוף המנורה?

ונראה, כי הנה כאשר חלשה דעתו של אהרן הכהן שהוא לא נמנה על חנוכת המזבח, כפרש"י, אמר לו הקב"ה שלך גדול משלהם שאתה מטיב ומדליק את הנרות.

וידוע השאלה מדוע הדלקת הנרות גדולה מחנוכת המזבח?

כפשוטו הטעם כי הוא יותר פנימה, שהוא בהיכל, ובהכרח קדושתו יותר גבוה, ואם אמנם גם הקטורת הוא בהיכל, המנורה הוא מעט יותר פנימה (ראה במדרש רשב"י משמע שי"ב קרבנות הנשיאים היה על סדר הדגלים שהוא פמליא של מלכות, והמנורה היא נגד תפארת התורה, והוא מדרגה גבוהה יותר). אמנם אם כן הרי הקרבת יום הכיפורים הוא יותר פנימה, במקום שאף מלאכי השרת אינם, מדוע לא פייסו בדבר גדול זה של יום הכיפורים? ועוד קשה שהיה יכול לפייסו במעלת התמידות, שאהרן מקריב קרבנות יום יום, מה שאין כן הנשיאים, רק פעם אחת, ועי' רמב"ן?

ונראה לפי מה שדקדקנו שבפרשה זו לא התחדש עצם הדלקת הנרות, כי אם דין שהנרות יאירו אל מול פני המנורה. ואם כן בהכרח בזה טמון התשובה.

כי הנה המנורה הוא כנגד אור התורה המאיר בכל עם ישראל, כמאמרם (ב"ב כ"ה) הרוצה להחכים ידרים וסימניך מנורה בדרום.

ויש לומר שאמצע המנורה הוא כנגד גדול התורה אשר 'תורת אמת יבקשו מפיהו' כמו שנאמר בספר מלאכי, על אהרן הכהן בעצמו. ויתר קני המנורה הם כנגד שאר עם ישראל.

(הלא תראה כמה כל פרטי המנורה מאירים לפי דרך זה, כי הנה אמצע המנורה נגד הרב, והקנים נגד התלמידים. או אמצע המנורה נגד שבט לוי, ויתר הקנים נגד י"ב שבטים. ג' הגביעים המשוקדים שבכל קנה והכפתור ופרח, על כי אחר רוב השקידה ומילוי כרסו ביין, אז מתחדש לו חידושי תורה שהם הכפתורים, והפרחים [כפתור מיישב ממקום למקום כמו שכתבו על רבינו תם ובעלי התוספות שעשו כל התורה כולה ככדור, והפרח על הטעם הטוב המיושב על הלב]. ואמצע המנורה הוא נגד הרב שיש שם ד' גביעים, ושני כפתורים וג' פרחים, שמחמת ריבוי שקידתו (ד' גביעים במקום ג') מתחדשים לו יותר ויותר [כפול בכפתורים, ומשולש בפרחים], ועוד נוסף לו ג' כפתורים תחת הקנים, להורות כי מתלמידי יותר מכולם, ומכוח הקנים שהם התלמידים מכוח שאלותיהם מחכימים אותו ומתרבה חידושי תורתו. ונראה לכאורה כדרוש קרוב מאד לפשט).

ואם כן התחדש בהלכה זו, שהתורה של שאר עם ישראל מושפעת מאור התורה הזורח מגדול התורה שבדור, כאשר הם מכוונים את דרכי תורתם על פי שלמותו ומעלתו של גדול התורה.

מעלתם ועלייתם של המנורה כולה, מושפעת מעלייתו של מרכז המנורה.

וכמו כן מעלתם הגדולה של קרבנות הנשיאים אשר זכו להקריב לפני ה', תלויה ויונקת מכוח מעלות ההקרבה של אהרן הכהן ביום שמיני למילואים ובשאר הקרבנות. וזהו שלך גדול משלהם, שהוא כולל את כולם.

וראה בספר תולדות יצחק למו"ז שליט"א שביאר את המשך הפרשה, שנאמר כאן מצות מקשה, השייכת למעשה המנורה, מדוע נאמר דווקא דין עשייה זה, בפרשת הדלקת המנורה. ומבאר שכאן נאמר שעבודת ה' של כל עם ישראל קשורים ותלויים זה בזה כגוף אחד.

ולפי זה יש יותר להבין מה שפרש"י בפסוק ג' ויעש כן אהרן מלמד שלא שינה. ומקשים העולם מהיכי תיתי שישנה? ועוד יש לשאול מדוע דווקא במצוה זו נאמר כן, ולא בשאר מקומות? ולפי האמור הרי מיושב היטיב, שמצוה זו של אל מול פני המנורה, שהוא דין למען כבודו של אהרן הכהן, שמא מחמת ענוותנותו ישנה, ויאמר אולי נחשון גדול ממנו.

והאספסף אשר בקרבו התאו תאוה, וישבו ויבכו גם בני ישראל מי יאכלנו בשר (יא ד).

עם ישראל הצטערו על חסרון בשר, ומשה רבינו לא בקש בעבורם בשר, כי סבר שאין שאלתם מן הדין כי הוא מיותר להם, רק אמר שקשה עליו עול משאם.

ואחר כך כאשר הבטיח הקב"ה בשר, התפלל משה רבינו הצאן והבקר ישחט להם. והוא פליאה גדולה על משה רבינו, אחרי כל הניסים והנפלאות, אחרי מכת ארבה וערוב, קריעת ים סוף, ויירידת המן יום יום, הרי לא שייך כלל להבין שמשה רבינו ישאל 'ואתה בשר אתן להם ואכלו חדש ימים', ועיין רש"י ג' שיטות תנאים, ורבי עקיבא מפרש את תמיהת משה רבינו כפשוטו, וזה תימה גדול.

ונראה שכיון שסבר משה רבינו שאינו מן הדין ואינו בקשה נכונה, וכמו שאמרו חז"ל ששאלו שלא כהוגן, הרי אין מובן שיעשה הקב"ה **נס של שינוי מהטבע**, ללא סיבה גדולה כגון עבור הצלת ישראל, או עונש.

וכל מה שיתכן הוא שיסבב להם **בדרך הטבע** וההנהגה הרגילה יסבב הקב"ה שיבא להם בשר, בעבור בקשתם, ועל כן תמה, שבדרך הטבע לא יתכן דבר זה.

ואמנם יש דרך נוסף והוא **עונש** על עם ישראל, מחמת שבזו את המן, ושאלו בשר, ומצד זה היה יכול להיות שיבא עליהם שלא כדרך הטבע כלל. אבל גם זה לא יתכן, כי השפעת בשר, הוא בעצם הבאת דבר טוב, ובא במידת החסד, ומכיון שאינו ממידת הדין.

(ולכאורה יתכן להוכיח שהיה במידת החסד, כי הנה ידוע דברי רש"י בפרשת בראשית ששם הויה הוא מידת רחמים, ואלקים הוא מידת הדין, וכאן בפרשה בין בשעת תרעומתם, בין בביאת השליו לא נאמר כי אם שם הויה, הרי שלא היה בהם מידת הדין. ובאמת לא היה חטא גדול כל כך, רק הוא מדרגה קטנה שנתאו לבשר, ויש לרחם עליהם. ועל כן תמה משה בחכמתו, איך יתקיים הבטחת ה'. אמנם טעם זה של שם הויה, צריך עיון, כי באמת בדור המדבר בכמה פורענויות שלהם נאמר שם הויה, ויש לעיין. אמנם יש לכך הוכחה ברורה, כי בגמרא בבא מציעא פ"ה ב' ורוח נסע מאת ה', שהוא שכר לאברהם אבינו, מוכרח כדברינו שהשליו בא להם **מכח מידת החסד**, ולא מכוח מידת הדין).

על כן תמה משה רבינו על כך שיבא בשר כל כך הרבה, שאינו לפי דרכי הטבע, וניסים אין ראוי שיהיה ללא צורך.

ולמעשה התחדש דרך חדש של **עונש על ידי רוב הטובה**.

כי הנה מבואר שהיו כאלו שמתו מיד ואחרים מתו עד חודש ימים, וקשה מדוע לא התפלל משה רבינו עליהם, הלא בכל החטאים, בעגל ובמרגלים, אצל קרח ובנחשאים, ואף בתחילת פרשה זו במתאוננים, בכולם התפלל משה רבינו עליו השלום על עם מרעיתו, מדוע כאן לא התפלל.

ונראה הטעם על פי המבואר במשנה במסכת תענית פ"ג בדברי חוני המעגל, שאמר שאין מתפללין נגד רוב הטובה, היינו שירדו גשמים רבים כל כך, עד שבאו לסכנה, ובכל זאת אמר חוני שאין מתפללים.

ויש לומר שזה הביאור בפרשה זו, שמשה רבינו לא התפלל להסיר השליו, כיון שהיה מרוב טובה. וזה מה שהתחדש כאן, פורענות הבא מכוח רוב טובה (ויש לומר שדרך זה לא התחדש עדיין למשה רבינו, ועל כן שפיר הקשה כמו שביארנו).

ועצם הדבר המבואר במשנה, צריך טעם וביאור, מדוע על פורענות אפשר להתפלל, ועל פורענות הבאה מפאת רוב טובה אין להתפלל?

ויש לומר שבאמת **כוח התפלה** הוא חידוש, כי אם ראה הקב"ה שמגיע כאן עונש, מה יועיל תפלה לשנות את המציאות? אלא הענין (מבואר במדרש תנחומא בפרשת שלח, על הפסוק ועתה יגדל נא כוח ה') שיש מצב שמצד הנהגת מידת הדין מגיע עונש, אבל מצד הנהגת מידת החסד והרחמים אין מגיע עונש, ומועיל התפלה להגביר את כוח מידת החסד על מידת הדין.

ומעתה מובן היטיב, שפורענות הבאה מחמת מידת החסד, והיינו כמו כאן שאמרו חז"ל שכיון ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן, שעוררו את מידת החסד באופן שאינו הוגן, ומחמת מידת

החסד הגיע אליהם הפורענות, כאן אי באפשרות של כוח התפלה לשנות את הגזירה, וכמו שמפורש במשנה בתענית הנ"ל.

למה הרעות לעבדך, האנכי הריתי.. כי תאמר אלי שאהו בחקיך. אם ככה את עושה לי (יא יא).

יש להתבונן מה ראה משה רבינו במקום זה, עד שתש כוחו כנקבה, והרי בכמה מקומות הלינו עליו בחזק, ואילו כאן לא דברו עמו כלל וכלל, רק דברו ביניהם לבין עצמם ומשה רבינו שמע, ובעיני משה רע, וכמבואר בפסוקים, ואיך דווקא כאן תש כוחו של משה רבינו? ונראה שהנה שבכל הפרשה בא לשון אסיפה.

והאספסוף אשר בקרבנו.. (יא ד). בוכה למשפחותיו (יא י). פרש"י משפחות נאספים ובוכים. אספה לי שבעים איש.. (יא טז). ויאסף משה הוא וכל זקני ישראל (יא ל). ויאסף משה, לכאורה הוא מלשון פיזור האסיפה, כמו שלשון ישרש, הוא עקירת השורש. עיין פרש"י מלמד שלא הביא עליהם פורענות עד שנכנסו הצדיקים איש לאהלו.

ונראה שכאן השתנה משאר מקומות, שכאן נתחברו באסיפה נגד משה רבינו. כי נגד כל יחיד ויחיד היה למשה רבינו כוח לעמוד נגדו, ולהשיב על תלונותיו, אבל כאשר נאספו רבים הרגיש משה רבינו שאין כוח ביחיד לעמוד נגד הרבים, שעשו עצרת בוגדים, וכדברי המשנה אסיפה לרשעים רע להם ורע לעולם.

ועל כך באה התשובה, אספה לי שבעים איש, שהיה אסיפה לטובה של זקני ישראל, וזה יתן לו את הכוח לעמוד אתם, כנגד אסיפת הרשעים (לכאורה הקב"ה יכול היה להשיבו, שאני אתן לך כוח לעמוד נגדם, כמו שאמר לירמיה הנביא. אלא על כרחך נגד הרבה יחידים יש להגביר כוחו. אבל שיחיד יתגבר על רבים מאוגדים, הוא יותר יוצא מדרך הטבע).

וכמבואר בפסוק ויאסף משה וכל זקני ישראל, ופרש"י שעד שלא נכנס משה לביתו לא באה פורענות השליו עליהם, בזכות אסיפת הצדיקים יחד.

ובזה יש לפרש, מה שיש לכאורה שינוי בפסוקים, שהקב"ה אמר אל משה תחילה בפסוק טז **אספה לי שבעים איש**, ואחר כך בפסוק י"ח **ואל העם תאמר התקדשו למחר ואכלתם בשר**, ואמירה הוא לשון רכה. ואילו משה רבינו הפך את הסדר שבפסוק כד נאמר **ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה', ויאסף שבעים איש מזקני העם**. שני שינויים שינה לכאורה, גם הפך את הסדר, וגם שינה ואמר בלשון דיבור שהוא לשון קשה, איך שינה משה רבינו ממה שנצטוה.

ולפי דברינו הכל מובן, שדבר ה' היה עצה טובה, שאחר שיאסוף את הזקנים יהיה בכוחו להשיב להם בלשון אמירה, לשון רכה ובנחת. אך מכיון שיצא משה מאהל מועד מיד התקבצו אליו לשמוע מה השיב ה', ולא נתנו לו להקדים את מעשה האסיפה, ובענותו לא אמר להם להמתין, וכיון שעדיין לא היו הזקנים עמו במשא העם, לא היה בכוח נפשו להשיב להם בנחת בלשון רכה, ולכן השיב להם בלשון קשה.

פרשת שלח

ויאמר ה' אל משה עד אנה ינאצוני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי (יד יא). וכל מנאצי לא יראוהו, ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וכו' (יד כג).

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר, עד מתי לעדה הרעה הזאת אשר המה מלינים עלי, במדבר הזה יפלו פגריכם לכל מספרכם מבין עשרים שנה ומעלה. ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם (יד כו -).

שמעתי ממורי ורבי הגאון ר' חיים פיינשטיין שליט"א יש להתבונן, אן מה הוא כפל הדברים, עד כדי כך שנחלקה הגזירה לשני מאמרים ופרשיות נפרדות.

בן עוד צריך ביאור שבפרשה ראשונה הוציא את כלב מן הכלל, ואת יהושע לא הזכיר, ובפרש השניה הזכיר את שניהם, מה הביאור בזה.

ואמר הגאון הגאון רבי חיים פיינשטיין ר"י בית יהודה שליט"א שהיה כאן ב' דינים, בפרשה ראשונה נאמר וכל מנאצי לא יראוה, ועונש זה נאמר לכל מי שנאץ את הקב"ה, ואפילו היה פחות מבן עשרים או יותר מבן ששים, וכמבואר במדרש תנחומא כאן (ובאור החיים) שגם מי שפחות מבן עשרים, אם הוא ניאץ היה עליו הגזירה.

ופרשה שניה היה לכל מי שהוא מבן עשרים עד בן ששים, ואפילו לא ניאץ ממש, כי היה גזירה על כל הדור.

ובזה מיושב היטיב, שבפרשה ראשונה הוצרך להוציא את כלב כפרש"י שבפיו דבר כמותם כלפי חוץ, ורק בלבו היה רוח אחרת עמו, ובסוף הסה את העם, ועל כן הוצרך הכתוב להוציא מגזירת המנאצים, מה שאין כן יהושע שלא דבר לרעה כלל.

אבל בפרשה השניה שהיה גם על מי שלא ניאץ, הוצרך הכתוב להוציא את שניהם, כי שניהם היו מבן עשרים ועד בן ששים. אלו דבריו הנפלאים של הגאון רח"פ שליט"א.

ואמר שכן הוא מדויק גם כן בעוד מקומות בתורה.

ונראה כוונתו שבפרשת מטות הוכיח משה את בני ראובן וגד, והזכיר את המרגלים, ואמר (לב ח) כה עשו אבותיכם, ויניאו את לב בני ישראל לבלתי בא אל הארץ, ויחר אף ה' ביום ההוא, וישבע לאמר, אם יראו האנשים העלים ממצרים מבן עשרים שנה ומעלה את האדמה אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב כי לא מאו אחרי. בלתי כלב בן יפנה הקניזי ויהושע בן נון, כי מלאו אחרי ה'.

ובפרשת דברים שוב הוכיח את עם ישראל בענין המרגלים, ואמר (א לב) ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' אלוהיכם, וישמע ה' את קול דבריכם ויקצוף וישבע לאמר, אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה אשר נשבעתי לתת לאבותיכם, זולתי כלב בן יפנה הוא יראנה.

הרי מפורש כמו כאן, שבפרשת מטות, שם הזכיר כל מי שהוא מבן עשרים הוציא את יהושע וכלב, ובפרשת דברים שם הזכיר את ענין ובדבר הזה אינכם מאמינים שהוא הניאץ, שם לא נאמר מבן עשרים, כי רק המנאצים בכלל, ושם הוציא מן הכלל רק את כלב בן יפנה (ורק אחר כך בהפסק ענין מדבר על יהושע).

ולענ"ד יש להוסיף לפרש לפי זה.

א' צריך ביאור על מה באמת נגזר הגזירה השניה גם על מי שלא נאץ.

ב' יש לדקדק שבפרשה ראשונה נאמר ויאמר ה' אל משה, ובשניה אל משה ואל אהרן.

והתשובה על השאלה השניה הוא פשוט, כי כאן נאמר אשר המה מלינים, ולעיל נאמר וילונו על משה ועל אהרן, הרי שהתלונה היה על משה ואהרן, וכמו שמבואר בדברי הרמב"ן כאן.

ולפי זה יש ליישב גם את שאלה ראשונה.

כי הנה בשעת ביאת המרגלים והוצאת דיבתם, באו פעמיים דברי כלב.

פעם אחת על מה שאמרו בפסוק כ"ח אפס כי עז העם (כידוע דבריהם כאן היה אמת, חוץ ממילת אפס), שהמשמעות הוא שלא יוכלו להתגבר על הגיבורים שבארץ כנען. ועל כך נאמר בפסוק ל' ויהס כלב.. ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי נכול נוכל לה. והאנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו, ובחז"ל בגמרא מנחות וערכין כי חזק הוא מהקב"ה כביכול. דהיינו שהיה חילוק ביניהם שלדברי המרגלים, הקב"ה אינו יכול ח"ו להתגבר על הגיבורים, והוא חסרון אמונה בכוח הקב"ה.

ובשנית בפסוק ל"ב נאמר ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה... ארץ אוכלת יושביה היא. עד שנתנו כל ישראל קולם בבכי.

ובפסוק ז' אמרו יהושע וכלב, הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאד מאד.

והוא ויכוח שני **בחסדי הקב"ה**, שהמרגלים אמרו שהקב"ה הוציאם ממצרים אל ארץ רעה ממנה, ויהושע וכלב אמרו שהארץ טובה מאד מאד.

והנה בפרשה ראשונה של הגזירה נאמר **עד אנה ינאצוני ועד אנה לא יאמינו בי**. מבואר שגזירה זו היה על חסרון האמונה, שהקב"ה כביכול אין בכוחו להצילם, והוא הניאוף.

ובפרשה שניה נאמר **עד מתי לעדה הרעה הזאת אשר המה מלינים עלי**, את תלונות בני ישראל **אשר המה מלינים עלי שמעתי**.

לשון תלונה, הוא כעס ותרעומת. ואין כועסים על מי שאינו יכול להתגבר על ענקים, אלא הכעס והטענה הוא על הרעה שהריע לו, דהיינו שאם כן שהארץ רעה למה הוצאתנו ממצרים, וכמו שאמרו טוב לנו שוב מצרימה. ואם כן הוא על הויכוח השני, על **חסדי הקב"ה**, שהיה להם טענה שהוא עושה להם רעה חלילה.

וכן הוא מדויק בשני הפרשיות במטות ובדברים, שבמטות הוזכר החטא שהניאו אותם מלעלות, שנמנעו מלבא לארץ, ואילו בדברים שם הוזכר אינכם מאמינים, והוא החסרון באמונה, הוא הניאוף.

והנה עוון הניאוף בענין האמונה ביכולת ה', כל יחיד ויחיד שחטא וכפר, הוא החוטא ואין בזה ענין לכלל. אבל עוון הדיבור נגד חסדי ה' שהבטיחם את הארץ הטובה, הנה הוא הבטחה אחת לכלל ישראל יחד [וגם מצות כיבוש הארץ, היה מוטל על הכלל כולו מבין עשרים ועד בן שישים, ראה להלן]. ועל כן היה הגזירה על כל הדור, גם על מי שלא דבר, כיון שהוא גזירה כללית על כל הדור ההוא שיפסידו את קבלת ההבטחה הכללית לעם ישראל, ורק יהושע וכלב שהתנגדו בקול רם הם יצאו מן הכלל, ומיושב היטיב שאלה הראשונה הנ"ל, מדוע נענשו כל הדור מבין עשרים.

וראה בפרשת דברים, נאמר **עד תום כל הדור אנשי המלחמה** (דברים ב יד).

הכתוב בענין גזירת המרגלים קורא את הדור ההוא בשם אנשי המלחמה. ונראה שכאן כתוב גדר הגזירה ויסודה, שכל מי שהיה מבין עשרים ועד בן שישים, ונמנו לצבאותם, היה מוטל עליהם מצות כיבוש הארץ, וכיון שלא רצו בזה ובכו, הרי גילו אי רצונם בקיום מצוה זו, ועל כן נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ.

והנה לפי זה יש להבין יותר מדוע בפרשה השניה הוזכר גם אהרן, ולא בראשונה.

כי הנה ביציאתם ממצרים, נאמר בפרשת וארא נאמר הוא **אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם** (שמות ו כו).

משה ואהרן שניהם הוציאו אותם ממצרים, אמנם על זמן המדבר נאמר בתהילים מוליך לימין משה, נראה שעיקר ההנהגה היה רק על ידי משה רבינו.

ועל כן בשעה שהיה להם טענה על עיקר יציאת מצרים, היה טענתם גם על משה וגם על אהרן, ולהאמור זה היה התלונה המוכר בפרשה שניה, ולא בראשונה.

ועבדי כלב... וזרעו יורישנה (יד כד).

פרש"י כתרגומו יתרכינה, יורישו את הענקים ואת העם אשר בה, ואין לתרגמו יירתינה אלא במקום יירשנה עד כאן.

החזקוני מפרש שהכוונה כאן ירושה. אבל לענ"ד מוכח כפרש"י, שהרי גם שאר המנאצים ירשו בניהם את ארץ ישראל. אלא בהכרח שהכוונה יוריש יצא את הענקים.

ולדברינו לעיל הרי באמת לפרש"י הוא שייך לענין כל הפרשה, שהנושא הוא על יכולת ה' להתגבר על הענקים, ורק פרשה שאחריה מדבר בענין חסד ה' בהבטחת ירושת ארץ הטובה.

וכי יגור אתכם גר, כאשר תעשו כן יעשה. הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר. חוקת עולם לדדתיכם ככם כגר יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם (טו יד).

צריך עיון מה טעם הכפלות, שנכפל כאן לפחות ארבעה פעמים זה אחר זה, שוויון הגר לשאר עם ישראל?

ונראה שבאמת בא להשוות את הגר גם לשאר דיני התורה, שהרי אומרים באהבת עולם, תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת. וכאן אומר שבכל אחד מהם שווה הגר לשאר עם ישראל, חוקה אחת, משפט אחד, תורה אחת, ועל המצוות הוא אומר כאשר תעשו כן יעשה.

ובזה גופא צריך להבין מדוע נאמר כל זה דווקא בפרשת נסכים, וסמוך למרגלים?

והנה באמת בענין המרגלים התחלק דין משפחות המיוחסות מדין הגרים, שהרי הגזירה היה רק לכל מספרכם, למי שנמנה מבין עשרים ועד בן שישים, והרי נמנו רק למשפחותם לבית אבותם, מי שהתייחס לשבטים, והרי היה עמהם גרים כפליים כיוצאי מצרים כמו שכתבו תוס' בנדה י"ג ב'.

ואם כי הרויחו בדבר שלא היה עליהם גזירת המיתה, מכל מקום היו יכולים לחוש בזה בפחיתותם שאינם כבני ישראל ממש, ועל כן מיד ראה הקב"ה לפייסם.

והנה ענין הנסכים יש בו מעלה גדולה, כמו שאמרו בערכין (י"א) וברכות (ל"ו) שהיין משמח אלקים ואנשים, שאין אומרים שירה אלא על היין. והעכו"ם אף על פי שמביאים קרבן, אינם מביאים נסכים. ועל כן בא לומר כאן מעלה גדולה שיש לגרים, שהם מביאים נסכים לפני ה', והקב"ה שמח עמהם בכך.

ומכיון שבפרשה זו מצינו מעלתם, סיים בו גם את שוויון הגרים בכל התורה.

פרשת קרח

ג' אותות.

בקר ויודע ה' (טז ה).

בפרשת קרח אנו מוצאים שלושה דברים שעשה משה רבינו על פי ה', לשם הוכחה ומופת. א' על מחתות הקטורת נאמר **בקר ויודע ה'**. ב' במיתת הבלועים בארץ נאמר **בזאת תדעון**. ג' מטות הנשיאים שנאמר **וזהשכתי מעלי' ויש להתבונן לשם מה באו שלושה מופתים.**

ונראה פשוט שכל אחד מהם מוכיח ענין אחר. הקרבת המחתות, שהוא **קרבן**, מוכיח על כהונת אהרן הכהן, והבדלת ה**כהונה** מן השמים. המטות מוכיח על מעלת כל ה**לוויה**, שהרי היה מטה לכל שבט, בהכרח שמוכיח על כל השבט, שהובדל ונבחר מן השמים, ועיין בפירוש הרמב"ן. ופי הארץ לבלוע, מוכיח את אמיתת **תורת משה רבינו** שדבריו מן השמים, כמפורש בפסוק.

ב' הבדלות

הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע (טז כא). הרמו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע (יז ט).

בשני המקומות מתרגם אונקלוס אתפרשו, וצריך ביאור טעם ההפרש ביניהם שכאן נאמר הבדלו וכאן נאמר הרמו.

יש לומר שהיה חילוק במציאות, שבפעם הראשונה נאמר לפני כן ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אבל מועד, הרי שהיו כולם סמוכים למשה ואהרן.

ואילו בפעם השניה נאמר לפני כן, ויהי בהקהל העדה על משה ועל אהרן ויפנו אל אהל מועד והנה כסדו הענן וירא כבוד ה', ויבא משה ואהרן אל פני אהל מועד. משמע שמשה ואהרן כבר נבדלו מהעם לפני כן, ועל כן לא נאמר הבדלו, אלא הרמו, והכוונה הפרשה מן מחשבת עם ישראל שתלו את מיתת השרופים בפשיעת משה רבינו.

ויש להוסיף בזה. דהנה בפי' הרמב"ן הקשה מדוע הוצרכו להבדל, הרי הקב"ה יכול להציל הצדיקים גם אשר הם מעורבים עם הרשעים.

ויש לבאר שבפעם הראשונה הנה עדת קורח בעצמם התלוצצו, אבל שאר כל עם ישראל יש לומר שלא חטאו במעשה ודיבור נגד משה רבינו, ועיקר הקצף עליהם היה בכך שנתאספו עם קרח ונעמדו לצידו, וזהו מעשה האשמה שעליהם, ובאמת לא מסתבר שגמרה בדעתם שהאמת לגמרי עם קורח אלא שהיו פוסחים על שני הסעיפים.

ועל כן כאשר משה ואהרן עמדו גם הם עמהם, אין הכרח במעשה עמידת עם ישראל שהם לצד קורח יותר מצד משה רבינו.

אבל כאשר יבדלו משה ואהרן, מי שישאר באסיפה עומד לצד קורח ולא יפרד ממנו, זה יהיה גילוי עונו שהוא עושה מעשה שנעמד ומתחבר לרשע, ובהבדלה זאת בקש הקב"ה לברר מי החוטא, ולהמיתם כרגע, אלא שמשה ואהרן נפלו על פניהם ובקשו וביטלו את הגזירה.

אבל בפעם השניה, עם ישראל בעצמם הרהרו אחר רבם, באמרם אתם המיתם את עם ה'. ולא היה עוונם רק מצד התחברות לרשעים, ועל כן לא יועיל עמידת משה לצידם להצילם. ומה שנאמר למשה ואהרן 'הרומו', הכוונה להבדלה במחשבה, והיינו שלא יכללו משה ואהרן עמהם באותה מחשבה, שמשה ואהרן הם גרמו מיתה לשרופים, אלא יתרוממו מחטא זה, ואילו היו נכללים עמהם אפילו רק במחשבה (אף שאינו חטא ממש כדיבור, וגם מצידם אינו חוצפה נגד הרב, בכל זאת) יהיו נדונים יחד, ועל ידי זאת ינצלו כולם מצד 'ונשאתי לכל המקום בעבורם'. ובוה לא יכלו משה ואהרן להשתתף עם ישראל, ולהצילם, שהרי ידעו את האמת שהיה על פי ה', ולכן ידע משה כי יצא הנגף. ונתבאר היטיב בס"ד החילוק בין לשון הבדלו, ללשון הרמו, על אף שמשמעות שניהם הפרשה, כהתרגום אונקלוס, אך שני מיני הפרשות הם.

ג' עונשים

ובלעה אותם ואת כל אשר להם (טז ל).

הפורעניות שבפרשה הם שלושה, א' הבלועים בארץ, ב' שרופים מהמחתות. ג' המתים במגפה. וידוע מאמר חז"ל (סנהדרין צ') כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה.

לפי זה נראה, שהשרופים נענשו באש, על שחפצו בהקרבה לפני ה', להקריב אש זרה שלא כדת. כי הקב"ה אש אוכלת הוא, המתקרב לאש שלא כדת ולא כזהירות, נשרף.

הבלועים בארץ, היה על המבקשים נשיאות שהיה להם טענה על שאליצפן נתמנה ולא קרח. והנה נשיא עניינו התנשאות והתרוממות מעל העם, ולשון חז"ל בהוריות 'נשיא זה מלך שאין על גביו אלא ה' אלוהיו', וכן למלך היו עושים בימה להגבהה, ובשאל מלך ישראל נאמר משכמו ומעלה גבוה. ועל כן נענשו מדה כנגד מדה בהשפלה אל מתחת לארץ.

והמתים במגפה, שנאמר בכתוב, שהוא על שטענו למשה ואהרן אתם המיתם את עם ה'. היינו האשימו את משה שנתן לשרופים קטורת שגורם מיתה, ולדבריהם משה חייב מיתה (עכ"פ בידו שמים) ועל כן נענשו במיתה כאשר זממו.

עונשי קרח בעצמו

ואת כל האדם אשר לקרח (טז לב).

בגמרא סנהדרין ק"י מובא מחלוקת דעת ר' יוחנן שקרח לא נשרף שהרי רק ר"נ נשרפו, ולא נבלע כי רק כל האדם אשר לקרח נבלעו ולא קרח, אלא במגפה מת.

ויש תנא שחולק ואומר שקרח גם נשרף וגם נבלע (עיין כמו כן במדרש תנחומא ובעל הטורים).

ויש לעיין טעם הדבר אם נענש קרח או אם לא נענש.

ונראה שיש לחקור אם קרח בקש בפועל שררה מסויימת, או כל דבריו באו בתורת קושיות וליצנות, אבל בפועל לא אמר שהוא רוצה תפקיד פלוני, אלא עשה עצמו צדיק ודורש טובת הכלל.

ועל פי האמור בדיבור המתחיל ג' עונשין, נראה שלשיטה שנשרף ונבלע, היה קרח מבקש להיות כהן גדול כמו אהרן הכהן, ולהקריב קרבנות. וכנגד זה נענש בשריפה, כמו שנענשו מאתים וחמשים מקריבי הקטורת, כי כן הדת, שמי שמבקש להתקרב לאש שלא כדת ולא בזהירות, הרי הוא נשרף, וכבוד ה' אש אוכלת הוא, וכמו שגם נדב ואביהוא נענשו בשריפה מטעם זה, וכמו שנתבאר.

וגם היה דורש נשיאות שבט הלוי, תחת אליצפן בן עוזיאל. וכנגד בקשת הנשיאות נבלע, כמו שאמרנו שהנשיאות הוא להתרומם מעל העם, ועל כן נענש בהשפלה אל מתחת הארץ.

ומאן דאמר שלא נבלע ולא נשרף, יש לומר דסבר שקרח בעצמו לא דרש בפועל כהונה, ולא נשיאות, כי אדרבה עשה עצמו צדיק וטוב, אלא בני משפחתו הם דרשו עבורו לרוב שסברו שהוא אדם גדול. וכל חטאו היה כפירה בדברי משה, וחשדותיו שנטל שררה בעצמו, ועל כן מת במגפה.

וכל האדם אשר לקרח (טז לב).

הגע עצמך, אם קרח לא נבלע, ובניו לא נבלעו כמו שנאמר ובני קרח לא מתו, מי נבלע ממשפחתו, אין זה אלא אשתו (אלא אם כן היו לו בנות, ואם בניו היו נשואים היה לו כלות ונכדים). ואכן מבואר במדרש תנחומא ועוד, מדרשים שאשת קרח היא פתחה במחלוקת (תשע).

וזה לך תרומת מתנם.. לך נתתם (יח יא).

בכל מתנות הכהונה, נאמר לשון 'מתנה', נתתם (פרק יח פסוקים יא, יב, יט). ועוד שלא נאמר שהוא בעבור העבודה, אלא הוא (פסוק ח') 'למשחה' ופרש"י לגדולה. וכן נאמר בפרשת אמור, 'וקדשתו' כי את לחם אלוקיך הוא מקריב, ובבגדי הכהונה נאמר לכבוד ולתפארת, וענין זה לא נאמר בלוייה.

מאידך במתנות לוייה אמנם נאמר לשון מתנה, אבל נאמר גם לשון 'שכר חלף עבודתם' (פסוק כא, לא), וענין זה לא מצינו בכהונה.

ועיין כתבי הגרי"ז שעמד בזה, שמתנות כהונה הוא משולחן גבוה, ואילו מתנות הלוייה הוא שכר.

ולהבין הדבר אל קטנות לבבנו, שמא מותר להמשיל זאת לשירות אשה והשפחה, שהשפחה משרתת ומקבלת שכר (הלוויים שוערים, מכבדים העזרה, וממונים, ואף שהם משוררים, וזה דבר מעלה נפלא, שנאמר וחליל על מזבחך, אך שירה שייך על ידי מי שעומד מרחוק), אבל האשה דווקא מחמת ששירותה נעלה יותר, ומקורב יותר, אינה מקבלת תמורה בגדר שכר, אלא מתנה, ובגדר אוכלת על שולחנה, ואדרבה בעלה מתפאר בה (ואף מצאנו ענין יחוד בעבודת ההיכל וקדש הקדשים, שנאמר וכל אדם לא יהיה באהל מועד, עיין יומא לב) ודוק.

פרשת חוקת

ואסף איש טהור את אפר הפרה (יט ט).

בשעה שבו לבנות את בית שני, היו כולם טמאים מהגלות, ואיך יעשו פרה אדומה להטהר, הרי צריך שעושי הפרה יהיו טהורים, שנאמר ואסף איש טהור. ובאמת על זמן זה של תחילת בית שני, שנינו במסכת פרה פרק ג' ובתוספתא שם, שהביאו אמהות שילדו במקום שאין מת עד התהום, וילדו בניהם שם, וגידלו אותם שם עד שהיו בני שמונה, והם עשו את אסיפת המים, והאפר, עיין שם (ואם הם מקדשים, היו שם עד שהיו בני י"ג, עיין ברמב"ם).

וקשה בפרה שעשו בזמן משה רבינו, איך עשה אלעזר את הפרה, אולי נטמא במצרים או באיזה זמן, במשך כל הימים?

והרי אפילו יעיד שלא נטמא, כיון שלא ניתן עדיין פרשת פרה, הרי זה מילתא דלא רמיא עליה, דהיינו שיש כלל שדבר שאינו מוטל עליו ואינו יודע חיובו, ואומר שלא נעשה דבר זה, כיון שלא היה יודע שהדין להזהר מזה, אינו נאמן, ואם גם כאן אלעזר אינו נאמן לומר שלא נטמא (ויש לומר שגדולי הנביאים ידעו תורה גם לפני מתן תורה לכלל ישראל, כמו שנאמר שנוח והאבות למדו תורה, וקיימו תורה, וידע אלעזר את פרשת פרה מלפני כן).

יש לומר על פי שיטת תוספות נדה ע' ב' ד"ה ונציב שלא היה נוהג טומאה עד א' ניסן שעשו את הפרה אדומה, ואם כן היו כולם טהורים.

אולם שיטת רש"י סוכה כ"ה ב' שנושאי ארונו של יוסף היו טמאים בשעת הפסח, והיינו שנשאו את ארונו בשעה שבאו לחנו בה סיני, וזה היה אף קודם מתן תורה, מבורר שהיה טומאה לפי כן, ואם כן שמא אלעזר נטמא (קושית הגאון ר' איתמר גרבוז שליט"א בקובץ עיון הפרשה)?

יש לומר א' שמועיל עדות נבואה להודיע שלא נטמא, כי הוא רק גילוי מילתא.

עוד נראה על פי הגמרא בנזיר (ס"א ב') שאין לעכו"ם טומאה כיון שאין להם טהרה, ועל כן נראה שלפני שניתנה פרשת פרה, כיון שלא היה להם דין טהרה, גם דין טומאה לא היה חל בהם (ועוד שגם דיני טומאת מת נאמרו רק בפרשה זו), ואימתי קיבלו את פרשת פרה, בשעה שהיו במרה, יש לומר שלפני כן גם רש"י מודה שלא היה להם טומאה.

ומשעה שקיבלו את פרשת פרה, הרי כבר ידעו שצריכים להיות טהורים בשביל לעשות הפרה, ומכאן ואילך וודאי יכלו לשמור עצמם מלהטמאות.

ובזה מיושב קושית ידידי הרה"ג ר' יחיאל א' שליט"א, הלא משה רבינו עצמו נשא ארונו של יוסף והעלה אותו ממצרים, ונטמא במשא. ועוד שאיתא בגמרא פסחים ס"ז מנין שמת מותר במחנה לוייה שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, עמו במחיצתו. ואם כן נטמא גם באהל, ואיך היה יכול משה רבינו ליכנס למחנה שכינה, הרי נטמא ואין פרה ליטהר.

ותירץ על פי הגמרא נזיר נ"ד שקבר שלפני הדיבור מטמא במגע ואינו מטמא באהל, ויש לומר שגם במשא אינו מטמא.

וקשה מבב"ב נ"ח שאברהם אבינו מטמא אף שהיה לפני הדיבור, כיון שנאמר בו 'אדם, והרי גם ביוסף נאמר 'אהל שכן באדם' זה יוסף, כדאיתא במדרש רבה שמות כ' י"ט (ויש לומר שלכך נאמר ארונו של יוסף, והרי נשאו גם את ארונות שאר שבטים, אלא שרק הוא היה מטמא, כיון שנאמר בו אדם).

ולדברינו נחא, שבוודאי משה רבינו נשאו רק ממצרים, אבל אחר כן, כיון שנעשה פרנס, לא עשה בעצמו מלאכה, אלא אחרים עשו עבורו, כמבואר בסוכה כ"ה ב' נושאי ארונו של יוסף, ואם כן בשעה שמשא נשאה יש לומר שעדיין לא ניתן דיני טומאה.

ומטומאת אהל לא קשה כלל, כי אף שהיה עמו במחיצתו, היינו במחנה שלו, אבל לא מוכרח שהיה תחת אהל אחד עמו.

ודברתם אל הסלע (כ ח).

מבואר ברש"י שהחטא היו שהכה את הסלע והיה לו לדבר. ועיין במלבי"ם שמביא מספרים הקדושים שאם היו מדברים, היה עם ישראל בדרגה גבוהה, והיו משה ואהרן נכנסים לארץ, והיה מיד הגאולה השלימה.

ולכאורה צריך עיון הרי מצינו כבר שעשה משה רבינו אות ומופת לעיניהם על ידי דיבור, והוא בפרשת קורח שבלעה האדמה את קורח. וכן כתב כאן הספורנו שיש ג' מיני ניסים, ומין הנס שעל ידי דיבור משתנה הטבע, הוא היה נעשה אם היו מדברים אל הסלע, וכתב שכן היה אצל קרח. ואם כן מדוע לא הגיע הגאולה השלימה?

ויש לומר א' שאצל קורח היה נס של דין ופורענות, ודווקא נס של טובה וחסד יש בו המעלה הגדולה המסוגל להביא הגאולה השלימה.

ב' על פי המדרש (מובא באור החיים) שדברתם אל הסלע, הכוונה שנה להם פרק אחד ומשנה אחת. ויש לומר שהוא מדרגה יותר גבוה כאשר הוא מכח דיבור של תורה. וכמו שכתב נפש החיים, שיש מעשה ורוח ומוח, ותפלה הוא דיבור של רוח, ותורה הוא של מוח שיש בו עיון ותבונה, שהוא הדרגה היותר גבוה.

קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו, והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העד ואת בעירים (כ ח).
יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו אל הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם (כ יב).

ופרש"י שאילו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה.

רש"י כותב שחטא משה רבינו שהכה על הסלע והיה לו לדבר, והקשה הרמב"ן הרי הקב"ה אמר לו קח את המטה, משמע שהיה לו להכות. ונראה ליישב פרש"י בהקדם עוד קושיות.

א[הרמב"ן מקשה מהו הכפלות, א' ודברתם אל הסלע ונתן מימיו. ב' והוצאת להם מים מן הסלע הרי כבר אמר ונתן מימיו? עיין שם מה שתירץ וצריך ביאור.

ב[עוד מביא הרמב"ן שרבינו חננאל מפרש שחטאו של משה רבינו היה שאמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים, והיה לו לומר ה' יוציא לכם.

והנה אם כדקדוק רבינו חננאל, שכאשר משה מוציא מים אינו מובן שהוא שליח ה' וחלוק לשון אוציא מלשון יוציא ה', אם כן קשה מאד, הרי בפסוק ח' מפורש במאמר ה' אל משה, והוצאת להם מים, היינו שמשה רבינו יוציא, ואם כן הרי הוא כדברי משה רבינו שאמר 'נוציא לכם מים'?

ג[ויותר קשה שאם כן הוא סתירה בפסוק מיניה וביה, בתחילה אמר ודברתם אל הסלע ונתן מימיו, היינו לא שמשה יוציא, ובהמשך הפסוק והוצאת שמשה רבינו יוציא, וכל זה מחזק את קושית הרמב"ן מהו הכפלות?

ד[ועוד יש לשאול, שהרי ודברתם הוא לשון רבים, שמשה ואהרן שניהם יאמרו. ואילו והוצאת הוא לשון יחיד על משה רבינו לבדו?

ה[עוד צריך ביאור מה שהזכיר ואת בעירים. ועיין בפרש"י לומר שהתורה חסה על ממונם של ישראל. וקשה שבפרשת בשלח (שמות יז ג) נאמר ויצאם שם העם למים, ויאמר למד זה העליטנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא. ובהמשך נאמר והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם. מדוע לא הזכיר את בהמתם, כמו כאן. ובפרט שבבקשה הזכירו את מקניהם?

ו[עוד צריך ביאור מדוע בפרשת בשלח נצטוו להכות על הסלע, וכאן נצטוו לדבר אל הסלע?

ונראה בס"ד שבאמת היה כאן שני מצוות, א' ודברת אל הסלע ונתן מימיו. ב' והוצאת מים מן הסלע.

הראשון על ידי דיבור של שניהם משה ואהרן ואז ה' יוציא, והשני יהיה באמת על ידי משה שיכה עם המטה, ומשה יוציא את המים.

וזה היה החטא, כיון שבאו לכלל כעס באמרם שמעו נא המורים המן הסלע וכו' (כמו שכתב הרמב"ן בשם הרמב"ם) באו לכלל טעות, ואמרו נוציא לכם מים, והיינו ששכחו את החלק הראשון. ולפי זה אין התחלה לקושיא על רש"י, ולד' הקושיות הראשונות.

ויש לפרש שמשום כך נאמר והשקית את העדה ואת בעירם, והרי יכולים ליקח לבד. אלא שלעדה יאמר ליקח מהמים הראשונים שיצאו על ידי הדיבור, ולבעירם (ואלי גם לעמי הארץ, שנחשבים כבהמה כמו שאמרו חז"ל בפרק חלק, על הפסוק ארור שוכב עם בהמה) ישקה מהיוצאים על ידי ההכאה. וכאשר טעו והכו הוצרעו לשני הכאות, להגיע להספיק הענינים.

וטעם ענין הדיבור כמבואר במדרש (ילקוט, מבוא באור החיים) ודברתם אל הסלע, שנה עליו פרק אחד או משנה אחת. היינו שהוא ענין מיוחד של מים שבאו בכוח התורה. וכן מבואר להלן ששירת הבאר הוא שירת התורה.

וזה לא היה בפרשת בשלח שעדיין לא קיבלו ישראל את התורה, ובכן מיושב גם שני השאלות האחרונות.

יען לא האמנתם בי להקדישני לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם (כ יב).

והנה כל מידותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה, וצריך ביאור מה כאן המדה כנגד מדה? ועוד שבבעל הטורים כאן, כתב **לכן** בגימטריה מדה במדה, מדה המדה נגד מדה?

והנה לפי דברי המדרש שהבאנו, שהדיבור שהיה להם לאמר, הוא פרק אחד או משנה אחת. והיינו שיוציאו את המים בכוח התורה, ונתבאר בשם רבינו חננאל שאופן זה נחשב שהקב"ה מוציא המים, ולא משה רבינו מוציא.

כי התורה הוא מאמר הקב"ה, ורצה הקב"ה שיראו שהקב"ה מוציא את המים על ידי תורתו.

ובאמת ארץ ישראל הבטיח הקב"ה לאבות שהוא יתננה לזרעכם. ויש לומר שמשום כן רצה הקב"ה שכל המלחמות שיעשו בני ישראל בכיבוש הארץ הוא בכוח התורה, שבכך ייחשב שהקב"ה הוא נותן להם את הארץ, וכמו שהבטיח לאבותם.

ועל כן בתחילת ספר יהושע בביאתם לארץ ישראל וההכנה לכיבוש ומלחמת מצוה, נאמר ליהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה, ולכאורה מה זה שייך לענין המלחמה שהיו עסוקים בו, אלא שזה שייך למלחמה, שרק בכוח התורה יכולים לכבוש את הארץ. וכן בהמשך ספר יהושע נאמר שנגלה אליו מלאך ה', ואמר עתה באתי. ופירשו חז"ל במגילה דף ג' שבא בטענה על שלא עסקו בתורה בלילה, ומיד וילן יהושע בלילה ההוא, שלן בעומקה של הלכה, והכל תוך כדי המלחמה. יש לומר שבני ישראל אינם יכולים לכבוש במלחמה ללא כוח התורה. וכן מבואר בגמרא סנהדרין שאימתי ידיו של יואב עושות מלחמה, כשדוד עוסק בתורה.

וכן הוא בכל מלחמות עם ישראל בתנ"ך נאמר שהרגו **לפי חרב** (חוץ מהריגת בלעם נאמר להלן לא ח, ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב. ופרש"י הוא בא על ישראל והחליף אומנותו באומנותם, שאין ושעים אלא בפיהם, ועל ידי תפלה ובקשה, ובא הוא ותפס אומנותם לקללם בפיו, אף הם באו עליו והחליפו אומנותם באומנות האומות שבאין בחרב, שנאמר ועל חרבך תחיה. ומה שכתב רש"י ועל ידי תפלה, לכאורה ה' מיותר, כי בפיהם היינו על ידי תפלה, אלא כוונתו בפיהם בתורה, וגם על ידי תפלה ובקשה), ואילו כשעכו"ם הורגים נאמר בחרב, כי אין לישראל כוח לנצח אלא בפה, כמו שנאמר אל תיראי תולעת יעקב, ודרשו חז"ל מה תולעת אין כוחה אלא בפה, אף ישראל אין כוחם אלא בפה (דיבור זה שמעתי מהגאון רבי משה ססמנוביץ' שליט"א).

ולפי זה מובן שהוא ממש מדה במדה.

כמו שנאמר כאן, אל הארץ אשר נתתי לכם. שהקב"ה הוא נותן את הארץ, וזהו על ידי שיכבשו מכוח התורה, וגם כאן משה רבינו היה צריך להוציא המים מכח התורה, וכיון שטעו משה ואהרן בזה, נענשו שלא יביאום לארץ ישראל.

והשקית את העדה ואת בעירם (כ ח).

פרש"י שהתורה חסה על ממונם של ישראל. עיין לעיל ד"ה קח את המטה, דקשה אן מדוע בפרשת בשלח לא נאמר גם כן ששטו העם ובהמתם? בן מדוע לא נאמר בפרשת בשלח שידברו אל הסלע, כי אם הכאה?

ויש ליישב על פי מה שמצינו בילקוט שמעוני מגילת רות, על אבימלך נאמר וילך איש, ולא נאמר שהלך עם מקנהו, כיון שירד מארץ ישראל אינו חביב, ובמקום שבאו לארץ ישראל שהוא חביב לפני הקב"ה לכן הוא מזכיר בהמתם ורכושם, שבמקום שהדבר חביב מאריך יותר.

ואם כן יש לומר שבפרשת בשלח מבואר שהיה שם תרעומת 'היש ה' בקרבנו אם אין' היינו שהיה חסרון גדול באמונה, ולא היה חביב לכן לא מזכיר בהמתם. אבל כאן לא כפרו כלל, רק אמרו, לו גוענו בגוע אחינו לפני ה', לומר וודאי זה עונש שהקב"ה מענישנו, והטענה שלהם היא, שעדיף מיתת דבר ממייתת צמא, ועדיף להשאיר במצרים, ולא שלא האמינו שה' עמם, ועל כן הם במצב יותר חביב, ולכן מזכיר את בהמתם.

ועל הקושיא השנית, יש לומר שכיון שהיו במדרגה יותר גבוהה, לכן היו ראויים להוציא מים בדרגא יותר גבוהה על ידי דיבור ללא הכאה מה שאין כן בפרשת בשלח.

ועוד יש לומר שבפרשת בשלח היה ענין מיוחד שיהיה על ידי המטה, כי היה להם טענה שהמטה הוא רק עבור פורענות, כמו שפרש"י שם מהמדרש.

וישלח ה' בעם את הנחשים (כא ו).

בפרשת קרח כאשר יצא הנגף, שלח משה רבינו את אהרן ועצר את המגפה על ידי הקטורת, מדוע כאן לא נשתמש משה רבינו בקטורת?

ואולי יש לבאר על פי דברי חז"ל בגמרא שבת פ"ט, שמלאך המות גילה למשה שהקטורת מציל, ויש לומר שהוא מועיל כאשר המלאך משחית בעם, ומכה מכת מות, או כאשר בא המלאך שולח הקב"ה בעלי חיים להמית, שזה אינו ממלאך המות, וצריך עיון.

ועוד יתכן, שיש ענין שיש בו צד חוב וצד זכות, וכשהוכרע לדין, מקבל מלאך המות כוח להשחית, כמו שאמרו עולה ומשטין יורד ונוטל נשמה, והקטורת מועיל להפוך למדת חסד ורחמים, ולנקוט כצד הזכות, וזהו כגון בטענת אתם המיתם את עם ה', שאם כי היה כאן חטא מהרהר אחר רבו, אבל סוף סוף לפי דעתם היה כאן איזה טענה עם סיבה, שמתו קרוביהם, וסברו שהיה ניתן להצילם, רק שצד החוב הכריע, ולכן הועיל הקטורת.

אולם בחטא זה של טענת עם ישראל על המן, שהיה כפיית טובה, והוא דיבור סרה ותלונה ללא סיבה, ועל כך מדה כנגד מדה נענשו בנשיכת נחש שאין יתרון לבעל הלשון, ונושך ללא סיבה. ואין כאן מקום למדת חסד, וידוע שכן אמר הגר"י בלזר בחלום, שעל חטא הלשון אין מלמדים זכות. ובהתבוננות בפרשה הזו הדבר מבחיל, דלא הועיל הקטורת, ואף שהתוודו ואמרו דברנו בה' ובך, לא הועיל.

וגם משה שבכל פעם נפל על פניו בתפלה, לא התפלל מעצמו (וכן בבמדבר יא שבקשו תאווה, מתו בעונם עודנו בין שיניהם, ולא התפלל משה עליהם, עיין שם מה שנתבאר), עד שבקשו ממנו והתפלל, ונאמר לו העצה שיפעלו תשובה ורפואה בחולי נפשם, על ידי הסתכלות כלפי מעלה, ואז יספיק לענשם תחילת החולי, עם ההתבוננות בנחש ובחומר החטא, כי ללא עונש ותשובה אין להם תקוה על ידי תפילה, כמה נורא ואיום חטא של דיבור סרה בחנם.

אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה (כא יז).

רש"י מקשה הרי הבאר ניתן בתחילת הארבעים שנה? וכתב על כרחך הולך לענין של מעלה שהבאר עלה מבין ההרים והראה להם את הצלתם מהאמוריים.

אמנם צריך ביאור, הרי לבד מהמילים עלי באר, כל השירה הוא לכאורה על הבאר עצמו, וכן על התורה המשולה לבאר כמבואר בגמרא נדרים ובמדרשים, ולא על ענין ההצלה (ובאמת ההצלה עצמה לא היה על ידי הבאר, רק הבשורה היה על ידו), ואף מילים עלי באר יש בחז"ל (רשב"י) עוד פשט שהכוונה שעלה ונעשה לנחלים להשקות את כולם, וחזר הקושיא מה ראו רק עתה לאמרה?

ואפשר שבאמת השירה הוא על הבאר בעצמו, ועל התורה גם כן, ועל הקושיא אם כן מדוע לא שרו עד היום, הרי כבר ניתן הבאר מתחילת ארבעים שנה. יש לומר שכאן היה שינוי גדול בבאר.

שהנה רש"י מפרש שעד הנה היה הבאר בזכות מרים, ועכשיו שמתה בא בזכות משה ואהרן. ויש לומר שכאשר בא בזכות משה המלמד לנו את התורה, ועל ידי מעשיו (פעם ראשונה גם בא על ידי משה, אבל היה במרה, לפני שמשה קבל תורה מסיני, ולפני שנעשה למקבל התורה) הרי זה באר אחר, ורק עכשיו שבא על ידי משה ואהרן רק הבאר הזה הוא משול לתורה. כי יש דברים נראים שווים כלפי חוץ, אבל חלוקים ביסודם מחמת חילוק השורש (וסמך לזה במדרש רשב"י 'משם בארה היא הבאר', אחז"ל בתחילה היה לשון נקבה, ואחר כך נעשה לשון זכר), תדע שאמרו בשירה, באר חפרוה שרים במחוקק במשענותם, הרי שיש מעלה מחמת מי שעשאה, ולכן רק עכשיו אמרו שירה על הבאר המעולה הזו, ועל התורה שהוציאה להם את הבאר.

וזה מדוקדק בפסוק ט"ז, ומשם בארה היא הבאר אשר אמר ה' למשה אסף את העם ואתנה להם מים.

והרי מה זה שייך לשירה, הרי היה באר כבר מפרשת בשלח, ומדוע מזכיר רק ענין ואתנה לך מים, אלא הביאור כמו שנתבאר לעיל על ודברתם אל הסלע, שעכשיו באו מי הבאר על ידי התורה, והיה במדרגה אחרת, וכמו שביארנו על פי זה, שיש שני דרגות של מים, עיין שם.

פרשת בלק

ויאמר אלקים אל בלעם לא תלך עמדם (כב יב). אם לקרא לך באו האנשים קום לך אתם (כ). ויחר אף אלקים כי הולך הוא (כב).

א' קשה כיון שבתחילה אמר לו אל תלך, איך חזר ואמר קום לך אתם, וכי שייך חזרה אצל הקב"ה, הרי בפרשה זו עצמו ניבא ואמר, לא איש קל ויכזב, ובן אדם ויתנחם?

ב' קשה אחר שאמר לו קום לך אתם, מדוע חרה אף ה' כאשר הלך כאשר נאמר לו. ולכאורה בלעם נראה כצדיק תמים ולא הלך כלל עד שקיבל היתר מן השמים?

התשובה מבואר ברש"י פסוק כ' אם לקרא לך באו האנשים. אם הקריאה שלך, וסבור אתה ליטול שכר עליה, קום לך אתם. ואך על כרחך, את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה, ואעפ"כ וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה עכ"ל. דהיינו מה שבלעם הלך, היה עוון, כמו שפרש"י שמא אפתנו, וכתב רש"י שהמלאך בא להציל אותו מעון.

אמנם על פי לשון רש"י מיושב שני השאלות, על מאמר הקב"ה אל בלעם 'קום לך אתם'. צא וחשוב אחד ועוד אחד, בלעם יודע שלא יטול שכר מבלק אם יברך ורק אם יקלל יטול שכר, ולקלל אינו יכול כיון שהפסוק מסיים, אך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה, ולעיל נאמר לו לא תאור את העם כי ברוך הוא, אם כן כאשר נאמר לו עכשיו שילך רק אם ירויח ממון, הרי זה כמו שנאמר לו במפורש שלא ילך. ומיושב כל הקושיות (ועיין ברמב"ן בעין זה, ולדברי הרמב"ן היה רשאי לילך, אבל שיאמר לשרי מואב שאינו הולך לקלל. בל לדברינו בכוונת רש"י נאסר לו ללכת).

בגמרא סנהדרין ק"ה מיישב קושיא ראשונה, מכאן שמועיל חוצפא כלפי שמיא. היינו שכיון שנתעקש הותר לו ההליכה, וצריך ביאור.

ועל השאלה השניה, ידוע דברי הגר"א ז"ל שיש הבדל בין מילת את למילת עם, אתו היינו שאינם שוים, עמו שניהם שוים, היינו שלא היה לו לכת על מנת לקלל. וזה מה שפרש"י וילך עם שרי מואב, לבו כלבם שוה. וכענין זה בדעת זקנים, וכן הוא בשם הזהור הקדוש.

ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו (כב).

פרש"י מלאך של רחמים והיה רוצה למנעו מלחטוא שלא יחטא ויאבד.

כלומר המלאך לא בא להגן על עם ישראל, כי בין כה וכה לא יכול בלעם לקלל נגד רצון ה', אלא בא רק להציל את בלעם מהחטא.

ורש"י לשיטתו שכתב לעיל בפסוק י"ח לא אוכל, על כרחו, וכן כתב בפסוק כ'. שלא היה לו אפשרות לקלל כלל.

אמנם בתרגום אונקלוס כתב לא אוכל, לית לי רשו. כלומר שנאסר עליו, אבל יש לו בחירה, ויכול לקלל. ולדבריו יש לומר שהמלאך בא להצלת כלל ישראל, למנוע את בלעם מלקללם, או לאיים עליו ולהזהירו שיפחד מלקלל, שיראה שיכול להרגו, ועיין להלן בשם מדרש.

ויאמר מלאך ה'.. ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר (כב לה).

לעיל פסוק כ' נאמר ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה.

צריך ביאור למה נאמר תעשה, לכאורה היה לו לומר תדבר, כמו שאמר המלאך? ועוד מה בין זה לפסוק שני, שכאן נאמר תדבר, וכאן תעשה?

ונראה על פי מדרש רשב"י, שהיה לבלעם חכמת כישוף, והיה בכוחו להשתמש בו על ידי מעשים שעשה עם אתונו, והמלאך הרג את האתון, ובלבל את כל מעשיו.

ולפי זה מדוקדק היטיב, שבתחילה הזהירו, לאו הבא מכלל עשה, שלא יעשה מה שלא נצטווה, והיינו שלא יעשה מעשים של הכנה לכישוף, ובשנית בדברי המלאך כבר נתבטלו מעשי הכישוף, ולא נשאר אלא הדיבור.

לא זעם ה' (כג ח).

פרש"י אני אין כוחי אלא שאני יודע לכוון השעה שהקב"ה כועס בה והוא לא כעס כל הימים האלו שבאתי אליך, וזהו שנאמר עמי זכר נא מה יעץ עליך וכו' למען דעת צדקות ה', וכן הוא בגמרא ברכות ז' א', ובסנהדרין ק"ה ב'.

וקשה שבהמשך הגמרא בסנהדרין שם, איתא, וישם דבר בפי בלעם, רב אלעזר אמר מלאך, ר' יונתן אמר חכה. ופרש"י שהמלאך או החכה ניתנו לו למנעו מלקלל.

וקשה הרי כל כוחו אינו אלא שיודע לכוון את השעה של מידת הדין ואז יקלל, וכיון שהקב"ה לא זעם, לא יועיל קללתו, ולמה לי מלאך וחכה (לפי פירוש המלב"ם יש ליישב שלא רצה הקב"ה שייראה כאילו הוא מקלל). ועוד כיון שהיה לו מלאך וחכה, אם כן מדוע הוצרך הקב"ה לשנות חוקות שמים, שלא יהיה מידת הדין, הרי בין כה וכה לא היה יכול לקלל.

ונראה שהיה לבלעם שני דרכים לקלל.

דהנה איתא בסנהדרין ס"ז שמותר לברא דבר על ידי ספר יצירה, ופרש"י שהיו מצרפים אותיות שבהם נראה העולם ואין כאן משום מכשפות דמעשה הקב"ה הן על ידי שם קדושה שלו הוא. ובגמרא שם מבואר למה נקרא שמן כשפים שמכחישים פמליא של מעלה.

מבואר בלשון רש"י שיש כוחות של **שמות קדושה**, וכוח הכישוף, הוא ענין אחר, ונראה שהוא על ידי שמות של כוחות **הטומאה**, ושייכות עם כוחות אלו, על ידי הקטרה ודיבור עמהם וכדומה.

ונראה שבלעם היה יכול לקלל **באופן אחד** על ידי **כוח הכישוף**, היינו על ידי שמות כוחות הטומאה, ומצד זה היה יכול לקלל בכל שעה (אלא שלא היה מרויח ממון מבלק, רק אם יקלל בשעה שבלק עמו, ויראה שבאמת הוא מקלל), ועל כך נאמר בגמרא ה"ל שניתן לו חכה, או מלאך למנעו מקללה בכוחות הטומאה (ויש לומר שהמלאך שנשלח למנעו מלקלל, הוא הרג את אתונו, וכמו שהבאנו ממדרש רשב"י שהאתון שימש לו לכשפיו, ובמיתתו נתבטל כוחו לקלל על ידי כישוף).

עוד היה יכול לקלל **בדרך שני**, על ידי **שמות קדושה**, והוא על ידי הזכרת קטרוג על ישראל בשעה שמידת הדין שולטת, ובשעה זו מלך בלק נצב על קרבנו, באופן שעל מואב לא ישלוט הדין רק על ישראל, ומשום הדרך השני לא זעם ה' באותם הימים.

וכל הפרשה מוכיח את ענין השני, כי הנה בלעם אמר לבלק בפסוק ג' ואלכה אולי יקרה ה' לקראתי ודבר מה יראני והגדתי לך, וילך שפי. וכן בפעם השנית בפסוק ט"ו ואנכי אקרה כה, ופרש"י מאת הקב"ה. וכן בפעם השלישית בפרק כד א', ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים, ופרש"י לנחש אולי יקרה ה' כרצונו, אמר רוצה ואינו רוצה לקללם אזכיר עוונותיהם והקללה על הזכרת עוונותיהם תחול.

וכל זה אינו מובן כלל, וכי בלעם שוטה שבעולם, הכי סבור שעכשיו יתחרט ה' והקב"ה הוא יקללם? אם רוצה בלעם לקלל, והוא יודע שעת מידת הדין, אם כן יחטוף ויקלל הוא בעצמו, וכמו שכתבו תוס' שיאמר 'כלם', או יתחיל איזה קללה, מה הוא ממתין עד שהקב"ה ישלח לו קללה, הרי כבר יודע שהקב"ה אינו חפץ לקללם, והוא קשה מאד?

ועוד נאמר בפרק כד ד' נאם שומע אמרי קל, היינו שבלעם באמת בא לקלל באופן שהוא שומע שה' מקלל, וזה קשה מאד, מה עלה על דעתו שה' יקלל?

אלא בוודאי מבואר כאן, שכאשר בלעם בא להשתמש בכוח של השעה שהקב"ה כועס, לא חשב לקלל בעצמו, אלא שהקב"ה יקלל, ויבואר.

כי באמת כל הענין צריך ביאור, שהרי בדברים (כג ו) נאמר, ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם, ויהפוך ה' אלוקיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלוקיך, וכן בהפסדה, מבואר שהיה כאן חסד ונס שבלעם לא הצליח לקלל, ולכאורה הרי בלעם כוחו רק בפיו, ואם הקב"ה אינו רוצה להרע לישראל, מה יועיל מה שבלעם מדבר, ומה החסד והנס שלא קילל? ידבר בלעם מה שירצה, והקב"ה יעשה מה שרוצה, וכי הקב"ה כביכול מחוייב לשמוע אל דברי בלעם, אתמהא?

אלא הביאור הוא כשם שהקב"ה שם חוקות בארץ, שמי שנכנס לאש נשרף ומת, ורק בשינוי גמור מהטבע לא ישרף. ובדרך כלל מי שאינו צדיק עצום לא ייעשה עבורו נס כזה, ואם יחפוץ ה' להצילו ימנענו מהאש, אבל לא ינצל בתוך האש, כי אין דרכו של הקב"ה לשנות חוקות הארץ.

כן הוא גם בחוקות שמים, הקב"ה יצר חוקות, שיש דרכי מידת הדין ומידת רחמים, ועל ידם הוא גומל לאיש חסד כמפעלו, ולרע רע כרשעתו, וכמו שמבאר היטיב בפירוש הגאון מלבי"ם בתהילים ל"ו ו' על הפסוק, ה' בהשמים חסדך, וזהו טבע וחוק מוסד.

ועל כן באופן שיופעל **מידת הדין**, מוכרח להיות נגזר גזרה רעה, ולשנות דבר זה, הוא כמו לשנות שהאש לא ישרוף, או שהים יתייבש. וכן כוח הכישוף ו**כוחות הטומאה**, הם כוחות קיימים שהקב"ה יצר בעולם, כמו שנאמר עושה שלום ובורא רע.

ועל כן כדי שבלעם לא יוכל לקלל, היה נצרך נס כמו קריעת ים סוף.

ומעתה מובן שבלעם רצה להשתמש בכוח שם קדושה של מידת הדין, ולהזכיר קטרוגים על כלל ישראל, ובאופן זה, מידת הדין של קדושה יאמר שראוי לעם ישראל עונש זה, והוא מכין עצמו לנבואה, ושומע אמרי קל, ואת מה שהוא שומע הוא יוציא לפועל על ידי דיבור הנבואי, ובזה יחול גזרה רעה מאת הקב"ה על ישראל.

ולכן היה נצרך שהקב"ה לא יכעוס בימים הללו, ולכן לא העלה שום קללה בנבואתו, רק ברכה על עם ישראל.

ובזה מיושב היטיב קושית תוס', שהקשו כיון שזעמו של הקב"ה רק רגע, מה היה יכול לקלל באותו רגע?

ולענ"ד לא קשה, כי בלעם לא חפץ לקלל בעצמו, רק לפעול שישמע קללה מה', ואת קללה זו ידבר בלעם, והרי קול שמימי נבואי, וודאי יכול לשמוע ברגע אחד קללה ארוכה.

וכדברינו מפורש בפרק כ"ג פסוק ה' וישם ה' דבר בפי בלעם, ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר. כפשוטו משמע שהוא בא לומר את מה שהקב"ה יאמר לו. וכן בפסוק ט"ז וישם דבר בפיו, ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר. וכן הוא בפרק כ"ב פסוק ל"ח אשר ישם אלקים בפי אותו אדבר. ולהלן יבואר אי"ה מה הם הקטרוגים שרצה הרשע להעלות על ישראל.

כנחלים נטיו (כד ו).

פרש"י אמרו רבותינו מברכותיו של אותו רשע אנו למדים מה היה בלבו לקללם, כשאמר להשית אל המדבר פניו, כדאיתא בחלק סנהדרין ק"ה.

והנה לענ"ד מתוך אותם קללות שאנו למדים מברכותיו, אנו יכולים ללמוד מה היה הקטרוגים שרצה לעורר על עם ישראל.

הנה **בנבואה השלישית**, מפורש מה הקטרוג, על הפסוק (כד א) וישת אל המדבר פניו, מתרגם אונקלוס, על **עגלא** דעבדו ישראל במדברא. ושם בפסוק ב' וישא בלעם את עיניו. פרש"י בקש להכניס בהם **עין הרע**, והוא שני עינים.

והנה לפי זה יש לפרש את הקללה כנגד הקטרוג. כי נגד עין רעה, רצה להתפעל מבתייהם ומשכנותיהם, כי המתפעל מיופיו וטובו של חבירו ובמחשבתו חושב מדוע מגיע לו, הוא פועל בעין רעה להזיק לו, וזה מה שרצה לבטל ברכתם במשכנותיהם וכן כאהלים נטיו וכו'. ונגד מה שהזכיר עון העגל, הנה סיבת העגל היה שבקשו מנהיג אשר ילך לפניו, תחת משה רבינו. ועל כן בקש שיגזר ח"ו שלא יהיה הצלחה למלכיהם ולמנהיגיהם, והקב"ה הפכו לברכה על שאול המלך.

וב**נבואה הראשונה** גם כן כמעט מבואר מה היה הקטרוג, כי נאמר בפרק כ"ג ד', ויאמר אליו את שבעת מזבחות ערכתי ואעל פר ואיל במזבח. ופרש"י אמר לפניו אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות ואני ערכתי כנגד כולם.

היינו שבא לבטל כוח **זכות אבות**, באמרו שבזכותו של בלעם ראויים גם שאר העמים להיות כישראל, ועל כן למה יגברו בני ישראל על עמים אחרים.

והדבר מבואר גם בברכה עצמה, שפתח ואמר כי מראש צורים אראנו, שהקב"ה ניבא לו בהיפך, שיש זכות אבות, וכן אמר תמות נפשי מות ישרים, הם האבות. לומר הלוואי יגיע למדרגת האבות, כי באמת הוא רחוק רחוק מהם. הרי מבואר שהנדון היה בענין זכות אבות.

ורק **בנבואה השנית** אין מפורש על מה בא לקטרג.

ונראה שהוא מרומז בדברי בלק שאמר לו בפסוק י"ג אפס קצו תראה וכולו לא תראה. שעכשיו בקש דווקא מקום שיראה רק את **קצה** עם ישראל (אף שגם בראשונה היה במקום שראה קצה העם, אבל כאן יש בזה יותר אריכות, ויש לומר להורות שזה מה שבקש בלעם עכשיו). וכן יש ללמוד מן הברכה עצמה במה שאמר לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלקיו עמו וכו'.

ויבואר על פי האמור בפרשת בהעלותך (יא א) ותאכל **בקצה המחנה**. פרש"י בדרך אחד שהם

הערב רב.

והיינו שרצה לקטרג שבעבור הערב רב השפלים יותר, שיש בהם און ועמל, יש בהם איזה עבירות, ואין בהם זכות אבות (מה שכבר נדחה בראשונה), בעבורם יעורר מידת הדין, וממילא ינקו כולם, כי אוי לרשע או לשכנו.

ועל כך ניבא לא ראה און בישראל, הקב"ה אינו רואה כלל שום רע על כלל ישראל, ועל כן אין שולט בהם מידת הדין כי לא נחש ביעקב. ודי בכוח זכות קריאת שמע שגם הערב רב קוראים, להצילם מכל המזיקים, ומן אויביהם.

ומכל זה נתבאר הקטרוגים, שעל ידיהם אם היה מידת הדין, והוא היה מכויץ לעורר קטרוגים אלו ברגע של שעת מידת הדין, היה בהכרח שמידת הדין יגזור רע חלילה, כי בענינים אלו, מצד בחינת הדין מגיע עונש חלילה. וכיון שלא זעם ה', הרי כל אחד מהענינים, נשפט במידת רחמים, ולפי בחינה זו, נעשו הכל ברכות.

פרשת פינחס

לחנוך משפחת החנכי (כו ה).

בסוטה י"ז איתא, דרש רבי עקיבא איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם לא זכו אש אוכלתן. ופרש"י זכו ללכת בדרך ישרה, הכוונה קיום המצוות בקדושה, זכו שיכין שמו בהם, שבאיש יש יו"ד, ובאשה ה', לא זכו ומסתלק השכינה נשאר אש.

וקשה אם כן מה הוצרכו להוסיף י' וה' לחנוך משפחת החנוכי? וכפרש"י שבטי קה עדות לישראל. להעיד על קדושתם ויחוסם, שלא שלטו בנשותיהם.

הרי לכל איש ואשה, כבר הטיל הקב"ה י' וה', מחמת הקדושה, כנ"ל?

כפשוטו יש לומר שכל איש ואשה, הוא ענין כללי שכך ראוי שיהיה, אבל שמא איש ואשה אלו לא זכו לכך, וכאן ניתן עדות מהקב"ה על השבטים.

אמנם לפי זה שכבר יש בהם שם ה', די היה לקרא אותם איש ואשה, והוא יהיה העדות, ולמה נצרך להטיל בהם עוד שם י' וה', אשר כבר ישנו בהם?

ונראה שהנה ענין חלוקת השבטים למשפחות, ומה שמבואר שכל יחיד נקרא על שם משפחתו, כתוב כאן שלכל משפחה היה כוחות או דרך מיוחדת על פי ראש המשפחה, וצד השווה שכל המשפחה שוים בשונה משאר המשפחות.

וכן כתב הרמב"ן שחלוקת הנחלות בא"י היה לפי משפחות, כל משפחה קיבלה זה אצל זה.

ובוודאי אין כאן ענין סדר בעלמא, שהרי כל חלוקת א"י היה על פי ה', באורים ותומים ובגורל. וכל אחד קיבל חלקו לפי הראוי לו לעבודת ה', וכפי הברכות הכתובות בתורה בויחי, ובזאת הברכה. ואם כן כל משפחה אינו קבוצה של יחידים, אלא הם מאוחדים.

אינו דומה מועטים העושים את התורה למרובים, ואם כן כשיש משפחה שלמה בליעה"ר, שכולם הולכים בדרך התורה והמצוות, יש השראת השכינה כל כללות המשפחה באופן אחר, כמו שאמרו אינו דומה.

דהיינו האדם חוץ ממעלותיו העצמיות, בקנייני התורה והיראה ומדות הטובות, כאשר הוא נכד במשפחה של צדיקים, ההולכים בדרך אבותם, יש בכך דבר גדול מאד.

אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח.. ותבלע אותם ואת קרח במות העדה.. ובני קרח לא מתו (כו ט - יא).

האור החיים מקשה שלכאורה פסוק ובני קרח לא מתו, מקומו להלן אצל משפחת הקרחי, מה נוגע לשבט ראובן?

ועוד מעיר הרי ענין בליעת קרח כבר נאמר בפרשת קרח ומדוע נכתב כאן?

ולענ"ד שני קושיות אלו, מוכיחות שבאמת בפרשה זו בא הכתוב לספר על ענין המשפחות, ובא לומר שעיקר עדת קורח היו משבט ראובן, כמו שפירש רש"י בתחילת פרשת קרח שרובן של מאתים וחמישים היו משבט ראובן, ומהם אבדו הרבה. ואילו בני קרח לא מתו, באופן שממשפחת הקרחי לא נתמעטו הרבה בגין עסק קרח, והוא כבוד שבט הלוי שאף שהיה בהם חוטא היה יוצא מן הכלל, ואילו דתן ואבירים שהיו קריאי העדה, היה להם השפעה רחבה יותר על משפחותם, שוב ראיתי באבן עזרא כעין זה.

אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על ה' (כו ט).

ובתרגום יונתן בזמן דאתכנשו ופליגו על ה'.

מדוקדק שעון דתן ואבירים בעצמם הוא על אשר הצו על משה, וזה היה יחד עם עדת קרח בשעה שעדת קרח הצו על ה'.

ופסוק י' כתוב באופן זה, שדתן ואבירים נענשו שנבלעו בארץ, וזה היה בזמן שהעדה מתו, ומאתים וחמישים נשרפו.

וזה מסייע למה שנתבאר בפרשת קרח, שעונש בליעת הארץ שדתן ואבירים נבלעו, היה על כך שכפרו וחלקו על משה רבינו, ואילו השריפה היה על עוון אחר שבקשו כהונה, וזה נחשב שהצו על ה', לא על משה רבינו (והמאתים וחמישים נחשבים עדה, עיין להלן). והמגפה היה על חטא אחר. ואמנם יתכן שדתן ואבירים הם החטיאו את כולם כל אחד בחטאו, אבל דתן ואבירים בעצמם עיקר כוונתם היה רק לערער על משה רבינו, ועונשם היה לפי זה.

ומה שנאמר ויהיו לנס. נראה שמתיחס על בליעת הארץ את דתן ואבירים, ולא על המאתים וחמישים.

והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח (כו ג).

בגמרא (ב"ב ק"ח) מפרש המתלוננים שבעדת קורח. ומפרש רשב"ם מאתים וחמישים איש אין להם חלק בארץ ישראל (לענין להוריש לבניהם).

וצריך ביאור מדוע נענשו בעונש זה, מה הוא מידה נגד מדה. ניחא המרגלים כיון שדברו סרה על ארץ ישראל, וימאנו בארץ חמדה, וודאי מובן שיענשו בהפסד נחלתם בארץ ישראל, אבל עדת קורח צריך ביאור?

ואפשר לומר שאותם מאתים וחמישים איש בקשו כהונה לעצמם, והרי הדין שהכהן אין לו נחלה, על כן הם מפסידים נחלתם, וזה שייך לחטאם.

ובספרי איתא כי בחטאו מת שלא החטיא אחרים עמו. וצריך ביאור מדוע הוא טעם להפסד הנחלה?

ואפשר לפרש על פי המשנה ביומא כל המחטיא את אחרים אין מספיקין בידו לעשות תשובה. וכיון שלא החטיא אחרים עמו, יש להחזיק שעשה תשובה.

אבל רש"י כתב כך, לפי שהיו באות לומר כי בחטאו מת, נזקקו לומר לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח שהצו על הקב"ה, אלא בחטאו לבדו מת ולא החטיא את אחרים עמו.

ומה שכתב רש"י שהצו על הקב"ה, הוא כדבריו בתחילת הפרשה (כו ט) בהצתם על ה', ששם פירש בהצתם את העם על ה', מבואר שעננו החטאת אחרים.

אם כן מבואר ברש"י שגם עדת קורח, הטעם שהפסידו הנחלה הוא כי החטיאו אחרים.

ולכאורה מדוקדק בכתוב כפרש"י שגם עדת קרח הפסידו נחלתם רק בעבור שהחטיאו אחרים, כי היה יכול לכתוב 'כי הוא לא היה בעדת קרח', מהו האריכות כי הוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח. משמע שבעדת קרח היו חלק שהם 'תוך העדה' וחלק הנטפלים עליהם,

ואלו שהם 'תוך העדה' הם החטיאו את האחרים, ורק הם הפסידו נחלתם, ולא הנטפלים אליהם. והטעם כי רק המחטיאים הפסידו יורשיהם את נחלתם.

אולם יש לעיין בדקדוק זה, שהרי בגמרא שם, ובספרי דייקו ייתור זה, ופירשו שמלמד על מרגלים, מתלוננים ועדת קורח, ואולי משום אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וצ"ע.

ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו וכו' (כז כא).

ופרש"י שאין הכבוד הזה זו מבית אביך שאף יהושע יהיה צריך לאלעזר.

והאלשיך הקדוש הקשה שלא מצינו בכל מלחמותיו של יהושע שהוצרך לאורים ותומים.

יש להוסיף שבמלחמת העי שהצטער יהושע והתפלל אל ה', ענהו ה' בנבואה, וכיון שהקב"ה משיב בנבואה על שאלתו, באמת למה יצטרך לשאול באורים ותומים.

ומתוך האלשיך הק', שכיון שמה רבינו סמך עליו בשני ידיים, יותר ממה שצווה לסמוך ביד אחת, משום כן קיבל יהושע יותר כוח נבואה עד שלא הוצרך לאורים ותומים. ואילו היה סומך עליו ביד אחת היה במדרגת דוד המלך שהגיע לרוח הקודש עד שחיבר כתובים, אבל לנבואה לא הגיע.

א[ולענ"ד יש להתפלל על האלשיך הקדוש, הלא היא גמרא מפורשת בעירובין ס"ג, המורה הלכה בפני רבו, ר' אלעזר אומר אף מורידין אותו מגדולתו שנאמר ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו' ואיענש דכתיב ולפני אלעזר הכהן יעמוד, ולא אשכחן דאיצטרך ליה יהושע.

הרי שהגמרא שואל שאלה זו, ומתוך שהיה עונש לאלעזר על שהורה הלכה בפני רבו.

ואמר לי ידידי ר' אביעזר מק' שליט"א ליישב שקושיית האלשיך קשה על אף הגמרא, כי אמנם סיבת השינוי היה עונש לאלעזר, אבל כיון שנאמר שיהושע צריך לאלעזר מבואר שלפי דרגתו אינו יכול לנהל המלחמה ללא אורים ותומים, ואיך למעשה הנהיג והכריע ללא אורים ותומים.

ועל כך מתוך שנשתנה דרגתו של יהושע בן נון, ובדרגא השנית לא הוצרך לאורים ותומים.

ב[עוד יש להקשות על האלשיך, מה שכתב בתשובתו שאילו היה סומכו ביד אחת כאשר אמר ה', לא היה מגיע לנבואה. וקשה שעל הפסוק 'איש אשר רוח בו' מתרגם אונקלוס רוח נבואה ביה. הרי שהיה לו נבואה גם במדרגא הראשונה. אמנם רש"י מפרש באופן אחר, אבל לפי האונקלוס קשה.

ונראה שבאמת גם דוד ושלמה זכו לנבואה ממש, אבל לא היה במצב תמיד, וכאשר היה להם שאלה, לא הובטחו לקבל תשובה, ועל כן היו צריכים אורים ותומים, וזה היה המדרגא הראשונה של יהושע בן נון. ובסוף נתעלה לדרגת נבואה תמידית, שהוא שואל והקב"ה משיבו.

ג[עוד יש להקשות גם על הגמרא גם על האלשיך הקדוש שאמרו שלא מצינו שיהושע נזקק לאורים ותומים, וקשה הרי הוא גמרא ערוכה בכמה מקומות (גיטין כ"ה, קידושין מ"ב, ב"ב ק"ו ב', ויותר מפורש בב"ב קכ"ב שיהושע וכל ישראל עמדו לפני אלעזר וכו') שחלוקת הארץ שנצטוו עליה יהושע בן נון כמו שנאמר (יהושע יג ו) 'הפילה לישראל בנחלה', היה על פי גורל ואורים ותומים (עיין גם יהושע י"ד א' חלוקת הארץ נעשה גם על ידי אלעזר הכהן).

ותירץ לי ידידי הרה"ג ר' אביעזר מ' שליט"א שכל הענין בפסוק ולפני אלעזר הכהן יעמוד, הוא שיהושע בן נון יהיה נזקק לאלעזר הכהן להנהיג העם, ובכך יהיה יהושע בן נון במדרגה פחותה מאלעזר ונכנע לפניו לענין ההנהגה. ולענין זה באמת למעשה לא הוצרך יהושע בן נון לאלעזר הכהן כלל.

אולם חלוקת הארץ, היה בו ענין אורים ותומים כדי שבני ישראל יגמרו דעתם לחלוקה בלב גמור, ולכך לא היה די בנאות יהושע והיה נצרך לאורים ותומים, ואינו מחסרון דרגה של יהושע, אלא ענין מיוחד בחלוקת הארץ.

ד[עוד בענין זה. רש"י בעירובין ס"ג כתב שלפי הפרשה של לפני אלעזר הכהן יעמוד, היה עליו לשאלו בדבר הלכה. וקשה הרי למדנו בתמורה ט"ו לא בשמים היא, וכאשר יהושע שאל להקב"ה

לפרש לו הלכות שנשתכחו, השיב לו לא בשמים היא, ואי אפשר ללמדו אחר מיתת משה רבינו, עד שהחזירים עתניאל בן קנו בפלפולו. ואם כן איך ישאל הלכה באורים ותומים.
ולפירוש רש"י בחומש נידח שמדבר על שאלה בהליכה למלחמה, ובאמת עיקר אורים ותומים משמש לצורך זה, עיין גמרא יומא סוף פרק ו'.

ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו, וחגתם חג לה' שבעת ימים. והקרבתם אשה עולה לה' וכו' (כט יב).

יש לדקדק שבכל המוספים עד הנה, בכל מועד נאמר בתחילתו מצות היום, בפסח נאמר (כז) מצות יאכל. בשבועות נאמר (פסוק כו) בהקריבכם מנחה חדשה, בשבעותיכם (מתיחס למצות ספירת העומר, שיש מפרשים שהוא הכנה למתן תורה), בראש השנה יום תרועה, וביום הכיפורים ועיניתם את נפשתיכם. מדוע בסוכות אינו מזכיר את מצות סוכה או מצות לולב. והרי בכל מקום בתורה נקרא המועד בשם חג הסוכות, הרי שבחודאי מצות סוכה הוא עיקר במועד הזה?

ונראה שבאמת עצם ענין הקרבנות הוא חוקה, והוא לריח ניחוח שאמרתי ונעשה רצוני. על כל פנים בחודאי ענינו ריצוי לפני הקב"ה, וראה בדעת זקנים כאן שכתב שקרבנות המוספים כולם מכפרים, לא רק החטאת שבהם.

ומבואר בהרבה מקומות בנביאים ובתהילים שקרבנות לבד אינם מרצים, אלא בצירוף מעשים טובים והכנעה והתקרבות לה'.

והנה פרשה זו כולה עיקרה באה למצות הקרבנות. ולכן נראה שהמצוות המוזכרות כאן, הם שייכים לקרבנות. היינו שבזכות המצוות הללו שעם ישראל מקיימים במועדות, מקרא קדש, שביתה ממלאכה, בזכות זה יעלה ויבא ויגיע זכרונם לטובה על ידי הקרבנות, וישאו את ברכת המועדים לחיים ולשלום וכו' כמו שאומרים בתפלת מוסף.

ובזה חלוק חג הסוכות משאר המועדות, שהרי חז"ל אומרים (סוכה נ"ה ב') שבעים פרים של מוסף חג הסוכות כנגד שבעים אומות. ובהמשך הגמרא שם מבואר שהוא מכפר עליהם. ומפרש רש"י שירדו גשמים בכל העולם.

ובאמת בחג הסוכות עם ישראל כבר היה להם כפרה גדולה ביום הכפורים, ועל כן המוספים אינם לכפר עליהם אלא בעבור האומות.

ונראה לפי האמור שהקרבנות אינם מרצים ללא הצטרפות מצות עבודת ה'.

ומעתה נראה שמצות הסוכה והלולב הם שייכים לעם ישראל לבדם, לקשר בינם לבין הקב"ה, ואין לזרים אתם, ולא בעבור מצוות הללו עולה זכרון האומות לטובה.

כי אם בעבור החגיגה והשמחה עם הקב"ה בחג האסיף, ששמחים עם הקב"ה בורא העולם, ושמחים בו על כי הוא נותן מזון לכל העולם (שזה שייך לחג האסיף), ושמחה וחגיגה זו שעם ישראל שמחים עם הבורא הנותן מזון לכל חי, זה מועיל להשפיע רצון וחסד לכל העולם.

ולפיכך רק מצוה זו של החגיגה שייך עם הקרבנות של מוספי חג הסוכות, ולא מצות סוכה ולולב.

ובאמת הדבר הזה מדוקדק יותר בפרשת אמור, שם מוזכרים כל המועדות, וגם הקרבנות מוזכר שם בקיצור, בלשון להקריב אשה.

והנה בחג הסוכות יש שם דבר פלא, אחר שנאמר מקרא קדש וחגיגת החג, נאמר כמו סיכום כל המועדות (כג' לו) **אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש, להקריב אשה עולה ומנחה.. דבר יום ביומו מלבד שבת ה' וכו'.** ואחר סיכום זה נאמר **אך בחמשה עשר וכו'** וכאן בא מצות הסוכה והלולב באריכות.

וקשה מאד מדוע אמר אלה מועדי ה', בצורת סיכום דברים, הרי עדיין לא סיים את מצות חג הסוכות, והיה לו לומר הסיכום בסוף פרשת המועדות?

אלא מבואר ומפורש כדברינו, שהסוכה והלולב אינם נוגעים לקרבנות המוספים של חג הסוכות, ועל כן סיכום ענין המועדות הנוגע להקרבת אשה עולה ומנחה וכו', מסתיים לפני מצות הסוכה והלולב.

פרשת מטות

נקם נקמת בני ישראל אחר תאסף אל עמך (לא ב).

וידבר משה אל העם לאמר החלצו מאתכם אנשים ויהיו על מדין לתת את נקמת ה' במדין (לא ג).

ויקצף משה על פקודי החיל... ויאמר אליהם משה החייתם כל נקבה (לא טו).

יש לתמוה והלא פינחס היה משוח מלחמה, ולא יתכן שטעו בדבר פשוט, ואם כן מה סברו כאשר הרגו כל זכר והחיו את הנקבות, הלא באמת הנוק היה על ידי הנקבות.

ב] והנה בפרשת פינחס נאמר וידבר ה' אל משה לאמר צרור את המדינים והכיתם אותם, כי צריים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחותם המוכה ביום המגפה על דבר פעור. ויהיה אחרי המגפה. והכיתם מתרגם אונקלוס וקטלינון.

וצריך ביאור מתי קיימו מצוה זו, הנה מיד אחר פרשת צרור את המדינים, יש פרשת מנין עם ישראל למשפחות, מינוי יהושע ועוד פרשיות של הכנה לארץ ישראל. ועכשיו שוב נאמר מצוה, נקם נקמת ה'.

ומכיון שכבר נאמר מצוה זו, מדוע צריך שני ציווים.

ונראה שבאמת היה כאן **שני מצוות** נפרדות, ואנשי המלחמה סברו שהיה רק מצוה אחת.

כי הנה בפרשת **צרור את המדינים** לא נזכר שהוא בעבור המגפה שגרמו המדינים, אלא על דבר כזבי שמעשה זה היה ביום המגפה.

ואילו פרשת **נקום נקמת בני ישראל**, הוא היה מצוה לנקום את נקמת המגפה שגרמו לבני ישראל. ואנשי המלחמה סברו שכל המלחמה הוא על דבר כזבי.

ג] ולפי זה יש ליישב את הקושיא באות א'.

כי הנה באמת צריך ביאור, הרי בסוף פרשת בלק בענין שהחטיאו את עם ישראל, נאמר 'לזנות את בנות מואב' הרי שבנות מואב היו עיקר הנשים שהחטיאו, ובנות מדין היו המיעוט.

והטעם שעיקר המלחמה היה על מדין, מבאר הרמב"ן שהוא על העם ששלח את כזבי בת נשיא מדין.

כי על ידי כזבי ששלחה להכשיל בדווקא את המנהיג שבהם, ורצו לקפח ולהשפיל את עם ישראל, על ידי נצחון המנהיג של ישראל. והרי כזבי עצמה מתה כבר על ידי פינחס, אלא העונש הוא על העם ששלח אותה, כמו שנאמר שם, 'בנכליהם אשר נכלו לכם'.

ונמצא שמעצם הדבר שהמלחמה היה כנגד מדין ולא היה כנגד מואב, שפיר למדו אנשי המלחמה שהמלחמה אינו בעבור הנקבות שהחטיאו, אלא על כללות עם מדין.

ולענין טענה זו שהוא טענה על כללות 'עם המדינים', הרי השמדת העם הוא בעיקר על ידי הריגת הגברים (שהרי איש מעם זה ואשה מעם אחר, בניהם מתיחסים אחר האב, כמאמר חז"ל בקידושין ס"ח באומות הלך אחר הזכר).

ומשה רבינו, כפשוטו, טען כנגדם שעיקר המלחמה הוא על המגפה שנגרמה על ידי הנשים שהחטיאו, ואף שבפרשת פינחס נאמר אל בנות מואב, ויש לומר שהעיקר היו שם בנות מואב, אבל היה גם הרבה מבנות מדין, זולת כזבי.

ומה שלא לחמו במואב, כי היה מצוה של לא תתגר בם, ועוד כמו שפרש"י (לא א), שלא רצה הקב"ה להשמיד את מואב, כי עתידה לצאת מהם רות המואביה, ועוד שהם עשו מפחד שלא יהרגו בני ישראל את מואב, ולמדין לא היה פחד זה, ועשו רק להרע.

ומה שנאמר צרור.. על דבר כזבי, ולא נאמר על דבר בנות מדין, שמא כיון שלא רצה הכתוב לפרסם גנותם של ישראל, לכן הזכיר רק את כזבי וזמרי שעשו בפרהסיא ונתפרסמו ממילא.

אמנם לדברינו יש לומר שמשה רבינו הסכים עמהם שבאמת מצות פרשת צרור איננה על הנקבות, אלא הוא על דבר כזבי כמו שנתבאר בשם הרמב"ן.

ומצד זה מצוה זו היה עליהם להרוג רק את הזכרים, היינו השמדת האומה, וכאשר נתבאר. והוא גם כן מדוקדק בכתוב, שנאמר צרור את המדינים, ולא מדיניות. והכיתם אותם. ולא אותן. זכרים ולא נקבות.

אלא שבפרשת מטות, נאמר מצוה נוספת על נקמת המגפה, נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים.. לתת נקמת ה' במדין.

ואף כי אין מפורש כאן על נשים, אמנם יש כאן רמז, כי לשון 'מאת המדינים' משמע לא רק אותם, אלא מאיתם, כאן רמז גם את נשיהם. ובעיקר מלשון נקמת בני ישראל, הוא מתייחס רק על מה שבגינם מתו במגפה, וזה היה מחמת הנשים שהחזיקו אותם.

ועל כן אמר משה רבינו, 'הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'" שנקמת המגפה הוא מהנקבות, וזה היה דין נוסף יתר על מצות צרור האמור בפרשת פינחס, כי שם לא מוזכר מנקמת המגפה.

ד] והנה במגפה מתו כ"ד אלף, ובמלחמה יצאו אלף למטה אלף למטה, ופרש"י ע"פ חז"ל שהיה י"ב אלף למלחמה, י"ב אלף שהתפללו להצלחתם, הרי גם כן כ"ד אלף, ויתכן שכל אחד נקם נקמת אחד שמת במגפה, שוב ראיתי מפורש כן בבעל הטורים, ומכך מרומז שפרשה זו הוא נגד המגפה.

ה] ויש כאן עוד לימוד זכות על פינחס ואנשי המלחמה, כי הנה הקב"ה אמר למשה רבינו לתת נקמת בני ישראל, ומשה רבינו אמר להם נקמת ה'. ואמנם כן הוא שנקמת בני ישראל עם ה', הרי הוא נקמת ה', וכל מה שמשה רבינו אמר היה על פי ה'. אמנם כיון שלא אמר להם לשון 'נקמת בני ישראל', יכלו אנשי המלחמה לפרש שגם הפרשה השניה הוא בעבור ענין כזבי, ולא על המגפה, וממילא אין העונש כולל את הנקבות, וזה היה סיבת טעותם בפרשה השניה.

אבל באמת היה שני דינים, האחד על הזכרים, והשני שהוא על נקמת בני ישראל המתים במגפה, הוא היה גם או בעיקר על הנקבות.

ו] וראיה לכל זה, שהנה בסוף פרשת צרור, נאמר ויהי אחרי המגפה, ואחר כך יש פיסקא באמצע פסוק.

והנה כל פרשת צרור לכאורה הוא עקב המגפה, ואם כן מדוע לא נאמר ויהי אחרי המגפה, בתחילת הפרשה.

ועוד על מה מתייחס המילים ויהי אחרי המגפה, אם רק על המנין, וכמו שפרש"י שדרך הרועה לספור, כשנעשה חסרון, לכאורה היה יכול להכתב בתחילת פרשת המנין בעצמו, ומדוע נכתב בפרשה שלפניה? ובאמת מי יעמוד בסוד ה'.

אמנם לענ"ד בדברינו מובן היטיב, שלכאורה היינו אומרים שפרשת צרור הוא בעקבות המגפה, לכך לא נכתב ויהי אחרי המגפה בתחילת הפרשה, אלא בסופו, לומר שפרשת צרור אינו בעבור המגפה, אלא על דבר כזבי וכן"ל בשם הרמב"ן. ובעבור המגפה ניתן מצוה אחרת, מצות נקום נקמת ה'.

אלא שעקב המגפה ובעבורה, היה עוד כמה פרשיות לפני פרשת נקום (כי באמת צריך ביאור מדוע לא נאמר מיד פרשת נקום, שהוא שייך לענין צרור, מדוע מפסיק בכמה ענינים). האחד מנין משפחות השבטים כדרך רועה וכפירוש רש"י, ומחמתו נכתבו עוד כמה פרשיות.

כי מחמת מנין זה שהיה לפי משפחות, נכתב סמוך לו דין חלוקת הארץ, כיון שהוא לפי משפחות, כמו שנאמר (כו נג) לאלה תחלק הארץ, וכמו שכתב שם הרמב"ן (ובאמת עיקר כל דיני כיבוש הארץ, נאמר בסוף פרשת מטות בענין בני גד, ובפרשת מסעי בענין לשייכים בעיניכם. ואחר כך בפרשת מסעי נאמרו פרשיות על חלוקת נחלת הארץ, ולכאורה מה מקום נחלת הארץ בפרשת פינחס, אלא שנאמרה כאן רק פרשה אחת קטנה, לאלה תחלק הארץ, מטעם הנ"ל). ואחר כך בא ענין צלפחד ששייך לבירור המשפחות היורשות את הארץ, ואחריו ענין יהושע בן נון, וכמו שפרש"י (פרק כ"ז ט"ז), שזה היה עקב פרשת צלפחד, שסבר משה רבינו אולי יירשוהו בניו. וגם המאמר שנאמר למשה ונאספת אל עמיך, היה צריך ליכתב לפני פרשת נקום נקמת ה' במדין, ואחר תאסף אל עמיך. וענין קרבנות המועדים שייך עם פרשת יהושע בן נון, כמו שפרש"י (פרק כ"ח ב'), עד שאתה מצווני על בני צוה את בני עלי. ופרשת נדרים שייך עם סיום פרשת המועדות, כי כיון שהזכיר שם לבד מנדרים, אומר שיש עוד מיני נדרים (כמו שכתבו בפ"י הרמב"ן, ורבינו בחיי).

ועכשיו חוזר למה שאמר ויהי אחרי המגפה, ואומר נקום נקמת ה' במדין, דהיינו שמילים ויהי אחרי המגפה אינם מתיחסים רק אל המנין הסמוך לו, אלא גם על פשת נקום. ולכך נכתב ויהי אחרי המגפה בסוף פרשת צרור, עם הפסק באמצע פסוק, לומר שיש עוד חלק בנקמת מדין והוא שייך למגפה, וזה יכתב להלן.

ז] והנה יש להקשות מזה האריכות במנין שלל המלחמה, שכתוב כמה הוא מחצית הראשון, ואחר כך כמה הוא מחצית השני אף שהם שוים, ומה נכתב חישוב כמה הוא אחד מחמש מאות, שהוא דבר מבואר, עיין רמב"ן ועוד וצ"ע. ומצאתי במגיד מישרים להבית יוסף שעמד בזה, וכתב בזה הלשון: ובתר הכי חלוקת השלל והאריך ביה טובא למידע כל חולק וחולק, אע"ג דהיא מילא ברירא ומכלא אית רזין עמיקין עכ"ל, הרי שאל את השאלה, ואמר שיש בזה דברים עמוקים, ולפי הפשט צריך ביאור.

והנה לפי הנ"ל שהיה שני דינים במלחמת מדין. יתכן לפרש השלל התחלק לפי שני הענינים. כי מצד המלחמה על דבר כובי, שהוא מלחמת עם ישראל נגד עם מדין, מצד זה מגיע שלל לכל עם ישראל, וזהו מחצית השלל של עם ישראל.

ומצד המלחמה על דבר המגפה, הנה נתבאר באות ד', שכ"ד אלף שיצאו למלחמה, היו כנגד כ"ד אלף המתים במגפה, ויש לומר שהשלל ניתן להם, כאילו הם המתים במגפה, והם כיון שנאותו ונמסרו לנקום נקמתם, הם קמו תחתם, ולכן המחצית השני ניתן לאנשי המלחמה.

באמת מבואר בכמה מקומות שכחלק היושבים על הכלים כחלק היוצאים למלחמה, עיין אצל אברהם במלחמת סדום, ובמלחמת דוד המלך.

אך נראה כי כאן לא היה החלוקה מטעם זה, שהרי לא חלקו אלא את הדברים החשובים, נפש אדם, בקר, חמורים, וצאן (בסדר זה נכתב בתחילה, אבל בשעת המספר הסדר הכתוב בתורה צאן בקר חמורים אדם, כי בתחילה נאמר לפי סדר החשיבות, וחמור הוא קטן מבקר וגדול מצאן. ובסוף נאמר לפי הכמות, צאן היה יותר מכולם, ואדם פחות מכולם). אבל את שאר המטלטלין אנשי המלחמה בזו או אש לו (ויש לומר שהיושבים על הכלים הם הכ"ד אלף שהתפללו, או שהם בכלל הכ"ד אלף), ואם היה החלוקה מדין מחצה היושבים על הכלים, היו צריכים לחלק בכל הדברים.

אלא בהכרח החלק שעם ישראל קיבלו, לא היה מדין מחצה היושבים על הכלים, ויש לומר כמו שנתבאר.

והרמות מכס לה' מאת אנשי המלחמה היוצאים לצבא אחד נפש מחמש המאות.. ונתתה לאלעזר הכהן תרומת ה'.

וממחצית בני ישראל תקח אחד אחז מן החמישים.. ונתתה אתם ללויים שומרי משמרת משכן ה' (לא כח - ל).

אנשי המלחמה הרימו מכס לכהן גדול, ובני ישראל הרימו תרומה ללויים.

ויש לפרש בטעם החילוק, כי באמת כל אחד הרים תרומה לה'. וביחס לעם ישראל, שבט לוי הם שומרי משכן הקודש, שלוחי עם ישראל, ושלוחי דרחמנא, ולכן הנתינה לשבט לוי, הוא התרומה לה', וכן בכל מקום אין להם נחלה, רק ה' הוא נחלתם, מה שמקבלים מעם ישראל. ולענין תרומת אנשי המלחמה.

נראה כי מה שאין הרוגים בעם ישראל הוא בזכות תפילות הכהן הגדול, כמבואר בפרשת מסעי לענין ערי מקלט, וכדאיתא במכות י"א א', שהיה לכהנים גדולים לבקש על דורן, ולא בקשו (מבואר בלשון הגמרא ולא בקשו, שבהכרח לא בקשו, כי אם היה מבקש לא היה נהרג זה) ולכן התרומה לה' מאת אנשי המלחמה, ניתן לכהן גדול.

ועוד מצינו בסוף פרשת שופטים (דברים כא ז) ונגשו הכהנים בני לוי כי במ בחר ה' לאלוהיך לשרתו ולברך בשם ה' על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע.

מה שייך ענין כל עבודות הכהנים לעגלה ערופה. ונראה שאם הכהנים היו עושים עבודתם בשלימות המעלה, וברכתם בשם ה' באהבה, וסילוק המריבות, והחטאים שהנגעים באים עליהם, הרי היה נמנע ההרג הזה (עיין אבן עזרא שם).

ועוד שנצחון המלכים הטובים במלחמות הוא בזכות תפילות הכהן הגדול, שכן מפורש בגמרא (יומא ס"ט) על אלכסנדר מוקדון כיון שראה לשמעון הצדיק ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו, אמרו לו מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה, אמר להם דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי, אמר להם למה באתם אמרו אפשר בית שמתפללים בו עליך ועל מלכותך שלא תחרב יתעורר עובדי כוכבים להחריבו' (וזה חידוש שכאשר בני ישראל מכירים שמלכות זו טובה ומלכות זו רעה, יש להם להתפלל להצלחת המלכות הטובה)

(ומכס לשון מס, לומר שהכהן גדול נחשב כמו מלכות, כתר כהונה, והוא מטעם שהנצחון בזכותו).

נחלץ חושים (לב יז).

בתרגום אונקלוס נזדרז מבעין. ומה שתרגם אונקלוס חושים מבעין הוא לשון מהירות, כמבואר בערוך ערך בעי השני.

רש"י כתב, נזדרז מהירים, כמו מהר שלל חש בז, ימהר יחישה. גם ברש"י נראה כמו התרגום שמילת נחלץ הוא נזדרז, אך ראיות רש"י מתיחסים למילת חושים, שפירושו מהירות (ועיין ברע"ב (עירובין ג' ט') רצה והחליצנו, פירוש אחד זרזנו, כמו נחלץ חושים, פירוש שני חלצנו מצרות).

ומעתה שגם מילת נחלץ, וגם מילת חושים פירושם זריזות, מה ההפרש בין נחלץ, לחושים?

ונראה כי יש איש המשכים לבא לבית כנסת, ומגיע כמה זמן לפני התפלה, והוא מהראשונים, הרי הוא זריז לבא, ואף אם הוא מהלך מביתו לאטו, אך כיון שיצא מוקדם, הגיע הראשון הוא זריז (המשובח בזריזותו). ויש אדם שאינו יוצא מוקדם ואינו מגיע ראשון, אמנם בשעה שהוא יוצא, הוא ממחר ומגיע לבית הכנסת בריצה (כפי ההלכה שמצוה לרוץ), מהירות הליכה זו, הוא מין אחר של זריזות.

ומבואר כי נחלץ הוא על ההקדמה, כאופן הראשון, וחושים הוא המהירות, כאופן השני, ופשוט.

פרשת מסעי

כי אתם באים אל הארץ כנען (לד ב).

מקשים שלכאורה אינו מדוקדק, שהרי הכלל שדבר שיש בו ה"א הידיעה ויש לו שני שמות, אף שראוי שהה"א הידיעה יהיה בתחילת שני השמות, הרי הוא עובר לשם השני ולפיכך או יאמר אל הארץ, או יאמר אל ארץ הכנעני, וכמו שהוא בשאר מקומות?

והנה במדרשים (רבה ותנחומא) איתא, כי אתם באים אל הארץ, מזה כתיב למעלה מן הענין והורשתם את כל ושבי הארץ מפניכם, זהו שאמר הכתוב מלפנו מהמות ארץ, ומעוף השמים יחכמנו, אמר להם הקב"ה לישראל למדו למדו מפרו של אליהו וגו' ואל תפנו אל האלילים להסתכל בם, ממזה שקראו בענין והורשתם את כל יושבי הארץ.

וצריך ביאור מה שייכות בין הלימוד מהבהמה והעוף, לענין והורשתם את אויביכם?

ונראה שבא המדרש לדייק דיוק הנ"ל מהו הארץ, ועל כן אמר שהה"א אינו מתיחס לארץ כנען, אלא לארץ עצמו, היינו אל כדור הארץ, ובהמות הארץ. שיש ללמוד מפרו של אליהו שהתנגד בתוקף וכוח עצום ללכת לעבודה זרה, והעורבים שכלכלו את אליהו מהכשרות.

ומה שהמדרש משייכו עם הפרשה הקודמת. כי באמת פרשה הקודמת צריכה ביאור, וכי בשביל שלא יורישו את כל העמים, על כן יענשו עד כדי כך, שמסיים שם, **כאשר דמייתי לעשות להם אעשה להם?**

על כרחק הכוונה שאם לא יגרשו את כל העמים, הרי ממילא עלולים מאד ללמוד מהם, ולכאורה המצב של לדור עם העמים הרעים (בזמן שאפשר באופן אחר), הוא הדבר הנורא שנענשים עליו כל כך. ועל כן אומרים חז"ל שלעומת הכנענים שאין ללמוד מהם, יש ללמוד מהבהמות והעופות, שמצינו בעובדא שמביא במדרש, שהבעלי חיים הרחיקו עצמם מאד משמץ עבודה זרה. ומכאן יש ללמוד כמה רב וגדול הענין לדור במקום טובים, ולא במקום בלתי טובים.

ויצו משה את בני ישראל לאמר זאת הארץ אשר תתנחלו אותה בגורל, אשר צוה ה' לתת לתשעת המטות וחצי המטה.

כי לקחו מטה בני הראובני לבית אבתם, ומטה בני הגדי לבית אבתם, וחצי מטה מנשה לקחו נחלתם.

שני המטות וחצי המטה לקחו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה (לד טו).

קשה מאד האריכות והכפלות, והרי כבר ידענו מפרשת מטות שהם קיבלו נחלתם מעבר לירדן? ונראה שיש כאן שני ענינים גבולות הארץ, וגורל.

דהיינו כפשוטו ההבדל בין שני השבטים וחצי המטה הוא שהם נטלו חלק חוץ לארץ.

אבל באמת היה עוד חילוקים. א', שבני ראובן וגד קיבלו נחלתם ללא גורל ביניהם, אלא משה רבינו נתן לכל מטה ומשפחה מה שנתן, כמבואר בפרשת מטות (לב לג), ובפרשת דברים (ג יב, ג יז), ללא גורל וללא אורים ותומים (אלא על ידי נבואת משה שהיא גדולה מהכל), וללא נשיא שבט (שהרי בפרשה הסמוכה יש רק עשרה נשיאים לחלוקת הארץ, ולראובן וגד אין נשיא).

זהו מה שנאמר בפסוק הראשון בו נאמר כל שבט בפני עצמו (ומפרש שבני מנשה לא לקחו לבית אבותם, רוצה לומר משפחות שלמות זה ליד זה), לומר שהם לקחו נחלתם ללא גורל.

ועוד שנית, שהנה לגבולות ארץ ישראל יש כאן פרשה שלמה היכן הגבול בדיוק, והטעם פרש"י (פסוק ב') שהוא כדי לידע היכן חיובי המצוות התלויות בארץ.

והנה יש גם כן מצות הארץ הנוהגת בעבר הירדן (לענין ביכורים יש מחלוקת במשנה סוף ביכורים פ"א, אבל תרומות מעשרות ושביעית נוהג בהם), ומנין נדע גבול הקדושה.

לכך נאמר הפסוק השני, **ששני המטות שקיבלו נחלתם מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה.** כלומר, שמאחר ונאמר למשה רבינו נאמר (דברים ג כז) כי לא תעבור את הירדן הזה. מבואר למזרח הירדן קדמה, יכול משה רבינו לבא, ועל כן את גבול הכולל של ארץ סיחון ועוג ידעו ממשנה רבינו בעצמו ברוח נבואתו, ולא נצרכו לפרשת גבולות הארץ.

ובאמת יש לעיין היכן מסתיים גבול מזרחי של קדושת עבר הירדן, ויבואר בפרשת דברים אי"ה.

והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום (לד ג).

וברש"י שלוש ארצות יושבות בדרומה של ארץ ישראל זו אצל זו, קצה ארץ מצרים וארץ אדום כולה וארץ מואב כולה וכו'.

מבואר בכל דברי רש"י שכל ארץ אדום היא בדרומה של ארץ ישראל, ומואב הוא גם כן ברוח דרום מזרחית לאדום.

והנה בספר דברים (תחילת פרק ב) ונסב את הר שעיר ימים רבים, ויאמר ה' אלי לאמר רב לכם טוב את ההר הזה פנו לכם צפונה.

מצד פסוקים אלה, היה אפשר יותר לפרש שהר שעיר הוא במזרחה של הירדן, דרומה לארץ מואב, ובסוף ארץ אדום פנו צפונה. אבל לפי דברי רש"י כאן מבואר לא כך, שבאמת מואב הוא המשך הדרום, והפניה צפונה בהיקף הארצות הללו, אינו מיד אחר אדום, אלא פנו לכם צפונה פירושו, ללכת עוד בדרומה של ארץ מואב, ואז להסב צפונה (ואינו קושיא על רש"י, אלא הכוונה שיש כאן חידוש ברש"י, וגם היום מה שמקובל אצל בני אדם, שאדום הוא הסלעים הגדלים במזרחה של ים המלח, אינו אמת לפי רש"י).

ביהושע נאמר (יא יז) ויקח יהושע את כל הארץ הזאת ההר ואת כל הנגב ואת כל ארץ הגשן ואת השפלה ואת הערבה ואת הר ישראל ושפלתה. מן ההר החלק העולה שעיר ועד בעל גד בבקעת הלבנון תחת הר חרמון ואת כל מלכיהם לכד ויכם וימיתם. וכיוצא בו נאמר ביהושע יב ז.

בפסוקים אלו מבואר לכאורה כדברי רש"י שהר שעיר הוא בדרום ארץ ישראל, כיון שנאמר שהוא נגד בקעת הלבנון בצפון, ולפי זה הר שעיר הוא בצד המערבי של הירדן. והוא מוכח מעצם הדבר שהוא כיבוש יהושע, ואילו עבר הירדן המזרחי הוא כיבוש משה רבינו.

דעת הגר"א ז"ל בפרשת חוקת, פרשת בלק, יהושע טו, שאדום הוא גם בדרום ארץ ישראל כפרש"י הנ"ל, וגם בדרומה של עבר הירדן המזרחית (ובזה הוא לא כרש"י).

בעובדיה א' נאמר על אדום, שכני בחגוי סלע מרום שבתו. וכיוצא בו נאמר גם בירמיה מ"ט טז. וזהו לכאורה סיוע לדברי הגר"א ז"ל שההר שבדרום מזרחי לים המלח, שהוא סלעים אדומים גבוהים, הוא של אדום (אמנם יתכן שרק בזמן יותר מאוחר נעשה של אדום, ובזמן כניסת ישראל לארץ היה אדום רק מערבי לים המלח, ויתיישב פרש"י).

[לענין גבול ארץ ישראל הדרומי (כל דברינו אינם להלכה למעשה). הנה הר שעיר מבואר בכל מקום שהוא הר, כנ"ל ההר החלק העולה שעירה, ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר שעיר, וכן לעיל, וכאשר נתבאר מדברי רש"י והגר"א שהר שעיר הוא בדרום ארץ ישראל ממערב ים המלח, ולא במזרח של ים המלח.

אם כן לפי זה בהכרח הר שעיר הוא קבוצת ההרים הנמצאים כמה עשרות מילים מדרומה לים המלח (דהיינו דרומה לשדה בוקר, באזור הנקרא הר רמון מצפה רמון). כי אם תניח לפניך מפת הארץ כוללת מידות גובה המקומות, תראה שאין בדרום ארץ ישראל ארץ גדולה שהיא על הר, כי אם באזור זה (ובמפה תראה סמוך להרים אלו, מדבר צין מזרחה, וכמו שנאמר כאן בפרשת מסעי, וקדש ברנע ממערבה).

ולכאורה לפי זה אין מקום למחמירים וחוששים שגבולות פרשת מסעי, מתקרבים לאילת, כי הרי בהכרח בין ים המלח לים סוף ישנו ארץ אדום, וארץ ישראל הרי אינו כולל את אדום בעצמו. כל זה שמעתי מהרה"ג ר' ישראל קרוזר שליט"א.

ולענ"ד לא ברירא לגמרי, כי עדיין ניתן להתעקש לכאורה, ולומר שהר שעיר הוא מאה קילומטר דרומה יותר, בהרים הסמוכים לאילת, הנקראים במפה הר שגוב, הר שני וכו', או כנגד לאילת מערבה, בהר הנקרא במפה, גבל שעירה.

ובאמת הכתוב נותן סימן בלשון ההר החלק העולה שעירה, אבל זה צריך ביאור.

שלמה המלך בא עד ים סוף (מה שקורים אילת), כמבואר בכתוב (במלכים א ט כו) 'ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום', אולם אף אם כבש מקומות אלו, אינו ענין לגבולות פרשת מסעי, כמו שכתב הגאון מלבי"ם כאן (עיין בספרי מו"ר הגאון הגרמ"מ קארפ על ענין הגבול מים עד ים, עד ים סוף). ואף אם כבש אותם, יהיה דינו כמו תרמוד שבנה שלמה המלך, שדינו ככיבוש יחיד, כמו שנאמר (דברי הימים ב ח ז) 'ויבן את תרמוד במדבר', והוא בסוריא ובודאי דינו כדין סוריא, אשר מכיון שכבש אותם בחוץ לגבולות מסעי, לפני שהשלים לכבוש מה שבתוך הגבולות, דינו ככיבוש יחיד, כדין כיבושי דוד המלך בסוריא.

יש לשאול על פסוק הנ"ל במלכים, אם ארץ אדום מגיע עד ים סוף ממש, אם כן איך הלכו בני ישראל דרומה לארץ אדום, והגיעו עד דרומה של ארץ מואב, מבלי להזדקק לחצות את ים סוף פעם שנית, הרי אדום מגיע עד הים.

ובהכרח צריך לומר שבזמן שהיו ישראל במדבר, לא הגיע שטח בני אדום עד ים סוף ממש (או שמא אף אם היה שטח מדבר השייך להם, כיון שלא היה תוך תחומי עריהם ומקומות יישובם ושימושם, לא נחשב שנכנסו לארץ אדום).

למטה יהודה כלב בן יפונה. ולמטה בני שמעון שמואל בן עמיהוד. למטה בנימין אלידד בן כסלון (לד כא).

בכל השבטים נאמר לבני שמעון, ורק ביהודה ובנימין לא נכתב 'בני', מה טעם החילוק? יש לומר ששבח הוא ליהודה ובנימין בני יעקב, שזכו שירושלים נפלה בחלקם, ושייך לפרשה זו בדווקא שהיא פרשת חלוקת הארץ.

ויקרב ראשי האבות למשפחת בני גלעד בני מכיר בני מנשה ממשפחת בני יוסף (לו א). ויצו משה את בני ישראל על פי ה' לאמר כן מטה בני יוסף דברים (לו ה).

יש לחקור אם לענין הסבת נחלה, היה מותר לבנות מנשה לינשא לבני אפרים.

אם נאמר שאפרים ומנשה שני מטות הם אם כן אסור. מאיך יש לומר כיון ששניהם בני יוסף, ויוסף קבל שכם אחד על אחיך, שהוא קיבל פי שנים כדין בכור, אם כן נחשבים שניהם נוחלי נחלת יוסף ומותרים זה בזה.

והנה בפסוקים הנ"ל נאמר בן מכיר בן מנשה למשפחת בני יוסף, לכאורה היה לו לומר ממשפחות בני מנשה (וכמו בסוף הפרשה). וכן בתשובת ה' היה יכול לומר כן מטה בני מנשה דברים. שהרי כל הנדון כאן הוא שינוי מטה למטה, ומכיון שהנדון על מטה מנשה, מדוע דווקא כאן הוזכר רק ייחוסם לבני יוסף ולא ייחוסם למנשה. אלא מכך נראה מוכרח שהיה מותר להם לינשא לבני אפרים. ובהמשך הפרשה

ותהינה מחלה וכו' לבני דדיה לנשים, ממשפחת בני מנשה בני יוסף היו לנשים (לו יא).

כאן כן נאמר משפחות מנשה. ונראה הטעם כי כאן מדבר על מה שהם עשו, והם בעצמם, החמירו על עצמם לא לינשא למטה בני אפרים, אף שמעיקר הדין היה מותר להם, כאמור.

וכן כתב הספורנו שהם החמירו על עצמם יותר ממה שנצטוו (ולדבריו נשאו רק בני דדיהן, ולא מכל מנשה, כדי שלא תסוב נחלה ממשפחה למשפחה, וכמבואר ברמב"ן פ' פינחס, שהיה דין בחלוקה שמתחלק גם לפי משפחות. ולדברינו היה חומרא לענין לינשא לבני אפרים).

ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל (לו ז). ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל (לו ט).

הנה יש כאן כפלות ברורה וצריך טעם. עיין בפי' הרמב"ן מה שכתב לפי הפשט, ועיין בגמרא ב"ב (ק"ג א') מה שדרשו בו, שיש שני אופנים שעל ידי נישואי הבת יורשת נחלה לשבט אחר, תעבור הנחלה. אופן אחד שבניה ירשוה, אופן ב' שתמות ללא בנים ובעלה יירשנה. ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

ולענ"ד יש לדקדק בשינויי הלשון. בראשון נאמר כי איש בנחלת 'מטה אבותיו', ובשני אמר כי איש 'בנחלתו' ידבקו מטות בני ישראל. בפסוק השני לא הזכיר נחלת אבותיו.

ובאמת עצם פסוק השני צריך ביאור, הרי הבת היורשת נחלה ממנשה, אם נשאת לבן שבט ראובן, וירשה, הרי הנחלה שלה נעשית נחלתו של בן שבט ראובן, ומקיים בו איש בנחלתו ידבקו, שהרי זכה בו והוא שלו, ומה החסרון. בפסוק הראשון מובן החסרון, כי אמנם הוא נחלתו, אבל אינו נחלת אבותיו, אבל הפסוק השני צריך ביאור.

ונראה שהפסוק הראשון מדבר אל יורשים בפועל, אל הבת יורשת נחלה ובעלה, שידבק כל אחד בנחלת מטה אבותיו. אבל הפסוק השני מדבר על **השבטים בעצמם** ראובן ושמעון, שהם זכו בירושת הארץ בנחלתם, וכאשר תסב נחלה ממנשה לראובן, נמצא מנשה בן יוסף בעצמו מפסיד נחלתו.

وهוא מדוקדק בכל הפסוק, בראשון אמר לא תסב נחלה 'לבני ישראל' ממטה אל מטה. ובשני לא תסב נחלה ממטה למטה אחר. בראשון מדבר על היורש, ובשני על המטה עצמו.

וכן בסוף הפסוק, בראשון נאמר ידבקו בני ישראל, ובשני ידבקו 'מטות' בני ישראל, הרי שבשני מדבר אל המטה, ולא אל היחיד היורש.

ובאמת בכל ענין הסבת הנחלה, ליורש בעצמו אינו מזיק, מה איכפת לבן ראובן שיהיה לו עוד נחלה אצל שבט מנשה. אלא הוא חסרון וגירוע לכללות שבט מנשה, ולדברינו יש לפרש שהחסרון הוא לשבט בעצמו.

תדע שירושת הארץ ניתנה גם לשבטים בעצמם, הנה בפרשת ויחי, יעקב אבינו בירך את הבנים בנחלותיהם, בזבולון, אשר, נפתלי, הזכיר במפורש את נחלתם, וליוף אמר שכם אחד על אחיך, ומפרש רש"י בדרך אחד שיירש שני נחלות. מבואר שהשבטים בעצמם ירשו את הארץ, וכל אחד ירש לפי ענינו וסגולתו, וכל ענין הסבת נחלה, עיקרו כדי שהשבטים לא יפסידו מנחלתם (ולפי האמור לעיל, אין הפירוש שיוסף אינו יורש, מנשה ואפרים רק הם השבטים לענין נחלה אלא יוסף הוא ירש שני חלקים בארץ).

פרשת דברים

אלה הדברים (א א).

פרש"י לפי שהן דברי תוכחות, ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז, מפני כבודן של ישראל.

נראה מדברי רש"י שדברי התוכחה הם רק אותם שבאו דרך רמז, אבל עיקר הפרשה מה שמפורש בה אינם תוכחות. ובאמת ענין הסיפור של אדום עמון מואב סיחון, אינם תוכחה.

וצריך ביאור לשם מה סיפר את כל מאורעותיהם אלו?

ועוד שהנה בחטא אחד האריך בפרשה הרבה בסיפורו ובטענה עליהם, שלא ברמז, והוא חטא המרגלים. וקשה כיון שאת כל החטאים הזכיר רק ברמז מפני כבודן, מדוע בחטא זה האריך לבאר בפירושו?

ונראה שכל הפרשה היא הקדמה לפסוק האחרון שבפרשה, לא תיראום כי ה' אלקים הוא הנלחם לכם. ולפיכך האריך בענין המרגלים שהיו יכולים ליכנס מיד, ומחמת מה שנאמר **ולא**

אביהם לעלות (א כו) נענשו אבותיהם שלא יכנסו לארץ. וגם האריך לומר כיצד כבשו את סיחון ועוג, וכיצד הכל משמים, שסיחון כבשו את מואב כדי שיהיו ישראל רשאים ליורשם, וכל הפרשה מדבר על ענין זה של ההכנה ליכנס לארץ ישראל, באמונה בקב"ה (וכן תחילת ואתחנן), כי זה היה התפקיד והמצוה שלהם, להיות מוכנים למצות מלחמת מצוה של כיבוש ארץ ישראל.

יש בפרשה עוד חידוש בענין זה.

לומר שסיבת הדבר שנענשו דור המרגלים מבן עשרים עד בן ששים, מדוע רק בני גיל זה מתו, וכי למעלה מבני ששים אינם עיקר הדור? והלא אדרבה הזקנים הם פני הדור, ראשיו, ומנהיגיו?

אלא כאן ביאר משה רבינו את התשובה, בזה הפסוק (ב יד) **עד תם כל הדור אנשי המלחמה**. מבואר שסיבת העונש על כל הדור, כי היו 'אנשי המלחמה'.

כלומר מצות כיבוש הארץ היה מוטל על מבן עשרים ועד בן ששים, וכיון שרוב הדור לא אבו לעלות, נגזר על כל הדור למות. ולענין זה 'דור' הכוונה כל מי שהיה דינו להיות 'אנשי המלחמה', והם הפקדים לצבא צבא. ולמעלה מבני ששים, לא היה מוטל עליהם מצוה זו. ולכן אינם בכלל העונש (וכבר נתבאר שאותם שבפועל דברו נגד הארץ, מתו גם שאינם בני עשרים ושישים, אבל הכלל שלא דברו, אשר נענש רק מדין עונש על כל הכלל, זה היה רק על מבן עשרים עד בן ששים ומטעם הנ"ל).

וכל זה היה נצרך כדי לעוררם על המצוה המוטלת עליהם היום, להיות מוכנים לקיים את מצות המלחמת מצוה, של כיבוש הארץ, שנצטוו עליה בפרשת מסעי, כמו שנאמר **והורשתם את כל יושבי הארץ מפניכם (במדבר לג נב)**.

ואמר עליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם (א ט).

צריך ביאור מה שייך פרשת דיינים לענין ארץ ישראל? הלא לפני כן מדבר על דרכם לארץ ישראל, וכן אחרי פרשת השופטים חוזר לענין הכניסה לארץ ישראל. והרי בעת ההיא שיצאו מהר חורב היו עוד כמה מאורעות כגון מתאוננים, שליו וכו', מה שייך לכאן דווקא ענין דייני ישראל?

ובפרט לפי מה שנתבאר בתחילת הפרשה, שכל הפרשה עוסק בענין של הכנה למלחמת מצוה של כבוש ארץ ישראל, ויתר התוכחות באו רק ברמז, אם כן מה שייך ענין הדיינים להכנה לכניסה לארץ ישראל?

ונראה שבאמת שייכות הדיינים למלחמת מצוה מבואר בגמרא, דאיתא במסכת סנהדרין (מ"ט א') אמר רבי אבא בר כהנא אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה דכתיב (שמואל ב ח) **ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא** מה טעם דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו משום דיואב על הצבא. ומה טעם יואב על הצבא משום דדוד עושה משפט וצדקה לכל עמו.

יש לעיין שלשון הגמרא דוד עסק בתורה, ולשון הפסוק שהגמרא מביא הוא עושה משפט וצדקה לכל עמו, האם הנקודה היא עסק התורה, או המשפט (עיין רש"י ומהרש"א)? או שמא שני הענינים?

הנה לשון **הטור** בתחילת חושן משפט, ויעש דוד משפט וצדקה ויואב יחיה שאר העיר, ואמרו חז"ל בזכות משפט וצדקה שעשה דוד, יואב יחיה שאר העיר (וכתב בית יוסף שמה שנקט הטור את הלשון יואב יחיה שאר העיר, לא דק, והיה לו לומר ויואב על הצבא).

מבואר בדברי הטור שהכוונה באמת על תורת המשפט, שדוד היה מורה הוראות ודן משפטים בין אדם לחבירו (ולהלן יבואר שגם שאר הוראות שייכים למצות המלחמה).

יש להבין מה טעם מדוע דווקא מצות המשפט בכוחה להביא לנצחון במלחמה?

ונראה שהדיין **משבית הריב** הנופל בין הבריות. ועוד שבמקום המשפט הרבה פעמים יש בו קולות מלחמה בין בעלי הדין, והדיין סובל המהומה, עד שמשים שלום בין הבריות על פי התורה, והוא מצוה גדולה, עד שנחשב כשותף במעשה בראשית, יעויין בשבת י"א, ובטור שם.

ומשום כן הוא מדה כנגד מדה, שנגד הדיין שמשבית הריב והמלחמה הקטנה, זוכים לנצחון במלחמה עם האויבים, ומוכן היטיב ענין מצות השופטים, להכנה למלחמת מצוה.

וכן שנינו (אבות פ"ה מ"ח) חרב באה לעולם על ענוי הדין ועל עיוות הדין, ועל המורים בתורה שלא כהלכה. ולפי האמור מובן היטיב שהוא מדה כנגד מדה, כי כנגד מניעת מצות השבתת הריב שהוא כמין מלחמה, חרב של אויבים ולוחמים באה לעולם.

והנה במשנה באבות הנ"ל הדבר השלישי הוא הוראה שלא כהלכה, ובס"ד להלן יבואר מקור מפורש בפרשה, שגם ענין זה שייך למצות כיבוש ארץ ישראל.

הבו לכם אנשים חכמים (א יג).

פרש"י וכי תעלה על דעתך נשים, מה ת"ל אנשים צדיקים. חכמים כסופים.

ומקורו בספרי, אלא שגירסתינו, וגירסת רוב המפרשים, מה ת"ל אנשים ותיקין כסופים. חכמים ונבונים משל וכו', דהיינו שמילת חכמים שייך להלן.

ויש לעיין מהו כסופים? יש מפרשים לשון כוסף שהכל חומדים להם. יש מפרשים על פי לשון יוונית, שהוא מבינים בחשבון (רבינו הלל). או לשון כסף מבינים בכספים.

וכל זה צריך עיון איך שייך הדבר למילת אנשים או למילת חכמים? וגם ותיקין או צדיקים, צריך להבין מה הוא שייך למילת אנשים (אף שידוע שמילת איש מיוחס לצדיקים, עיין פרשת שלח, אבל היא גופא השאלה, מה השייכות בין מילת איש, לצדיק), והדבר צריך ביאור? ויבוקש בהרבה מפרשי הספרי ולא נמצא.

ונראה אחר העיון שיש שני שמות לבני אדם. א' אדם. ב' איש. ונראה ההבדל ביניהם, שהאדם נברא מאדמה, וחיות שהוא דם, ונשמה ממעל. שם אדם על שם אדמה, כמו שנאמר בפרשת בראשית, והמילה כולל גם אש ודם בקרבן, אבל עיקר השם על אדמה.

שם איש הוא מלשון אש, על שם כוח הרוחני שבאדם, שהוא משול לאש, שנאמר נר ה' נשמת אדם וכמו שנאמר רוח האדם עולה למעלה. ואף שגם הדם משול קצת לאש, כי בו כוח החום וכעסני. אמנם האש איננו רק חום, הוא גם מין רוח העולה למעלה, וזה רק במי שהתלהבות נפשו היא להתעלות מעלה.

ועיין עוד מדרש רבי עקיבא (סוטה י"ז) איש ואשה, יש בהם שם י-ה, ואם תוציא השכינה ביניהם, אש אוכלתם. נראה כדברינו שמילת איש הוא משורש אש, בתוספת חלק אלוך ממעל השורה בקרבן.

ואשר לכן מובן מאליו שמילת איש, מתייחס לצדיק, ואיזה צדיק, צדק של אש, היינו מי שנאמר עליו, כי עזה כמות אהבה ... רשפיה רשפי אש שלהבתי. ולכן נראה לפרש שזה הכוונה כיסופים, שנפשו כוספת לצדקות.

ומהו הנ' של מילת אנשים. הנה מצינו בכתובים איש לשון רבים - אישים. אבל אשה לא נאמר עליה, לשון אישות, רק נשים. וכשבאים לכתוב זכרים לעומת נשים, יש לומר אנשים. נמצא שההבדל בין אישים, לאנשים, שאנשים שולל נשים.

וזהו דברי הספרי, על אנשים, וכי תעלה על דעתך נשים, אם כן למה נאמר הנ', יכתוב אישים (ואם מלשון אנוש, אם כן חסרון הוא ולא מעלה). משום כך דורש הספרי, את הנ' על מילת ותיקין, דהיינו 'עניים' ושניהם בנ"ן, ותיקין ועניים. ופרש"י ברכות ט' ב', ותיקין. אנשים עניים המחבבין מצוה עכ"ל, והן הן הדברים.

וזה כל זה כפי הגירסא שהכל נלמד ממלת אנשים, ותיקין, כיסופים. בהגהות רע"א על ספרי (נדפס בספרים נדירים) מגיה בספרי כרש"י. ולו"ד הקדושים יש לומר, כי אדרבה נגיה ברש"י כהספרי, וכדברינו שהכל נלמד ממילת אנשים, ואילו ממילת חכמים אין ללמוד ותיקין וכסופים, ועיין אדרת אליהו.

ונסע מחורב.. דרך הר האמורי.. ונבא עד קדש ברנע (א יט).

לעיל פסוק ב' נאמר אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע.

ונראה שיש הבדל בין דרך זה לדרך זה. בפסוק ב' פירושו שהלכו מחורב לקדש ברנע, והר שעיר היה באמצע דרכם (לא עברו ממש תוך הר שעיר, אלא סמוך לה). ואילו בפסוק י"ט, הר האמורי לא היה באמצע דרכם, כי לא הגיעו אל הר האמורי, כמו שנאמר באתם עד הר האמורי, ולא עד בכלל. אלא הכוונה שהדרך שהלכו בה, נקרא דרך של הר האמורי, דרך המיועד ללכת בה אל הר האמורי. והשינוי מדויק בטעמים, שבפסוק י"ט, דרך הוא בטעם יתיב, שהוא כינוי ושם של הדרך, ולא שבדרך עברו בהר האמורי. ופשוט.

ויצא האמרי הישב בהר ההוא לקראתכם, וירדפו אתכם.. ויכו אתכם בשעיר עד חרמה (א מד).

קשה מאד, הרי מפורש בפרשת שלח, וירד העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא ויכוכם ויכתום עד החרמה (במדבר יד מה), כנענים ועמלקים ולא אמוריים?

והנה באמת בארץ ישראל היו שבעה עממים, ובכל זאת יש מקומות שכולה מכונה ארץ כנען, ויש מקומות שכל העמים מכונים אמוריים.

והנה בכל פרשת דברים, ארץ ישראל מכונה ארץ האמורי. פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי ואל כל שכניו (פרק א ז). באתם עד הר האמורי (א כ), לתת אתנו ביד האמורי להשמידנו (א כז). ואילו בספר במדבר, כגון בפרשת שלח בכל ענין המרגלים, וכן בכל פרשת מסעי ארץ ישראל נקראת ארץ כנען.

והטעם שבפרשת דברים נקראים אמורים, מפורש כאן במדרש תנחומא ד', 'כתיב ואנכי השמדתי את האמורי מפניכם, בזכות מה? בזכות התורה שהחכמים מורין אותה' עד כאן.

כוונת המדרש שלכך נקט אמורי, מלשון מורים, שבזכות המורים בתורה כהלכה, הושמדו האויבים מלפני בני ישראל.

ויש לפרש שבפרשה זו שמשה רבינו בא לחזקם על מצות כיבוש המלחמה, לפיכך בכל הפרשה כולה כינה אותם בשם אמורי, להודיע להם שבזכות המורים בתורה נוצחים (וגם הדיינים והשופטים המוזכרים בתחילת הפרשה, מלבד עצם המשפט שהוא הוראת התורה, הרי הם היו מורים גם בשאר חלקי התורה, כמבואר בפי' הרמב"ן, ולפי זה מובן שפרשת השופטים שייך לענין נצחון המלחמה שבפרשה).

ולשון זה ממש איתא במשנה באבות (פ"ה מ"ח) חרב בא לעולם על ה'מורים' בתורה שלא כהלכה. ומכיון שכל דרכי הקב"ה מדה נגד מדה, ממילא לעומת זה, הנצחון נגד האויבים במלחמה, הוא בזכות המורים כהלכה (ועוד שגם במלחמות מצאנו לשון המורים, בשמואל א לא ג, שמואל ב יא כד).

עוד מצינו בגמרא (ברכות מ"ח) לגבי ברכה שניה שבברכת המזון, תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה ברכת הארץ לא יצא ידי חובתו. רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה. ופרש"י שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמר למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ.

וראה מה שיבואר בפרשת וילך, וכן בתחילת ספר יהושע ציוה ה' להתחזק ולהתאמת בלימוד התורה, בזמן שלכאורה היה עליהם להכין עצמם למלחמת המצוה של כיבוש הארץ, ובגמרא מגילה ג' א' איתא שהמלאך בא לתבוע את יהושע בן נון על ביטול תורה בלילה תוך הלחמה, ומיד וילן יהושע בלילה ההוא של בעומקה של הלכה. והיה אפשר לומר שהכוונה שעל אף העסק במלחמה מצוין על לימוד תורה. אמנם נראה שבזכות לימוד התורה בעומקה של הלכה נצחין במלחמה. וכן מפורש בגמרא סנהדרין (דף מ"ט) הנ"ל איתא שבזכות התורה של דוד המלך שעושה לכל עמו, ידיו של יואב על הצבא, עושות מלחמה.

ונראה הטעם בכל זה, כי לימוד התורה הוא מענין מלחמה, מלחמתה של תורה, כמו שנאמר לכו לחמו בלחמי. ולכן לימוד התורה מועיל לנצחון המלחמה, עיין עוד בזה בפרשת חוקת.

ב] בעצם השאלה יש לעיין בפסוקים היכן ישבו כל אחד מהשבעה עממין.

הנה ברש"י (דברים יח ב) של סיחון ועוג נקראת ב' עממין אמורי וכנעני. ואילו בשמות (כג כח) פירש רש"י החתי והכנעני הם ארץ סיחון ועוג, ואילו חוי הוא ממערב לירדן, לכאורה יש כאן סתירה האם אמורי מעבר הירדן או חתי.

ועל רש"י בשמות הנ"ל הקשה המהרש"א (סוטה ל"ו) מנין שחתי היה בעבר הירדן המזרחי, עוד כתב המהרש"א שאמורי הוא מארץ סיחון ועוג, שנאמר שני מלכי האמורי. והר"א מזרחי בבראשית ט"ו כ', מוכיח שהחוי הוא מעבר הירדן המזרחי. ומדברי שניהם המהרש"א והמזרחי יוצא שארץ שני עממין הוא אמורי וחוי.

וקשה שנאמר בבמדבר (יג כט) עמלק יושב בארץ הנגב והחתי והיבوسی והאמרי יושב בהר והכנעני יושב על הים ועל יד הירדן. וכן ביהושע (יא ג) הכנעני ממזרח ומים והאמרי והחתי והפרזי והיבوسی בהר והחוי תחת חרמון בארץ המצפה. ומדבר במה שכבש יהושע, ואם כן מבואר ההיפך מדברי המהרש"א והמזרחי, שחוי וגם אמורי שניהם בעבר הירדן המערבי וכדברי רש"י בשמות.

ולכאורה מוכרח מכל זה, שהיו מאמורי כאן וכאן, ומחוי כאן וכאן. או שנשתנה מקומם כמה פעמים (בימי יעקב אבינו החוי היו בשכם, אמנם בני יעקב השמידו את העיר), אבל לשון ארץ שני עממין וארץ חמשה עממין שכתב רש"י בדברים בשם הספרי, קשה לפי זה, וכל זה צ"ע.

עוד קשה שלכאורה בפרשה (פרק ג ח) נאמר שני מלכי האמורי, משמע שניהם מאמורי, וכן מוכיח המהרש"א בסוטה ל"ו, וקשה מכל הנ"ל שמבואר שהיה עוד אומה בעבר הירדן, ועוד מתהילים קל"ז לסיחון מלך האמורי, לעוג מלך הבשן.

ולכאורה פסוק שני מלכי האמורי מוכיח שאמורי הוא כינוי כולל, וגם כאשר מדבר באומות אחרות קורא להם אמורי, כמו שהוכחנו בתחילת דברינו, וכמו שכנעני הוא כינוי כולל בכמה מקומות. עוד י"ל שאמוריים בקשו מעוג שישמור גם עליהם.

ומו"ר הגר"ד לנדו שליט"א אמר שהוא גמרא מפורשת בבבא מציעא כ"ו מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו, שיכול לומר לו של אמוריים הם, והרי בוודאי הכוונה לכללות ארץ כנען (וצ"ע עדיין בדברי מהרש"א בסוטה שם).

עוד ראייה לכך, שנאמר ביהושע (יא ה) ויאספו ויעלו חמשת מלכי האמרי מלך ירושלם מלך חברון מלך ירמות מלך לכיש מלך עגלון הם וכל מחניהם ויחנו על גבעון וילחמו עליה. וקשה הרי בכל מקום ביהושע ושופטים, ירושלים הוא של יבוס, ולא אמורי, כגון (יהושע טו סג), ואת היבوسی יושבי ירושלם לא יוכלו בני יהודה להורישם וישב היבوسی את בני יהודה בירושלם עד היום הזה), אלא מוכח כנ"ל שאמורי הוא כינוי כולל.

עוד מצאתי בספר השרשים לרד"ק ערך עוה, על כי לא שלם עון האמורי עד הנה, וכן על ואנכי השמדתי את האמורי מפניכם. כתב שהכוונה לכל ז' עממין, ונקט אמורי לפי שהיה גדול שבכולם

וכל זה צריך עיון מדברי מהרש"א שנראה מדבריו בסוטה שם גבי הצרעה, שלא היה אמורי אלא בעבר הירדן מזרחה, וגם נראה מדבריו שאמורי אינו כינוי כולל, וצריך עיון?

(נאמר סיחון מלך חשבון האמרי (ב כד), ונאמר לסיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון (ג ב). ויש לעיין אם מלך על חשבון ומקורו באמורי. או מלך על אמורי וישב בחשבון. וצריך לומר שניהם יחד יכונו, כי מלך גם על חשבון וגם על אמורי. וישב בחשבון, ומקורו בעם האמורי).

רק אל ארץ בני עמון לא קרבת כל יד נחל יבק והרי ההר וכל אשר צוה ה' אלקינו (ב לז).

פרש"י כל יד נחל יבק. כל אצל נחל יבק. וכל אשר צוה ה' אלקינו, שלא לכבוש הנחנו.

בענין גבול מזרחי של ארץ סיחון ועוג [דברינו אינם להלכה למעשה]. צורת עבר הירדן הוא כך, הירדן הוא גבול המערבי של ארץ סיחון ועוג, ויש כמה נהרות ונחלים נשפכים אל הירדן והולכים מן המזרח למערב עד הירדן. הדרומי הוא נחל זרד. צפון ממנו נחל ארנון, והוא נשפך אל אמצע ים המלח, ארץ מואב מדרום לארנון, וארץ סיחון מצפון שנאמר (במדבר כא יג) כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמרי. יותר צפוני מארנון הוא נחל יבק, והוא נשפך אל אמצע הירדן.

נחל יבוק הוא גבול דרומי של ארץ סיחון שכבשו בני ישראל, שהרי בכיבוש סיחון נאמר (במדבר כב) ויירש את ארצו מארנן עד יבק עד בני עמון כי עז גבול בני עמון. וכן נאמר בשופטים (יא כב) ויירשו את כל גבול האמרי מארנון ועד היבק ומן המדבר ועד הירדן. כלומר, ארנון הוא גבול דרום של סיחון, ירדן הוא מערב, מדבר הוא גבול מזרח, ואם כן יבוק הוא גבול צפון של ארץ סיחון.

ואם כן היכן הוא ארץ בני עמון שלא כבשו, לכאורה אם אינו לדרומו של יבוק (כי זה הוא ארץ סיחון שכבשו), הרי הוא לצפון של יבוק וכן כתבו ספר כפתור ופרח, וחזקוני דברים ב, שכתבו שארץ בני עמון לצפון של יבוק.

אולם זה צריך עיון, א' הנה נאמר להלן (דברים ג ח) ונקח בעת ההיא את הארץ .. מנחל ארנון עד הר חרמון. משמע שחלק ארץ ישראל היה רצוף עד חרמון, ואם כן הוא גם מצפונה ליבוק. ויותר מוכח כן ביהושע (יב א) ואלה מלכי הארץ אשר הכו בני ישראל וירשו את ארצם בעבר הירדן מזרחה השמש מנחל ארנון עד הר חרמון וכל הערבה מזרחה. משמע שירשו ברציפות מארנון עד חרמון (ויש לדחות שסמוך לירדן בערבה היה רצוף, ומזרחה יותר בהרים לא היה רצוף, ויבוק מהלך ממזרח עד מערב, ועמון הוא צפונית ליבוק בחלק המזרחי של יבוק). ב' נאמר בפרשה (דברים ב יח) אתה עובר היום את גבול מואב את ער, וקרבת מול בני עמון. ואם ארץ עמון שלא כבשו הוא רק צפונה ליבוק, הרי הוא רחוק הרבה מארנון, מהלך יותר משני ימים, ואינו קרוב (וגם זה אינו מוכרח). ג' בפירוש הרמב"ן מפורש שעמון הוא מדרום ליבוק, עיין סוף פרשת ויצא שם שיעקב אבינו בא מפדן ארם שהוא צפון לארץ ישראל, וכתב הרמב"ן ושלא מלאכים אל עשו מרחוק ושם (להלן לב כג) נאמר ויעבור את מעבר יבק שהוא "יבק הנחל גבול בני עמון" (דברים ג טז) שהוא דרומית מזרחית לארץ ישראל ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחרי כך ארץ אדום עכ"ל, מבואר שאחר עברו את מעבר יבוק מצפון לדרומו, עוד עליו להלך את כל שטח עמון כדי להגיע לאדום, הרי שעמון לצפון של יבוק (ויש לדחות שהכוונה עמון שנטהר בסיחון, שזה הוא בצפון היבוק לדברי הכל).

והנה נאמר (דברים ג טז) ולראובני ולגדי נתתי מן הגלעד ועד נחל ארנון, תוך הנחל וגבול, ועד יבק הנחל גבול בני עמון. והערבה והירדן וגבול מכנרת ועד ים הערבה ים המלח תחת אשדת הפסגה מזרחה.

פירושו הגלעד הוא בצפונית מזרחית, ואמצע נחל ארנון הוא זווית דרומית מזרחית, זה הוא קו הגבול המזרחי. כנרת הוא מערבית צפונית, עד ים המלח תחת אשדת (שהוא שפך ארנון), שם הוא מערבית דרומית, וזה הוא קו הגבול המערבי.

ומהו עד יבק הנחל, הרי לכאורה יבק הוא באמצע בין ארנון לגלעד. ועוד שהתחיל מן הגלעד עד ארנון, בהכרח הכוונה מצפון עד הדרום, ואיך חוזר שוב אל הדרום לומר עד יבוק. אלא מוכח מיניה וביה שיבוק בא ליתן גבול מזרח, כי מזרחית לארץ סיחון על יד יבוק שם הוא ארץ בני עמון שלא כבשו, וכמו שנתבאר על הפסוק בבמדבר שם. ועיין גם בפסוק בבמדבר כ"א כ"ד מובא בתחילת דברינו גם שם נראה שעמון הוא מזרחי לארץ סיחון.

ולפי זה יבוק בתחילתו מהלך ממערב למזרח ושם הוא גבול שבין ארץ עמון שנטהרה בסיחון לבין ארץ עוג. ואחר כך הוא פונה מצפון לדרום וכאן הוא גבול מזרחי לארץ סיחון.

אמנם אפשר לומר שיבוק מהלך רק ממערב למזרח, ועמון מתחיל מזרחי לנקודה המזרחית של יבוק, ולעולם יבוק אינו פונה דרומה. או אפשר שעמון ליד החלק המזרחי של יבוק ולא ליד המערבי (וזה צ"ע שאם עמון נמצא רק ליד חלק המזרחי ולא במערבי, אם כן אין

אין לנו סימן היכן הוא עמון), אבל לכאורה בפסוק הנ"ל מוכרח כדברינו **שיבוק הוא גם גבול מזרח ארץ סיחון** (וגם במציאות יבוק פונה דרומה).

והנה לשון רש"י יהושע (יב ב), ועד יבק הנחל, ששם גבול ארץ בני עמון, סוף מצר ארץ בני עמון, ומשם והלאה היו בני עמון מושלים עכ"ל. הנה כבר שאלנו שלכאורה בני ישראל כבשו רצוף מארנון עד חרמון, ואם כן משלו ישראל מדרומה וצפונה ליבוק (ודוחק לומר שמשם והלאה הכוונה כנגד חלק מזרחי מיבוק ולא מחלק מערבי). ולדברינו עתה ניחא, שכוונת רש"י שמיבוק ומזרחה מושלים בני עמון.

ולפי דברינו מדויק, שכל מקום שכתוב סתם היבוק, כגון מארנון עד היבוק, הכוונה על החלק של יבוק ההולך ממערב למזרח, ובכל מקום שנאמר יבוק הנחל, הכוונה על החלק הפונה מצפון לדרום.

בן והנה גם אם ננקוט שבחלק שהיבוק פונה מדרום לצפון משם ומזרחה הוא ארץ בני עמון, עדיין אינו מוכרח שמשם ואילך הכל חוץ לארץ. כי הנה יעויין בדברי הגר"א (במדבר כב ו), על הפסוק (דברים לג כ) ברוך מרחיב גד וטרף זרוע אף קדקד. ופרש"י תחומו של גד מרחיב והולך כלפי מזרח. והוא בספרי. ובספרי מבואר על המשך הפסוק, כי שם חלקת מחוקק ספון, שתחומו של גד מרחיב עד מקום קבורת משה רבינו. והנה משה רבינו קרוב בדרומה של ארץ סיחון, וראובן קיבל את חלק הדרומי של ארץ סיחון, וגד קיבל צפון לו. אלא מפרש הגר"א, את הפסוק וטרף זרוע אף קדקד, שחלק של גד התרחב אל המזרח וזהו צורת קדקד, וגם היה לו רצועה ממזרח לראובן, שהדרים והלך מזרחית לכל נחלת ראובן, וזהו צורת זרוע, וזה הכוונה וטרף זרוע אף קדקד (ולשון הגר"א שעמון הוא במזרח נחלת ראובן, הכוונה בעיקרו, אמנם היה רצועה קטנה של בני גד ביניהם).

ומעתה אחר שהנחנו שעמון נמצאים מזרחית לנחלת ראובן, יש לחקור האם התפשטות בני גד לדרום, היה מזרחית לבני עמון, או שמא היה רק מזרחית לראובן, והיה הרצועה שלהם בין ראובן לעמון.

ונראה כצד ב', כי לצד א' נמצא שנחלת בני גד שהוא מתחיל מן הירדן צפונה ליבוק ומרחיב כלפי מזרח הרבה, ואחר כך פונה לדרום כמין צורת רי"ש, והכן צורת זרוע וקדקד, ועוד שלפי זה כבשו בני ישראל גם מזרחית לבני עמון, ובפסוקים נראה שהגבול היה בעמון כי עז גבול בני עמון. אמנם לפי צד ב' הוא ברור מאד, כי הרצועה היוצאת לדרום, אינו בסוף צד מזרחי של גד, אלא באמצע לפני עמון, הוא נכנס בין ראובן לעמון ופונה עד דרום ארץ סיחון, ואילו שלא כנגד ראובן ועמון, מרחיב נחלת גד הרבה (עיין עוד דברי הימים א פ"ה, דילמא משמע כצד א').

ולפי זה נמצא שמצפונה ליבוק ארץ עבר הירדן מרחיב הרבה למזרח, אבל מן היבוק ודרומה, אין עבר הירדן מרחיב הרבה, והגבול אינו ברור. אמנם ממזרח לכל חלקי נחל יבוק, נראה שהוא חו"ל.

ג] ולדינא יש לעיין עוד בירושלמי שמשמע שבארץ עמון שטהרו בסיחון אין כלל קדושת עבר הירדן, שנאמר החל רש, ורק מן היבוק וצפונה בנחלת גד ומנשה יש קדושה, ועיין חזו"א בזה.

פרשת ואתחנן

אעברה נא ואראה את הארץ הטובה... ויתעבר ה' בי למענכם.. עלה ראש הפסגה.. וראה בעיניך (ג כה-כז).

וברש"י, וראה בעיניך, בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כולה.

נראה על פי מאמר חז"ל (איני זוכר מקומו) המתפלל צריך לפרש בקשתו, מעשה באחד שבקש בתפלתו חמור, עבר שם שר אחד וחייבו לישא חמור על כתפו. כן כיון שלא קיבל הקב"ה תפלתו, בכל זאת נתקבל לשון תפלתו, שאמר ואראה את הארץ הטובה.

ויתכן בדרך אפשר, לפרש גם ענין הלשון ויתעבר ה' בי למענכם. והרי בשאר מקומות כתוב התאנף בי ה', ולשון ויתעבר קצת קשה, עיין בספרי, ר' אליעזר אמר לשון חמה, וצריך לומר הוא לשון עברה. רבי יהושע אומר כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עוברה. ונראה שר' יהושע חלק על פירושו של ר' אליעזר מטעם שלדבריו היה צריך להיות ה' רפויה ולא דגושה. והנה לדברי ר' יהושע, הוא בוודאי לשון מחודש ופלאי מאד, ומדוע נקט לשון כזה?

ונראה על דרך פירוש רש"י הנ"ל על ואראה, כי כיון שמשה ריבנו התפלל אעברה נא, נתקבלה לשונו בתפלתו באופן זה, שנעשה עליו ענין ויתעבר.

ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיון ובאתם וירשתם את הארץ (ד א - ד כד).

בכל פרשת ואתחנן עקב, וכן מפרשת כי תבא ואילך משה רבינו מאריך לעורר את עם ישראל על אמונה בהקב"ה, ושמירת התורה, ומצוות כלליות (ובין הקללות והברכות שבהר גריזים ועיבל הכתובות בראה, ועד אותם ברכות עצמם הכתובות בכי תבא, באו הרבה מצוות פרטיות), בהרבה מדרגות ובחינויות, ולא צוה ואמר שעליכם להאמין בזה ובזה, אלא לימד והראה בחוש שראוי להאמין כך, לפי המאורעות שעבר עליהם.

ולכאורה הרבה ענינים כפולים הרבה מאד, ונראה לבאר איזה ענין ומאמר מיוחד בא בכל פרשה ופרשה פתוחה או סתומה (ומלבד החידוש שיש באותו פרשה, ברובם חזר ואמר שישמרו את התורה כדי לרשת את הארץ, עיין בעל הטורים פרק ד' ה', מביא על זה את הפסוק ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו), ויבואר כיצד כל הענינים הבאים באותו פרשה שייכים זה לזה והם ענין אחד.

שימת הלב, להתבונן על כל פרשה פתוחה וסתומה כמאמר בפני עצמו, יאיר עיננו להבין טעם רוב הכפלויות, בפרשיות ואתחנן עקב, ומהלכי הדברים, וכלהלן (חלק מהדיבורים דלהלן באים על כללות ענין הפרשה, ומהם על פסוק מסוים).

בפרשה זו ועתה ישראל, לכאורה באו כמה נושאים נפרדים, מה השייכות ביניהם?

ונראה כי פרשה זו עיקרה על יסודי האמונה בהקב"ה, והתבוננות על שכר ועונש הבא מהקב"ה.

א] אמונה בקב"ה ולא ללכת אחרי אלהים אחרים שהגויים עשו. ומבאר את מה שאמר בתחילה למען תחיון. ואומר עיניכם הרואות .. כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה'. ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם.

ב] מעלת האמונה שהקב"ה שומע תפלותינו (וממילא למה לנו פסילים?), **ומעלת חכמת תורתו** - ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, כי מי גוי גדול וכו' עיין להלן.

ג] איסור עשיית פסל - פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך.. כי לא ראיתם כל תמונה, מזהיר מכאן על איסור עשיית פסל.

ד] אמונה בהשגחה מיוחדת לטובה על עם ישראל - ואתכם לקח ה', מתרגם אונקלוס קריב ה'. ומבואר בהמשך הפסוקים כי ידיעה זו מחייבת אותנו יותר לקיים מצוות האמונה ולא לעשות פסל (והענין, כי המטרה של הגוים בפסל, שטועים ומדמים שזה יושע אותם ויצילם, כענין חטא העגל, ועל כן הידיעה שהקב"ה הוא הצילנו, הוא טעם לא לעשות פסל, כמו שכתוב בנביא שהפסל סמל הקנאה, כי מנגד האמונה בקב"ה שהוא בעצמו מנהיגנו ומצילנו).

ה] אמונה ביראת הדין. כי ה' אלוך אש אכלה הוא, יראת הדין והעונש.

ונראה שגם את ענין זה מכויין שילמדו ממעמד הר סיני, כמו שהזכיר בפרשה, בער באש עד לב השמים.. ודבר ה' אליכם מתוך האש.

כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו (ד ז).

לכאורה פסוק זה הוא מעלת עם ישראל בקורבה לקב"ה, וצריך ביאור מהו כי, מה הוא המשך אל הפסוק כי היא חכמתם ובינתכם? אבל האמת כי נאמר ראשית חכמה יראת ה', שבאמת האמונה הוא חכמה. וכן קיום התורה בדקדוק כפרש"י, אף שגם אנו אין מבינים כל טעמיהם, ואיננו עושים זאת מחכמה רק מאמונה ומיראה ואהבה, בכל זאת על ידי קיומם תחשבו חכמים ונבונים, כפרש"י.

ויוציא אתכם מכור הברזל להיות לעם נחלה. וה' התאנף בי.. לבלתי בא אל הארץ הטובה אשר ה' נותן לך נחלה (ד כ, כא).

קשה הרי כבר אמר ה' התאנף בי, לעיל פרק א לו, וגם בתחילת הפרשה, ומה שייך הדבר לאיסור עשיית פסל שמדבר בו (וכמה מפרשים נתקשו בזה, ולכאן עדיין צריך עיון)?

יש לומר שבא להגדיל מעלת עם נחלה (וכבר ביארנו לעיל אות ד' שהקרה הזאת שאנו עם נחלתו, הוא טעם נוסף למניעת עשיית פסל). מעלת עם ישראל שהם עם הנבחר לקב"ה, כמו שאב מוריש לבנו את ביתו ושדהו, כן הקב"ה אשר אמנם הוא חי לעולם, אבל את ארצו הטוב וביתו הוא נותן לבנו, וזהו מעלה גדולה לעם ישראל, שנוחלים ויורשים את פלטרין של מלך, ועל כן כאן מתאונן משה רבינו שהוא לא זכה לזה, ומה שהוא מתאונן מועיל לשומעים לדעת גודל הטובה שבדבר (כמבואר בספרי בתחילת הפרשה, משל למלך וכו').

ובזה נתבאר טעם שלושת הפעמים שהזכיר משה רבינו שלא נכנס לארץ, בראשונה בפרק א' הזכיר רק מניעת כניסתו. בשניה בתחילת ואתחנן, מתיחס על מה שרצה להכנס ולראות את גדולת ה' בכיבוש הארץ (כפרש"י בפרק ג' סוף פסוק כ"ד). וכאן בשלישית מתאונן על שלא זכה למעלת נחלת הארץ, ובכך מלמד גודל הטובה שזוכים לה.

כי תוליד בנים (ד כה - ד מ).

פרשה זו על רחמי ה' לעמו.

בפרשה זו מזכיר את מצות זכירת מעמד הר סיני, וצריך ביאור הרי כבר צוה לזכרו בפרשה הקודמת באריכות?

יש לומר שלפני כן למד ממעמד הר סיני, כי לא ראיתם כל תמונה, ומראה האש, היינו אמונה בהקב"ה. ואילו בפרשה זו בא ללמוד ממעמד הר סיני, ניסי וחסדי ה' אלינו.

ובזה מובן שייכות כל עניני הפרשה זה לזה. הנה אמר כי כאשר חלילה יחטאו, ויגלו, ישבו אל ה' ויתפללו, ידעו כי ה' ירחם עליהם, בזכות אבותם. והראיה לכך, שהרי במעמד הר סיני, היה נס ששמעו קול אלוקים ונשארו בחיים, ועוד ניסים גדולים היו במצרים, אשר כל זה היה ללמד את עם ישראל אמונה, והאש הגדולה במעמד הר סיני בא ליסרך, היינו להביאנו ליראה, וכל אלו חסדים גדולים, וסיבת כולם תחת אשר אהב את אבותיך (כפרש"י על פסוק ותחת). ומכוח זה יש להאמין שלעולם ירחם ה' עלינו.

וכאן אחרי הפרשה על רחמי ה' על עמו, גם כאשר חטאו וגלו. וודאי מובן ששייך לכאן פרשת ערי מקלט, שעליו אמרו חז"ל (מכות י' א') הזרחת שמש לרוצחים.

ויוציאך בפניו (ד לו).

בפניו, פרש"י פירוש א' שהקדים את ישראל לפניו, שנאמר וילך מלאך ה'.. ויעמוד מאחריהם. פירוש ב' בפני אבותיו, היינו שהאבות אף שכבר נפטרו, באו וראו את גאולת מצרים.

אולם בתרגום אונקלוס תרגם בפניו במימריה, וצריך ביאור מה זה שייך למילת בפניו? א' בספר השרשים לרד"ק ערך פנה, כתב ויוציאך בפניו, בחייו, כלומר בשבועתו. ב' עיין עוד מה שנתבאר בזה לעיל (שמות ג יא).

ויקרא משה (ה א- ו ג).

פרשה זו על ברית עשרת הדברות. בענין שמירת המצוות בכללות שכבר הזהיר כמה פעמים, מוסיף בסוף פרשה זו, בכל הדרך אשר צוה ה' תלכון. ובברכה על המצוות מוסיף תרובון מאד, וארץ זבת חלב ודבש (ובפרשת עקב מאריך יותר בענין השכר).

(והנה מעמד הר סיני מוזכר כאן בג' פרשיות, ועתה שראל, כי תוליד, ויקרא משה. ולכאורה יש כאן דקדוק, שבפרשה הא' ועתה ישראל, מזכיר את מעמד הר סיני ושאר הוכחות הפרשה בעיקר בלשון **ראיה**, עיניכם הרואות, לעיני העמים, אשר ראו עיניך, כי לא ראיתם כל תמונה. ובפרשה הב' כי תוליד, מזכיר מעמד הר סיני בעיקר בלשון **שמיעה**, השמע עם, כאשר שמעת אתה ויחי (על אף שהיה נס גם בראיה, כי לא יראני האדם וחי). ובפרשה הג' ויקרא משה בא מעמד הר סיני בעיקר בלשון **דיבור** (וצ"ע אם זה הוא בדווקא, שהרי באמת בכל הפרשיות מוזכרים גם ראיה גם שמיעה, רק שבפרשה זו עיקרו ראיה, ובזו שמיעה).

שמע ישראל (ו ד-ט).

פרשה זו על **אהבה**, קריאת שמע יחודו ואחדותו יתברך, ודבקות בתורה, ועיין בדברי הרמב"ן שכתב על פי דברי חז"ל שעניין האהבה הוא ללמוד תורה לשם שמים.

והיה כי יביאך (ו י-טו).

פרשה זו על **יראה**. את ה' אלוקיך תירא, ומזכיר זאת על קבלת ערים אשר לא בנית וכיוצא. כי המתעשר לבו מתחזק וקרוב לריחוק מענין הכנעה, ואם בא עשרו על ידי עמל ניחא, אבל ללא עמל, קרוב לביטול יראת הלב.

לא תנסו.. ועשית הישר והטוב.. שמור תשמרון.. (ו טז-יט).

ועשית הישר והטוב, פרש"י לפניו משורת הדין.

ונראה לפי זה שגם **כל הפרשה** עוסק בענין **שלמות העבודה**. א' מה שאמר שמור תשמרון, לשון כפול מורה על שמירה יתירה. ב' גם מה שאמר לא תנסו כאשר נסיתם במסה, ופרש"י שאמרו היש ה' בקרבנו אם אין. נראה שאין הכוונה ממש כפשוטו, שהרי וודאי ידעו בני ישראל וראו עשרת המכות, והאמינו בה' ובמשה עבדו. ונראה שלא אמרו בפייהם היש ה' בקרבנו אם אין, אלא שבעת מצוקה גדולה עלול חלילה לבא לאיזה הרהור, והוא חסרון בשלמות תוקף האמונה כנדרש.

כי ישאלך (ו כ-כה). כי יביאך (ז א-יא).

פרשת כי ישאלך על **חינוך הבנים**, באמונה, וצדקה תהיה לנו, תרגום וזכותא תהיה לנו, שירגישו גודל הזכות בעבודת ה'. ופרשת כי יביאך. הרחקה גדולה **מנישואי הבנים עם העמים**, א' מטעם הרחקה מעבודה זרה. ב' כי קדוש אתה לה', ואתה עם סגולה, שתרגומו עם חביב.

ויכול לחשוב שבנושאו לגוים מרחיב את קהל ישראל, ובאמת אין בזה צורך, כי אין הקב"ה מבקש ריבוי, רק בחר וחשק בזרע אוהביו האבות, ואת שונאיו כמו שבעה העמים הוא שונא, וכל זה טעם לריחוק הגדול מנישואי ז' העמים.

פרשת עקב

והיה עקב תשמעון (ז' יב-טז).

פרשת עקב יש בה קצת דמיון לפרשת ואתחנן, כאשר בשניהם בתחילת הפרשה מדבר על האמונה ומניעה מהעבודה זרה, ובסוף הפרשה על מצוות האהבה, היינו תורה תפילין ומוזוה שבפרשיות שמע, והיה אם שמע. פסוק את ה' אלוקיך תירא כפול ממש (ו' יג, י' כ), וכן שמירה יתירה בפסוק אם שמור תשמרון (ו' יז, יא כב). העדותי בכם היום (ד' כו, ח' יט), אלא שבא בכולם ענינים מחודשים, כמו שיבואר (ומלבד ביאורים בכמה פסוקים, יבואר להלן גם ענין הכללי בכל פרשה שלמה, פתוחה או סתומה).

פרשה הראשונה על ברכה ומניעת עבודה זרה. אמר שבזכות שמירת המצוות בדקדוק, יזכו לברכת האבות. ומסיים במצות הריגת שבעה אומות, ומניעה מעבודה זרה.

(קשה לענ"ד מה השייכות בין הברכה שבתחילת הפרשה, אל מצות הריגת העממין והרחקה מעבודה זרה שבסוף הפרשה? ונראה שבפרשה זו הברכה המוזכרת אינה בהצלחת המעשים (בזה ידבר בפרשת כי תאמר שלאחריה), ועשירות הממון (בזה ידבר בפרשת כל המצוה להלן ח' א), אלא ברכה על הגופות, בבניו, זרע מקנהו, והסרת מחלה. והוא בעבור **עקב תשמעון**, יש לומר שהוא על קיום מצות בכל רמ"ח אברים **מראשו ועד עקבו**. ומכוח הברכה, נתחייבנו בהכרת הטוב, על הריגת העממין, בלשון **ואכלת את העמים**, הרי שהברכה באה בלשון אכילה שאכילה היא מועיל לכללות הגוף, וכן איסור עבודה זרה עצמו הוא על ידי גוף (האדם).

כי תאמר (ז' יז-כו).

פרשה על **ברכה** על נצחון המלחמה ומצוה על הרחקה מעבודה זרה בכמה הלכות, ולכאורה ענינה הכללי כפרשה הקודמת.

ובאה בה מצוה מחובות הלככות לבטוח בהקב"ה, **ולא להתירא מן האומות**, כי ה' יעשה נסים, כמו שכבר עשה בעבר.

(גם בפרשה זו מתחיל בברכה ומסיים בעניני עבודה זרה, וקשה לענ"ד השייכות בין הדברים? ועוד קשה מדוע לא נאמר עניני עבודה זרה בסוף פרשה הקודמת שדבר שם מעניני עבודה זרה? ועוד שבאמת עיקר המצוה שלא להתירא מהם, כבר נאמר בפסוק אחרון של פרשת דברים, לא תיראום, ונתבאר בתחילת פרשת דברים, שכל אריכות פרשת דברים כולה, באה לחזק ולעורר על מצוה זו, ואם כן מה שנוסף כאן הוא בעיקר מצות עבודה זרה הנובע מכך, ואם כן הרי בודאי צריך לבאר השייכות? ונראה שבפרשה זו הבטיח ברכה, ונתן מלכיהם בידך, **הברכה בלשון יד**. והוא ברכה על הצלחת **מעשיהם**, ועל כן נתחייבנו מכוח זה בהכרת הטוב על הרחקה מעבודה זרה ביד, והיינו **לא לקחת** עבודה זרה ולהביא אל הבית, וזה לעומת פרשה הקודמת כמו שנתבאר שם).

והנה בפרשה זו נאמר מעט מעט אגרשנו. ובפרשה ראשונה ואכלת את כל העמים, עיין מה שנתבאר בפרשת משפטים (שמות כ"ג כ"ה) שיש גם שם וגם כאן שני פרשיות על שני מדרגות, וההנהגה תלויה במעשה עם ישראל, הפרשה הראשונה עקב תשמעון שישמעו את כל

המצוות בשלמות ודקדוק כמו שפרש"י על והיה עקב. והפרשה השניה מעט מעט, מדבר באופן שלא יקיימו בשלמות, כמפורש ברש"י בפסוק כ"ב.

כל המצוה (ח א – יח).

בפרשה זו נאמר מצות ברכת המזון. ואמונה שכל המזון והממון הוא מאתו יתברך. והנה ירידת המן אשר לא ידעון אבותיך, מוזכר בו פעמיים. וצריך ביאור מדוע נכפל? ומהו מהלך הפרשה בכללותה?

וביאור שבפרשה זו מדבר על חיזוק לב האדם אמונתו והשקפתו על השגחת הקב"ה עליו גם במצב של עוני, כמו שאמר בפסוק ה' וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוֹקֵיךְ מִיִּסְרֶךְ. וגם במצב של עושר והצלחה, כמו שאמר בפסוק י"ז ואמרת בלבבך כוחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלוֹקֵיךְ כי הוא.

בתחילת הפרשה מביא את המן כדוגמא של ויענך וירעיבך, אשר היה צמצום גדול, ובתוך המצב הזה, הנה המזון והלבוש המועט שהיה, היה ממש בניסים (ולכן הזכיר את הלבוש, ולא את המים, כי מים היה בריוח, אבל הלבוש היה בצמצום), למען הודיעך.. כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם. שהקב"ה יכול ליתן לאדם מזון הנדרש לחייו, גם אם נראה שאי אפשר מרוב העניות.

ובהמשך הפרשה מביא את המן ללמוד ממנו שכל מה שיש לאדם, הוא מאת הקב"ה, כי המן והמים היה דוגמא, ומי שנתן את המים והמן, הוא הנותן את שאר הטובות.

והיה אם שכח תשכח.. העדותי בכם היום כי אבד תאבדון (ח יט – כ).

פרשה זו צריך ביאור, לכאורה כולה ממש נאמר כבר בפרשת ואתחנן, בפרשת כי תוליד (ד כה), והשחתם ועשיתם פסל.. העדותי בכם היום כי אבד תאבדון, השמד תשמדון וכו'?

ויש לומר א' כמו שפרש"י בתחילת פרשת אחרי מות, היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני. זה ורזו יותר מן הראשון. וכן כאן נוסף כגוים אשר ה' אשר מאבד מפניכם.

ב' יש לומר שנוסף לשון עקב לא תשמעון, עקב לשון דברים שאדם דש בעקביו, ולפי זה הכוונה לא רק עבודה זרה ממש, אלא אף הליכה אחרי מנהגי עבודה זרה, הרחקות ואביוזרייהו דעבודה זרה.

שמע ישראל (ט א – כט).

בפרשה זו מבאר עוד מחובות הלבבות, אל תאמר בלבבך.. בצדקתי הביאני ה'.. כי לא בצדקתך אתה בא לרשת את הארץ, כי אם משום רשעת הגוים, ומשום הבטחה לאבות. והטעם בהודעה זו כי לא בצדקתך, הוא תוכחה גלויה אשר עליהם להתעלות יותר ויותר, ולא להסתפק בדרגתם, וזה מכוח השקפה כי לא בצדקתם.

והנה בפרשת דברים באו תוכחותיו ברמז, ופרש"י בתחילת הספר, שהוא משום כבודן של ישראל, וקשה איך באו כאן דבריו בתוכחות גלויות וברורות, ומאריך בסיפור כל מעשה העגל? ויש לומר שלהוכיח בתחילה הוא חסרון גדול בכבודן של ישראל כמו שפרש"י בתחילת פרשת דברים, אבל אחרי שכבר אמר שבחים גדולים ועצומים כי מי גוי גדול (ד ז), כי עם קדוש אתה לה' אלוֹקֵיךְ, כך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם, ויבחר בכם, כי מאהבת ה' אתכם (ז ו-ח). אחרי כל זה גם אם מוכיח בתקיפות, אין כאן חסרון בכבודן של ישראל.

ובתבערה ובמסה מקציפים הייתם.. (כב). ואתנפל לפני ה'.. (כה).

ואתנפל פרש"י אלו הן עצמם האמורים למעלה (פסוק י"ח) וכפלן כאן, לפי שכתוב כאן סדר תפלתו, שנאמר (פסוק כ"ו) ה' אלהים אל תשחת עמך.

כוונת רש"י כי עד כאן בכל הפרשה האריך בסיפור חטא העגל, ומפסוק כ"ב הולך ומפרש חטאים אחרים זולת העגל, עד ממרים הייתם מיום דעתי אתכם, שזהו סוף התוכחה על זכור אשר הקצפת. ובאמרו ואתנפל לפני ה', חוזר ומדבר על ארבעים היום האמצעיים שהתפלל על העגל, והוקשה לרש"י למה הוכפל ענין התפלה על חטא העגל, ותירץ שהוא משום שבא לפרש את סדר תפלתו.

ולכאורה היא גופא קשה, מדוע לא פירש את סדר תפלתו על העגל למעלה, כאשר דבר על תפלתו על חטא העגל בפעם הראשונה?

הביאור פשוט, מאחר ובפרשה זו בא לבאר כי לא בצדקתך אתה בא לרשת את הארץ ויש לכך ב' חלקים א' לבאר שהם לא היו כל כך צדיקים. ב' לברר מה הוא הסיבה שבעבורה הקב"ה מכניסם לארץ. ובשביל חלק א' מונה את חטא העגל ואת שאר החטאים. ובחלק ב' בא לבאר ענין הב' ומוכיח מסדר תפלתו, שהטעם שנכנסו לארץ, הוא א' זכות אבות, וב' פן יאמרו הגויים.. מבלי יכולת ה' להביאם אל הארץ וכו'.

בעת ההיא (י א – יא).

בפרשה זו מספר כמה ענינים. ענין הלוחות האחרונות, מיתת אהרן הכהן וחזרת מסעות (וזה לא היה כלל בזמן של שאר דברי הפרשה), הבדלת שבט הלוי, ומסיים בתפלה נוספת שהתפלל על העגל בארבעים יום השניים. וצריך ביאור בשביל מה מספר את כל מעשים אלו (בפי' הרמב"ן נראה שכאן אינו תוכחות, רק סיפור מסעי בני ישראל, אבל לרש"י הוא תוכחות)? ומה השייכות בין כל המעשים הללו?

והענין מבואר ברש"י שכ' חזרת המסעות הוא מן התוכחה, עוד כתב רש"י שמיתת אהרן הכהן שקול כשבירת הלוחות, עוד כתב רש"י שאמרם נתנה ראש לפרוש ממנו, היה קשה כיום שנעשה העגל. ועדיין צריך ביאור שאר ענינים היינו לוחות אחרונות והבדלת שבט הלוי?

ונראה פשוט שכאן בא לעוררם להתעלות כפרשה הקודמת, אבל כאן הוא באופן של השקפה על האפשרויות הטובות, הנה הקב"ה נתן לוחות שניות באופן שמוכן לקבלם כבתחילה, וכדברי רש"י בסוף הפרשה. ושבט הלוי בעבור מניעתם מהעגל זכו לקדושה יתירה, ואהרן הכהן אף שהיה עליו אף ה' ענין העגל כאמור בפרשה הקודמת, הנה נתעלה עד שהוקש מיתתו לשבירת הלוחות. ואילו האחרים אף בסוף ארבעים שנה, עוד היו במצב של ניתנה ראש שהוקש לעון העגל, והמוסר שבכל זה גלוי וברור, שגם כולם יכולים להתעלות.

ועתה ישראל (י יב – יא ט).

חיזוק על שמירת התורה מאהבה ומיראה בכמה אופנים ומדרגות.

פותח באהבת ה' אותנו אהבה בעצם, אשר זה מחייבנו לעבדו בחשק ולא בקשיות עורף. וממשיך ביראת הרוממות הגדול הגבור והנורא וכו'. ובהמשך מעורר על האהבה כהכרת הטובות, כי שמך ה' ככוכבי השמים לרוב, ואהבת את ה'. ומהפסוק וידעתם וכו' מדבר על יראת העונש, בדוגמאות רבות, ומסיים בהבטחת השכר ארץ זבת חלב ודבש.

כי הארץ (יא י – יב).

מעלה הגדולה של ארץ ישראל, עיין בספרי שפרשה זו נאמרה להם בתחילת הארבעים שנה, וזה שייך כאן שארץ ישראל והצלחתה, הוא תלוי במצוות, כסוף הפרשה הקודמת, וכל הפרשה שאחריה

(הערה. בדפוסי חומש עם מלבי"ם מופיע ספרי על תחילת פרשת עקב, והוא טעות הדפוס, כי מקום כל המאמר ההוא, על פרשה זו של כי הארץ. רק כיון שנתכתב בתחילתו שם הפרשה, סברו המדפיסים שמתיחס לפסוק הראשון).

והיה אם שמוע (יא יג-כא).

קבלת עול כל המצוות, והעבודות הכלליים עבודה שהיא תפלה, תורה, תפילין ומזוזות. והוא מענין פרשת שמע שבפרשת ואתחנן, עם שינויים רבים, ובעיקר נתחדש בו ענין שכר ועונש בעולם הזה התלוי בו, וראה מה שנתבאר בפרשה שלאחריה.

כי אם שמור תשמרון (יא כב-כה).

פרשה על שמירה יתירה של המצוות ועצם הענין למדנו בפרשת ואתחנן בפרשת לא תנסו, עיין שם שנאמר שמור תשמרון, וכמו שנתבאר שם. וכאן נתחדש על ענין זה, שכר והבטחה יתירה של כיבוש הארץ יותר ויותר בריוח. ענין זה מוזכר שוב להלן יט ח, יט ט, עיין גם העמק דבר.

(מילת שמור תשמרון בעצמו, מפרש בספרי וברש"י על דברי תורה, וכמו שמפרש בספרי בכמה מקומות בפרשת שופטים, שמור זו משנה, אולם לא כל הפרשה עוסק בתורה. שהרי ללכת בכל דרכיו הכוונה מה הוא חנון אף אתה חנון כפרש"י, ובספרי מוסיף מה הוא צדיק וחסיד, אף אתה צדיק וחסיד.

ומדברי הספרי האלה נראה כדברינו, כי והלכת בדרכיו כבר נאמר בואתחנן, והכוונה שם מה הוא רחום וכדומה, וכאן נוסף והלכת ב'כל' דרכיו, מה הוא צדיק וחסיד, אף אתה צדיק וחסיד, כיון שבפרשה זו מדבר על מעלות יתירות).

פרשת ראה

לא תשמע אליו (יג ט)

בענין מצוה זו עיין מה שהובא לעיל שמות כ"ג במצות עזוב תעזוב.

ויש לעיין כי לענין דין מיתת דין לא מהני תשובה, ויש לעיין לענין מצוה לא תאבה ולא תשמע לפי הספרי רש"י והרמב"ם שהוא איסור לא לאהוב אותו ולא למחול לו, האם איסור זה הוא גם כאשר עשה תשובה?

לשון הסמ"ק מצוה י"ו לא תאבה לו, ודרשו רבותינו לא לאהוב לו, ואסור לאהוב שום עובד עכו"ם אם הסיתו מעולם, וכן הכופר באלקי ישראל. עכ"ל.

לשון מעולם, משמע לכאורה אפילו עבר זמן ונשתנו ענינים, אולם לשון עובד עכו"ם משמע שעודו עובד עכו"ם. עוד מתחדש בדבריו שאילו לא הסיתו לעבוד אלהים אחרים, רק לכפור באלקי ישראל, כבר נכלל באיסור זה.

ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלוקיך (יג יז)

פרש"י לה' אלוקיך. לשמו ובשבילו. עכ"ל.

נראה פשוט כי הוקשה לרש"י, כי פשטות לשון כליל לה' אלוקיך, משמעו קרבן לה', וזה קשה כי ענין קרבן הוא כענין מתנה להקב"ה, והרי אין שמחה לקב"ה ולא דורון לפניו בהריגת הרשעים ולא באיבוד ממונם? לכן פירש שאינו מענין קרבן, אלא כליל היינו שריפת כולו, לה' אלוקיך הוא שישרפו לשם ה', ולא ישרוף לעוד סיבות של שנאה מטעם אחר וכדומה.

והנה בגמרא סנהדרין קי"א ב', ובספרי לגירסת הגר"א כליל לה' אלוקיך אם עשיתם דין בעיר הנדחת מעלה אני עליכם כאילו עשיתם עולה כליל לפני. נראה שהוקשה לתנא קושית רש"י, כי העיר עצמה לא שייך שתהיה קרבן, לכן מפרש שהפסוק מכין באמת מענין קרבן, אבל על דרך מעלה אני עליכם. ויש להעיר מדוע לא פירש רש"י כן (ובפרט שבכל הפרשה עד כאן, כמעט כל פירוש רש"י כתוב בספרי, מלבד מה שפירש לא תאכלנו על דם אברים ודם התמצית, עיין שפתי חכמים שם). ונראה שסבר רש"י שדברי התנא הוא דרך דרש, ולפי הפשט הוא כפרש"י.

ועצם הקושיא שהיה קשה לרבותינו ז"ל, שלא שייך כאן מענין קרבן, יש לבאר דאף כי עיקר ענין הקרבן הוא לריח נייחוח שאמרתי ונעשה רצוני. בכל זאת עצם הקרבה הוא הקרבת בהמה טהורה תמימה, ואי אפשר שממון רשעים יהיה ענינו כקרבן. ועיין דעת זקנים, נראה שטעם איסור הנאה משללה, שיהיה ניכר שהשריפה אינו ליהנות רק לשם המצוה.

לא תתגודדו (יד א)

אונקלוס מתרגם לא תתחממון. ותמוה מה שייך חימום לכאן?

בספר המתורגמן לה"ר אליהו הבחור ערך המם גרס תתחממון, ומביא לכך כמה פסוקים. ומפרשו מלשון המיה וקיבוץ בני אדם.

ויש בדבריו שני חידושים **חידוש א'** שהגירסא **תתחממון** בה"א ולא בחי"ת. ולזה יש לכך עדים שכתבו כך במפורש, **הרד"ק** בירמיה מז ה, והשני הוא בעל **מוסף הערוך** בערוך ערך המם (הוא בסוגריים ואינו מבעל הערוך בעצמו), ושמעתי שכן הוא גם **בתאג'** התרגום התימני. מצד הנוסחאות הנה גירסתינו בתרגום יונתן ירמיה מז ה תתחממון. ומאידך במלכים א יח תרגומו בח',

חידוש ב' שפירוש תתחממון הוא לשון המיה וקיבוץ.

ולענ"ד יש להוכיח לא כן, כי הנה בכל מקום שמשמעות מילת יתגודדו מוכח שהכוונה לשון קיבוץ גדוד ואסיפה, מפרשו התרגום יונתן לשון **סיעה**, והוא בירמיה ה טז **ובית זונה יתגודדו**, תרגומו מסתיעין, ולכל המפרשים הוא מלשון קיבוץ, **הרד"ק** וכתב יתקבצו גדודים. וכן תרגם יונתן מסתיעין. הרי שכך הוא מבאר את התרגום. וכן הוא במיכה יד **עתה תתגודדי** בת גדוד, תרגומו **תסתיעין**, ובכל המפרשים הוא מלשון קיבוץ ואסיפה.

ואילו בשאר מקומות שמדובר בלשון אבל, והמפרשים כולם ביארו לשון שריטה, תרגומו יונתן במילת תתחממון או בה"א או בחי"ת, והוא בירמיה טז ו **ולא יתגודד** – יתחממון. מז ה **עד מתי תתגודדי** – תתחממון. ובמלכים א יח כב **ויתגודדו** – ואתחממון. מבואר שמילה זו היא לשון שריטה. עיין ירמיה מז ה שהרד"ק מפרש מלשון שריטה, ואחר כך מביא תרגומו תתחממון. מכל זה מוכח שגם התרגום מפרש לא תתגודדו לשון שריטה, ולא לשון אגודות אגודות.

וכן מבואר ברש"י ירמיה כ' י' בשם **מנחם**, שלא תתגודדו הוא מלשון השחתה כמו גודו אילנא, וכן נראה **ברמב"ם** הלכות עבודה זרה פי"ב הי"ד ובספר המצוות מצות ל"ת מ"ה שכתב שלא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות הוא דרך דרש, הרי שהעיקר אינו מלשון זה. ובפרט לשיטות החולקות על הרמב"ם והכסף משנה שם, וסוברים שכל איסור אגודות הוא רק דרבנן, עיין מנחת חינוך. וכן **בגמרא** יבמות י"ג ב' לשון הגמרא מיבעי ליה לגופיה לא תעשו חבורה על מת. לשון לגופיה מבואר כהרמב"ם שזה עיקר הפירוש, מכל זה נראה לא כפירוש

המתורגמן (אם כי אינו הכרח גמור כי כבר מצינו שהתרגומים חולקים על התלמוד עיין תרגום יונתן בפרשת ויקרא שכתב כמה פעמים שהסמיכה בימין, ואילו במשנה ובתלמוד מבואר שהסמיכה בשני ידים, ולא נזכר חולק)

(ולכאורה יש ליישב הגירסא **תתחממו**, כי בערוך ערך חם, יש שבע ערכים, ובחם השני כתב וזה לשונו: עד שנקרע ספר תורה בחמתן (ירושלמי סוף פרק שני דשקלים), פירוש זה היה מושכו אצלו וזה היה מושכו אצלו עד שנקרע. עכ"ל. לשון הערוך נראה לכאורה שעל שם המשיכה נקרא חמתן. ואם כן יש לפרש לא תתגודדו לשון צביטה ומשיכת הבשר עד שנקרע. אבל יותר מסתבר שאינו כן, אלא הוא לשון חמה, וכדאיתא בבבלי שבת ק"ה ב' הקורע בחמתו ועל מתו חייב וכו'. ושם המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה (זרה).

כי עם קדוש אתה לה' אלוֹקֶיךָ, ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה (יד ב).

פרש"י קדושת עצמך מאבותיך, ועוד כי בך בחר ה'.

מקור לשון קדושת עצמך הוא בספרי, ויש בה כמה נוסחאות.

בספרי שלפנינו (וכן הוא בילקוט) כי עם קדוש אתה. קדושה שעליך היא גרמה לך להיות לעם סגלה. ד"א כי עם קדוש אתה **קדושת עצמך**, ובך בחר ה' להיות לעם סגולה.

גירסת הגר"א ד"א כי עם קדוש אתה מאבותיך, ובך בחר ה' קדושת עצמך.

והנה גירסא א' עם קדוש. קדושת עצמך. לשון עצמך משמע לא מאבותיך, ואם כן משמע שההמשך, כי בחר ה' מדבר על מעלה שקבלת מאבותיך. וזה קשה כי המשך הספרי מוכיח שכי בך בחר ה' אינו מתיחס לאבות אלא לעצמך לכל אחד? זה לשון הספרי: להיות לו לעם סגולה מלמד שכל אחד ואחד מהישרים (בילקוט מישאל) חביב לפני הקב"ה יותר מכל הבבליים (בילקוט עובדי אלילים) יכול אף מאבות הראשונים ת"ל מכל העמים אשר על פני האדמה, אמור מעתה משלפני ומשלאחריו ולא מאבות הראשונים. מבואר שכי בך בחר, אינו מדבר על האבות.

גירסת הגר"א גם כן צ"ע הרי סיום הפסוק מדבר על עם סגולה, שפירושו חביבות כתרוממו, ולא מדבר על ענין קדושה כלל?

והנה ברש"י נמצא **גירסא חדשה**, כי עם קדוש אתה, **קדושת עצמך מאבותיך**. ועוד כי בך בחר ה'. עד כאן. והנה לפי גירסתו קדושת עצמך מאבותיך, מיושב היטיב כל מה שהקשינו.

והלוי אשר בשעריך לא תעזבו (יד כז).

פרש"י מליתן לו מעשר ראשון. וקשה כי בספרי כאן, איתא בכל מקום שאתה מוצא הלוי הזה תן לו מחלקו, אין לו חלקו תן לו מעשר שני, אין לו מעשר שני תן לו מעשר עני, אין לו מעשר עני תן לו שלמים, אין לו שלמים פרנסהו מן הצדקה שנאמר [אתה] והלוי עכ"ל? ומדוע לא פירש כהספרי, וכדרכו בכל הפרשה?

ונראה שהנה בספרי כתוב אתה בסוגרים, והיינו שהמגיה הסגירו כי אין בפסוק זה אתה [כי אם בפסוק שלפניו, ולא בהמשך אחד]. ונראה שבאמת יש לגרוס אתה, אלא שיש להגיה ולשנות מקום הספרי, כי מקומו הוא לעיל על הפסוק אתה .. והלוי אשר בשעריך (יב יח), ושם נאמר אתה. והראיה שבאמת שם הביא רש"י את לשון הספרי הזה [ובספרי שלפניו מופיע בשני המקומות, ונראה שנאמר לעיל].

אמנם לפי דברי רש"י צריך עיון מנין דורש הספרי את כל זה. כי לכאורה הוא פשוט, כי הפסוקים אתם והלוי (יב יב), אתה והלוי לעיל (יב יח), מדבר **בשלמים** (ויש לפרש הכפלות, אחד על חיוב הצבור לדאוג ללוי ולעני, ואחד בחיוב כל יחיד. ומלשון שמחה האמור שם נראה שלמד הרמב"ם סוף פרק ב' מהלכות חגיגה שהוא חיוב מיוחד על שמחת הרגיל). ופסוק שלנו

(יד כז) מדבר במעשר שני, ופסוק (יד כט) ובא הלוי, מדבר במעשר עני. [והיה אפשר שפסוק השמר לך פן תעזוב את הלוי, הוא על צדקה] ובכולם מוזכר לוי. אבל רש"י שמפרש כאן בפסוק כ"ז וכ"ט ששניהם מדברים במעשר ראשון, קשה עליו מנין למד הספרי לתת ללוי גם מעשר עני, ומעשר שני. וצריך עיון?

ונראה שרש"י מפרש את לשון הספרי בכל מקום שאתה מוצא את הלוי הזה, הכוונה בכל מקום מהפרשיות האלו שנוכח לוי הכוונה כוללת שניהם גם מעשר ראשון וגם המצוה שבפרשה, כגון בפרשת שלמים שנאמר בו לוי, הכוונה כך, תן לו מחלקו מעשר ראשון, ואם אין לך לתת לו שלמים. ובמעשר שני הכוונה תן לו מעשר ראשון ואם לו מעשר שני, וכן במעשר עני.

וביום השביעי עצרת לה' אלוֹקִיךָ (טז ח).

פרש"י עצור עצמך מן המלאכה. דבר אחר לשון כנופיא של מאכל ומשתה לשון נעצרה נא אותך עכ"ל.

בספרי בשם ר' ישמעאל הוא כפירוש הראשון. והתנא הראשון בספרי אומר עצרת לה', יכול יהא אדם עצור כל היום כולו בבית המדרש תלמוד לומר (במדבר כט) עצרת תהיה לכם, הא כיצד תן חלק לבית המדרש ותן חלק לאכילה ולשתיה, וכן הוא בפסחים ס"ח ב'.

והנה לפי זה נמצא שפסוק זה שנאמר בו עצרת לה' אין פירושו כנופיא לאכילה ושתיה, אלא כנופיא לבית המדרש, וצריך עיון דברי רש"י ?

בתרגום יונתן כאן מתרגם כנישין בתושבחה קדם ה' אלקכון. ובבמדבר כט לה על עצרת תהיה לכם תרגם כנישין תהוון בחדוא מן מטילכון לבתיכון כישת חדוא ויומא טבא ואירוע קדיש. ודברי התרגום יונתן מיושב שפיר על פי הנ"ל כי שם בבמדבר נאמר עצרת תהיה לכם, ואילו כאן נאמר עצרת לה', ודברי רש"י צ"ע.

עוד מצינו עצרת, בויקרא כ"ג ל"ו על שמיני עצרת שם נאמר עצרת היא ומתרגם יונתן כנישין תהוון לצלאה קדם ה' על מיטרא. מבואר בכל זה שדעת הספרי שהחציו לה' הוא ללימוד תורה, ודעת תרגום יונתן שהחציו לה' הוא בעבודת התפלה ותשבחות מענינו של יום.

פרשת שופטים

לבלתי רום לבבו מאחיו (יז כ).

נאמר במלך מצוות יתירות לא להרבות כסף וזהב, נשים, ושני ספרי תורה, ונאמר בטעמו לבלתי רום לבבו מאחיו.

מה הטעם שנאמרו במלך מצוות אלו יותר משאר בני ישראל.

כתב הרמב"ן על התורה בענין כסף וזהב, שהכתוב ימנע המלך מגאות ורוממות הלב, כל שכן האחרים שאינם ראויים לכך.

וכן כתב רבינו יונה (שערי תשובה ג' ל"ד) לבלתי רום לבבו מאחיו וכ' הוזהרנו בזה להסיר מנפשנו מדת הגאווה. ושלא יתגאה הגדול על הקטן, ואפילו המלך לא ירום לבבו מאחיו וכי ישתרר עליהם גם השתרר בהנהגותיו, אך היה יהיה שפל רוח. והגאווה מן העבירות החמורות המאבדות ומכלות הנפש וכו'.

לשון ספר החינוך (מצוה תק"ג) לפי שהמלך ברשות עצמו ולא יגער בו אדם ובשבט פיו יכה ארצו, על כן באמת צריך שמירה גדולה וזכרון טוב יעמוד נגדו, יביט אליו תמיד למען יכבוש את יצרו ויטה לבו אל יוצרו.

מבואר מדברי שלשתם כאחד שהמצוות היתירות שנאמרו במלך אינם משם שהמלך צריך להיות מעולה יותר משאר העם בתורה ומוסר, אלא שהוא צריך חיזוק יותר כי הוא עלול יותר ליכשל בגאווה, ובאמת כולם מצווים שלא להתגאות.

מאידך הרמב"ם כתב בהלכות מלכים (פ"ג ה"ז) על הסרת לבו הקפידה תורה, שלבו לב כל קהל ישראל, לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם, שנאמר כל ימי חייו.

מבואר שאמנם המלך נצטוו להיות דבק בתורה יותר ויותר, משום שהשפעתו גדולה על כל העם.

היינו שלב המלך ודרגתו משפעת על דרגת כלל ישראל, שהוא מחזק במלכותו את הדברים שהוא אוהב, ומפני כך החמירה בו תורה, לחזק שלמות לבבו יותר משאר העם.

ונראה להביא מקור וסיוע לדברי הרמב"ם.

והנה בספר מלכים ודברי הימים נאמר על רוב המלכים מי היה אמו, כגון וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה ושם אמו צרועה (מלכים א יא כו). ורחבעם בן שלמה.. ושם אמו נעמה (מלכים א יד כא). ושוב נאמר כן על רחבעם גם בשעת מיתתו. וכן ברוב המלכים או כולם נאמר ושם אמו.

יתר על כן ביהואש, נאמר בשנת שבע ליהואש מלך יהואש וארבעים שנה מלך בירושלם ושם אמו צביה מבאר שבע (מלכים ב יב ב). שם אביו אחזיהו לא נזכר כאן כלל, אפילו לא נקרא בשם יהואש בן יהואחז בשעה שנעשה למלך (וכן בכל המלכים ממנשה בן חזקיהו ואילך, ובספר דברי הימים, לא נזכר שם האב בכל המלכים כולם), וכל זה הוא פלא?

וצריך ביאור הלא בכל התורה וכתבי הקודש כל האנשים השרים והחכמים מתיחסים אל האב, ומה הענין שהמלכים מיוחסים לאמם?

אמנם לפי דברי הרמב"ם שכתב על המלך **ש'לבו לב כל ישראל**, כי אף שאת התורה והחכמה מקבל האדם מאביו וממוריו, ובחילוקי מנהגים ודרכים הוא מיוחס אל שבטו של אביו, ושייך אל משפחתו. אבל בנטיית לבו ותשוקותיו הוא מושפע יותר מאמו, ומכיון שהמלך **לבו לב כל ישראל**, כלומר שלב כל ישראל תלוי בהנהגתו, ומושפעים מנטיית לבו, על כן סיפרו הנביאים מי היה אמו, כי מעמד המלך ודרגתו תלוי הרבה באמו (ומה שאצל יהואש לא נזכר אביו כלל, כי לא ראה את אביו ולא למד ממנו כלל, שהרי היה יתום מהיותו תינוק כמבואר שם, וכן ישלומר במלכים שלא נזכר שם אביו עליהם, יש לומר שלא למדו מדרכי אביהם).

וירשתם וישבת בעריהם ובבתיהם (י"ט א). אשר ינוס שמה וחי (י"ט ד).

מצוה זו כבר נאמרה בפרשת מסעי דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם כי אתם עברים את הירדן ארצה כנען. והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רצח מכה נפש בשגגה. והיו לכם הערים למקלט מגאל ולא ימות הרצח (במדבר לה י-יב).

אולם לכאורה יש שינוי ביניהם, כי הנה בפרשת ראה נאמר והיה כי יביאך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונתתה את הברכה (יא כט). ואחר כך נאמר כי יכרית ה' אלוֹקֶיךָ את הגוים.. וירשת אותם וישבת בארצם (יב כט). וכן אחר כך כי תבא אל הארץ אשר ה' אלוֹקֶיךָ נתן לך וירשתה וישבת בה, ואמרת אשימה עלי מלך וכו' (יז יד). וכאן נוסף וישבת בעריהם ובבתיהם. נראה כי בכל פעם מזכיר תוספת ממה שמקבלים בארץ ישראל, ואשר לפי זה יש יותר הכרת הטוב. וכאן מוזכר וישבת בעריהם ובבתיהם.

ונראה שלעומת תוספת וישבת בעריהם ובבתיהם, יש כאן תוספת בדין ערי מקלט של הכנת העיר ודיורי העיר באופן היותר מועיל לצורך טובת הרוצח.

כי בפרשת מסעי נאמר לשון **והקרייתם**, שתרגמו **זימנתון**, שהוא הזמנה בעלמא, וכאן נאמר לשון **תבדיל**, ונראה לפרש שהכוונה הכנת העיר לצורך הענין, וכמו שמבואר ברמב"ם הלכות רוצח פ"ח ה"ח ערי מקלט אין עושין אותן לא עיירות גדולות ולא כרכים גדולים ולא קטנים אלא עיירות בינוניות. ואין מושיבין אותן אלא במקום שווקים ובמקום המים. ואם אין

שם מים מכניסין לתוכן מים. ואין מושיבין אותן אלא במקום אוכלוסין. נתמעטו אוכלוסיהן מוסיפין עליהן. נתמעטו דיוריהן מכניסין לתוכן כהנים לויים וישראלים. ואין פורשין בתוכן מצודות ואין מפשילין בתוכן חבלים כדי שלא יהיה רגל גואל הדם מצויה שם.

ועוד חילוק שבפרשת מסעי נאמר למקלט מגואל ולא ימות הרוצח, ודין חובת גלות עד מות הכהן. אבל כאן נוסף שני פעמים לשון 'וחי'. וכתב הרמב"ם (הלכות רוצח פ"ז ה"א) תלמיד שגלה לעיר מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי, עשה לו כדי שיחיה וחי בעלי חכמה ומבקשה בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין. וכן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו (וכן לשון הגמרא גיטין י"ב, סלקא דעתך אמינא וחי עביד ליה חיותא טפי).

ועוד כתב הרמב"ם (שם פ"ח ה"ה) וחייבין בית דין לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבן. ומסירין מהן כל מכשול וכל תקלה. ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר. אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם. שנאמר **תכין לך הדרך**. ורוחב דרך ערי מקלט אין פחות משלשים ושתים אמות. ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם.

הנה גם דין זה מקורו בפרשת שופטים, והוא תוספת ענין של דאגה לרוצח שנתחדש כאן.

ונדחה ידו בגרון לכרות העץ (יט ה).

לא תשחית את עצה לנדח עליו גרון (כ יט).

מהו לשון נדחה.

בספרי **השרשים** מבואר שיש בלשון הקדש שני שרשים דומים, האחד 'נדח' לשון מורחק ממקומו. והשני 'דחה' כמו דחה דחיתני, שהוא מלשון דחיפה להפיל.

על הפסוק (יג יד) **וידחו את יושבי עירם**. מתרגם אונקלוס ואטעיו. יש לומר שהוא בדרך פירוש, ותרגום עצם המילה הוא מלשון **נדח**, היינו עיר הנדחת שהיא מופרדת ומרוחקת מכל הערים ודרכיהם.

לנדח עליו גרון. מתרגם אונקלוס לארמא עלוהי. ולכאורה גם כאן אינו תרגום המילה ממש, רק פירוש הענין, והתרגום עצמו הוא לשון דחיפה, שההכאה בעץ להפילו, הוא בשורש **דחה**, והוא ענין אחר מוידחו הנ"ל.

ונדחה ידו. כאן יש מחלוקת לאיזה שורש הוא שייר.

רש"י מפרש על פי **תרגום אונקלוס** נשמטה ידו, משמע לשון **נדח**, שהיד נטה ממקומה הנכון אל מקום אחר, וסיבת שליפת הברזל היה כי לא החזיק בגרון במקום הנכון, או שהוא על דרך שיטת התנא שלא נשלף הברזל, אלא העץ שאותו הכה הוא נתז.

אולם **התרגום יונתן** ותדחף ידיה, משמע משורש **דחה**, ולדבריו אחז יפה בגרון להכות בעץ, רק הברזל נשלף, עיין תרגום ירושלמי ויתקוף בה. הרי שכאן הוא במחלוקת.

פרשת כי תצא

יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה (כא יא).

פרש"י אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שנאמר אחריו כי תהיין לאיש וגו', וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה, **לכך** נסמכו פרשיות הללו.

עיין עוד להלן פסוק כ"ב, ולהלן כב ח, ולהלן כב יב. כג א, ולהלן כה יז, בכלל אלו מפרש רש"י את טעם סמיכות הפרשיות, ודבריו מפורשים בחז"ל. והנה בגמרא איתא כי אפילו מי

שאינו דורש סמוכין, במשנה תורה (בספר דברים) דריש, ואם כן לכאורה יש לדרוש את כל הפרשיות למה נסמכו, הלא יש בפרשיות אלו מצוות רבות מאד, שלכאורה הרבה מאד מהם אינם מעניין הסמוך לו?

אכן **הבעל הטורים** דורש ונותן רמזים וטעמים על פי הלכות ומדרשים, ומפרש כסדר את כל הסמוכים במשנה תורה שלא פירשן רש"י ז"ל, ועיין גם באבן עזרא בזה.

לא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל ה' (כג ב.).

בגמרא יבמות ע"ו בעו מיניה מרב ששת פצוע דכה כהן מהו בגיורת ומשוחחרת בקדושתיה קאי ואסיר, או דלמא לאו בקדושתיה קאי ושרי.

כלומר הגמרא חוקרת האם פצוע דכה הוא רק איסור ביאה מאיזה טעם, אבל האיש נשאר במעלתו וקדושתו. ולפיכך אם הוא כהן הוא אסור בגיורת כמעלת הכהונה. או שמא נפגמת קדושתו ומעלתו, הכהן מותר בגיורת, הישראל מותר בנתינה וכדומה.

והנה בתרגום אונקלוס ותרגום יונתן כתוב כאן, לא ידכי .. למיעל, וכן בשאר איסורי ביאה. (מילת ידכי הוא לשון טהרה, כמבואר בתרגום בפרשיות מצורע אחרי מות ועוד).

לכאורה ניחא בממזר, שייך לשון טהרה כמו שאמרו חכמים יכולים ממזרים ליטהר. כי הוא פגם אישי. אבל בפצוע דכה, מה שייך לשון טהרה אין זה אלא חולי ומום מסוים. משמע שסברו התרגומים כהצד בגמרא שפצוע דכה נחסר ממעלתו ומקדושתו (וראה בפרשת מצורע, שהוכחנו שחולי הבא באבר המקודש, אף שהוא חולי, הרי הוא מורה על איזה פגם ועוון. וכאן הוא חידוש יותר, כי הרי דין פצוע דכה הוא דווקא כשנעשה בידי אדם ולא בנעשה בידי שמים, אלא שכל דבר בא בהשגחה). ויש לעיין מדוע לא פשט הגמרא מהתרגום.

ויש לומר שלשון ידכי מתפרש גם כן באופן נוסף. הנה ביומא ע"ו ב' כתב רש"י. חיטי דכייתא. חטים נאות ונקיות, כדמתרגמינן את בגדי עשו החמודות (בראשית כז) דכייתא עכ"ל.

ויתד תהיה לך.. ושבת וכסית את צאתך. כי ה' אלוך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש (כג יד-טו).

כתב הרמב"ן ועל דרך הפשט הזהיר וכו' מפני הטעם הנזכר שהשם יתברך מתהלך עמנו להושיענו, והמחנה קדוש, ושיהיה לבנו מתכוין להקב"ה ונוחיל לישועתו, ולא נסמוך בזרוע בשר, וכן הטעם בכסוי הצואה **כי המחנה כולו במקדש ה'**, וממנו נלמוד למקום התפלה שנרחוק מן הצואה ארבע אמות ולכל מראה העינים. **אבל רבותינו** דרשו וכו' וגם כסוי הצואה לדעתם במקום אשר יזכירו השם להתפלל או לקרא ק"ש, אם כן גם זו אוהרה כפל אותה במחנה שלא יהיה הכל מופקר כמחנות העכו"ם, וגם אלו מצוות מבוארות. עכ"ל.

ברמב"ן מבואר שני דרכים בביאור מצות כיסוי הצואה. אחד שנאמר על המחנה וממנו נלמוד לתפלה. והשני על פי רבותינו, שהדין נאמר רק על תפלה, וגם במחנה אינו אסור כי אם בתפלה או בק"ש, ומה שנזכר האיסור במחנה, כי שם עלולים לשכוח דינים אלו.

וצריך עיון היכן מצא בחז"ל שלא כדרך הראשון, הרי מה שחז"ל פירשו את דין כיסוי הצואה על ק"ש ותפלה, מיושב גם לפי הדרך הראשון, כפי שאמר שהפשט הוא אוהרה על המחנה, וממנו נלמד לתפלה. ואם כן מנין שרבותינו לא סוברים כך?

ונראה טעמו, כי לא מצינו בחז"ל איסור לעשות צרכיו בתוך מחנה המלחמה.

אולם קשה מאד, הלא מצינו גמרא מפורשת שמצוה זו נאמרה על **מחנה ישראל**, מלבד דין תפלה וק"ש. והוא גמרא ביומא תנו רבנן לחם אבירים אכל איש לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו דברי רבי עקיבא. וכשנאמרו דברים לפני רבי ישמעאל אמר להם צאו ואמרו לו לעקיבא עקיבא טעית וכי מלאכי השרת אוכלין לחם והלא כבר נאמר לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי אלא מה אני מקיים אבירים לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אבירים. אלא

מה אני מקיים ויתר תהיה לך על אזניך ויצאת שמה חוץ? דברים שתגרי אומות העולם מוכרין אותן להם. ר"א בן פרטא אומר אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפיגן (ולא הוצרכו כלל לעשות צרכיהם) אלא מה אני מקיים ויתר תהיה לך על אזניך לאחר שסרחו (ומפרש רש"י שקראו את המן, הלחם הקלוקל) אמר הקב"ה אני אמרתי יהיו כמלאכי השרת עכשיו אני מטריח אותם שלש פרסאות דכתיב (במדבר לג) ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים. ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא תלתא פרסי. ותנא כשנפנין אין נפנין לא לפניהן ולא לצדיהן אלא לאחוריהן.

הרי לפנינו גמרא ערוכה שהיה אסור להם לעשות צרכיהם בכל מחנה ישראל שלושה פרסאות על שלושה פרסאות, וזאת מלבד דין כיסוי הצואה בשעת ק"ש ותפלה ששנינו בברכות פרק שלישי, ונפסק ברמב"ם הלכות מלכים (פ"ו הי"ד ט"ו) אסור להפנות בתוך המחנה.. בין שיש עמהן ארון בין שאין עמהם ארון עכ"ל, מבואר שהוא דין במלחמה. וקשה על הרמב"ן?

אמנם רש"י בעירובין נ"ה כתב אין נפנין לא לפניהן. חוץ לענן שמא ילך הענן והארון שם. מבואר שהטעם משום הארון, וכן כתב בספר היראים, ובפירוש אבן עזרא.

ויש לומר שלפי דבריהם יש כאן רק דין מקום קדוש ואינו תלוי במלחמה כלל, וזה הוא מה שכתב הרמב"ן ז"ל שלפי הפשט הוא במלחמה, ואינו לפי רבותינו. וכוונתו שלא מצינו בחז"ל שהדין נאמר על המלחמה, וכל דברי חז"ל הוא מצד הארון, הן במלחמה הן בשלום.

אמנם שיטת רש"י וסייעתו שהדין נאמר מצד קדושת הארון צריך עיון, מדוע עליו להרחיק מחוץ למחנה, מדוע אינו יכול להפנות בהטיה לצד אחר, הלא אפילו נגד מקום המקדש מותר באופן זה, כמבואר בברכות ס"א ב', ועוד שאם יהיה כותל האהל מפסיק בינו לארון למה יהיה אסור, הרי גם נגד המקדש מותר באופן זה כמבואר בברכות בתוס' שם בשם הירושלמי (ובדוחק יש לומר שבאמת כשיש מחיצה מותר, שעצם המחיצה, מועלת שחוץ למחיצה אינו נחשב מחנה ארון, כשם שבקריאת שמע מועיל המחיצה שיהיה נחשב מקום אחר, אבל לא משמע כן, וכי הדין נאמר רק אם הארון גלוי ללא אהל ומחיצה?).

עיי' בחזקוני שהדינים נאמרו דווקא כאשר הארון ללא מחיצות, והוא בשעת הליכתם במלחמה. נראה שהוקשה לו כן, שאם הארון נמצא במחיצות, מדוע יאסר יותר מהמקדש? ובספר תוספות יום הכפורים יומא ע"ה הקשה על החזקוני, מהגמרא יומא שנראה שגם בשעת עמידתם במחנה והארון במקומו יש דין זה, שהרי לא נראה שבשעת הליכתם היו ג' פרסאות?

ולכאורה נראה מזה שגם הם מודו שלא נאסר מצד הארון לבדו, וגם לא מצד קדושת מחנה ישראל עצמה, שהרי בבתי ערי חומה ובירושלים יש קדושת מחנה ישראל ולא נאמר דין זה, אלא דווקא כשישנם שניהם, גם קדושת מחנה ישראל וגם ענין מלחמה ולפי זה הוא אפילו כשהארון במקומו (ולרמב"ם מלחמה לבד, וכוונת טענת הרמב"ן שפשט המקרא הוא כהרמב"ם על כל מלחמה, אבל לא מצינו בשום מקום בחז"ל שיהיה דין זה במלחמה לבד, אמנם במחנה ישראל שבמדבר ודאי מודה הרמב"ן שנמצא כן בגמרא).

ויש ליתן טעם לצירוף שני התנאים, כי הא' מצד המקום שהיה במקום חנייתן קדושת מחנה ישראל. והב' מצד האישים, שהיו מתכוננים למצות מלחמת מצוה, ועל כך נאמר כאן שיש השראת השכינה במחנה המלחמה של ההולכים בבטחוננו של מקום, ובשם ה' אלקינו נזכיר, יש ביניהם השראת השכינה כמקדש ה', וכמו שכתב הרמב"ן. אלא שלדורות, בעיר חומה אף שיש קדושת מחנה ישראל, אין שם מעלת המחנה המלחמה. ובמחנה של מלחמה אין קדושת מקום של מחנה ישראל, לפיכך לא נמצא דין זה לדורות. ורק בשעת הזכרת קריאת שמע ותפלה נעשה למקום קדוש.

אמנם זה צריך עיון, כי הנה עיקר מלחמת מצוה של כיבוש ארץ ישראל, היה כשנכנסו לארץ, בשבע שכבשו ושבע שחלקו, והנה ביי"ד שנים אלו, בטלה מחנה ישראל לגמרי, כמבואר בזבחים קי"ב באו לגלגל, קדשים קלים נאכלים בכל מקום. ופרש"י כיון שבטלו הדגלים, והן היו הולכים בכל הארץ לכבשה, ולא היתה חנייתן סביב המשכן בטלה קדושת מחנה ישראל (יתכן כוונתו שבכל ארץ ישראל היה קדושת מחנה ישראל, דאם לא כן, לא היה אפשר לאכול קדשים קלים, כי אם בעזרה). ואם כן בימי המלחמה, לא היה מעלת קדושת מחנה ישראל

לחוננים סביב הארון (כי אם כן יאכלו שם קדשים קלים). ולפני כניסתם לארץ ישראל היה מחנה ישראל ולא היה מלחמה, ואימתי היה צירוף שני הדברים (ואם נאסר לעשות צרכים גם באחד מהם, שבה הקושיא מדוע לדורות אינו כן?)

ושמא בימי משה רבינו כאשר כבשו את סיחון ועוג, על שעה זו נאמר המצוה הזאת. או שבכל עת שהיו במדבר, נקראו בשם 'מחנה' על שם שהיו מוכנים למלחמה (כי לכאורה לא מצינו מפורש לשון 'מחנה' במקרא ובמשנה אלא במלחמה, עיין מה שנתבאר בתחילת פרשת וישלח), ואז היה צירוף שני המעלות, קדושת מחנה, והשראת השכינה המיוחדת שבמחנה להנצל מהאויבים, עד שהיו תמיד כמצויים במקדש ה' (ועיין מה שנתבאר בתחילת פרשת במדבר). ואמנם לפי תנא אחד בגמרא ביומא הנ"ל, לא נתחדש דין זה עד שאמרו הלחם הקלוקל בפרשת חוקת, וזה היה אחרי מיתת אהרן הכהן, והוא בשנה האחרונה, ויש לומר שמאז עסקו במלחמת סיחון ועוג, ונמצא שלפי שני התירוצים מדובר על אותו זמן.

והנה נאמר לעיל (פרק כ ד) **כי ה' אלקיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם**. ופרש"י זה מחנה הארון. ומקורו במשנה מפורשת בסוטה פרק משוח מלחמה.

והוא פסוק דומה לכאן. ולכאורה נראה מכך שדיני קדושת המלחמה נאמרים על מחנה הארון, כדברי המפרשים וכאמור שהוא מענין צירוף המלחמה וקדושת הארון. ויש לעיין על הרמב"ם הלכות מלכים הנ"ל, שכתב בין יש שם ארון בין אין שם ארון. וצריך עיון.

נראה שהדין **ולא יראה בך**, שלא תהיה ערוה מגולה נגד הקורא ק"ש, יש לומר שהיה דין במחנה הארון שלא תהיה ערות דבר מגולה בכל המחנה. אבל הדין שאין לשמש במקום שיש ספר תורה ומזוזה ללא כיסוי, ואף שהערוה מגולה, דין זה לכאורה הוא מדרבנן. כי אם הוא מן התורה, נמצא שהיה נוהג גם במחנה ישראל כולו, וכי נאסרו בנשותיהם לעולם, על כרחך שהוא מדרבנן, ולא היה נוהג במחנה, עיין לבושי שרד או"ח סימן מ' שמשמע שם כך.

ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך (כג טו).

לתיבה דְּבָר, יש שני משמעויות.

פירוש אחד, **כל פעולה וענין שהוא**, כמו שאומרים לא תעשה לו דבר, לא תעשה לו שום דבר, כלום. וכן הוא בתרגומים, **לנערה לא תעשה דבר** (כ כו). מתרגמים אונקלוס, ויונתן בן עוזיאל, לעולמתא לא תעבדון מדעם. וכן להלן (כג כ) נשך כל דבר אשר ישך, מתרגמים כל מדעם.

פירוש ב', מלשון **דיבור**. כגון **ואם אמת היה הדבר הזה**, מתרגמים, ואם קושטא הוה פתגמא הדין. ולהלן (כו ג) את כל דברי התורה, מתרגמים ית כל פתגמי אורייתא.

והנה על הפסוק **ומצא בה ערות דבר ושלחה מביתו** (כד א), מתרגמים שני התרגומים אשכח בה עבירת פתגם. והוא חידוש, כי לכאורה היינו מתרגמים שמצא בה איזה שהוא מעשה ערוה, ואם כן דבר אינו לשון דבור אלא לשון מדעם. ואילו בתרגומים מבואר שאינו מדבר על עבירת במעשה אלא אף על דיבור של זנות, ניבול פה וכדומה.

ובפסוק **ולא יראה בך ערות דבר** (כג טו), חלוקים התרגומים מה פירושו, התרגום יונתן מתרגם קלנא דמדעם. ואילו אונקלוס מתרגם עבירת פתגם.

והנה דברי התרגום יונתן מובן מאד, כי כאן אין מדובר בעבירה, אלא בגילוי דבר הטעון כיסוי ומלבוש, שאין לקרא קריאת שמע וברכה כאשר הערוה מגולה. ואם כן דבר זה אינו שייך כלל בענין 'דיבור', אלא על איזה דבר שנתגלה, ושייך רק לשון מדעם. וקשה דברי האונקלוס.

אמנם לפי דברי הרמב"ן הנ"ל, שלפי הפשט יש כאן אזהרה על אנשי המלחמה, יש לומר שעיקר האזהרה עליהם אינו מגילוי דווקא, אלא גם מעבירת ערוה, וגם מעבירת ערות דיבור (ראה גם אבן עזרא, שכתב מפורש כדברינו, שהכוונה כאן על עבירת דיבור), ועדיין קשה לשון לא יראה, שהרי היבור אינו נראה, ושמא לפרש"י שהכוונה הקב"ה יראה, שייך אצל הקב"ה כביכול לשון לראות את הדיבור, וצריך עיון.

והנה במסילת ישרים שער הנקיות פרק י"א, מאריך לומר שיש זנות הדיבור וזנות האוזן, ואינם רק איסורי הרחקה, אלא נקראים ממש בשם זנות, וכתב ואמרו (ירושלמי תרומות פ"א): ולא יראה כך ערות דבר (דברים כג): ערות דיבור זה ניבול פה.

ובפסוק **ונשמרת מכל דבר רע** (כג י) גם כן נחלקו התרגומים אבל נתהפכה שיטתם, שהתרגום יונתן מתרגם **פתגם** דביש (וכוונתו דברי תורת הנכרים, עיין שם על ג' עבירות), ואונקלוס מתרגם כל **מדעם**. והנה בחז"ל פירשו פסוק זה שלא יהרהר, וזה באמת אינו בדיבור, ומשום כך, אף שעל ולא יראה לך ערות דבר, תרגם פתגם, כאן לא תרגם אונקלוס פתגם.

כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו (כד ז).

ובגמרא (סנהדרין פ"ו) בני ישראל למעט חצי עבר שאין חייבין עליו.

והקשו תוספות שבכמה מקומות בש"ס ממעט מבני ישראל גרים, מדוע כאן אינו ממעטם. עוד הקשו שבהרבה מקומות ממעטים גרים מבני ישראל, ובמקומות אחרים ממעטים רק נכרים, מדוע במקומות אלו אין ממעטים גרים. ושם במקומות שממעטים רק נכרים, יש פסוק מיוחד לרבות גרים.

והנה בויקרא פרק ד' גבי פרשת קרבן חטאת, נאמר דבר אל בני ישראל, ואמרו חז"ל בתורת כהנים שהיה ראוי למעט גרים מבני ישראל, ולפיכך נאמר 'נפש' לרבות גרים. ולכאורה בענין גונב נפש מאחיו, מצינו אותו פסוק ממש לרבות גרים שנאמר בו נפש. ועוד שהגמרא בסנהדרין פ"ה מרבה במפורש ממילת **נפש** גרים נשים וקטנים ומיושב הקושיא. וקשה מה קושית תוספות? ושם סוברים שזה אינו פסוק מיותר, ועל כן נשאר האמור שבני ישראל ממעט גרים.

עוד נראה שבאמת בכל המקומות בתורה שהפרשה מתחיל בלשון דבר אל בני ישראל, יש פסוק מפורש או מילה מיוחדת לרבות גרים. וכן הוא לשון הספרי בכמה מקומות כל שהוא מעשה בישראל צריך לרבות את הגרים. ומאידך ישנם עוד הרבה פרשיות שמוזכר באמצעם בני ישראל, ובהם בדרך כלל לא מצינו מיעוט לגרים, ונראה על פי לשון הספרי הנ"ל שבאופן זה אין צורך לרבות גרים, ודווקא כאשר בתחילת הפרשה נאמר שתאמר לבני ישראל, שם יש לרבות גרים, ובמצות גונב נפש מאחיו, לא נאמר בני ישראל כי אם באמצע הענין.

ונבא לעיין בפרשיות התורה.

א] בפרשת פסח ראשון בפרשת בא נאמר בתחילת הפרשה דבר אל בני ישראל, ובסופו נאמר גר פעמיים, וכן בפרשת בהעלותך גבי פסח שני נאמר בני ישראל, ומפורש גר בסופו. ובספרי ע"א קאמר ששם נאמר שני ריבויים כי יגור גר כמשפטו יעשה. חוקה אחת יהיה לכם ולגר, ואומר הספרי כאן מרבה גר **לכל מצוות שבתורה**. ובדיוק כך כתוב גם במכילתא בשמות.

וזה הוא בסתם פרשיות, אבל במקום שנאמר בני ישראל, יש פסוק לרבות גר, וכלהלן.

ב] במקומות דלהלן הפרשה פותח דבר אל בני ישראל, ונאמר שם **פסוק מפורש על גר**.

במדבר בפרשת **נסכים**, ובספרי (שלח קט) איתא, לפי שמעשה בישראל צריך לרבות את הגרים. וכן בזה הלשון בספרי סוף סימן קיא גבי **חטאת ע"ז**, ובפרשת חוקת סוף פרשה קכד גבי **פרה אדומה**, ועיין גם בספרי בפרשת נשא על **ברכת כהנים** שם הוא נאמר ככלל לכל מקום.

וכן בשמות בפרשת **החודש** הזה לכם, מתחיל דבר אל בני ישראל, ומדבר על שני ענינים קרבן פסח ואיסור חמץ, ועל כל אחת מהם מזכיר הכתוב גר במפורש. ובמכילתא בשמות שם על הפסוק כי כל אוכל מחמצת וכו' בגר ובאזרח, איתא כלשון ספרי הנ"ל כל שהוא מעשה בישראל צריך לרבות את הגרים. [ואמנם רש"י גורס כל שנעשה הנס בישראל. וקשה שהרי כלשון מכילתא זו יש כמה פעמים בספרי, ושם לא שייך ענין נס].

וכן בשמות בפרשת **שבת** האמור בכי תשא וביקהל נאמר אל בני ישראל, ובעשרת הדברות יש פסוק מפורש על גר במצות שבת.

וכן הוא בויקרא בפרשת אחרי מות (ויקרא יח א) דבר אל בני ישראל כמעשה ארץ מצרים (מתיחס לכל פרשת עריות כמו שמוכח בתורת כהנים פרק יג ד), ובסוף הפרשה בפסוק כ"ו מפורש בפסוק האזרח והגר. וכן בויקרא כד טו **במקל** נאמר בני ישראל, ובפסוק אחר מפורש כגר כאזרח.

ג] ובמקומות דלהלן מרבה הברייתא גרים מדרשא.

בתחילת ויקרא מרבה גרים מאדם. בפרק ד' גבי חטאת נאמר בני ישראל, ומרבה גרים מנפש. בפרשת צו (ויקרא ז כג) לענין חלב נאמר בני ישראל, ומרבה גרים כי כל אוכל חלב. ובסמוך לכך, גבי תנופה נאמר בני ישראל, ומרבה גרים, מהמקריב. בתחילת תזריע נאמר בני ישראל, ומרבה גרים מאשה. בפרשת אמור פרשת יא' א' גבי ראש השנה נאמר בני ישראל ומרבה גרים שנאמר יהיה לכם. ושם בסוכות נאמר בני ישראל, ובסוף הפרשה דורש התו"כ גרים מכל האזרח בישראל. בישראל לרבות גרים. והכוונה מה' של האזרח כמו שכתב המפרשים.

בתחילת תרומה נאמר בני ישראל, ומיד נאמר מאת כל איש, ויש לכאורה ללמוד מכך גרים, ועיין בזה הקדוש בזה (שכאן אינו ממעט סתם גרים, אלא ערב רב, ואותם מרבה מאת כל איש, ויש לומר שכיון שאינו על סתם גרים, לכן לא נתפרש במדרשי הנגלות).

ד] ויש כמה מקומות שמרבה התו"כ גרים ממילת ואמרת אליהם.

בפרשת מצורע בפרשת זבים, ובפרשת אחרי מות גבי שחוטי חוץ מרבה התו"כ גרים מואמרת אליהם. וכן בחוקתי גבי ערכין פרשת ג' ג' דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם. אלא אם כן נדרש ואמרת אליהם על דבר אחר, כגון בתחילת ויקרא, ובויקרא יח ב, דורש התו"כ את ואמרת אליהם על ענין אחר (עיין מצפה איתן סוכה כ"ח ב').

ולפי זה יש ללמוד לכל מקום שנאמר ואמרת אליהם, כגון בתחילת פרשת קדושים, ובפרשת אמור במצות מוסף שבת, ובמצות העומר. ובפרשת נשא בסוטה ובנזיר. ובשלח בפרשת חלה. ובפרשת פינחס על תמידין ומוספין, (ובפרשת מסעי, על חלוקת הארץ, ועל ערי מקלט לרוצח, אולם צריך עיון כי לגר באמת לא היה נחלה) בכל אלו נאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם.

לכאורה המקום היחידי שנאמר בתחילת הפרשה אל בני ישראל ולא מצינו ריבוי לגרים, הוא במצות צו את בני ישראל ויקחו שמן זית, בפרשת תצוה ובפרשת אמור, ויש לעיין [ואולי למה שנתבאר שם, שהיה שם ענין מעלה מיוחד, יהיה מיושב].

ה] יש הרבה פרשיות שמוזכר בני ישראל באמצע הפרשה ולא בתחילתה, ובאופן כזה מיעטו בכמה מקומות ענין אחר. ויש לומר שאינו נקרא **מעשה בישראל** [כלשון הספרי הנ"ל] רק אם תחילת הפרשה מדבר כולו אל בני ישראל, ולכן בהם בני ישראל אינו ממעט גרים, ובכל זאת בחלק מהם ממעט גרים, וכלהלן.

בכתובות פרק רביעי דין **סקילה** בנערה בתולה נתמעטו גרים מנבלה נעשתה בישראל. וכן בחליצה נתמעטו גרים מבישראל מלהיות דיינים לחליצה. אך צריך עיון שגם בתחילת שופטים על עבודה זרה נאמר נבלה נעשתה בישראל. ובפרשת כי תצא גבי מיתת הבא על אשת איש נאמר **ובערת הרע מישראל**, אף שבשאר הפרשה נאמר ובערת הרע מקרבך. ולא נתמעטו גרים. אלא וודאי מה שנאמר בהם בישראל הוא מטעמים אחרים.

במצות **גיד הנשה** נאמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה. ונראה שבא לרבות שגם לפני מתן תורה לא אכלוהו בני ישראל, ועד מתן תורה באמת לא היה בגרים. ואמנם הוא מחלוקת בחולין צא, לר' יהודה נצטוו בני יעקב אבינו בעצמם, ולרבנן לא נצטוו עד מתן תורה. אמנם בפירוש המשניות לרמבם כתב שלדברי הכל נהגו בזה מיד. ונראה שכן מוכח בפסוק ממילת עד היום הזה, שפירושו עד משה רבינו, כמו שכתב בפ' הרוקח (ולחנם נתחבט תורה שלמה במקור דברי הרמבם).

ובמצות לא יהיה קדש בבני ישראל למה נאמר בני ישראל, כתב הרמב"ן בביאור הספרי לומר שהפסוק כולל שב"ד מזהירים לשמור שלא יהיו מופקרים לזנות, ואינם מחוייבים לשמור

שהעכו"ם לא יהיו מופקרים בזה. ויתכן עוד ללמד שממזר מותר בשפחה עיין לשון רש"י קידושין ס"ט שמשמע קצת שלמד ממילת בישראל למעט ממזר, ואף שמפורש שגר אסור בשפחה. וכן בהרבה מקומות 'ישראל' הבא באמצע פרשה אינו ממעט גרים. וה' יאיר עינינו.

פרשת כי תבא

ושמת בטנא (כו ב).

מצות ביכורים חלוקה הרבה משאר מצוות תרומות ומעשרות. א' יש מצוה בטנא, ליפות הסל, ולעטר את הביכורים, והיו מצפין קרני השור בזהב. ב' יש מצות הבאה, הגיע להר הבית נוטל הסל על כתפו הוא בעמו אפילו הוא מלך גדול בישראל עד שמגיע לעזרה וקורא ועודהו הסל על כתפו ואומר הגדתי היום לה' אלוֹקִיךָ. ומוריד הסל מעל כתפו ואוחז בשפתותיו והכהן מניח ידו תחתיו (רמב"ם הל' ביכורים פ"ג הי"ב), והיו עושים ההבאה בעלייה גדולה ברב עם הדרת מלך. ג' יש מצות תנופה לפני המקדש. כל מתנות כהונה ניתנים לכהן בביתו, וכאן מוגש תחילה לפני ה'. ד' יש מצות שירה, וכבר בדרך היו מזמרים שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, ומשבאו לירושלים אומרים עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, ואחר כך הללוהו קל בקדשו, והלויים משוריים ארוממין ה' כי דיליתני. ה' היה בה מצות הגדה גדולה. ואף שגם בכל תרומות ומעשרות יש מצות וידוי כמבואר בפרשה שאחריה בפרשת כי תכלה לעשר. אבל יש חילוק ביניהם, כי בשאר תרומות ומעשרות, מתודה ואומר לפני ה' שקיים את המצות, ומבקש השקיפה ממעון קדשך שיברכהו ה'. ואילו במצות ביכורים הוא מודה לאלקיו על הארץ, ואינו מבקש כלום.

וטעם החילוק ברור ופשוט, כי כל מצות תרומות ומעשרות הם כענין תשלום מס, כיון שהקב"ה אדון הארץ, הרי נותנים להקב"ה מכל מה שמקבלים להורות כי הכל שלו והכל מאתו.

אבל הביכורים הוא 'מתנה' אשר נותנים בשמחה וברצון לה' הטוב והמטיב, ומשום כן, העיקר הוא הטנא ועיטור הביכורים, וכל מעשה ההבאה שנעשה בשירים ובשמחה גדולה, תנופה פעמיים וההשתחואה, הכל כדרך הגשת מתנה. ואין בה שום בקשה, כי אינו כעין דורון שנותן העבד לרצות את אדוניו, אלא אך ורק 'מתנת אהבה' והכרת הטובה, ובזמן כזה אין מדברים על בקשות.

כי הנה זה הכלל (והעירני לזה הגאון ר' אברהם ארלנגר שליט"א) המקומות כי במקום ההודאה יש גם בקשה, כיון שאנו תלויים בהקב"ה, הרי בשעת ההודאה הוא עת רצון לבקשה. הלא תראה בהגדה של פסח, בסופו בברכת גאל ישראל אומרים כן תביאנו וכו', במודים דרבנן, אחר מודים על החיים, אומרים כן תחיינו, ובהלל אומרים אנא ה' הושיעה נא, ואפילו בהלל הגדול אומרים ואל יטשנו ה' אלקינו לנצח, כי שעת ההודאה הוא עת רצון, וכן הדין עולה קודם לחטאת כי אחר הדורון הוא עת רצון. ויוצא מכל הכלל הזה, מצות הביכורים שאין בה בקשה כלל, כמו שביארנו.

ובאמת אינו מתנה על פרי הארץ גרידא, אלא מתנה של הודאה על כל מתנת ארץ ישראל, ועל כל מצב הטוב של עם ישראל בהיותם בארץ ישראל, ומשום כן אין מביאים אלא מארץ ישראל, ורק מהפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ומאריכים בהודאה על כל הנהגת הקב"ה אותנו מעולם.

ושמחת כל הטוב. כתב האור החיים ירמוז אל התורה כמאמרם אין טוב אלא תורה, שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם.

ולכאורה יפלא מה ענין זה לפרשת ביכורים, ניחא שאר דבריו שם, מה שדרש על עניני עולם הבא בגדר הנקרא ארץ עליונה, וקורבת ה' הבאה לצדיקים ממעשה המצוות, הרי ששייך למעשה מצוה. אבל מה ענין לימוד התורה לפרשה של מעשה מצוה?

ונראה כי עיקר ההודאה בביכורים הוא על כלל ארץ ישראל, ולא על הפירות לבדם, וכמבואר מכל ההגדה, ואשר לכן, וודאי עיקר מעלת ארץ ישראל, הוא מה שזוכים ביתר שאת ללימוד התורה, וכמאמר הגמרא (כתובות עה) חד מינייהו כתרי מינן, שאותם האמוראים הקדושים אם היו בארץ ישראל היו פעמיים כמו אם היו בחוץ לארץ (ולא כהדלים שבארץ ישראל, המנדים ומואסים את החכמים הקדושים, ומתנשאים על רבותינו הקדושים שבחו"ל 'הקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם' מכוח שלהם הדלים יש מעלת ארץ ישראל. כי וודאי תינוק קטן בארץ ישראל אינו יותר חכם מחכם גדול בחוץ לארץ, ולא אמרו אלא שאותו חכם אם היה בארץ ישראל היה יותר גדול, ואנחנו לפני גדולי ישראל כקוצים לפני הארזים בלבנון, וכחמורים לפני בני אדם, וקל וחומר הדלים הללו, יתן ה' שיעביר רוח הטומאה מן הארץ), ולכן השמחה בלימוד התורה שייכת היטיב דווקא למצות הביכורים.

אם כי עיקר מצות ושמחת בכל הטוב, הוא בפירות, וכמו שפרש"י להלן פסוק י"ד עשיתי ככל אשר צויתני, 'שמחתי' ושימחתי בו. הרי שהוא מצוה לשמוח, וכמו שכתב הרמב"ם (מעשר שני פי"א הט"ו) שנלמד מושמחת בכל הטוב.

והיה ביום אשר תעברו את הירדן.. והקמות לך אבנים גדולות ושדת אותם בסיד.. וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטיב (כו ב- ח).

איתא בגמרא (סוטה ל"ז א') בא וראה כמה נסים נעשו באותו היום עברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל יתר מששים מיל, ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניהם, וכל העומד בפניהם מיד נתרו שנאמר (שמות כג) את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם אשר תבא בהם וגו' ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליהם את כל דברי התורה בשבעים לשון שנאמר **באר היטב**, והעלו עולות ושלמים, ואכלו ושתו ושמחו וברכו וקללו וקיפלו את האבנים ובאו ולנו בגלגל.

יש להתבונן מה הטעם שהיה ניסים עצומים כאלו, שהלכו שישים מיל בין האויבים לפני שכבשום, והספיקו כל כך הרבה דברים באותו יום, מדוע לא יכלו לקיים את כל זה מעט מעט, מדוע הכל צריך להיות באותו היום.

והנה על המקור מהפסוק שקללות הר גריזים והר עיבל יהיו באותו היום, יתכן שהפסוק שלתחילת הר גריזים ועיבל שנאמר (כו יא) ויצו משה את העם ביום ההוא לאמר. ביום ההוא אין הכוונה על יום אמרתו על ידי משה רבינו, אלא מצוה על היום ההוא, והכוונה על היום שיעברו את הירדן האמור בפסוק ב', וצריך עיון בזה (ואולי לפי זה, גם פסוק ט' היום הזה נהיית לעם, הכוונה על העתיד, היינו על יום זה שיעברו את הירדן. וכן נראה באבן עזרא שפירשו על היום של הברכות והקללות בהר עיבל). בכל זאת טעם הדבר יש להבין.

וראיתי בפירוש חרדים על התורה, בשם רשב"י מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, עם ישראל שלא בארץ ישראל אינו אחד, אלא כפלג גופא, כאיש לא נשוי (ושם ביאר על פי סוד מדוע דווקא הר גריזים והר עיבל שהם נגד הוד ויסוד, עיין להלן. ובאמת הבשורה הראשונה שנתבשר אברהם אבינו על ארץ ישראל היה בשכם, כמבואר בבראשית י"ב ז' עיין רש"י בבראשית שם פסוק ו').

והנה על פי זה שיום ביאתם לארץ ישראל, הוא מצב חדש עד שהוא משול לנישואין, נראה כי הברכות שביסוד ובתחילת כל בנין, השפעתו רבה על כל הבנין, יותר מברכות שאינם בשעת היסוד.

ועל כן דווקא ביום זה רצה הקב"ה שיקבע היותם בארץ מוגבל בברכות והקללות, לקבוע ולהודיע שכל מציאותם בארץ יהיה תלוי במעשיהם לטוב או למוטב.

וכן כתיבת התורה הוצרך להיות באותו יום, כי זהו יסוד קיומם בארץ.

ובאמת כך הוא גם בנישואין ממש, הנה בחתונה מברכים פעמיים כל ברכות השבע ברכות, אחד תחת החופה, והשני בסעודה הסמוכה ממש לחופה, וכמעט שנראה לבטלה.

ועוד שהרי החופה לא נשלמה, הרי החדר יחוד אינו לריק. וגם אינו כל כך דרך ארץ לשנות כוס מעומד כמבואר בהלכה, ואם כן מה הבהלה הזו, מדוע אין די במה שמברכים שבע ברכות תיכף בסעודה, מה צריך לומר את אותם הברכות גם תחת החופה.

אלא שחשיבות הרגע הראשון גדולה הוא בהיותה ראש ויסוד (הגע עצמך זוג הנשואים חמישים שנה, ולהם בנים ובני בנים לפעמים יותר ממאה, והנה כולם תוצאה של הרגע הראשון של הנישואין, ובדרך כלל שאיפות הזוג הראשון ניכרות בצאצאיהם, כמה כובד ראש צריך להיות בהנחת האבן הפינה לבנין כזה), והברכות ברגע הראשון יותר פועלות, ולכן ברגע הראשון של חלק הראשון הנישואין ממש, תיכף ומיד מברכים שבע ברכות. וחזן מזה מברכים בסעודה (ברכה מתוך סעודה טובה, הוא ענין מועיל יותר, כידוע מברכת יצחק ליעקב).

ומכאן נלמד שנחזק לחתן וכלה והוריהם ליקר את זמן שלפני החתונה, ורגעי החופה לחשוב כוונות ומחשבות טובות על העמדת הבית בדרכי התורה, ולהתפלל על כך, ולקבל ברכות (ולא להיות המחשבות עסוקות רק בכל הדברים הטכניים), כי התפלה בימי ההתחלה והיסוד, פועלת הרבה מאד על כל ההמשך, וכאמור (ויש להצטער שבימינו מרוב ריבוי המוזמנים והמהומה וריבוי העסק בענינים של חיצוניות שבשמחת חתן וכלה, אין מקום בסעודת הנישואים אפילו למעט דברי תורה חכמה ומוסר. תשס"ט בכללות אחייני ר' יצחק).

וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם (כו ט).

פרשה זו כולה צריכה ביאור מה נתחדש בה, לכאורה עיקר החידוש הוא מילת הסכת?

עוד יש לעיין מה נשתנה פרשה זו מכל פרשיות התורה, שנצטרפו הכהנים לדבר עם משה, וגם בפרשה שלפניה מצינו כן, שנאמר ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר, ולא מצינו כיוצא בו בשאר הפרשיות.

הרמב"ן כתב וזה לשונו: כי אחרי שהשלים משה דבריו צוה לזקנים שידברו גם הם עמו ויזהירו בעם לשמור כל המצות כי כל עם הולך בעצת זקניו וכתוב אשר אנכי מצוה אתכם ולא "אנחנו" כי עיקר הדיבור למשה והזקנים ירימו קולם לאמר לעם שמעו והאזינו ועשו וכן וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל וגו' (פסוק ט) כי אמרו הכהנים לעם הסכת ושמע ישראל ומשה אמר היום הזה נהיית לעם. עד כאן לשונו.

ובכל זאת צריך ביאור מדוע מצינו כן רק כאן, ולא בשאר פרשיות שבתורה, לא בפרשיות לפניו ולא לאחריו.

ונראה כי הנה בכל אומה ולשון, ההבדל בין אומה זו לאחרת, עיקרה הוא הבדל המקום והאקלים, ונוסף לזה הבדלי הנהגות שונות. ועל כן כאשר בן מואב יעבור לאדום, ישכח היותו בן מואב. אולם אצל עם ישראל, הארץ עצמה אינה עיקר האומה, בעם ישראל עיקר האומה הוא התורה הקדושה, וכאשר ידור בן ישראל בצפון אצל הלבנים, ואחר יהיה באפריקה אצל הכהנים יותר, הנה כולם אחים וקרובים זה לזה, כי תורה אחת לכולנו. ולפיכך ביום הכנסת לארץ ישראל היו צריך להעמיד לפנייהם יסוד חייהם על ידי **מעשה גדול**, שהוא דבר הנקבע בלב יותר מדיבורים.

והמציאות היא כאשר אדם עובר למדינה אחרת ודר שם כמה דורות, הרי זרעו אחריו זוכרים יותר את הסב הראשון שבא בארץ הזאת, כי מעשיו זכורים לבני המקום, והזקנים זוכרים אותו זמן רב אחריו, ולפעמים בנה איזה דבר, וככל שפעל והשפיע יותר הוא זכור יותר, אבל את אבותיהם מהארץ הקודמת ולא באו בארץ זו, זוכרים פחות.

ועל כן זקני ישראל אשר נכנסים לארץ ישראל, השפעתם רבה על בניהם ונכדיהם לדורות הבאים, יותר מאבותיהם שמתו במדבר או לפני כן, וגם יותר מבניהם הנכנסים עמם, כי הם ראשי המשפחה, והרבה תלוי בהם.

ונראה כי שלושה פרשיות הללו ענינם אחד לקביעת יסוד עם ישראל בארץ ישראל ושייכים ליום כניסתם לארץ כנ"ל דיבור הקודם, ומשה רבינו לא נכנס לארץ ישראל, ולכן נצרך שג' פרשיות האלו ייעשה על ידי עם ישראל בעצמם.

והראשונה הוא **מעשה כתיבת התורה על האבנים** ביום הראשון לארץ ישראל, הרי הוא **קבלת התורה שבכתב** כיסוד לאומה שבארץ ישראל, וזאת רצה הקב"ה שייעשה על פי הזקנים כאמור הענין בזקנים (ויותר נראה כי זקני ישראל אין הכוונה זקנים בשנים, אלא זקן זה שקנה חכמה, ומילת חכמה (לא בינה ודעת) מיוחס לבקיאות וידיעת כל התורה כמו שנמסרה, וחכמי ישראל משפיעים על העם להוסיף חכמים, וראוי שקבלת התורה אשר בא"י אשר נעשה במעשה כתיבת האבנים, תיעשה על ידיהם).

ופרשה שאחריה, **הסכת ושמע**, על **קבלת עיון ולימוד התורה הכולל תורה שבעל פה כיסוד לארץ ישראל**, מבואר במדרש תנחומא ובגמרא (ברכות ס"ג) כתתו עצמכם על דברי תורה, ללמוד בחבורה, ועוד, מבואר שענינה על העיון בלימוד התורה, ועיקרה על ידי בני לוי הפרושים ממלאכה ועוסקים תמיד בתורה, כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. וכיון שהם יהיו המלמדים עומקה של תורה לדור הראשון בארץ ישראל, רצה הקב"ה מצוה זו תינתן על ידיהם, וכן כתב הספורנו.

ובאמת גם לענין זה היה אמור להיות **מעשה בפועל**, והוא **נתינת הספר תורה לבני לוי**, כמבואר בסוף הפרשה, ומבואר ברש"י להלן כ"ט ג' שעל כך נאמר **היום הזה נהיית לעם**, הכתוב בפרשה זו של **הסכת**, שעם ישראל בקשו שכולם יקבלו ספרי תורה, באופן שלא נשאר מעשה בפועל, ובכל זאת עיקר הפרשה נשארה, שפרשת הסכת נאמרה על ידי הלויים, שהם היו מלמדי התורה עוד מאז היו במצרים, וכן היה אחר כך, כמבואר בנביא הושע ועוד.

ובשלישית. קבלת קיום המצוות בברכות וקללות שהיה בהר עיבל והר גריזים ובסופם ארור אשר לא יקים.. היה על ידי **פעולה של כל ישראל לשבטיהם** (באמצע הארץ ממש, שהרי שכם היא עיר מקלט האמצעית, ומבואר בגמרא במכות שהיה בדיוק באמצע ארץ ישראל מצפון לדרום, והר עיבל והר גריזים הם אצל שכם) ביום ראשון לארץ ישראל, להעמיד את קבלת המצוות כיסוד לשיבת ארץ ישראל, והכל הולך אחר היסוד.

פרשת נצבים

אתם נצבים היום.. לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה' אלקיך כורת עמך היום. ולא אתכם לבדך אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת וכו' (כט ט-יג).

משמע שעכשיו הולכים ליכנס לברית. וצריך להבין הלא בפרשת כי תבא נאמרו כל הקללות, ושם נאמר (כח סט) **אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרת את בני ישראל בארץ מואב**. וכן בסוף פרשת כי תבא **ושמרתם את הברית הזאת**. הרי שכבר שמעו את הכל, ולכאורה בכך עברו בברית הזאת לפני כן, ומה נוסף עכשיו לעברך בברית, ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית, שמשמע שיש כאן ברית מחודשת מכאן ואילך. ועוד שנאמר בפרשה שמדבר על האלה הזאת, משמע שמדבר על הקללות של כי תבא, ואם כן מה נתחדש כאן?

ונראה פשוט שבפרשה זו נוסף שני ענינים מחודשים שלא היה עד הנה. א' ערבות ישראל זה לזה, וזה מרומז בסוף הפרשה נגלות לנו ולבנינו. ב' והוא עיקר הפרשה על מחשבות הלב.

פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה. והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשררות לבי אלך. ורבצה בו כל האלה (כט יז, יח).

כלומר על עצם הפריקת עול במחשבה, כבר מגיע לו כל האלה.

אמנם נראה בהמשך הפרשה שאף שהקב"ה לא יסלח לו, וכל האלות מוטלות עליו ונגזרות עליו. למעשה לא יתקיימו האלות, רק אם יבא הדבר לידי מעשה, כגון אם הוא או דור אחר יעברו עבירות בפועל. והטעם שלא יענש על המחשבה, כדי שלא יתחלל שם השם, כדי שהעונש יגיע ידעו ויכירו כולם שהנענשים עברו על ברית שכרתו עם ה'.

כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים ואת אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם. ותראו את שקוציהם ואת גלליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם (טו, טז).

בפרשיות של תחילת ספר דברים, חשש העבודה זרה, בא תמיד בעקבות מה שיראו עם ישראל את האומות שבארץ כנען. ואילו כאן מדבר על מה שראו במצרים ובגוים אשר עברתם. וטעם החילוק פשוט, כי בפרשיות הקודמות, מדבר על העתיד שמא יחטאו. אבל כאן מדבר על המחשבה, וזה יתכן גם עכשיו שיש להם כאלו מחשבות, ואם כן והרי עדיין לא נכנסו לארץ, בהכרח למדו כן מהגוים שראו לפני כן.

נמצא כי לדברינו בפרשה זו פרשת **נצבים** נוסף האלות על מחשבת הלב.

ולעומת זה בפרשת **כי תבא** אינו מדבר על כך. ואף שלכאורה יש שם חילוקים בין מעשה לשמיעה, כבר מפרש האור החיים שם, שהכוונה שם בשמיעה הוא למצות לימוד התורה.

[תורף דברי האור החיים הקדוש בפרשת כי תבא, שהתורה מחלק את הברכות לשלושה. בפסוק (כח ב) ובאו עליך כל הברכות האלה.. **כי תשמע** בקול ה' אלקיך. ובפסוק ט' שם נאמר, **כי תשמר** את מצות ה' אלוך והלכת בדרכיו. ובפסוק י"ג **כי תשמע** אל מצות ה' אלוך אשר אנכי מצוך היום לשמר ולעשות. וכתב האור החיים, חלק הראשון על **השמיעה** עצמה, הוא לימוד התורה. השני על **השמירה** הוא מצות לא תעשה. ובשלישי נוסף **עשיה**, הוא מצות עשה.

וכן בקללות בפסוק מ"ה **כי לא שמעת** בקול ה' אלוך **לשמור**. ובפסוק נ"ח אם לא תשמור **לעשות**. ובפסוק ס"ב **כי לא שמעת בקול** ה' אלוך. גם כאן כתב האור החיים שהקללות מחולקת לשלושה. הראשון על **השמירה** הוא לא תעשה. השני על **עשיה** הוא מצות עשה. השלישי על **שמיעה** לחוד, הוא לימוד התורה.]

ובאמת גם המשך כל פרשת נצבים מדבר על ענין הקבלה בלב.

כי הפרשה השניה הוא על התשובה, ועיין מה שנתבאר בספר הלכות המקדש וקדשיו עם באר החיים, בסוף הלכות ערכין, בביאור שבתחילה נאמר ושבתי, ואחר חלק מהגאולה נאמר שנית ואתה תשוב. ונתבאר שבראשון מדבר על קבלה לקיים את כל המצוות אף אותם שאי אפשר לקיים בימי הגלות, ובזכות זה עתידין ליגאל. והשני הוא הקבלה לקיום כל המצוות בשעה שאפשר לקיים כולם.

ופרשה שלישית גם היא על התשובה, וכמו שכתוב בה בפיר ובלבבך לעשותו. וכן כתב **ספר חרדים** במצות עשה התלויות בלב, שמצות התשובה יש לה שני ענפים, בלב ובפה. ולפי דבריו צריך לומר שענין עזיבת החטא הוא תוצאה ממנה, ותנאי לה, ועצם התשובה הוא בלב.

וכן **הפרשה הרביעית, ובחרת בחיים**. כתבה **ספר חרדים** במצות התלויות בלב. כי הבחירה אינו עצם מעשה המצוה, אלא הרצון והשאיפה המוקדמת לקיום המצוות בפועל.

באופן שכל פרשת **נצבים** הוא על הרצון והשאיפה אשר בלב ובנשמה לקיים את כל המצוות.

פרשת וילך

וילך משה וידבר את הדברים האלה (לא א).

כתב האור החיים הקדוש צריך לדקדק להיכן הלך ויונתן תרגם לבית אולפנא, והמפרשים אמרו שהלך ממחנה לווייה למחנה ישראל כאדם הנפטר מחבירו, והכתוב סתום ואין ממנו היכר לאחד מהדרכים עכ"ל.

ולכאורה קשה על המפרשים שהלך לכאן ולכאן, והרי נאמר בפסוק שלאחריו לא אוכל עוד לצאת ולבא?

ונראה שפירוש ההליכה מבואר בספרי בפרשת האזינו, על הפסוק (לב מד) **ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם**. כתב הספרי נאמר כאן ויבא משה ונאמר להלך וילך משה, אי אפשר לומר ויבא שכבר נאמר וילך, ואי אפשר לומר וילך שכבר נאמר ויבא, אמור מעתה בא דיותיקי שלו והרשות ניתנה ביד אחר.

והנה לא נאמר וילך משה כי אם בפרשת וילך. וצריך ביאור מה קושית הספרי, בוילך הלך, ובהאזינו בא, מה הסתירה? אלא מבואר שמתחילס לאותו דבר בעצמו. והטעם כי וילך משה מתיחס לכל פרשת וילך, והפסוק האחרון וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת. הוא ענין פסוק ויבא משה, שניהם מדברים על אותו מעשה ממש, ועל כן יש כאן סתירה, אם הלך או בא.

והכוונה של הסתירה (הרי יש לומר שהלך ממקום א', ובא אל מקום ב', אלא) נראה שוילך משמעו הלך מעמדם, וביאה בא אליהם.

ומתוך הספרי שהביאה אינו ביאה אל ישראל, אלא בא אל קץ זמנו.

ואם כן מבואר שההליכה הוא הליכה מעם ישראל, שהלך מהם לבית עולמו, ועיין להלן.

ה' אלקיך הוא עבר לפניך הוא ישמיד את הגוים האלה מלפניך וירשתם יהושע הוא עבר לפניך כאשר דבר ה' (לא ג).

ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתם לתת להם ואתה תנחילנה אותם. וה' הוא ההלך לפניך הוא יהיה עמך לא ירפך ולא יעזובך לא תירא ולא תחת. ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי (לא ז-ט).

מבחינת חלוקת הפרשה לפרשיות פתוחות או סתומות, הרי בפסוק ז' מתחיל פרשה שניה, ובפסוק י"ד פרשה שלישית עד סוף פרשת וילך.

ויש להתבונן א' ענין זה שה' הוא ההולך לפני העם, נאמר בפרשה ראשונה, מה נתחדש בו בשניה. ויש לומר שכאן דיבר משה רבינו אל בני ישראל, וכאן אל יהושע. ובכל זאת צריך ביאור מה נתחדש בה.

ב' צריך ביאור מה שייך חיזוק יהושע בן נון במלחמת כיבוש הארץ, אל כתיבת ספר התורה, ושני קושיות אלו בעצמם קשים גם בפרשה השלישית.

ונראה שבכל פרשה יש ענין לעצמו.

כי הנה ענין כל פרשת וילך, הוא ענין פרידת משה רבינו מעם ישראל. כי בשעת וילך משה, על דרך כי הולך האדם לבית עולמו. בשעה שמשה רבינו פונה והולך מעם ישראל [ענין במפרשים שנתקשו להיכן הלך משה? ויש לישב כדברינו לעיל]. עלול לעלות כמה חששות בלב העם.

החשש הראשון על הנצחון. כי עד הנה משה רבינו גבר על כל האומות פרעה סיחון ועוג, בניסים עצומים, ומה יהיה מעתה, איך יגברו וינצחו את העמים ללא משה רבינו, ללא מטה האלקים שלו.

ועל כך נאמרה **הפרשה הראשונה**, ומשה רבינו אינו משיב, שיהושע הוא יהיה כמו משה רבינו. לא, אלא הקב"ה הוא ישמיד את הגוים האלה מלפניך. יהושע הוא אמנם עובר לפניך בארץ, והקב"ה עובר לפניך מהשמים, אבל הנצחון הוא רק על ידי הקב"ה. ואם כן הרי אין שום חשש, כי אמנם יהושע יעבור ולא משה רבינו, אולם אותו הקב"ה שהיה עם משה, הוא נמצא עמם אחר כך, וכח הבורא אין בו שינוי. זהו ענין הפרשה של ו' פסוקים אלו.

וזה הוא לימוד וחזק גם לדורות אחרונים יתמי דיתמי, גם אם אין משה ולא יהושע, אבל הקב"ה הוא אותו הקב"ה.

בפרשה השנייה, אינו מדבר על הנצחון את האויבים, שהרי לא אמר הוא ישמיד את הגוים, כי אם יהושע הוא ינחילנה אותם, כאן אינו מדבר על הפחד מהאויבים.

כאן מדבר על **חשש שני**, שעלולים לחשוש בהליכת משה מעמם, והוא האם יהיה מנהיג לעם ישראל, איך יהיה להם **מנהיג** כמו משה רבינו, רעיא מהימנא.

ועל כך בא הפרשה ואומר, שיש שני חלקים בענין **ההנהגה**, א' ענינים גשמיים כגון הנחלה ותחילת קיומם בארץ, ב' ענינים רוחניים.

לענין הא' תחת משה רבינו ינהיגם יהושע בן נון, ויהיה בכוחו להנחיל את עם ישראל את הארץ, והוא כולל ענין הנהגת העם. ולענין הב' הנה משה רבינו בכל שאלה, היה אומר עמדו ואשמעה, וכאשר הקב"ה חידש לו פרשה מכוח השאלה, הרי זה תורה עצמה, כמו בבנות צלפחד. ולכך אין תמורה, כי בסוף חומש ויקרא נאמר 'אלה המצוות' ודרשו בגמרא, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. כלומר ממיתת משה רבינו בטל זה לעולם, ומה יהיה תמורתו.

התשובה, ספר התורה. כל השאלות יש למצוא בתורה, על ידי נתינתה לבני לוי, לומדי התורה בעיון, ועל קריאת הקהל, שישמעו כולם ויקבלו מוסרה, ויקבלו על עצמם לשמוע לתורה, על ידי זה יזכו להתנהג על פי התורה, ושם ימצאו פתרון לכל שאלה. ובוזה מובן השייכות שיש בין חזק ואמץ ליהושע בן נון, אל כתיבת התורה כי שניהם הוצרכו לענין ההנהגה.

ובפרשה השלישית.

ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימיך למות קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד ואצונו וילך משה ויהושע ויתיצבו באהל מועד. ויאמר ה' אל משה.. וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ.. ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא.. למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל. והיה כי תמצאן.. ויכתב משה את השירה הזאת ביום ההוא וילמדה את בני ישראל. ויצו את יהושע בן נון ויאמר חזק ואמץ כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם ואנכי אהיה עמך. ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת.. (יד - כו).

כל הפרשה מדברת על העדות מה יהיה כאשר יחטאו, וכתיבת העדות בתורה והנחתה לעדות, ובאמצע פסוק אחד מענין אחר לגמרי, ויצו את יהושע ויאמר חזק ואמץ כי אתה תביא ואנכי אהיה עמך, כיצד שייך פסוק זה לכל הפרשה (הצוואה ליהושע הוא ממש בין ויכתוב משה, לוייה ככלות משה לכתוב)?

יתר על כן, הרי בתחילת הפרשה נצטוו יהושע והתיצב באהל מועד, כדי שהקב"ה יצונו, והנה בתחילה הקב"ה מדבר אל משה לכאורה דברים אחרים לגמרי, איך יתכן? הרי כל זה הוא הכרח שפסוק הציווי אל יהושע שייך לכל ענין הפרשה, ואל העדות מה יהיה אם חלילה יחטאו, וצריך ביאור מהו השייכות?

ונראה שכאן בפרשה השלישית דיבר על חשש שלישי שיש בהליכת משה רבינו לבית עולמו. חשש שיעזבו את דרך התורה הקדושה תורת משה. כי משה רבינו השכינה מדברת מתוך גרונו, וכל נבואותיו במדרגה היותר גדולה. אם בעוד משה רבינו חי היה ענינים, קל וחומר אחרי מותו, כמו שכתוב מפורש בפסוק.

והחשש הגדול הוא, שכיון שיחטאו יהיה הסתר פנים. וכיון שיהיה הסתר פנים, עלולים חלילה להרהר היכן הקב"ה, ומכוח הרהור זה עלולים לעזוב הכל רח"ל (במקום לקבל את התוכחה ולשוב בתשובה).

ועל כך השיב בפרשה בשני ענינים. א' העידם שכיון יחטאו יענשו, והעדות הוא פירוש ארוך של אופני העונש, ומצבי הדורות, ממילא אין ראייה ההסתר פנים והעונש, ואי אפשר להעלות על הדעת שאלה היכן היה הקב"ה בימי הזעם, היתכן שהגויים מתעללים בבניו איך שרוצים, והקב"ה שותק. זה אינו שאלה, שהרי אדרבה מלכתחילה נאמר בבירור שכך בדיוק יהיה אם יחטאו, וקיום הנבואה הוא ראייה להיפך שהכל בא מאת הקב"ה. ב' הבטיח ליהושע בן נון, ואנכי אהיה עמך גם במצב קשה והסתר פנים מעם ישראל וצרות. בכל זאת לגבי יהושע בן נון נותן בכל גדולי הדורות בכל דור ודור שהוא לא יהיה הסתר פנים, ואנכי אהיה עמך. ושייך שפיר דברי הקב"ה למשה רבינו, לדבריו אל יהושע בן נון.

ולכך באו הדברים אל יהושע בן נון תוך ובאמצע ענין כתיבת השירה שירת האזינו, כי כל הפרשה, הוא ענין אחד, וענינה תשובה על הסתר פנים. כלומר משיב שני תשובות על שאלה אחת. א' באמת אחרי משה רבינו עלול להיות הסתר פנים, ושירת האזינו היא תהיה עד שהקב"ה הוא עשהו. ב' הבטיח שאצל יהושע בן נון [ואולי בעוד מנהיג הדור] אצלו בעצמו לא יהיה הסתר פנים [ויתכן שזכות דבקותו בתורה הנקראת שירה, הוא הגורם לכך שיהיה הקב"ה עמו, ועל כן יהיה כך בכל חכמי הדורות, וכמו שאמרו חז"ל לא געלתים ולא מאסתים זה בית רבי וחכמי הדורות].

נמצא שיש בוילך ג' ענינים נפרדים זה מזה, וכולם על חששות שיש להתעורר בהליכת משה לבית עולמו.

הראשון על נצחון המלחמה. הב' על הנהגת עם ישראל. הג' מצב הסתר פנים.

פרשת האזינו

האזינו השמים (לב א).

מהו ענין השירה? הלא תוכחות וקללות אם יחטאו, כבר נאמרו בפרשת כי תבא, ונצבים? ולכאורה נראה שמלבד שבכל פסוק יש אין קץ חידושים והוספות, אבל בכללות יש כאן תביעה מחודשת מכוח הכרת הטוב, ובה מראה מן התוכחה עצמה, את חביבות ישראל ומעלתם, וזהו השירה.

השירה מחולקת לששה בבות, כחלוקת העליות. חלוקת העליות של פרשה זו, נקראת הזי"ו ל"ך, שהם ראשי התיבות, והוא מהגמרא ראש השנה ל"א, ויש להתבונן לפי החלוקה.

ראשית ה'אזינו, בשבח התורה וחביבותה יערוף כמטר לקחי וכו' שמגדלת את ישראל, וכפרש"י. ויושר משפטי ה', ומשום כך תובע הכרת הטוב, כמו שמתרגם על נבל ולא חכם. שקבלו תורה ולא התחכמו. שאל אביך אלו הנביאים.

שנית ז'כור ימות עולם על הכרת חביבות ישראל אצל הקב"ה בעבר, והגדולה שהנהיג הקב"ה את עם ישראל מתחילת האומה, ועד מיתת משה רבינו, ומשום כן אם חלילה יחטאו לעבור אלהים אחרים, הוא מביא לכעס יותר גדול ח"ו.

שלישית י'רכיבהו, מה שעתידי להיטיב להם בשבח ארץ ישראל, וכאן מספר שאם יחטאו מכוח הטובה, הרי יש כאן תביעה גדולה של הכרת הטוב, ומשום כך ודאי מרבה כעס, והטענה גדולה יותר לפי מידת ההטבה שהיה להם.

ו'ירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו. משפטי ה' באים בצדק מחמת הטענה הגדולה, ובכל זאת קורא להם לשון חבה בניו ובנותיו. כדברי חז"ל בספרי כאן.

ל'ו חכמו ישכילו. שגם מהצרות של עם ישראל, יש לראות שיש אלקים, והכל ממנו. ונחלקו התנאים אם לו חכמו הכוונה, עם ישראל יתבוננו, או אויביהם, וכפרש"י.

כ'י אשא אל שמים ידי. הוא ההבטחה לנקמה בגוים, שדבר זה מלמד על חביבות שהקב"ה מחבב את ישראל בכל מצב, ומשום כן, כי דם עבדיו יקום.

יצרנהו כאישון עינו (לב י).

במדרש תנחומא על פסוק זה, מובא מעשה גדול ונורא, והלשון בסופו, "וזהו שהקב"ה נוצר הבוטחים בו". משמע שהבטחון בקב"ה הוא לבדו מועיל להפוך את הגזרה (ואמנם אינו קושיא על ספר חזון איש אמונה ובטחון שמשמע שם שאינו מהפך הגזרה, כי מכל מקום כתב שיש בטחון שהאדם מרגיש שאמנם יעזרהו ה', ואם הוא סומך על זה הוא בעל בטחון, ויש לומר שזה מה שהיה במעשה ההוא). מאידך בתחילת המדרש, "הקב"ה נוצר לבחוניו", משמע שאינו משום הבטחון עצמו, אלא שהעמידה במבחן הנסיון הצילה אותו, ולכאורה הוא סתירה קצת.

אכן במעשה המובא כאן במדרש, הבחור היה לו בטחון, ואחר כך נגלה אליו אליהו הנביא ז"ל, וגילה לו שיהיה לו עוד לעמוד בנסיון, הרי שהיו שני הדברים גם יחד, בזכות בטחונו נתגלה לו אליהו הנביא, שהעמידה בנסיון יצילהו. ומשמע כי על אף שנגזרה גזירה על אשה זו שימותו בעליה, נתבטל הגזירה בזכות הבטחון הגדול של האיש והאשה בטוב ה'.

בעיקר הבטחון: כתב מרן החזו"א זצוק"ל בספר אמונה ובטחון (פרק ב' א') טעות נושנה .. במושג בטחון.. נסתובבה במושג חובה להאמין - בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתהו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד טובה ולא שניה - כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על היפוך הטוב הוא מחוסר בטחון. ואין הוראה זו בבטחון נכונה.. אבל ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך.. ובהעלותו על מחשבתו צד היסורים, שיהיה לבו ער כי לא המקרה פגעתו שאין מקרה בעולם רק הכל מאתו יתברך.

וראיתי באיזה מקום איני זוכר איזהו, כי נשאל מורנו ורבנו הגאון הגדול רבי ברוך רוזנברג ראש ישיבת סלבודקה זצוק"ל על דברי החזון איש, אם כן מה זה שמצינו בדברי הראשונים כגון חובות הלבבות (סוף פתיחה לשער הבטחון) ועוד, שבעל הבטחון יש לו להיות במנוחה ושלווה, הרי לפי דברי החזו"א כאשר מתרגשת חשש צרה, יתכן בהחלט שכעת עומד הקב"ה להענישו, ולשנות מצבו, ואיך לא ידאג? איך יהיה במנוחה ושלווה?

ותורף תשובת רבינו זצ"ל בביאור החובות הלבבות והראשונים ז"ל הוא, כמו חולה שצריך לעבור ניתוח, וחושש שמא יטעה הרופא או יזקינו במקום להועיל. הנה אם ילך רופא המומחה והמנוסה ביותר מכל העולם, וגם ידע שרופא זו אוהבו מאד ורוצה מאד בהצלחתו, הוא ילך לניתוח בשלות נפש ביודעו שהוא בידים טובות מאד, על אף שאין וודאות בהצלחת הניתוח והסיון לסכנתו קיים, ויש לו חשש מזה. בכל זאת הידיעה שהוא בידי הרופא הגדול ביותר, והטוב ביותר נותן בלבו שלווה, ומסירה מלבו את רוב הדאגה.

כן הוא בענין הבטחון, כאשר מאמין שהקב"ה הוא כל יכול, ובכל מצב יכול לשלוח הצלה. ועוד מאמין שהקב"ה רחמיו על כל מעשיו ואוהב ומרחם עליו ביותר, והכל לטובה. הרגשה והכרה ברורה בזה, נותנת לו שלווה ומסירה מאתו את רוב הדאגה, למרות שיודע שיתכן גם כן שנגזרה גזירה מאתו יתברך, וצד זה נותן בו פחד וצער. בכל זאת יש בו שלווה כי מכיר שכל מה שאפשר להצילו יודע הקב"ה שהוא כל יכול, והוא יעשה הכל בעבורו אם הוא לטובתו. את"ד.

והנה יש להוסיף על כך, והוא המבואר במדרש תנחומא הנ"ל **שהקב"ה נוצר הבוטחים בו**, שאחרי שהביא את עצמו לבטחון ושלוה זו, הרי זה עצמו מוסיף נקודות וצדדים להצילו, כיון שהבוטח בה' חסד יסובבנו, הוא מגביר על עצמו מידת החסד.

ויתכן שמשום כך ינצל. גם יתכן שכל מצב הצרה לא היה אלא נסיון אם יעמוד באמונתו ומצוות ה', ואם כן כיון שיעמוד בנסיון, ממילא ינצל, וגם זה מבואר במדרש כאן, **שהקב"ה נוצר לבחוניו**.

וכמובן שאם **מתפלל** ודורש ה', הרי מוסיף עוד נקודות להצילו. וכן אם נותן **צדקה**, כמו שנאמר במשלי צדקה תציל ממות ולא יועיל הון ביום עברה, ועוד שם. ועל אף שלעולם אין וודאות מה עתיד ה' לעשות, אך כל אלו מוסיפים הרבה בצדדי ההצלה, יותר מהשתדלות האדם, שהוא אינו מועיל באמת.

ואשר ממילא אצל בעל הבטחון, כל תוספות צידי ההצלות הללו שהוא מאמין שהם מוסיפים בסיכוויי להנצל מחמתם, הרי הם מוסיפים בשלותו ומנוחתו.

ומה שנראה בספר **מדרגת האדם** שיכול לבטוח שוודאי יעזרהו ה', ואם לא עזרו ה' אות הוא שלא בטח לבו, זה הוא לכאורה לא כהחזו"א. ומה שידוע כעין מדרגת אדם הנ"ל בשם מוהר"ח מוואליץ זצוק"ל, יתכן שהוא ענין של **'דבקות'** על פי חידושו הידוע של הגר"ח מוולאזין ועיקר הדבר מבואר בסוף ספר מורה נבוכים לרמב"ם שבשעה שהאדם דבוק במחשבתו כי אין עוד מלבדו, ברגע זה לא יארע לו רעה, ויש עליו השגחה פרטית יותר ויותר. וגם בענין זה יש לעיין אם הכוונה ממש וודאות ומאה אחוז, או הכוונה קרוב לוודאי, ומוצא מכל הכללים הרגילים, אבל יש שהגזרה מוכרחת ואין עצה נגד ה', וכי מי שדבוק בזה לא ימות לעולם (אמנם מצינו בגמרא שבת ל' ב' ועוד שמלאך המות אינו יכול לקחת נפש אדם ברגע שעסוק בשכלו בתורה), ועיין.

יש להעיר קצת. כי לכאורה בתנ"ך לשון בטחון, הוראתו שסומך וברור לו צד ההצלה, ראה בערוך ערך רחץ, מה הבטחון הזה אשר בטחת, מה רוחצא הדין דרחצת. ובפרשת וישלח ויבואו על העיר בטח רש"י מפרש בטוחים בכוחו של זקן. ובתרגום מפרשו על בני העיר, דיתבין לרחצן. בכל אופנים אלו, אין מילת הבטחון, רק שבטוח שהן טוב הן רע לא ייעשה נגד רצון ה', אלא סמיכות הלב שוודאי הכל יהיה כצד הטוב. ובישעיה נ' י' יבטח בשם ה' וישען באלוקיו, מתרחץ בשמא דה', לכאורה מתפרש מיתרחץ, כמו יתבין לרחצן, והרי שם משמעו שיושבים ואינן חוששים כלל לצד שיהיה להם רע, וצריך עיון.]

עלה אל הר העברים הזה הר נבו.. וראה את ארץ כנען (לב מט).

פרשה זו קיים משה בסוף וזאת הברכה, ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה.. ויראהו ה' את כל הארץ.

ונצטוה עליה גם לעיל פרשת ואתחנן (ג כז) **עלה ראש הפסגה** ושא עיניך .. וראה בעיניך. והוקשה לספרי האם **עלה** להר העברים, או לראש הפסגה או להר נבו, או שמא היה כמה פעמים? ומתוך הספרי הר העברים שהוא קרוי ד' שמות הר העברים, הר נבו, הר ההר, ראש הפסגה. עוד מוסיף שגם אהרן הכהן נקבר שם, וכמדומה שבפרט זה מדרשים חלוקים.

פרשת וזאת הברכה

יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר (לג ז).

משה רבינו לפני מותו מברך כל שבט ושבט (חוץ משבט שמעון, וכללו ביהודה כפרש"י). והנה בין ברכת כל שבט ושבט יש הפסק פרשה, אין מלבד בשני שבטים, בין זבולון ליששכר, ובין דן ונפתלי, ויש לעיין מה הטעם בזה, מדוע ביניהם ריוח פרשה וכולם יש חילוק פרשה?

ונראה שהנה בני ישראל עמדו באותה שעה לפני מצות כיבוש וחילוק שהיתה מוטלת עליהם. ומשה רבינו בירך את רוב השבטים, בנחלה מבורכת וכמו שכתב הרמב"ן שהברכות לפי הנחלות.

בירכם בברכה פרטיות את יהודה במלכות, לוי בהוראה, ובנימין במקום המקדש, ויששכר בשקידת התורה, כאשר בכל ארבעת הענינים האלו ברכם גם יעקב אבינו. ובוודאי יש בהם עוד ברכות פרטיות.

עוד בירכם בכח לכבוש ולגבור על האויבים ולהיות מוגן מכל אויב והיה מצות השעה. והנה לכאורה אם נדקדק, בכל השבטים יש ברכה על כוח להיות מוגן מהאויבים (לפחות לחלק מהמפרשים, והרי כל המפרשים אלו ואלו דברי אלקים חיים), מלבד בשני שבטים אלו יששכר ונפתלי, וכלהלך.

בראובן ויהי מתיו מספר. מפרש הספרי גבורים בכוח למלחמה (ועיין מלבי"ם בביאור מילת מתיו לפי זה, ש'מתיו' הוא כינוי לאנשים שאינם ראויים למלחמה, ואומר שהחלשים יהיו מעטים. **ביהודה** עזר מצריו תהיה. **בלוי** מחץ מתנים קמיו (עיין רש"י בפירוש ב' על נצחון מהגויים), **בנימין** חפץ עליו כל היום. פרש"י ומגין עליו, וכן הוא בתרגום. **יוסף**, קרני ראם קרני בהם עמים ינגח. **זבולון** שמח זבולון בצאתך, ומתרגם אונקלוס במפקך לאגחא קרבא על בעלי דבבך (ומכאן נראה שזבולון יוצא למלחמה תחת יששכר. אמנם לרש"י הכוונה יציאה לסחורה, אך אלו ואלו דברי אלקים חיים), גד וטרף זרוע אף קדקד. דן, דן גור אריה. ופרש"י שהוא סמוך לספר מושלו כאריות. **אשר** ברזל ונחשת מנעליך. אמנם רש"י מפרשו על כל ישראל, אבל בתרגום יונתן, וכן בספרי שארצו של אשר היא היתה מנעלה של ארץ ישראל. ולכאורה פירושו הגנה מאויב.

מבואר שרק שני שבטים אלו יששכר ונפתלי לא נתברכו בכוח לגבור על האויבים, ויש לומר שלפיכך אין להם פרשה בפני עצמה.

ב] אמנם זה בעצמו צריך ביאור מדוע לא בירך משה רבינו את שבטים אלו יששכר ונפתלי בברכה זו של הצלה מהאויב? ובפרט שמצאנו שהמה השנים נשתבחו במלחמה, אצל דבורה וברק במלחמת סיסרא נאמר (שופטים ה, הפטרת בשלח) **ושרי ביששכר עם דבורה, ויששכר כן ברק בעמק שולח ברגליו**. וגומר **ונפתלי על מרומי שדה**.

ויתכן **שיששכר** לא נצרך לברכה על ההצלה מהאויבים, כי זכות שקידת התורה היה להנצל מהאויב, ויש לו ברכת התורה. ויש לדקדק כך **בשירת דבורה הנ"ל**, נאמר ושרי ביששכר עם דבורה, **פרש"י** שרים שביששכר הם סנהדראות עוסקים בתורה יודעי בינה לעיתים, הם תמיד עם דבורה ללמד בישראל חק ומשפט עכ"ל. ומכך נראה שמעלה זו שייך למלחמה, שזכות זה סייעה בעדם.

עוד יתכן שהיה רשות בידם לימנע ממצות המלחמה של הכיבוש, כמו שמצינו בחיוב בפריה ורביה, שכן עזאי שחשקה נפשו בתורה פטר עצמו ממנה. או דווקא משום עסקת יששכר זבולון, כי משום שזכות התורה שלו ינצח זבולון במלחמה בכפלים, ולכן חלק כחלק יאכלו בביות המלחמה, כמו שממשיך כאן הפסוק 'כי שפע ימים ינקו' ומתרגם אונקלוס ארי נכסי עממיא ייכלון. והכוונה על שניהם יששכר וזבולון (כפרש"י), ואף שרק זבולון יצא למלחמה כמו שמשמע בתרגום על שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך.

וקצת סמך לדבר, בפרשת שירת דבורה הנ"ל, על הפסוק ושרי ביששכר עם דבורה, כתב **המצודות דוד**, רוצה לומר עם כי השרים ביששכר ישבו בכל עת עם דבורה ללמד בישראל חק ומשפט כמו שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים וגו', ולא ניסו אם כן מעולם ללכת במלחמה, עם כל זה עשה כן כמו ברק וירד למלחמה כמוהו עכ"ל. משמע שהיו רשאים ליפטר מכל מלחמה, רק באותו זמן עשו לפנים משורת הדין מאיזה טעם.

ונפתלי מדוע לא נצרך לברכה על ההצלה מהאויבים? יש לומר כיון שנאמר בו מלא ברכת ה'. אחרי ברכת ה' מלאה, אין צריך לעוד ברכה על הצלה מאויב.

ורצון שוכני סנה (לג טז).

פרש"י תהיה ארצו מבורכת מרצונו ונחת רוחו של הקב"ה הנגלה אלי בסנה.
וצריך עיון מדוע מזכיר כאן דווקא ענין גילוי הקב"ה בסנה, יותר משאר השבטים?
והנה על המשך הפסוק **תבואתה לראש יוסף, ולקדקד נזיר אחיו**. מתרגם יונתן ולקדקדיה
דגברא דהוה רב ושליט בארעא דמצרים והוה זהיר ביקרא דאחוהי.

והוא פירוש מחודש במילת **נזיר**, שהוא מענין זהירות, נזהר. ונראה מהתרגום יונתן
שנוסף במעלת הזהירות הזאת שאף שהיה רב ושליט, היה נזהר בכבוד אחיו. ובפרט שמכרוהו.
ומבואר בזה שבזכות מעלה זו זכה לברכות ארוכות יותר משאר שבטים, וכמו שפרש"י על
מבורכת ה' ארצו, שנתברכה ארצו יותר מכל השבטים (ועוד שמלבד הברכה של כיבוש בפסוק
בהם עמים ינגח, גם ארצו נתברכה בשבעה ברכות, מגד שמים, תהום, מגד תבואות שמש, גרש
ירחים. הררי קדם, גבעות עולם, ארץ ומלואה. ושמעתי בשם יודעי חן, שמש וירח נגד חסד
וגבורה, הררי קדם וגבעות עולם נגד הוד ונצח. שמים תפארת, ארץ מלכות, תהום יסוד, ואין
לנו עסק בנסתרות).

ובזה מובן הפסוק **ורצון שוכני סנה**, כי יוסף הצדיק אף שהיה רב ושליט, נהג בענוה עם
אחיו, ונזהר בכבודם. ובכך הלך בדרכי הקב"ה, והיה לנחת רוח לפני הקב"ה שנגלה בסנה,
אשר שם ראינו שהקב"ה שהוא רב ושליט בכל העולמות, השפיל עצמו לשכון בסנה, ומבואר
שבזכות כך זכה יוסף הצדיק בברכות הגדולות.

אודה לך האל, אוהב עמו ישראל, כי הארת עיני, ונפלאות הראתני,

בתורתך הקדושה תורת אמת, ואם יש כאן משוגה אנא העמידני על האמת.