

ספר שמות

ויהי בימים הרבים ההם (ב: כג).

ולפי דעתי כי טעם הכתוב הזה ירמוז על הימים [הרבים] שהיה משה בורח מפני פרעה. כי באמת בנעוריו ברח, שהכתוב אומר ויגדל משה ויצא אל אחיו. והיה זה מיד כאשר גדל ועמד על דעתו, כבן י"ב, ועכ"פ לא הגיע לעשרים, ובעמדו לפני פרעה היה בן שמונים, א"כ עומד כמו ששים שנה בורח מלפני פרעה... מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, ובסוף הזמן בא למדין... והיה נראה [מהמקראות] כאילו היו כל המעשים האלו הנזכרים נעשים מיד ותכופים זה לזה בשנה אחת, [על כן] בא הכתוב לרמוז הענין כאשר היה וכו'.

בפרשה, מנחת משה עד מראה הסנה, תכופות וסמוכות זל"ו, וע"כ נותן טעם לסמיכות בפרשה, שאם היו תכופות, כמשמעות המקראות, למה לו לחפש טעם לסמיכותם. וצוהר מובן מה שכתב רש"י טעם סמיכותם על הדיבור "צימים הרבים ההם", ונראה בעליל שדבריו עולים בד בבד עם ציבור הרמב"ן. ויש לתמוה קצת למה לא הביא הרמב"ן הפירוש הזה בשם רבינו שלמה, כאשר דרכו בכל התורה, אלא כתבו כאלו דברי עזמו הם, והנראה לומר, שבאמת הוצא דיבור זה ברש"י מן סוגריים, וכשם ר"י, וראה בהקדמת ברלינר להוצאתו של רש"י עה"ת שהעלה שכשנא הציין הזה בפירוש רש"י, אומ' הוא שאינו מדברי רש"י עזמו אלא הוספת ר' יוסף קרא חלמידו, ראה שם בארוכה.

בוונת הרמב"ן היא לנאר מלת רבים הנאמר בפסוק, שלכאורה היה לו לומר רק ויהי צימים ההם כסגנון המקרא בנמה מקומות. ופירש שכל לרמוז שימים פירושו שנים. שנים רבות עברו מסיפור ראשון של צריחת משה מפרעה עד למראה הגדול של וירא מלאך ה' אליו מתוך הסנה.

ועפ"ז יש להבין דברי רש"י כאן, שלכאורה אין להם מובן, וז"ל ויהי צימים הרבים ההם: שהיה משה גר במדין, וימת מלך מצרים, והוצרכו ישראל לתשועה, ומשה היה רועה את אֵלָן יתרו וגו', ונאלץ לתשועה על ידו ולקח נסמכו פרשיות הללו, (בר"י) ע"כ ברש"י. ש"מ שגם רש"י מפרש שאין כל המאורעות הנזכרות

באותו דיבור: שהכתוב אמר ויגדל משה ויצא אל אחיו [שמע מינה] שהיה זה מיד כאשר גדל ועמד על דעתו, כבן י"ב, ועכ"פ לא הגיע לעשרים וכו'.

סג: יד כל זמן שהיו קטנים לא היו ניכרים וכו' כיון שנעשו בני י"ג שנה וכו' ע"כ. הרי שעוד צימי האבות השיעור לנעשו גדולים היו בני שלוש עשרה. ודעה שניה היא "שעל כל פנים לא הגיע לעשרים" ויש להבין שיעור זה ע"פ תשובת חת"ם, יו"ד, סי"ו, שהביא תשובת הרא"ש שכתב דומן גדלות, י"ב לבת וי"ג לבן, וכן הבאת שערות, הכל ככלל שיעורין שנאמרו למשה מסיני. וקשה כיון שאין שיעורין לב"י למה יפטר נכרי קטן מעונשין, כמבואר ברמב"ם פ"י מהל' מלכים, ה"ב. והעלה שם החת"ם שבישראל קטן אע"פ שפקח הוא צהירות העולם אין צמעותו כלום, להלכה למשה מסיני הוא שיש לו דין קטן עד שיצא שערות אחרי שנותיו, ואז אפילו שכלו זך, כל

הרמב"ן מביא כאן שתי דעות בשנותיו של משה, בן כמה היה כשנעשה גדול ונאלץ אל אחיו, ומקורן במדרש. דעה ראשונה היא שנעשה גדול בן י"ג שנה כמו כל בר ישראל, אף שעדיין לא נתנה תורה, (והא דכתב בן י"ב, מפני שהמדרש אומר שיצא אל אחיו שנה לפני שנחגל כד' שלא יחשדו ישראל את משה באומרו פקד פקדתי שרמאי הוא, שהרי עדיין לא נתגדל ובטוחים היו שלא ימסרו ישראל סימן זה לבניהם ועדיין קטנים הם, לכן מדגיש הכתוב שיצא אל אחיו בגיל מופלא הסמוך לאיש, וציבור של ויגדל משה, עמד ליכנס לגדלות, וראה שם במפרשי המדרש (ש"ר ה: א). וכן הוא נמי בגדלותם של יעקב ועשו, שנאמר בהם ויגדלו הנערים (כה: כז) ופירש רש"י שם (והוא מב"ר

מצות הם, אלא שאין לו הכלים לקיימן, כמאן דכאיב ליה פומיה, משא"כ קטן, ראה שם כל דבריו. וכן לענין שוטה אוכל גבלות, ועיין עוד בקלות, רמ"ג, ס"ק ו', שהעלה שאף שדעת אחרת מקנה קנה קטן, בשוטה לא קנה. וכן יש נפקותא לעוד כמה דינים.

ובין יש להבין מש"כ הרמב"ן שיא משה אל אחיו "כאשר גדל ועמד על דעתו" ששני שיעורים הם, ואו או קמני "מיד אשר גדל" הוא שיעור אחד היינו בן י"ג או מופלא הסמוך לאיש, "ועמד על דעתו" הוא שיעור שני, שהוא "עכ"פ לא הגיע לעשרים". וראה בפרשת דברים דרוש א' שדן בארוכה בדינים של האבות והשנאים בתקופה שלפני מתן תורה. ואולי שענין השיעורים לכולי עלמא לא נהגו עד מעמד הר סיני, שהרי הלכה למשה מסיני הם, וקודם מעמד הר סיני בכלל לא נהגו.

ועוד הובא דעה שלישית במדרש כאן, שוגדל משה ביאורו שהיה בן ארבעים, ולא הביאו הרמב"ן, ש"מ דסבירא ליה דדעה דמיה היא. וברש"י כאן פירש ויגדל משה, שמיטתו פרעה על ביתו, והוא ממדרש חנומא כאן, ולפירוש זה ויגדל משה ביאורו שעלה לגדולה, או למינוי של גדולה, כלשון גדל המלך אחשוורוש את המן, ואינו ענין לשמותו.

שאינו שוטה שמקרה כסותו וכו' הרי הוא גדול לכל הדינים, אבל ב"ג, דלא נאמר בהם שיעורים, כל ששכלו שלם כראוי, למסכרי ליה ומסכר (כעין ב"ב, קנ"ה, ע"ב) הוה גדול, אף שלא הגיע לשלש עשרה, וגם להיפוך, אפילו הוא כמה שנים למעלה מי"ג כל שאינו בגדר בר דעת בהיות העולם עדיין קטן הוא. וזוהי מדוקדק לשון הרמב"ן שכתב שוגדל משה, ביאורו "שעכ"פ לא הגיע לעשרים", ומזרז הוא, שנראה כשיעור מוטושטש, בלתי קצוב, והוא כשיעור שאינו שיעור. וע"פ החת"ם דבריו מובנים מאוד. שכוונתו לומר שסתם בני אדם שהגיעו לעשרים ודאי בני דעת גמורה הם, אבל פחותים מגיל זה יתכן שכן ויתכן שלא, הכל כפי שהוא אדם. וסמך לדבר הא דב"ד של מעלה אין עונשין פחות מכן עשרים. וכן מהא דקטן וקטנה שלא הביאו סימנים ונולדו להם סימני פרים ואילנית עדיין דין קטן עליהם עד שיגיעו לבני עשרים ואז נעשו גדולים לכל דבר. ואילו הגיע לכן כ' ועדיין אין דעתו שלמה עליו, ודאי שאין מקחו מקח ואין ממכרו ממכר אבל לא מפני שעדיין קטן הוא אלא מפני שדינו כשוטה, ויש נפ"מ לדינא בין קטן לשוטה לכמה ענינים, כגון הך דכתב הפרי מגדים בפתיחה לאו"מ, דתפילין שכתבן שוטה י"ל דכשרים הם, דבאמת בני

להעלותו אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש, אל מקום הכנעני וגו' (ג: ח).

ושחיהא רחבה, שיעמדו בה כל ישראל במרחב וכו' וזהו צבי היא לכל הארצות, וטעם אל מקום הכנעני, ולא אמר אל ארץ הכנעני כאשר יאמר בכל מקום, לרמוז שיגרשו אותם וישבו במקומם, לא שיהיו יושבים בקרבם כאשר עשו האבות, ע"כ.

וע"פ הנ"ל יחא, שהמורה מודיענו שלא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו עד כדי מריבת הרועים, והוא תמוה שהרי ארץ עוצה ורחבה היא, "שיעמדו בה כל ישראל במרחב", וארץ צבי כתיב בה, לך הוסיפה תורה שהכנעני והפריזי אז יושב בארץ, שאין לה לארץ הסגולות הנ"ל אלא כשישראל יושבים במקום הכנעני, ולא בתוכם. ואולי לפרש זה נאמרו הרמב"ן כמה שבסיום דבריו, אחר שכתב לרמוז שיגרשו אותם וישב במקומם ולא בקרבם, הוסיף "כאשר עשו האבות", שלכאורה, לאמה לורך הזכיר זה.

ע"פ דברי הרמב"ן, אם נאמר שהמשך אחד הם, יש לפרש הך דפ' לך לך (יג: ז) ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו, והיה ריב בין רועי מקנה אכזרם ובין רועי מקנה לוט והכנעני והפריזי אז יושב בארץ, ויאמר אכזרם אל לוט וגו' כל הענין, וכבר עמדו המפרשים שם כמה שהפסיקה תורה בסיפור המאורע ואמרה הכנעני והפריזי אז יושב בארץ, לאמה לורך הוא ומה שייכות יש לו למדובר.

ויאמר אלוקים אל משה אהיה שלחני אליכם (ג: יד).

עוד דרשו, רבי יצחק אמר... וביאור דעת רבי יצחק כי... שהזמן העובר והעתיד כולו בבורא בהמה וכו'.

ראה הערותינו לפסוק ויגדל אלוקים צן האור ובין החושך (א: ד) בענין בריאת הזמן.

ויפגשוהו בהר האלוקים וישק לו (ד: כז).

אהרן נשק למשה כי משה העניו נהג בבד באחיו הגדול ולכן לא אמר וישק איש לאחיו.

מדברי הרמב"ן נראה שאינו מן הנימוס שהקטן יבקש לגדול. וראה בספר אהל דוד חלק א' לידדי הגאון ר' דוד קאהן שליט"א עה"פ וישק המלך לאבשלום, עליו.

ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממצעו לכו לסבלתיכם (ה: ד).

לכו לסבלותיכם, על דרך הפשט, עבודת המלך, שהיו מכלל העם, כי בפעם הזאת באו לפניו עם כל העם... ושבו משה ואהרן לבדם לפניו ואמר להם פרעה תנו לכם מופת וכו', ראה כל דברי הרמב"ן עד הסוף.

ובפסוק א' מסיק "ואחר באו משה ואהרן אל פרעה", משמע שלבדם בואו, בלי הזקנים. וקשה לו לרש"י והזקנים היכן היו, ופירש, "שנשמתו אחד אחד מאחרי משה ואהרן עד שנשמתו כולם עד שהגיעו לפלטרין, לפי שיראו ללכת". וא"כ למי אמר פרעה לכו לסבלותיכם אי למשה ואהרן, הלא שבת לוי לא נשתעבדו, וע"כ היה מוכרח לפרש שלמשה ואהרן אמר קן, ולסבלותיכם ע"כ פירושו למלאכתם ולעניינם בניית ובשדה.

והרמב"ן אף שמסכים עם רש"י ציבור המלה לסבלותיכם, כמכר, עכ"ל פירש שגם הזקנים נכנסו עם משה ואהרן אל פרעה, ולהם הוא דאמר פרעה לכו לסבלותיכם. ואף דנקרא כתיב ואחר באו משה ואהרן אל פרעה, ולא נזכרו הזקנים, אולי שהזכיר המקרא רק משה ואהרן שהם העיקר והם המדברים, והזקנים באו רק כבני לוויה.

וישיעור הכתובים לדעת הרמב"ן כן הוא. ויאמר אליהם [למשה ואהרן] למה משה ואהרן תפריעו את העם ממצעו. [ולזקנים אמר] לכו לסבלותיכם, ושבו ויאמר פרעה הן רבים עמה עם הארץ וגו' חזר ודיבר עם משה ואהרן. וזוה עמרה הפגישה הזאת, ומשה ואהרן יצאו עם הזקנים, ושבו לבדם אל פרעה, והוא הזכיר לקמן, ז: י.

ומדברי הרמב"ן מתבאר דס"ל דכל האמור מכאן ועד ויצא משה ואהרן אל פרעה, וגו', הוא המשך אחד. שפרעה גרש הזקנים, לכו לסבלותיכם, ומשה ואהרן יצאו עמהם ושבו הם לבדם, והוא האמור שם, ז: י וכנראה שכל הנצואות שנאמנע נאמרו בין גירוש הזקנים ע"י פרעה ובין שובם של משה ואהרן וכולן תכופות הן.

הנה גם רש"י גם הרמב"ן קשה להם מאי לכו לסבלותיכם דקאמר להם פרעה הרי שבת לוי לא נשתעבד במצרים. ועל כן פירש רש"י שלסבלותיכם האמור כאן אין פירושו עבודת המלך אלא לכו למלאכתם ולעסקיכם, ואל תפריעו את העם ממצעו, והאב"ע חולק על רש"י וס"ל שהוא עבודת המלך שמעלים מן העם בחזרת מס.

והרמב"ן נראה כמזכיר שטרא לבי חרי, שתחלה כתב "על דרך הפשט פירושו עבודת המלך", ואחרי הציור דברי רש"י כתב "ונכון הוא.. כי כל עבודת האדם בניית ובשדה נקרא כן". והציור לו ראייה מהך דכתיב בירבעם, וירא שלמה את הנער כי עושה מלאכה הוא, ויפקד אותו לכל סבל בית יוסף (מלכים א' יא: כא). ובאמת יש לחמוה על ראייה זו, דאדרבה, סעד לדברי האב"ע יש בו, שהיונתן שם תרגמו שאינו מדבר במלאכה סתם, אלא במלאכת המלך, וזה לשונו ומיניה יחיה לכל מסקי מיסין דבית יוסף. וגם מחוכ הענין משמע כן, ר"ל שמנאו שלמה על סבלות המלך של שבת יוסף, שהוא שבתו, דאל"ה מה יש לו למלך לפקד פקיד על מלאכתם הפרטי של בעלי מלאכה, ובכלל מה שיך זה לשבטים. אלא ודאי אדלעיל מיניה קאי, דמבואר בקפיעל ה, פסוק כ"ו, ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל, ויהי המס שלושים אלף איש וישלחם לבנויה וגו' ואדינורם על המס, וכאן פרט שמנה ירבעם פקיד לכל סבל שבת יוסף, והרמב"ן כאן כאלו העלים עין מדברי התרגום שם.

ורש"י היה מוכרח לפרש שסבלותיכם האמור כאן מדבר על מלאכתם הפרטי של משה ואהרן משום מה שפירש לעיל מיניה, על פסוקים כט, א. שנפסוק כ"ט כתיב שמשה ואהרן אספו את כל זקני בני ישראל

פרשת וארא

והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם, (ו: 1, ז: 1).

והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים: יבטיחם שיוציא אותם ממצרים ולא יסבלו עוד כובד משאם. והצלתי אתכם מעבודתם: שלא ימשלו בהם כלל להיות להם במקומם למס עובד. וגאלתי אתכם: כי יעשה בהם שפטים עד שיאמר מצרים... ולקחתי אתכם לי לעם... ותקבלו התורה כי שם נאמר והייתם לי סגולה ע"ב.

וראיה נאדרת אליהו להגר"א שנחית ג"כ לפרש הארבע הנטחות האלו ופירש שהוצאתי לא קאי על יציאת מצרים אלא שיוציא מעבודת הפך (שעבוד לזנים וכו'); והנלמי אתכם מעבודתם, שלא יהיו עבדים למצרים כלל, אפילו במלאכות שאינן עבודת פך, וגאלתי הוא יציאת מצרים.

ועיין בכלי יקר שציאר הד' הנטחות על דרך הגר"א ובחוספות הממקה וציאור, כדרכו. וראה עוד צרינו צח"י שפירשו נטת יומר לדעת הגר"א אלא שציאר "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", שהיא קריעת ים סוף בפרט, ולא יציאת מצרים בכללות.

בנראה קשה לו להרמז"ן שתי הנטחות הראשונות והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והנלמי אתכם מעבודתם, שזהו סבלותם וזהו עבודתם. ועוד שלשון והוצאתי הנאמר אצל סבלותם אינו מתאים, שהנלמי משמע הוצאה ממקום, ולא פטור מסבלותם. ועל כן פירש "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" היא שתי הנטחות נכללות כאחת, והן "שיוציא אותם מארצם, וגם ולא יסבלו עוד כובד משאם". והנטחת והנלמי אתכם מעבודתם ציאורו שאף אחר יציאת מצרים לא תהיה להם, למצרים, שום מרות על ישראל, ולא יהיו להם למס עובד. וכן הבין הטור כוונת הרמז"ן.

וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה (ו: ט).

לא בעבור שלא יאמינו בה' ובנביאו רק שלא הטו אוזן לדבריו מקוצר רוח. כאדם שתקצר נפשו בעמלו ולא ירצה לחיות רגע בצער מדעתו שירוח לו אחרי כן. וקוצר רוח: הוא פחדם שלא יתרגם פרעה כאשר אמרו שוטריהם. ועבודה קשה: הוא הדוחק שהיו הנוגשים אצים בהם ולא יתנום לשמוע דבר ולחשוב בו, ע"כ.

וישיב זה כתב רש"י בלשון התרגום ולא קבלו תנחומין, ור"ל שאף שהאמינו שנקוץ יגאלנו, ויציאם ה' אל הארץ אשר נשבע לאבותם, מ"מ לא קבלו תנחומין, ולמה, מקוצר רוח ומעבודה קשה, וציאור רש"י ולא קבלו מן משה שכתב אונקלוס כאילו כתיב ולא קבלו תנחומין מן משה, שלא נחה דעתם בהנחיותיו על העמיד מהקוצר רוח ומעבודה קשה של עכשיו.

ובנראה שזהו צעם ציאורו של הרמז"ן, "לא בעבור שלא יאמינו בה' ובנביאו, רק שלא הטו אוזן לדבריו, כאדם שתקצר נפשו בעמלו ולא ירצה לחיות רגע בצער מדעתו שירוח לו אחרי כן", והרצינו צח"י הוסיף "כאדם המשתוקק למוט צעור אשר הוא צו, והוא מואס בחייו" [ולפ"ז אולי יש לגרוס צרמז"ן כאדם שתקנה נפשו ולא ירצה לחיות, תחת תקצר נפשו;

וברש"י כתב ולא שמעו אל משה: לא קבלו תנחומין, כל מי שהוא מיצר רוחו ונשימתו קצרה ואינו יכול להאריך בנשימתו.

בנראה שגם רש"י וגם הרמז"ן צאו לישב תמיהה גלויה במקרא, וכבר רמז לה האצ"ע בראש הפרשה, והיא, הלא העיד הכתוב לעיל, (ד: לא) ויאמן העם ושמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים ויקדו וישתחוו, ואיך יאמר כאן ולא שמעו אל משה, ותרגומו ולא קבלו מן משה, דמשמע דתרגם ולא שמעו כהך "דלא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי", היינו שמאנו לקבל ההנחיה שניתנה להם משה על גאולתם ועל פדות נפשם, "לכן אמור לבני ישראל והוצאתי... והנלמי... וגאלתי... ולקחתי... והוצאתי אותם אל הארץ אשר נשאתי ידי למת אותה לאברהם ליצחק וליעקב".

מה בפרטות הנמשל של "קולר רוח", שהוא הפחד
לנפשו.

והפועם השם, מעבודה קשה, שלא ביאר רש"י
כלל, כתב הרמב"ן "זהו הדומה, שהיו הטוגסים אלים
בהם ואל יתנום לשמוע דבר ולחשוב בו".

וצראה שהרמב"ן כאן הוא מקורו של המסלח
ישרים, פ"ב - ציבור מדת ההירוח, וזה לשונו ... הנה
ואת באמת מחבולות היתה"ר וערמתו, להכביד
עבודות בחמידות על לבות בני אדם עד שלא יסארו להם
רוח להתנוון ... וה"ו מעין ענת פרעה הרשע שאמר
תכבד העבודה על האנשים וגו', שהיה מחכוין שלא
להניח להם רוח כלל, שהיה משתדל להפריע להם מכל
המנוונות בכה המדת העבודה הצלתי מפסקת. כן
היא ענת היתה"ר ממש על בני אדם, וכו' עכ"ל.

כלשון קלחי צחי... אם לוקח יעקב אשה מצנות חת
למה לי חיים (בראשית כז: מו). ולא מצאו הרוחה
לנפשו מחמת הטובה העתידה אע"פ שמאמינים בה.

ועוד יאל הרמב"ן בעקבי רש"י נשתי הקצות
הנאמרות שעבורן לא שמעו אל משה. האחת מקולר
רוח; והשני, מעבודה קשה. שרש"י לא ביאר אלא מהו
קולר רוח, והרמב"ן הוסיף לבאר גם העבודה קשה,
אין היא סבה לזה שלא שמעו אל משה, וגם בטעם
קולר רוח הרחיב הדיבור קצת. שרש"י מסביר שמי
שהוא צורה נשימתו קצרה ואינו יכול להאריך בנשימתו.
היינו, לא שהוא דבר גופני, כמי שהוא רך או מגביה
משאות כבדות שנשימתו קצרה, אלא אף מי שהוא צורה
וצפחד, אפילו בשעה שהוא נח ועומד נשימתו קצרה,
ר"ל שרש"י ביאר מהו קולר רוח והרמב"ן הוסיף לבאר

וידבר ה' אל משה לאמר. (ו: י).

אמרו המפרשים כי מלת לאמר בבל התורה [ביאורה] לאמר לישראל. וכו', ראה כל דברי הרמב"ן.

וצראה שמה שכתב הרמב"ן דבריו על פסוק זה,
משום שגם כאן קשה לפרש הלאמר לאמר לאחרים,
שאמר וידבר ה' אל משה לאמר צא דבר אל מלך מצרים
וישלח את בני ישראל, שכיון שיאמר צא דבר אל מלך
מצרים מהו הלאמר שלפניו.

וראיתי ביאור חדש למלת לאמר בספר דעת
יששכר*, והוא שלאמר משמש צמוצן "כלשון הזה
ובמלים אלו", כמו סימני Quotes בכתב לועז, ובדקתי
בהרבה פסוקים ומצאתי שמתחיל הוא בכולם,
ובפסוקים שאין להוסיף לאמר לפי כלל זה איננה. היינו,
במקום שהתורה מדברת בלשונו של גוף שלישי המספר
מה שאמר אחד לשני, ולא בלשונו של המדבר עצמו, לא
הקדימה תורה מלת לאמר. כגון, וידבר ה' אל משה
ואל אהרן ויזם אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים
להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, אין שייך להקדים
"לאמר", ולכתוב וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר
ויזם אל בני ישראל וגו'. וכן, צא דבר אל פרעה ושלח
את בני ישראל מארצו אין, לפי זה, לכתוב צא דבר אל
פרעה מלך מצרים לאמר ושלח וגו'. וכן וידבר משה

הרמב"ן השיג על ביאור זה מכמה פסוקים. כגון,
וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת
אליהם, דלמה כפל הדברים, ואמרת אליהם, אם זהו
גופא פירוש המלה לאמר, וכן הביא כמה מקראות
דומות שלא יתכן לפרש הלאמר, לאמר לאחרים. כגון
ויאמרו בני ישראל אל משה לאמר הן גוענו וגו'. ואומר
אליכם צעת הריא לאמר. וכן בסדר זו, ויאמר ה' אל
משה ואל אהרן לאמר, כי ידבר אליכם פרעה לאמר.
ובסיק הרמב"ן, "והנכון צעמי כי מלת לאמר צא
להורות על צירור הענין בכל מקום באמירה גמורה, לא
אמירה מסופקת ולא צרמוי דיבור".

ומה שהוסיף הרמב"ן כאן "צכל מקום", שצא
להוציא מדעת הרד"ק בשרשים שכתב שני הפירושים
שהציא כאן הרמב"ן ומסיק שפעם פירוש לאמר
לאחרים ופעם פירוש לחזק הענין וכו', ועל זה פליג
הרמב"ן וכתב שהוא להורות על צירור הענין בכל
מקום.

ובתבולת מרדכי נזין שכן הוא גם דעת הרמב"ם,
הציאו התויו"ט סוף פ"ב דפסחים.

*ויען שנשתקע זכרון הספר, וגם מחברו כבר נשכח, כדאי לציין שגרפס בערך בשנת תקע"ט, בהסכמת גדולי הדור,
וביניהם ר' מרדכי בנעט, הישועות יעקב, החתם סופר, ר' ברוך תאומים פרענקל, ר' משה ט"ב מסיגעט, ועוד. המחבר
חורתם עצמו "יששכר דוב ליטויער מארץ אונגארין" ותיאורו המסכימים "הרבני המופלא", ובשבחים דומים שמראים
שהיה בעד הבית ת"ח.

אל בני ישראל לעשות הפסח, אינו אומר וידבר משה אל בני ישראל לאמר לעשות הפסח. אבל כשהתורה מביאה סיפור הדברים בלשון אומרם, כגון וידבר ה' אל משה בא דבר אל פרעה וגו' כותבה בהקדמת מלת לאמר. וידבר ה' אל מה לאמר, וכן כולם, דוק ותשכח.

פרשת בא

החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה. (יב: ב).

וטעם החודש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חודש ראשון ותמנו ממנו כל החדשים, שני, שלישי, וכו'. ועל כן אין לחדשים שם בתורה אלא בחדש השלישי, וכו'.

עצמים הם, אלא שלא נאמרו ליכתב, והא דאמר אף שמות חדשים עלו מצדל ר"ל ליכתב. שצדל נחגלו ע"י אנשי כה"ג ברוה"ק שהותרו ליכתב. ו"העלו", פירושו העלו על הכתב, שעד כאן היו רק בע"פ.

וע"פ דעת רש"י אמרתי בדרך נחות לפרש הפסוק המו"א במספר נבאם לכולם בשם יקרא (ישעיהו מ: כ"ז), שנבא השמים מדובר, שהם לנו "למועדים לימים ולשמים", שהקב"ה מו"א, ר"ל בגלו אח נבא השמים במספר, היינו ראשון, שני, שלישי, אבל בשמותם רק "קרא", שלא ניתנו ליכתב רק נקראים, ר"ל, בע"פ.

ושוב קבלתי הספר אור אברהם על הגדה של פסח לידי הגאון ר' אברהם גורדין שליט"א, וראיתי שם בקונטרס שאלין דורשין, סימן ז', שהאריך בדברי הרמב"ן והנצח שלמה, ואלא בדרך חדשה בהנחת דברי הרמב"ן כאן. ראה שם כל דבריו.

החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה. (יב: ב).

...וכבר הזכירו רבותינו זה הענין ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל. כי מתחלה היה מנינם זכר ליציאת מצרים אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאה"ב ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני מארץ צפון חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בבבל. וכו'.

קודם יציאת מצרים, ולא הזכיר רב שעוועל שכבר שאלו עליו אריותא ודחו דבריו בשמי ידים. ראה בספר גט פשוט סימן קכו ס"ק ל"ה (הביאו בתכלת מרדכי) שכתב ישחקע הדבר ולא יאמר, וכתב שכונת הרמב"ן רק שהחילו לקרא לחדשים גם בשמות במקום אשר

עייין נצח שלמה, סימן כב, להגאון רבינו שלמה הכהן מוילנא שהאריך בדברי הרמב"ן, וגם הביא דברי כמה גדולי ווילנא שט"ג עמהם בדברי הרמב"ן.

ושאל שם שאלה מענינת, שלדברי הרמב"ן שמנה למנות החדשים ראשון, שני, וכו' אמאי לא כתבין כן בשטר גיטין וכתובות. וגם בנדרת החודש שנוהגין בשבת שלפני ר"ח היה נכון להכריז "החודש השלישי יהיה ציום פלוגי. או לכל הפחות לכחזר גם שמיים, שמות החדשים שהעלו מצדל וגם השם העיקרי, "נאחד לחודש השני הוא חודש אייר", שכן מלאנו בספרי כתובים, שנכתבו אחרי שגלו לצדל, ואחרי שיבת ציון. כגון, נארכבה לחודש השמיני, נכסלו (זכריה ז: א), לחודש שנים עשר הוא חודש אדר (אסתר ג: ח), נחודש הראשון הוא חודש ניסן (שם: ז) וכן בעזרא ונחמיה. ראה שם כל דבריו דשקיל וטרי טובא זזה, והביא דעת רש"י דפליג על הרמב"ן כאן וס"ל שגם ציית ראשון נקראו החדשים בשמות אלו, ושמות

מהערות בני הגזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א:

בהערות רב שעוועל הביא דברי העיקרים מאמר ג', פ' ט"ו, שהרמב"ן ס"ל שכשעלו מצדל שינו מלמנות מחלת השנה מניסן והחילו למנותה מתשרי, כמו

עד גלות צבל לא קראים אלא במנין, אבל פשוט שלא שינו מלמנות תחילת השנה מניסן. והתכ"מ צ"ן לעוד כמה מפרשים שהשיגו על העיקרים, והעלה דמחתי צע"ן גם שם החודש וגם המנין, ראה שם בתכ"מ ובמקומות שצ"ן.

בספר כתר כהונה על הספרי להגאון ר' צבי הירש

בין הערבים (יב: ו).

ובתיב ערב ובוקר וצהריים ... כעלות השמש וכל עת היותו במזרח יקרא בוקר, והוא ארבע שעות וכו' ואחר הבוקר יקרא העת "צהריים" וכו', והן השתי שעות, החמישית והשישית, והוא מלשון צוהר תעשה לתיבה, כענין צוהר. וזכיר בהן לשון רבים בעבור שהן שתיים, והנה הם שני צוהרים, ע"כ.

לשתיים עשרה חלקים אינו חילוק הכתוב צמורה, וחכמים המציאו הענין של י"ב שעות משום טעם שימושי, שנוח לחשבון. ששתיים עשרה מתחלק לחצי, לשליש, לרביעי, ולשישיות, כאשר ציאר הרמב"ם ריש פ"ו מקדה"ח צע"ן חילוק השעה לאלף ושמונים חלקים, וכמו שחלקו כיפת הרקיע וכדור הארץ לשלש מאות וששים מעלות, וכל מעלה לששים חלקים, וכל חלק לששים שניות, וכל שניה לששים שלישיות כאשר כתב הרמב"ם צפ"א מקדה"ח הל"א. וא"כ מה שיך לומר שהמורה קראה צהריים לשון רבים מפני שהוא נמשך לשתי שעות.

העירני ידי הגאון ר' אברהם קליין קויפמן שליט"א צה"א שכח הרמב"ן שזמן צהריים נקרא בלשון רבים משום שזמנו נמשך שתי שעות, ותמה שהרי לא מצינו צמורה חילוק היום לי"ב חלקים שכל אחד מהם נקרא שעה. ומה שמצינו צמורה הוא רק שגם הלילה וגם היום מתחלק לשלישיות, שהלילה נחלק לשלושה חלקים שכל אחד נקרא אשמורה, כמו ויהי באשמורת הבוקר, צפ"א בלח"ה (יד: כד) וראה ציאורו של רש"י שם, וכן בתפלה למשה (תהלים ז: ד) כיום אחמול כי יעבור ואשמורה צלילה. וכן נחלק היום לג' חלקים, בוקר, צהריים, וערב, כאשר ציאר כאן הרמב"ן. אבל חילוקו

והנה אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים, כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחלת שקיעת החמה.

לפני מערב, עכ"ל. וכעין זה כתב גם בנדה, ס"ג ע"א, כאשר נביא להלן.

ונראה שדעת הרמב"ן ורש"י צה"א לאו דברי הכל הם, דוק בלשון הרמב"ם פ"א מתמידים ומוספים הל"ג שמדבריו משמע דס"ל דזמן שחיטת התמיד בשש ומחצה הוא דאורייתא וז"ל, תמיד של צין הערבים שוחטין אותו משיאריך הול וראה לכל שהאריך, והוא משש שעות ומחצה ומעלה עד סוף היום, עכ"ל. כנראה שמפרש הא דאמר רבא, "צין הערבים" - משיטו לללי ערב" שצנראה שנטו תליא מלתא ולא בנטיה כל דהו שאינו נראה לכל.

וידידי הגאון ר' אברהם קליין קויפמאן שליט"א העירני לדברי החס' והרא"ש נדה, ס"ג ע"א,

בה שהדיגש הרמב"ן "מן המורה" בכתבו שזמן שחיטת הפסח (וכן התמיד, שגם זו נאמר צין הערביים) הוא משש שעות ומעלה, ר"ל חיכה אחר נקודת תחילת היום, מפני שהכל מודים שלמעשה הזמן הכי מוקדם לשחיטת התמיד והפסח הוא משש שעות ומחצה. אבל גילה דעתו דזמן זה אינו דאורייתא ומה"ח זמנם הוא מחצות ממש. וכן היא דעת רש"י בנדה דוכתי. ראה דבריו ריש תמיד נשחט, ד"ה אלא אמר רבא וז"ל דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשרות, דהיינו מצי יטו לללי ערב וכו', ע"כ. וכן, שם, ז"ג, ע"ב, תוך ד"ה חמשה עשר מילין שכח ח"ל ושעת שחיטה מחצות היום ואילך, דצין הערבים כתיב ציה כתמיד, ותמיד אע"פ שנשחט בשש ומחצה, זמנו מה"ח מתחלת שבע ואילך מתחלת החמה להחמקם

שנרש"ש שם ד"ה מן המנחה כתב, היינו משש שעות ולמעלה, מכי ינטו לללי ערב, והחוס' שם כתבו בשם הרשב"ם שאלע"ג דאמר צפ' תמיד נשחט דזמן המנחה לכל המוקדם הוי משש שעות ומחלה ואילך, היינו משום דלא קים לן שפיר נשיעור שעות היום, אבל מן הדין הוא מתחלת ו', ע"כ. וזרע"ש על הדף שם כתב שמי הדעות, ראשית הציא דברי רש"י וכתב עליו, "אלע"ג לכל המוקדם הוי זמן התמיד מחצי שביעית, היינו לפי שאין לנו בקיאין בשעות היום וכו', ושם כתב, אל"נ חצי ששית וחצי שביעית חמה עומדת בראש כל אדם ולכך הוי בכלל חמות עד שש שעות ומחלה, עכ"ל. והוא כדעת הרמב"ם, שא"א לומר שכל השעה היא אין

החמה נוטה לא למזרח ולא מערב, שהרי אין החמה עומדת מקיבוצה אפילו רגע, אל"כ או שנוטה למזרח או שנוטה למערב, מלבד אותו משהו זמן שהוא עובר מנתינתו למזרח לנתינתו למערב, והוא סוף שעה שישית/תחלת שביעית. אלא ודאי שכוונת הרא"ש לדעת הרמב"ם שאין נקרא צין הערביים עד שיראה לכל שהחמה נוטה למערב ולנו מאריך כלפי מזרח.

וראה עוד בגליון הש"ס ריש תמיד נשחט דנראה כמסתפק מהי באמת דעת רש"י בזמן שחיתת התמיד מדאורייתא. וראה גם בחוס' יו"ט, שם, בענין הך שכתבו שמשש ומחלה עד שבע ומחלה הוי החמה בראש כל אדם ולא כל אדם תחמי.

ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים (יב : ו).

והזמן הזה (ערבים) הוא כל עת זרוח השמש ברקיע, אבל בשקיעת החמה ... אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערבים אבל הוא ערב יום. ואמר בין הערבים כי "בין" במקום הזה ... הוא כענין בתוכם, והוא כמו ... מבין השריפה, בתוכה ... והנה אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים, כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחלת שקיעת החמה, וכן בין הערבים תעשו אותו על תחלת העשייה, שהיא השחיטה, ע"כ.

הללו יחא מאד, דאח"כ דעד לאח"כ ימא הוא ולא נפסל דם קדשים, ושאר עבודות הפסח כשרות עד לאח"כ, ואשחיטה דוקא קפיד רחמנא שיהיה "בתוך הערבים", ר"ל קודם תחלת השקיעה, שהוא כל זמן שהחמה זורחת. ואינו ענין לדם נפסל בשקיעת החמה, דאי משום הא הימא שחיטה כשרה עד לאח"כ. והדברים מאירים, ושמה לצי גם אני.

אחרי כתיב הנ"ל קבלתי מכתב שני מצני הנבון צוה"ל, וראיתי לתמול בשאגת אריה, סימן יו, צוה"ה ועמה אבאר הדבר, שדן בארוכה בדן דם נפסל בשקיעה"ת, ומסיק דהוא בלאח"כ, והציא פירוש הרמב"ן עה"ת שהזכרתי והסביר הסוגיא דעולא בפסחים כמו שכתבתי וחולי"ת שכוונתי.

תמצית דעת הרמב"ן היא שכל הזמן שצין סוף שש שעות ועד שקיעת החמה נקרא ערבים וכשר לשחיטת הפסח, ומה שאמרה חזרה צין הערבים, פירושו בתוך משך הזמן שנקרא ערבים. ומה שנאמר צין הערבים תעשו אותו קאי רק על השחיטה שהיא תחלת העשייה.

ובני הנבון כמר יעקב אריה לצי שליט"א העירני, שע"פ דברי הרמב"ן הללו יש לישב תמיהת החוס' פסחים גג, ע"כ, ד"ה עולא לטעמיה, שהקשו מנ"ל לעולא דמתחלת שקיעה לא הוי זמן שחיטה, הרי דם לא נפסל עד לאח הכוכבים, ראה שם דברי החוס', והניחוה בחימה. וכן הוא ברש"י שם דאין שחיטה אחר שקיעת החמה, דדם קדשים נפסל בשקיעת החמה. ובזבחים, ג"י ע"א, כתבו לישבו. וע"פ דברי הרמב"ן

בין הערבים (יב : ו).

ומנחה לשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול כדמתרגמינן לרוח היום למנח יומא, והן המנחה גדולה ומנחה קטנה שהזכירו חכמים.

ראה חוס' פסחים ק"י, ע"א, ד"ה סמוך למנחה שהקשו, תימה אמאי קרי ליה מנחה, דאי משום דמנחה הימא קרינה צין הערבים, והלא גם בשחר קרינה

משמע שמפרש שהנהרים נקרא מנחה על שם מנוחת השמש וכו' ותפלת הנהרים נקראת מנחה מפני שמחפליין אותה בזמן היום שנקרא מנחה.

והוא כדעת הרמב"ן שהתפלה קצלה שמה בהשאלה
מומן היום שמחפלין אותה, ולא להיפוך. וכבר העיר
התוס' יו"ט שם שאף שהרמב"ם ביאר לנו הטעם לשם
תפלת המנחה, שהוא ע"ש זמן היום, אבל הא גופא לא
גלה, למה נקרא אותו זמן בשם מנחה, ואולי שאף בזה
ס"ל כהרמב"ן כאן.

וראיה בהערת הר"ר ישעיה' פיק בגליון התוס'
פסחים שם, מה שהציג בשם האבודרהם דענין זה.

והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה'... שבעת ימים וגו' (יב: י"ד, ט"ו).

באבן עזרא: וחגותם אותו: הוא חג הפסח.

הזכרון הנזכר בפסוק, והוא ט"ו בניסן.

וראיה להלן בפ' פינחס, בפ' תמידים ומוספים-
(כח: ט"ו) שהארכנו קצת יותר בזה.

וראיה שר"ל ש"איתו" קאי על הפסח שבו מדובר
בפרשה, וחג השבעת ימים נקרא (גם) חג הפסח,
שהקדמת הפסח מחייבת חג שבעת ימים. ראה רש"י
כאן שפירש מלת "איתו" דלא אפסח קאי אלא על יום

ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ... ולא יכלו להתמהמה (יב:
ל"ט).

...ועל כן נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם וכו'.

חלוקות דוק שם ברש"י וברמב"ן, ובהערותינו
להרמב"ן שהרחבנו שם הדיבור קצת דענין התרגומים.

ועוד נראה להעיר שהאב"ע צא לישב מה שהעיר
רש"י הלא בהמות רבות הולכות עמם ולמה נשאה
על שכמם אלא שמחזרים היו את המלות (שיירי מלה
ומרור), אבל להאב"ע קשה למה לא הטעינו הכלי לישא
על הבהמות, ועל כן הוסיף שהמזמורים היו טעונים
בגדיהם ששאלו מתלריס. ואחר יסודו עדיין קשה אם
היה להם יותר מכדי משא בהמתם איך דוקא נחרו
כולם לשאת העריצות על שכמם וכולם נחכונו לדעה
אחת בזה. ולמה לא היה שלזה נוחא ליה לישא כלי זה
בעצמו וכלי שני על בהמתו, ולחזירו בהיפך. וצריך
קשה מה מודיענו הכתוב בזה ומה איכפת לי אם
משארותם על שכמם או על בהמתם, אבל לרש"י נוחא
שהכתוב מודיעני שחיצבו המלות ונשאו בעצמם שיירי
מלה ומרור על שכמם ולא הטעינו על בהמתם.

והאב"ע נוחא יותר המשך הפסוקים, שאמר
שהעם נשאו צנקים ומשארותם על שכמם. ובפסוק
שלאחריו אומר וצני ישראל עשו כדבר משה וישאלו

הנה נחלקו רש"י והאב"ע בציאור מלת משארותם
האמור בפסוק לד, שרש"י פירשו מלשון שארית, דבר
הנשאר, וז"ל משארותם: שיירי מלה ומרור. והאב"ע
פירש שהוא הכלי שלשים צו העיסה, כמו צרוך ענאך
ומשארתך בפ' כי תבא (כח: ה). וגם שם פירשו רש"י
דבר הנשאר, ראה בפנים. מדברי הרמב"ן כאן נראה
שס"ל כהאב"ע.

ראיה באונקלוס כאן בפסוק לד שחרגם משארותם
צרורות בשמלותם, מותר אצותהון צריר בלצשיהון, והוא
כמוכה שטרא לצי חרי. שאם פירשו מלשון כלי לישא
היה לו לתרגמו אצותהון צריר בלצשיהון, ולמה הוסיף
מלת מותר. ואם היה רוצה לפרשו ברש"י, לשון שארית,
היה לו לכתוב מותריהון צריר בלצשיהון ולא להזכיר
אצותהון.

ואין לתמוה על זה, שהוא עוד דוגמא למה
שהערנו כמה פעמים שיש שהיתה באונקלוס שחי
גרסאות והמעתיקים או המדפיסים הכניסו גם שניהם,
וכן נשאר. ולעוד דוגמא ראה התרגום לפסוק כי
השחית כל בשר, ריש פ' נח, שבאונקלוס שלפנינו נכתב
ארי חבילו כל צכרא אנש והוא ג"כ שחי גרסאות

ממנרים וגו', שהוא נתינת טעם והסבר למה נשאו
נזקם ומשאלותם על שכמם, משום שכבר עשו כדבר
משה וישאלו וכו'.

וַיִּרְשִׁי קֶשֶׁה שֶׁאֵם בְּשִׁירֵי מִלֵּה מְדוּבָר לִמֵּה נִשְׁאוּ

קדש לי כל בכור (יג: ב).

והוסיפה הפרשה מצות רבות, שיזכרו היום והחודש שהיה אביב וכו'.

הַעֲדַת נְזִי הַנִּזְוֹן כִּמְר יַעֲקֹב אֲרִיָּה לִבִּי שְׁלִיט"א.

בַּזְוֹנָה הַרְמִצִּין בִּזָּה מַעֲוֹרֶפֶלֶת, שְׁדַרְרִיו נוֹטִים
כִּאִלּוּ בֵּל לֹמֵר שִׁישׁ כֵּאֵן מִלֵּה לִזְכּוֹר שֶׁהַחֹדֶשׁ שִׁנְאַטוּ
נו מִמִּנְרִים אֲזִיב הִיָּה, נוֹסֵף עַל זִכְרָת הַיִּלְחָה עֲלֵמָה.

נזקם, שאנו שירי מלוא. ואולי י"ל שלא שירי מלוא
דוקא קאמר רש"י, אלא גם שירי הנזק שלשו לשם
מלוא מלוא ושנשאר אחר שאפו ממנו מלוא חיצו
ונשאו על שכמם.

ויש לממנה שלא מנאנו אף רמז לזה-לא בסיפור
ישי"מ של ליל חג המנוחות ולא באמת ויציב של כל יום
שיציאת מנרים היתה בחודש האביב.

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (יג: ח).

ורבותינו דרשו כי על מצה ומרור המנוחים לפניו ירמו.

ויש לדעת מקור הדברים, מנ"ל לרשנ"ס והטור
שנשעת הגזנת המלח והמרור נריך להראותם
למסובין. והשתא לפי דברי הרמב"ן כאן נחא מאד.
שביאר הכ' "צעבור זה" הנאמר כאן, שפירושו שהמגיד
ירמוז למלח ולמרור המונחים לפניו, ושהוא המשך של
רישא דקרא, והגדת לבנך ... צעבור זה, שיגיד לבנו,
וירמוז לבנו, שצעבור זה פירושו שמראה באצבע
כדדרשין מלח זה בכמה דוכתי שר"ל מראה באצבע.
ואין לממנה על השינוי לשון, שרצא אמר שניך להגביה
והרמב"ן כתב שירמוז, שהרמב"ן לא בא כאן לבאר
הלכות סדר מלוא ליל חמשה עשר וללמדנו צורת קיומן
ואופן קיומן, אלא בא לפרש ה"צעבור זה" האמור
בפסוק, וכתב שכוונת הפסוק שירמוז למלח ולמרור
בשעה שהוא מגיד לבנו, ולא חש להוסיף שרצא אמר
שירמוז על ידי זה שמגביה המלח, דלא בזה משמע
הרמב"ן אלא בפירוש המקרא משמע.

אב"י הא מיהא חזינא, מדקאמר שירמוז למלח
ומרור, דס"ל כהטור והרשנ"ס שניך להראותם
למסובין. שלשון ירמוז משמע לאחרים, דאי אין שם
אחר לא שייך לומר ירמוז, וכן נוטה ריהוט דבריו,
שמפרש והגדת לבנך (היינו המסובין) צעבור זה עשה
ה' לי בצאתי ממצרים, שבשעה שאמה מגיד לו תרמוז
למלח ומרור המונחים לפניך, כפשוטו של מלח זה.
ומידי עסקי צמאמר רצא מלח נריך להגביה...
בשר אין נריך להגביה, אזכיר מה שנחלקו רבוסינו

בהשקפה ראשונה היה נראה שכוונת הרמב"ן
במלה "ירמוז" לומר שהפסוק מרמוז למלח ומרור. אבל
אחר העיון בלשונו נראה שאין זה המכוון, אלא שר"ל
שרבוטנו דרשו ממקרא זה שיש לכל אחד לרמוז על
המלח ומרור המונחים לפניו בשעה שמגיד לבנו ביום
ההוא, ו"א בשעה שמקיים מצות והגדת לבנך, שהוא
ליל ט"ו ניסן. וא"כ, דעמו כדעת הטור והשו"ע,
ולאפוקי מדעת הרמב"ם, כאשר נבאר.

הגבה, בערבי פסחים קט"ו, ע"ב, אמר רבא מלח
נריך להגביה, מרור נריך להגביה, בשר א"י להגביה
ולא עוד אלא שנראה כאכול קדשים בחוץ. בגמרא שם
לא נחברר מתי נריך להגביה המלח ומרור, היינו אם יש
להגביה זו זמן קצוה, או אימת שירצה כל ליל ט"ו יש
עליו חיוז הגביה, כעין ד' מיניס צחג, ומדאגביה
נפיק.

ראיה ברשנ"ס שם, וברמב"ם פ"ח מחמת ומלח,
הל' ד', שהעלו שהגביה זו בלח בלמרו מלח זו שאנו
אוכלים, מרור זה שאנו אוכלים. (ברשנ"ס הביאו בשם
תשובת הגאונים). וברשנ"ס שם, וכן בטור מע"ג,
הביאו עוד דבר חדש בחיוז הגביה מלח ומרור שלא
זכר בגמרא, והוא מה שהוסיפו שנשעת הגביה נריך
להראות המלח למסובין. ודבר זה, להראותם למסובין
לא זכר בגמרא כל עיקר. ודו"ק ברמב"ם שם שלא
הזכיר שמראה למסובים, אלא שמגביהם ודיו. וכן
משמע ברבינו ירוחם (ה: ד).

הראשונים בדבריו, ושלא ראיתי (עד שדי מגעת) למי שהעיר בזה. שהרמב"ם שם, משמע שאף בזמן הבית לא היו מגביהים הפסח בשעה שאמרו פסח זה, דוק שם בדבריו. דוק בדברי רש"י והרשב"ם כאן, במאמר רבא, שמדבריהם נראה דס"ל שבזמן הבית היו מגביהים בשר הפסח ואומרים פסח זה שאנו אוכלים. וכן איתא בדבריו ירוחם להדיא (ה: ד) ח"ל ונריך שיגביה המנה וכו' אבל בשר בזמן הזה לא יגביה. וגראדה שגלשון "ולא עוד" דקאמר רבא קמיפלג. שבסקירה ראשונה היתה נראה דהיינו הך, ואיפה יש כאן טעם שמי שאומר "ולא עוד" אלא שגראה כאוכל קדשים בחוץ". אשר ע"כ פירשו הרמב"ם שבשר הפסח א"ל להגביה בכלל, ואפילו בזמן הבית שיש שם בשר הפסח על שלחנו, ושוב מוסיף רבא ולא עוד, אלא שצוה"ו אף שקן איסור יש בדבר, שגראה כאוכל קדשים בחוץ.

ורש"י ורשב"ם ג"כ קשה להם לשון ולא עוד דקאמר רבא אבל פרשוהו בענין אחר, שמחלה אמר

פרשת בשלח

ה' ימלוך לעולם ועד (ט"ו: יח).

הראיה עתה שהוא מלך ושלטון על הכל, שהושיע את עבדיו ואבד את מורדיו, וכן יהי רצון מלפניו לעשות בן בכל הדורות לעולם וכו'. ואונקלוס נתיירא ממנו בעבור שהמלכות לאלוקים היא לעולמי ער, ולפיכך עשאו לשון הוה, ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמאי, בדרך מלכותך מלכות כל עולמים. ולא הבינותי דעתו וכו', ראה כל דברי הרמב"ן.

בזנות הרמב"ן לפרש למה נאמר ה' ימלוך, לשון עמיד. וביארו שאינה הכרח מלכותו, אלא חפלה על העמיד, שכשם שהראה מלכותו בקריעת ים סוף כן יהי רצון מלפניו שיעשה כן ויגלה מלכותו בכל הדורות לעולם.

וביאר שכוונת האונקלוס שתרגם ה' ימלוך בלשון הוה, שנתיירא לתרגמו כמשמעו שהיא חפלה על העמיד, שא"כ היה נראה כאילו מלכותו עומדת בספק. שהוא מלך עכשיו, ועל העמיד מתפלל משה שה' ימלוך לעולם ועד. וטען הרמב"ן שאיני מבין יראתו הזאת, שמצינו כמה פסוקים שדברו על מלכותו בלשון עמיד, אבל לא גלה דעתו למה אין באמת מקום לחששות אונקלוס. ונראה שדעתו ששתי בחינות מלכות הן. חדא, שהוא בעצם מלך, ומלכותו אינה תלויה בזולתו, במוצן ה' מלך (בשמי קמצי"ן), שהיה מלך אף קודם בריאת העולם. והשני בחינת מלך שמלכותו תלויה בביכול

ר"ש לרעה מנא ליה להרמב"ן שתרגמו אונקלוס בלשון הוה מפני שנתיירא שיש מקום לטעות בלשון עמיד הנאמר במקרא, דילמא גם אונקלוס ס"ל שאין להתיירא מזה, ומסכים להרמב"ן בזה, והא דתרגמו בלשון הוה משום שזהו באמת פשוטו של מקרא. שעל דבר ההוה תמיד טפל לשון עמיד, כמו, "ככה יעשה איוב כל הימים" (א: ה) על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחיו

רבא בשר א"ל להגביה משום דבין כך אינו יכול לומר פסח זה שאנו אוכלים, שאין הבשר שעל שלחנו קרבן פסח אלא זכר לפסח בעלמא (ואין להקשות א"כ מרור נמי אינו מזה בזה"ו, שמרור מזה גמורה היא מדרבנן ומדברין עליו אק"כ ואינו על אכילת מרור, משא"כ הבשר אינו אלא זכר בעלמא). אבל אם הגביה הבשר ואמר פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' לית לן ביה, נהי שא"ל להגביה אבל גם איסור אין בדבר. ואח"כ מוסיף רבא, ולא עוד אלא שצוה"ו אף ריח איסור יש בדבר שגראה וכו', דוק היטב בדברי הרשב"ם כאן שלכך נחזון לשלול באימו ופירושו של הרמב"ם. וגם בדבריו ירוחם שם אילו בעקבותיהו ומפרש יומר, ולא עוד, שצוה"ו אף חשש איסור יש בהגבהת הבשר, שכשאומר פסח דילמא רהיט ואמר פסח זה כעין שאמר במנה, מנה זה, ובמרור, מרור זה, (ולא יאמר פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבהמ"ק קיים) והיה נראה כאוכל קדשים בחוץ.

שהוא שם דבר, או ה' מולך (נציר"י תחת הלמ"ד) לעולם ועד, שהוא פועל.

וביותר סתומה הנגה הרמז"ן בדברי האונקלוס שהרי גם בפסוקים על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו תרגמו ג"כ בלשון הוה. על מימרא דה' נטלין ועל מימרא דה' נסעין. ושם אין לומר שמחמת יראתו תרגמו לשון הוה. אלא פשוט תרגמו בזה מפני שזה פירוש המקרא כשמדבר בלשון עמיד על דבר ההוה בכל עת, וא"כ אף כאן נמי כן.

והנראה לומר שהרמז"ן דקדק על האונקלוס מפני שנקרא כתיב ה' ימלך לעולם ועד, שהמלים לעולם ועד מורים שמדבר על זמן העתיד, וממילא הו ימלך נמי לשון עמיד ממש, ולא כמדבר על ההוה המתמשך בלשון עמיד. וכדי למנוע המובן שמתפלל על העתיד הפך האונקלוס "ימלך", שהוא פועל, לשם דבר, וכאלו כתיב מלכותו מלכות עולם ועד, והוא דל"י שלא כפשוטו, ועל כן ציאר הרמז"ן שאונקלוס נחירא וכי.

(במדבר ט: יח, כ), כאשר כתב רש"י בפסוק אז ישיר. וראה רמז"ן שם שמפסיק עם רש"י בזה, ואינו חולק עליו אלא בזה שדחק רש"י לפרש אותן מקראות שזאו בלשון עמיד ואינם דברים ההוים בכל עת. כמו אז ישיר משה, שלא שר אלא פעם אחת, ובעבר. וכן אז יבנה שלמה בית לבת פרעה, שנאו רק פעם אחת, בעבר, וככה רבים, שפירשם רש"י בלשון עמיד ממש "אז עלה בלבו ישיר, ראה שם כל דברי רש"י. וע"ז פליג שם הרמז"ן וכתב שמחוקי הלשון הוא שהמספר יעמיד עצמו בזמן שיספוך כשמדבר במעשה שהיה. פעם יעמיד עצמו בזמן המעשה וידבר בו כענין ההוה ונעשה עכשיו, ויאמר אז ישיר משה, כאלו עומד המספר בשעת מעשה ועומדים משה ובני ישראל לפניו הכן לשיר. אבל בדבר ההוה בכל עת מסכים הרמז"ן ששימוש בלשון עמיד. וא"כ דילמא מסכים אונקלוס עם הרמז"ן שאין להחירא וכו' אבל פירשו בלשון הוה משום שמלכותו היא דבר ההוה בכל עת ובמקרא נופל זה גם לשון עמיד, וכאלו כתיב ה' מלך (בשש נקודות).

כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים ... ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים (טו:יט).

הרמב"ן הביא דברי האבן עזרא כאן שגם פסוק זה מן השירה הוא, כלומר, שהיו ישראל שרים ואומרים. "כי בא סוס פרעה וגו'", כנראה פליג עליה הרמב"ן מפני שאיננו בלשון שירה ובבואה ועל כן פירשו באחד משני פנים, או שאדלעיל מיניה קאי, אז ישיר משה ובני ישראל ... כי בא סוס פרעה וגו', והפסק השירה אינה הפסק. או אשלאחריו קאי, ותקח מרים הנביאה התוף בידה כי בא סוס פרעה וגו'.

ול"ישב דעתו חשבתי בצורת אולי יתכן לומר שהאיל ומפרשת השירה הוא, וכונתו כל הפרשה בארית ע"ג לבינה, אף פסוק אחרון נכתב בצורת כל הפרשה. ולא מפני שכן שרו אבותינו על הים, אלא שראוי הוא שכל הפרשה תכתב בצגנון אחד. וכן בשירת דבורה איתא במס' סופרים, שם צרייחא י"ב, שנכתב בארית ע"ג לבינה וגם הפסוק האחרון יושקט הארץ ארבעים שנה (שופטים ה: לא) - נכתב כן ואין מסתבר שדבורה שרה מלים אלו, וכאלו שרה שירת דבורה לא בשעת מעשה אלא אחרי עבוד יומת מארבעים שנה. וכן כתב שם רש"י להדיא, ח"ל אין זה מדברי דבורה אלא מדברי כותב הספר. הרי שגם רש"י סבר שאף שכותבים אותו בצורת השירה כולה, כדברי המס' סופרים, איננה מן השירה. ומסתמא מהאי טעמא, הואיל והוא מפרשת השירה, אף שאיננו מן השירה עצמה, באה ארית ע"ג לבינה משום שפרשת שירה היא

ויש לעורר על הרמז"ן שכל ספרי תורה שלנו נכתב גם פסוק זה ארית ע"ג לבינה בצורת שאר השירה, וכן איתא במס' סופרים פרק י"ב, צרייחא יא. וצרייחא פ"ח מהל' ס"ח הלכה ד' כתב שכן הוא בספר תורה "שסמכנו עליו ... הוא הספר הידוע במצרים שהיה צירושלים מכמה שנים להגיה ממנו ספרים ועליו היו הכל סומכים, לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות". והיה נראה מזה כדעת האבן עזרא שאף פסוק כי בא סוס פרעה מן השירה הוא, דאל"כ למה נכתב בצורת ארית ע"ג לבינה. וא"כ יש לדעת למה לא סמך הרמז"ן על הספר המקובל שהגיהו בן אשר ושממנו היו מגיחים ספרי תורה צירושלים, וגם למה דחה המס' סופרים בעת שלא מצינו לו חולק, ובמיוחד שלא הביא שום הוכחה לדבריו מדברי חכמים ותלילה רק מהא "שאינו בלשון השירה והנבואה".

מחייבת אריה ע"ג לבינה.

שוב ויכני ה' בספר נחלת אריאל, והוא ביאור למס' סופרים לרבינו אריה לייב שפירא שהיה דייןא וספרא בבית דינו של הגר"א, ח"ל ואף שאינו מן השירה מאחר שהוא פסוק אחד עם שלמעלה כותבין גם אותו כשירה עכ"ל ולפ"ז ניחא שיטת הרמב"ן ורש"י, בין בשירת הים ובין בשירת דבורה.

ויש להעיר שאין הרמב"ן דעת יחיד בזה שגם מדברי רש"י נראה שס"ל שאין הפסוק כי בזה סוס פרעה וגו' מן השירה. ח"ל בד"ה כי בזה סוס פרעה: כאשר בזה סוס פרעה. משמע שמבארו באחד מהשני פנים שביארו הרמב"ן. א. שפסוק זה מחובר למעלה, לפסוק אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת — מתי היתה ה"אז" — ומפרש, כאשר בזה סוס פרעה ברכבו ופרשיו צים. ואף שהשירה מפסקת ביניהם אין צד כלום. ב. אלמטה קאי, ושיעור המקרא כך הוא: כי-כאשר-בזה סוס פרעה... צים, ומקח"מ מרים הנביאה התוף צידה. ובהציעי הדברים האלו לפני ידי החורני ר' יעקב משה הכהן שפירא נר"י העירני שכן כתב רש"י להדיא בגיטין, 5, ע"א, בד"ה כי משמש בד' לשונות, ח"ל שם באמצע הדיבור.... כי בזה סוס פרעה וגו' מפני שזה סוס פרעה וגו' לפיכך ומקח מרים הנביאה וגו' וכל אלו שאין אחת יכול לפותחן בלשון מפני, נפתחין בלשון כאשר, עכ"ל. וראה גם ברשב"ם כאן שכתב שפסוק כי בזה סוס פרעה מחובר הוא למטה, עם ומקח מרים הנביאה התוף צידה.

ואין לחמוה איך כתבו הרמב"ן ורש"י שמחובר הוא לפסוק שלאחריו והרי כי בזה סוס פרעה הוא גמר הפרשה, ופסוק ומקח מרים הנביאה הוי פרשה חדשה, שמצינו כזה כמה פעמים בתורה. כגון פרשת יחזקיה בתי אבות שנפרשת ואח"כ מסיימת בפסוק ויהי ציום דבר ה' אל משה בארץ מצרים (ו': כח) שלכאורה אין לו מובן ואין לו שום קשר להאמור לעיל מיניה. ופירש רש"י ח"ל מחובר למקרא שלאחריו, ע"כ, והיא פרשה חדשה. והרמב"ן שם פירשו שלא כרש"י, אלא שמחובר לפסוק שלפניו, הם המדברים אל פרעה-מתי-ויהי-זה שהיו הם המדברים אל פרעה מלך מצרים — ציום אשר דבר ה' אל משה בארץ מצרים", והעלה חזק טעם הפסק פרשה, כאילו לומר שאין לחבר שני פסוקים בהמשך אחד כשיש ביניהם הפסק פרשה ועל כן חזרו

למעלה אף שדחוק הוא מאד ומסתבר יותר שמחובר למקרא שלאחריו. בהשקפה ראשונה היה נראה שזה סוס דבריו כאן שמחובר פסוק כי בזה סוס פרעה עם הפסוק ומקח מרים הנביאה התוף צידה, שהיא לאחריו בהפסק פרשה. ובאמת שאין זו סחירה שגם כאן וגם בפרשת ואח"כ כתב הרמב"ן דבריו בלשון "מכן לפרש", כאילו מסופק הוא בדבר. והשתא, אם ינקוט שאין לחבר פסוק עם שזה לאחריו בהפסק פרשה, אז פשוט הוא שלא יפרש כאן כפירוש השני שכי בזה סוס פרעה מחובר לשלאחריו, אלא כפירוש הראשון, שמחובר הוא לראש הפרשה. אבל הא מיהא יוגא, שמה שזכור לו לרש"י - שיש חיבור והמשך פסוקים בהפסק פרשה - פסוקי מספקא ליה להרמב"ן, כאשר הערנו שם בפ' ואח"כ.

ועוד דוגמא לדעת רש"י בפרשת דברים (ב': טז), שהפרשה מסיימת ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למוט וגו' והפרשה שלאחריו מתחילה וידבר ה' אלי לאמר אחת עובר היום וגו'. ופשוטי המקראות מראים שם ג"כ שפסוק ויהי כאשר תמו מחובר לפסוק שלאחריו, אף שיש ביניהם הפסק פרשה וכן נראה כוונת רש"י שם, דוק בדבריו.

ואגב האמור יש להעיר שמדברי הרמב"ן נראה שגם התיבות "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר", לא שרו בני ישראל אלא מסיפור התורה הוי, שכתב ש"י בזה סוס פרעה וגו' אינה מן השירה אלא מסיפור התורה ומחובר הוא לאז ישיר משה ובני ישראל — מתי הוי "אז" — כשזה סוס פרעה. וא"כ גם אז ישיר מסיפור התורה הוא, והשירה עצמה מתחילה אשירה לה' כי גאה גאה.

ויש להעיר שברמב"ם המזכר, סוף פ"ח מהל' ספר תורה, כתב שתיבות אז ישיר משה נכתבות כדרך, בשטה אחת, ומלת אז צריכה להיות בראש השטה, ורק המלה "לאמר" נכתבת באריה. ואין זה קוטר להאמור לעיל בשם הנחלת אריאל, אלא אדרבה משם סעד לדבריו, ואין כאן המקום להאריך, אבל בקיצור מוחלט: שכתב שם הרמב"ם שירת הים כותבין אותה בשלושים שטות ושטה ראשונה הוי אז ישיר, הרי שכלל פסוק זה בשירת הים, וצריך להתחיל שטה חדשה במלות אז ישיר. ואי אינו מן השירה מה אכפת לן אם היא באמצע השטה. ועוד שצריך התיבה האחרונה, "לאמר", להיות

האצ"ע שאמר פסוק זה מכלל השירה הוא, והראה הוא פנים שאינו מכלל השירה, ובקשתי לו חזר ולא מצאתי ואין ראוי לסמוך עליו בזה ואפילו בשעת הדחק, ע"כ, אמנם נראה להקל וכו' ע"כ בגנת ורדים.

ויש לתמוה עליו במה שכתב שאין מי שיחלוק על האצ"ע וזלתי הרמז"ן ולא מצא לו חזר, שהרי רש"י צפה"ת וגם במס' גיטין, וגם הרשב"ם הא סבירא להו כוותיה כאשר הראית בקונטרס שכדמני צו. ואדרבה יותר נראה שהאצ"ע הוא היחידא. ועוד יש כמה נקודות שיש לדקדק עליהן, וקצתני.

וראה כל דברי האמת ליעקב שנראה שיש נ"מ להלכה בין הני דעות, שלהאצ"ע נפסל הס"ת אף בדיעבד אם כתב שטה אחרונה בלי אריז ע"ג לבינה ולהרמז"ן ודעימיה כשר בדיעבד. וראה מחצית השקל סימן נ"א, ס"ק, ט, שהוכיח שדעת הרמז"ם הוא שיהא מן השירה מדפסק שכותבין אותו בצורת השירה, וגם העיד שנמצאים הרבה ס"ת שאינו נכתב כשירה, ומסיק שג"ל שסמכו על דעת הרמז"ן. ע"כ לשון בני הנזון שליט"א.

האריז הראשון שבשירה. והא שכותבין מ"א ישר משה עד ויאמרו" שנסוף הפסוק כדרך, ורק ה"לאמר" בצורת השירה, הוא משום אריז טעם שלא נחזר לו, כמו כמה הלכות דומות שכתב הר"ם שלא נזכרו בגמרא אלא שכן נהגו בהם הסופרים, שקבלה היא בידם איש מפי איש, ראה רמז"ם שם, פ"ו הל"ו.

שד"חתי העתק מהג"ל לבני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א, ולאביו שלם חאח:

"בזה שהערת צדעת הראשונים בפסוק כי צא סוס פרעה, אי הוא השירה וכו', ראיתי בספר אמת ליעקב*, משפט חמישי, אות ז, זה לשונו, נשאל (בגנת ורדים הספרדי) על ס"ת שנמצא שטה אחרונה של שירת הים כתובה כשאר התורה אם נפסל הס"ת בזה, והשיב שגם שטה אחרונה של השירה צריך להיות כתובה כשאר שיטות השירה, שכי צא סוס פרעה וגו' הוא עזמו מכלל השירה וכיון שק הא קי"ל ששירה שכתבה כשאר התורה פסולה... והביא שם דברי הרב הקדוש האר"י זלה"ה שכתב ז"ל, נראה לי שפסוק כי צא סוס פרעה גם הוא מהשירה ואין מי שיחלוק בזה וזלתי הרמז"ן בפירוש התורה... ולא דק (הרמז"ן) במה שדמה דברי

ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא והלחם בעמלק (יז:ט).

והטעם שצוה משה את יהושע להלחם בעמלק בעבור שיתפלל הוא (משה) בנשיאת כפים על ראש הגבעה. ועלה שם כדי שיראה את ישראל הנלחמים וישים עיניו עליהם לטובה, וגם הם יראו אותו פורש כפיו השמימה ומרבה בתפלה ויבטחו בו ויוסיפו אומץ וגבורה. ובפרקי רבי אליעזר עוד: כל ישראל יצאו חוץ לאהליהם וראו את משה כורע על ברכיו והם כורעים על ברכיהם, נופל על פניו ארצה והם נופלים על פניהם ארצה, פורש את ידיו לשמים והם פורשים את ידיהם לשמים, כשם ששלח ציבור מתפלל כך כל העם עונים אחריו, ע"כ.

לפיכך כשהציא הפדר"א כתב "עוד", פירוש, שהוסיף הפדר"א עוד טעמים למה עלה ראש הגבעה, נוסף על הטעמים שכתב הוא.

במה הערות קצרות על הפדר"א:

א. על הא דאיתא בפדר"א שהתפלל משה ראש הגבעה העיר הרד"ל ציאלורו, ואע"פ שמנינו בכל מקום לשון יורד לפני החיצה, ופירש רש"י צר"ה, ל"ב, ע"א, שמצוה להתפלל במקום נמוך, מ"מ ביום כנופיא של קהל גדול היו נוהגים שהגדול צעם היה מתפלל על

במה שהציא הרמז"ן הפדר"א אינו להראות שדברי הפדר"א הם כדבריו. שהוא כתב שעלה משה ראש הגבעה כדי שיראה את ישראל וישים עיניו עליהם לטובה ובפדר"א לא נזכר כלל שטעמו של משה כדי שיראה את ישראל. ואף מה שאמר וגם הם יראו אותו וכו' ויבטחו בו ויוסיפו אומץ וגבורה איננו בפדר"א, ששם נאמר שעלה ראש הגבעה כדי שיראו ישראל אותו וילמדו קדר תפלה ממנו "כורע על ברכיו, והם כורעים על ברכיהם וכו', ולא משום שיוסיפו אומץ וגבורה.

* מחברו הוא הר"ר ישראל יעקב אלגוזי, אביו של הר"ט אלגוזי, שהיה ראש בית דין וריש מתיבתא בירושלים בימי האור החיים ומביאו החיד"א במע"ג ערך י, 415. העתקתי דבריו מפני שאין הספר מצוי בבי מדרשא והייתי מציע למאן דבעי לזכות שידפיסטו מחדש שהוא מלא וגדוש בכל דיני ס"ת, כתיבתה, קריאתה, תיקונה, וכו' ומלבד אוסף כל ההלכות השיטות עוד מביא מסורת המנהגים על כל ענין וענין.

הנאמר בראש קפיטל ז' קאי על כל הי"א פרקים, ולא רק על אותו פרק לבד, שכולם נקראים חפלה למשה, שהוא חפלה אריכתא אף שנחלק ל"א מזמורים.

ד. עוד אימא שם בפדר"א, מדחזין שאהרן וסור עמדו אחד מימיו ואחד משמאלו, מכאן אתה למד ששליש ציבור אסור להתפלל אם אין שם שנים עומדים, ע"כ. ולכאורה צ"ל היורד לפני התיבה לכל חפלה מדבר, שאינו מפרש שהלכה מיוחדת היא לתענית ציבור, אלא סתמא קמי לה, "אסור לש"ץ להתפלל אם אין שם שנים עומדים". אבל ראה בטור וש"ע הלכות תענית, תקס"ו: ו' ובהלכות יו"כ תרי"ט: ד, שהעתיקו הלכה זו רק לגבי תענית ציבור, ורק באמירת הסליחות, ולא לגבי חפלה. ודלא כפשוטא לשון הפדר"א. ואולי משום שהוצאה הלכה זו גם במכילתא סוף פ' בשלח בזה"ל מכאן אמרו אין פוחחין משלשה בני אדם עוברים לפני התיבה בתענית ציבור. ועיין בפרישה, תקס"ו שכחב חימה על מנהגינו שאין אנו נוהרים בה אפילו בתענית ציבור. וראה מה שהשיב שם שני יישובים דחוקים.

ואע"פ מה שראיתי כאן בק"ק סורים, יוצאי ארם צובה, שבתפלה כל יום, החל מסקקי דומרה, יוצר, ק"ש, וחזרת הש"ץ, עומדים שלשה לפני התיבה עד אחר קידושא דסדרא כאלו שלשם חונים, אף שאין חוזר החפלה אלא זה שעומד באמצע. והיה הדבר מוזר בעיני טובא עד שראיתי הפדר"א הג"ל (והוא בפרק מ"ד), וישראל קדושים, ומנהגיהם קדושים, ואין להחיותם בזלזול על שום מנהג עתיק בלתי מי שלמד יודע כל התורה כולה.

מקום גבוה כדי שיראוהו הכל, וכמ"ש בשלמה בתפלתו בחינוך ביהמ"ק, ויעמוד עליו, על הכיור (דברי הימים ב' ו' יג) שהיה גבוה שלש אמות. וכן, דוד בא עד הראש אשר ישמחה שם, (שם"ב טו: לב) ותרגם יוצ"ע ריש טורא, וכן מוכח דקאי על מעלה הר הזיתים בקרא דלעיל מיניה.

ב. ועל הא דאמר שם שכל העם עומדים חוץ לאהליהם ורוזין למשה כורע על צרכיו והם כורעים וכו' כחב הרד"ל שדרש ק מהא דכתיב צפ' כי תשא ויניב איש פתח אהליו ויביטו אחרי משה (לג:ח) ומפרשו הפדר"א והביטו אחרי משה לראות אשר יעשה, וכמוהו יראו ויעשו.

ג. ועל מה דאימא שם שראוהו כורע על צרכיו, הקשה הרד"ל שם שלא מצינו בשום מקום כחוב בחורה שמשה כרע על צרכיו (בשלמא שנפל על פניו, מצינו בכמה מקומות) והשיב, "שכמדומי שהוא נסמך למקרא (תהלים לה: ו) בואו נשמחה ונכרעה ונכרעה לפני ה', והוא אחד מי"א מזמורים שאמר משה, כדאימא במדרש שחר טוב פרק ז'. ח"ש שם בואו נשמחה ונכרעה — אני ואתם — ממני תראו וכן תעשו. ראה שם כל דברי הרד"ל. ואגב, מהמדרש שח"ט הג"ל למדנו שלא רק המזמור חפלה למשה (ז') אמרו משה, אלא אף כל עשרה המזמורים שלאחריו עד סוף מזמור לחודה, שהוא פרק ק', כולם אמרם משה. וגם רש"י כחב כן בפירוש התורה צפ' פיקודי (לט: מג) ח"ל ... ויהי נועם וכו' והוא אחד מי"א מזמורים שבתפלה למשה. מלשון של רש"י נראה שחפלה למשה

ותקח מרים הנביאה אחות אהרן (טו: כ).

ואמר אחות אהרן דרך כבוד לו, שהוא אחיה הגדול, ואחותו הנביאה מתיחסת אליו, שגם הוא נביא וקדוש ה'. ויתכן שדרך הכתובים ליחס אל גדול האחים.

שהרי אהרן גדול ממשה בשלש שנים, כמפורש במקרא (ז: ו), וא"כ כשנולד משה היחה לכל היותר בת שנים, שהרי אהרן אחיה הגדול היה רק בן שלש, וגם, לפ"י, כשנבא עמדה אמי שחלד בן שמושיע את ישראל היחה רק בת שנה, ופחותה מבת שנה, כמשמעות לשון "עמידה". אשר על כן יותר נראה לומר שאחיה הגדול דקאמר הרמב"ן לגדול במעלה קמכוון, ובאמת נולדה מרים לפני אהרן.

יש להסתפק בכוח הרמב"ן בקראו לאהרן "אחיה הגדול", אם ר"ל גדול ממנה בשנים, או אולי ר"ל אחיה הגדול במעלה, כמו גדל המלך אחשורוש את המן, גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים. ואם נאמר שגדול ממנה בשנים קאמר, נמצא שצעת שירדה בת פרעה לרחוץ על היאור, ומתנב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו, ומאמר האלך וקראתי לך אשה מיתקת מן העברות, וכו' היחה אז מרים לכל היותר בת שנים.

וראיה נסדר הדורות, ז"א, שס"א, שכתב להדיא שמרים נולדה באותה שנה, והיתה בת פ"ז שנים בלאת ישראל ממזרים. שוב כתב שנשנת ז' אלפים, שס"ה נולד אהרן, וז"א, שס"ח נולד משה. ולפ"ז היתה מרים בת שבע שנים כשנולד משה, ובת ארבע כשנולד אהרן.

וראיה ברש"י כלן שכתב, אחות אהרן: על שם הנכור קוראה אמותו. ואולי לדעתו יש לומר שאחותו הנזכרת בפרשת לידת משה אחרת היתה ולא מרים, ושתי בנות היו לעמרם ויוכבד. אבל קשה לומר כן שדברי חכמים נזכר נכמה מקומות לדבר פשוט שאמותו הנאמרה בפרשה היא מרים, וכן תפסו

רבותינו הראשונים, וגם מקרא מלא הוא צפ' פיתחם, ושם אשח עמרם יוכבד בת לוי ... ותלד לעמרם את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם (כו: נט). ואולי ידחוק הרש"י שלא פרט הכתוב בשמה אלא מרים מכל בנות עמרם מפני מעלתה, שהיתה נביאה, משא"כ אחותה הגדולה, והיא שעמדה על היאר לשמור על חיצת משה רבינו. אבל גם זה קשה להעמיס בכוונת הרש"י, דאילו היה לאהרן אחות גדולה ממנו בשנים לא היה קורא לו "הנכור", וא"כ צריכים לדעת מקורו של הרש"י לדבר חדש זה, שרק בת שנה או שנתיים היתה מרים נעם שעמדה על היאר ורק בת שנה קשנאה עתידה אמי שחלד וכו'.

אחר שדפסו הדברים דלעיל העירני בני הגבון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א שכבר נחלקו חכמים בענין, "שהתוס' בכורות ד ע"א ויה ואהרן כתבו בשם מדרש שאהרן לא היה בכור, שמרים גדולה ממנו ב' שנים. ובמהרש"א סהמ"ק ו ע"א בח"א הקשה עמי' בגמרא שאהרן כהן היה בשעת מעשה העגל, והא עדיין לא נחבון, וישב שעבד מטעם בכור. ומקשים עליו מגיל הא. ראה בספר עינים למשפט שם. ובספר מרגליות הים שם ציין לבמדבר רבה ריש פ' נשא פרשה ו' פיסקא ב שאהרן בכור היה, ובחדושי הרש"י על המדרש תמה הרי מרים גדולה ממנו. ודוק גם ברש"י שה"ש ע"פ כי הנה הסתו עבר (כ: ר"ג).

פרשת יתרו

כי בדבר אשר זדו (יה: יא).

וטעם זה מפני שהשם גזר על ישראל ועבדום וענו אותם ולא היה על מצרים בזה העונש הגדול (ר"ל על העבדות) אבל הזידו עליהם וחשבו להכרית אותם מן העולם כמ"ש הבה נתחכמה לו פן ירבה, וצוה למילדות להמית את הבנים ... ומפני זה היה עליהם העונש המשחית אותם לגמרי ... והנה ה' ראה מחשבותם ונקם מהם על דון לבם. וכן אמר הכתוב, כי ידעת כי הזידו עליהם ... (וע"כ) והים בקעת לפניהם ... ואת רודפיהם השלכת במצולות כמו אבן במים עזים. ואונקלוס שאמר ארי בפתגמא ורשיבו מצראי למידן ית ישראל בה דנינון, ר"ל כי היה ענשם על טביעת הילדים, ביאור שאינו בכלל ועבדום וענו אותם, ועל כן אבדם במים, ע"כ.

כליה, שהעבדות והעניו בזה בגזרת ה', ועליה לא היו נענשים עונש המשחית אותם לגמרי, והעונש הגדול בא עליהם "בדבר אשר זדו עליהם", בשביל הזדון שזדו עליהם, שזה לא נגזר על ישראל. ומציא רש"י לדבריו מפקוק צנחמיה, ט: ו', שמפורש כן להדיא, "וזתן אותם ומופתים בפרעה וכל עבדיו וכל עם ארצו כי ידעת כי הזידו עליהם". ואע"פ שלעיל מיניה כחצי וחרא את עני אבותינו צמרים, מ"מ העונש של כליה לגמרי לא בא על העיני, שהוא בגזרת הש"י, ובדבר וענו אותם, אלא רק בשביל שהזידו עליהם, ועל כן, "כי ידעת כי הזידו עליהם ... את רודפיהם השלכת במצולות".

וכן מצינו כמה מקראות ש"ק"ר משמעו עזר או בשביל. כמו וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ... על דבר שרי, צפ' לך לך. וכן בפרשת וירא, ויאמר אברהם ... רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגונו על דבר אשתי. וכן צפ' נערה מאורסה, על דבר אשר לא נעקה,

בזונת הרמז"ן מעורפלת קלת, ורש"י לאחד שהצין שהרמז"ן מפרש הפסוק כאשר פירשו רש"י והעמים כוונות בדבריו שאין בהן כדי לישב לשונו. והאמת יורה דרכו שהרמז"ן בא לחלוק על רש"י שפירש "כי בדבר אשר זדו עליהם", שכן אמר יתרו, עתה ידעתי, כמה, כזה שהוא דן ומנהיג את העולם במדה כנגד מדה. וכן משמע גם מהאונקלוס, וגם טעמי המקרא מוכיחים כן. ש"זדו" טעמו טפחא, שהוא מפסיק. ועל כן פירשו רש"י עתה ידעתי כי גדול ה' כי בדבר אשר זדו, (בא) עליהם, על מזרים. באותו דבר שזדו מזרים להאזיד את ישראל, זו בא עליהם ה' .. והאזידם. וכן מוכיח הניקוד, שהצ"ת של בדבר נקוד פת"ח, שהוא במקום ה' הידיעה, וכאילו כתיב בזהצ"ר.

אב"י הרמז"ן נמשך כאן אחרי פירושו של האצ"ע שכתב וטעם בדבר אש זדו בעבור הדבר שזדו המזרים על עם ישראל. והרמז"ן הרחיק הדיבור וביאר שבשביל העבדות והעניו ענמה לא היה מגיע להם עונש של

כפ' כי תלך. ועוד שם לא יבא עמוי ומואבי בקהל ה', ... על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, ועוד ועוד.

ויש להעיר בדברי הרמב"ן והאב"ע שבמקראות שנאה מלת "דבר" במובן נחיית טעם נקוד הוא בשו"א ופס"ח, וגם בזה מלת "על" לפניו, כמו אלו הנזכרים.

ואשר הערנו שהטפחא תחת ודו קשה להרמב"ן והאב"ע וניחא לרש"י, נראה שבאמת אינו כלל גמור שתמיד הוא מפסיק. שמצינו שפעם פירשוהו כמפסיק

ופעם כמשרת. שרש"י כאן מפרשו כמפסיק ובפ' כי תשא בפסוק ויקרא בשם ה' (לד: ה) בא טפחא תחת "בשם" ופירשו רש"י כמשרת, ויקרא בשמא דה'. והאב"ע שפירשו כאן כמשרת פירשו שם כמפסיק. וכן בשירת הים, לללו כעופרת צמים אדירים, בא טפחא תחת מים ופירשו כמפסיק.

ועוד יש לדעת אם הביא הרמב"ן דברי האונקלוס כסמך לפירושו או להראות שהאונקלוס בירר לו דרך אחרת בפירוש המקרא. ולשונו של הרמב"ן נוטה לכאן ולכאן.

ויחנן שם ישראל נגד ההר (יט: ב).

ברש"י: נגד ההר-למזרחו, וכל מקום שנאמר נגד פנים למזרח.

בזוה"ר רש"י מעורפלת, שפתח לפרש, נגד ההר- למזרחו, שר"ל שבני ישראל חנו למזרחו של ההר ופניהם כלפי מערב, ומסיים כל מקום שנאמר נגד פנים למזרח.

ובן הקשו עליו מהך דאמר לו ה' למשה סוף קדמה מזרחה (כו: יג), ומה שהערנו שם בשוב הענין.

ויבואו מדבר סיני ויחננו במדבר ויחנן שם ישראל נגד ההר (יט: ב).

ויתכן שהבדילו מתוכם כל האספסוף וחננו בני ישראל לבדם לפני ההר, וערב רב אחריהם וכו', וזה טעם ויחנן שם ישראל. או הוא להזכירם דרך כבוד בקבלת התורה, ע"כ.

אז טעם שני, להזכירם דרך כבוד בקבלת תורה, שהשם ישראל הוא כינוי של כבוד לאומה זו, כאשר כתב הרמב"ן כמה פעמים, לדוגמא ראה כפ' ויגש, מו: ב. ואף שכל הג"ל נראה פשוט ומבואר, עכ"ז כתבתי מפני שראיתי שהרב שעוועל בציאורו לא הבין כוונת הרמב"ן, שכתב שהרמב"ן דקדק שישראל לבדם חנו נגד ההר והערב רב אחריהם מדכתיב ויחנן, לשון יחיד. גם כתב שהזכירם דרך כבוד, היינו שנאמר ויחנן, לשון יחיד. (ולא ידעתי למה הו' לשון יחיד יותר מכבוד מלשון רבים, ובמקרא ראינו איפכא, כמו האיש אדוני הארץ). וראה בטור שהביא דברי הרמב"ן וכתב להדיא, שמישראל האמור בפסוק קדייק הרמב"ן.

ובדי דברי זו אזכיר שחממה לי ג"כ על רב שעוועל שבהוצאת הרמב"ן שלו כתב כל דברי הרמב"ן בחדא מחתא בעת שנראה בעליל שיש לחלקו לשלשה דיבורי

ונראה פשוט בכוונת הרמב"ן שישראל הנאמר במקרא זה קשה לו, שלכאורה ללא לורך הוא. שהפרשה מתחילה בחודש השלישי ללכת בני ישראל מארץ מצרים, ומשם ואילך ממשיך סיפור המאורע, בלשון סתמא מבלי לחזור עה"פ שבבני ישראל מדובר: "באו מדבר סיני", "ויקעו מרפידים", "ויחננו במדבר", וכולם מתחילים לבני ישראל האמור בראש הענין. וא"כ היה לו לגמור ויחנן שם נגד ההר, ולמה הזכירם כאן המקרא בשמם, ויחנן שם ישראל נגד ההר. ופירשו בשתי פנים: או שבה לומר שישראל לבדם חנו נגד ההר, למעט האספסוף שהם לא חנו אתם אלא מאחוריהם, במדבר. וזה ניחא נמי מאי ויחננו, ויחנן, תרי זמני, הנאמר בפסוק זה - ויחננו במדבר, ולא פירש ויחנן ישראל - שעל האספסוף קאי, שהם חנו במדבר. ואח"כ ויחנן ישראל נגד ההר, הם לבדם, בלי הערב רב.

במדבר". וכאן צריך להיות דיבור המתחיל "יחנן שם ישראל עד ההר". וראה צטור שחלקם לג' דיבורי המתחיל כאשר כתבנו. וכן כנמה דפוסים מחולקים דברי הרמב"ן ליותר מד"ה אחד.

המתחיל. הראשון, בחדש השלישי, וסיומו.. "ואחרי כן חזר לומר בשאר המסעות", וכאן צריך להיות ציון (ב). שהוא תחלת פסוק חדש ודיבור המתחיל חדש, והוא יסעו מרפידים, וד"ה זה מקיים "... וזה טעם ויחנו

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים (יט: ו).

ותהיו ממלכת משרתי.

משמרת משכן העדות, משה אהרן וצניו שומרי משמרת הקודש. ונקראים ישראל כוללם משמרתו של ה'.

אז אולי שהקצ"ה הוא הגווארדיע של ישראל, שהם "המשמרת" שלו. שהאדם השמור או האוצר השמור נקראים ג"כ משמרתו של השומר. שישאל הם האוצר היקר שלו, ואדלעיל מיניה בפסוק ה' קאי, והייחס לי סגולה, שפירושו אוצר חביב, כמו וסגולת מלכים (רש"י), וכן ושמרתם את משמרת חרומותי, שהחרומה הוא הדבר הנשמר, ונקראת משמרת.

ואין הכרע בדברי הטור איך הבין כוונת הרמב"ן באמרו, לפי גרסתו ברמב"ן, שישאל נקראו משמרתו של ה', אם ישראל הם הגווארדיע של השי"ת, או שהוא הגווארדיע של ישראל.

בן הוא ברמב"ן בדפוסים המצויים וגם ברצונו כח, אבל הטור הביאו ממלכת משמרתו. וכנראה לא הרגיש הרב שעוועל בשינוי זה, שבהערותיו לא הזכירו. ויש לדעת איך ציאר הטור דברי הרמב"ן.

ובראיה שהוא בלאחד משני אופנים, או שישאל הם לגיון המלך הסובבים אותו לשומרו, כביכול, כעין הנה מטמו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה (שה"ש ג: ו, ת), שפרשוהו על הקצ"ה, ראה רש"י שם. שלכל מלך יש "גווארדיע" השומרים סביבו יומם ולילה, ונקראים במורה משמרת. כהן דמנוט שמירת מקדש, אע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלקטים, אלא כבוד לו. ולמדים אותה ממ"ש ושמרו את משמרת אוהל מועד, והלויים יחנו סביב למשכן העדות ושמרו הלויים את

אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים (כ: ב).

הדבור הזה מצות עשה, אמר אנכי ה' יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה' והוא אלוהים להם. כלומר, הווה קדמון [ש]מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלוהים להם שחייבים לעבוד אותו ... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים, כי המדות האלו אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא וכו'.

מחייבת אותנו לדעת שיש מצי ראשון שהמציא כל נמצא, והמציא הזה הוא אלוהי העולם, אדון כל הארץ. ולא רק שהמציא כל נמצא אלא שהוא המנהיג העולם, ומנהיג הגלגל כמאין לה קץ ותכלית, ושאינו לו הפסק. וידעת דברים אלו מציאות עשה שנאמר אנכי ה' אלוהיך. ושמנוט שמע ישראל מחייבת אותנו להאמין כיחודו של האלוה המצוי הראשון הזה. ח"ל שם כהל' ו', אלוה זה אחד הוא שאין כיחודו בעולם וכו' וידעת דבר זה מציאות עשה שנאמר שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד.

יש להאריך טובא בדברי הרמב"ן וארשום רק סיכום קצר של שיטתו ושיטת הרמב"ם במצות אנכי ה' אלוהיך וצמנוט שמע ישראל, שבהשקפה ראשונה היה נראה ששתייהן מצוה אחת, היינו קבלת מלכותו. וגם יש לתמוה במש"כ הרמב"ן שמצות אנכי נקראת בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים, שלכאורה נגד שמענוט מפורשת בר"ה היא, כאשר נבאר.

הנה, דעת הרמב"ם ריש הל' יסודי המורה, מהלכה א' עד סוף הל' ו', שמצות אנכי ה' אלוהיך

גמרא מפורשת דעת הרמב"ם ששמע ישראל הוא קבלת מלכותו יחז', וכל כהרמב"ן שמפסוק אנכי למדים אותו. וכן באמת שניה במשנה ריש פ"ג דברכות, אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לפ' והיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה.

והגראדה לומר בזה, בקיבור, שדעת הרמב"ן היא שבאמת כלולה מצות יסודו במצות אנכי, ואפילו לא נכתבה מצות שמע ישראל היה יסוד ה' מוכרח ממצות אנכי, שפירוש של מלכות מחייבת ג"כ יסודו של המלך במלכותו, ואם יש שנים או יותר נמצא שמחלקים מדת המלכות ביניהם ואין לאחד מהם מדת "מלכות", שאין שני מלכים משתמשים בתגא, וכששנים משתמשים בתגא אין לאחד מהם מדרגת מלך, ועכ"ל כחצה תורה מצות יסודו למצוה בפני עצמה בפסוק שמע ישראל. שמפני חשיבותה של מצות יסודו זכתה להיות נמנה באפי' נפשה ולא שחאה כסניף המוכרח ממצות אנכי. ו"ל, שחאה ליסוד השם קריאת שם מצוה לעצמה בתוך מנין התרי"ג, כאשר מצינו כמה מצות שנשנו למצוה מיוחדת רק משום חשיבותה. כי הך דריש איזהו נשך (ס', ע"ב) אמר רבא אי אחא מוצא לא נשך בלא תרביית ולא תרביית בלא נשך, ולא חלקן הכחוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. וכן כתב הרמב"ן בפסוק שמע ישראל (דברים ו' ד') וז"ל גם זו מצוה, שיבאר כי מדיבור אנכי ה' אלוקיך יהיה היסוד וכו' אבל צא לבאר המצוה והזכיר אותה אחר עשרת הדברות לפי שהוא שורש באמונה וכל מי שאינו מודה בה כופר בעיקר כעובד ע"ז, עכ"ל. וכן כתב כאן במצות אנכי, דוק בלשונו שכתב שאנכי יורה שיש אלוקים וכו', ומו הוסיף שאנכי תורה על היכולת והיכולת תורה על הייחוד. וכן גם בחינוך, תי"ז, נראה שהאחדות מוכרח ממצות אנכי שכתב, מדיני המצוה שאין שלמות הממשלה וההוד אלא עם האחדות הגמור. וא"כ היה די לומר אנכי ה' אלוקיך וממילא שהוא אחד הגמור.

ובן הוא בחינוך במצות אנכי ה' אלוקיך, מצוה כ"ה, לדעת ולהאמין שיש אלוק אחד שהמציא כל הנמצאים וכו' * ובמצות שמע ישראל, תי"ז, כתב ח"ל להאמין כי השי"ת (הוא) הפועל כל המציאות, אדון הכל ** , [הוא] אחד בלי שום שיחוף, שנאמר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, וכן הוא ברמב"ם בפה"מ, מ"ע א', ב'.

ובן היא דעת הרמב"ן כאן במצות אנכי, דעת הרמב"ם ממש. היוצא מהנ"ל שיש מצוה לדעת שיש אלוק בעולם שבראו ומנהיגו, והוא מצות אנכי ה' אלוקיך. ועוד יש מצוה לדעת שהאלוק הזה הוא אחד ואין לו משנה ושיחוף, חזו מצות שמע ישראל ה' (שהוא) אלוקינו (הוא) ה' אחד.

ויש לעיין במש"כ הרמב"ן כאן שז המצוה, ר"ל מצות אנכי ה' אלוקיך, תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים. וכן כתב בכמה מקומות, כאשר העיד בהשגותיו לפה"מ, ל"ח ה', ח"ל, שבארנו פעמים הרבה כי דיבור אנכי הוא קבלת מלכותו, כלומר, האמונה באלקות, ע"כ. אבל דעת הרמב"ם בכמה מקומות שקבלת מלכותו הוא מפסוק שמע ישראל. לדוגמא דוק בדבריו בפה"מ עשה א, ב.

ויש לתמוה דעת הרמב"ן שדבריו נראים כנגד גמרא ערוכה בר"ה, דתנן החם, ל"ב, ע"ב, אין פותחין מעשרה מלכיות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא. ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יאל. ומסיק בגמרא, שם ע"ב, דהכי קאמר ר' יוסי דלכתחלה משלים בתורה ואם השלים בנביא יאל. ופריך עלה בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא (פסוקי תורה) אלא מלכיות תלת הוא דהויין (ולא יותר, ואם משלימין בתורה לריבין ארבעה) ומשני שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד מלכות, דברי ר' יוסי, וא"כ שפיר דמי, דרבי יוסי לשטתו בזה. והביאו שם עוד כמה פסוקים דסבר ר' יוסי שפסוקי מלכיות הם. ופסוק אנכי לא זכר שם כלל. משמע שאם אמר פסוק אנכי בסדר מוסף ר"ה למלכיות לא יאל. הרי

* אב, יש לעורר שהוסיף שם חידוש שהכניס בחיוב מצוה זו גם "לדעת ולהאמין כי הוא הרציאנו ממצרים ונתן לנו התורה", ראה שם דבריו וטעמו. ויש להתבונן אי מסבירא דנפשיה הכניס גם "לדעת ולהאמין שהוא נתן התורה" במצות אנכי, או שיש לזה מקור בדברי חכמים.

** ברפוס שלפני היה כתוב "להאמין כי השי"ת הוא הפועל כל המציאות אדון הכל, אחד בלי שום שיחוף". והעברתי מלת "הוא" שבראש דבריו לגרוס אותו לפני מלת "אחד" כאשר כתבתיו כאן. דאלי"ב נמצא שלהאמין שה' הוא הפועל כל המציאות וכלל במצות שמע ישראל. זה אינו, שהוא מצוה בפני עצמה, במצות אנכי ה' אלוקיך, מצוה כ"ה. וכן נראה מהמשך דבריו שפירשו של פסוק זה הוא, שמע ישראל שה' שהוא אלוקינו, כמבואר במצות אנכי, דע והאמן שהוא אחד בלי שום שיחוף, והוא ברעת הרמב"ם.

וא"כ יש לפרש שהרמב"ן חלה קבלת מלכות שמים במלות אנכי שנאמרה בעשרת הדברות מפני ששם מלות אמונתו וקבלת מלכותו יחד, ונקטו יותר משמע ישראל שאינו אלא ציור על מה שכבר נאמר באנכי, כזכר. והמשנה נקט פסוק שמע ישראל אע"פ שלא זכר שם ענין של קבלת מלכותו — רק יחודו — מפני שיחודו הוא המעיד על מלכותו, "שאלן ממשה אלא עם האחדות", והוא המשלים וגומר מלות קבלת מלכותו

שנאמרה בעשרת הדברות בפסוק אנכי ה' אלוהיך, ואה"כ, אי היה מזכיר פסוק אנכי לפסוקי מלכות יוצא בה. והרמב"ן יפרש כן הגמרא דר"ה הזכר, שהביא שמע ישראל לפסוק של מלכות מפני שהוא הפסוק המשלים מלות קבלת מלכותו, שעיקרה באמת בפסוק אנכי. אבל אה"כ אם השלים בפסוק אנכי ה' אלוהיך היה יוצא ג"כ משום מלכות. ואף שדבר זה חידוש הוא נראה שמוכרח כן מן הענין.

לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני (כ: ג).

ואמר הרב המורה הנבוכים שלא תמצא בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא בענין ע"ז לבד. והנה בקדושי עליון ויחור אף ה' במשה, וכו'. אבל בלשון קנאה אמת הוא, וכן אמרו במכילתא ... ולפי דעתי שיזכיר קנאה בע"ז בישראל בלבד. וטעם הקנאה כי ישראל סגולת ה' אשר הבדילם לו ... ואם העם שלו פונים אל אלוהים אחרים יקנא בהם כאשר יקנא האיש באשתו בלכתה לאחרים ... ולא יאמר הכתוב כן בשאר עמים. ע"כ.

(א) הרמב"ן חולק עממ"כ הרב המורה שאין לשון חרון אף בחורה ובנביאים אלא בע"ז, שהרי מצינו בפסוקים שהביא לשון חרון אף ה' ואינו בע"ז. אבל לא גילה הרמב"ן דעתו בלשון כעס, אם גם כזה חולק על הרמב"ם. עוד הוסיף הרמב"ן על הרמב"ם, שאף בע"ז אין שייך לשון קנאה אלא בישראל, כאשר מסביר והלך.

(ב) וידידי הגאון ר' מנדל דייזיד שליט"א הקשה על הרמב"ן מהא דכתיב ריש פ' פינחס, בקנאו את קנאתי בחוסם, ולא כילתי ... בקנאתי, חס לשוני, הא במעשה זמרי היטה הקנאות משום בועל ארמית, ולא משום ע"ז. ואף דיש קנאות אצל בני אדם גם בשאר ענינים לבד מע"ז, ולכן אולי לגבי פינחס שייך לומר לשון קנאה אף בבעל ארמית. אבל באמת אין לומר כן, שבקנאו את קנאתי אמרה מורה, שפירוש הקנאה שהיתה לי לקנא, וכן בסיפא דקרא ולא כיליתי את בני בקנאתי, שילולא פינחס היטה שם קנאת ה'. ואע"פ שהיה שם גם ע"ז, כמבואר בקרא, מ"מ קנאת פינחס משום בועל ארמית היטה כמבואר מלשון חכמים, "בועל ארמית קנאין פוגעין בו". ודומק הוא לחלק הקנאה האמורה בפסוק, בקנאו-שקנאת פינחס היטה על שבעל זמרי ארמית, את קנאתי — על ע"ז שהיתה שם.

ודושיב על זה הגאון ר' מנדל דייזיד, ח"ל ונראה לומר שההלכה של בועל ארמית קנאין פוגעין בו יסודו בזה"ל ע"ז, ולא בעריות. [ר"ל שגדר עבודה זרה שיש

בבעל ארמית הוא המפקירו לפגיעת קנאים ולא מזד עריות שיש בן וכן מוכח בגמרא וברמב"ם. ראה סנהדרין דף פ"ב, ע"א, א"ר חייא בר אבוי כל הבא על הכותית כאלו מתחתן בעבודה זרה דכתיב ובעל בת אל נכר. וכי בת יש לו לאל נכר, אלא זה הבא על הכותית. וכן פסק הרמב"ם פ' יב מאיסורי ביאה הל"א. הבעל כותית כאלו מתחתן לעכו"ם, והל"א הוסיף ודבר זה גורם להדנק בע"ז וכו'. והדבר מוכרח ביותר מממ"כ שם סוף הל"ה, ח"ל, והבא על בת גר חושב אין הקנאין פוגעין בו וכו'. וכחז על זה הרב המגיד, ולא מלאחי זה מבואר אצל נראה הוא, שאין לנו אלא בא על הכותית אצל גר חושב שהוא נכרי שקבל עליו שלא לעבד עכו"ם וכו' אין בתו בדין זה. עכ"ל. הרי מבואר להדיא שהיסוד של קנאין פוגעין בו הוא משום ע"ז. ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ן שלא מצינו לשון קנאה אצל ה' אלא בע"ז.

(ג) וינא לנו בזה השגה חדשה ביחס ההדדי של זנות וע"ז, שהעובד ע"ז יש בו גדר של עריות כאשר ביאר הרמב"ן לשון קנאה בע"ז של ישראל, דהוי כאשת איש שזינתה. וישראל הבעל ארמית יש בו משום ע"ז, כנ"ל, דהויין כשני לדידי מטבע אחת. ובה יובן מה דמצינו ביטויים משותפים בזנות וע"ז, כמו לזנות אחר המולך, וכן אחר האבות והידעונים לזנות אחריהם שצ"ק קדושים תהיו, מושאל מלשון לזנות בית אביה. ובמיוחד בירמיהו ואת זמית אחרי רעים (ג: א), וכן שם, יג: כז,

קרי ע"ז בלשון יחלופ חיימה. וכן לשון פיתוי הנאמר בזנות — כי יפתה איש בחולה, ובע"ז סן יפתה לזככם

וסרתם וענדתם אלוהים אחרים. וכבר העיר בזה הרמב"ן וכעת איני זוכר מקומו, ונלאיתי חפוש.

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (כ: ג).

ראה כל דברי הרמב"ן בפנים

יען ראיתי שרצ שיעוועל בהערותיו לא הבין כוונת הרמב"ן בפסוק זה, אכתוב תמצית דברי הרמב"ן בחוספת ביאורים והערות תוך תלמי ריבוע [כזה].

הרמב"ן פתח בדברי רש"י שפירש שלא יהיה לך אלהים אחרים היא אזהרה למקיים עבודה זרה, אע"פ שלא עבדה [וכן מנינו בהרצה מקומות שפירשו רבותינו לשון הויה שבתורה שביאורו קיום הדבר והתמדתו באופן קבע. וראה באילת השחר להמלבי"ם, סימן ת"ר, ובקומות שניין שם]. וכתב הרמב"ן על דברי רש"י אלו, הן אמר שכן שטיה היא צדדיה דמכילתא, אבל מ"מ אינו נראה לו כפשוטו של מקרא מפני שא"כ היה צריך לסדר לאו זה אחרי הפסוק לא תשתחוה להם ולא תעבדם, לא לפניו [שכן היה צריך להיות סדר הפסוקים אנכי ה' אלוקיך ... לא תעשה לך פסל ... לא תשתחוה להם ולא תעבדם .. ואח"כ, לא יהיה לך אלהים אחרים. ולשון רש"י הוא, "לפי שנאמר לא תעשה לך, אין לי אלא שלא יעשה, העשו כבר מנין שלא יקיים, ח"ל לא יהיה לך", א"כ איך הקדים בפסוק לא יהיה לך ללא תעשה לך. ועוד, טען הרמב"ן איך הקדים הקיום שאינו אלא בלאו להשתחוה ועבודה שהם ברכת ומיתת ב"ד.

ובתב הרמב"ן שלפי דעתו אין הלכה בצדדיה ז', שהיא כדברי יחיד ר' יוסי, כאשר נראה מהספרא שמביא שכן שנינו בספרא עה"פ אלהי מסכה לא תעשו לכם (ויקרא י"ט: ד'), מדכתיב לא תעשו לכם [שהיה צריך לומר אלוהי מסכה לא תעשו, ומו לא מדי, מאי לכם] הרי לאו לעושה ע"ז לעצמו, וממשך הצדיקתא שהעושה ע"ז ואפילו לאחרים עובר, דכתיב לא תעשה לך פסל [ראה בהערה 48 להרב שיעור מה שהביא בשם המלבי"ם], למדנו שהעושה ע"ז לעצמו עובר בשני לאוין. ר' יוסי אומר בשלש, אף משום לא יהיה לך. חזינא מהא דרק לר' יוסי יש בפסוק זה אזהרה למקיים ע"ז, אבל לרבנן (ח"ק) אין לפסוק זה שייכות למקיים ע"ז. [ויש לחמוה מאי כולי האי שרש"י פירש הפסוק כדעת יחיד או שלא כהלכתא, הלא זה

דרכו בפירושו עה"ט בכמה וכמה מקומות, רבו מספור, ולמה חפס עליו הרמב"ן כאן יותר משאר המקראות שפירש כן. ונראה משום שכשיש קושי בפסוק, כגון שיש צו כפל לשון ללא צורך, או שבאו הדברים שלא כסדרן, או בלשון מוזר, וכדומה, אז בחר לו רש"י לפרש המקרא כפי הביאור הקרוב יותר לפשוטו של מקרא אף אם הוא דעת יחיד ושלא כהלכתא, ואף שאינו כאשר פירשו בגמרא. ופעמים אף לפי גירסא שדחתא בגמרא. (דוגמא לזה ראה רש"י ותוס' ריש פ' הזורק על הא דליתא התם וממאי דבשבת קא, וראה רש"י בחומש עה"פ והמלאכה היתה דים לכל המלאכה (שמות לו: ז)) אבל כאן — טוען הרמב"ן — בחר לו רש"י לפרשו כדעת יחיד ושלא כהלכתא בעת שפשוטו של מקרא היא כדעת רבנן וכהלכתא, ועל כן תמה עליו כאן, וק מדויק לשון הרמב"ן שמשק "והנכון גם לפי הפשט וכו'".

וע"ז ק פירש הרמב"ן לא יהיה לך אלהים אחרים, שלא תקבל שום אדנות לאלוהי בלתי ה' לבדו [לעומת אנכי ה' אלוהיך, שהיא מנות עשה לקבל אלוהותו של השי"ת] ואין הפסוק הזה ענין לקיום פסל ברשותו או לעבדות פסל אלא לאו הוא למקבל שום אלוהות בלתי ה'. [ודלא כאשר כתב הרב שיעור מה שהערוותי, ד"ה והנכון, שדעת הרמב"ן שאין הכוונה בעשיית פסל, רק בעבודתו, וקבלתו לאלוהי, ודעת הרמב"ן ברור כמש"כ, שאין הכוונה בפסוק זה לא בעשיית פסל ולא בעבודתו — אף בקבלת אלוהות אחרים. ומה שהביא רב שיעור הרמב"ן בשה"מ ל"ח ה', בלבל הדברים עד שיאזו היפוך ממה שאמר שם הרמב"ן].

ודבר יא הרמב"ן ראיה שזהו פירוש של אזהרה זו מהאונקלוס שתרגמו אלהא אחרון בר מיני. [והראיה מהתרגום היא הוספת המלים בר מיני, שאם כדעת רש"י שבא הפסוק לומר אל תעשה פסל ברשותך, מה שיך לומר בר מיני, אלא ש"מ שהבינו האונקלוס שהוא אזהרה שלא לקבל אלוהות אחרת, בר מיני, ר"ל מבלעדי ה', והוא הוספת התרגום למלה "אחרים". (וראה

זהירות הרב שעוועל שגם כאן שגג בכוונת הרמב"ן, שמגשש למצא מה היא הראיה מהתרגום ונלאלה למצוא (הפתח).

ועוד ראיה הציא הרמב"ן לביאורו בפסוק, שמלת אחרים הנאמר כאן מורה שהמדובר הוא בקבלת אלקות ולא בעשיית פסל ולא בעבודה. שכשמדבר הכתוב בעשיית אלילים, "לא יאמר בכתוב מלת אחרים חלילה" [רצה לומר בשלמא כשמדבר על קבלות אלקות שיין לומר לא תקבל אלילים אחרים, שום אדנות, בר ממני, אבל כשמדבר על עשיית פסל וחמונה מה שיין לומר, שלא תעשה פסל של אלילים אחרים, משמע שממני כן תעשה פסל, דאל"ה למה הוסיף הכתוב אחרים. וחלילה לומר כדבר הזה. וגם זה לא הבין הרב שעוועל מאי דקאמר הרמב"ן, ראה הערתו בד"ה ודע].

ובסיים הרמב"ן שלפי ביאורו במקרא צאו

הפסוקים כקדרם, דבר דבור על אופניו. שפסוק ראשון פותח במלות אנוכי, שהיא מלות עשה לקבל אדנותו ואלקומו יתברך. ואחריו לא יהיה לך, שהיא לא תעשה בקבלת אלילים אחרים לאלוה. ואחריו הזהיר שלא תעשה פסל וכל חמונה כדי להשתחוות להם או לעבדם עבודה אחרת שדרך לעבדם, ומסיים הדברה הזאת בלא תשתחוה להם ולא תעבדם. ואינו אוסר בפסוק זה עשייה שלא על מנת לעבדו, שעל זה הזהיר למטה, אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשה לך, ובדברה זו הזהיר רק על העושה פסל כדי לעבדה וגם על העבודה גופה. ובני הנבון כמר חיים ישראל שליט"א העירני לעיין במהר"ל, בתפארת, פרק ל"ח, צמה שהשיג על הרמב"ן במצוה זו, וצמה שיצא להנדיק רש"י. והדברים ארוכים מדי להיכנס בהם כאן, והמעין בהם ירחיב גבולו בשמעתא זו.

פרשת משפטים

ואלה המשפטים אשר תשים לפניך. (כא:א)

...מפני שהיה ראוי לומר אשר תשים להם, כמו שם שם לו חוק ומשפט, ואמר לפניך, שהם יהיו הדיינים. כי על השופט יבא הלשון הזה, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ... השופטים, עד עמדו לפני העדה למשפט, לפני כל ידעי דת ודין, וכו'.

ויש נפקא מינה לדינא בפירוש זה של הרמב"ן. ראיה משנה מכות, ו', ע"ב, על פי שנים עדים, שלא תהא קנהדרין שומעת מפי התורגמן. ובגמרא שם, הנהו לועז דאחו לקמיה דרבא אוקי רבא תורגמן ביניהו, והיכי עבד הכי והתן שלא תהא ב"ד שומעת מפי התורגמן, רבא ידע מה דאמר ואהדורי לא הוה ידע, ע"כ בגמרא. וכחצו רוב הראשונים (כן כתב הרדב"ז ח"א, תשו' של"א) דהני לעזי עדים היו, שמציאה הגמרא המעשה דרבא והלעזים על המשנה דעל פי שנים עדים ולא מפי התורגמן, אבל בצעלי דין לועזים אין קפידא אם ב"ד שומעת טענותיהם מפי התורגמן, דגם המשנה וגם הפסוק שדריש צעדים משמע, ומהיכי תיתי נחדש מעצמיהו דה"ה לצעלי דין. ונחלקו עליהם הריטב"א והרמב"ם הל' קנהדרין פ' כ"א הל"ח, וס"ל שגם בצעלי דין אמרינן שלא תהא ב"ד שומעת מפי התורגמן. ועיקר טעמם

משום לישנא דגמרא, "הנהו לעזי דאחו לקמיה דרבא", שלשון אחו לקמיה בצע"ד משמע. וכן כתב הכסף משנה שם, ח"ל אע"פ שיש מי שפירש שהנהו לעזי היו עדים, דעת רבינו לפרש שהיו צע"ד כפשוט לישנא "דאחו לקמיה" דרבא עכ"ל.

ואע"פ שלא ביארו למה לשון "אחו לקמיה" משמעו שצעלי דין שצאו לפני הדין מדובר יותר מאשר צעדים שצאו לפנייהם להעיד, מדברי הרמב"ן מובן הוא. שמדבריו נראה דס"ל שלשון לפנייהם הנאמר במקרא אלל דיינים, משמעו על צע"ד העומדים לפני הדיינים שיפסקו להם הדין או על מי שצא לפנייהם לדעת הדין מהו, ולא על עדים, והוכיח כן מכמה פסוקים: ועמדו שני האנשים אשר להם הריב ... לפני השופטים, עד עמדו לפני העדה למשפט, לפני כל ידעי דת ודין. וממילא כשאמרה הגמרא דאחו לקמיה דרבא יס לנקוט ג"כ שצעלי דיינים היו.

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. (כא: א.)

ראה דברי הרמב"ן לעיל על הפסוק ויבא משה ויקרא לוקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה' (יט: ז).

יצארו ויקבלו אותן. ולשון שימה היא לשון הצעה, כמוכר השם סחורתו לפני קונה ואומר לו ראה וזכר את מקומו, היינו, אם אתה מקבלה או ממאן בה. ח"ל הרמב"ן שם, וישם לפניהם: טעמו שאמר להם הנה נחמי לפניכם הדברים, נצרו לכם אם תעשון כן. ולכן ענו אותם, כל אשר דבר ה' נעשה... וכן ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, שיאמרו אם יצארו ויקבלו עליהם לעשותם, ועל כן אמר שם, כד: ג, ויען כל העם קול אחד כל הדברים אשר דבר ה' נעשה. ראה כל דברי הרמב"ן שם, שקלרתי.

בפ"ת תשים האמורה כאן נריכה ציבור, שאינה לשון מקרא רגילה. שלפי סגנון המקרא היה לו לומר ואלה המשפטים אשר נתן לפניהם, כמו אלה המצוות והחוקים אשר נתן ה' וגו', או אשר נתן, כמו אלה המצוות אשר צוה ה' את משה.

ראה מה שדקדק רש"י כאן ממלת תשים, ומיוסד הוא על האונקלוס. והרמב"ן שתיק מיניה, וכנראה סמך על מה שכבר ציאר בפ' יתרו, יט: ג, שרשמנו. ותמצית דבריו היא שהמשפטים הם מאותן מצוות שזוהי ה' יחנ' את משה להציע לפני ישראל ולשאל אותם אם

אם במחלוקת ימצא הגנב והורג ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו (כב: א, ב.).

...ואונקלוס תרגם אם עינא דסהדיא נפלת עלהוי ... על דעתי נתכוון אונקלוס לאמר ... שאם יצא הגנב מן המחלוקת ובא זה לומר עליו יש לו עדים שבא במחלוקת ... לחייבו על פי עדים, אינו מתחייב מיתה לא בב"ד ולא ביד בעל הבית ... ודרך הפשט ידועה, יאמר שאם חתר בתים בחושך ונמצא במחלוקת בלילה יהרג, ואם זרחה השמש על הגנב ואדם רואה ומכירו לא יהרג. ע"כ.

באופן שאינם יכולים להושיעו מרודפו, כגון שני זקנים חלשים והוא צריני מזויין, אבל יכולים להעיד עליו בצ"ד, משא"כ הקיפואו בני אדם מיירי אפילו אינם כשרים להעיד כגון קרוצים או נכרים, דאי לאו הכי מה לו להר"ם להוסיף או עדים, דהיינו הך.

והגרמא לומר דמסוגיא דגמרא (סנהדרין ע"ג: ע"א, ב) יש ללמוד דיש לבא במחלוקת דין מיתה ככל חייב מיתה צ"ד נוסף על דין רודף שבו. (ואולי כעין בן סורר ומורה שנהרג על שם סופו, או כגונב נפש ומכרו שחייב מיתה משום גודל ההשחמה שבו). הגמרא שם, ע"ג, מציא הצריחא דדריש והוכה, בכל אדם, ומת, בכל מיתה שאתה יכול להמיתו. והקשו בגמרא, בכל מיתה שאתה יכול להמיתו למה לי, מרואם נפקא, בתמיה, דתניא מות יומת המכה רוצח הוא, אין לי אלא במיתה האמורה בו ומנן שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול, ת"ל מות יומת, מ"מ. (ול"ל קרא לבא במחלוקת שמיחתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ומשני) שאני התם, צרואם, דאמר קרא מות יומת. ונגמר מיניה, משום דהוי רוצח וגואל הדם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. וביאר רש"י שם דאי לא

באורא תמוהים דברי הרמב"ן במש"כ שאין לחייב לבא במחלוקת כשהציבור העדים לב"ד והעידו שהיה בא במחלוקת, דמהיכי תיתי נאמר כן ול"ל קרא לפוטרו, שהרי כל עיקר דין דאין לו דמים אינו אלא משום דהוי רודף ומותר להציל הנרדף בנפשו של רודף. אבל מאחר שעברה סכנת הנרדף ואין שם ענין של הצלה מהיכי תיתי יתחייב בנפשו בצ"ד.

ובין תמוה לשון הרמב"ם סוף הל' גניבה שכתב וכן הגנב שגנב ויאל [מן המחלוקת], או שלא גנב ויאל מן המחלוקת, הואיל ופנה עורף ואינו רודף יש לו דמים. וכן אם הקיפואו בני אדם או [שהיה שם] עדים אע"פ שעדיין הוא צרשות זה שצא עליו, אינו נהרג. ואין צריך לומר אם בא לב"ד שאינו נהרג ע"כ. והוספת המלים וא"ל לומר אם בא לב"ד אינו מוכן, שאם יש לו דמים שכבר יאל מן המחלוקת ושוב אין לו דין רודף מה לי בא לב"ד מה לי בא לבית היין, ודברי הר"ם עולים בד בבד עם דברי הרמב"ן כאן ושימה צריכים ציבור. ופשוט הוא דברי הרמב"ם שהא שכתב "הקיפואו בני אדם או עדים" שני גדרים הם. שהקיפואו בני אדם יש לו דמים מפני שיש לבטל הצית מושיעים ואין צידו של הבא במחלוקת להורגו, והא ד"ל עדים" ע"כ מיירי

דכתיב "ומת" יתירה דלמדין ממנו שהורגין הבא במחמרת בכל מיתה שאמה יכול, הייתי אומר שאין ממתין אותו אלא במיתה האמורה בו, היינו במיתה כגון הכאה (דכתיב ביה והוכה ומת). אבל לא לחונקו ולהטביעו במים, ע"כ. והשם אי משום רודף לאחד אחי עלה למה לי ריבוי קרא לזה, הרי מזה הלכה הנדרף מלא תעמוד על דם רעך ילפינו, ומה לי סייף ומה לי טובעו בנהר.

ובן שם דמים לו, בין בחול בין בשבת, דמריבין מדמים, לשון רבים, דגם בשבת ניתן להנצל הנדרף בנפשו של רודף, ופירש רש"י מפני שהרוגי ב"ד בשבת לא קטליק, קמ"ל קרא דקטליק לזה במחמרת משום פקוח נפש דהאי. וגם מזה משמע דדין חייבי מיתות יש לו לזה במחמרת ולא היה קטליק ליה בשבת אי לאו דגם רודף הוא ויש בו משום פקוח נפש. אלא שמשונה הוא מכל שאר חייבי מיתות ב"ד שאין מיתתו ב"ד אלא ביד כל אדם, וגם לא פסקה לו תורה מיתה מיוחדת מהארבע מיתות, אלא ממיתין אותו בכל מיתה לכתחלה, ודינו כרואה שאין יכולים להמיתו במיתה האמורה בו, היינו בסייף, שבדיעבד ממיתין אותו בכל מיתה ובכל אדם וכאן הוא כן לכתחלה, והריגת הבא במחמרת הוא גם מזה הלכה הנדרף (לא תעמוד על דם רעך) וגם יש בו משום מזה להורגו (והוכה ומת - כנ"ל) כאילו הוא מהרוגי ב"ד אלא שלכתחלה מזהו בכל מיתה, ולא דוקא במיתה כעין הכאה, ובכל אדם (דכתיב והוכה), ולא דוקא ביד העדים. וזה מובנים דברי הרמב"ן וגם דברי הרמב"ם.

ועוד יש להעיר בדברי הרמב"ן במש"כ לחדש "על דרך הפשט" (כדרכו בכמה מקומות לחדש הלכות שאין מוכרות בחלמוד על סמך פשוטו של מקרא, ועמדנו על כמה מהן במקומן) שהבא במחמרת ביום ובעדים יש לו דמים, שגם זה קרובים דבריו לדברי הרמב"ם סוף הלכות גיבה שהזכרנו למעלה, אף שיש חילוקי פרטים ביניהם, שהר"ם כתב לפוטרו מדין מיתה כשיש שם עדים, ומסתמך דבריו נראה ואפילו

מכשפה לא תחיה (כ"ב: יז).

כלילה, והרמב"ן בעי תרתי, גם עדים וגם שיהיו העדים ביום דוקא. וגדולה מזו כתב הראב"ד שם הלכה ז', ח', על הא שכתב הרמב"ם הבא במחמרת בין ביום ובין כלילה אין לו דמים, וז"ל של הראב"ד, א"א אינו נמנע מלכתוב את דעתי שג"ל שאע"פ שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש דרך משל, אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו' אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו, ביום אינו ראוי להורגו וכו' ובחיי ראשי כל מדין די לו בזה עכ"ל, וכבר קדמו הר"ם בפירושו על המורה, הביאו המגיד משנה שם, וכן נרשצ"ם עה"ת כאן.

ועוד אחת יש להעיר שהראב"ד כתב שם שמקורו של הרמב"ם להך שפסק שהבא במחמרת ויש שם עדים שדמים לו, היא מהתרגום אונקלוס שהביא רש"י והרמב"ן כאן, אלא שמסיק "ולא ידעתי מהוא", ראה הראב"ד בפנים. שמה משמע שאינו מסכים לדעת הרמב"ם, ואינו יודע מהיא כוונת האונקלוס בזה.

וגם בם השטות שהזכרנו:

דעת הראב"ד: שצדוק יש לו דמים וכלילה אין לו דמים, שפירושו של ואם זרחה עליו השמש, שהוא בשעת היום, ועדים לא מעלה ולא מוריד בדבר, בין יש לו עדים כלילה, אין לו דמים, ובין אין לו עדים ביום יש לו דמים, ודלא כמו שהבין הרמב"ם כוונת האונקלוס.

דעת הרמב"ם: להיפוך מן הקצה אל הקצה היינו שהבא במחמרת אין לו דמים בין ביום ובין כלילה, שזרחה השמש עליו, קאי אעדים כדרשת אונקלוס ואינו ענין ליום כלל. ועל כן אם היו שם עדים יש לו דמים בין ביום ובין כלילה, ואם לא היו שם עדים אין לו דמים.

דעת הרמב"ן: כעובר בחוף שאם יש שם עדים, ביום יש לו דמים, וכלילה אין לו דמים אף בפני עדים. ועוד נראה שהרמב"ן יש לו דמים אפילו אין שם שני עדים אלא אחד, דוק בלשונו שכתב, ואם זרחה השמש על הגג ואדם רואה ומכירו, ולא כתב ואנשים רואים ומכירים, כאשר כתב בדעת רש"י לעיל מיניה.

אמר בכל חייבי מיתות מות יומת... ומצות עשה עלינו להמית אותו (המחוייב מיתת ב"ד) וכו', אבל כאן לא אמר מכשפה מות תמית, כי החמיר בה להזהיר אותנו בלאו שלא נחיה אותה, והטעם מפני שהיא טמאת ה' רבת המהומה... החמיר בה בלאו, וכן בכל מרבי התקלה. כגון שאמר במסית ולא תחמול ולא תבסה עליו וכו'.

כתב כאן הרמב"ן, אלא שצריך לא תחיה כאשר צוירו רש"י, "אלא תומת צד"ד", ושצא הלאו במקום העשה שיש על הצד"ד שצא חייבי מיתות. אבל ראה בפה"מ, לא תעשה ש"י, שמדבריו שם משמע שאין הלאו במקום העשה אלא שעוצרים על שניהם, גם תעשה הנאמר בכל חייבי מיתות וגם בלאו מיוחד הנאמר במכשפה. וכן הוא דעת החינוך להדיא במזה"ס"כ, שכתב וצ"ד שיש בו כח להמית המכשפה ולא המיתוה עוצרים על לאו זה מלבד שצטל המצות עשה לעשות דין עם החייבים בכלל, ע"כ.

ואגב אוכיר שראיתי דבר חממה במנח"מ שם, שהביא לשון הר"ם פי י"ד מנהדרין הל"ג, בזה"ל: כל מחויב מיתה שלא המיתו אותו צ"ד צטלו מ"ע חוץ ממכשף שעובר גם כן על לא תעשה ע"כ. והמיתות "גם כן" לא נמצא ברמב"ם כלל, אלא אדרבה מדבריו נוטים להיפוך, שאין במכשף אלא לאו. ואולי הרכיב המנח"מ דברי הרמב"ם ביד החוקה עם דבריו בפה"מ ונעשו לאחדים בידו.

ועוד יש להעיר שמדברי הרמב"ן נראה שאין עוצרים על לאו זה אלא אם פטרו המכשפה ממיטה, כעין ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות אשר השוה לו. וכן בפה"מ, ל"ח ש"י כתב הרמב"ם שהזהירו וכו' וכשנמחול לו, אנוחני עוצרים על מצות ל"ח, עכ"ל. אבל מלשנונו בזה מנהדרין נראה שעוצרים גם אם לא המיתוהו רק משום עצלות והתרשלות. וכן משמע בחינוך סוף מזה"ס"כ, שכתב, וצ"ד שיש בו כח לעשות משפט (ולא עשו) עובר על לאו זה. משמע שהחייב על שלא עשו משפט, ולא משום שפטרוהו או שמתלו לו.

יש להסתפק בכונת הרמב"ן בחוספות לאו דלא תחיה, אם כוונתו לומר שכל חייבי מיתות אין על הצד"ד אלא מצות עשה להמית המחויב מיתה, וכאן, במכשפה, מחמת חומת האיסור וריצוי התקלה נזוהר חורה להמיתה באזהרת לאו, שהוא חמור מעשה, וצא הלאו במקום העשה, ולא תחיה האמור כאן צוירו כמו לא תחיה כל נשמה הנאמר בו' חומות, שפירושו אלא המיתם. וכן כתב רש"י כאן להדיא. או דילמא הכי קאמר, דחייב הצד"ד להמית המכשפה היא המצות עשה של כל חייבי מיתות, או מוצערות הרע מקרבך או ממות יומת, והלאו במכשפה לא תחיה צא להזהיר דאסור לעבד לה חיותא. ולא תחיה צוירו כהן דכתיב במילדות, ותחיינה את הילדים, שהיו מספיקות להם מים ומזון, ואין צוירו שהשחירו בחיים, אלא עשו פעולות בקום ועשה להחיותם, וכן וחי אחיך עמך בפה"מ, דדרשין מיניה עבד ליה חיותא. ור"ל שאע"פ שצא חייבי מיתה אין מונעים מהם לרביהם ואפילו אחר גמר דינם (צדור לו מיתה יפה), במכשפה נטוינו לא תחיה, שאין עבדין לה חיותא, והוא הלאו הזה נוסף על העשה להמית כל חייבי מיתות צ"ד. ודברי הרמב"ן נוטים להצטנן זו בדעתו ממה שהשוה הלאו הזה, לא תחיה, להך דכתיב במסית, לא תחמול ולא תכסה, דוק בדבריו.

ברמב"ם פ' י"ד מהל' סנהדרין הל"ג כתב כל מחויבי מיתות צ"ד שלא המיתו אותו צ"ד צטלו מצות עשה ולא עברו על מצות לא תעשה חוץ מן המכשף, שאם לא המיתוהו עברו על מצות לא תעשה, שנאמר מכשפה לא תחיה ע"כ. הנושא כלים שם לא הראו מקור לדבריו, ונראה שלמד כן מהמקרא עצמו, כאשר

זובח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו (כ"ב: יט).

...ואמר בלתי לה' לבדו בעבור שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו... וכאלו הזובחים לקל ולמשרתיו, על כן אמר בלתי לה' לבדו, ע"כ.

וזהו רצון הקל ב"ה לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו... והתחילו להקריב להם קרבנות... ולשתחוות למולס כדי להשיג רצון הצורא וכו', ראה שם כל דברי הרמב"ם בארוכה.

ובן הוא משמעות הרמב"ן באמרו "שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו", וכן בקיום דבריו "וכאלו הזובחים לקל ולמשרתיו". והוא צדור, ודי בזה.

בהערת הרב שמועל הביא "שלעשות חפצו" דקאמר הרמב"ן צוירו חפצו של המלאך. ונראה שצאמת כוונתו לומר לעשות חפצו של השי"ת. ומקורו מהרמב"ם ריש הלכות ע"ז ח"ל, בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדול... אמרו הואיל והאלוקים צדא הכוכבים... וחלק להם כבוד והם השמשים המשמשים לפניו ראויים הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד...

אם כסף תלוה את עמי... לא תהיה לו כנושה, לא תשימון עליו נשך (כ"ב: כד).

כנושה: הוא המלוה. יאמר שלא תהיה לו במלוה, שהוא כמושל ללוה, כענק שכתוב עבד לווה לאיש מלוה, אבל תהיה בכל דבר כאילו לא לווה ממך לעולם. ולא חשים עליו נשך, שהוא נשך כסף נשך אוכל [ונשך כל דבר] אבל תהיה ההלוואה אליו חסד, לא תטול ממנו תועלת כבוד ולא תועלת ממון, ע"כ.

אפילו נשך דיבור אסור. ופירשו הרמב"ם פ"ג הל' י"ב שר"ל שהלוה אסור להקדים שלום למלוה. ואף שר"ש בן יוחי דריש כל דבר מלשון דיבור, שהוא באופן דרשה, הרמב"ן פירשו כפשוטו, כעין על כל דבר פשט על שור על חמור; והדבר הקשה יציאון אליו, ועוד, שאינם מלשון דיבור, אלא מובנים כל ענין או כל מילתא, ועל כן ציאר הכתוב כפשוטו שלא רק תועלת כסף ואוכל אסור אלא אפילו תועלת של כבוד וכדומה, שאין זהם ממש, נמי אסור.

ואגב האמור נעין בדעת רש"י והרמב"ם בזה. **ראדה** רש"י כאן שציאר מלת נושה שהתובע בחזקה נקרא נושה, [כגון בנעקות ולחצים שונים]. לדבריו אין נושה ומלוה שמות נרדפים, אלא הוא לשון תביעה בחזקה דוקא. גם לרש"י יש לדעת מהו כ"ף הדמיון באיסור זה, שהיה לו לומר לא תהיה לו נושה, מאי "כנושה". והנראה שהוא מאי דאמרו בגמרא שם, כי אחי רב דימי אמר מנין לנושה בחבירו יודע שאין לו שאסור לעבור לפניו, מ"ל לא תהיה לו כנושה, ופירש רש"י, לא תראה נעמי כנושה בו, שיראה [אחריו] ויבוס ע"כ ולמד רב דימי לפרש ק' מר"ף הדמיון, שאפילו אינו תובע חובו בחזקה, אלא מתראה לפניו באופן שבעיני הלוה נדמה שהוא לנח שיבוס וישלם, ג"כ אסור, שאף שאינו נושה ממש, אבל הרי הוא כנושה, וגם זה אסרה תורה. וכגון הא, שמעולם אין המלוה רגיל להתראות לפני הלוה ועכשיו שהלוה והגיע זמן הפרעון מתראה לפניו, מבין מזה הלוה שהוא כדי שיבוס ממנו וישלם.

ראדה רמב"ם פ"א ממלוה ולוה, ה"ב: כל הנוגש העמי והוא יודע שאין לו מה יחזיר לו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תהיה לו כנושה. ומ"ע לנגוש את העכו"ם ולהצר לו, שנאמר לנכרי תגוש. ובהלכה ג': אסור לאדם להתראות עצמו לבצל חובו בזמן שידע שאין לו. אפילו לעבור לפניו, שלא יפחדו או יכלימו, אע"פ שאינו מובעו, ואין צריך לומר אם תבעו, עכ"ל. ובהא דהלכה ג' כתב הלחם משנה, ו"ל אע"ג דמקרא דלא תהיה לו כנושה מפיקין ליה בגמרא, מ"מ משמע ליה לרבינו

דברי הרמב"ן בלא בקינור מקונר, ונרמזו קלת. **נראה** שצא לצד מה צדוק אסרה תורה בזהרר לא תהיה לו כנושה האמורה כאן, וגם ציאר כ"ף הדמיון הנאמר בו, שהיה לו לומר לא תהיה נושה, מאי "כנושה", וגם המשך רישא דקרא לסיפיה. תחלה פירש חרגומו של המלה נושה, וכתב שציאורו מלוה, שמי שנותן כסף בהלוואה נקרא מלוה או נושה. כמו כמלה כלוה כנושה כאשר חסה נושה בו (ישעיה כד: ב). וכן בפסוק נשים משלו בו (שם ג: י"ב), חרגומו מרי חוצא שליטו ביה, שחרגס נשים כמו נושים, וכן נראה מרישא דקרא, שם, וכן, שם, נ: א, וכן במלכים ב', ד: א, ותהלים קט: יא, ועוד.

ואחר שחרגס המלה נושה פירש שלא תהיה לו כנושה הוי אזהרה למי שהלוה כסף לישראל שלא יהיה לו כמלוה, שר"ל כמושל, שלא יתנהג עמו כנרצנות ולא יטול ממנו כבוד, אלא תהיה היחס אליו, ללוה, בכל דבר כאלו לא לווה ממנו.

ישוּב פירש הרמב"ן המלה נשך דכתיב בסיפיה דקרא, שציאורו כל תועלת שהמלוה מקבל או דורש כעוצת הנאה של ההלוואה, בין תועלת של ממש כגון כסף ואוכל, ובין תועלת שאין בו ממש, כגון כבוד וכדומה. ונראה שלמד הרמב"ן ק' מהא דכתיב צפ' כי תנא (כג: כ') לא תשיך לאחיק נשך כסף נשך אוכל ונשך כל דבר אשר ישך, וכתב שנשך כסף ונשך אוכל מצוה, "ונשך כל דבר" ציאורו כפשוטו, כל מין תועלת והנאה בעולם, ואפילו דבר שאינו של ממש, כגון תועלת כבוד, נמי אסור שנאמר נשך כל דבר. ובה מדוקדק לשון הרמב"ן באמרו "אבל תהיה בכל דבר כאלו לא לווה ממך", והשתמש בביטוי "כל דבר" כלשון הכתוב, נשך כל דבר. ונראה שספר בדברי הרמב"ן מלת "וגו" אחרי נשך כסף נשך אוכל, כאשר הכנסתיו בפנים בתוך סוגריים. (וראה רמב"ן שם אין שפירש כל דבר אשר ישך, יש לפשר בין מש"כ כאן ושם).

ודורא כעין מה דמניא סוף אחיו נשך, ר"ש בן יוחי אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואין רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום, מ"ל נשך כל דבר,

לדעת הרמב"ן: אפילו תובעו בחזקה אינו עובר בלא תהיה לו כנושה, שאינה אלא אזהרה שלא להתרברב ולשלוט על הלוה, בגדר עבד לזה לאיש מלוה, או נושים משלו בו.

לדעת הרמב"ם: אסור לתבוע תובו בחזקה מדאורייתא, ומדרבנן כל תביעה אסורה כשיודע שאין לו, אפילו תביעה שאין בו משום נגישה ונכלל בזה אפילו תביעה של להתראות לפניו. והרבה יש לדון בענין, ונביא רק שתי הערות קצרות.

(א) לדעת הרמב"ם העני שאין לו לפרוע ועברה עליו שמיטה היה לנו לפסוק אין שמיטה משמטתו וחייב לשלם אחר השמיטה כשיש לו. שהרי פסק הרמב"ם. כלישנא בתרא במכות, ג' ע"ב, שהמלוה חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, ראה פ"ט משמיטה ויבול הל"ט, וז"ל אע"פ שהוא בל ילידי לא יגוש הרי הוא עתה אינו יכול לנגוש. ומאי שנא בנדון דידן שעני זה אסור לתבועו. ונמצא לפ"י בטר עניא אזלא עניותא, שהשביעית משמטת חובת עשירים ואינו משמט חובת עניים. ויש לישבו בשני אופנים.

חדא: ראה מש"כ הכסף משנה שם בשם מהר"י קורקס בזה שפסק הרמב"ם במי שהלוה חבירו בלי זמן פרעון, ר"ל שאין למלוה זכות תביעה על החוב אלא אמר לו מחי שתרצה תשלמני, שהשמיטה משמטתו אף שאינו יכול לתבועו. ואוחז הטעם ואותה הסבירה שיין נמי בזה.

ועוד היות ומדאורייתא מותר לתבועו כשתובעו שלא בנגישה ובחזקה, כמכר, אף שיש בו איסור דרבנן, מ"מ מדאורייתא קרינן ביה לא יגוש. והיו חלוי בשאלה עתיקת יומין אי אינו ראוי דרבנן הוה אינו ראוי דאורייתא.

(ב) ראה מנחת חינוך מזה ס"ז שזן במלוה שאינו יודע אם יש לו ללוה או דילמא אין לו, אם מותר לתבועו, ודעתו נוטה שהרי זה ככל ספיקא דאורייתא, ולחומרא (לפי האמור לא הוה ספיקא דאורייתא אלא ברצוה לתבוע בחזקה) ודייק מלשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו אם יודע שאין לו משמע דוקא יודע, שלא אסרה חורה ולא חכמים באיני ידוע. ולא החליט המנח"ם בזה.

דליכא ביה אלא איסורא לבד ואסמכוה אקרא דלא תהיה ליה כנושה, דאין זו נגישה ממש ודאית, עכ"ל. ר"ל שהבין מלשון הרמב"ם שהנוגש העני הנאמר בזה' ב' הוה דאורייתא, אבל הך דאסור להראות עצמו לפניו הוה דרבנן.

ראשית יש לבאר איך ראה זה הלח"מ בדעת הרמב"ם. והנראה לומר בזה, דאילו פירש הרמב"ם ששתי הלכות אלו — אסור לתבוע לעני כשיודע שאין לו, ואסור לקרוא לפניו — אחת הן ושתייהן נכללות תוך הללו של לא תהיה לו כנושה, כך היה לו לכחוב, כל הנוגש העני והוא יודע שאין לו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תהיה לו כנושה, ואפילו להראות עצמו לבעל חובו בזמן שיודע שאין לו אסור. אבל הרמב"ם כתבם פיסקי פיסקי, שאחר שכתב אסור לנגוש העני שאין לו כתב בלי חיבור והמשך אסור לאדם להראות עצמו וכו', ובפרט ששוב הוסיף ואין צריך לומר אם תבועו, שהוא כפל ללא צורך, שהרי כבר כתב אסור לנגוש לעני כשיודע שאין לו ומה לו להוסיף עה"פ ואין צריך לומר אם תובעו. אלא ע"כ, קאמר הלח"מ, שבה' ב' משמע דאורייתא, כדקאמר, עובר בלא תעשה, ובה' ג' כתבו בלשון איסור, שאינו אלא דרבנן. והוסיף "ואז"ל אם תובעו", שפירושו אפילו אינו נוגשו ואינו תובע בחזקה אלא מוזכרו שזמן הפרעון הגיע ורונה להשחלם, ג"כ עובר בלא תהיה לו כנושה מדרבנן. וזה מבואר מדיוק לשונו הזהב, שבה' ב' כתב אסור לנגוש, שמשמעו תביעה בחזקה, כאשר נראה ממה שהוסיף "אבל העכו"ם מזה לנגוש ולהצר לו", ש"מ שהוא לשון תביעה בחזקה. אבל בה' ג' כתב ואז"ל אם תבועו, ולא הזכיר נגישה. כן נ"ל בדעת הלח"מ.

היוצא מן האמור:

לדעת רש"י: התובע חובו בחזקה כשיודע שאין לו עובר בלא תהיה לו כנושה, אבל התובע בעדינות, או לכל הפחות שלא בחזקה, אין בו דאסור, אפילו דרבנן. ולמה תובעו אם יודע שאין לו, כדי לקיים החוב שלא משתכח ברוב הימים, או שלא תצטל החזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. ונראה שלדעת רש"י שמותר לתבועו אף שיודע שאין לו, מ"מ נראה שכשהלוה אומר אין לי לשלם, אסור לו לבקשו עוד הפעם, כמו "אבל תבטחת לי לפרוע היום", וכדומה, שזה כבר נכנס לתובע בחזקה.

ונשיא בעמך לא תאור (כ"ב: כז).

הנשיא על העם, והוא המלך... ולא נתבאר אם יכנס בכלל הנשיא ראש הסנהדרין גדולה שנקרא נשיא בגמרא. והרב רבי משה אמר שהוא בכלל האזהרה הזו. וכן נראה לי ממה ששאל רבי יהודה הנשיא על עצמו, כגון אני מה אני בשעיר. וא"כ יאמר לא תאור כל נשיא בעם שהוא ראש השררה על כל ישראל, בין שתהיה השררה בממשלת מלכות בין שתהיה ממשלת תורה, כי נשיא הסנהדרין הוא במעלה העליונה בשררת התורה.

שכנס שחייבים על קללתם מדין נשיא בעמך לדעת הרמב"ם והרמב"ן, ק' יש להם דין נשיא להביא שער על שגגתם, וכן היה נראה באמת בהשקפה ראשונה, או שאין דינם שזה.

מקור הדברים הוא בהוריות, דתנן התם, י' ע"א, איזהו נשיא (שמביא שער על שגגתו) זה מלך שנאמר אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ה' אלוקיו אשר לא תעשינה בשגגה וגו', מי שאין עליו אלא ה' אלוקיו, ע"כ במשנה. ובגמרא (סוף יא, ע"א, ונמשך לע"כ), תנו רבנן נשיא, יכול נשיא שצט כנחשון בן עמינדב, מ"ל מכל מצות ה' אלוקיו (אלוקיו מיוחד הוא, שהיה די לומר מכל מצות ה', ודריש לה בגזרה שוה) ולהלן הוא אומר (במלך) למען ילמד ליראה את ה' אלוקיו, מה להלן שאין (מורא) על גביו אלא (מורא של) ה' אלוקיו, אף נשיא שאין על גביו אלא ה' אלוקיו (להוציא נשיא שצט). צעי רבי מרבי חייא כגון אני מהו בשעיר (כלומר נשיאות ידי מי הוא נשיאות מעליא להביא שער), אמר ליה צרתך צבבל (הריש גלותא). איחזיה (רבי לרבי חייא) מלכי ישראל ומלכי בית דוד אלו מביאים לעצמם ואלו מביאים לעצמם (שהיה מביאים שעירים, וא"כ גם הנשיא שצא"י וגם הריש גלותא צבבל יצא כל אחד שער), אמר ליה (רבי חייא לרבי) התם לא כיפי אהדי הכא אגן כיפינן להו (כפופים להם). רב ספרא מחני הכי, צעי מיניה רבי מר"ם כגון אני מהו בשעיר א"ל התם (צבבל, כחצי) שצט הכא (לגבי הנשיא שצא"י) מחוקק. וחניא לא יסור שצט מיהודה, זה ראש גולה שצבבל שרודה את ישראל במקל, ומחוקק מבין רגליו, אלו בני ציו של הלל שמלמדים תורה לשרלא ברבים, ע"כ בגמרא.

וצרמא שהרמב"ן פירש שרצ ספרא פליג אסתמא דגמרא, דלפי הסתמא דגמרא פשיט ליה רבי חייא לרבי שאינו מביא שער, שאף שקראוהו חכמים נשיא אינו נשיאות מעליא להביא שער שהרי כיפי הם להריש גלותא, דהוי על גביו. ושם מביא הגמרא דרב ספרא מחני דהכי קאמר ליה רבי חייא לרבי, התם, צבבל,

וצרמא נכוונת הרמב"ן שמסתפק בזה שקראו חכמים ראש צ"ד הגדול בשם נשיא, אי הוי לשון תורה וממילא נכנס המקללו בלאו זה, או דלמא לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ואף שקראוהו חכמים נשיא אינו אלא לשון מושאל מן המקרא, ואינו הנשיא המוזכר בפסוק זה.

וצרמא שכתב הרמב"ן שהרמב"ם ס"ל שראש צ"ד הגדול נכלל בלאו דנשיא בעמך לא תאור צ"ן הרב שעוועל לכה"מ, ל"ח שט"ו. והוא גם כיד החזקה ריש פ' כ"ו מהל' סנהדרין.

צבסוף מסיק הרמב"ן שכל "שהוא ראש שררה על כל ישראל, צן שהיה השררה בממשלת מלכות צן בממשלת תורה (נשיא הסנהדרין) הוי נשיא לענין זה". לפ"ו שפיר קראו חכמים לרבינו הקדוש ולראשי סנהדרין הגדול בשם נשיא.

וצבאר דברי הרמב"ן על צורין יש להביא הגמרא בהוריות, שהוא המקור לדבריו. אבל קודם נרשום כמה ספיקות שיש לספק בענין, ואגב ציור הגמרא והרמב"ן יתבררו גם הם.

ראוי לספק אם דוקא על הנשיא שצא"י קאמר הרמב"ן שהוא צבבל הלאו הזה, ומשום דחכמים קראוהו נשיא, או אפילו ריש גלותא שצבבל נמי נכלל בלאו דנשיא בעמך לא תאור, ואף שלא מצינו שתיארוהו בתואר נשיא, מ"מ כיון שמשרת הריש גלותא צבבל הוי לעומת משרת הנשיא שצא"י ישראל אין הכינוי והתואר מעלה או מוריד לענין קללתו.

וגם יש לספק במקלל נשיא שצט אם עובר על לאו זה, שהרי התורה קראו נשיא.

עוד מקרא כחצי צענין נשיא, צפ' ויקרא (ד: כב, כג), אשר נשיא יחטא וגו', שמביא שער לחטאת תחת הכנשה או שעירה שמביא הדיוט על שגגתו. ויש לדעת מה דינם של אלו המזכירים, ר"ל ראש סנהדרין הגדול, הנשיא שצא"י, הריש גלותא, ונשיא שצט. ובמיוחד יש לספק על ראש הסנהדרין והנשיא שצא"י, מי נאמר

אלֹא־שֶׁלֶפֶז יֵשׁ לְשֹׁאֵל אִ"כּ הִיָּה לוֹ לְהִרְמִצִּים לַפִּסְקוֹ שֶׁהֵרִישׁ גְּלוּתָא מִבֵּיא שְׁעִיר וְלֹא כַחַד אֲלֵא מִלֵּךְ, כִּנִּ"ל. תְּשׁוּבָה לְדַבָּר, שֶׁמִּתֵּן עַל מֵה שֶׁפִּסְקוֹ בְּהַלְּ סִנְהֶדְרִין פ"ד, ה"ל' י"ג, "רֹאשִׁי גְלוּת שֶׁבָּבֶל בְּמִקּוֹם מִלֵּךְ הֵם עוֹמְדִים וְיֵשׁ לָהֶם לְרִדּוֹת אֶחָ יִשְׂרָאֵל בְּכָל מִקּוֹם ... שְׁנֹאמֵר לֹא יִסּוֹר שֶׁבֶט מִיְּהוּדָה אֲלוֹ רֹאשִׁי גְלוּת שֶׁבָּבֶל", וְלִפְ"ו נִכְלָל הֵרִישׁ גְּלוּתָא בְּדִין מִלֵּךְ שֶׁכַּחַד בְּהַלְּ שִׁגְגוֹת שֶׁמִּבֵּיא שְׁעִיר, וְאִינוּ צָרִיךְ לַפְּרוֹט יוֹתֵר.

בבְּאִוְפֵן אַחֵר אֲוִלֵּי שְׁמִסְכִּים הִרְמִצִּים עִם הִרְמִצִּין שֶׁרַב סִפְרָא בָּא לַחְלוֹק עַל הַלִּישְׁנָא קַמָּא, וְס"ל דְּרֹאשׁ ב"ד הַגְּדוֹל מִבֵּיא שְׁעִיר, אֲבָל לֹא פִסְקוֹ כּוֹחִיָּה, אֲלֵא כְּלִישְׁנָא קַמָּא דְּגַמְרָא. וְאִף שֶׁדְּרָכוֹ שֶׁל הִרְמִצִּים לַפִּסְקוֹ כְּלִישְׁנָא בְּתַרְא הֵכָא שְׁאִי מִשּׁוֹם דְּהַלִּישְׁנָא קַמָּא הִי סִתְמָא דְּגַמְרָא, שְׁאִינוּ מוֹבָא בְּשֵׁם אִיכָא דְּאִמְרֵי אִו לְשׁוֹן דּוּמָה וְהַלִּישְׁנָא בְּתַרְא הוֹבָא בְּשֵׁם אִמְרָא אַחַד - רַב סִפְרָא.

אבִּלְבָּד צִין כִּי וְצִין כִּי עֲדִיין יֵשׁ לְדַעַת אִם ס"ל דְּרֹאשׁ ב"ד הַגְּדוֹל לֹא נִקְרָא נִשְׂיָא לְעִינֵי הַבָּאֵת שְׁעִיר, אִ"כּ אִיךְ פִּסְקוֹ רִישׁ פ' אַחֲרֵי מֵהַלְּ סִנְהֶדְרִין שֶׁלְּעִינֵי קִלְלָה נִקְרָא גַם הַמִּלֵּךְ גַם רֹאשׁ הַסִּנְהֶדְרִין נִשְׂיָא. וְכַבֵּר הָעִיר צוּה הַכ"מ שֶׁם, בְּהַלְּ סִנְהֶדְרִין, וְכַחַד לִישֵׁב דַּעַת הַר"ם, ח"ל וּמ"ם ... אַחַד רֹאשׁ הַסִּנְהֶדְרִין אִו הַמִּלֵּךְ, לְמַדָּה מִדְּתַנֵּן בְּהוֹרִיּוֹת וְאִינוּ נִשְׂיָא, זֶה הַמִּלֵּךְ. שְׁנֹאמֵר וְעֵשֶׂה אַחֶת מִמִּנְהוֹת ה' אֲלוֹקִיו אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ, מִי שֶׁאִין עֲלִיו אֲלֵא ה' אֲלוֹקִיו, אֲמַרְיֵן דּוּקָא הֵחָם בְּשִׁגְגַת נִשְׂיָא, דְּכַחֲבָה תוֹרָה ה' אֲלוֹקִיו, אֲמַרְיֵן מִלֵּךְ דּוּקָא, אֲבָל אִיכָא דְּלֹא כַחֲבִי ה' אֲלוֹקִיו לֹא דּוּקָא הוּא, אֲלֵא הוּא הַדִּין לְרֵשׁ הַסִּנְהֶדְרִין, ע"כ. וְרֹאשׁ בְּמִנְחַת חִיּוֹן מִזִּיבָה ע"א מֵה שֶׁהִקְשָׁה עַל הַכ"מ. וְיֵשׁ לִישְׁבוֹ וְאִין לְהִאֲרִיךְ יוֹתֵר.

בדָּה שְׁאִמֵּר הִרְמִצִּין שֶׁרֹאשׁ סִנְהֶדְרִין הַגְּדוֹל נִקְרָא נִשְׂיָא בְּגַמְרָא, יֵשׁ לְדַעַת אִיפֵּה נִקְרָא כֵּן בְּגַמְרָא. (מֵה שֶׁצִּין הַרַב שֶׁעוֹשֶׂה לְסִנְהֶדְרִין י"ט, ע"א, נִשְׂיָא שְׁמַחֵל עַל כְּבוֹדוֹ וְכו' אִין שֶׁם רַחוּ שְׁנִישְׂיָא הוּא הִרְאשׁ ב"ד הַגְּדוֹל, וְאֲוִלֵּי הַעֲמִיקוּ מִסֵּה"מ ל"ח שֶׁט"ו, אֲבָל אִינוּ עֵינֵי לְכַאן). וְרֹאשׁ בְּרַמְצִים פ"א מִסִּנְהֶדְרִין, ה"ל' ג, שֶׁכַּחַד שֶׁהַגְּדוֹל בְּחִכְמָה שֶׁכּוֹלֵם (שֶׁל הַשְּׁבָעִים וְאַחַד) מוֹשִׁיבִים אוֹתוֹ רֹאשׁ עֲלֵיהֶם וְהוּא שְׁקוֹרֵן אוֹתוֹ חֲכָמִים נִשְׂיָא בְּכָל מִקּוֹם. הַכ"מ וְהַלַּח"מ שֶׁם הִרְאֵה מִקּוֹרוֹ בְּחֹסֶפְתָּא רִישׁ פ"ח דְּסִנְהֶדְרִין, "הַנִּשְׂיָא יוֹשֵׁב בְּאִמְלָעַ וְכו', רֹאשׁ שֶׁם כָּל הַבְּרִיָּתָא. וְרֹאשׁ עוֹד חֹסֶ' סִנְהֶדְרִין ע"ו, ע"ב, ד"ה אַחַד מִמוֹנָה, שְׁמִלְשׁוֹנִים נִרְאֶה שֶׁאִין

שֶׁבֶט, אֲבָל הֵכָא, בִּצ"י, מִחוּקָה, וְהִרְמִצִּין פִּירוּשׁ וְאִף שֶׁבְּמִשְׁלַת מַלְכוּת הוּא הֵרִישׁ גְּלוּתָא עַל גִּבְר, אֲבָל בְּמִשְׁלַת הַתּוֹרָה אַחֶה בְּמַעֲלָה הַעֲלִיּוֹנָה, וְאִ"כּ גַּם אַחֶה מִבֵּיא שְׁעִיר שֶׁאֶחָה נִשְׂיָא בְּשִׁרְרַת הַתּוֹרָה, וְהוּא כְּמַלְכִּי יִשְׂרָאֵל וְכַלְכִּי בֵּית דֹּד, שֶׁכָּל אֶחָד מִבֵּיא שְׁעִיר. וְהִרְמִצִּין פִּסְקוֹ כְּרַב סִפְרָא מִפְּנֵי שֶׁהוּא הַלִּישְׁנָא בְּתַרְא (מִסְקִנָּה) דְּגַמְרָא, וְלִפְ"ו יִסְבּוֹר הִרְמִצִּין שֶׁק"י הוּא שֶׁהֵרִישׁ גְּלוּתָא מִבֵּיא שְׁעִיר, דְּהֵא אִף לְהַסְתַּמָּא דְּגַמְרָא דְּסִבֵּר שֶׁאִין הַנִּשְׂיָא מִבֵּיא שְׁעִיר, מִבֵּיא הֵרִישׁ גְּלוּתָא שְׁעִיר, מִפְּנֵי שֶׁהוּא עַל גִּבּוֹ שֶׁל הַנִּשְׂיָא שֶׁבִּצ"י, לְדַעַת רַב סִפְרָא שֶׁאִף הַנִּשְׂיָא מִבֵּיא שְׁעִיר, ק"י לְהֵרִישׁ גְּלוּתָא. וְעוֹד נִרְאֶה לְהִרְמִצִּין שֶׁכַּחַד שֶׁאִין נִשְׂיָא שֶׁבֶט מִבֵּיא שְׁעִיר מִפְּנֵי שֶׁשֶׁם אַחֵר עַל גִּבּוֹ כִּי אִין חִיבִים עַל קִלְלָתוֹ, וְשִׁי הַדִּינִים, נִשְׂיָא לְגִבּוֹ שְׁעִיר וְנִשְׂיָא בְּדִין קִלְלָה, שׁוֹיֵן הֵם לְהִרְמִצִּין כְּמוֹ שֶׁהוֹכִיחַ שְׁחִיבִים עַל קִלְלָת רֹאשׁ הַסִּנְהֶדְרִין מֵהַךְ דְּמִבֵּיא שְׁעִיר.

אךְ דַּעַת הִרְמִצִּים יֵשׁ מְצוּכָה בְּדִינֵים הַנוֹכְרִים, בְּרִישׁ פֶּרֶק אַחֲרֵי מִשְׁגָּגוֹת כַּחַד שֶׁכָּל שִׁגְגָה שֶׁהִדְיוּט מִבֵּיא עֲלֶיהָ חֲטָאֵת קְבוּעָה כְּבִשָּׁה אִו שְׁעִירָה אִם שִׁגְגָה בְּהַנִּשְׂיָא מִבֵּיא שְׁעִיר, וְכַהֲלָכָה ו' שֶׁם בִּיָּאֵר אִיחָדוֹ נִשְׂיָא הַאֲמוֹר בְּתוֹרָה, זֶה מִלֵּךְ שֶׁאִין עֲלִיו רְשׁוֹת אֲדָם מִיִּשְׂרָאֵל וְאִין לְמַעֲלָה מִמֶּנּוּ בְּמַלְכוּתוֹ אֲלֵא ה' אֲלוֹקִיו וְכו', וְלֹא הוֹכִיר שֶׁהַנִּשְׂיָא שֶׁבִּצ"י אִו הִרְאשׁ ב"ד הַגְּדוֹל נִקְרָא ג"כ נִשְׂיָא לְהִבֵּיא שְׁעִיר, ש"מ דַּס"ל דְּרַק הַמִּלֵּךְ לְבָדוֹ מִבֵּיא שְׁעִיר, וְפִלְגִי עַל הִרְמִצִּין. וְנִרְאֶה לְבָאֵר דַּעַת הִרְמִצִּים בְּאֶחָד מִשְׁנֵי אֲוִפִּינִים. אִו דְּחֹלֶק עַל הִרְמִצִּין בְּפִירוּשׁ הַגַּמְרָא, שֶׁהִרְמִצִּין ס"ל שֶׁרַב סִפְרָא פִּלְגִי אֲלִישְׁנָא קַמָּא דְּגַמְרָא, וְהִי קַאמֵר, הֵחָם שֶׁבֶט הֵכָא מִחוּקָה, בְּדִין שְׁחִיָּה שִׁרְרַת מַלְכוּת צִין שְׁחִיָּה מִמִּשְׁלַת הַתּוֹרָה, שְׁחִיָּה נִקְרָא נִשְׂיָאוֹת. וְאִיחָדוֹ, הִרְמִצִּים, פִּירוּשׁ דְּלֹא פִלְגִי רַב סִפְרָא לְהַלְכָה אֲסִתְמָא דְּגַמְרָא הַמוֹבָאֵה לְפָנָיו אֲלֵא בֹא לִישֵׁב הַאֲיִתְבִּיָּה שֶׁהִקְשָׁה רַבִּי לְרַבִּי חִיָּא. שְׁרַבִּי חִיָּא אֲמֵר לִיָּה הִרִי לְרִתֵּךְ בָּבֶל, וְאִיִּתְבִּיָּה רַבִּי מֵהַךְ דְּמַלְכִּי יִשְׂרָאֵל וְכַלְכִּי בֵּית דֹּד אֲלוֹ מִבֵּיאִים שְׁעִיר וְאֲלוֹ מִבֵּיאִים שְׁעִיר, לְהַלִּישְׁנָא קַמָּא הַשִּׁיבּוֹ רַבִּי חִיָּא אִין כִּיִּפִּיֵן לְהוֹ וְכו', וְרַב סִפְרָא מִתְּנִי שֶׁהִי הַשִּׁיבּוֹ, שֶׁהֵחָם, בָּבֶל, שֶׁבֶט, הֵכָא בִּצ"י מִחוּקָה. וּמִשּׁוֹם הִכִּי הוּא לִיָּה לְהֵרִישׁ גְּלוּתָא דִּין שְׁעִיר שֶׁהוּא רִדָּה בְּעַם בְּמִקְל, שְׁנִישְׂיָאוֹת וּמַלְכוּת תְּלוּיּוֹת בְּמִי שְׁכּוּפָה אֶחָ הֵעַם לְקַבֵּל מִרְחוּ, אֲבָל הַנִּשְׂיָא שֶׁבִּצ"י אִינוּ אֲלֵא מִחוּקָה וְאִין זֶה נִקְרָא נִשְׂיָאוֹת שֶׁל מַלְכוּת. וְדוּק בְּחֹסֶ' הִרְאשׁ שֶׁ עַל הַגְּלִיּוֹן שֶׁמִּשְׁמַע מִדְּבָרָיו שֶׁכֵּן פִּירוּשׁ הַגַּמְרָא.

מקור לזה נגמרה. וראה עוד בחגיגה ט"ו, ע"ב, שהזוגות המזכרים בכל מקום נמשנה היה אחד נשיא והשני אב נ"ד. אבל אין מפורש שהנשיא הוא ראש ב"ד

ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (כ"ג: יג).

פירש רש"י לעשות כל מצות עשה באזהרה ... ולפי דבריו יצטרך הרב לומר שיהיה לאו שבכללות, שאל"כ היו לוקין על כל עשה שבתורה. אבל בזה הלאו שיכלול דברים רבים ולא יזכיר שם העבירה בלל, הכל מודים שאין לוקין בו, ע"כ.

החילוק בין שתי מצות אלו מבואר, שאף ששתייהן נקראין לאו שבכללות, אחת נמנית בתרי"ג ואחת אינה מן המנין.

וראה כאן בשערי שמחה עה"ט (להגאון בעל שבט סופר) שע"פ דברי הרמב"ן הללו העלה לישג השגת הטורי אבן על הרשב"א, דר"ה כ"ח, ע"ב, באצני מילואים, תוך ד"ה הרי הוא עובר על כל תגרע. שמדברי הרשב"א שהביא משמע שהעובר על עשה שבתורה עובר נמי אלאו דלא תגרע, והקשה עליו שא"כ, למ"ד לוקין אלאו שאין בו מעשה לילקי נמי אבל עשה שבתורה, וזה לא שמענו וכו'. וכמה הטו"א במשיג וחולק, ומסיק דלימא להרשב"א. ותירץ בשערי שמחה שקושימו ודאי אינה אלא למ"ד שלוקין אלאו שבכללות, ולהרמב"ן לא קשה מידי. דלא תגרע היא בזה בלאו ד"בכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", שאינו מזכיר שם עבירה מיוחדת אלא כולל כל מצות עשה שבתורה, שאסור לגרוע מהציוויים שבתורה, ומי שאינו מקיים מצוה בטלה, והרי גרע מתרי"ג מצות שבתורה, ובלאו שבכללות בזה כו"ע מודי שאין לוקין, וסרה השגת הט"א מעל הרשב"א.

ובני הנבון הבחור כבר יעקב אריה נר"ו השיב עליו שדברי הטו"א שרירים וקיימים, שנאמת לא היו לא תגרע אזהרה כללית מהסוג של בכל אשר אמרתי אליכם, שצאה להזהיר על כל מה שכבר נותה תורה, אלא לא תגרע צאה לאסור דבר מסוים, והוא שלא לגרוע מצוה מן התרי"ג, וממילא מי שגרע, חסיה אמו מצוה שהיא, עובר בלאו זה. אבל משום זה לא נקרא "לא נזכר שם עבירה כלל" (כלשון הרמב"ן), או שאינו אסור דבר מיוחד (כלשון הרמב"ם). ויש להאריך בהסברים וראיות, ואין לורך, שהדברים נכונים למדין.

בוונת הרמב"ן נאומרו שנלאו הזה הכל מודים שאין לוקין עליו דאף למ"ד שלוקין אלאו שבכללות ה"מ כשיש ללאו שם אסור בפני עצמו, כגון לא תאכלו על הדם, שהוא אסור מעשה מיוחד — אכילה על הדם — ואף שיש כמה וכמה מעשים שונים זה מזה שנכללו בכל אכילה על הדם, כגון אכילה מבהמה שנשחטה קודם שחנא נפשה, אכילה בשר קדשים לפני זריקת הדם, וכן אזהרה לב"ד של כ"ג שדנו והרגו את הנפש שאסורים לטעום כלום כל אותו היום, ושאין מבין הקרובים על הרוגי ב"ד, ואזהרה לבן קורר ומורה, ועוד, כמבואר בסנהדרין סג, ע"א, בזה סברי הני אמוראי דלוקין עליו מפני שאסור דבר מסוים שיש לה שם — אכילה על הדם, ואיכא אמוראי דפליגי וס"ל שאין לוקין עליו מפני שכולל מעשים הרבה שעשייתם אינם דומים, וגם זה נקרא לאו שבכללות. אבל בלאוין כמו בכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, וכגון את חקותי תשמרו, ורבים כאלו, שאינם אסור מיוחד אלא להזהיר על שמירת כל התורה כולה, כולי עלמא מודי שאין לוקין עליו.

ואיני יודע אם חילוק זה אמרו הרמב"ן מזה הסברא או שיש לזה ראיה מדברי חכמים, ולכשאפנה אשנה משנה זו, בל"ג. וסמכים לזה מנינו גם בדעת הרמב"ם לענין מנין המצות. ששורש ד' כתב להדיא, ח"ל שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בחורה ציוון ואזהרות שאינן בדבר מיוחד אבל יכללו המצות כולן וכאילו אמר עשה כל מה שאיתך ... ואין למנות הציווי הזה למצוה בפני עצמה שאינו מצוה לעשות מעשה מיוחד, וזה, באמרו ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, עכ"ל, ועכ"ו מנה לא תאכל על הדם למצות לא תעשה (לאוין קט"ה) אף שהגמרא קראה לאו שבכללות. וע"פ דברי הרמב"ן

ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך. (כג:יג)
ויתכן שיהיה לא תזכירו יוצא, שאל תזכירו אותו לעובדיו ... והוא שנאמר בספר יהושע ובשם אלוהיהם
לא תזכירו ולא תשביעו ולא תעבדום, וכו'.

הערת נזי הנזן כמר חיים ישראל שמעון שליט"א:
שם הרד"ק. וכן לא מעבדום שלא תגרום שאחרים
יעבדום, דאי ס"ל שאתה לא מעבד אותם היה צ"ל לא
מעבדם (צ"ל ר"ל תחת הד'), כמ"ש בלוחות.

כוונת הרמב"ן ש"ל תזכירו" הו' פועל יוצא,
היינו שלא תגרום לנלעדך שזכירוהו. והוא כלא תזכירו
שנאמר ביהושע, שהוא כעין לא תשביעו הנאמר שם,
שפירשו לא תגרום שאחרים ישבעו בשם, וכן פירשו

עלה אלי ההרה ... ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם (כד: יב).
... ואשר כתבתי יחזור על הלוחות, ולהורותם על התורה והמצוה, ושיעור הכתוב ואתנה לך את לוחות
האבן אשר כתבתי [וגם] התורה והמצוה להורותם ... ורש"י כתב אשר כתבתי: בתוך לוחות האבנים
להורותם, שכל תרי"ג מצוות בתוך עשרת הדברות הן וכו'.

לא כל הרמב"ן לחלוק אהך יסוד שכתב רש"י
שהתרי"ג מצוות נכללות בתוך עשרת הדברות, שהרי
צעמנו רמז לזה רש"י פ' תרומה, וראה הערותינו שם,
אלא כנראה חולק על רש"י במה שפירש שהענין מרומז

פרשת תרומה

וידבר ה' אל משה לאמר ... ויקחו לי תרומה וגו'. (כה:א,ב)

כאשר דיבר ה' עם ישראל פנים אל פנים עשרת הדברות ... שהם כמו אבות למצותיה של תורה, ע"כ.

הא שכנה הרמב"ן העשרת הדברות כמו אבות
למצוות התורה הוא ע"פ דעת רבינו סעדיה גאון שכל
התרי"ג מצוות נכללות בתוך עשרת הדברות, הציאו
רש"י סוף פ' משפטים עה"פ עלה אלי ההרה ...
ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר

כתבתי, וז"ל רש"י כל התרי"ג מצוות נכלל עשרת
הדברות הן ורבינו סעדיה פירש בלוחות שיקד לכל
דיבור ודיבור המצוות המלכות, עכ"ל. ועפ"ז מחאר
הרמב"ן העשרת הדברות "אבות" למצוות, וראה
הערותינו שם.

דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה. ובפסוק ח', ועשו לי מקדש. (כה:ב)

בשניהם פירש רש"י, לי — לשמי.

בנראה פירש רש"י ק מדעת עצמו, שלא מצאתי
למגלי מקורי רש"י שיינו אחי מקור לזה. ויש לדעת
כוונת רש"י ומאי צעי בזה. וראיתי לכמה מפרשים

שכתבו שר"ל שלא יתנו תרומתם לשום פניה בעולם,
כמו לשם קבלת כבוד או לקבל הכרת טובתם של
הנשיאים וכדומה, רק לשמי — לשם שמים.

מצינו שישאלו חכמים מנא לן אהך הלכתא השנייה בתוספתא שהמקדש וכלי המקדש צעי תחלת עשייתן לשמה, ועל כן פ"ל להקריב ספר שיש לחלוקה במשמעותו של ויקחו לי תרומה, ועשו לי מקדש, לי — לשמי.

ובמילא י"ל שתוספתא זו היא באמת מקורו של רש"י להא שכתב שהמשכן והכלים צריכים להיות עשויים לשמה, המשכן דכתיב ועשו לי מקדש, והכלים דכתיב ויקחו לי תרומה.

ובראיה שבה מדוקדק מאד מה שציארו קצת מפרשים מלת עומדים בקרא עלי שטים עומדים דכתיב גבי קרשים, לקמן כו: טו, שהוא כמו תבואה בקמחה, היינו תבואה שעודנו מחובר לקרקע קודם שנקלף, כלשון המקרא כי תלך אש ... ונאכל גדיש (שהוא בתלוש) או הקמה. וכלשון חכמים אל יכנס אדם לשדה חבירו כשהיא בקמחה. וי"ל הדעת זקנים. עני שטים עומדים: פשטיה שלא חקם מן הנפולין או הנקלרים ... אלא עומדים, בקומתה ר"ל שיהיו קצירתם, שזיהי קיחתם, לשם המשכן.

וע"פ הדברים האלו אמרתי לישב בפשיטות במהות התוס' והקרבן אורה צשמעתא דשבע מדות הלח. דתנן התם, מנחות פ"ו, ע"ב, ופ"ח ע"א, שבע מדות הלח היו במקדש ... לוג וחצי לוג וכו' וקאמר עלה בגמרא בפסקא חצי לוג מה היה משמש, פ"ח, ע"ב, ימידי רבי וקשיא ליה חצי לוג למה נמשא, אי משום חצי לוג מים לקוטה, וכי חולין הם דעבי לקדוש, בתמיה, הלא כתיב ולקח הכהן מים קדושים וואמרין בספרי שנתקדשו בכיור, אלמא כבר קדשו — תוס', אי ללחמי תודה וכו' אמר ליה רבי שמעון ברבי שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר (שיעור נרות היו חצי לוג) והקשו בתוס' ד"ה חצי לוג לכל נר (התוס' נדפס דף פ"ט, ע"א) תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת, והניחוה בקושיא.

ביאור קושיא: למה היו צריכים למשוח מדת החצי לוג כדי שיקדשו בו השמן למנורה וממנו למלאות נרות המנורה, הלא יכול היה למדוד השמן בכלי חול וממנו למנורה ויתקדש השמן במנורה עצמה, שהיא גופה היו כלי שרת. או אולי כוונתם שמתמא היו נרות

וראיתי פירוש גאוני בהעמק דבר, ואלו חמנית דבריו, (עם תוספת ביאר ממני). מצינו כשהוסיפה תורה מלת לי; לו; לה; ללא צורך דרשוהו חכמים שיהא הדבר נעשה לשמו של המדבור. כגון וכתב לה ספר כריתות... (שהיה יכול לומר וכתב ספר כריתות וגו') שדרשוהו, לה — לשמה, שיהא הספר נכתב לשם המתגרשת. וכן וכתב לו את משנה התורה הזאת הנאמר במלך, מחייב שיהא הספר תורה נכתב לשמו של המלך. ואפילו היה לו ס"מ שכתבו כשהיה הדיוט או שירשו מאביו המלך אינו יונא צו דעבי וכתב לו — לשמו. וכאן נמי פירושו שמהא עשיית המשכן וכליו לשם משכן ולשם כלי הקודש. ובה ביאר הא דתניא בתוספתא דמגילה, פ"ב, ברייתא י"א, כלים שנעשו מתחלתן להדיוט אין עושין אותם לגבוה... אבנים וקורות שחבנו מתחלה להדיוט אין צוים אותן בהר הבית. וכן פסק הרמב"ם סוף פ"א דבית הבחירה, וראה שם בבב"מ. לפי זה אין זה מדין כבוד המקדש — שלא ישתמשו בכלים שנעשו להדיוט אף שהקדישם חדשים ולא נשתמשו להדיוט מעולם — אלא הלכתא היא שכלי המקדש, והמקדש עצמו, ר"ל האבנים והקורות, צריך להיות תחלת עשייתן או תחילתן לשמה, לשם הקודש.*

ו"פ"ז מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב, "אין עושין כלים מתחלתם אלא לשם הקודש, "שלשם" שכתב פשוטו כמשמעו, שצריכים לעשותם לשם הקודש דייקא, היינו לשמה.

שוב ראיתי שכוון הגאון בזה לדעת קמאי, שזה לשון הקריב ספר סוף פ"ק דבית הבחירה על מש"כ הרמב"ם אין עושין כל הכלים מתחלתן אלא לשם הקודש, "דכתיב את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומיא דמשכן (ראה אצל עזרא כה"ט, איך שפירש וכן תעשו, וברמב"ן שציאר כוונתו) דעשייתו לקודש מתחלתו, כדמשמע ועשו לי מקדש, שמתחלת עשייתו תהיה לשם הקודש, ואם נעשו מתחלתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה, דמתחלתן לקודש בעינן, כדאמרין, "עכ"ל. וכתבו כאילו הוא דבר פשוט ומוסכם שזהו מקורו של ההלכה שצריך תחלתו עשייתו לשמה, לשם הקודש, דכתיב ועשו לי מקדש. ובמיוחד משמע ליה כן ללא

* וראה עוד רש"י סוף פ' יתרו עה"פ מזבח אדמה תעשה לי, וי"ל, שתהא תחלת עשייתו לשמי, וראה מכילתא שם, וי"ל, מזבח אדמה תעשה לי: מזבח מיוחד לי, שלא תבנהו לשום אחר, וראה בברכת הנצי"ב שם.

בתוך בקושיהם, דוק כי קרתי.

ובזה אמרתי לפרש הן דפסק הרמב"ם פ"ב דכלי המקדש הל"א, כל מעשיה (של קטורת) בתוך העזרה ומשל קודש, והמפטם את הקטורת מן החולין או בכלי חול פסולה. וחמה הכ"מ על פסק זה ודחק לפרשו, ראה בפנים ובלח"מ שם. ולהאמור עולה הכל בקנה אחד, שגם בקטורת כתיב ויקחו לי.... בשמים לקטורת הסמים, לי לשמי. שחלה תחלת לקיחת השמים לשמה. וע"ז נריך לפטמו בכלי קודש דוקא, ולא בכלי חול ואח"כ להעבירו לכלי קודש, וכנ"ל.

ודא דהקיתה לשמה של שמן למאור אינו מחייב שחלה כתיבת הימים לשמה ובכלי קודש, אלא כותבת בכלי חול ואחר שנעשה שמן מעבירו לכלי קודש ומשם למנורה, משא"כ בקטורת שניך אף פיעוס השמים בכלי קודש ולא די לפטום בכלי חול ולהעבירם לכלי קודש כאשר הוא בשמן למנורה, נראה פשוט דבשמן למאור לא אמרה תורה ויקחו לי ימים לשמן למאור, שאם היה כחוב כן היה נריך גם כתיבת הימים להיות נעשה לשמה, ובכלי קודש, אלא ויקחו לי שמן כתיב, אף שכן שלא נעשה לשמה, רק ש"הקיתה" תהיה לשמה. ובמה שיקנו ויביאו השמן לשם שמן למאור אין בזה לחוד משום ויקחו לי לשמי, כמו שאין בקניית עצים ואבנים לשם המקדש משום ויקחו לי-לשמי, רק בחציבתם. היינו שעושה מעשה בהם עולם, שיקחו לי הוי מצוה שגופו, לא שעל גופו. וכשביא שמן מוכן למאור איז עשייה שייך בו עוד, שכבר נגמר מלאכתו ומוכן לעבודה כמו שהוא. והתורה אמרה שני דברים שנראים כקושרים זה את זה, שיביאו שמן מוכן למאור ושיקחוהו לי-לשמי, שפירוש עשייה בגופו. והעשייה היחידה שגופו שעדיין חסר בו קודם מצוהו, ר"ל קודם נתינתו למנורה, הוי קידוש בכלי חו היא הלקיחה לשמי שבו. אבל בקטורת כתיב ויקחו לי בשמים לקטורת הסמים, שאף לקיחת השמים ועשיית הסממנים נריך להיות לי-לשמי, היינו שיקחו הסממנים בכלי קודש ובו יפטמו אותם לקטורת.

ודא דמנחה שמן המשחה בדייהו יס לפרשו באופן פשוט, כאשר כתבו הדעת זקנים, ששמן המשחה הוי בכלל זרבי בנין ככל הגי דמי קרא, שבו נמשחו ונתקדשו המשכן עצמו וגם כל כלי המשכן.

המנורה בגדל חזי לוג, שהוא שיעור השמן למנורה ויכולים למלאות השמן מכלי חול ישר למנורה ולא בעי מדידה כלל. ולא מצינו שזריכים לקדש השמן למנחות או הסולת בכלי קודש לפני עשיית המנחה, ראה רמב"ם וכס"מ, ובמל"מ פ' יג מעה"ק הל"ה. ומאי שנא דבעינן נתינת השמן למאור לכלי קודש תחלה, ומכלי קודש למנורה. והיא פליאה עצומה.

ושישבה נקדים מה שהעירו רבותינו הראשונים על הא שכללו שמן למאור ובשמים לקטורת הסמים בין תרומת המשכן (פסוק ו), (לדוגמא ראה דעת זקנים על הפסוק שמן למאור), שהרי לא לבין המשכן באו, אלא לעבודה. ואם נכללו שמן למאור ובשמים לקטורת צויקחו לי תרומה גם שמן וסולת למנחות וללחם הפנים, ויין לנסכים וכו' וכו' היה לו למנות בפרשה, דמאי שנא.

ועכשיו ניחא מאד, נהי שכן גזרה חכמתו יתב' ואין אמתו יודע לרדת לדעת עליון, מ"מ גלחה תורה דבעי קיחה לשמה רק בשמן למאור ובשמים לקטורת, ועל כן פשוט הוא שאינו נריך לקדש שמן וסולת למנחות וכו' לפני תחלה עבודתם, אלא עם התחלת עבודתם מתקדשים בכלי, משא"כ שמן למאור דכתיב ביה ויקחו לי, שפירשו לשמי, נריך להיות מקודש לשמה משעת לקיחתו, ר"ל לפני נתינתו למנורה, ועל כן בעי הנתינה מכלי קודש - שהוא הלקיחה - לשמה, דומיא דתרומת המשכן, שזוהי ה' שיביאו השמן למאור לי - לשמי. ודומה ממש להא שאין עושין כלי המקדש חולין ואח"כ מקדשין אותם, אלא תחלת עשייתם לשם הקודש ואין להקשות א"כ גם עשיית השמן היה נריך להיות לשמה, שלא כהנה תורה שיביאו ימים לשמן המאור, אלא שיביאו שמן שכבר נעשה, כאשר נבאר להלן.

ובזה מיושב נמי קושיית הקרבן אורה על הך דאמר רבי שמעון ברבי, שבו היה מחלק חזי לוג שמן לכל נר, ח"ל, ויש לדקדק אמאי לא קאמר דמדת חזי לוג נריך כדי לחלק השמן לחיבתין, לוג ומחצה בצוקר ולוג ומחצה בערב. ועכשיו אינו קשה כלל, שלא מצינו בשמן למנחות דליבעי תחלת לקיחתו לשמה. שציינו ויקחו לי תרומה לא מנה אלא שמן למאור דוקא, ועל כן לא בעי שיתקדשו בכלי שרת קודם בואם למחבת, כאשר כתבו

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (כ"ה: ח).

וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר, כמ"ש שם, וישכון כבוד ה' על הר סיני, וכתוב (ג"כ שם, במתן תורה) הן הראנו ... את כבודו ואת גדלו. וכן... הזכיר במשכן שתי פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן (סוף פ' פקודי, פסוק ל"ד, ל"ה) כנגד את כבודו ואת גדלו. והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בסיני... והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם יבין סוד המשכן ובית המקדש וכו'.

הנה בהגלות הצורה אל צרואיו מהגלה צפנים שונים ומדרגות שונות, שיש המגלות של נבואה, ולמטה ממנה המגלות של רוח הקודש וכו', כאשר הערנו צפ' בלק עה"פ וחרא האתון (כ"ג: כ"ג) וצעוד מקומות. וכתו כן יש להשראת קדושתו בעולם הגשמי פנים ומדרגות שונות, ומדברי הרמב"ן למדנו שאין "שכינה", "כבוד ה'", ועוד כיוצא באלו על ענין המגלות והשראת קדושתו בעולם השפל כשמות נרדפים, אלא כל אחד הוא המגלות מסוימת בגדרים והגבלות מיוחדים, לא הרי זו כהרי זו. גם למדנו שיש מקומות מיוחדים להשראת ההמגלות, ר"ל שכל המגלות יש לו מקומו. והוא שכתב הרמב"ן צפ' תלוי עה"פ ועשית בגדי קודש לכבוד ולתפארת (כ"ח: ז), לבאר הפסוק ציעהו, יעלו לרצון על מוצאי וצית תפארתו אפאר, שהמוצא הוא מקום "לצונו", ומקום "הכבוד" הוא צית תפארתו.

וראה ציונתן עה"פ צרוך כבוד ה' ממקומו, (יחזקאל ג: יב) שפרגמו מאחר צית שכינתה, דהיינו, מקומו של הכבוד הוא הצית ששכינתו שם, והיא צהמ"ק. ובה יש לפרש הא דיקדו ציונר, וכן בקדושות, שהמלאכים עומדים צדו עולם ואומרים... מלא כל הארץ כבודו, (מישעיהו ו: ג), ועכ"ז שאלים זה לזה איה מקום כבודו, והוא מתמיה שכבר אמרו מלא כל הארץ כבודו. וצית תמוה תשובת האופנים וחיות הקודש, צרוך כבוד ה' ממקומו, (והוא מיחזקאל, דלעיל) שלכאורה אין זו תשובה על השאלה. וע"פ דברי הרמב"ן. יש לבאר דהי פירוש, שהמלאכים תמיהים ושיילין, הן אחת דחזין שמלא כל הארץ כבודו אצל אין יתכן שיהיה כן, מה נצי כבוד ה' למטה בעולם השפל, ומה לו לכהן צית הקצרות, כשם ששאלו, מה לילד אשה ציעו למעלה, כך שאלים מה לזו יקריה למטה. וצאה התשובה צרוך כבוד ה' ממקומו, היינו מצית המקדש, ששם מקום השראת כבוד ה' צעוה"ז, ומשם מתפשטת לארץ כולו*. וצוה מוצן נמי נוסח דקדושת כתר, שאמר שאמר משרתו שאלים זה לזה איה מקום כבודו וצאה התשובה צרוך כבוד ה' ממקומו, ותיקף עובר לעורר על חורבן המקדש וצית המשיח וצין המקדש. ממקומו הוא יפן צרחמיו וכו' הן גאלתי אתכם וכו'.

גם היה יכול להציג עוד כמה וכמה מקראות המוכיחים שצהמ"ק הוא מקום השראת הכבוד, וצמיחת צית קה"ק, מקום הארון והכרובים, ונרשום קצתם לדוגמא. בצנן שלמה כתב וציאו הכהנים את ארון צרית ה' אל מקומו אל דביר הציח... אין צארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בצורצ... והעני מלא את צית ה'... כי מלא כבוד ה' את צית ה' (מלכים א', ח: ו - י"א). וכן צה"א (ד: כ"א, כ"ב) ותקרא לער אי כבוד לאמר כי גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון אלוקים. וולפ"ז יש לפרש "כי גלה כבוד מישראל" שגלה הכבוד שהיה שוכן במשכן שהוא כבוד ה' שנגלה על ישראל בסיני, ואינו מלשון כבוד אנושי כמו כי כבוד אכבדך, לא נאה לכסיל כבוד, וכדומה] וכן ציעהו כשמתנבא על צנן צית שני, כל גיא ינשא... ונגלה כבוד ה' (מ: ה), וכן ציחזקאל, מ: ג, ד, ומשא אחי רות... ותצא אחי ירושלימה אל פתח שער

* ויתכן שמלא כל הארץ כבודו אין פירושו שהעולם כולו מלא כבוד ה', אלא כל ארץ ישראל. שיארץ משמשתו ארץ ישראל דקא. ראה הערותינו בפ' חיי שרה עה"פ ואשבעך בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ (כד: ג).

והוא ש"ממקומו" משמעו מבהמ"ק, שר"ל שהמקדש נקרא מקומו, מצינו בבהמ"ק דוכתי במקרא. כגון צפ' העקדה, שאמר לו ה' ולך לך אל ארץ המוריה... ציוס השלישי... וירא את המקום מרחוק... שהוא מקום קה"ק. וצ"ש פ' וילא יעקב, ויפגע במקום... מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלוקים וגו', וכן נקרא בהמ"ק המקום אשר יבחר ה'; וישיעיה קורא לבהמ"ק "מקום נאמן" (ותקעתי יחד במקום נאמן, כז: כג, וראה ציונתן שמה), וכן צעוד הרבה מקומות. וראה עוד מה שנכתוב להלן עה"פ ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת, (כח: ב).

ובדי דברי צענן אעתיק הערה נכונה שקבלתי מידידי הגאון ר' צלאל נאור, ר"ס בקריית ארבע וכעת מתגורר בניו ד' ערסי. וכדאי לקורא לעיין בכל המקומות שאין שדכריו באו כמיעוט המחזיק את המרובה.

פ"י מש"ל הרמב"ן "וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו נסמך... וצ"ל משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני, וכמו שאמר במתן תורה מן השמים השמיעך את קולו וגו', כך במשכן כתוב וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים וגו'. יעו"ש. לפי זה מובנת היטב שיטת רש"י לקיש ציומא ג, ב, דיליף פרישם כהן

גדול לפני יום הכיפורים מסיני דכתיב (שמות כד, טז) וישכון כבוד ה' על הר סיני וכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ציוס השני, מכדי כתיב ויקרא אל משה ציוס השניעי מאי ששת ימים, זה צנה אל כל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה. ומצינו למדים שהכהן הגדול הנכנס לפני ולפנים במקום משה רבינו, ואכן בדוכתי טוצא צ"ס מצינו שהשכינה נחגלתה לכהן גדול ציוס הכיפורים:

(א) ברכות ו, א. במעשה דרבי ישמעאל כהן גדול. [ע"י שטמ"ק שנדפסה בצרכה משולשת ושנדמ"ח בגניו הראשונים ברכות בשם שיטה לר"א אלשבילי: "אכתריאל שמו של הקב"ה". וע"י בהערות המהדיר שם: "ראה ר"ח בליקוטי אונה"ג ורס"ג בספר יצירה לר"י אברבנלוי עמ' כז ועוד שי"א מלאך הוא ואנו לא קבלנו אלא הכבוד הוא". וע"י שיחת מלאכי השרת להגה"ק רבי גדוק הכהן מלוצלין לט, ד-מ, ד. ואכמ"ל].

(ב) יומא לט, ב. במעשה דשמעון הצדיק, דאיתא בירושלמי (שם פ"ב ה"ג) דכבוד הקב"ה היה, והוצא במו"י שם יט, ב'. ד"ה כמין רגל עגל.

(ג) סוטה לג, א. (ומקורה בחוספתא סוטה י"ג, ו). במעשה דיונתן כהן גדול ששמע צה-קול מצית קודש-הקדשים, ופירש"י כשהיה עומד עבודת יום הכיפורים, וכי האי גוונא מסופר שם על שמעון הצדיק.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם כל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, וכן תעשו (כ"ה: ח, ט).

וכן תעשו: לדורות... בשתעשו כלי בית עולמים כגון שולחנות ומנורות וכו' שעשה שלמה, כתבנית אלו תעשו וכו', לשון רש"י. ולא ידעתי אם יהיה זה אמת שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו. ומזבח הנחושת עשה שלמה עשרים אמה על עשרים אמה ושל משכן היה חמש אמות על חמש אמות, ועוד כמה שינויים. ור"א אמר וכן תעשו הכלים... ועל דרך הפשט... בא הכפל לחיזוק וזירוז. אמר ועשו לי מקדש, בית וכלים כמקדש מלך ובית ממלכה... וכפל וכן תעשו, בזריזות וחריצות, והוא כהכפל "ויעשו בניי ככל אשר צוה ה' את משה, כן עשו" (בפ' בא, סוף פ' קרבן פסח). כי מפני שהיא צוואה אמר וכן תעשו [ר"ל ששם נאמר כן עשו, לשון עבר, שמדבר המקרא על מה שכבר עשו ומספר שעשוהו בזריזות ובחריצות, אבל כאן שהוא מצוה על העתיד אומרו בלשון ציווי, וכן תעשו].

במה הערות נכונות בדברי הרמב"ן:

כמה שינויים חשובים ציית עלומים שצנה שלמה. שוב הביא דעת האצ"ע שועשו לי מקדש הו' ציווי על הבנין, ו"א הציית, ומוסיף עליו בפסוק שלאחריו מצוות עשיית הכלים, וה"ו כן תעשו" הו' הציווי על עשיית הכלים, וסרס המקרא ופרשהו — ועשו לי מקדש ככל אשר אני מראה אותך, וכן תעשו את תבנית כל כליו, ככל

(א) כוונת הרמב"ן לפרש ה"ו כן תעשו", שנראה ככפל לשון ללא צורך, שמצוה ועשו לי מקדש ומסיים וכן תעשו. והביא דברי רש"י שוכן תעשו אין ביאורו את המשכן הזה אלא וכן תעשו בעתיד, שהיא מצוה לדורות. וחולק עליו הרמב"ן מטעם שכתב, שמצינו

ליסוד זה, שעשיית הכלים היו חלק ממנו צנין ציהמ"ק. וראה במנחת חינוך, מזה צ"ה, שנקט לדבר פשוט שאין להצין דברי החינוך כמשמעם, "שהרי הסביר נחמנו שהכלים הללו לא מדיני מצות עשיית מקדש הם וכו'" ועל כן נחית לדיוקיים ראה דבריו שם. וספה"מ לא היה לפני המנח"מ כשהעיר על מצוה זו, כאשר כתב שם, ועל כן ניסה לשנות כוונת החינוך מפשטות דבריו, ולפיכך לא הביא לא דברי הר"ם בעשה כ' ולא השגת הרמב"ן בעשה כ"ג.

והנראה לומר שהרמב"ם למד כן מהמקראות עצמם, שנפסקו ראשון הוא אומר ועשו לי מקדש, ובפסקו שלאחריו מוסיף חכמים עשייתו, ככל אשר אני מראה אותך, את חכמים המשכן ואת חכמים כל כליו. ויש כאן שני דיוקים האומרים דרשוני. חדא כלים מאן דכר שמה שלא נזכר אלא ועשו לי מקדש, ולא נאמר ועשו לי מקדש וכליו, ועוד הקשה באוה"מ, פתח במקדש (ועשו לי מקדש) וסיים במשכן (את חכמים המשכן). ונראה שמה למד הרמב"ם שאין מלת מקדש ומלת משכן שמות נרדפים, שפעם קרי ליה מקדש ופעם קרי ליה משכן, אלא שמשכן הוא הצנין שנחללו היו השאלות השכינה וכו' מקריבים קרבנות, וכו'. והמשכן וכלי הקרבנות וכל הנספח להם נקראים בשם הכלל מקדש. וכך הוא סידור הדברים, בראשונה צוה השי"ת ועשו לי מקדש, ושם מוסיף לצוות שיהיה כל פרט ופרט שנמקדש, גם הצנין (את חכמים המשכן) וגם חכמים כל כליו, ככל אשר אני מראה אותך. וממשך לבאר חכמים באופן סידורי, החל מן הארון, הכפורת, השולחן, והמנורה, ואח"כ מבאר חכמים המשכן עצמו, ארכה, רחבה, יריעותיו, וקרשיו וכו', עד שהשלים כל מעשה המשכן, כולל מסך הפתח, אח"כ עובר למזבח הזהב מועד, החל ממוצת הנחושת וחכמים המזבח, מדותיו, עמודיו ואדניו, וכו', נאכל יש לדעת למה הפסיק בתיאור הנגדי כהונה וחינוך אהרן ובניו והמתין במצות מוצת הזהב עד סוף פ' תצוה שמקומו באמת כאן, יחד עם המנורה והשולחן. ראה מה שכתבתי בזה להלן סוף אות ד'.

ויש סמך לתיאור זה, שנלשן חכמים נקראת ירושלים כולה בשם מקדש, ראה חו"ט שקלים פ"א.

אשר אני מראה אותך. ועל שניהם - רש"י והאב"ע - הוא אומר שאין צורך לתיאורים שדרך הכתובים לבא בכפל לזרזו ולחזוק הענין ושם מצינו גם בקרבן פסח, כאשר הזכיר. ועוד דוגמא הוסיף הגאון במלכת מרדכי מפ' נת, ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוהים, כן עשה, וגם שם פירשו הרמב"ן קרוב למש"כ כאן. ובטור הארוך צ"ן עוד דוגמא בפ' פקודי בסיום מלאכת המשכן, לו: לב, ותכל כל עבודת המשכן... ויעשו בני ככל אשר צוה ה' את משה בן עשו, ועוד שם מ: ט"ו.*

ראה בספר מקדש דוד להגה"ק ר' דוד רפאפורט, סימן ז', שהאריך בתיאור מחלוקת רש"י והרמב"ן אי יש חיוצ לעשות כלי בית עולמים בחכמים כלי המשכן, ראה שם כל דבריו.

(ב) ממש"כ הרמב"ן "אמר ועשו לי מקדש, בית וכלים" היה נראה שדעתו שמקדש כולל גם הבית וגם הכלים. וכן היא דעת הרמב"ם בפה"מ, עשה כ', ח"ל, שזונו לבנות בית הבחירה לעבודה וכו' והוא אומר ועשו לי מקדש.... וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינים רבים (ר"ל חלקים ופרטים רבים, ראה סה"מ הוצאת הגר"מ העליר) שהם המנורה והשולחן והמזבח וחולתם, כולם מחלקי המקדש, וכולם יקרא מקדש, עכ"ל. וכן הוא דעת החינוך מצוה צ"ה, "לבנות בית לה'.... שנאמר ועשו לי מקדש ואת המנורה כוללת עמה הכלים הנצרכים אל העבודה, כגון המנורה וכל שאר הכלים כולם".

ואם לא נאמר שחזר בו הרמב"ן דבריו תמוהין. שנעשה ל"ג, השיג על דעת הרמב"ם ח"ל וכן לא נמנה אהנו (למנוה) עשיית השולחן מוצת ומנורה וכו', והנה הם חשמישי קדושה. ולא הוכשר צעני העטם שכתב הרב שאמר שהם מחלקי המקדש לפי שאין הכלים חלק מהביתים.... ואין מעכבות זו את זו ומקריבים בבית אע"פ שאין בו כלים, עכ"ל.

(ג) ומדי דבריו בו אזכור מה שג"ל בתיאור דעת הרמב"ם בפה"מ המזכרת, שבהשקפה ראשונה נראים תמוהים, כאשר טען עליו הרמב"ן, שאין הכלים חלק מהביתים. ובייחוד קשה מהיכי סליק לדעתיה לומר חידוש שאינו לא סביר וגם לא הביא ראיה או מקור

* [נתפס] חשבתי שיתכן לפרש המקרא בפ' בראשית כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות, שהוספת המלה לעשות לכאורה אין לו מובן. עיי' מה שנתלבטו בזה הראשונים, ברש"י, אב"ע, והרמב"ן. ולהגיד אפשר לומר שהכוונה ששבת מכל מלאכתו אשר ברא לעשות בחרינות, ר"ל בתכלית הדיקנות במדה במשקל ובמשורה].

בחוכם הוא מצוה, ועל כן גם המשכן ענינו וגם הארון והכפורת הוא בכלל המצוה.

אבב דעת הרמב"ם היא שפיקר חלית המקדש היא עבודת הקרבנות ועליה לרגל כמש"כ בעשה כ', שזנו לבנות בית הבחירה לעבודה, זו יהיה הקרבה והצרת האש תמיד ואליז תהיה ההליכה והעליה לרגל... והוא אומרו יתב' ועשו לי מקדש ע"כ, ואחר כך הוסיף שהמצוה כוללת עשיית המנורה והשולחן והמזבח. היוצא מזה שלרמב"ם תהיה עשיית הכלים השייכים לעבודת הקרבנות חלק ממצוות ועשו לי מקדש, אבל עשיית הארון והכפורת לא תהיה מצוה שאינם כלי עבודה כמו המזבחות והמנורה והשולחן. ולפ"ז יוצא שהרמב"ם והרמב"ן מחולקים מן הקצה אל הקצה, שלרמב"ם רק עשיית הארון והכפורת מצוה ולא המזבחות והמנורה וכו', ולרמב"ם להיפך, רק עשיית כלי עבודה היא מצוה ולא הארון והכפורת.

ובד בינוני צעני נוכחתי שחורם אמת צפיהו של ידידי שליט"א, שע"פ יסוד זה מדוקדקים דברי הרמב"ם ריש בית הבחירה דקדוק יתר, ח"ל מצוה עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו קרבנות וחוגגים אליו שלש פעמים בשנה. ובהל"ה, ואלו הם הדברים שהם עיקר צנין הבית, עושים בו קודש, וקודש הקדשים וכו' ובהל"ו ועושים במקדש כלים, מוצא לעולה ולשאר קרבנות וכבש שעולים בו למזבח... וכיור וכו' לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה... ומוצא לקטורת ומנורה ושולחן ע"כ, ובריש פ"ד, אכן הייתה שם בקדה"ק שעליה הארון מונח ולפניו זננא המן זמטה אהרן וכו'.

וי"ש כמה דקדוקים בדברי הרמב"ם:

בבש"כ שהמצוה עשה היא לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו קרבנות. ויש לדעת כוונתו בהכניסו מלת מוכן, שהיה לו לומר שמ"ע לעשות בית להיות מקריבים בו קרבנות. ולהאמור ניחא שצא לומר שהמצוה היא לבנות בית שמשוכלל ומוכן להקרבנות הקרבנות ואם לא בנו בו מוצא ולא הכניסו בו מנורה ושולחן, רק הבית לבדו, עדיין לא קיימו מצוה, שאינו מוכן להקריב בו, ואע"פ שמקריבים אפילו אין בו כלים, אבל מצוה ועשו לי מקדש לא קיימו. ממילא היא עשיית הכלים שבהם עושים העבודה חלק ממצוות צנין בהמ"ק. וגם ניחא מה שבהלכה ו', כשהזכיר הדברים שהם עיקר צנין הבית פרט רק הכלים שיש בהם

מ"ג. ולפ"ז אין מקום לטענת הרמב"ן שאלו הכלים חלק מהבית, שאין מלת מקדש כינוי לבית המקדש לבד, אלא אף לכל סביביו ולכל שיש לו קדושת הגוף שמחפשת עליו מקדושתו. וכד נדקדק היטב בלשון הר"ם נראה שכן הוא, שכח שמקדש כולל חלקים הרבה, שהם המנורה ושולחן... והכל יקרא מקדש, משמעותו, שאין תרגום המלה "מקדש"-בית וכלים, אלא שהוא תואר הכולל כל האמור.

(ד) והרי קשה צעני היא להבין דעת הרמב"ן בכה"מ בהשגחו לעשה ל"ג, אחר שחלק על הרמב"ם וכחצ שאין למנות עשיית השולחן והמנורה וכו' למצוה, [כמו שאין כתיבת תפילין ועשיית בתים מצוה אלא הכשר מצוה המאפשרת קיום מצוה תפילין]. עכ"ז כתב שם שעשיית הארון והכפורת מצוה מיוחדת היא, ולא הכשר מצוה. וזה לשונו, והנה מכל מקום היא מצוה מיוחדת בפני עצמה, אינה הכשר למצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשולחן ע"כ. ע"ש בקנאת סופרים שחמה על הרמב"ן בזה.

ובדברי צעני זה עם ידידי הגאון ר' יוחנן לווייג שליט"א, ראש כולל רמ"ח בפלורידה, העירני (וכן מרומז בקנאת סופרים הנ"ל) ששיטת הרמב"ן היא חולאה מדעתו בכמה מקומות בנימוקיו עה"ת שחלית המשכן היא השראת השכינה בישראל. וזה לשונו ריש פ' תרומה, "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון כמ"ש וטעמתי לך שם ודברתי אחר מעל הכפורת, על כן הקדים הארון והכפורת בכלן... וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שזכן עליו נסתתר, וכמו שנאמר (שתי פעמים) וישכון כבוד ה' על הר סיני, וכתיב עוד הן הראנו ה' אלוקינו את כבודו ואת גדלו. כן כתיב במשכן (שתי פעמים) וכבוד ה' מלא את המשכן והזכיר במשכן שתי פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן כנגד את כבודו ואת גדלו (הנאמר במתן חורה) והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בסיני". וכן הראה הרמב"ן שם עוד השואות בין הנאמר במשכן לנאמר בסיני ומסיק שפיקר השראת השכינה הייתה על הארון ועל הכפורת שמשם היה הקול יוצא. וממילא מוכן דס"ל דעשיית הארון והכפורת מצוה מיוחדת היא כמצוה עשיית המשכן עצמו, ומשא"כ שאר הכלים שאינם אלא הכשר מצוה. ובה עולה יפה לשון המקרא ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שכל מה שהוא לחלית ושכנתי

עבודה, ז"ל המזבחות המנורה והשולחן, אבל הארון והכפורת לא נזכרו כלל. וגם ניחא מה שיש לתמוה בשני טעמו של הרמב"ם, שבהזכירו הכלים שהם עיקר צננין הצית, במנורה ובשולחן לא הוסיף לזכור תכליתם ומפקידם, להיות מעריכים עליו לחה"פ ולהדליק עליו הנרות, שהם מקומו בהלכות תמידים ומוספים, וכאן בהל' צית הבחירה לא זכר אלא להודיע הכלים שבמקדש, ולא תפקידם. עכ"ל כשהזכיר הכיור וכו' והכבש הוסיף לזכור, שבו מקדשים הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, וכבש שעולים בו למזבח. ולפי דרכו היה לו להשוות מדותיו ולהוסיף אלא המנורה שבו מדליקים הנרות, והשולחן שבו עורכים לחם הפנים או דלשחיק בכולהו. ולהאמור הדברים מבוארים. שהרי הכיור והכבש לא היו צריכים להיות כלים שנכללים במזבח ועשו לי מקדש, שאין עושים בהם עבודה, כמו שאין הארון והכפורת בכלל המזבח מטעם זה. ועל כן כשמנאם הרמב"ם עם הכלים שהם נכללים במזבח ועשו לי מקדש הוסיף שעושין כיור לקדש ממנו ידיהם ורגליהם לעבודה, וכן כבש, שעולים בו למזבח.

ועוד נראה דפליג הרמב"ם על הרמב"ן בזה ושכנתי בחוכם הנאמר במזבח ועשו לי מקדש. דעת הרמב"ן, כאשר ראינו לעיל, היא שהשראת השכינה היא בארון וכפורת שהם מיוחדים לדיבורו של ה' עם משה, והרמב"ם ס"ל דהשראת השכינה הימה במזבח העולה, וזכור כמה פעמים במורה שעל ידי עולת התמיד שרתה שכינה בישראל וכן בכמה מקומות בדברי חכמים. ראה פ' שמיי, ט: כ"ד, ותא' אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים ורא' כל העם ויראו. וברש"י שם, פסוק כ"ג, שירידת האש על המזבח היא השראת השכינה. וכן צומא שאש ירדה מן השמים לעדות ששכינה שורה בישראל. וכן בפ' תזריע כ"ט: ל"ח: כשמטה על קרבן החמיד, וזה אשר מעשה על המזבח... כבשים בני שנה שנים ליום וגו' ושכנתי בתוך בני ישראל, שמהלך הכתובים מראש שע"י התמידים שרתה שכינה בתוך בני". ובה מדוקדקים

דברי הרמב"ם שכתב שעושין מזבח במקדש לעולה ולשרף קרבנות, דלמה חלקיהו, שהיה לו לומר סתמא, שעושין מזבח לקרבנות, וזו לא, והעולה בכלל. וזה עולה יפה עם מה שכתבנו, דצננין המזבח היו חלק ממזבח ועשו לי מקדש מפני שמקריבין עליו כל הקרבנות, ועוד שעל ידו שורה שכינה בישראל בהקרבת עולת התמיד. וכן אמר דוד המלך, ראה ברמב"ם הלכה ג', ויאמר דוד זה הוא צית ה'- כלומר מקום השראת שכינתו. וזה מזבח לעולה לישראל, שפרט דוד העולה, היא התמידים, שהן קצת הימות צית אלוקים והשראת שכינתו.

וראה בלדרת אליהו להגר"א סוף פ' תזריע שזכר ע"פ זה הא דלא הזכיר קרא עשיית מזבח הקטורת בתוך שאר כלי המשכן והמחן לזויות עליו עד אשר עשיית המשכן וכליו והבגדים וקריבת אהרן למזבח. וזה לשון, לא הזכיר (מזבח הזהב) בעשיית כלי המשכן, והזכיר תחלה המשכן וכליו והבגדים וקריבת אהרן למזבח ואח"כ הזכיר עשיית מזבח הקטורת וכסף הכיפורים. רק אלו באו לכפרת ישראל. וכן אמר בכסף הכיפורים, לכפר על נפשותיכם. עכ"ל והוא כפי דעת הרמב"ם ורש"י, אבל הרמב"ן פירשו צננין אחר, דומה ואינו דומה, ראה דבריו בפ' תזריע עה"פ ועשית מזבח מקטרת קטורת (ל: א).

(ד) ויש לדעת מהיא כוונת הרמב"ן באמרו, "ועשו לי מקדש צית וכלים כמקדש מלך וצית ממלכה", שהוספת המקדש מקדש מלך וצית ממלכה (פסוק הוא בעמוס ו: י"ג, ולא נרשם ציווי הרב שעוועל) אין לו לכאורה קשר עם המדובר. נגדר השערה הייתי אומר שאגב אורחיה מפרש לנו הרמב"ן מלת מקדש, שאינו מלשון קדושה, אלא מלשון הקדש קרואיו. שציאורו הזמנה והכנה, וכך אמר לו אמציה לעמוס, ואל צית אל לא תבא כי מקדש מלך הוא, מיוחדת לדירת המלך ושריו ולהנהלת עניי המלכות. וכן ועשו לי מקדש, צית מיוחד ומזומן לי, ושכנתי בחוכם.

ועשית מנורת זהב טהור... ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור, כבר זהב טהור יעשה אותה, את כל הכלים האלה. וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר (כ"ה: לא-מ).

שלא יהיה משקלה עם כל בליה אלא כבר, לא פחות ולא יותר, לשון רש"י, וכן הוא פשוטו של מקרא. אבל אם הדבר כן הוא תימה שלא יתן הכתוב משקל למנורה כמה יהיה בה מן הכבר, ויוכל לתת חצי הכבר או יותר במלקחים ובמחתות שהם כלים נפרדים ממנה וימעט בה, או שיתן במנורה כבר פחות מנה

ובכל הכלים האלה מנה. ועוד למה לא נפרשו כמה יהיו המלקחים והמחתות שיעשו מן הכבר. אבל אין דעת רבותינו כמו שאמר הרב, אלא כך שנו חכמים במנחות וכו'.

הכלים יש להקשות כן, למה לא פרשה תורה כמה מן הכבר לגוף המנורה וכמה לנרות. כמה לרגליה וכמה לקניה וכו', אלא מן הסתם סמכה מורה על הא שנאמר כמראה אשר אחת מראה זהר, א"כ מאי קשה ליה ארש"י יותר מאשר קשה לדידה. ואף שיש לחלק ביניהם בחילוקים שונים, עכ"ז נראה יותר פשוט כדעת רש"י.

(ב) קצת חימה על הרמב"ן ששינה סגנונו כאן. שמתחלה הקשה על רש"י, למה לא כתבה מורה משקל הכלים ומשקל המנורה לצדנה, ושם הוסיף, כיחודה ועוד לקרא, שאין דעת רבותינו כדעת רש"י, שמתחלה היה לו להשיב על רש"י שפירושו נסחר מהך דמנחות, ואח"כ להוסיף ועוד שאין פירושו מוסבר אף מזה הסברא.

(ג) ועל מה שהקשה הרמב"ן מגמרא דמנחות כזר נחתי המזרחי והגור אריה לישב דעת רש"י, ראה דבריהם צפנים.

הערות בני הנזון כמר מרדכי ואב שליט"א.

(א) מה שהקשה הרמב"ן על רש"י שלא נמנה מורה שיעור למשקל המנורה ולמשקל כליה, רק שהכל יחד יהיו כזר, וכו' יש לישב שלכן הוסיפה תורה וראה ועשה בתבניתם אשר אחת מראה זהר. שהרי רוב דיני המנורה לא נתפרשו בתורה, כמו פרטי מדותיה, ומקומם של הגביעים, כפתרים, והפרחים, ראה רמב"ם פ"ג מבית הבחירה הל' י', גובה המנורה י"ח טפחים, הרגלים והפרח שלשה טפחים, שני טפחים חלק, וכו', נשחירו שלשה טפחים שבהם שלשה גביעים, וכו'. מקורו דמנחות, כ"ח, ע"ב, אמר שמואל משמיה דסבא וכו' והברייתא מסיימת שהוא בכלל מה שנאמר בסוף הפרשה וראה ועשה בתבניתם אשר אחת מראה זהר. וא"כ י"ל שגם חילוק הכזר, כמה ממשקלה לגוף המנורה וכמה לכליה, נכלל נמי בהאי אשר אחת מראה זהר.

ובמעט מוכח לפרש כן, דהא גם להרמב"ן שפירש דרך המנורה והנרות בלא מן הכזר ולא שאר

ורוחב החצר לפאת קדמה מזרחה וגר' (כ"ז: יג).

[בבבמה דפוסים, וכן בהוצאת הרב שמואל, (כו: י"ז) בפ' תרומה, ועכ"ז מתחיל כד"ה קדמה נספחו דברי הרמב"ן לפסוק שמי ידוע לקרש האחד

בי לשון הקודש יקרא למזרח קדם... ויקרא למערב אחר... כי יתפוש הלשון כנוי באדם הפונה אל אור השמש וכו' ויקרא לדרום ימין ולצפון שמאל בכנוי האדם הפונה למזרח, ע"ב.

בהשקפה ראשונה היה נראה שלפי דברי הרמב"ן כאן מתברר שעמדו במזרחו של ההר, היינו על אותו צד של ההר הפונה כלפי השמש, אלא דלשון המכילתא עדיין דחוק. שאמר כל מקום שנאמר נגד פנים למזרח, ומה שיין לומר על ההר שיש לו פנים ואחור. וכך היה לו לומר, כל מקום שנאמר נגד על הצד הפונה למזרח קאי אצל מלשון המכילתא נראה שבני ישראל הם שהיו פניהם למזרח.

פשר דבר מצינו בברכת הנז"כ על המכילתא, שכתב שאין כוונת הברייתא לומר כל מקום שנאמר נגד פירושו פנים למזרח. אלא דבעי לקרינהו בפסיק אחרי מלת נגד ואחרי מלת פנים, והכי קאמר התנא כל מקום

ראה רש"י פ' יתרו עה"פ ויחן שם ישראל נגד ההר (יט: ז) שכתב "נגד ההר: למזרחו. וכל מקום שאמה מוצא נגד פנים למזרח". והוא מהמכילתא שם. ויש מנכזה בדבריו, שלכאורה לא רישא סיפא, ולא סיפא רישא, שפתח ואמר נגד ההר-למזרחו, שמשמעו שעמידתם היתה למזרחו של ההר ופניהם לצד מערב, אצל מקיים וכל מקום שאמה מוצא נגד פנים למזרח, שמשמע שפניהם כלפי מזרח, וא"כ עמדו למערבו של ההר. ועוד הקשו על רש"י מהא דאמר ה' למשה סוף פ' האזינו מנגד תראה את הארץ, ומשה נעצר הירדן קאי, שהוא למזרחת של א"י, ופניו כלפי מערב ולא כלפי מזרח.

של ההר. וזוהי מיושב נמי מאי דאמר ה' למשה מנגד תראה את הארץ, היינו שתראה מנגד הארץ, שהוא לנגד מזרח של הארץ, ופניו של משה למערב.

ואף שרש"י פירש שם מנגד תראה, מרחוק, (והוא כדעת האב"ע, בפ' יתרו, וראה במזרחי שם), מ"מ אין לדחות האמור עצור זה. שמצינו כזה בדברי רש"י, שבמקום אחד מפרש בדרך אחד ובמקום שני מפרש אחרת.

שנאמר מלת "נגד", או מלת "פנים", פירושה למזרחו של הדבר שמדובר בו. והביא ראיה נאמנה מצריכתא דיומא, נ"ה, ע"א, תנא דבי רבי אלעזר בן יעקב, והזהר על פני הכפורת קדמה, זה בנה אב כל מקום שנאמר פני אינו אלא קדים, ע"כ. וכן הוא במנחות כ"ו, ע"ב. ולפ"ז שפיר קאמר רש"י שעמדו למזרחו של ההר (ופניהם כלפי מערב), ומפרש והולך מנא ידע זה, ומאי משמע, ומביא הכלל "כל מקום שנאמר נגד (פירושו) למזרחו", וכאן נאמר נגד ההר ש"מ שפירושו למזרחו

פרשת תצוה

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד (כ"ז: כ).

בעבור שאמר במשכן ועשית, והוא בציווי, אמר בכאן ואתה בעצמך תצוה עליהם שיקחו אליך את שמן המאור... וטעם אליך, שיביאוהו לפניו והוא יראנו אם הוא זך וכתית כראוי וכו'.

הכחוש צורך כל כלי המשכן כשצוה לעשותם. הארון, לתת בו העדות (כה: טז), השולחן, לערוך עליו לחם הפנים (שם: ל), מזבח הזהב להקטיר עליו קטורת הסמים (ל: ז), וכולהו, אבל ציווי עשיית המנורה (כה: ל, מ) לא נאמר מהיא חפיקה ולאיו צורך נעשה, וע"כ הודיעו כאן צורך המנורה מהיא. שאתה תצוה את בני ישראל להעלות נר תמיד, ועל כן אני מצוה לעשות מנורה, אבל הציווי עצמו בא בפ' אמור וע"כ נכתב שם בלשון שבו נאמרו כל ציווי התורה, "זו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית וגו'".

וע"ז זה פליג הרמב"ן שם וטען שאם כדברי רש"י צריכה הייתה פ' ואתה תצוה להיות סמוכה למצוות עשיית המנורה, בפ' תרומה (כה: ל), ולא להמתין להביאו עד כאן, ראה שם כל נימוקיו. והסכים הרמב"ן עם הרמב"ם ושאף מוני המצוות שמצוות הדלקת הנרות כאן היא, בפ' תצוה. וזוהי מובנים דברי הרמב"ן כאן ביתר בהירות, שאזיל לשיטתיה שאין ציאורו של תצוה לשון עתיד, אלא הוא לשון ציווי בהוה. ואמרו הכחוש בלשון זה — ואתה תצוה את בני ישראל תחת זו את בני ישראל — שכן אמר לו הקב"ה למשה, ואתה בעצמך תצוה שיביאו השמן למאור. וגם שאלך דוקא יביאו אותו, ולא לבדלאל ותצויו.

בראיה שהרמב"ן בא לצאר שינוי הלשון, שבכל מצוות התורה נאמר זו את בני ישראל וכאן כתוב ואתה תצוה. וגם בא לצאר מלת אליך האמור כאן (ויקחו אליך שמן זית), מה שלא נאמר בשאר נדבות המשכן.

וע"ז כן העלה שאמר לו הקב"ה למשה שהוא בעצמו יצוה על הבאת השמן למאור, וגם שלו לבדו יביאו השמן ולא לעושי מלאכת המשכן.

ועיין מחלוקת רש"י והרמב"ן בפ' אמור, כד: ב, שהציווי שם הוא מלה במלה מה שנאמר כאן, בשני שינויים. ששם נאמר לו את בני ישראל וכאן נאמר ואתה תצוה, ועוד שהפרשה שם מתחילה "וידבר ה' אל משה לאמר, לו את בני ישראל וגו'", וכאן אין שום הקדמה אלא מתחילה ואתה תצוה את בני ישראל וגו' בלי שום הוראה שהם דברי ה' למשה וגם אין כאן הוספת המלה לאמר, שמשמעו שיאמר כן לישראל. וע"כ כתב רש"י שם, בפ' אמור, היא פרשת מצות הדלקת הנרות ולפיכך נאמר שם לו את בני ישראל לאמר וגו' כמו בכל מצוות התורה שנאמרו בלשון צוואה. אבל ואתה תצוה האמור כאן אינה מצוה, אלא הכי פירושו, ואתה סופך לנאות, ר"ל שהוא לשון עתיד, שבעתיד תצוה, בפ' אמור, מצות הדלקת הנרות, ונכתב כאן על סדר מלאכת המשכן להודיע צורך המנורה כמו שפרט

להעלות נר תמיד (כז: כ).

הרמב"ן מביא דברי רש"י שכתב שתמיד האמור במנורה אין פירושו שנמשך בלי הפסק אלא שמדליקה באופן קבוע, בכל לילה ולילה באותו זמן, וגם זה נקרא תמיד. כמו עולת תמיד ואינו אלא מיום ליום, וכן בחבית כהן גדול נאמר מנחת תמיד ואינו אלא מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. ומסיק רש"י אבל תמיד האמור בלחם הפנים (לחם הפנים לפני תמיד) ביאורו בלי הפסק, שאינו מסלק את הישן עד שמניח את החדש. והשיג עליו הרמב"ן שמדרש רבותינו אינו כן, שכך שנו בספרי, יאירו שבעת הנרות... הא כיצד... לפני ה' תמיד, שיהא נר מערבי דולק תדיר... ובתורת כהנים נמי אמרו כך להעלות נר תמיד שיהא נר מערבי תדיר... ראפילו ביום נמי מדליק נר מערבי, לפי שהוא תמיד לעולם וכו'.

עייין תוס' שם שהקשה הר"ר אלחנן שצמח' תמיד משמע דנר מערבי דולק כל היום, "ומסתמא מתמיד נפקא", והיא קושיא הרמב"ן כאן, אלא שלא הביא הספרי והתו"כ שממנו הקשה הרמב"ן אלא כתב מדעת עצמו שמסתמא נפקא ליה מתמיד. ומ"ש הרצ שזעזעל בהערותיו ששיטת הרמב"ן עולה בקנה אחד עם דעת הר"ר אלחנן אינו מדויק, אלא אדרבה, הר"ר אלחנן צא לישב דעת רש"י מתמיהה הרמב"ן, וראה תשובת הרשב"א ע"ט, וש"ט, וצריך ראה ישוב לשיטת רש"י מכל הפרכות שהקיפוהו בעלי תריסין צמח הנז"צ על הספרי ריש פ' בהעלותך, פסקא א' ד"ה שומע אני, שעובר באופן מקיף על כל שיטות רבותינו צענין וצריך דעת הרמב"ן ורש"י שלפנינו.

במנצח"ח מזהו נ"ח כחצ לישב דעת רש"י שהיא משנה וגמרא מפורשת סוף חגיגה (כ"ז ע"א, ע"ב) דתנן התם אומרים להם (לכהנים עמי הארץ הנכנסים להיכל) הזהרו שלא תגעו בשולחן שלא יעמאו אותה, ומקשה עלה צמחא דצברייחא תנא הזהרו שלא תגעו בשולחן ובמנורה וחסא דידן אמאי לא תנא מנורה צהדי שולחן, ומשני שולחן כתיב ציה תמיד (פירוש – ולכן יכולין לסלק המנורה ולהטבילה. אבל השולחן תמיד הנאמר בו ביאורו יוס ולילה בלי הפסק ואינו פנוי להטבילה). הרי להדיא כדברי רש"י לחלק בין תמיד הנאמר במנורה לתמיד האמור בשולחן. ואדרבה יש לתמוה למה התעלם הרמב"ן ממשנה וגמרא מפורשת ומשיג מהספרי.

ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (כח: ב).

שיהיה [אהרן] נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים כי אלו הבגדים... בדמותן ילבשו המלכים וכו'. ועל דרך האמת... יאמר שיעשו בגדי קודש לאהרן לשרת בהם לכבוד השם השוכן בתוכם ולתפארת עוזם... וקדשנו הוא הכבוד... וכן בישראל יתפאר, שיהיה מראה ומיוחד בהם תפארתו... ואמר בקרבנות יעלו על רצון מזבח, ובית תפארתו אפאר, והנה המזבח רצונו והכבוד בית תפארתו. והיו הבגדים צריכים עשייה לשמן, ויתכן שיהיו צריכים כוונה. ולכן אמר ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאותיו רוח חכמה, שיבינו מה שיעשו. וכבר אמרו [בשם אלכסנדר מוקדון] דמות דיוקנו [של כה"ג] מנצח לפני במלחמתו, ע"כ.

ביאר הרמב"ן הפסוק ועשית בגדים... לכבוד ולתפארת, דה"ק קרא שהבגדים יהיו נעשים לשם כבוד ה' השוכן צבית וכן לשם התפארת ששורה בו. וזה מובן המשך דברי הרמב"ן, שבהשקפה ראשונה נראה כחיצור דברים מופרדים שאין טעם לסידורם. שאחר שכתב פירושו במקרא על דרך האמת הוסיף: והיו הבגדים צריכים עשייה לשמן, ויתכן שיהיו צריכים כוונה ושלכן אותה תורה שעושי הבגדים יהיו חכמי לב... מלאים רוח חכמה, שיבינו מה שיעשו, וכבר אמרו חכמים שצרכות אלכסנדר מוקדון את הכה"ג לבוש

לפי הביאור הראשון שכתב הרמב"ן הו' פירושו של לכבוד ולתפארת שהבגדים הם לכבוד לאהרן ולתפארת לאהרן, שהם בגדי מלכות כאשר הוכיח מכמה פסוקים. אבל לפי ביאור על דרך האמת אין לכבוד ולתפארת חוזר על אהרן אלא ועשית בגדים לשם הכבוד והתפארת השוכן צבית. וראה רמב"ן ריש פ' תרומה שכתב שסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני בשעת מתן תורה שוכן תמיד עם ישראל, והוא צבית המקדש והארץ שמה קצת יותר מלימודו, וראה הערוכות שמה. ונקדים הקדמה קצרה לביאור.

בגדי כהונה גדולה אמר דמות דיוקנו אני רואה מנצח לפני במלחמה.

ובהאמור יס סדר למשנמו. שאין כוונת הרמב"ן לומר שהבגדים צריכים עשייה לשם בגדי כהונה כמו שמצינו שהמקדש וכליו צעו עשייה לשם מקדש, ואפילו האצנים צריכים חציצה לשם מקדש, ראה הערותינו ריש פ' תרומה. אלא ר"ל שיהיו נעשים לשם הכבוד השוכן בצית ולשם התפארת השוכן בצית. וממילא מובן מה שכמעט אח"כ ש"תקן" שצריכין כוונה בעשייתן ולכן צעו חכמי לב מלאים רוח חכמה ה' לעשות הבגדים, דאי לא צעין רק עשייה לשם בגדי כהונה, איזה חכמה יתירה צעו לזה. ובכלל מה הוסיף הרמב"ן בלומרו ויתכן שיהיו צריכין כוונה, ואין לומר דר"ל כוונה לעשותם לשם

בגדי כהונה שזה כבר אמר בלשון ודאית, שהבגדים צריכין עשייה לשמן, ומה עוד מצריך בלומרו כמסופק, שיתכן שגם כוונה היו צריכין. אלא היות וצעו שהבגדים יעשו לשם הכבוד והתפארת השוכן בצית, ממילא צעין חכמי לב שלכל הפחות ידעו ביאור המלים האלו, ובלאו הכי אין שייך לומר שיעשו בגדים לכבוד ולתפארת אס בכלל אינם יודעים מהו הכבוד ומהו התפארת. וזוה מובן נמי מה שהציא שאלכסנדר מקודון אמר שרואה הכה"ג בבגדי כהונה מנצח לפניו במלחמה, שר"ל שהכיר בבגדי כהונה שכבוד ה' חופף עליהם, וראה תוס' ישנים יומא, יט ע"ב, ד"ה רגל עגל צעם הירושלמי, וממילא איך יעז להחריז מקום השראת כבוד ה' ותפארתו. וראה עוד דבריו לעיל ריש פ' תרומה.

ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים וגו' (כח : ל).

נרשום תמצית דברי הרמב"ן ומה שיש לעורר בהם. הביא דעת האבן עזרא שהאורים ותומים הם מעשה אומן כסף וזהב וכו' ודחאה בשתי ידיים ומסיק בדברי רש"י שהוא כתב שם המפורש נתון בין כפלי החושן, ולכן היה החושן כפול. והביא ראיה שאין האות"ת מעשה אומן וחרש שהרי לא נזכרו כלל לעיל כשצוה ועשית חושן, עשית אפוד וכו', לא אמר ועשית אור"ת, וכן בפ' פקודי נאמר ויעש את האפוד ויעש את החושן ולא נאמר ויעש את האורים ואת התומים. ואילו היו מעשה חרש וחכם היה מאריך הכתוב בהם ובעשייתם. ואם רצה לקצר מפני עומקם היה לכל הפחות מזכיר עשייתם בהמו, ועשית אור"ת כאשר צויתך, או כאשר הראת בזה. ועוד ראיה הביא, שאמרה תורה כאן ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, בה"א הידיעה, וכן בפרשת צו, ויתן אל החושן את האורים ואת התומים. ולא מצינו כן בשאר כלים אלא אחרי שנזכרו כבר, אבל לראשונה הזכירם הכתוב סתמא, ועשו ארון, ועשית שולחן, ועשית מגורה וכו'.

ועוד דקדק שלא הזכירם הכתוב רק במשה לבדו. ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, וכן בפרשת צו, ויתן אל חושן המשפט את האורים ואת התומים. ומזה למד שלא היו מעשה אומן ולא היה לקהל ישראל בהם לא מעשה ולא נדבה אבל הם שמות קדושים, סוד מסור למשה מפי הגבורה, והוא כתבם על קלף או זהב — ראה למטה אות ג, או שהיה מעשה שמים, ולכן הזכירם סתם, ובה"א הידיעה, כמו וישכן מקדם לגן את הכרובים, אף שלא נזכרו כרובים לעיל מיניה, וגם לא ביארה תורה מה זה כרובים.

ומשה לקח כתב האור"ת והניחם בכפלי חושן המשפט אחרי שהלביש אהרן את האפוד והחושן, כמ"ש ויתן עליו את האפוד וישם עליו את החושן, ויתן אל החושן את האורים ואת התומים, ומכאן השמות הקדושים יאירו האותיות מאבני החושן אל עיני הכהן השואל. והיו שם שני שמות הקדושים, האחד נקרא אורים, שעל ידם האירו אותיות התשובה כולם בבת אחת, אבל אפשר לקרואם בכמה פנים. והשם השני שהיה בכתב נקרא תומים, שמכאן יהיה לב הכהן תמים בדיעת כוונת האותיות שהאירו לעיניו ויבא בלבו חיבורן וקריאתן. וזאת מדרגה ממדרגת רוח הקדש, שהיא למטה מנבואה ולמעלה מבית קול

שהשתמשו בה בבית שני לאחר שפסקה הנבואה ופסקו האורים ותומים. השמות הקדושים היו ידועים במסורה ממש לגדולי חכמי ישראל, שמסרם להם עם סתרי תורה.

וזו שנאמר שדוד היה חגור אפוד בד (ש"ב ו: יד) וכן בשמואל, נער חגור אפוד בד, ושניהם אינם כהנים, וכן בנוב עיר הכהנים, שמונים וחמשה איש נשא אפוד בד (שמ"א כב: יח), לא היו בגדי כהונה אלא כדמות אפוד משה, ובו חושן כדמות חושן הקדוש, ונעשה מברד, וילבישו אותו כהן אשר מבני בנביאים ושואלים בו ונענים לפעמים, כאשר כתב האבן עזרא, ע"כ מדברי הרמב"ן.

כמה הערות

כרש"י היה כותב כל ההלכה בלשון יחיד, אף או"ת שהיה... לא היה משיב ולא היו נשאלין בו, ולא היו עושין אותו וכו'.

(ב) ויש לדעת מנ"ל לרש"י והרמב"ן שהאו"ת היה כתב שם, או שמות, שלא נזכר מהו או"ת לא במקרא ולא במשנה וגמרא. והאבן עזרא כתב לעיל, פסוק ו', שלא ידענו מה הם. וכן בצרור המור כאן, ח"ל כי אנחנו לא נדע מה הם אם כתב אלוקים או שמות קדושים... ורוב המקובלים הסכימו שהם שמות קדושים ע"כ, משמע שהוא דברי קבלה שהאו"ת הם שמות. וראה צוהר פקודי שהזכרנו למעלה. וצדה לדרך הביא עוד מקור לדעה זו שהם שמות קדושים, מהתרגום יונתן כאן על אחר שהוסיף בתרגומו, דבחון חקיק ומפרש שמה רבא וקדישא.

(ג) וגם לא הזכירו רש"י והרמב"ן על מה נכתב השם או השמות, אם על קלף, או מעשה אורג, או טעם של כסף או זהב כמעשה הכין. מדברי הוהר והתרגום יונתן היה נראה שהיה חקוק בזהב או כסף או שחר מתכת, שצוהר נאמר על האורים גליפו מ"צ אחוון דשמה קדישא, ובתומים כתב ג"כ ע"צ אחוון גליפא, שפירוש חקיקה וחריטה. וכן תרגם אונקלוס ופתחת עליהם שמות בני ישראל, ומגליף עליהם; פיתוחי חותם תפתח תרגם כגלוף בעיקר חגלוף. וכן באסתר, מכת חרב והרג, קטילת סייפא גולפין, היינו דקירת חרב. ואף שגם בקלף ונייר ועלה של ים שיין כתיבה על ידי חק מוכות, אבל יותר נראה שהמדובר הוא ממני המתכת. ומה טוב היה אילו גילו לנו על מה נכתב ואיך נכתב, אי בדיו או בחריטה, או מקיש בקורטוס מאחוריו וצולט מלפניו כהין של כ"ג, וכו'. ומ"מ יש לתמוה שמהות האו"ת אינה מבוארת לא במקרא ולא במשנה ולא בגמרא, ואף לא נרמז. ומהו ראייה לדברי הרמב"ן,

(א) אף שמדברי הרמב"ן נראה כמסכים עם דעת רש"י במהות האו"ת, יש כמה חילוקים צנינים, שבלשון רש"י נראה שהיה שם כלי אחד וחפץ אחד שנקרא אורים ותומים על שם פעולתו הכפולה, שמאיר ומתמם את דבריו. שכל דבריו מכנהו רש"י בלשון יחיד "הוא כתב שם המפורש שעל ידו הוא מאיר, וכו'. והרמב"ן כתב להדיא ששני חפצים מובדלים הם, האחד נקרא אורים ע"ש שמאיר את דבריו והשני נקרא תומים, שמתמם את דבריו. ועוד יותר, שלדעת הרמב"ן לא רק שהיו שני שמות, אחת לאורים שמכוחם יאירו האותיות והשני לתומים שמכוחם יצין הכהן לירופס, אלא שגם בכתב האורים עצמו היו כמה שמות, וגם בכתב התומים היו כמה שמות אחרים. דוק בלשונו כאן שכתב על האורים "והענין הוא כי היו שמות קדושים מכוחם יאירו וכו' כולו לשון רבים. וכן להלן בתומים, "אבל היו שם שמות הקודש אחרים נקראים תומים.

ובאמת בלשון המקרא נוטה יותר לדברי הרמב"ן שאורים ותומים שני חפצים הם, אורים לאור ותומים לאור, ולא שהוא חפץ אחד שיש לו שם כפול אורים ותומים, שאמרה תורה ונתת אל החושן את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן, ולרש"י לא היה לו לומר אלא ונתת אל החושן את האורים והתומים, וגם צוהר פקודי שהביא הרב שעוועל בהערותיו מבואר כדעת הרמב"ן, דאיתא שם שהאורים היו שם של מ"צ אותיות והתומים היו השם של ע"ב.

ויש להעיר שבלשון הרמב"ם נראה ג"כ דס"ל לאורים לאור ותומים לאור, ראה דבריו ריש פ"ד מבית הבחירה שכתבם בלשון רבים, ח"ל ואף אורים ותומים שהיו צבית שני לא היו משיבין ולא היו נשאלין בהן. ולא היו עושין אותן אלא וכו' ע"כ. ואילו היה ס"ל

אוחו להשלים השמונה בגדים, שלא יהיה הכ"ג מחוסר בגדים מבגדיהם. וז"ל הראב"ד וחסידו בגדים שאמר אינו כלום, שאינם מחשבון הבגדים, ע"כ, ולהנ"ל יחא. ראה בכ"מ שכתב שהראב"ד קורא או"ת לשם המפורש שהיו מניחין בין כפלי החושן, אבל הרמב"ם קורא פה או"ת לחושן דרך השקלה, ע"כ. אבל באמת יותר יחא לומר שלדעתו בכלל לא היו נחשבים שמות בין כפלי החושן, שלא נזכרו לא במקרא ולא בגמרא, וגם החושן עצמו לא נקרא או"ת, לא בעצם ולא בהשקלה, רק האצנים שנקבעו בחושן הן הנקראות אורים ותומים. וס"ל להר"ם שמבלעדי האצנים אינו חושן וממילא הוא מחוסר בגדים. ובכ"מ פ"י מכלי המקדש הל"י נראה דפירא ליה ג"כ שאצני החושן עצמן הן הנקראין או"ת, שהביא מקור למש"כ הרמב"ם שעשו צבית שני אורים ותומים, מגמרא דמא בן נחמא דצבית שני הוה ובקשו חכמים ממנו אצנים לחושן ולאפוד, ש"מ דצב"ש היה שם או"ת. וכונתו לחושן מהכא דדין בגדים יש לאצני החושן, וגם רואים שדעתו שהן הן האורים ותומים.

(ד) מש"כ הרמב"ן שהאותיות שבאצני החושן האירו אל עיני הכהן השואל (אולי ז"ל הנשאל. שהכהן לא היה חוזר על השאלה, ראה בר"ם סוף כלי המקדש וכן משמע ברמב"ן כאן), נראה שגם רש"י וגם הרמב"ם חולקים על כך שכתב שהאותיות היו מאירים, שלדעתם לא האירו האותיות כלל, אלא שהיו בולטות, ולהרמב"ם לא היו בולטות ממש אלא כך היה נראה לכהן במראה הנצואה. ונפרש דצרינו.

בגמרא יומא ע"ג, ע"ב, למה נקרא שמן אורים ותומים, אורים, שמאירים דצריהם, תומים, שממלימין את דצריהם. ומרש"י שם נראה שהבין "מאירין את דצריהם" כלשון פתח פיק ואירו דצריך, ואינו לשון אור ממש. וז"ל שמאירין את דצריהם: מפרשים את דצריהם". ר"ל שלא באו תשובות האו"ת ברמיזות מעורפלות אלא דברים ברורים ומפורשים השיבו. וכן שם בגמרא, כ"ד נעשית, רבי יוחנן אמר בולטות ריש לקיש אמר מטטרפות, וכתב רש"י, בולטות כגון עי"ן משמעון ... וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטות במקומה והוא מנרפן ע"כ, משמע דס"ל לרש"י שרבי יוחנן ור"ל פליגי בהא; דר"ל דאמר מטטרפות ס"ל שהיו האותיות חזין ממקומן ומטטרפים מעצמם לתיבות, ור"י סבר שהאותיות בולטות במקומן והכהן

"שאיין לקהל ישראל בהם לא מעשה ולא נדבה כלל, אבל הם סוד מסור למשה מפי הגבורה, או שהיו מעשה שמים". וכן כתבו כמה קדמונים שמוה ראה שהם מעשה אלוקים, ראה ברור המור כאן ובאברבנאל, שאלה ז, ח, ובבאורו לפרשן. ואגב, מה שכתב שם, "על אחת קבלת חכמינו שהם היו כתבי שם המפורש". אם כונתו לרש"י והרמב"ן באמרו "קבלת חכמינו", משמע שרואה בהם דברי קבלה והוא כדברי הרמב"ן, "שנודעים במקורה ממה לגדולי חכמי ישראל שמסרם להם עם סתרי תורה". או אולי כונתו לדברי הזהר וההרגוס יונתן ועוד מקורות שהיו לו לזה בדברי חז"ל שנעלמו מאתנו.

ודעת הרמב"ם סתומה מאד, שגלה לנו עוד פחות מרש"י והרמב"ן באו"ת מה הם, רק שהם מבגדי כהונה. ראה דבריו בריש פ"ד מציח הבחירה ובסוף כלי המקדש מהלכה י' עד גמירא, שדיבר בפרטות בהלכות או"ת שהיה צבית ראשון וצבית שני ואין בדבריו שום רמז או זכר מה הם, אם שמות קדושים, וכו'. ולבאר דעת הרמב"ם אולי יש לומר על פי מה שכתב ברור המור וז"ל ויש אומרים שהם הדי' טורי אבן ... מפני שהכהן רואה בהן את משפט בני ישראל עד תומו. ועל זה נאמר ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, ע"כ. וכן באברבנאל, ז"ל, וכבר תשוב מהחכמים שהאצנים שהיו כתובים בהן שמות בני ישראל הן עצמן נקראים אורים ותומים, וראה שם מה שטען על דעה זו.

ובן ראיתי להרה"ג ר' שאול שפר שליט"א בהערותיו לספר שליטי הגבורים שהביא מדרש לקח טוב, שהאורים ותומים הם השנים עשר אצנים, וכן מצינו בתשובת הגאונים בשם רב שריא ורב האי שאצני החושן הם האורים ותומים, ונקראו בשם מיוחד זה, אורים ותומים, דרך שבה (אולי הגאונים, ברכות, ח"א, עמוד 6 — 5) וכן כתב רב נסים בשם (שם עמוד 4).

ואם נאמר שכן הוא גם דעת הרמב"ם הרי יחא מאד מה שלא ביאר מה הוא האו"ת שבאמת אינם לא שמות קדושים ולא דבר נוסף שנחננו בחושן ושלא נתבאר בתורה מה הם, אלא שהחושן נקרא המלבוש עצמו והאצנים שבו נקראו אורים ותומים. ובזה מיושב נמי השגת הראב"ד על מש"כ הרמב"ם שאף שבצבית שני לא היו שאלים ומשיבים באו"ת, מ"מ היו עושין

מנרפן, אבל שיאירו האותיות באור ממש לא שמענו. וכן דרמב"ם סוף כלי המקדש, וכינז שאלין, עומד הכהן ופניו לפני הארון וכו' רואה הכהן באותיות שזולטות מן החושן כנגד פניו ע"כ וגם הוא לא הזכיר ענין הארת האותיות.

והרמב"ן כנראה פירש דברי הגמרא, דלמה נקרא אורים שמאירים דבריהם כפשוטו, היינו שמאירים באור ממש למראה עיניו. וא"כ יש לדעת איך מפרש הך דרבי יוחנן שאמר האותיות זולטות, ואולי שלזה נתכוון כשכתב שהיו האותיות מאירות אל עיני הכהן וכו' והאירו לעיניו, וכן הלכה כמה פעמים שהאירו לעיניו, ולא כתב סתם, שהאירו האותיות, ולמה לו להוסיף תמיד שהאירו לעיניו או לנגד עיניו. אלא שזא להדגיש שלא היה צריך הכהן להרכין ראשו לראות בהן אלא שהיו כל האותיות המאירות זולטות לנגד עיניו, וכן כתב הר"ם שהיו זולטות לנגד פניו.

ובזה יש לישיב דעת הרמב"ן ממה שחממו עליו הנאים אחריו, ובכללם האברזנאל, הצרור המור, ושלטי הגבורים, והוא, מנ"ל להרמב"ן שהאותיות האירו כולן בבת אחת והיה שם מקום לטעות בצירופן עד שזקוק היה הכהן לרזה"ק לעמוד על כוונת עליון בחיבורן לחיבור (ועיין עוד במהרש"א ביומא, שם).

והגרמא לומר דהרמב"ן לא ס"ל כרש"י בזה דרבי יוחנן וריש לקיש כנייד נעשית, דחד אמר זולטות וחד אמר מנטרפות אלא כהריטב"א, שם, דמפרש דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דר"י אמר שהאותיות זולטות ומאירות כנגד פניו ור"ל מוסיף עליו ואמר מנטרפות, שמהיה בהן תשובה לשאל לכה"ט רפ"ק, ר"ל שהיו מאירות נגד עיניו מעורבות שלא כסדר וכשהיה חוזר ומכין בהם היו מנטרפות. ומפי שניהם יחד באה התשובה לביד נעשית, רצונו לשאול כיצד משיב האו"ת את התשובה לשאל, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אלא כמוסיף ומשלים דברי חזרו, ומתוך דברי שניהם מתברר כיצד נעשית.

והרמב"ם כתב עוד חידוש נכאן, שמדבריו משמע שזליטת האותיות דקאמר רבי יוחנן לא זולטות ממש, אלא הכל במראה הנבואה. ונ"ל הרמב"ם, וכינז שאלין וכו' ומיד רוח הקודש לובש את הכהן ומציט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה, או לא תעלה, באותיות שזולטות מן החושן כנגד פניו, עכ"ל.

(ה) ומש"כ הרמב"ן "ואם ממדרגת רוח הקודש והיא למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול שתתמשין בה צבית שני לאחר שפסקה הנבואה", ראה במורה נבוכים, חלק שני, פרק מ"ה, דחשיב שם הרמב"ם אחד עשר מדרגות הנבואה, זו למעלה מזו, ובמדרגה השניה, שהוא רוח הקודש, כתב ונ"ל, וכן כל כהן גדול הנשאל באו"ת מזה הכת. ר"ל שכינה שורה עליו ומדבר ברוה"ק, עכ"ל.

(ו) ומש"כ הרמב"ן, "ואפשר שאחר שנתן משה בחושן השמות הקדושים היו נודעים במסורת ממנו לגדולי חכמי ישראל שמסרם להם עם סחרי תורה, ולפיכך היה ציד דוד אפוד. והיה כדמות אפוד משה וכו' חושן כדמות חושן הקודש וכו' ואמר בנוב עיר הכהנים שמונים וחמשה איש נושא אפוד צד, וילבישו אותם הכהן שהוא מבני הנביאים ושאלים בו ונענים לפעמים".

בגרמא דעתו שאף לבני הנביאים היו אפוד וחושן והוא כעין תרפים דקדושה (כלשון הכתוב הושע ג: ד ואין אפוד ותרפים, וכן יסד רבי יהודה הלוי בפזמון ידי רשים) ומי שהגיע למדרגת נבואה או רוח הקודש (ואולי אף צריך להיות כהן) יכול לשאול באותו אפוד וחושן ולפעמים זכה לתשובה. ואף דוד שאל באפוד וכן שמואל. אבל כנראה שאין כן דעת הרמב"ם, ונ"ל שיהיה כלי המקדש, זה שאתה מוצא בדברי הנביאים שהכהנים היו חוגרים אפוד צד, לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כ"ג אפוד צד, ואף לויס היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי היה ונאמר בו נער חגור אפוד צד, אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שחשרה עליו רוח הקודש להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוה"ק, עכ"ל. משמע שאינו אלא כאזלטל דרבנן לבני הנביאים ולצעלי רוח הקודש. והרד"ק שם (ש"א, כב: יח) כתב, נראה כי הגדולים בעובדי ה' היו לובשים זה המלבוש. וכן מרגם יונתן חממן וחמשה גברין דכשרין למלכש אפוד דבון, והוא כדעת הרמב"ם.

(ז) ויש לדעת שם המפורש שכתב רש"י, מה הוא. כתב בזה לדרכ, ונ"ל רוב העולם חושבים דשם המפורש הוא שם של ד' אותיות דהיינו שם הוי"ה לדעת רש"י, ואין זה נכון וכו' ע"כ והביא כמה וכמה מקומות בדברי רש"י בש"ס שכתב דשם המפורש הוא שם בן מ"ב אותיות. וכדאי לציין שדעת הרמב"ם ששם

המפורש הנאמר בכל מקום הוא שם הוי"ה. ראה דבריו פ"ו מיקודי המורה הל"ב, ושבע שמות הן. השם הנכבד, יו"ד ה"א, ואל"ו, ה"א, והוא שם המפורש. ופרק י"ד מתפלה הל"י כילד ברכת כהנים במקדש וכו' ואומר את השם ככתבו, והוא שם הנהגה מיו"ד, ה"א, ואל"ו ה"א, זה שם המפורש האמור בכל מקום. ופ"ב מעבודת יוה"כ הל"י ... נמצא ציוס זה עשר פעמים

הוא מזכיר את השם ככתבו, שהוא שם המפורש. ודעת הרמב"ן נוטה לדבר הרמב"ם צוה, שבמקום שכתב רש"י שם המפורש שניה הרמב"ן לקראת שמות הקדושים, משום שבאו"ח הוא שם של מ"ב ושל ע"ב, ועל כן אינו קורא שם המפורש. ואף שאין בדברי הרמב"ן כדי להכריע, מ"מ כן נוטים דבריו.

והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש וגו' (כח: לה).

...וראיתי במדרש ואלה שמות רבה באבני החושן וכו'.

ראה הערמנו "הרמב"ן והמדרש רנה" ריש ספר במדבר.

פעמון זהב ורמון, פעמון זהב ורמון, על שולי המעיל סביב. והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו, ולא ימות (כח: לד, לה).

מצאתי דברי הרמב"ן כאן קשה ההבנה והוכרחתי לעבור עליהם פעמיים ושלש עד שנדמה לי שעמדתי על כוננת נימוקיו, וגם ראיתי בהערות הרב שעוועל שלא הבין מאי קאמר מר, ע"כ ארשום תמצית כוונתו בהוספת קצת ביאורים והערות לתועלת התלמידים כערכי. ההערות יבאו תוך שני חצי ריבוע [כזה].

בקודש ולא ישא עון ומתו חוקת עולם לו ולזרע אחריו. וכתב רש"י ועשה להם: לאהרן ולבניו הרי שמונה בגדים לכ"ג וארבע לכהן הדיוט. ביאורו שעד כאן לא שמענו אלא ז' לכ"ג וג' להדיוט, ונכתבו אלו לעצמם ואלו לעצמם, ועכשיו כלל הכ"ג עם ההדיוט כאחד וזה עשה להם מכנסי בד. ועוד כתב רש"י שהיו על אהרן ועל בניו לא קאי רק אמכנסים הנוכחים בפסוק שלפניו, אלא והיו כל הבגדים שהפרשה מנאם עד כאן, על אהרן ועל בניו הראוים לאהרן על אהרן, והראוים לבניו על בניו. ולא ישא עון ומתו, כתב רש"י הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה.

הרמב"ן פתח להשיג על רש"י בחרתי. חדא כמה שכתב ש"ל לא ימות הנאמר בפסוק ל"ה מלמד שמחוסר בגדים במיתה, שזה גג הפירוש הפשוט במקרא, כאשר נבאר. וגם פליג על מה שכתב רש"י בסוף הפרשה עה"פ והיו על אהרן ועל בניו ... ולא ישא עון ומתו (מג) שלמדים משם שמחוסר בגדים ששימש במיתה. ואע"פ שמודה הרמב"ן שפשוטו של מקרא היו כדעת רש"י מ"מ חלק עליו מפני שהוא גג סוגית הגמרא, כאשר מבאר והולך. ואלו הן ההשגות שהשיג הרמב"ן על פירוש רש"י בפסוק ל"ה, שכתב שולא ימות הנאמר שם צא ללמדנו שהנכנס מחוסר בגדים חייב במיתה:

תחלה נרשום הפסוקים שבתורה היום ודבריו סוצים על סידורם כאשר יראה המעיין, ורובם נקפיד על כ"ח. בפסוק ב' מנה ה' ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת וממשין למנותם אחד אחד עד פסוק לד שהביא שלשה מהם, חושן ואפוד ומעיל, וסיים הציוי על המעיל בהוראה לעשות על שוליו פעמון זהב ורמון סביב ומוסיפה תורה "והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות". ופירש רש"י שצא ללמד על הנכנס מחוסר אחד מבגדים הללו חייב מיתה ביד שמים. שר"ל והיה המעיל על אהרן בבואו אל הקודש ולא ימות, מכלל לאו אמה שומע הן, הא אם יכנס מחוסר אחד מהבגדים ימות. ועל דברי רש"י אלו פליג הרמב"ן כאשר נראה. והפרשה חוזרת לפרוט עוד ארבעה בגדי כהן גדול, שהם ציץ, כחונת, מנפת, ואבנט, (פסוקים לו-לט), ומכנסים לא הזכיר. ובגמרה שצעה בגדים אלו עוברת הפרשה לבגדי כהן הדיוט, ולבני אהרן תעשה כחונות אבנטים ומגבעות, (פסוק מ), וגם כאן לא הזכיר המכנסים. והלכשת אוחס את אהרן (אוחס — ר"ל השצעה בגדי כהן גדול שהזכיר) ואת בניו אמו (שלשת בגדי הדיוט) ומשחת אוחס... וקדשתם וכהנו לי (פסוק מא) והפרשה מסיימת (פסוק מז) בציוי משותף לאהרן ולבניו, ועשה להם מכנסי בד והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת

(א) למה הזכירה תורה החיוב מיתה כאן אחר שלשה בגדים, חושן ואפוד ומעיל, קודם שזכיר שאר הבגדים.

(ב) אם על חיוב מיתה של משמש מחוסר בגדים מדובר למה הזכיר הכתוב בלשון, שאין ביציאתו עבודה שיחייב עליה.

(ג) אם כדבריו כאן איך פירש למטה, פסוק מג, והיו על אהרן ועל בניו ... ולא ישאו עון ומתו, "הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה", ותרתי למה לי. [כן הבין הגור אריה כוונת הרמב"ן, שהיא קושיא שלישית על דעת רש"י].

[הערה: יש לישב דעת רש"י מההשגה השלישית, שצפסוק ל"ה זכר חיוב מיתה על הנכנס להיכל מחוסר בגדים אע"פ שלא עבד עבודה כפשטות הכתוב, ונשמע קולו בבואו אל הקודש ולא ימות. וכן דקדק רש"י לכתוב, הא אם יכנס מחוסר בגדים חייב מיתה בדי שמים. משא"כ בחיוב מיתה שצפסוק מ"ג אמרה תורה והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אוהל מועד, ומסיפה או בגשמים אל המזבח, ושם דקדק רש"י לכתוב הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה, ואפילו במזבח החיצון. ושני דינים נפרדים הם, שבחוץ אינו חייב אלא אם עבד מחוסר בגדים ובהיכל חייב על ביאתו לחוד, ואפילו לא עבד.

ולפי זה יש לישב גם השגה שניה של הרמב"ן — למה הזכירה תורה ובלשון, "ואין ביציאה עבודה יתחייב עליה משום מחוסר בגדים" — שלרש"י אין חיובו בהיכל משום עבודה אלא משום שנכנס מחוסר בגדים, וע"כ הזכירה תורה ובלשון, דאל"ה הוה סלקא דעתן לומר דרק הנכנס מחוסר בגדים חייב דכתיב בבואו, דמשמעו בשעת ביאתו, אבל אם נכנס כהלכתו ופשט שם אחד מבגדיו כד"א דאינו חייב, לפיכך כתב רחמנא ובלשון, שהבגדים נריכים להיות עליו בבואו עד לאתו. וכעין זה דרשו בבבלי דספרא, פ' אחרי מות, עה"פ וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדוש (טו: יז), בבואו — אין לי אלא בציאה, (ר"ל שאחריה זו לא נאמרה אלא על כניסתו, אבל אם כשנכנס אין שם אדם ואח"כ נכנס שם אדם היה משמע דלית לן בה), מנין אף ביציאה, ת"ל עד לאתו. ר"ל שמתבאר עד לאתו לא יהיה שם אדם. וכן דרשין בספרא פ' שמיני עה"פ יין ושכר אל תשת ... בבואכם אל אוהל מועד (י: ט). בבואכם — אין לי אלא

בציאתם, מנין אף ביציאה וכו'. חזינא דסתם בבואם דכתב רחמנא אשעת ביאה לחוד קפיד, בלתי עם גלי קרא דשהייה עד יציאה נמי בכלל. ולפיכך כתבה תורה גם כאן במחוסר בגדים בבואו ובלשון.

ואף שבהשקפה ראשונה היה נראה שמידוש גדול הוא לומר שזוהי דעת רש"י, שלא מצינו בגמרא שהנכנס להיכל מחוסר בגדים יהיה חייב מיתה. וגם במשנה סוף פ"ק דכלים בשמונה העשר קדושות, העזרה מקודש הימנה ... בין האולם למזבח מקודש הימנו ... ההיכל מקודש ממנו וכו' וכשפרט המעלות של כל אחד מהם לא הזכיר שאין מחוסר בגדים נכנס לשם. וראה בר"ס פ"ז מצית הבחירה ה"י יט, כ, וביציאת מקדש פ"א, ה"י ט"ו, שלא חשיב מחוסר בגדים בין האסורים ליכנס לפנים כאשר כן מנה קרועי בגדים, פרועי ראש, שחוי יין, לא רחוק ידיים, ובעלי מומין. אבל האמת יורה דרכה שכן נראה מלשונו של רש"י, ואחר עיון קצת נוכחתי שאין צוה משום הפלאה.

ובין מצינו נמי בקידוש יו"ד, ריש פ' כי תשא (ל: כ), דכתיב ביה, כמו במחוסר בגדים, ורחצו ממנו אהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם בבואם אל אהל מועד או בגשמים אל המזבח ... ולא ימותו, ותנא עלה סוף פ"ק דכלים ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוק ידיו, וכתב הר"ש שפירוש הפשוט מדכתיב בבואם אל אוהל מועד ורחצו מים ולא ימותו, משמע לכאורה ואפילו ביציאה ריקנית בלא עבודה נמי חייב. והא דכתיב בספיה דקרא או בגשמים אל המזבח לשרת, אלמא לשרת צעין, הני מילי בעזרה אבל בהיכל אפילו ביציאה ריקנית בלי עבודה מחייב. ואף שדחה הר"ש יסוד זה, ראה שם כל דבריו, נראה שרש"י כן ס"ל שהכי פירוש, וכן פסק הרמב"ם פ"ז מצית הבחירה הלכה כא, וכפירוש זה של הרמב"ם מצינו גם בספרא שהבאנו לעיל עה"פ כ"ב שמיני, יין ושכר אל תשת ... בבואכם אל אוהל מועד ולא תמותו (ולא נאמר שם או בגשמים אל המזבח) ותני עלה, בבואכם — אין לי אלא בציאה, מנין אף ביציאה, ומנין לעשות מזבח כאוהל מועד ... רבי אומר נאמר כאן בבואם ונאמר להלן בבואכם מה להלן עשה את היציאה בציאה ואת המזבח כאוהל מועד אף כאן עשה היציאה בציאה ואת המזבח כאוהל מועד ע"כ. וראה בכסף משנה פ"א מציאת מקדש ה"י ט"ו שפירש "הנאמר להלן" שר"ל בקידוש ידיים, ששם נאמר בבואכם אל אוהל מועד, מה להלן עשה גיטת מזבח

כביאת א"מ (דכתיב ביה צהדיא או בגשתם אל המזבח), שצוהו מועד חייב אביאה לחוד, אף שלא עבד, ובעזרה אינו חייב אלא על העבודה, שנאמר או בגשתם אל המזבח, אף כאן בשחויי יין קן שצהיכל על כניסתו, ובעזרה אינו חייב עד שיעשה עבודה.

ראיידי דאיידין ביה ארשום בקצרה מה שצוה לי דבר חדש בדעת הרמב"ם פ"א מביאת מקדש הל' עו ח"ל ודין הנכנס מן המזבח ולפנים ודין היוצא משם אחד הוא. כ"ל, כגון ששמה רביעית יין או קרע בגדיו בין האולם ולמזבח וינא לוקה. וכן אם עבד ציניאחו חייב מיתה, ע"כ. משמע דס"ל שאם שמה רביעית יין בפנים ולא ינא עד שסר יינו מעליו, או קרע אחד מבגדיו בפנים ועמד שם שיעור שהיה במויד ואח"כ פשט הבגד הקרוע ולבש בגד חדש אינו לוקה, דרך על ביאתו וציניאחו דיקא חייבו רחמנא, והכי מפרש הרמב"ם הצריחא דספרא דאמר שעשה זה יציאה כביאה, יציאה דוקא וביאה דוקא, ולא על המתרחש בינתיים. וסברא היא, דאילו לא נאמר אליו צבואכם ולא היה לנו ילפותא לעשות יציאה כביאה הייתי אומר דרך על הכניסה דוקא חייב ולא אם שמה רביעית יין או קרע בגדיו אחר שנכנס, א"כ עכשיו דלמדין שגם על היציאה הוא חייב, פירושו שיציאה כביאה, מה ביאה אינו חייב אלא אם הוא נכנס שחוי או קרוע בגדים, אף איציאה אינו חייב אליו אם הוא שחוי או קרוע בגדים בשעת יציאה אבל אם נתעכב שם שחוי או קרוע בגדים ולא נכנס או ינא צמא זה אינו חייב. והוא חידוש גדול אבל מה לעשה שכן מוכרח מלשונו. אבל אינו יודע למה קמכוון הרמב"ם בקיום דבריו, "וכן אם עבד ציניאחו חייב מיתה", אם כוונתו לומר שעבד בחוץ אחר שינא היה לו לכחוב אם עבד אחר שינא, ואם מחייב על עבודה בחוץ ככל אופן היה לו לומר וכן אם עבד בחוץ חייב מיתה ולמה חלה החיוב דוקא באחר שינא. ואם משום אחי טעם ס"ל דאינו חייב על עבודת חוץ אלא אם באה אחר יציאת פנים היה אומר וכן אם עבד אחר שינא, ולא היה קרי ליה "ציניאחו", שמשמעו כשהוא עסוק בפעולת יציאה. ודו"ק בראב"ד ובכס"מ שם.

ובצחזור לענינו, שדעת רש"י היא שמחוסר בגדים חייב על ביאת היכל אפילו בלא עבודה והוה כמו אינו רחוק ידו"ר או קרועי בגדים ושחוי יין וכו' שחייבים אביאת אוהל מועד. ונראה לי להסמיק לזה פסקו של הרמב"ם צבצ"ח פ"ז הל"כ, שאין פרועי ראש וקרועי

בגדים נכנסים לבין האולם למזבח. וגם בזה יש לתמוה שקרועי בגדים לא נזכר לא בגמרא ולא במשנה סוף פ"ק דכלים וכתב הכס"מ לישב, וזה לשונו, ומ"ש קרועי בגדים כתב הר"י קורקוס אפשר דטעמו מדכתיב ראשיכם אל חפרעו ובגדיכם לא חפרומו, הוקשו קרועי בגדים לפרועי ראש ע"כ. ולפ"ז יש לנו לומר שרש"י ס"ל כהרמב"ם בזה ודין מקרועי בגדים למחוסר בגדים.

שוב ראיתי שמה שכתבתי לפרש דעת רש"י להלילו מהשגת הרמב"ן כתבו כן התוס' בשם הרי"ב"א ביומא, ה', ע"ב. שהקשה שם הר"י מאורליינש הא מיתה למחוסר בגדים להדיא כתיב צפ' חלוא, ר"ל בפסוק מ"ג, ומשני כאשר ישבו כאן הרמב"ן. והרי"ב"א דחה ישוב זה והעלה כאשר כתבנו. ועוד נדבר בזה אחרי גמרנו לסכם דברי הרמב"ן. אבל בסוף דבריו כתב הרי"ב"א (או אולי הוא מבעל התוס') "אבל רש"י פירש בחומש צבואם אל מועד (ירחצו מים ולא ימוחו), צבואם להקטיר". וא"כ הוה סתירה בדברי רש"י מפ' תנוה לפ' כי משא. אף שאין זה מיוצחא למה שכתבנו, שהרבה יש ברש"י שבמקום אחד פירש כדעה אחת, או אפילו כגירסא אחת, ובמקום שני כדעה או כגירסא הסותרת. וכבר ביארו זה מפרשי רש"י שכל מקום חופס הפירוש המתישב יותר לפי פשוטו של המקרא. מ"מ נראה לי לישב הדברים שאף סתירה לא תהיה ביניהם, וארשום הדברים בקיצור. איתא בספרא, פ' שמיני, בפסוק דשחוי יין, ומנין שאינו חייב אלא בשעת עבודה ח"ל וכו', ונחלקו זה רבננו הראשונים, הראב"ד צינאורו לספרא פירש דהאי בשעת עבודה לאו אומן הראוי לעבודה קאמר, אלא על עבודה ממש, כאילו כתיב בשעה שעובד. וכן כתב הרמב"ן בסה"מ, לאו ע"ג, דפליג על הרמב"ם שם ח"ל והנה לדבריו (של הר"ם) מה שאמרו בספרא שאינו חייב אלא בשעת עבודה, דהיינו כיום, אני אומר שלדעתו לא יתפרש באופן זה רק... בעת המעשה ממש עכ"ל.

אבל הרמב"ם בספר המצות וצד, פ"א מביאת מקדש הל' ט"ו, כתב "נראה לי" שחייב אביאת אוהל מועד הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס בשעת עבודה. עד כאן לא מצאנו אלא שתי שיטות אלו, שחייב רק על עבודה, ושיטת היראה לי שצמא"ם שאפילו לא עבד אבל נכנס בשעה שראוי לעבודה ג"כ חייב. ואולי דעת רש"י היא דעה שלישית ממוצעת בין שנים אלו, שחייב

של מחוסר אחד מן הנגדים, כדעת רש"י, והכי מפרש להני תרי חיובי מיתה דכתיבי בפרשה. החיוב מיתה שבפסוק מ"ג בא להוסיף חיוב מיתה למשמש מחוסר מכנסים ומסביר לחיוב מיוחד זה, שכל הנגדים נאמר ציווי מיוחד לעשיית בגדי כ"ג וציווי מיוחד לעשות בגדי כהן הדיוט ולא כללם יחד בציווי אחד. וכן בלבישתם צוה באהרן לעצמו ולבניו לעצמם ולא אמר והלבשת את אהרן ואת בניו. שבפסוק ב' אמר ועשית בגדי קודש לאהרן וממשך לפרוט כל הנגדים חוץ ממכנסים, ואחריהם, (פסוק מ') צוה על בגדי כהן הדיוט לחוד וג"כ לא חשיב מכנסים. ובפסוק מ"ג אמר בציווי משותף ועשה להם מכנסי צד... והיו על אהרן ועל בניו. וכן בסדר הלבישה צ"ל מילואים פתח (כט: ה) ולקחת את הנגדים והלבשת את אהרן את הכתונת וגו', ומנה שבעה בגדי כ"ג ולא הזכיר המכנסים, ובפסוק ח' עבר ללבישת בניו ומנה שלשה בגדי הדיוט וע"פ השמיט המכנסים.

א"ל צריכים לומר שהציווי על לבישת המכנסים בא יחד עם ציווי עשייתם, ר"ל, שבפסוק מ"ג צוה ועשה להם מכנסי צד לכסות בשר ערוה, ובפסוק מ"ג צוה על הלבישה באמרו והיו על אהרן ועל בניו צבואם או בגשתם ולא יסאו עון ומתו, מפני שמלות מכנסים שזה בכלם, בין כ"ג ובין כהן הדיוט. וא"כ הרי הפסוק הזה כולו במכנסים משמע, גם העונש ולא יסאו עון ומתו על מכנסים קאי, שהמשמש מחוסר מכנסים במיתה. ועל מה שיש לשאול למה לי חיוב מיתה מיוחד למחוסר מכנסים, הלא הוא בכלל מחוסר בגדים וחייב משום זרות, כנ"ל, על זה השיב הרמב"ן שמצלי חיוב למחוסר מכנסים הייתי אומר שרק על שאר הנגדים שנאמר בכ"ג ובהדיוט יש חיוב מיתה שהרי עליהם קאי הכתוב והיתה להם כהונה לחוקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם וכו', שם זכרו רק ו' בגדי כ"ג וג' בגדי הדיוט, כאמור, אבל למחוסר מכנסים לא מצאנו קרא לחיבו. ועל כן צוה תורה חיוב מיוחד למכנסים. ושערי הסברות לא ננעלו, והייתי מסביר שהחיוב מיתה לא נאמר אלא בשאר הנגדים מפני שיש להם עילוי של "לכבוד ולחפארת" והם פורפירא דמלכא וכו' משא"כ המכנסים שאינם אלא בגד שימוש, "לכסות בשר ערוה", ומש"ה כחצה תורה שזהו תפקידם-עשה להם מכנסי צד, לא לכבוד ולחפארת כמו שנאמר על השבעה בגדי כהונה בכלל, ולא כמו שגלמה תורה בחושן וגש

בכנסם שחיו אף בלא עשה עבודה אם נכנס בשעה הראויה לעבודה אבל בעי נמי שהביאה תהיה על מנת לעשות עבודה, ולא שיכנס לצטלה, אבל הא מיהו לא בעי שתהא עבודה ממש. וממילא שפיר כתב רש"י בקידוש ידו"ר בפרשת כי תשא, צבואם: להקטיר קטורת או להזות מדם פר כהן משיח ושעירי ע"ז. לאו למימר שחייב דוקא בשעת ההקטרה והזאה, אלא שבצבואם להיכל מיד חייבים כשבואם יהיה (כדי) להקטיר או להזות. אבל קשה להעמיס במלים בשעת עבודה הכוונה שאינו חייב אלא צבואם על מנת לעבוד. ואולי למד רש"י לפרש כן מהתשובה לשאלה ומנין שאינו חייב אלא בשעת עבודה, "ח"ל אחת וצניך", והתשובה דחוקה לכל השטות. הראב"ד פירשו, כלומר כי היכי דממעטין חללין ובעלי מומין מאתה וצניך, שאינם בני עבודה, הכי נמי ממעטין שלא בשעת עבודה בכל כהן, ע"כ. ובקרבן אהרן ובספר יראים פירשו, "ח"ל אחת וצניך, דמשמע בדבר שאתה וצניך חלוקים משאר ישראל, דהיינו עבודה. ולרש"י נמי יש לפרש כן, אלא דלא בעי שיעבדו ממש, אלא שיהיה הצבואם ביאה שאתה וצניך חלוקים משאר ישראל, דהיינו שתהא ביאה לשם עבודה, ואינו יותר דחוק משאר הביאורים שנאמרו בברייתא זו.

ב"ב השגתו הראשונה של הרמב"ן במקומה עומדת, למה נאמר מחוסר בגדים כאן אחר שלשה בגדים, ולא המתין לכלליהו יחד בפסוק מ"ג אחרי הזכירו כל הנגדים. וגם קשה למה הזכיר צבואם כאן ובגשתם בסוף הפרשה ושם נזכר ע"פ צבואם, וממלא זה מיותר לגמרי.

ובחזור לסיכום דברי הרמב"ן. ואף שהודה הרמב"ן שעל פי פשוטו של מקרא הוא הפירוש הפשוט בפסוק מ"ג כאשר פירשו רש"י, מ"מ השיג עליו מגמרא ערוכה שלא מומתו דכתיב בפסוק ל"ה או מ"ג למדים שהמשמש מחוסר בגדים במיתה אלא מהך דכתיב להלן, כט: ה-ט, והלבשת את אהרן... ואת בניו תקריב והלבשתם... והיתה להם (פירוש ע"י הלבישה) כהונה לחוקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ומשמש מחוסר בגדים חייב משום זר ששימש. ונראה מה שהשיב הרמב"ן על קושיא זו בתוס' יומא ה', ע"ב, שהזכרנו. ועל כן פירש הרמב"ן שאין ומתו דכתיב בפסוק ל"ה ובפסוק מ"ג מדברים על חיוב מיתה

בקודש הוי סימן למלאכים שיאלו מן ההיכל עד נאחו של אהרן. וכן איתא בירושלמי וכל אדם לא יהיה באוהל מועד [שהיה לו לומר ואדם לא יהיה באוהל מועד, מאי וכל אדם]. אפילו אלו שכתוב בהם ופניהם פני אדם, ר"ל המלאכים, יומא ה' ע"ב ובמהדורת רב שמואל נאמן בטעות.

וּבְרֹאשׁוֹ שזהו כוונת הרמב"ן באמרו "ויצא לעבוד המלך ביהוד", שאין אדם אחר רשאי להיות שם בבואו אל הקודש, ועל כן עלולים המלאכים לפגוע בו, שכך מצינו שאין הרוחניים מוזקים אלא ליחיד, כדאיתא פ' גיד הנשה (ז"א, ע"א), מכאן למ"ח שלא יא יחיד בלילה. ופירש שם ר"ת, ד"ה מכאן, מפני שהמוזקים מתקנאים בו. משמע דבשנים יח לן צה. ולפ"ז קשה מה מגין על כהן הדיוט כשנכנס יחיד להיכל. ועל זה כחז הרמב"ן שאין המלאכים פוגעים ביהודים, "והזהיר זה בכ"ג למעלתו. וזה טעם לפני ה', (ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה') כי הוא העובר לפניו שחשרה שכינתו בעבודתו, כי מלאך ה' נצקוהו, כי ההדיוטים יכנסו בהיכל (רק) להקטיר ולהטב הנרות [ולא להשרות שכינתו] וממילא יש לחוש לקנאת המלאכים אבל אין מתקנאים ביהודים שאינם נמנעים כי מלאך נצקוהו הוא [ואין אומן מתקנא אלא בנן אומנותו].

וְעוֹד הערה אחת במש"כ הרמב"ן סמוך לסוף הדיבור, כך אהרן היה נכנס בכל עת לבית קודש הקדשים. וקשה הרי כחיו ואל יצא אהרן בכל עת אל הקודש. וראה בהערות הרב שמואל שהביא מפרש המדרש שביאורו שהיה נכנס ביום"כ ארבע פעמים וקראו המדרש בכל עת. והוא דוחק. ונראה שכוונת המדרש כמשמעו. ראה ויקרא רבה (כא: ו) על הפסוק ואל יצא אהרן בכל עת אל הקודש, ריש אחרי מות, אמר הקב"ה למשה לא עת לשעה וכו' אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה. וראה עוד בחכמת אדם קונטרס מצבת משה שאחרי הלכות אבילות חידוש נפלא בשם הגר"א שאהרן היה רשאי ליכנס בכל עת והביא כמה דקדוקים עלומים לזה מן המקראות עלמם ומסוגית הגמרא. דוק בדבריו ותמצא נחת.

אהרן אח שמות בני"י בחושן... לזכרון לפני ה' תמיד, ובאפוד זכרון לבני"י... לפני ה', וצ"ל לזכרון להם לפני ה', אלא פשוט לכסות בשר ערוה. ואין צו אוחז עילוי של שאר בגדי כהונה לחייז על העבודה מבלעדם. וכעין זה כתב במשך חכמה, הביאו הרב שמואל בהערותיו

וְדָךְ חיוז מיתה דכתיב בפסוק ל"ה מסביר הרמב"ן שאינו ענין למחוסר בגדים כלל אלא נחינת טעם הוא להך דלוחה תורה (פסוקים לג, לד) להוסיף פעמונים ורמונים בשולי המעיל סביב. והטעם הוא כדי שיהא נשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובנאחו, ולא ימות. וזה מובן למה הכניסה תורה ולא ימות כאן, אחרי הפעמונים ורמונים של המעיל ולמה הזכיר המיתה גם על יציאתו. ומדגיש שולא ימות אינו אומר שמבלעדיהם יהיה עליו חיוז מיתה, אלא שמבלעדיהם עלול הוא למות מחמת שיפגעו בו המלאכים, כאשר יתבאר. וגם מדגיש שאין בהוספת הפעמונים ורמונים לא צורך לבישה וגם אינם בכלל לכבוד ולתפארת, שאין דרך הנכבדים לעשות להם כך. אלא משום שהיה הכ"ג נכנס ביחוד, ר"ל ביחידות, כדכתיב וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו אל הקודש לכפר (טז: יז) ואלא נאמר איסור זה ביום"כ לבד, אלא בכל יום כשהיה נכנס להקטיר קטורת או הדמים הגעשים בפנים, יש בו איסור זה, כמבואר ביומא מ"ד, ע"א, ופסקו הרמב"ם פ"ג מחמידים הל' ג'. ואגב, כבר תמהו רבים למה לא מנו מוטי המנחות לאו זה בתרי"ג וראה הערת הרי"פ פערלא לספ"מ של רס"ג לאו קפ"ג (עמוד 429) מה שהעלה לישב ע"פ דעת הרס"ג. לפיכך יש לחוש שהמלאכים יפגעו בו כהא דאיתא בשמות רבה על אבני החושן לזכרון לפני ה', רבי יהושע בן לוי אומר משל לכן מלכים שהיה פדגוג שלו רוצה ליכנס אל המלך ללמד לפניו זכות על צו אלא שהיה מחירא מן העומדים על המלך שמא יפגעו בו, מה עשה המלך הלבישו פורפירה [לבוש מלכות] שלו שיהיו רואין אותו ומחיראין ממנו. כן אהרן לבש בגדי כהונה גדולה כדי שלא יהיו מלאכי השרת פוגעים בו, שהבגדים היו דמות לבושו של הקב"ה, כביכול, שנאמר וילבש דקה כשריון [והמעיל נמשל לשריו שנאמר בו כפי תחרא, ומתרגמין כפוס שריון]. אבל כשנכנס וקול פעמוני המעיל נשמעים

לא תעלו עליו קטורת זרה (ל: ט).

הרמב"ן מביא לשון רש"י שכתב שום קטורת של נדבה, שכולן זרות לו חוץ מזו, וכתב עליו, אבל אונקלוס אמר קטורת בוסמין נוכראין, ולא תרגם נוכראיתא, שרצה לפרש שלא יעשה קטורת מסמים אחרים וזלתי הקטורת אשר יצוה אותם, וכן אם הוסיף בה סמים אחרים יעבור בלאו זה, ע"כ.

דבר, שאין משם מקור אלא לזה שעוברים משום קטורת זרה במקריב קטורת נדבה, אבל במקריב קטורת מחודשת שאינה כזו של תורה, לא נזכר בגמרא שעוברים עליה, ואין הסביר נחמיה לדמותן ול"ז, דדלמא קטורת נדבה נקראת זרה משום דעכ"פ הוי קטורת, וזרה היא למזבח, כאשר ביארה רש"י בפס"ת סוף פ' תזריע, אבל קטורת מסמים אחרים אין זה משום קטורת זרה משום שכלל איננה קטורת ואין עליה שם קטורת ואינו אלא כמקריב נדרות וירקות. והנראה שמקורו של הרמב"ם שגם על קטורת מסמים אחרים עוברים משום קטורת זרה הוי התרגום אונקלוס לפסוק זה, וכן כתב הרמב"ן להדיא בפס"ת סוף פ' תזריע, שפליג על רש"י שם, והראה מקורו מהאונקלוס שם.

ב ועוד אחת יש לדקדק בדברי הרמב"ן שיש זה משום חידוש. ראה הערת הרב שעוועל לדברי הרמב"ן האלו שכתב שכוונת הרמב"ן שקטורת זרה הוי קטורת שנעשה שלא כמחכונתה, ושכן פירש האבן עזרא. בהשקפה ראשונה היה נראה שדק הרב שעוועל בזה, אבל כד נדייק בדברי הרמב"ן נראה שכתב רק שמי דוגמאות לקטורת זרה. אחת — קטורת מסמים אחרים וזלתי הקטורת שזוהי תורה, והשנית — "או שהוסיף זה סמים אחרים" — היינו שעשה קטורת כהלכתה, אלא שהוסיף בה עוד סמים אחרים שלא נזכרו בתורה. אבל במקריב קטורת של תורה בלי מערובת סממנים אחרים, אלא שלא הרכיבם בשיעורים שקבעה התורה, היינו שלא כמחכונתה, אחר זה לא הזכיר הרמב"ן. ואף שמד הסביר היה נראה במצט מזהיר שג"ו בכלל קטורת זרה, דמאי שנא, שהרי איננה הקטורת שזוהי תורה, מ"מ הלא דבר הוא שהזכיר רק שנים אלו — מסממנים אחרים, או מסממנים הנזכרים בתורה בתוספת סממנים אחרים — ולא הזכיר שלא כמחכונתה. ולא עוד, אלא שאם ס"ל באמת שגם שלא כמחכונתה נקראת קטורת זרה למה הזכיר רק "וכן אם הוסיף זה סמים אחרים", ועדיפא מיניה הי"ל לומר, וכן אפילו אם לא הוסיף שום סמים אחרים ורק פיעס

א בהשקפה ראשונה היה נראה שהרמב"ן בא לחלוק על רש"י, שלפמ"ש רש"י באה אזהרה זו לאסור העלאת קטורת של נדבה על מזבח הזהב משום שהיא זרה למזבח, ולדעתו, בשם האונקלוס, קטורת זרה פירושה קטורת מסמים אחרים וזלתי הקטורת שזוהי תורה, ואולי משום דס"ל שאם הן קטורת של תורה לא היה הכחוש קוראן זרה מחמת חסרון שלא בגופן, שאין של ציבור. ומלשון הרבנו בחיי נראה ג"כ ששני הפירושים של זרה, של רש"י ושל הרמב"ן פליגי אהדדי. אבל באמת אי אפשר לומר כן, שהרי פירושו של רש"י גמרא ערוכה היא בליט מאן דפליג, מנחות, נ', ע"א, שלומדים מפסוק זה אסור העלאת קטורת נדבה בין של יחיד בין של ציבור.

אשר ע"כ מוכרחים אנו לפרש כוונת הרמב"ן שלא בא לחלוק על רש"י ולהוציא קטורת נדבה מאיסור קטורת זרה אלא בא ולהוסיף עליו, שלדעת רש"י קטורת זרה הוי רק קטורת של נדבה המצוה צריכתה דמנחות הנ"ל, אבל אם המציא קטורת חדשה מסמים אחרים אינו עובר באיסור קטורת זרה מפני שאיננה קטורת כלל, ואין עוברים על קטורת זרה אלא דוקא במקריב קטורת, אבל זה שהקריב סממנים שזדה מלבו אין עליה שם קטורת ולא הוי אלא כמקריב עזים ואזנים ושאר ירקות, ואין יקרא מקריב קטורת זרה בדבר שאינה קטורת. ועל זה פליג הרמב"ן וכולל גם קטורת מסמים אחרים בכלל קטורת זרה, וראיתו מלשון האונקלוס. וראיתי שכן הוא גם שטת הרמב"ם, שעל שיהם עוברים משום קטורת זרה, ו"א בין על קטורת של תורה שזוהי נדבה מיחיד או מציבור כאשר הוא בגמרא מנחות הנ"ל, ובין על קטורת מסמים אחרים ואפילו באה משל ציבור וז"ל הרמב"ם פ"צ מכלי המקדש הלכה י"א, ... ואם הקטיר עליה קטורת אחרת שאינה כזו (פ"י, כו שזוהי תורה, שכתבה הר"ם לעיל מיניה באותו פרק) או שהקטיר עליה קטורת כזו שהתנדב אותה יחיד או רבים וכו' לוקה שנאמר לא תעלו עליו קטורת זרה, ע"כ. ובהערותי להרמב"ם כתבתי: ראה כ"מ; ובמל"מ צ"ן לגמרא מנחות, נ', ע"א, כמקור להרמב"ם, אבל באמת אינו אלא חזי

בוסמין דעממין נוכראין, שמשמע שאין בכלל האיסור קטורת נדבה כלתי אם הם נדבת נכרי, הא של ישראל שפיר דמי. והוא נגד סתמא דגמרא וברייתא הנ"ל. ולא מלאכי (עד שידי מגעת) מקור לדעה זו.

ו ואגב האמור נבאר לשונו של רש"י כאן שנתקשו בה המפרשים, ח"ל לא חעלו עליו: על מזבח זה, קטורת זרה: שום קטורת של נדבה. ויש לדעת חונתו של רש"י באמרו "עליו על מזבח זה", מה הוסיף על המקרא, וראה מורחי וגור אריה. וגם בד"ה השני יש לדעת חונתו בהוספת המלה "שום", ולמה לא כתב בפשטות קטורת זרה, קטורת של נדבה, ומאי צעי באמרו שום קטורת של נדבה.

והנראה לומר באופן פשוט ומבואר, על ראשון ראשון, בזה דאמר על מזבח זה. ראה גמרא מנחות הנ"ל. י' ע"א, ע"ב, שהא דאין מקריבין קטורת נדבת ציבור או נדבת יחיד על מזבח הזהב למדים מלא מקריב עליו קטורת זרה, והא דאין מקריבין קטורת נדבה על מזבח החיצון למדים מפסוק אחר, כפ' כי תשא. ח"ל הגמרא יכול לא יעלו על מזבח הפנימי אבל יעלו אל מזבח החיצון, ת"ל את שמן המשחה ואת קטורת הסמים לקדש ככל אשר צויתך יעשו, אין לך אלא מה שאמור בענין, ע"כ. בגמרא. ועל כן פירש רש"י על פסוק זה, לא חעלו עליו, שאין מקריבין קטורת נדבה על מזבח זה, על מזבח הפנימי, אבל מכאן אין למדים שאין מקריבין קטורת נדבה במזבח החיצון, ולפיכך דקדק רש"י לכתוב לא תקטירו עליו קטורת זרה, על מזבח זה. והא דכתב רש"י שום קטורת של נדבה, פירושו בן שהוא נדבת ציבור בן שהוא נדבת יחיד, כדדרים בגמרא שם, יכול יהא יחיד מתנדב ומביא... ת"ל לא חעלו עליו קטורת זרה, יכול לא יהא יחיד מביא שאין מביא חובתו כיוצא בו (שהרי קטורת חובה ליחיד לא מצינו - רש"י) אבל צבור יהא מביא נדבה שמביא חובתו כיוצא בו (מביאין קטורת חובה פעמים בכל יום), ת"ל לא חעלו (לשון רבים) שגם הציבור אינו מביא קטורת נדבה. ע"כ בגמרא. ושזהו חונתו של רש"י למדתי מדברי הרבינו בחי, שז"ל הזהיר הכתוב וכו' שום דבר לקטורת, לא קטורת יחיד ולא קטורת ציבור, הבאה נדבה עכ"ל. חזקן שפסם הנביא לשון רש"י באמרו שום דבר לקטורת, אבל מה שסתם רש"י פירש הוא. שום דבר לא קטורת יחיד ולא קטורת ציבור.

אלו של תורה שלא כמתכונתה ג"כ הוין קטורת זרה. אשר מזה היה נראה, שדעת הרמב"ן היא שלא נקראת קטורת זרה אלא דוקא קטורת שנעשית, או יש בה, סממנים זרים, היינו שהם "בוסמין נוכראין". אבל כשאין שם סממנים זרים אינה נקראת זרה, ואף שאינה כמתכונתה. ואם כן הוא, נראה שהרמב"ן על משמרתו עומד, שחילו מן האונקלוס ואין לנו אלא מה שמפורש באונקלוס, היינו בוסמין נוכראין, ואם אין שם בוסמין נוכראין אינה זרה, ובלשון הרמב"ם אין הכרע, שכתב "אם הקריב קטורת אחרת שאינה כזו", שבאמת נטיס הדברים לסממנים אחרים משל תורה, אבל אינו מוכרע שהלשון יכול לכלול שלא כמתכונתה, שגם זו נקראת קטורת "שאינה כזו".

ג ואגב כדאי להעיר שהר"ם שינה לשון הגמרא בפרט אחד שמלמדנו שטמו בענין שנתלכטו בו רבותינו הראשונים. והוא שהרמב"ם כתב שאם הקטיר עליו קטורת נדבת יחיד או רבים, וברייתא, בגמרא מנחות הנ"ל, הוצאה הלכה זו בלשון נדבת ציבור. ולריכס לדעת טעמו ששינה לשון הגמרא מציבור לרבים. ועיין רמב"ן ריש פ' ויקרא (א: ב) בד"ה מקריבו, ובנייני הרב שעוועל שמה. ועיין עוד בחומש העמק דבר, שהאריך קצת בדעת הר"ף ובעל המאור והרמב"ן במלחמות בשמעטתא זו. ויש להאריך טובא, ואינו מעניינינו, ולא הזכרתיו אלא מדי צרי בלשון הרמב"ם אי אפשר לעבור עליו מבלי להעיר.

ד ובענין זה כדאי לציין עוד שנים, אף שאינם נוגעים ישר לדברי הרמב"ן. ראיתי להר"ף פערלא צביאורו למנין המצות לרס"ג. לא חעשה קפ"ד שכתב שמלשון הר"ם בפה"מ משמע שקטורת זרה שאמר הכתוב כאן פירושו כל מין ממניי ההקרבה העולים על גבי מזבח, ולאו דוקא בקטורת הסמים משתעי קרא, שכל דבר הקרבה על המזבח מקרי קטורת. ח"ל הר"ם בפה"מ לאוין פ"ב, שהזכירו מהקריב שום דבר מהקרבנות במזבח הזהב שבהיכל, והוא אמרו לא חעלו עליו קטורת זרה, עכ"ל. וכן כתב החינוך להדיח מצוה ק"ד, וע"ש צביאוריו של הגאון הר"ף פערלא שהאריך קצת בענין זה ומלאכי און לו בכמה מקומות, ואחת מהם בתרגום ישעיהו א: י"ג, על הפסוק קטורת חועבה היא לי, שחרגמו קורבן מרחק.

ה ודבר מתמיה ראיתי בתרגום יונתן כאן, שחרגם ולא חעלו עליו קטורת זרה ולא חסקון עליו קטורת

פרשת כי תשא

כי תשא את ראש בני ישראל וגו'. (ל:יב)

צוה הקב"ה... כאשר תשא את ראש בני ישראל וגו'... כי הדבר מובן מעצמו... ולפיכך כלל המצוה: כאשר תשא ראשם תעשה כן, שיקנס בכלל כל פעם שימנס. והנראה אלי כי לא הרצך אותו עתה לבא באהליהם ולמנותם כאשר עשה בחומש הפקודים, רק שיעשה כאשר יאמרו רבותינו בשקלי הקרבנות, שכל הידוע בעצמו שהוא מבין עשרים שנה ומעלה יתן הסך וכו'. ולכן לא הרצך עתה לאהרן ונשיאם שיהיו עמו. ואין טענה מכל העובר על הפקודים, כי פירושו הראוי לעבור. ומפני שלא נתפרש כאן אם היא מצות דורות או לשעה טעה דוד ומנה אותם בלא שקלים וכו'. וכן נראה ממה שאמר הכתוב וכו', מכאן מפורש שהיו מביאים שקלים בכל שנה לקרבנות ולבדק הבית [אע"פ שלא מנאם, כדלעיל], ע"כ.

השקל ומונים השקלים. הרי צמקראות לא נאמר אלא שכשמונים את בני ישראל, שפירושו הפשוט שמונים אותם לגולגולתם, אז יתנו כל אחד כופר נפשו — או אחר המנין, או לפיו, כדי שלא יהיה בהם נגף. אבל מהיכן משמע שנתינת השקלים והמנין אחד הוא, ואדרבה, ממה שנאמר "כל העובר על הפקודים" משמע שהיו המונים יושבים והנמנים עוזרים לפניהם כבני מרון להימנות.

רביעית מנא להו לרצון שיש כאן מצוה מיוחדת לשקול מחצית השקל כל שנה לתמידים וכו' צין שיהיו נמנים צין שלא יהיו נמנים. שזכרנו שיש מצוה זו לא מנינו שנצטוו לשקול שקליהם אלא צקשר למנין, ואין זכר לשקלי קרבנות שצאים בלא מנין.

חמישית צמנין זה היה משה לצדו המונה אותם ולא היו עמו לא אהרן ולא נשיאי השבטים כאשר היו צמנין שצריש פ' צמדבר, ומאי שנא.

ובד דייקא שפיר צדברי הרמז"ן תמנא שנא לפרש העינים הנזכרים, שזההשקפה שטחית נראים דברי רבותינו בהם סתומים. ואין להאריך יותר בהסברים איך מישב כל תמיהה ותמיהה, שאחרי האמור, ז"ל מה הם הקושיים שזכרנו שצא הרמז"ן לצא, יראה כל מעין צדברי הרמז"ן שדבריו פשוטים וקלים להבין, אחר העיון.

הנראה צחונת הרמז"ן שצא לצא כמה דברים סתומים שלא נצאצרו במקרא. ולפי שדבריו צאו צקצור מקוצר ואפילו יותר מסגנונו הרגיל, שלא פירש מה הן התמיהות שצא לישב, אכתוב אותן כדי שדברי הרמז"ן יאירו ויוצנו.

ראשית קשה ליה מנא הא מלחא דאמרו רבנן שיש מצוה על כל ישראל לשקול שקל בכל שנה ושנה. שזכרנו לא נאמר אלא כי תשא... ונחנו, שמשמעו שהמורה צאה להורות סדר נשיאת ראש בני ישראל אם צומן מן הזמנים יצא מלך או סנהדרין למנותם משום הצורך, כגון לעריכת מלחמה או עינים של על המחיה ועל הכלכלה, אז, כשתצא למנותם, ונחנו איש כופר נפשו מחצית השקל. אבל שהיא מצוה חיונית מנא לן.

שנית ואם צדברי חכמים שיש כאן ציווי גמור ומצוה חיונית למה לא נכתבה בלשון ציווי, שא לא ראש בני ישראל כמו בכל מצוה המורה. וכן צאמת נכתבה צמנות מנין ישראל צראש ספר צמדבר, שא לא ראש כל עדת ישראל, וכן צמנין הלוי, קצא לא ראש בני קהת (שם ד: א) וכן צמנין שצפ' פינחס שא לא ראש כל עדת בני ישראל (כו: ב).

שלישית מנא לן שאין למנותם לגולגולתם, היינו שיעצרו לפני המונים צבקרת רועה עדור, או שצא צאהליהם למנותם כאשר עשו משה ואהרן והנשיאים בחומש צמדבר, אלא רק צאופן שכל אחד נותן מחצית

העשיר לא ירבה והדל לא ימעט ממחצית השקל (ל: טו).

שיביאו השקלים בהשויה הנזכרת. והנראה הוה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל שהוא עובר בלאו הוה, שהכתוב הוה מניעה. שאם נאמר בהעשיר לא ירבה שיהיה שלילית, לומר שבכך די לו, לא נוכל לפרש כן בזהדל לא ימעט. ואם כן שתיהן מניעות, שאם שקל העשיר היחיד יותר

ושקל הדל פחות, עובר בלאו. ושמא מה שהיו תורמין בקופות על האבד ועל העתיד לגבות יתקן להם זה, כי הדל הממעיט, המותר עתיד לגבות הוא, ומן העשיר המרבה לא יתרמו הגבאין ביתרון ולא היו מזכין במותרות. וראיתי לבה"ג ולכל המונים המצות שלא הזכיר הלאו הזה, ע"כ.

דברי הרמב"ן כאן זקוקין ציבור רחב, ונרשום רק כמה הערות.

(א) יש לדעת כוונת הרמב"ן במש"כ שהעשיר לא ירצה והדל לא ימעיט מחייב שיצאו השקלים "בהשוואה הנזכרת". וגם במש"כ הלאה "אם שקל העשיר היחידי יותר... עובר בלאו", מה כוונתו בהוסיפו מלת היחידי.

ונראה שמרמז למש"כ לעיל, בתחלת הפרשה, ח"ל שיכול הציבור להוסיף וליתן יותר מחצי סלע, ובלבד שתהא יד כולן שזה כמו ששינו במשנה מסכת שקלים (בפ"ג, משנה ד') ומ"מ אין אדם רשאי לפחות וליתן פחות מחצי סלע, בין יחד בין רבים, עכ"ל.

במש"כ הרמב"ן כאן ולעיל בפסוק י"ג נראה שדעתו שאם הסכימו הציבור לשקול כל אחד יותר ממחצית השקל הרשות בידם ולית זה משום העשיר לא ירצה. ולא אסרה תורה אלא ליחיד הרוצה להרבות על שאר הקהל, אבל כשכל הקהל מרצים בשוה לית לן בה. והוא באמת חידוש גדול, שלכאורה מן המשנה אין מוכח כן כלל. שנמשנה מפורש רק שמגדלים השקלים, שמשקל הכסף שזו יהיה יותר מעשרים גרה, (שמסקלו ש"ב שעורה), ו"א שיכולים לשקול בשקל שגדול משקלו של משה הנזכר בתורה. אבל אין ללמוד מזה שיכולים הציבור לתקן שישקלו כל אחד שקל שלם או שלשה רבעי השקל ושאסור העשיר לא ירצה אינו אלא על היחיד שהוסיף. וברמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ו כתב להדיא שלא כהרמב"ן, ח"ל מצותה שיתן מחצית מטבע של אותן הזמן אפילו היה גדול משקל הקודש, ולעולם אינו שוקל פחות מחצי השקל שהיה בימי משה רבינו... בזמן שהיה מטבע של אותו זמן דרכות היה כל אחד נותן במחצה"ש סלע, ובזמן שהיה סלעים היה כל אחד נותן חצי סלע וכו'. ובכסף משנה שם הביא ברייתא דנכורות, נ', ע"א, עשרים גרה השקל, למדנו לשקל שהוא עשרים גרה. ומנין שאם רצה להוסיף מוסיף, ח"ל עשרים גרה יהיה השקל (בפרשת ערכין סוף ספר ויקרא, "ויהיה" משמע שיש בו עוד הויה אחרת) יכול יפחות, ח"ל הוא (בפ' קרבן כתיב בשקל הקודש, עשרים גרה הוא. הוא — שלא יפחות), גם מזה משמע שלא נתנה תורה רשות להרבות על מחצית השקל ו"א לתת יותר מחצי שקל, רק דדרשין מיהיה שיכולים להגדיל השקלים

עצמם שמהיה בהם יותר מעשרים גרה כסף וממילא נותנים מחצית שקל המוגדל ואין בו משום העשיר לא ירצה דלא ריבה על מחצית השקל, והא' להשקל נהגדלה לא נקרא ריבוי שהתורה נתנה רשות להגדיל השקלים ולא נאמרה עשרים גרה השקל אלא לאסור להקטין השקלים שיהיו פחות משיעור זה. וברייחא זו היא בספרא פ' בחוקותי, פרק י"א, ברייתא ח'. ושם פירשוה הר"ש, והראב"ד, והרבינו הלל, ש"היה" בא להורות שיותר להגדיל השקל שיהיה משקלו יותר מעשרים גרה כסף, ודלא כדעת הרמב"ן שיכולים הציבור לשקול יותר ממחצית השקל ובלבד שיהיה יד כולם שזה. גם בציבור החפץ חיים להספרא וגם בהגהות הגר"א הארוך (ירושלים תשי"ט) לא הזכירו להרמב"ן יש פירוש אחר לברייתא.

ובדעת הרמב"ן נראה דסבר דהאי דרשה לאו דרשה גמורה היא, והא' דתני במשנה דשקלים הנזכרת (פ"ג, מ"ד) דתחלה שקלו דרכות, חזרו לשקול סלעים, חזרו לשקול טבעין וכו' הגדלת השקלים אינה עיקר טעם להוסיפה, אלא שרצו להוסיף ולהרבות, ואולי מפני שהיו ההוצאות מרובות והעם מתי מספר, והוסיפו ע"י הגדלת השקלים שרצו תקנו שאם רוצים להוסיף יוסיפו דוקא ע"י הוספה בגדול השקלים כדי שע"י זה יותר נטוחים שמהיה יד כולם שזה, שמחצית השקל מטבע מקוימת היא ואילו לא תקנו תחבולה זו יש לחוש שלא ישקלו כולם בשוה, שהכל ידעו שמרצים לתת יותר ממחצית השקל מפני הצורך, ומימר אמר מחצית השקל מחויבני ליתן מן התורה והשאר נדבה היא. וירצה כל אחד לפי רוחו לבדו וטובת עינו, שיחשוב הא' שהכריזו הגבאים ששנה זו יתנו הכל שקל שלם, הוא שיעור לאדם בינוני, ואני צ"ה ברכני ה' עד כה צעור ונכסים, אני אשקול שני שקלים, וירצה או ימעיט כל אחד לפי טובת עינו, וזוהו דהאי יש אסור מן התורה, העשיר לא ירצה. ועל כן תקנו חכמים שאם בזמן מן הזמנים יהיה צורך להרבות, או יעשו ההוספה ע"י הגדלת השקלים ויהיה יד כולם שזה. נמצא לפ"י דהרמב"ן פליג על הרמב"ם והר"ש וכו' במהוא הסבה ומהוא המסובב בענין זה, ו"א אם משום שרצו להרבות הוסיפו על השקלים או משום שהוסיפו על השקלים ממילא יוצא שהרבו.

הממעיע הנותר עמיד לגבות הוא, ומן העשיר המרבה לא יתרמו הגבאים ביתרון. וראיתי לבעל הלכות גדולות ולכל המומים המצות שלא הזכירו הלאו הזה, ע"כ.

ראיתי דבר בלתי מובן במנחת חינוך, ק"ה, ח"ל וברמב"ן עה"ט הקשה על מו"י המצות שלא מנו זה (העשיר לא ירבה והדל לא ימעט) בלאוין וע"ש התירוף, לכאורה נראה שהצין המנחת"ט שהא שכח הרמב"ן ולא ראיתי לזה"ג וכו' היא קושיא, היתכן שלא מנו העשיר לא ירבה והדל לא ימעט בלאוין, ומש"כ לעיל מיניה, "ושמא מה שהיו תורמין בקופות על האבד ועל העמיד לגבות וכו'" הוא ישוב לקושיא זו. ולא הבינותי, וכי מפני שתכסו חכמים ענה איך להציל המרבה והממעיע מלעצור לאו זה נשמעטו מלכודת בכלל המנין. והרבה מצות יש שהמציאו חכמים תחבולה להציל ישראל מלעצור עליהן ולא נפסלו מלכודת בקהל המצות משום כך. ובכלל קשים דבריו, שלפי מש"כ באו דברי הרמב"ן שלא כסדרן. שקודם היה לו לעורר החימה על מו"י המצות ואחריו הישוב, ולדבריו הן איפכא. וגם ראיתי בהערות הרב שעוועל דברים שאין להם שחר כלל, שכח שזה שהרמב"ן בעצמו לא מנה הלאו הזה במנין שלו, "ל"ל שסמך על מה שכח כאן בפירושו עה"ט". ואי כוונתי כמשמעו שלא מנאן במנין שלו מפני שכבר הוכיח כאן שהן מניעות מה צדק. וכי המנין שלו בא רק לגלות מצות שלא דיבר עליהן בפס"ט, ואין כדאי להאריך.

והנראה שכוונת הרמב"ן ומהלך דבריו כן הוא. תחלה כתב שאף שלכאורה יש לפרש העשיר לא ירבה שאינו לאו אלא שלילה, ר"ל שאינו צריך להרבות, או שאם ירבה אין בריבוי מצוה, אבל באמת אין הדבר כן והוא לאו גמור ומוכיח כן מהדל לא ימעט שבו אי אפשר לפרש שהוא שלילה וא"כ גם העשיר לא ירבה לאו הוא. ושוב כותב, אף שהעליתי שכן "נראה מן הכתוב" (ו"נראה" כאן משמעו שאינו דבר מוחלט, אלא שלשון הכתוב נוטה לכך) גם יש מקום לדון להיפוך, "ששמא" אינו לא שלילה ולא מניעה אלא הוראה לז"ד או לגבאין בצורת קיום המצוה שמהיה באופן שהעשיר אינו יכול להרבות והדל אינו יכול להמעט ממחצית השקל. ואף זה, שלמעט יתרמו הגבאים החסרון במסגרת "האבד והעמיד לגבות", והעשיר המרבה יתקנו על ידי כך שלא יתרמו מן היחרון. וממילא אין צו לא מצוה ולא שלילה אלא

ודוק בראש"ד פ"א מהל' שקלים ה"ו שכח דבר הרמב"ן ממש, ח"ל ... מ"מ לא אמרו שהיו הולכין אחרי יציאת המטבעות, אלא יהיה המטבע מה שיהיה אבל הם היו שוקלן לפי שהיו מחי מעט והוצרכו לשקול תחלה דרכונות, וע"ז הדרך הלכו בכל שקליהם עכ"ל. וכן הסביר הכ"מ דעתו וזה לשונו, כוונתו לומר שלא היו שוקלים דרכונות מפני שהמטבע שלהם היה דרכונות ... אלא אע"פ שהמטבע שלהם היה סלע היו שוקלים לשקליהם דרכונות שהם שני סלעים מפני שהיו מחי מעט ואילו לא היו שוקלים אלא מחצית השקל לא היה מספיק לקרנות ליצור. ודברי הראש"ד בהשגות הם היפוך דעתו בצריכתא דספרא שהבאנו.

ועוד יש לעורר שלשונם של הרמב"ם בזה צריך ביאור. שבהלכה ה' כתב שמחצית השקל מצוה מחצית מטבע של אותו זמן אפילו היה גדול משקל הקודש, ולעולם אינו שוקל פחות מחצי השקל שהיה בימי משה. והוא כצריכתא דספרא ומס' בכורות שהבאנו ("יהיה" מלמד שיש להוסיף על השקל. "עשרים גרה הוא", מלמד שלא יפחות ממחצית השקל של משה) וא"כ מה זה שהוסיף סוף הל"ו, "ומעולם לא שקלו ישראל במחצית השקל פחות מחצי שקל של תורה", שמלשון זה היה משמע שבאמת מעיקרא דדינא היו רשאים לשקול פחות מחצי שקל של תורה כשהמטבע הייתה פחותה מעשרים גרה אבל ישראל קדושים נהגו חומרא בעצמם ומעולם לא שקלו פחות מחצי שקל הקודש שהוא עשרים גרה. וקשה הרי מעיקרא דדינא אינו רשאי לשקול פחות ממחצית השקל של תורה, וכנ"ל, וא"כ מלתא דפשיטא היא, דדינא הכי, ואף דדיעבד לא ילא בפחות מזה. ודברי הרמב"ם צריכים לימוד.

(ב) במש"כ הרמב"ן שהדל לא ימעט בע"כ מניעה (לאו) הוא ולא רק שלילה — דמהיכי חייתי היה סלקא אדעתין לומר שיכול להמעט ממחצית המפורש בתורה, אלא ע"כ לאו הוא. וא"כ גם העשיר לא ירבה מניעה הוא, אף שבו היה אפשר לומר שאינו מניעה אלא שלילה שאינו צריך להרבות ואין בו משום הרי זה משונה, אבל מדעני לא ימעט מניעה, בע"כ שגם העשיר לא ירבה לאו הוא ואם כן שחיהן מניעות. ואם שקל העשיר היחיד יותר או שקל הדל פחות עבר בלאו, (ובדל נוסף על הלאו אף ביטול העשה דמחצה"ש). ועל מש"כ הרמב"ן ושמא מה שהיו תורמין בקופות על האבד ועל העמיד לגבות יתקן להם זה, כי הדל

ועוד יש לעורר בדעת הרמב"ם שלא מנה העשיר לא ירצה והדל לא ימעט ללאוין. שהדל לא ימעט פשוט הוא שאינו שלילה, דמהיכי חימי הוה ס"ד שיכול להמעט וכו', כנ"ל. ואפילו מצלעדי סדרת הרמב"ן ("שאל נאמר בהעשיר לא ירצה שיהיה שלילות, לומר שבכך די לו, לא נוכל לפרש כן שהדל לא ימעט וא"כ שתיק מניעות") קשה לומר שהעשיר לא ירצה שלילה היא, שאינו צריך להרבות, שמהיכי חימי הוה אמינא שיש חיוב להוסיף וכו', וכנ"ל. וגם בדעת הרמב"ן לא ס"ל בזה, שהרי לא הזכיר כלל שהגבאים תורמין לממעט על העמיד לגבות ולמרה אף תורמין בחרון, ואם ס"ל כהרמב"ן כגון דא היה לו לפסוק. וא"כ למה באמת לא מנאן הרמב"ם בלאוין.

ואולי יש לפרש שזה גופו הוא מקורו של הרמב"ם למה שכח שהעני חייב לשקול ואפילו לאחר על הפתחים או למכור כסותו כדי לשקול, דס"ל בעלמא שמי שאין לו לקיים מצות עשה, ואפילו מצוה עוברת, א"ל לבזבז עליה הון רב, ואפילו יותר מחומש נכסיו אינו חייב להוציא. וכמו שכחבו כמה ראשונים, ראה אור"ח, תרנ"ז בהג"ה, ובציאור הלכה שם. וממילא פירש שהעני לא ימעט דכתיב כאן היא שלילה מיוחדת לעני שאין לו, שאף הוא חייב במחצית השקל ואפילו באופן שבשאר מצות עשה היה פטור, וכגון לחזור על הפתחים ולמכור כסותו מעל כתיפו. ובה מובן נמי מה שאמרה תורה העני לא ימעט. דמה לי עני מה לי עשיר באיסור לא ימעט, והיה די לו לומר כזה יתנו כל העובר על הפקודים מחה"ש בשקל הקודש לא ימעט ולא ירצה (וכי חסר עשירים הממעטים), אלא דייקא אמרה תורה העני לא ימעט, שבכל מצות עשה יכול הדל שאין לו כלום להפטור. שאינו מחויב לבזבז הסלע האחרון שלו לקנות אחרוג, אבל כאן צותה תורה הדל לא ימעט שאפילו כסותו מוכר ושוקל.

ובזה מבואר גם מה שכח הרמב"ם שאינו נותנו היום מעט ומחר מעט אלא בפעם אחת, דלמד כן מלשון ימעט דקאמרה תורה. דאם רק בא לומר שאין הדל נפטר ממחצית"ש כשאין לו, כשאר מצות עשה, היה המקרא אומרם בלשון פטור, שאין דלות פוטרתו ממצוה זו. וע"כ פירש לא ימעט — שלא יתנו מעט מעט, היינו שנותן מחצית"ש אלא שנותנו מעט היום ומעט למחר, שאם בא לומר שלא יתן לגמרי, על זה אין נופל לשון ימעט, אלא ע"כ פירוש שלא יתן מעט

הוראה אף לקיים המצוה, והוי מפרטי המצוה שאין למנות למצוה בפני עצמה. כמו לא תאכל כאלה העצדים שכח הרמב"ם בשורש ח' שאין למנותו לאו, שאינו אוסר שלילת עבד עברי לחפשי בשן ועין, אלא שבה להורות שמדיני המצוה של עבד עברי הוא שאינו יוצא בראשי איברים. וכן לא מנה פדיון מעשר שני למצוה אף שנכתב בלשון ציווי, שאינו אלא פרט במצות מעשר שני. ושלילה במקום זה אין פירוש "שאין צריך להרבות", שמחצית השקל אמרה תורה ומהיכי חימי הוה אמינא שהעשיר כן צריך להרבות עד שצריך קרא לשלול ולומר שאינו צריך להרבות. וכי סלקא דעתן בחמישים של אונם ומפתה או שלושים של עבד שכשהמאנס הוא עשיר והאנוסה עניה, או אם בעל השור עשיר ובעל העבד עני שנאמר שצריך העשיר להרבות, אלא ע"כ ששלילה שכח הרמב"ן כאן פירושו שהתורה אמרה שקיים מצות מחצית השקל יהיה באופן שהדל לא ימעט והעשיר לא ירצה, ר"ל שלא יכול להמעט או להרבות. ואף, שהגבאין יתנו לממעט כמו שתורמין על על האבד ועל העמיד לגבות וכו'. וכעין לא העדיף ולא החסיר דכתיב נמן, בפי' בשלח, וילקטו... וימודו המרבה לא העדיף והמעט לא החסיר, וכן כאן העשיר לא ירצה והדל לא ימעט, שניהם נחרמים בזה על ידי הגבאים, וממילא לא ירצה העשיר ולא ימעט הדל, וע"כ אינה מניעה. ודלא כמו שרצה לומר בתחלת דבריו שנראה שהם ללאוין. והביא הרמב"ן ראיה לפירוש זה, מהא שלא מצונו לזה"ג ולמוני המצות שזכרו הלאו הזה. ודוק היטב בסידור דברי הרמב"ן ותמצא שכן הוא כוונתו. וגם נראה שכן הבין גם המנח"ם את דברי הרמב"ן, דאילו לא כן מאי קאמר.

ג) ראה רמב"ם ריש הלכות שקלים ח"ל מצות עשה מה"ת ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושאל מאחרים או מוכר כסותו שעל כתפו ונותן מחצית"ש שנאמר העשיר לא ירצה והדל לא ימעט, ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת, ע"כ. ונזכר כלי הרמב"ם לא הראו מקור למש"כ שעני המתפרנס מן הצדקה מוכר כסותו ושוקל וגם לא הראו מקור להך שפסק ואינו נותנו בפעמים רבות ... אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת. ונראה בקריית מלך להגאון האדיר שי"ח בן הגרי"י, שליט"א.

מעט, כנ"ל. וגם אין לפרש שבה לאסור לדל ליתן פחות ממחצית"ש, דע"י אינו צריך קרא דודאי לא עשה כלום, דמחצית השקל אמרה מורה, וכי עני שאין לו לקנות אלא שלש פרשיות להפילין חסלקן אדעתא שצבילו די צלטש, שהחפצא של המזנה הוי ד' פרשיות, אף כאן המזנה הוי מחצית השקל. ועל כרחק פירושו לא יתן מעט מעט אף שצין כולו מטרפות למחצית"ש. והעשיר לא ירצה נמי שלילה היא, דמשמענו שאף אם נתן יותר אינו קדוש כמו דהוי בכל הפטורים ששקלו שאינו קדוש, הוצא ברמב"ם פ"ג הל' יב.

וי"ש להציא ראייה חזקה שכן הוא כוונת הרמב"ם, שהרי אהך דפסק אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושאל מאחרים או מוכר כסותו ונותן, מסיק הרמב"ם "שנאמר העשיר לא ירצה והדל לא ימעיט". ואין לומר שאלעיל מיניה קאי, על מש"כ מ"ע מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית"ש בכל שנה, שאם

כן היה לו להציא פסוק שמצוה צו מזנה זו, "ונתנו איש כופר נפשו לה", או "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל" כאשר כתב צפה"מ, עשה קע"א, ומה לו להציא פסוק שלא מזכר צו מזנה נחנית מחצית השקל, אלא שלילה, העשיר לא ירצה והדל לא ימעיט ומזנה נחנית לא מזכר צו. אלא ודאי אהך לחוד קאי "אפילו עני... שאל מאחרים או מוכר כסותו", וזו מנין, ומציא הפסוק הדל לא ימעיט. וזו, שאם הציא הפסוק לעיקר המזנה של נחנית מחצית"ש היה לו להציא הפסוק מיד כשכתב מ"ע מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית"ש. ואין לתמוה א"כ למה לא הציא הרמב"ם הפסוק שממנו יודעין עיקר מזנה נחנית מחצית"ש, שהן אמת שדרך כלל כשאומר מ"ע לעשית כך וכך מציא הפסוק שממנו יודעין המזנה, אבל אינו כלל מונק שהרבה מזנה יש שאינו מציא הפסוק צמורה שנוכר צו המזנה.

את בגדי השרד, ואת בגדי הקודש לאהרן ואת בגדי בניו (לא: י).

הרמב"ן הביא דברי רש"י שכתב שלפי פשוטו של מקרא אי אפשר לומר שבגדי השרד הם בגדי כהונה, משני טעמים, חדא שהפסוק אומר את בגדי השרד, ואת בגדי הקודש לאהרן, ואת בגדי בניו, ש"מ דבגדי שרד לאו בגדי כהונה הם. וכן בפ' ויקהל, את בגדי השרד... ואת בגדי הקודש לאהרן ואת בגדי בניו (לה: יט). ועוד דקדק רש"י שבפ' פיקודי כתיב ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד (לט: א), ולא הזכיר השש עמהם. ואם בבגדי כהונה מדבר לא מצאנו באחד מהם ארגמן או תולעת שני בלא שש. ע"כ הכריע רש"י שלפי פשוטו של מקרא בגדי השרד הם בגדי התכלת והארגמן ותולעת שני האמורים בפ' מסעות (במדבר ד: הי"ד), ונתנו עליו בגד תכלת, ונתנו עליו בגד ארגמן, ונתנו עליו בגד תולעת שני, שבו היו מכסין כלי המקדש במסעות.

והרמב"ן חלק על רש"י וס"ל שהם בגדי כהן גדול, ראה דבריו איך יצא לישב שתי הראיות החזקות הנזכרות שהביא רש"י. והביא ראיה לדבריו מגמרא יומא, עב, ע"א/ב, מאי דכתיב את בגדי השרד, שאלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאי ישראל שרד ופליט. ע"כ תמצית דברי הרמב"ן.

ע"כ, "ואהרן קדוש ה'", מְשַׁכְּשֵׁי קִדְשָׁם, פְּאֶרְתּוֹ צִנְגֵי שֶׂרֶד וכו' שהוא כהרמב"ן, שצנדי השרד הם צנדי אהרן. ואגב הציא שם האב"ע, הרד"ק, הרמב"ם והנאים אחריהם שכולם פירשו צנדי שרד כרש"י.

במה שכתבתי כאן העירתי צני הנצון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א שהמשה למך פ"י מכלי המקדש הל"ד העיר צמה שהרמב"ן פליג על רש"י וס"ל שאין צנדי השרד צנדי המסעות אלא צנדי כהן גדול, שצנדיא דיומא משמע שצנדי השרד כולל כל צנדי כהונה, גם צנדי ההדיוט. ועוד כתב שם שגם

והנראה לומר נדעת רש"י שלא יהיה נראה כאלו נעלמה ממנו הגמרא דיומא, שלפיקך דקדק לומר "אומר אני לפי פשוטו של מקרא", שר"ל הדרוש חדרש ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, כאשר הוא דרכו בהרבה מקומות. וכן הוא גם סגנונו של הרמב"ן בפירושי המקראות, רצו מספור.

וראה בספר עבודה חמה, והוא פירוש לסדר עבודה יו"כ "אתה טוננת" (שמחצרו יוסי בן יוסי כהן גדול צביט שני כאשר כתב"ה צביט יוסף, תרכ"א, ד"ה ואומר סדר העבודה) שהעיר צמה שכתוב שם, דף י',

מפרש כפי פשוטו של מקרא וכמו שהשרישנו הרא"ס, אך בפירוש הגמרא נוטה אחרי דברי רבותינו, ע"כ.

ה"י בחלין, קלו ע"ל ר"ה לנחת, ונר הראוי לנחת כחז שבעדי הקדש פירושם בגדי כהונה, וללא כמש"כ כאן, והביא בשם התו"ט ע"ל, שנפירוש המורה

אך את שבתותי תשמורו (לא: יג).

אע"פ שתהיו רדופין בזריזות המלאכה אל תדחה שבת מפניה. כל אכין ורקין מיעוטיין, למעט שבת ממלאכת המשכן, לשון רש"י, ולא נתבון אצלי, כי לפי מדרש רבותינו באכין ורקין ימעט בשמירת השבת, כי המיעוטים אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצווה בו, ואם תדרוש המיעוט בענין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשותה בשבת. אבל המיעוט הזה למילה או לפיקוח נפש ובירצא בהן, שהן דוחין את השבת. וכן אמרו במסכת יומא, מנין שספק נפשות דוחה שבת, רבי אבהו אמר רבי יוחנן אך את שבתותי תשמורו, מיעוט. ע"כ.

פירכא דספק מנא לן, יכול להיות מיעוט "למילה, או לכיוצא בהן שדוחין את השבת".

(ב) ואידי דאיידין זה יש להעיר שכנראה יש כאן גם ענין של חילופי גרסאות, ושאלתו לדעתו של הגאון ר' שאל חין לו מה להשיג על הרמב"ן, דגירסא אגירסא קרמי, כאשר נבאר.

שהרמב"ן מביא ממסכתא יומא בזה"ל מנין שספק נפשות דוחה שבת, רבי אבהו אמר רבי יוחנן אך את שבתותי תשמורו, מיעוט. והוא מגמרא ירושלמית פ"ח, הלכה ה', ובגמרא בבלי לא נמצא כלשון הזה, ואילו הם השינויים: שבעדי קדש, אמר ר' יוסי ברבי יהודה וירושלמי הו' ר' אבהו אמר רבי יוחנן, בגמרא שלנו, פ"ה, ע"א, הו' השאלה מנין לפקו"נ שדוחה את השבת, ונע"ב, אמר ר' בר"א אך ... חלק, ופריך שם רבא אשכחן ודאי דוחה שבת אבל ספק פקו"נ מנלן, ועל כן מסיק כדשמואל, וחי בהם, אבל בירושלמי הו' השאלה לכחילה על ספק פקו"נ — מנין שספק פקו"נ דוחה שבת, ומביא בירושלמי ר' אבהו א"ר יוחנן אך חלק, אית דבעי מימר ... חלל עליו שבת אחת וכו' ושיניהם מסקנא בלא שום פירכא, שהרי מחילה שאל מנין לספק פקו"נ שדו"ש.

ועבשיו, היום והרמב"ן מביא לשון בירושלמי סתמא, בשם "צמסכת יומא אמרו", משמע שכן היתה גרסתו בבבלי עצמו, דאל"ה היה אומר בפירוש שכן אמרו בירושלמי, כדרכו בכל מקום. ועוד שאין דרכו של הרמב"ן להביא מאמר חכמים מן בירושלמי כשיש כזה בבבלי, וגם זה מראה שהמאמר שהביא היה לפניו בגמרא בבלי. וא"כ משיג הגאון על הרמב"ן מהגירסא שלפניו בגמרא בעת שמוכח מחוכו שהרמב"ן גרס בבבלי מה שהוא לפניו בירושלמי, ולפי

בזונת הרמב"ן להשיג על רש"י שלפי מדרשי רבותינו בכל מקום בא "אך" למעט מהמנוה שמדבר בה, ואילו נאמר אך את מקדשי תבנו היה נכון לדרשו שבה למעט במנוה בנין המקדש ולומר שאינה דוחה שבת, אבל עכשיו שנאמר אך כשמהדובר הוא שבת, בא למעט במנוה שבת. ר"ל שממעט אחד מהדברים שדוחין את השבת כמו "מילה או פקו"נ, וכיוצא בהן".

וראיתי בספר בנין אריאל עה"ת (הנקרא חדרי מורה) להגאון ר' שאל מאמשטרדם שהשיג על הרמב"ן, וז"ל ולא ירדתי לסוף דעת הרמב"ן, דהא מסיק שם באותה סוגיא דיומא, אמר שמואל אי הו'י החס הו'י אמינא דעדיפי מכולהו, וחי בהם, ולא שימות בהם, ואמר רבא, עליה דשמואל לית ליה פירכא, אבל אהך דרבי יוסי בר"א שלמד דפקו"נ דוחה שבת מאך למעט, יש פירכא, דלילמא פקו"נ ודאי דוחה שבת, אבל ספק פקו"נ לא שמעינן מינה. הרי לפי המסקנא לפינן דפקו"נ נפש דוחה שבת רק מהך דשמואל — וחי בהם — והשאל אייתר לן אך, ועל כרחך נריך לומר לאשמעינן דמלאכת המשכן לא דחי שבת, כמו שפירש רש"י, עכ"ל.

בהשקפה ראשונה נראה שזדק צמא שאמר שלא ירד לסוף דעת הרמב"ן, ששתי תשובות בדבר.

(א) שהרמב"ן הביא הך דיומא רק להראות ש"אך" את שבתותי תשמורו, אם בא למעט, הו' מיעוט בשבת שמדבר בו הפסוק, ולא למעט במלאכת המשכן, וכנ"ל. ואף דפריך עלה רבא דלפ"ז מנא לן דאספק פקו"נ נמי מחללין את השבת, וע"כ מסיק דשמואל עדיפא מכולהו. אבל לעצם השגת הרמב"ן על רש"י אינו נוגע, שמהגמרא רואין שהמיעוט הו' צמאי דמשתעי קרא, דהיינו שממעט משבת, ואם לא לפקו"נ משום הך

גירסא זו אין כאן השגה כלל, שהרי שמה היא הך דרשה דאך חלק גם מסקנת הגמרא ולא עלתה הסוגיא בפירכא, כאמור.

ויש לתמוה על הגאון שלא הרגיש בחילופי הגירסאות בין דברי הרמב"ן בשם הגמרא, ובין מה

שנמצא לפנינו בגמרא, שינויים ממשיים שלפיהם אין השגות קיימת, כאמור. ואולי צ"ל דבריו בחיבור או שלא כסדרן, שמאחרי עוד מקום שם שטעות המעתיק גלויה.

פן תכרית ברית ליושב הארץ ... וזבחו לאלוהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו (לד: טו).

הרמב"ן מביא דברי רש"י "בסבור אתה שאין עונש באכילתו, ואני מעלה עליך כמורה בעבודתה", ומסיק, ואני אומר על דעת רבותינו שזו אוהרה באוכל תקרובות ע"ז, שהם אמרו שאסור הוא מן התורה ולא מצינו בו (אוהרה) אלא זה וכו'.

נכרי מפני שאינו "זר זביחה". ראה ר"ן על המשנה חולין י"ג, ע"א, שחיטת עובד כוכבים נבלה, וז"ל אפילו שחט כהלכתה ... שאין שחיטה אלא בישראל אצל נכרי כיון דלאו בתורת שחיטה הוא וכו'. וכן הוא ברא"ש ר"ש חולין, סימן ב', שהביא דעת הרמב"ם וכתב עליו שאינם דברים של טעם שהמורה הזהירה וזבח ואלכלת, אוחו שהוא זר זביחה, כו'. וכן כתבו החוס', ג' ע"ב, ד"ה קסבר טחים.

ובבבב כתבו המפרשים דעל כרחק ס"ל להרמב"ם שהשוחט לא צ"ל למיחיה בתורת שחיטה, אף שכן מצינו בכמה מצות שהפעולה בחפץ המצוה נר"ץ להיות על ידי זר הכי. וגם שלדעתו אין דורשין וזבח ואלכלת, מי שהוא זר זביחה, ו"א מי שיש לו נפ"מ דדיני שחיטה, שמבלעדי השחיטה אסורה לו והשחיטה מתירחו, דלא מצינו דרשה זו בגמרא. ועל כן פירש הרמב"ם המשנה שחיטת עובד כוכבים נבלה כמשמעו, בנכרי העובד עבודה זרה, ולא מצא איסור מפורש לזה בתורה אלא מפסוק וקרא לך ואלכלת מזבחו, ש"מ שזבחו אסור.

והגדול אחד ביאר דעת הרמב"ם שזאמת אית ליה ששחיטה נריכה להיות על ידי זר זביחה ואי לאו שחיטתו נבילה, ובעינן זר הכי ששחיטה כמו שהוא בגיטין, בצינית, במילה, וכו', וכדעת כל הראשונים. אלא דס"ל שנכרי שאינו עובד ע"ז נקרא זר זביחה מהא דזבחים קט"ו, ע"ב, שהנכרי מותר להקריב זבחה בזה"ל אף דלישראל אסור. והוא משום שהישראל אסור בשחטין חוץ משא"כ הנכרי, שמוותר בשחטין חוץ, ולפיכך כל אחד בונה לו זבחה ומקריב עליה. ומסיק שם א"ר יעקב זר אחא אסור לסייע ולעשות שליחותיהו (מפני שאנו מצוים על שחטין חוץ) אמר רבה ולאורינהו שרי. וכן פסק הרמב"ם סוף מעשה

מ"שוננו של הרמב"ן היה נראה שצ"ל לחלוק על פירוש רש"י, אצל אחר העברה על הדברים נראה יותר שאינו מוכרח, שגם רש"י מפרש שבאיסור אכילת תקרובות עכו"ם משמע, כפשוטו של מקרא, וזבחו לאלוהיהם וקרא לך ואלכלת מזבחו, והרמב"ן צ"ל רק להרחיב הדברים ולהסביר שהוא לאו גמור. וכן כתב האב"ע, פן תכרות — כמו לא תכרות.

ויש לדעת שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בביאור מקרא זה, ומפרש שלא בתקרובות ע"ז מדבר, אלא בשחיטה ראויה שהעכו"ם שוחט כדי לאכול בשר, ובלי שום מחשבת ע"ז. והרמב"ם למד מזה שאם הנכרי השוחט הוא עובד ע"ז הרי שחיטתו נבלה ואפילו שחט כהוגן ובלי שום מחשבת ע"ז, אצל נכרי שאינו עובד ע"ז ששחט, שחיטתו כשרה מן התורה. וז"ל פ"ד משחיטה ה' י"א, י"ב, עכו"ם ששחט אע"פ ששחט בפני ישראל בסכין יפה שחיטתו נבלה ולוקה על אכילתו מן התורה שנאמר וקרא לך ואלכלת מזבחו ... אתה למד שזבחו אסור. וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו נכרי שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה עכ"ל, וראה בנו"כ שם.

או אולי יש לבאר שזאמת פליג הרמב"ן על רש"י, כמשמעות דבריו. שרש"י ס"ל בהרמב"ם והכי קאמר, כסבור אתה שאין עונש בדבר, ר"ל שכ"ז שאין זבחו של נכרי תקרובות ע"ז וזבחו מותר, לכן מודיעך תורה שאפילו לא שחט לשם עבודה זרה, אלא שהשוחט הוא נכרי העובד עבודה זרה, וזבחו אסור. אצל נכרי שאינו עובד ע"ז לא נכלל באיסור זה, שרק בעובדי ע"ז משחטי קרא, וזבחו של נכרי זה זאמת מותר מה"ת.

ואזכיר מה ששמעתי בשם "גדול אחד" (האומרו העלים שמו) בביאור דעת הרמב"ם שחלקו עליו כמעט כל רבותינו הראשונים וטעמם שאין להכשיר שחיטת

הקרבנות, שאסור לנו לשמוע קדשי נכרים בחוץ אבל מותר להורות להם וללמדם האין יקריבו. א"כ, הן אמת שהנכרי מותר בגילה ואין לחושנו בר הכי לענין שמיטה מפני שמחירתו באכילת בשר שהיה אסור עליו לולא השמיטה, אבל שיך הוא להלכות שמיטה מדין שמיטת קדשים, שאם שחטה כהוגן הוי קרבן כשר ואם שחטה באופן שנישראל הוי שמיטה פסולה קרבנו

פסול, ולפיכך מלמדים אותו הלכות שמיטה, הרי מלך זה הוי בר זביחה.

ואגב, יש לתמוה על המל"מ שם שכתב, ומ"ש רבינו ואסור לסייען הוא בירושלמי מגילה פ"ק, הל' י"א. ויש לתמוה למה הרמיק לכת, הלא מימרא דרבה היא בזבחים, קט"ו, ע"ב, כאשר לינו.

פרשת ויקהל

ויצו משה ויעבירו קול במחנה איש ואשה על יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא. והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אותו והותר (לו: ו, ז).

הממוון יקרא מלאכה כמו אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, וכן לדגל המלאכה אשר לפני ... והענין נ"ל המכוון שלא יביאו עוד שום דבר למלאכת הקודש, אבל אמר אל יעשו עוד מלאכה להכניס הנשים שלא יהיו (תהיינה) עוד טוות את העוים, והנה גם ההבאה יקרא מעשה ומנע מהם הכל, ע"כ.

מרדכי) או לכל הפחות להכריז בלשון הסכמים, אל יעשו העם עוד מלאכה לתרומת הקודש ולאחיה מטרה דקדק לומר איש ואשה.

וְיָבִיֹא כוונת הרמב"ן נקדים הגמרא דשבת, ריש פ' הזורק (זו, ע"ג) הוצאה היכא כתיבי (שהיא מלאכה), אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הוה יחי, במחנה ליה, ומחנה ליה רה"ר הוא, וקאמר לישראל לא תפיקו ומיחי מרה"י דיכו לרה"ר. וממאי דבשבת קאי, דילמא בחול קאי ומשום דשלימו לה מלאכה ... גמר העברה העברה וכו'. החוס' שם בד"ה וממאי דבשבת קאי כתבו שהר"ם לא גריס ממאי דבשבת הואי עד גמר העברה העברה. דהא אפילו אם בחול הואי נפקא ליה שפיר מהאי קרא דהוצאה מלאכה היא, דהא רחמנא קרייה מלאכה. דכתיב איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש וכתיב ויכלא העם מהביא. אלמא קרי להוצאה מלאכה. ומסיק וכן דריש להדיא בירושלמי. ועכשיו יאירו דברי הרמב"ן כפשוטן, שמבאר שיש למלה מלאכה שלשה פירושים.

א שנקבי האדם נקראים מלאכה, כאשר הוכיח מכמה פסוקים.

ב כמשמעו. שפעולה ועבודה שאדם עושה נקראת מלאכה.

ג הבאת חפץ או העברת דברים ממקום למקום נקראת מלאכה כאשר מוכח מהפסוקים כאן, וכאשר

התבאר מרדכי כתב שאין דברי הרמב"ן מובנים, וראה מה שביארם, הוצא בהערות הרב שעוועל (ובשמו!). אבל לכאורה אין בדבריו כדי לישב כל מה שאינו מובן ברמב"ן ובפרט שגם דבריו בלו בקליור מקולר, וביאורו צריך ביאור. וארשום מה שנראה לי שהיא כוונת הרמב"ן, ו"א מאי דקשה ליה במקראות ואין מפרשם. ואולי זהו גופא מאי דקאמר התכלת מרדכי, וישפוט הקורא שאין לי הכרע.

ישון המקראות קשים בכמה אנפין.

א בפסוק ה': מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה. והמלים מדי העבודה למלאכה אין לו מובן.

ב בפסוק ו': והמלאכה היתה דים לכל המלאכה וגו'. גם כאן צריך הלשון ביאור. מהו כוונת המקרא באמרו שהמלאכה היתה די למלאכה.

ג בפסוק ו': ויצו משה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא. שמשא רבינו שניה כאן מלשון הסכמים בחרתי. שהם אמרו לו (פסוק ה') מרבים העם להביא שזהו באמת עיקר המכוון, וכך היה לו למשה להכריז, אל יביאו עוד תרומת הקודש, והוא שניה ודיבר על עשיית מלאכה, אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש.

ד וכן שניה לשון הסכמים כמה שאמרו מרבים העם להביא והוא העביר קול במחנה איש ואשה אל יעשו עוד וגו' והיה מקפיק להעביר קול אל יביאו עוד וכו' לא מיד, שהכל נכללים (כאשר העיר בתכלת

כתב הרבנו חננאל בשם הגאונים והירושלמי.

ועבשיו ק הוא פירוש הפסוקים להרמזין:

פסוק ד': ויצאו כל החכמים העושים את כל מלאכת הקודש איש איש מלאכתו אשר המה עושים. פירושם כמשמעות, מלאכה ממם.

פסוק ה': מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה אשר צוה ה' לעשות. פירוש, מרבים העם להביא הוא סוף הענין, שכל בלתי נחתא. אבל לא יצאו החכמים כוונתם באמרו מרבים העם להביא, את רצונם לומר ועל כן אל יחסר לנו זהב וכסף וכו' למלאכת המשכן, שהעם מרבים להביא, לשון הוה, ואין צו בקשה למשה שיפסיקו מלהביא. או דילמא הכי קאמרי, מרבים העם להביא ואין לנו צורך בכל מה שהביאו שכבר יש לנו יותר מהנדרש, וק"י שלא יביאו עוד. ועל כן הוסיפו החכמים לפרש דבריהם. שהמלאכה, ר"ל ההבאה שהביאו, הוא כבר יותר מדי לעבודה אשר צוה ה' לעשות. או שר"ל שהזהב והכסף וכו' שהביאו (שממון של אדם נקרא ג"כ מלאכה) הוא יותר מדי. ולפ"י יש לפרש ל' השימוש במלה למלאכה, שהוא קשור למלת מדי. שאין פירוש מדי כאן "מספיק", אלא פירוש לחשבון או למחכונת. והכי קאמרי, שלחשבון ולמחכונת המלאכה, ר"ל הזהב וכסף וכו' שאנו חושבים שנצטרך כדי לגמור העבודה יש לנו כבר רב וזהו פירוש של מרבים העם — שמביאים הרבה על החשבון.

פסוק ו': וילא משה ויעצרו קול במחנה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש. כאן ביאר

הרמזין שהמלה "מלאכה" האמור בפסוק זה יש לו שני מובנים, של "איש" שאמר משה פירושו לשון הבאה לא יעשו עוד מלאכה — לא יביאו עוד. ול"אשה" שאמר פירושו כמשמעות, שאל יטוו עוד צעדים וכו'. שהפסוק בא להשמיענו שמנע מהם הכל, צין שהנשים לא יתעסקו בטווייה וצין שהנשים לא יביאו זהב וכסף ונחושת, תכלת וארגמן וכו'. ששניהם, העשיה וההבאה, נכללים במלאכה.

פסוק ז': והמלאכה היתה דים לכל המלאכה. הראשון פירושו הממון והנכסים שהביאו והשני פירושו כמשמעות הדברים והנכסים שהביאו, זהב וכסף ונחושת וכו' היתה דים לכל המלאכה — הספיק לכל העבודה שהיו צריכים לעשות לצמן המקדש.

והותר — ועוד יותר מכפי הצורך.

ולפ"י מבוארים נמי דברי רש"י כאן, שנהשקפה ראשונה נראים כמחוסרים ציבור לגמרי, וזה לשון רש"י והמלאכה היתה דים לכל המלאכה: מלאכת ההבאה היתה דים של עושי המשכן לכל מלאכת המשכן וכו'. **רואים** אנו צעליל שגם רש"י פירש הפסוק כפירוש הר"מ, שמלאכה הנזכר ראשונה בפסוק (והמלאכה היתה דים) ציבורו מעשה ההבאה והשני (דים לכל המלאכה) פירוש מלאכת המשכן, והוא לשון מלאכה ממם. וראה גם ברמז"ם הל' שבת פ' י"ב הל"א וברב המגיד שם.

ועבשיו יעצור נא הקורא עה"פ על הרמזין בפנים ויראה שהדברים מובנים, דבר דבור על אופניו.

פרשת פקודי

ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל את כל העבודה. וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' (לט: מב, מג).

כן עשו בני ישראל את כל העבודה: כל מלאכת המשכן. ויקראנה עבודה לומר כי עשו אותה לעבודת השם הנכבד בענין ועבדתם את ה' אלוהיכם; ואותו תעבדו. ויתכן שאמר כאן כל העבודה על הכלים, כלשון שאמר, את כל כלי עבודת המשכן. והזכיר תחלה הכלים להזכיר כי אפילו בכלים נזהרו ועשו במצווה בהם ואחרי כן וירא משה את כל המלאכה. ע"כ.

(בהוצאת רב שמואל נפל טעות צליל הפסוק. והיה לו להתחילו בקטע חדש ולציין [מז]).

בזנות הרמז"ן לנאר שינוי הלשון במקרא, שהמורה קרי לה עבודה (כאשר נזה ה' את משה בן עשו בנ"י את כל העבודה) ובפסוק מ"ג חוזר וקרי לה מלאכה (וירא משה את כל המלאכה), ונחית לפרשה בשמי פנים.

א שיש שינוי ערך בין עבודה למלאכה, בין בלשון המקרא ובין בלשון חכמים. שמושג עבודה מצינו בעבודת מזבח, וכן בעשיית המצוות כאשר בפסוקים שהביא הרמז"ן לראיה. וכן נקראת חפלה ותלמוד מורה בשם עבודה, ראה בספרי פ' עקב עה"פ ולעצדו בכל לבבכם, כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תלמוד מורה קרויה עבודה. וכן שם, כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך חפלה קרויה עבודה, ובסוף הפיסקא מסיק דגם עשיית המצוות קרויה עבודה. ומה דן הרמז"ן שכל עשייה ופעולה שמטרתה עבודת השי"ת חל עליה שם עבודה אבל פעולת בני אדם שאין מטרתה עבודת השי"ת נקראת מלאכה, כגון מלאכות שבת שאין נקראת אבות עבודה אלא אבות מלאכה, וכדומה.

וזהו שדקדק הרמז"ן בלשון המקראות, שצריש פ' פקודי כשמדבר על עשיית המקדש וכליו ובגדי כהונה, מקפיד לומר פסוק כ"ד והלאה, קרי להו בשם הכולל מלאכה. כל הזהב העשוי למלאכה ... בכל מלאכת הקדש עד סוף הסיפור, לע: לב, ושם נאמר ויכלל כל עבודת משכן אהל מועד. ושוב מפסוק לג, מספר שהביאו המשכן אל משה ופורט והולך את כל חלקי המשכן וכליו שהביאו והפרשה מסיימת שמשה ראה את כל המלאכה, ומעיד הכתוב כאשר נזה ה' את משה בן עשו בנ"י את כל העבודה. ומסביר הרמז"ן, "ויקראנה (למלאכה המשכן) עבודה לומר כי עשו אותה לעבודת השם הנכבד". ר"ל שלא פעלו כבעלי מלאכה העסוקים במלאכתם אלא "כבעלי עבודה". והבדל גדול יש בין בעל מלאכה לבעל עבודה, שהנגר הצונה ארון או תיבה לביה"כ נקרא בעל מלאכה ואילו הבעלזער רבי שהיה יורד ומסייע לפועלים שזנו בנין ביה"כ בצל נקרא בעל עבודה, וכנ"ל.

ודברי הרמז"ן הללו עולים בד בבד עם דיוק נכון בלשון הרמז"ס שהעיר הגה"ק ר' דוד רפאפורט בספרו מקדש דוד סימן ז', שכתב שהן דאמריין בשבועות, ט"ו, ע"א, כל הכלים שעשה משה משיחתן (בשמן המשחה) מחנכתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן.

ופסקו הר"ס פ"א מכלי המקדש ה' י"ב, אין פירושו של עבודתן מחנכתן שהפעולה שיש לה שם עבודה היא מקדשת הכלי בקדושת כלי שרת, אלא פירושו שחללת משמיען של הכלים מחנכתן. ר"ל לכשישתמשו בכלי אוחז שימוש שהוא חפיקדו ותכליתו של הכלי נחקדש להיות כלי שרת.

וע"כ אין לתמוה שהמורה מחנכת רק צהלקה של בין הערביים (משנה מנחות, מט ע"א, וברמז"ס פ"ג מחמידים ה' י"א) הא קי"ל שהדלקה לאו עבודה וכשרה צור (יומא, כ"ד ע"ב, ובר"ס פ"ט מביא מקדש ה' י"ז), וא"כ היה לרץ להיות שהטבתה מחנכתה ולא הדלקתה. אלא שתפקיד המורה ותכליתה המיועד לה היו הדלקה, ואף שאין זו "עבודה", וכשרה צור, עכ"ל מחנכת צהלקה דוקא, שעבודתה מחנכתה ביאורו חללת משמישה בתשמיש המיועד לה, והמורה לא נעשית כדי להטיבה, אלא להדליקה.

ובתב הגאון שכן מוכח מלשון הרמז"ס, שצ"א מכלי המקדש ה' י"ב, י"ג, י"ח, כשמביא הלכה זו שמכאן ואילך עבודתן מחנכתן כתב שמכאן ואילך "מלאכתן" מחנכתן ושינה וכתב מלאכתן במקום עבודתם. והוא חמוה, דמאי האי, שכל ספרי הי"ד קרי להי הרמז"ס לפולחן ביהמ"ק עבודה בלשון המקרא ובלשון חכמים, ודוקא כאן שינה טעמו וקרי לה מלאכה. אלא הוא הדבר, שאין "עבודתן" של הכלים מחנכתן אלא "מלאכתן" דייקא, היינו חפיקדס ותשמישם.

ואולי למד הרמז"ס לומר כן מהפסוק עצמו. שדן זה שעבודתם מחנכתם למדים מהפסוק אשר ישרתו צהם בקודש, בשרות מחקדשים, וכתב הר"ס דרשה זו שם, בזה"ל י"ב. דאילו כתיב ועבד צהם בקודש היה צעי עבודה ממש לקדשם, אבל אשר ישרתו — בשרות מחקדשים, משמעו בתשמישם של הכלים.

ואגב ע"י האמור נזכרתי מעשה רב ששמעתי בילדותי, כשיסדו כמה רבני הדור העבר צחי אולפנא לבחורים שפסקו מלהיות חורתם אומנותם משום שילאו ללמוד מלאכות להתפרנס בהן, וסדר הצחי אולפנא היה שחצי הראשון של היום למדו מורה כמו בכל ישיבה, וחציו השני קבעו ללימוד אומנות. וקראו שם המוסדות "מורה ועבודה". והעיר אז אחד מגאוני הזמן (תצל שאני זכר שמו) לשונא שמו של המוסדות ל"מורה ומלאכה" — וכן עשו — היות והמושג "עבודה",

ובמיוחד צייטו "תורה ועבודה", אינו הולמתו. והעיר
 אז אחד מהאדמו"רים לתלמידי המוסד בדרך מוסר
 שיש שעבודתם היא "מלאכתם", מבחינת "הנשאת
 ונשאת באמונה", שפירשו חכם אחד שמה ששואלים את
 האדם היא אם היתה אמונה המשא ומתן שלו, היינו
 שעשה מהאמונה עסק ו"ציונעם", ויש שמלאכתם היא
 עבודה תמימה מבחינת בכל דרכי דעהו, וכל מעשיך
 יהיו לשם שמים, ראה רמב"ם סוף פ"ג מהלכות דעות
 וזכרם שיזכו שיהיה מלאכתם מבחינת עבודה.

(ב) עוד פירוש אחר כתב הרמב"ן לבאר הא דכחצה
 תורה שעשו כל המלאכה, ושזו ועשו את כל העבודה,
 והוא, דמלאכה קאי על הצנן והאולה, וכדומה, שאין

בהם עבודת מזבח. שמודיע שכל המלאכות האלו עשו
 כאשר צוה ה', וגם מודיע שאף הכלי שרת שבהם
 עובדים עבודת מזבח נעשו נמי כאשר צוה ה', ללא
 שינוי ותמורה. והכלים האלו הם הנוכרים למעלה
 בפרשה, המזבח והמזרקות וצנדי כהונה וכו'. וכאשר
 אמר הכתוב כן עשו את כל העבודה כוונתו על הכלי
 שרת דוקא, ובאמרו את כל המלאכה כולל הכל. והביא
 הרמב"ן סמך לזה שנפסק מ' כחצי את קלעי החזר
 את עמודיה ואת אדניה ואת המסך לשער החזר את
 מיתריו ויחדותיה ומפסיק בלחנחתה, ומוסיף המקרא
 ואת כל כלי עבודת המשכן. דמשמע שהכלים נקראו
 כלי עבודה, אבל הצנן עצמו לא חל עליו שם עבודה.

ויעשו את הכתונות שש מעשה אורג לאהרן ולבניו (ל"ט : מז).

נראה מכאן שהיו הכתונות שוות באב ובבגדים, אע"פ שאמר באהרן ושבצת הכתונות שש ובבגדים אמר
 סתם — תעשה כתנות, כי הכוונה תעשה כתנות כמו הנזכרות וכו'.

הערת בני הצנון כמר חיים ישראל שמעון
 שליט"א: וכן הוא דעת הרמב"ם, פ"ח מכלי המקדש
 הל' ט"ו, שכתונת כהן הדיוט וכו' שוות. ובמל"מ שם
 כתב שיש סמך לכריהם מגמרא יומא יב, והוסף "אך

ביום החודש הראשון, באחד לחודש, תקים את משכן אוהל מועד (מ : ב).

בגמרא ר"ה, י"ט, ע"ב, העיד רבי סימאי משום
 חגי זכריה ומלאכי שאדר הסמוך לניסן רצו לעשותו
 מלא עושין, ופליג ארבינא ... וגם מר עוקבא ס"ל
 כרבינא דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ומסיק שם
 בתיובחה דרבינא ומר עוקבא. והקשו בתוס' ד"ה אדר
 הסמוך לניסן, כיון דמסיק בתיובחה איך אנו נוהגין
 שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ומשני שכשמקדשין
 ע"פ ראייה קאמרי דזימנין מלא וזימנין חסר. אבל
 האדינא דמקדשין ע"פ חשבון לעולם חסר.

ויש להביא ראיה מן המקרא עצמה דבשנה שהוקם
 המשכן היה אדר הסמוך לניסן מלא. דבצינוי להקים
 המשכן אמר ה' למשה ביום החודש הראשון (פירש
 בראש חדש ניסן) באחד לחודש תקים המשכן, ש"מ
 דחרי יומי ראש חודש הואי לחודש הראשון, דאי לאו
 הכי מאי האי דכתיב ביום החודש, שפירשו ב"מ,
 ומוסיף לבאר באחד לחודש. שכיון שאמר ביום החודש
 ממילא דהוי באחד לחודש, אלא ש"מ דמלאוהו לאדר
 והוה ליה לניסן חרי יומי ר"ח, וע"כ הוסיפה תורה

וראיתי להרצ קרבן נתנאל בחיבורו עה"ת
 הנקרא תורת נתנאל שהוכיח שבשנה שהוקם המשכן
 היה אדר מלא מהך דלכו"ע הועמד המשכן לראשונה
 בכ"ג באדר, וא"כ איך קאמר רבי יוסי ברבי יהודה
 דאף בשמיני העמידו ופרקו ובר"ח העמידו ולא פרקו,
 שאם אדר חסר הלא שמיני הוי ר"ח, אלא ודאי דלרבי
 יוסי צ"ר יהודה אדר דהאי שתא מליהו ושמיני
 למילואים היה צל' אדר ובר"ח, ר"ל צא' ניסן, הקימו
 ולא פרקו.

ורא"ה צ"ל יואל שלכו"ע היה אדר מלא באותה שנה,
 ולא רק לר"י בר"י, כאשר מבואר במקרא עצמו.