

ספר

קרן פני משה

ובו ארבעה שערים

קרן פני משה – מהדורא תנינא
לפרש ולהקרין קרני אורה על פירושי וחידושי
הרמב"ן במקומות רבים שדבריו באו קצרים וסתומים

+++

קונטרס משרת משה
ביאורים והערות לפירש"י בספר יהושע

+++

חידושי תורה בענינים שונים

+++

גליוני הרמב"ם

◆◆◆

אשר השאיר אחריו ברכה
הנאון המופלא
הרב משה גרינעם זצ"ל

מכון באר התורה • תש"ס

רשימת הענינים לפי סדר הפרשיות

בראשית א' א'	ברברי הרמב"ן שארץ ישראל היה בחזקת כנען בתורת פקדון לבני ישראל	שם כ' ל"א	אי "בכור" בל' תורה הכוונה לבכור ממש או ל"ד, והכוונה לגדול, ודעת הראשונים בזה.
שם שם כ"ח	מו"מ ברברי הרמב"ן עה"פ ויברך אותם אלקים "זו ברכה ממש"	חיי שרה כ"ג ח'	ביאור דברי הרמב"ן עה"פ אם יש את נפשכם לקבור את מתי והעמדת הגירסא. גם הרחבת הדברים ברעת הרמב"ן שחיוב קבורה בקרקע הוי מן התורה.
נח ו' י"ב	מילואים למהדר"ק, דוגמאות לכך שהתרגום מזכה שטרא לבי תרי	שם כ"ד ג'	הוספה לד' הקפ"מ במהדר"ק עה"פ ואשביעך בד' אלקי השמים ואלוקי הארץ, שהכוונה לארץ ישראל דוקא.
לך מ"ו א'	מו"מ ברברי הרמב"ן במדרגת "מחזה" וביאור ענין ברית בין הבתרים שהיה כעין מתן תורה של אברהם אבינו	שם שם ס"א	ביאור דברי הרמב"ן והראב"ע עה"פ ויקח העבד את רבקה, דמהו הפי' "ויקח".
שם י"ז ג'	לבאר למה נאמר ויפול שתי פעמים עפ"ד הרמב"ן.	שם שם ס"א	ביאור דברי הרמב"ן והראב"ע עה"פ ויקח העבד את רבקה, דמהו הפי' "ויקח".
וירא י"ח ח'	מו"מ וביאור הענינים בענין פעולות גשמיות שמעוררים כח העליונים.	תולדות כ"ה כ"ב	ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן עה"פ ותלך לדרוש את ה'.
שם י"ח י"ח	ביאור דברי הרמב"ן המעורפלים בפסוק "ואברהם היו יהיה לגוי גדול" וכו'.	ויצא ל"א נ"ג	קו' על האונקלס שתרגם אלהי נחור בל' אלקות ולא כדרכו בכ"מ לתרגם טעוה ותי' מהג"ר פנחס ליברמן שליט"א מח"ס טוב ירושלים
וירא י"ט ג'	העמדת הגירסא הנכונה בד' הרמב"ן בפסוק ויפצר בם מאד וביאור ברין הגמ' העובר לפני התיבה צריך לסרב וכו' (ברכות ל"ד ע"א).	וישלח ל"ו מ"ג	ביאור דברי הרמב"ן עה"פ אלוף מגדאל, מביא מחלוקת אם זה קאי על מלכות רומי או פרס, ובר' רבנו בחיי בזה.
שם י"ט ח'	אם יש השגחה פרטית בכע"ה, דעת הרמב"ם והרמב"ן בזה.	וישב מ' ב'	ביאור תבת "סריסים" אם הכוונה לשרים גדולים, מו"מ בזה.
שם י"ט מ"ו	בביאור מחלוקת הרמב"ן והראב"ע בפ' הפסוק ויחזיקו האנשים בידו.	מקץ מ"א ו'	ביאור דברי הרמב"ן עה"פ והנה שבע שבלים צומחות אחריהן שדבריו קשים להבין על בורים.

וינש מ"ה י"ב	הוספה לקפ"מ מהר"ק בר' הרמב"ן עה"פ כי פי המדבר אליכם שכ' שהכוונה ללה"ק.	שם י"ט ה'	ביאור דברי הרמב"ן בפירוש "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".
ויחי מ"ח ז'	קו' חזקה בר' הרמב"ן שכ' שיעקב נדר לישא רחל, היכן מצינו נדר זה.	שם כ' ח'	ביאור ומו"מ ארוך ברעת הרמב"ן ושאר ראשונים במצות "זכור את יום השבת לקדשו".
שם מ"ט י'	ביאור בדברי הרמב"ן עה"פ לא יסור שבט מיהורה.	שם	ב' הערות על דברי הרמב"ן שכ' ששמור לא נאמר בלוחות הראשונות.
כא י' י'	ביאור בג' הנוסחאות שבד' התרגום בפסוק ראו כי רעה נגר פניכם, ובד' הרמב"ן בזה.	שם הפטרה	דיוק בפסוק ובירו רצפה במלקחים לקח מעל המזבח (ישעיה ו' ו') דדינא אשמעינן בזה, דאסור ליטול גחלת מעל גבי המזבח.
שם י' י"ד	בדברי הרבינו חננאל שהביא הרמב"ן שער עכשיו אין ארבה מפסיד בכל ארץ מצרים, ור' הגר"ו ז"ל מבריסק בזה.	משפטים כ"א א'	מילואים למהר"ק, דיוק מלשון רש"י דב"ד יכולין לשמוע טענות בעלי הדין מפי המתורגמן.
שם י"ג מ"ז	בדברי הר"י חייט בהגהתו לס' מערכת אלקות עה"פ והיו לאות על ירכה.	תרומה כ"ה א'	מילואים למהר"ק, כוונת הרמב"ן בפירושו שעשרת הדברות "היו אבות למצות התורה".
כשלה י"ג כ"א	בר' הראב"ע עה"פ וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וכו'.	שם כ"ה ג'-ו'	ביאור בדברי רש"י שכתב "י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה, כשתדקדק בהם" דמתוך הכתובים נראה שיש כאן ט"ז או ט"ז.
שם י"ד כ"ח	הערה בדברי הרמב"ן עה"פ ויכסו הרכב והפרשים.	שם	ביאור מה דקשה לרש"י בלשון אלו הפסוקים, ואיך מישבו בפירושו.
שם ט"ו כ"ה	בדברי הרמב"ן עה"פ שם שם לו חק ומשפט.	שם	ביאור מה דקשה לרש"י בלשון אלו הפסוקים, ואיך מישבו בפירושו.
יתרו י"ח כ"א	בדברי הרמב"ן עה"פ ואתה תחזה, לבאר ב' הדרכים בפ' "אנשי חיל".	שם כ"ה י'	ביאור מה דקשה לרש"י בלשון אלו הפסוקים, ואיך מישבו בפירושו.
כב י"ט א'	קושיא על דברי הרמב"ן שבני ישראל חנו במדבר מנגד ההר, ולא המתו עד שיכנסו אל מקום טוב, וישוב עפ"ד הראב"ע.	שם כ"ה י'	ביאור מה דקשה לרש"י בלשון אלו הפסוקים, ואיך מישבו בפירושו.

מפתח הענינים

3

שם כ"ה כ"ג	בענין צורת השלחן וסידור לחם הפנים.	מנחת ביכורים, ובשאר מצות התורה.
שם כ"ה ח'	מילואים למהדו"ק, במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בתכלית המשכן ותפקידו בישראל - ראייה מרש"י דסבר כהרמב"ן.	כוונת הרמב"ן בפירושו עה"פ צו את אהרן ואת בניו לאמר וגו'.
תצוה כ"ז ב'	ברברי רש"י מרליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה.	שני דקדוקים בפירוש הרמב"ן במ"ש כי הצריך הכתוב לשריפת פסולי המוקדשין "הללו" שתהיה "ביום".
שם ל' ג'	דקדוקים ברברי הרמב"ם בנוגע למדות כלי ההיכל.	בטעם שכתב הרמב"ן למה שהצריך הכתוב סנפיר וקשקשת לדגים אשר במים.
שם ל' ט'	מילואים למהדו"ק, קושיא על הרמב"ן מסוגיא דכריתות רף ו' בענין קטורת זרה.	כוונת הרמב"ן במ"ש בזה מוזהר שיודיע חליו לכהן.
כי תשא ל' י"ג	ביאור בפירוש הרמב"ן עה"פ בשקל הקדש.	כמה ביאורים למלת "בעיניו" המוזכר בפסוק והנה הנגע עמר בעיניו.
שם ל"א י"ג	מילואים למהדו"ק, עור בדעת רש"י דמיעוט הפסוק אך את שבתותי תשמורו בא למעט שבת ממלאכת המשכן.	אחרי מות מ"ז א' מילואים למהדו"ק, בפירוש הרמב"ן במה שהזכיר בלשוננו ספר שני וכוונתו לספר שמות, על אף שהפסוק שציין שם נמצא בספר במדבר.
ויקהל ל"ח ח'	ביאור בפירוש הרמב"ן עה"פ במראות הצובאות אשר צבאו.	בדעת הרמב"ן ושאר ראשונים בלאו שלא נסייע בידים בטומאות הקטנים, ועור שאין אנו מצווין להפרישן אם עשו כן לדעת עצמן.
פקודי ל"ט כ"ז	מילואים למהדו"ק, ט"ס ברברי המל"מ בשם הראב"ד, ודברי הראב"ד בפירושו לתמיד מכריחין כן.	הגירסא הנכונה ברש"י, והביאור הנכון ברברי הרמב"ן שם.
ויקרא כ' יא	בפירוש הרמב"ן עה"פ כל מנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ וגו'.	מילואים למהדו"ק בענין הרין דכסות נקיה שהוא נוהג מדאורייתא ביו"ט ואף ביו"כ.
שם כ' ח'	במחלוקת רש"י והרמב"ן בפירוש הלשון "אם" בפסוק ואם תקריב	דעת הרמב"ן שאיסור קצירה [בחולין] בארץ נוהג עד אחר

הקרבת העומר ולא רק עד קצירת העומר.	שם ח' ג'	חידוש הרמב"ן ראף שהדלקת הנרות כשרה בכהן הדיוט, מ"מ כל ימי חייו היה אהרן בעצמו המטיב והמדליק.
שם כ"ג מ"ב	מו"מ בדברי הרמב"ן עה"פ בסוכות תשבו שבעת ימים וגו'.	
בהר כ"ה ב'	השמטה ותיקון למה שנדפס במהדו"ק בדעת הרמב"ן במצות קידוש שנת החמישים.	כמה הערות בפרשת מנחות ונסכים הבאים עם הקרבן.
שם כ"ה ל"ט	מו"מ בדברי הספרא דשייך איסור כובש שכר שכיר בעבר עברי דגופו קנוי.	קושיא ע"פ מה שפירש הרמב"ן שבנ"י היו אוהבים את משה כנפשם מהפסוק, וממה שכתב הרמב"ן להלן (כ' ח').
בחוקותי כ"ו י"א	ליקוטי דברים על דברי הרמב"ן שהבוטח בה' אין לו לדרוש ברופאים.	במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בחטא מי מריבה.
במדבר א' ב'	מילואים למהדו"ק, בפסוק דברי הרמב"ן לכמה דיבורים אחרי שבאו בערבוביא.	ליקוטי דברים מפירוש הרמב"ן בשאר מקומות להסביר כאן דבריו בענין הבאר, שבאו בקיצור.
שם ב' י"ז	בענין מסעות הרגלים האיך היו מהלכים אם כתיבה או כקורה.	הערה על דברי הרמב"ן שנראה מדבריו שהטלת מס על מואב אינו באיסור אל תצר את מואב.
שם א' ט"ה	מו"מ בפירוש דברי הרמב"ן עה"פ ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבותם וגו'.	מילואים למהדו"ק, בדברי הרמב"ן אי דניאל נחשב כנביא או רק כבעל רוח"ק.
נשא ה' ב'	הוספה למהדו"ק, דעת הרמב"ן דפירוש משרבו הוא שנעשו רוב ולא רק שגרל מספרם מאד.	מו"מ בהערות שהעיר בעמ"ס יקב אפרים על דברי הרמב"ן בענין מדרגת בלעם בנבואה.
בהעלתך ח' ב'	שני הצעות בביאור דברי הרמב"ן עה"פ אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות.	מו"מ בדין שכתב הרמב"ם (פי"ב מאיסו"ב הל"ה) והבא על בת גר ותושב אין הקנאין פוגעין בו אבל מכין אותו מכת מרדות.
שם	עוד דקדוק בדברי הרמב"ן דבכל הרלקה בעינן להדליק כל שבעת הנרות, מו"מ בדברי השפת אמת בזה.	מילואים למהדו"ק, עוד סמוכים לחידוש זה שגם הקרבן פסח בעצמו מחייב חג שבעת ימים, ולא שעילת היו"ט הוא הקרבת

הערות בדברי המנחת חינוך (מצוה שע"ט) בענין מצות נשיאת הארון.

הפסח, ורק איסור חמץ ואכילת מצה נוהג כל שבעה.

שופטים י"ח ט"ו בכוונת הרמב"ן האריך נלמד מהפסוק נביא מקרבך שהוא בא לרמוז שאין נבואה אלא בארץ ישראל.

מטות ל' ב' כוונת הרמב"ן במ"ש וראשי המטות לבנ"י הם נשיאי הדגלים שהעמידו אותם על דגליהם.

שם י"ח ט' מילואים למהרו"ק, עוד ראיה מלשון הרמב"ם דמכשף אינו מין פרטי אלא הוא שם כולל לשאר הנזכרים והדומים להם כמו אוב וידעוני.

שם ל"ב כ"ט מו"מ בדעת הרמב"ן אי עבר הירדן היה מתחלק לכל ישראל או ישאר חרבה במקרה שב"ג וב"ד יעברו על תנאם.

שם כ' ג' הערה בדברי הרמב"ם אמאי לא מנה לאוין נפרדים לכל אלו המוזכרים בפסוק אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, כדרך שעשה במצות אחרות.

דברים ג' י"א ביאור בפירוש רש"י והרמב"ן במ"ש דאמת איש הוא אמת עוג.

כי תצא כ"א י"ח דיוק בדברי הרמב"ן שנראה דס"ל דהבן חייב לשמוע בקול אביו אף בענינים שאינם נוגעים לכבוד או מורא ממה שכתב דקאי בארור מקלה אביו ואמו.

ואתחנן ג' כ"ז טעם למה שנוסף תיבת "הזה" במקום שמוזכר הירדן או ירושלים וביהמ"ק בפסוק.

שם כ"ד ח' מילואים למהרו"ק, ראיה מדברי הרא"ש שכתב דמ"ע להראות נגעו לכהן והוא נלמד כמו"כ מן הפסוק והובא אל הכהן וב"ד כופין אותו לקיים, והוא כנראה גם העשה שעובר בעת שקוצץ הבהרת, ששוב אינו יכול להראותו לכהן.

שם ר' ב' ציון לדברי הרמב"ם בדין זה שב"ד יכולים לעשות תקנות והם נחשבים למצות עשה ולדברי הרמב"ן בסה"מ שמה שאנו מחויבים לשמוע לתקנות חכמים הוא מהלל"מ.

כי תבוא כ"ו ט"ו בדעת הרמב"ן "דאבותינו" הנזכר בפסוק זה קאי איצאי מצרים ולא לאבות, מדסמך לארץ זבת חלב ודבש שלא מצינו שנשבע הקב"ה כן לאבות.

שם ו' ז' ביאור לדברי הרמב"ן בפרשת שמע במה שציין רמזים לשאר מצות שהוזכרו במקומות אחרים.

שם ו' י"א ציונים לפרש ביאור תיבת "קדלי" [דהזירי] הנלמד מפסוק ובתים מלאים כל טוב.

עקב י' ח' ביאור דעת רש"י והרמב"ן בזמן המרומו בפסוק "בעת ההיא" הבדיל ה' וגו' מו"מ בדעת הרמב"ם והרמב"ן במצות נשיאת הארון אי הוה מתקיים דוקא ע"י כהנים או גם הלויים בכלל משמעות הכתוב בעת ההיא הבדיל ה' את "שבט הלוי". כמה

<p>ביאור דעת רש"י והרמב"ן ור"א בסדר הפסוקים דויצו משה את יהושע, ובכוונת הציווי.</p>	<p>שם ל"א כ"ג</p>	<p>מילואים למהרו"ק בדעת רש"י דואצנו הוא לשון זירוז. ובדעת הרמב"ן "דאילו היה מתעצל ולא יעשה כן חייב מיתה" מקור נאמן לזה מהמשנה והרמב"ם.</p>	<p>יילך ל"א י"ד</p>
<p>ביאור למה שהוסיף הרמב"ן שהכהנים היו נושאי הארון, אף שבפסוק כתוב לויים.</p>	<p>שם ל"א כ"ד</p>	<p>לבאר דברי הרמב"ן שכתב "דהשירה הזאת" היא שירת האזינו ושיש חיוב לקרותה תמיד בשיר ובזמרה. הערות בדיון זה דחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור, ומקור לזה ולמה שכתב הרמב"ם בהלכות תפלה (ז' י"ג) דיש מנהג לקרות פרשת האזינו בכל יום.</p>	<p>שם ל"א י"ט</p>
<p>השוואות בפירושי רש"י והאבן עזרא, להראות שכמעט בכל פסוק בא האב"ע להעיר על דברי רש"י, רובו להשיג עליו, ואף יש שבא כתנא דמסייע ליה.</p>	<p>פר' ויצא ופר' וישב</p>		

קרן פני משה

על התורה

הקדמת הרמב"ן

מילואים למהדר"ק
עמוד יט-כ.

במה שכתב הרמב"ן שכל חכמות הטבעיות כתובות או רמזות בחורב, מלוי שם שכן כתב הרמב"ם בהל' קידוש החודש. ראה גם ברצונו יונה אבות סוף פרק ה' על המשנה הפוך זה והפוך זה דכולא זה שכתב חזיר על דברי חורב שכל חכמת העולם כלולה זה. ואולי לזה נתכוון רש"י שם שכתב דכולא זה, שכל מה שתלך תמצא זה.

פרשת בראשית

בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ (א, א).

וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעוה"ז נעשה מכון לשבתו עד שגירש אותו חטאו משם ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם וכו' וזרעם חטאם [של דור הפלגה] גרם להם להפיצם ולזרותם בארצות... כפי שנזדמן להם אם כן ראוי כאשר יוסיף הגוי לחטוא שיאבד ממקומו ויבא גוי אחר לרשת ארצו כי כן הוא משפט האלוקים בארץ מעולם וכל שכן עם המסופר כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם ואינו ראוי שיירש מבחר מקומות הישוב אבל ירשוה עבדי ה' זרע אוהבו וכו'.

תוספת ביאור שמה תשובה היא לטענת גזל וכי מעבד וממקולל מותר לגזול, וגם יש קושי מבואר בדברי הרמב"ן והוא שאם אין כנען ראוי לירש מבחר מקומות היישוב למה הורישם כחמש מאות שנה מזמן דור הפלגה עד כיצו יהושע (ראה סדר עולם זועא בתחלתו), והיה לו להשיב שם בני יפת או מבני שם. ולזה לין למש"כ הרמב"ן דפי' לך ששם כתב להדיא שלא להשיב כנען בארץ בחורב נחלה אלא באופן עראי עד אשר ינחיל אותה ה' לזרע אוהבו ומה שהשיב שם מכל בני נח דוקא העבד המקולל מבואר בדברי

בתכלת מרדכי לין על דברי הרמב"ן עיין נח י' ע"ו לך י"ז י"ח והנראה לי לבאר כוונתו.

הרמב"ן כתב כאן שני טעמים לבטל טענת האומות שישראל כבשו וגזלו את ארץ כנען, (א) ראוי הוא כאשר יוסיף הגוי לחטוא שיאבד ממקומו כי הוא משפט אלוקים בארץ מעולם. (ב) זה שייך בכל אומה ולשון וכל שכן כנען המקולל ונמכר לעבד עולם. וכוונת התכלת מרדכי לבאר הטעם השני, שהוא קצת סתום וזקוק

משם כסדר, ולפניהם נבראו לפור שמים, ולפניהם דגי הים. והוא דוגמת מה שכתבו החסידים בכתבי מקומות שדרך המשנה פעם מפרש מה דלוק מנייה חללה, ופעם מפרש כסדר שנזכרו במשנה, ראה חסידים ריש במה מדליקין, וזה שאמר הרמב"ן "וכך אמר הכתוב" קאי על מה שכתב לבאר הסדר שנזכרו בן, דגים עופות חיות, שלכאורה הוא שלא כסדר כנ"ל, והסביר שמנאס כסדר בריאחם. וכן, כסדר בריאחם, נזכרו גם בתהלים אלא שפתח מן המאוחר אל הקדום.

ומה שסיים הרמב"ן "ורבותיו שמו הפרש בין כבישה ורדייה" חוזר למחבר שכתב "כבישה" ו"רדו" אחת הן, היינו ממשלה ובעלות, אלא שכתב קאי על הארץ עצמה, ורדו קאי על בעלי חיים, אבל שניהם ענין בעלות וממשלה, וע"ז מעיר "אבל" רבותיו שמו הפרש בין כבישה ורדייה. "ר"ל ששמו אותן לשני ענינים נפרדים. רדייה ענין ממשלה ובעלות וכבישה ענין ישיבה, ראה עובד ירושלים. כך ג"ל אחת כוונת הרמב"ן, דוק בדבריו ותמצא.

ומלאו את הארץ: כוונת הרמב"ן ברור ואינה לריב חוספת ביאור וכבישה: שנתן להם כח וממשלה על הצריחה כולה לעשות זה כרונם ואף בגוש הארץ עצמה, לעקור נטוע ולחלוצ ממנה, וגם על הבעלי חיים. ככתוב, ורדו בדגת הים וגו': שגם נתן להם ממשלה על בעלי החיים, ופרט הני שלשה דגים, עופות, וחית הארץ, משום שהצריחה כוללת שלשה שטחים: הארץ עצמה, החלל שלמעלה ממנה, והעומק למטה ממנה. ולפיכך נקט שלשה חלו דוקא. וגם ביאר הרמב"ן למחבר סדרם הכתוב דג, עוף, חית הארץ, (שלפי טעמו היה לו למונות מלמעלה למטה-עוף, חיה, דגים או מלמעלה למטה) ומסביר הרמב"ן שמנאס כסדר בריאחם. ועכשיו מובן מש"כ "וכך אמר הכתוב (בתהלים) חמשילכו במעשה ידיך וגו'" ר"ל שגם בתהלים מנאס כסדר בריאחם, ואף שלכאורה מנאס שם בהיפוך המאוחר קודם ראה הערת הרב שעוועל ליון 62 אין זה קושי, שגם בהיפוך שייך לומר "כסדר בריאחם", אלא שפתח במה שסיים זה הצריחה, היינו ממה שיותר קרוב למדבר, היינו לנה ולאלפים (לאן ובקר), ומזכירם

פרשת נח

מילואים למהדו"ק
כי השחית כל בשר (ו, יב).

בדרך (לג, ג), ראה רש"י שם שפירשו כפשוטו, שכן אמר לו הקב"ה למשה אני מסלק שכינתי מהם כי עם קשה עורף הוא וכששכינתי בתוכם וכו', אבל באונקלוס תרגמו כאילו כתיב כי לא אעלה מקרבך, כי לא אסלק שכינתי מבינך, וראה בנתיבה לגר שם.

ועיין ציונתן שם דהוי כמזכה שטרא לבי תרי, וז"ל לית אפשר דאסלק שכינת יקרי מביניכון, שהוא באונקלוס, ומוסיף עוד ברם לא יבא יקרי שרי במדור משרתיכון, והוא כרש"י וראה במפרש ציונתן שם. ונראה שגם שם איבא שתי נוסחאות והכניסו שתיכון.

הבאנו מחלוקת רש"י והרמב"ן במובן כל בשר הנאמר בפסוק, שרש"י פי' כל בע"ח, כולל חיות ועופות והרמב"ן כתב שהוא כינוי למין האנושי, כלשון ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד, יבא כל בשר להשתחות לפני ועוד.

והבאנו דברי האונקלוס שם שהוא כמזכה שטרא לבי תרי, שתרגמו כי חבל כל בשרא אנש, והעלינו שלא מעט יש בתרגומים שכשהיו שתי נוסחאות בתרגום הכניסו המעתיקים שתיכון ואף במקום שסותרות זא"ז.

ויש להביא עוד דוגמא לזה בתרגום ציונתן לפי כי שש עה"פ כי לא אעלה בקרבך... פן אכלך

פרשת לך לך

היה דבר ה' אל אברהם במחזה וגו' (טו, א).

וטעם במחזה כטעם וכל העם רואים את הקולות.

לדעת הרמב"ן הוי הא דכ' ... במחזה דייקא, ר"ל שאינה מליצה להשראת הנבואה, אלא שאברהם ראה הדיבור ממש כהך וכל העם וגו' הגא' במעמד הר סיני (ראו את הנשמע) והוא חידוש.

ואולי ביארו כן משום שמנינו חילוקי גדרים ומדרגות נבואה, יש נבואה שהיא במחזה, הרי אלו הנבואות שנאמר בהן חזון או לשון ואראה וכדומה, הנביא השיג נבואתו במראות הנפש. ולכן לפניו יקרא לנביא הרוואה (ש"א ט, ט) או המחזה כמו חזיה לך ברה (עמוס ז, יב), אשר אמרו לחזים (ישעיהו ל, י), וכגון גד החזיה ועידו החזיה ועוד. וגם מנינו נבואה שהנביא מקבל נבואתו בהשמעת קול דברים, פעמים נדמה לו בחלום כמו שמי שהוא מדבר אליו, ופעמים רק קול נשמע אליו בלי שום מדבר. ולכן נקרא נביא שהוא לשון דיבור, מענין ניב שפתים וכן נחז הרד"ק עה"פ ואהרן אחיך יהיה נביאך, צ"ל ואהרן (ז, א) ועי' רד"ק (ש"א ט, ט) וכאן כתיב שהדיבור היה במחזה, משמעו שאברהם חזיון ראה ע"פ הדיבורים פשוטו כמשמעו.

ויש לדעת שהרמב"ם במורה נבוכים כבר עמד על הסתירה בפרשה זו שהתורה מתארת נבואת ברית בין הבתרים בלשון דבר ה' וגם בלשון מחזה, שהם גדרים מחולקים במעלות נבואה, ראה דבריו בח"צ פרק מ"ה, ומישבה שתחלת הנבואה היתה במעלת מחזה ואח"כ תרדמה נפלה על אברהם ומשם עד הסוף היתה הנבואה בדיבור לחוד. ראה אברבנאל כאן שסיכם הרמב"ם וזה לשונו כפי דרך הרב המורה... שפעמים תהיה נבואה מדווקת ואחת [ר"ל שמתחלת הנבואה עד סופה היא ענין אחד יסביבה אחת, אבל] לא תהיה דומה ושוב באג"ק, תהא התחלתה ממדרגה זכה ובהירה,

שהיא המחזה והמראה, ואח"כ ירצה הרתת וההתפעלות החזק [ראה ה' יסודי התורה פ"ז הל"ב, "וכלן כשמתנבאים אצריהן מזדעזעין וכו'"] ותבא הנבואה באופן אחר יותר גם ועב ממה שהתחילה. ואמר הרב המורה שכן היתה מראה בין הבתרים, שתחלתה היתה מחזה והוא מין השלם שבמיני הנבואה ואח"כ נשתקע ונעשה חלום ר"ל שהדברים באו אליו כשיחה בחלום, ראה כל דברי המורה בפנים ועל ההשתקעות אמר ותרדמה נפלה על אברהם. וליין לראות במורה ח"א פרק כ"א וח"ב פרק מא - מה. והאריך שם האברבנאל בעוד אופנים בביאור נבואה זו.

וקצת תימה שלא הביא דעת הרמב"ן כאן לישב הסתירה של דבר ה' - במחזה, שהרמב"ן ביארו שראה את הנשמע כמו מעמד הר סיני.

ונראה שלדעת הרמב"ן הצריח בין הבתרים היתה בעין המתן תורה של אברהם חזיון, שבה ילא מבין נח ונחעלה למדרגת עס קדוש, המדרגה שהיתה להאצות והשזעים. ועל כן היתה נבואת ברית בין הבתרים באופן של "וכל העם רואים את הקולות" של מעמד הר סיני. וכמדומני שהמהר"ל הסביר למה נתנה תורה באופן כזה שרואין הנשמע, (אני כותב "כמדומני" שכן הוא בזכרוני, אבל בקשתיכו ולא מאחתיכו, ואולי ראיתיו בדיבור אחר ונתחלף לי גברא בגברא. גם הדברים שאני רושם הנם מתוך הזכרון, שטענו "דחסר ואחא" ויש לחוש שאיני מעתיקם צדיקות) כשם שהתורה נתנה מורשה לכלליות ישראל, כמבואר ברמב"ם ריש פ"ב מהל' ת"ת כתר כהונה זכה זה אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה דוד וזרעו כתר תורה מוכן לכל ישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב, כן נתנה לכלליות כל אחד ואחד, שאינה נחלת כליות ולב ולא נחלת הראש אלא נתנה לכלליות האיש הישראלי. החמשה

מנינו כלשון הזאת, ודבר מה יראני (במדבר כג, ג). וקשה לשמוע צלעם הגיע לדרגת רוחה את הנשמע.

ואולי יש לבאר ע"פ מה שכחז הרמב"ן צ"ל על הפסוק ויגל ה' את עיני צלעם (במדבר כג, לא) שמה שאמר צלעם כאשר ידבר ה' אלי שבאמת לא היה דבר ה' אלי, אלא שבגסות רוחו קרא לידיעת העמידות שבאה לו בקסמים "דבר ה'". וכן להלן שם כ"ד ה' צופו, "ולפיכך היה מתפאר בעצמו וכו'". ולכן אף מה דאמר ש"ודבר מה יראני" היינו שהתפאר במה שאין בו. וקלח דחוק הוא.

וראה עוד דברי הרמב"ן שם עכ"פ ויקר אלוקים אל צלעם, (כג, ד) (ובעיקר) דבריו ריש פרק כ"ד ודוק במיוחד במש"כ שם ולא תחשוב בזה [ר"ל בענין נבואה צלעם] זולת מה שפירשנו [ואל תחשוב אחרת] מפני מאמר רבותינו שאמרו בספרי ולא קם נביא עוד בישראל כמשה... אבל באומות קם וכו'.

ומדי דברי זו ארשום מה שאמרתי לפרש מקרא סתום הנאמר במעמד הר סיני (ואתחנן ד, יב) קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול, זה שחזר הקרא זולתי קול מחמיה שהוא כפל הענין ללא לורך, ומה נחוסף על רישא דקרא. ונראה דהכי קאמר, קול דברים אתם שומעים - פסיק - ולא ראיתם כל תמונה זולתי קול כולו חדא מילתא, וביאורו שלא ראיתם כל תמונה, זולתי תמונה קול הדברים הנזכר ברישא דקרא.

חושם בדרך כלל שלא במסגרת חורה משמשים להשגה חלקית, ענין זה או לימוד זה משיג האדם ע"י חוש השמיעה, ענין שני רוכש ע"י חוש הראיה וכו', משא"כ דברי חורה שהאדם נוהל בכלליותו שדברי חורה נקנית בהכלליות של המקבל ולא ע"י חלקי מהותו אלא כל כולו. וזה ביאור לשון חכמים וחידותם שהולך הקצ"ה את ישראל במדבר ארבעים שנה "עד שתתישצ תורה בצשרם", "עד שתכלע באיצריהם". ואולי לזה מרמז האצ"ע בביאורו לפסוק וכל העם רואים את הקולות (כ, עו) וז"ל טעם וכל העם רואים את הקולות, כי כל ההרגשות מתחברות אל מק"א.

ולדברינו בביאור הרמב"ן שברית בין הבתרים היתה המתן חורה של אברהם אבינו יש להבין מש"כ הרמב"ן צ"ל אמור בפסוק וילא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי (ויקרא כד, י) וזה לשונו כי מעת שבה אברהם בברית היו [הוא וזרעו לעם] ישראל ובגויים לא יתחשבו וכו' שכוונתו לברית בין הבתרים, שהיא הברית הראשונה שכת לו הקצ"ה ונאמרה הברית נחעלה אברהם למדרגת ישראל וממילא מוזן שהוא כמתן חורה, ושפיר נכנס זה באופן מעל - החושם. ואם כי הדברים נראים לי מאד, אבל בפרשת דרכים (להמל"מ) דרוש הראשון מביא דברי הרמב"ן פ' אמור ותפס לדבר פשוט שלמות מילה התכוון הרמב"ן כשכתב שמעת שבה אברהם בברית היו ישראל.

וכשהצעת הדברים לידידי הרה"ג ר' מאיר בלסקי שליט"א העיר שגם בצלעם

ויפול אברהם על פניו וידבר אתו אלוקים לאמר (יז, ג). ויפול אברהם על פניו ויצחק... לו ישמעאל יחיה לפניך (שם, יז, יח).

ויפול על פניו לכוון דעתו לנבואה וכאשר השלים הנבואה במצות מילה... ובא אליו הדיבור שנית... ואמר לו שרי אשתך וגו' חזר ונפל על פניו והתפלל על ישמעאל וכו'.

מה שייך לומר שם עוד הפעם ויפול אברהם על פניו, והלא כבר היה נפל. וביאור הרמב"ן ששני

כוונות הרמב"ן לבאר מה הן שתי הנפילות אפים זאת שבפסוק זה והשנית בפסוק יז, ובפרט

גדרים איכא דנפילת אפים, חדא "לכוון דעתו לנבואה" [ראה רמב"ם פ"ז מיסודי התורה הל"ב], וכן מצינו ביהושע כשנתודע אליו המלאך ואמר כי שר צבא ה' אני עתה באתי ויפול יהושע אל פניו ארצה ויאמר מה אדני מדבר אל עבדו (ה, יד, טו), ועוד יש נפ"א לתפלה כמו הפסוקים שהביא הרמב"ן. וכן בתפלת יהושע כשנפלו ישראל במלחמת העי הראשונה גא' ויפול [יהושע] על פניו (ז, ו).

ומבאר הרמב"ן שצוואת הכריתת צרית ומצות מילה נגמרה עם "את צריחי הפר" סוף

פסוק י"ד שהוא גם סוף הפרשה. וכאשר נגמרה הנבואה קם אברהם על רגליו, ולא נזכר זה בהפרשה כי פשט הוא הואיל והוא נפל על פניו לקבל הנבואה הרי מוצן שעמד בסיוס הנבואה, ושוב מתחיל פרשה חדשה וענין חדש בפסוק ט"ו, והוא בשורת לידת יצחק. וגם צענין זה נפל אברהם על פניו, אבל נפילת אפים בשנית היחה הנפילת אפים דחפלה שהחפלה על ישמעאל. ואף שפסוק שלם מפסיק בין ויפול אברהם על פניו ובין "ויאמר אברהם אל האלוקים לו ישמעאל ימיה לפניך", עם כ"ז סבירא ליה להרמב"ן שכן פירושו.

פרשת וירא

והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו (יח, ח).

נראה כמו שאכלו ובספר מורה הנבוכים וכו' [יח, ב].

(מתוך מבחב)

מכתבך ממוש"ק וירא קבלתי, והנה כל דברך לישב השגות הרמב"ן (ריש פ' וירא) על המורה ישרים ומאירים, ואיני יודע לבאר כוונת הרמב"ן שתהיה השגותיו דבר דבור על אופניו.

ומש"כ לישב ההשגה השלישית של הרמב"ן, מדוע היה צולע בהקין, ארשום מה שהכרתי צו ע"פ דברי הרמב"ן עלמו. והוא קרוב מאד לדברך ואולי לזה נכתוונת. שלהרמב"ם מעשה שהיה כך היה, וישכם יעקב צוקר והוא צולע על ירכו. לא שקרה לו מקרה מפגעי העולם, אלא שמאח ה' היחה זאת, שיהי צוקר והנה הוא צולע, והטעם, להוריד הנבואה והמחזה מעולמות העליונים לעולם המעשה. ואפרש דברי יש לפעמים שצעליונים נגזרה כך וכך, הן לטוב והן להיפוכו, והגזרה נשארת למעלה זמן ארוך או שכלל לא חרד למטה, אבל כשעושים פעולה ממשית בעולם התחתון אז כבר נתגשם הענין והוא עובר מעולם המחשבה לעולם המעשה, ודבר זה למדתי מחורתי של רבינו הרמב"ן, "שכח

התחתונים צעליונים הוא", כאשר כתב צ"א אחרי מות עה"פ וחטמא הארץ (ויקרא יח, כה), "כי השם הנכבד צרא הכל ושם כח התחתונים צעליונים וכו'". וצ"ל לך עה"פ ויעבור אברהם בארץ (בראשית יב, ו) "ידע כי כל גזרת עירין כאשר חלא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מחקיימת על כל פנים ולכן יעשו הנביאים מעשה צנצואות כמאמר ירמיה שזכר לצורך והיה ככלותה. ואמרת ככה תשקע צבל וכו' (עז) והבן זה", וכן כתב בפרשת ויחי על הפסוק אשר לקחתי מן האמורי בחרצני ובקשתי, (שם מה, כב), וראה בקרן פני משה מהדורה קמא שם ובמקומות שליינתי.

ובזה יש לבאר הרבה ענינים סתומים במקרא ובדברי חכמים בגמרא ובמדרשים כגון הא דאמרו באגדתא דפ"ק דסוטה י"ב ע"ב, "אלא מלמד שעשתה לו אמו חופת נעורים בתיבה ואמרה אולי לא אזכר לחופתי". והוא מתמיה, שהאם עומדת לזרוק בנה, הרך הנוול, לנהר שע"פ טבע כמעט הוא ודאי למות, ועושה מעשה שחוק

של ילדות שאננות, לחקן חופה'לע חוך התיצה. וע"פ האמור הדברים מוצגים מאד. שכן אמרה אמו אולי יש חפץ למעלה (או שידעה ברוה"ק) שיגלל הילד ויזכה ליכנס לחופה, אעשה פעולה מעשית להורידה לעולם התחתון ("ארונוטער שלעפען") החופה להאי עלמא. וכן בהרבה עניינים שנזכרו במקרא מלבד אלו שהזכיר הרמב"ן, כגון המחזות שראה ירמיה ריש ספרו (מה אתה רואה ירמיה וגו') וכן פרשת מלחמת העי אלל יבושע.

ואברהם היה יהיה לגוי גדול (יח, יח).

(מתוך מכתב)

תודה רבה על הערתך, ויפה הערת ועל כן עיינתי עה"פ צמה שכתבתי על הרמב"ן בפסוק ואברהם היה יהיה לגוי גדול וגו' (יח: יח), וגם בכתבים שמהם העתקתי הנדפס ומלאתי שחסר בנדפס בסופו כעשר שורות. ואצרר דברי עה"פ בקצת. בהרבה, ואחך הסליחה אם אאריך קצת. דברי הרמב"ן מעורלפים בכמה נקודות. ראשית צמה שהכניס "ולכך יאזכר את בניו אחריו לאחר דרכו", דמאי צעי בתוך הסצירה, דעיקר כוונתו לבאר שצא ה' יתצ' למנוע הטענות של הדורות הבאים, שהן, איך כסה ה' מאברהם, ואם גילה לו איך נתאכזר על שכניו וכו'. וגם יש לדעת לאיזה חכלית סיים הרמב"ן אם צורך לדקה ומשפט יפטרו, יתפלל... ואם חייבים הם לגמרי גם אברהם יחפין במשפטם.

והנראה, שמש"כ הרמב"ן שה' יתצ' חשש למא שיאמרו הדורות הבאים, אין כוונתו לאומות אלא לבניי, זרעו של אברהם. וביאר שהיות ואברהם ימסור להם דרכי ה' ויכירו וידעו מה שהוא מכיר ויודע, "שאני עושה לדקה ומשפט, שהמשפט שלי רק בלדקה" [וראה רמב"ן פ' האזינו עה"פ הנזר חמים פעלו כי כל דרכיו משפט וגו', ובמש"כ שם בהערתינו]. ואם ישאלו דורות הבאים איך לא התפלל עליהם, ר"ל למה הפסיק להתפלל, שאפילו אין שם עשרה לדיקים היה לו להתפלל מאד הרחמנות. וע"ז מצא

שהזכרתי בקרבן פ"מ צפ' ויחי (עמוד מ"ד), וכן בכמה אנדות שבגמרא כהך דסופה ובמדרשים, והרבה יש להרחיב הדיבור בזה עם דוגמאות מוכיחות, אבל אין לורך לגבול רבה דכוותי' שנהירין ליה דברי חכמים וחידותם.

ואסיים בצרכת כל עוב סלה בחומר ובאורה למר ולכל אשר לו, ידידו המנפח לקבל דברי תורתו הנעימים עלי מאד.

הרמב"ן שאמר הקצ"ה שלזה אין לחוש שיאמרו כן, שזרעו למדו וקבלו מאברהם את דרכי ה', שאני עושה לדקה ומשפט, ששניהם משולבים יחד, שהלדקה מושרש במשפט כשם שהמשפט מורכב בלדקה. שהתפלה מהני לבטל הדין רק אם יש איזה צד זכות, אבל אם "חייבים לגמרי" יצינו הדורות שאין מקום לתפלה, שאין למי שחייב לגמרי לנפות שחפלת הדיק חביה לו לישועה [ואולי שחפלת החייב לגמרי שמתפלל על עצמו שאני - ואין כאן המקום להאריך], ושהחיה לו הרכבה של לדקה במשפטו. וממילא אם לא אמרה תורה שאברהם אבינו התפלל עליהם, אולי ימלאו וגו' יאמרו שנתאכזר ולא התפלל עליהם "כלל", שלא ציקש הרכבת הלדקה במשפטם. והרמב"ן הוסיף צדיקנות יחירה מלת "כלל" (איך לא התפלל עליהם כלל).

ומלת "לגמרי" (אם חייבים לגמרי). שכתב הרמב"ן ביאור דבריו הוא וממילא היות כי ידעתיו אשר יאזכר את בניו ואת ביתו, שדרך ה' לעשות לדקה עם משפט, יצינו הדורות הנהגתו של אברהם צענין מהפכת סודים ולכבודו, עלי לגלות לו, שלא יאמר אין הוא חסוד צעיני שהרי לא גיליתי לו מאורע כזו, ואי משום החשש שיאמרו שלא התפלל עליהם לרחמים אף שלא היה שם עשרה לדיקים, הרי דורותיו יצינו הנהגתו כי ילמדו דרכי ה' וכו' כנזכר. ועכשיו, השני טעמים שכתבתי מוצגים יותר. החיוצי, שעלי לגלות לך

מפני כבודו, ואזכרם היה יהיה לגוי גדול, וכבודו
הוא שידעו הדורות שגליתיו לו מהפכת סדום.
והשלילי, כי ידעתי אשר יצוה את בניו ואת ביתו,
וממילא לא תלמח מזה אי כבוד לאזכרם, שיטענו

למה לא התפלל מלך הרחמנות אף אם הם רשעים
לגמרי, שאין שם אף עשרה לדיקים, שיצינו שאין
להתפלל על החייב לגמרי. וכל הנ"ל קרוצ
לביאורו של כבוד מעלתך בכוונת הרמב"ן.

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו' (יה, יט).

והנכון בעיני כי הוא ידיעה בו ממש. ירמוז כי ידיעת ה' שהיא השגחתו בעולם השפל היא
לשמור הכללים וגם בני אדם מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם אבל בחסידיו
ישים אליו לבו לדעת אותם בפרט להיות שמירתו דבקה בו תמיד לא תפרד הידיעה
והזכירה ממנו [ר"ל מן ה' יתברך] כלל. כטעם לא יגרע מצדיק עיניו ובאו מזה פסוקים
רבים כהא דכתיב הנה עין ה' אל יראיו.

דברי הרמב"ן הם כמו שכח הרמב"ם צמורה
נבוכים חלק ג' פרק י"ז. וראה הערתיו

להלן קפיעל י"ט פסוק ח' שהרחבנו בדברי
הרמב"ם קלח.

ויפצר בם מאד ויסרו אליו ויבאו אל ביתו (יט, ג).

היה ללוט זכות בהפצירו בהם והיה לו חפץ טוב בהכנסת אורחים והיו ממאנים כדי לזכותו
ולכן שמעו לו בסוף. כי מתחלה לא רצו לבא לביתו כי אינו צדיק תמים. ורבותינו
אמרו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. וא"כ יהיה בדרך מוסר בני אדם.

ונראה פשוט שהרמב"ן בא לבאר מה שנתחלה
מיאנו המלאכים לסור לבית לוט ולבסוף
אחר ויפטר צם מאד באו אל ביתו, דמתחלה מאי
קסברי ולבסוף מאי קסברי. וכח שצאמת היתה
דעתם אף שנתחלה לסור לביתו ולא סירצו אלא
לפנים, לאחת משתי סבות. חדא, שרצו לגלגל עליו
חוספת זכות צמה שיפאיר צם. ועוד טעם,
שסירובם הוי כדרך מוסר צני אדם וכמש"כ
רבותינו מסרבין לקטן, ר"ל שמדרכי המוסר הוא
שלא לקבל הזמנה לסעוד או אפילו מינוי לדבר
מלוא צהלעה ראשונה. [ראה פסחים פ"ז ע"ב, רב
הוא צרי' דר' נתן איקלע לצי רב נחמן צר ילחק
וכו' יבצו ליה כסא קבליה צחד זימנא וכו' ח"ל
וכו' מ"ט כי יבצי לך כסא קבלת צחד זימנא,
ופרש"י קבלית צחד זימנא, ולא סירב עד שיפאירו
צו אמר לכו מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול.

ופסק בן המגן אזכרם צשו"ע או"ח סימן ק"ע
ס"ק י'. וראה צרכות ל"ד ע"א העובר לפני
התיבה צריך לסרב, וצשו"ע אורח חיים סי' נ"ג
סעיף ע"ז].

והכל היה נוח, אלא דא עקא שצין שני
הציאורים הנזכרים הכנים הרמב"ן כי
מתחלה לא היו רואים לבא לביתו כי אינו צדיק
תמים, והוא מתמיה שאין להוספה זו המשך
לביאור שלפניו ולא לביאור שלאחריו. ולא רק
שאינו מישב השאלה שעוסק צה, ר"ל מתחלה מאי
קסברי שסירצו ולבסוף מאי קסברי שקבלו, אלא
אף נראה כסותר העצמים שהלע הרמב"ן לישבה.

ושאלתי פשר דבר מצני הצנן כמר חיים
ישראל שמעון שליט"א והעירני

לומר מדרך המוסר ולמה הוסיף מוסר בני אדם. ויתכן לומר שאין בזה משום מוסר חורני לא הלכה ואף לא מנהג המיוסד על דרכי התורה, אלא פשוט כך נוהגים בני אדם תרבותיים המפונקים בהליכותיהם. ובזה יש להבין למה השמיטו השו"ע והרמב"ם כך דמסרבין בהזמנת סעודה. אך מגמרא פסחים הנז' (דף פ"ו) ששאל ר"י לרב הונא מ"ט קבלת מר צדד זימנא היה נראה שיש להקפיד בדבר. אבל עדיין יש לפרשו שאינו אלא "מוסר בני אדם" ושאלו רב נחמן על כך דידע ביה שמדקדק צו וכשראה שהאידנא קיבל צדדא זימנא בלא הפלגה שאלו על כך.

תנא בצרייתא דאין עומדין ברכות ל"ד ע"א, העובר לפני התיבה לריך לסרב... כיצד פעם ראשונה יסרב פעם שניה יתעבה פעם שלישית פושט את רגליו ויורד. וכ"פ המחבר בשו"ע או"ח סי' נ"ג סעיף ט"ז.

ויש לדעת למה השמיטו הרמב"ם, וקשה לומר דס"ל דגם זה אינו אלא "מדרך מוסר בני אדם", שבצרייתא חני לה בלשון חיובא העובר לפני התיבה לריך לסרב, משא"כ בכסא דרב הונא מיייתי לה בגמרא כסיפור שהיה ומה ששאלו ר"י ומה שענהו ר"ה.

וגם יש לדעת מניין השיעור של שלש פעמים הנזכר בצרייתא. אלא שבזה נראה פשוט שהא דיש לסרב מהמלאכים גמרינן לה (ראה ב"מ פ"ו ע"ב פ"ז ע"א מאי שנא לגבי אברהם דכתיב כן תעשה כאשר דברת) (שלא סירבו אלא קבלו הזמנתו הראשונה) ומ"ש לגבי לוט דכתיב ויפטר צם מאד ח"ר אלעזר מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול. וכשנדקדק במקרא נראה שלא קיבלו הזמנת לוט עד שהזמינם שלש פעמים. דכתיב הנה נא אדוני סורו נא אל בית עבדכם ויאמרו לא כי צרחו נלין. ויפטר צם מאד ויסורו אליו ויצאו אל ביתו. ומנאס ר' אלעזר לשלש ויאמר סורו נא אל בית עבדכם - אחת, ויפטר צם - שתיים, מאד - שלש.

שפתרונו נמלא ברמב"ן הולאת הרב אייזנשטאט, ואינו תחת ידי אבל הובאו הדברים במהדורת טוב ירושלים ושם ראייתו. וזה לשונו "המלים כי מתחלה לא היו רואים לבא לביתו וכו' נמלאים רק בדפוס נאפולי אבל בדפוס ליסבון, רומי, שאלווקי ויניליה, וכן בכתיב אדלר (שצסמינר החיאלולוגי) אינם עכ"ל. ונראה מהאמור שיש להכריע בדפוס נאפולי היא המשצטחא [והרב שטועל לא הרגיש בכל זה].

ומידי דברי בו אזכיר כמה הערות קצרות בענין מסרבין לקטן.

המחבר בדיני הנהגת אדם בסעודה צולחן ערוך אורח חיים סימן ק"ע קבע שם הסימן בראשו דברי מוסר שינהג אדם בסעודה. ויש לתמוה שקראו בשם ארוך כזה ולא תיאלצו סתם, הנהגת אדם בסעודה כסגנונו בכל כותרות סימני השולחן ערוך, ועוד שהמלים "דברי מוסר" צמודים זה מוזר הוא, שמשמעו בכל מקום צין במקרא צין בדברי חכמים דברי תוכחה או התעוררות ליראת ה' ולקיום מצוותיו צין על ידי דברים צין על ידי עונשין.

ויתכן שהוא מלשון הרמב"ן כאן שקרא להך שלא ישב אדם לסעודה בהזמנה ראשונה אלא יסרב עד שיפטר צו בזה"ב "דרך מוסר", וכן הוא באצ"ע עה"פ ואקחה פת לחם וסעדו לבכם (בראשית יח, ה) וענהו הם כן תעשה כאשר דברת, ולכאורה אין תשובתם מוסברת שאורחים ידברו ככה בלשון מאיים לבעה"ב המזמינים לסעוד, וגם כאילו מזכירים אותו לקיים מה שהצטית, וע"כ פירש האצ"ע שכך אמרו בפת לחם די ולא תעריע עזרונו בסעודה רק הפת לחם אשר הזכרת. וזה לשון האצ"ע כן תעשה, דרך מוסר שפת לחם די. הרי גם האצ"ע קרי להנהגת עדינות בסעודה בלשון "דרך מוסר".

ומש"ב הרמב"ן שהא דמסרבין צדד זימנא הוא מדרך מוסר בני אדם, לכאורה היה די

אוציא נא אתהן אליכם (יט, ח).

והנה הלך עם שניהם (ושבט יהודה ושבט בנימין) בקרי והניחם למקרים.

גזרח ה' וחפלו, אלא כל זה ע"פ מקרה מוחלט. אבל במין האנושי בזה השגחתו על כל יחיד ויחיד ועל כל פרט ופרט מהמרחש עם כל יחיד, כפי הראוי במשפטו על דרך שכר ועונש. ואפילו על השגחה פרטית שעל בני אדם חמור הנביאים, שאינם כדאי לה, כמ"ש דוד (תהלים ח, ה) מה אנוש כי חזכרנו וכן אדם כי חפקדנו, וכן שם (תהלים קמד, ג) מה אדם ותדעו. וכבר באו מקראות מפורשים שהשגחה ה' על כל יחיד ויחיד מבני אדם ושכל מעשיהם מצוקרים, כמו היוצר יחד לצם המצין אל כל מעשיהם (שם לג, טו), וכן אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש דרכיו (ירמיה לב, יט) וכן באיוב (לד, כא) עיניו על דרכי איש וכל לעדיו יראה, וכמוהם רבים. וכל מה שנאמר בפרשיות האצות ראה גמורה על ההשגחה האישית. וראה מרחת ממ"ש הנביא חזקוק כשראה ההרג רצ של נצובדנר, ותעש אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו כולו בחכה העלה וגו' ויאספחו במכמתו (א, יד, טו) ר"ל כאילו כבר הופקדו בני אדם כדגים ורמש הארץ. וביאר הנביא שם פסוק י"ב, שהאמת אינו כן אלא שהוא סלוק מהשגחה דרך עונש, ה' למשפט שמתו [לנצובדנר] וזר להוכיח יסדתו.

ומה שמנינו כמה פסוקים שמראים כאילו יש השגחה גם על בעלי חיים, כמו ניתן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו (תהלים קמו, ט), פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון (שם קמה, טז) והרבה לשונות כאלו, ביאורם שהוא משגיח על המין הכללי ודואג לקיומו, לא שמשגיח על כל יחיד של המין בפרטיות.

בפרק י"ח המשיך הרמב"ם לבאר שאין השגחה בצורה על כל בני אדם שזה, אלא יש יתרון לזה על זה כיתרון שלמותם. שההשגחה על הנביאים גדולה מההשגחה על לדיקים וחסידים, וגם השגחה לדיקים וחסידים כפי חסידותם ולדקתם. אבל הרשעים נעדר מהם ההשגחה לגמרי

דברי הרמב"ן כאן שביאר "והלכתי אחכם בקרי" (ויקרא כו, כא) מלשון מקרה, ושענינו של ההולך בקרי היינו שרואה המתרחש אחר במקרים טבעיים ולא השגחת הצורה שה' מסיר השגחתו מעליו ומניחו למקרים, הוא מדברי הרמב"ם ריש הל' מעניות הל"ג. וז"ל אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וזרז נקרה נקריה... הוא שכתוב בחוריה והלכתם עמי בקרי והלכתי גם אני עמכם בחמת קרי. כלומר כשאביא לרה... תאמרו שהיא קרי אוסיף לכם חמת אחרת קרי.

בתכלת מרדכי כאן לייין דברי הרמב"ן לעיל י"ח י"ט עה"פ כי ידעתי, וז"ל הרמב"ן שם היא ידיעה זו ממש ירמוז כי ידיעת ה' שהיא השגחתו בעולם השפל לשמור הכללים [ר"ל שמשגיח על המין בכלל - ואף על בעלי חיים] אבל חסידיו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט להיות שמירתו דבקה בו, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל כמעט לא יגרע מזדיק עיניו וכו'. גם זה מדברי הרמב"ם במורה ח"ג פ' י"ז החל מד"ה וההשקפה החמישית [בענין השגחה] היא השקפתו כלומר השקפת תורתו. וכן להלן ד"ה אבל דעתי אני ביסוד הזה. הרמב"ם מדגיש עוד יותר ברור שלא סמך בזה שכתב בענין השגחה פרטית וכללית על הוכחות הגיוניות ושיקול שכליות אלא על מה שלמד מתורת ה' ומספרי הנביאים ומדברי רבותיו.

ומפני שראיתי למסכיל אחד שדיבר סרה בענין וחלה דעותיו הכוזבות בדברי הרמב"ם והרמב"ן בשפתי שקר הדוברות על לדיק עתק בגאור וכו', נרשום תמלית דברי הרמב"ם בקיצור.

אין השגחה פרטית של השי"ת חל על בעלי חיים וכ"ש שלא על האומה והדומם, ז"ל שאינו משגיח על כל יחיד ויחיד לשומרו מפגעים, אלא נתונים הם למקרים שונים. העלה שגשר מן האילן או זבוב שטרפו עכביש ודג שבלע חולעת אינו

ונכללו במערכת מיני הצעלי חיים נמשל כבהמות נדמו. והרמזים מדגיש "שענין זה יסוד מיסודות החורה ועליו היא צנויה" ומסיק "התבונן בלשון הכחוצים בהשגחה צפרעי מצדי האבות ואפילו בקניניהם". לאברהם נאמר אנכי מגן לך, ליצחק ואהיה עמך ואזכרך, וליעקב הנה אנכי עמך ושמתוך כל אשר חלק. וכן למשה אמר כי אהיה עמך, וליהושע נאמר כאשר הייתי עם משה

אהיה עמך. ולכן רגלי חסידיו ישמור. והרחוקים ממנו מסורים למקרים אשר יפגעו בם.

והנה הרמזין כאן ולעיל דרך צעקני הרמזים צענין השגחה פרעית וכללית. וראה גם צרצרו צחיי לעיל עה"פ כי ידעתי שהוסיף עוד נימוק דק בדעת הרמזים והרמזין שלא הזכירוהו כאן, ודבריו הוצאו בהע' הרמ"ל אייזנשטאט שם.

ויחזיקו האנשים בידו (ביד לוט)... ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר (יט, טז).

אמר רבי אברהם כי ויחזיקו... שפחד ואין בו כח לברוח. והנכון שהוא כמו ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ. אף כאן היו מושכים בהם בחזקה למהר לשלחם.

ללאת, ואף כאן כך פירושו. ולא פליג על האצ"ע אלא ציאור המלה ויחזיקו, שהאצ"ע פירשו שהוא לשון תפיסה, וכאילו כתיב ויתפסוהו צידו ויוציאוהו, והרמזין ציאו שהוא לשון זירוז וצין אם הזירוהו ללאת הוא בדברים וצין אם תפסוהו והוציאוהו שייך לומר ויחזיקו. אבל כאן דכתיב ויחזיקו האנשים צידו, וגם כתיב ויוציאוהו, ויניחוהו מחוץ לעיר מורה שתפסוהו צידו ומשכו אותו ממש, כאדם הצורה מעיר צוערת וחצירו העומד על ידו אינו מרגיש שהסכנה כבר עליהם ויוצא מן העיר בשוכה ונחת, הלא תופסוהו צידו ומשכוהו בחזקה בקריאת מהר המלט על נפשך.

נמצא שדעת האצ"ע והרמזין צורה וציאור מן העיר קרובות זל"ז, היינו שהמלאכים תפסו את לוט ואת אשתו ושתי בנותיו צידם וסחבניהם החולה, ורק ציאוהו ושימוש בהמלה ויחזיקו הוא דפליגי.

בהשקפה ראשונה דברי הרמזין היו לי מחוסרי הבנה ונראים בלקיים צחסי או ציח, שפתח כמשיג וסיים כמסכים. תחלה הביא האצ"ע שויחזיקו האנשים צידו ציאוהו שהחזיקו צו ממש תפיסה גופנית, כמו והחזיק בה האיש צפ' אונם (דברים כב, כה) ופליג עליה הרמזין וכתב שפירושו כמו ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ (שמות יב, לג), שציאוהו שהחזיקו עליהם בדברים ולחצו עליהם מהרו לאו מתוך עמי, אבל סיים "אף כאן היו מושכים בהם בחזקה למהר לשלחם", משמע שם"ל כהאצ"ע שהחזיקו צידם ממש ומשכם חולה.

אחר העיון נראה שכוונת הרמזין בהציאו הפסוק ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם אינו אלא להראות שלשון "ויחזיקו" נופל על הפעולה של זירוז ללאת, שכשצדם ממחר את זולתו ללאת באופן דחוף ומצוהל אומרים ויחזק צו

ותאמר הבכירה (כ, לא).

כל גדול באחזה יקרא בכור וכו'.

(מתוך מכתב)

הערתך ברמזין צפ' וירא (כ, לא) מפ' מקן, הצבור כצבורתו וגו' (לקמן מג, לג) היא הערה נכונה ונפלאה מאד.

ואגב ארשום שתי הערות בדברי הרמזין הנזכר: (א) מה הראיה שהביא הרמזין מיהושע, דילמא בצבור ולעיר ממש משמע, וכן באמת פירשו שם רש"י והרד"ק. והכי קשה צענין הוא

מדברי הכתובים, שכלן צפ' וירא הציא הרמזין
ראיה לדבריו מהא שתרגם אונקלוס בכירה
"רצה"י, [ובכל מקום שנאמר בכור והכוונה לזכור
משם מתרגמו בלשון בכור], וראה תרגום יהושע
כ"ה צכורו ייסדנה, "צכוריה", וצלעירו תרגם
"צכור בנחיה", ר"ל הצעיר שצבניו ולא רק לעיר
לזה שקדמוהו. וראיה הרמזין משם שגבה ממני.
ב) ואף שראיתך מפ' מקץ ראיה אלימחא היא,
וצפרט שגם שם תרגם אונקלוס הככור ככורתו
"רצה כרצותיה", ולא בלשון בכורה. אבל לדברי
האצ"ע צפ' וירא שצכירה פירושו בכירה לאמה,
שאמן של הנשואות כבר מתה וכו', ג"כ אין קשה

מכאן [הככור ככורתו] שארצע זכורים היו שם,
כל אחד בכור לאמו. ודוק צרש"י שפירש ג"כ
כדעת האצ"ע. דאל"כ למה לו להציא המדרש
שהציא, שאינה שייכת לפירוש המקרא, שלפי
פשוטו [אם מפרש כהרמזין] אין לורך במדרש זה
לישב פירוש המקרא שפירושו הפשוט שהשיצם
לפי סדר חולדותם, אבל להאצ"ע דס"ל שאין
מכנים "בכור" אלא למי שהוא ממש בכור, ואף
אם רק לאמו, גם כאן קשה מאי הככור ככורתו,
ועל כן מוכרחים לפרש המקרא ע"פ המדרש,
כאשר כן עשה רש"י. וש"מ דרש"י ס"ל כהאצ"ע
בענין ביאור בכור בלשון המקרא. ודוק כי קלרתי.

אם תשקור לי ולגיגי ולנכדי (כא, בג).

"אם" בכל מקום מספקת אל תחשוב בה בלתי זה, וכו'.

ראה הערת הרב שמואל ובעז ירושלים, וראה דבריו להלן צפ' ויקרא ע"פ ואם תקריב מנחת זיכורים
(ז, יד).

פרשת חיי שרה

אם יש את נפשכם לקבור את מתי מלפני וגו' (כג, ח).

טעמו אני לא אקבור מתי בקבר אחר אבל אם רצונכם שאקבור מתי פגעו לי בעפרון...
וטעם מלפני כי אם לא תעשו כן אקברנו בארון וכו'.

מלפני, שרמז להם דאל"ה תשאר היא לפני עלי
קבורה.

והא דאמר להם אברהם אם יש את נפשכם
לקבור מחי, כאילו מליע שהם יהיו
הקבורים, ביאר הרמזין כוונתו אם רצונכם
שתקבר, פגעו לי בעפרון וכו', שאם לא יסכים
למכור את מערת המכפלה לא תקבר.

ולפי"ז הוי נוסחת הרב חיינשטאט צרמזין
מדוקדק מאד, שצבוב החומשים וכן
בהולאת רש"י נעטעער, הרב שמואל והעז
ירושלים כתוב אם רצונכם שאקבור מחי, והרב

א) מה דקשה ליה להרמזין במקרא זה הוא
הוספת "מלפני" שאמר אברהם, שנראה
כיחור לשון ללא לורך. וגם קשה ליה מ"ש אברהם
אם יש את נפשכם לקבור את מחי, שמשמעו אם
אתם רוצים לעסוק בקבורת שרה, היינו שאחם
הביו קבורים אותה, שזה לא רצה כלל ולא ציקס
מהם אלא אחוזת קבר, לא שיקברוהו. וכח
הרמזין לישבו בשני אופנים, באופן הראשון ביאר
שאם אחם רוצים שתקבר שרה פגעו לי וכו' והכי
קאמר אברהם, אם לא אוכל לקבור אותה במערת
המכפלה לא אקברנה כלל ותשאר מונחת לפני
צבין עלי קבורה, והוא בלשון חכמים מי שמח
ביכל לפניו (צרכות דף י"ז ע"ב), היינו שעדיין
לא נקבר. וזהו שאמר אם רצונכם לקבור את מחי

אייזנשטאט גרים "שיקבר" במקום "שאקבור",
והוא מוסבר יותר.

ועוד אחת, ראיתי מי שהבין שהא דקאמר
הרמב"ן "שאקבורה בארון" ר"ל שיקבורה
בקרקע בארון, ואינו כן. אלא ר"ל שאשימה בארון
והארון ישר מונח על גבי קרקע או אנטזא או
שקוע במים, כאשר נקבר יוסף שנאמר בו ויישם
בארון במלרים (בראשית נ, כ"ו) ופירשוהו חכמים
שהארון שקוע בנילוס עד זמן פקוד יפקוד, ראה
תרגום יונתן שם.

הנה שיטת הרמב"ן ברורה בתורת האדם בשער
ענין הקבורה, והוצא להלכה בטור ובצ"י
צו"ד ריש סימן שס"ז, שקבורה בארון בקרקע
הוי שפיר קבורה בקרקע. אשר לפ"ז יש לפרש
שכוונת הרמב"ן שישים אותה בארון ע"ג קרקע
ולא בתוך הקרקע.

ב) הקשה הכלי חמדה (אות ב') הביאו הרב
שעוועל בהערותיו, שהרמב"ן כאן
סותר דברי עזמו בחורת האדם שם, שהעלה
שהלכת המת בארון שלא בקרקע אינה קבורה
ואסורה משום לא תלין. ויש לישב זה בכמה
אופנים, ונקדים תחלה תמלית שמעתה דנגמר
הדין (סנהדרין מ"ז ע"ב).

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין למלין
את מתו שעובר עליו בלא תעשה ח"ל כי
קבור תקברנו [ואע"ג דהאי קרא בהרוגי צ"ד
משחעי מתקברנו יתירה יליף לה]. איכא דאמרי
אמר רבי יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מה"ת
מנין ח"ל כי קבור תקברנו [ופירשו בו הראשונים
דקבעי רמז לקבורה בקרקע מה"ת מנין. כן הוא
בחידושי הר"ן על אחר וכן נראה שפירשו רש"י
בד"ה לעבד ליה ארון. וכן כתב הרמב"ן בזה"ה
שם]. אמר ליה שזור מלכא לרב חמא קבורה
(בקרקע) מה"ת מנין [לכם] אישחיק ולא ח"ל ולא
מידי, פירוש והיה כמנוח לפני שזור מלכא שטען
שאין קבורה בקרקע מלכא אלא להרוגי צ"ד ולא
בכל המתים. וחפ"ס ר' אחא בר יעקב עליה דרב
חמא ששחק, דאיבעי ליה למימר הך דרשה דיליף

לה מקבור, ומשני שאין זו תשובה לשזור מלכא
שלדעתו היה מפרשו שאם משימין המת בארון
נקרא נמי קבורה, והוא שאל קבורה בקרקע מנא
לכם, ולא ח"ל מתקברנו יתירה דהך דרשה לא
משמע ליה (לשזור מלכא, אליבא דרש"י ור"ח
והרמב"ן בזה"ה, אבל הר"ן פירש שלא משמע ליה
לרב חמא). ופריך תו ויליף שמלכא היא שכן מלינו
קבורה בארות ובאמדות ומשני שגם מזה אין
ראיה, ש"ל שנקברו משום מנהגא בעלמא ולא
משום מלכא. ותו פריך ממה שקברוהו השי"ת וכן
מכמה מקראות ובבולן משני משום מנהגא. ואליבא
דא"ד יש לפרש שהסוגיא לא חסיק בהחלטה
גמורה שקבורה בקרקע לשאר מתים חוץ מהרוגי
צ"ד הוי מה"ת, ויש לדקדק בן מלשון רבי יוחנן
משום רשב"י, שלא שאלו מנין שהיא מלכא מה"ת
כאשר שאלו לפי לישנא קמא, אלא רמז לקבורה
מה"ת מנין, שמשמעו על מה שמכרוהו רבן ואיזה
רמז יש למלכא בחורה על החיוב קבורה.

ג) ורבינו חננאל כתב להדיא שלמסקנא קבורה
בקרקע לאו דאורייתא, שאין להביא
ראיה מן האבות וכו' שיכול לומר מנהגא בעלמא,
"וכי קאמרינן, לוואה (מלכא) מנלן. וקיימא לן
מלכא זו דרבנן היא". וכך משמע מדברי הרמב"ם
בסכ"מ שצ"ח השורש הראשון כתב "כי אחר
שלשון התלמוד הוי חרי"ג מלוות נאמרו למשה
מסיני איך נאמר שדבר שהוא דרבנן שהוא בכלל
המנין.. מפני שטעו בה רבים ומנו נר חנוכה
ומקרא מגלה וקבורת מתים". ומה שהכנים קבורת
מתים בין שאר מלוות דרבנן מחמיה, שנעשה
ר"ל כתב "הוא שזונו לקבור הרוגי צ"ד ציוס
שנהרג והוא אמרו כי קבור תקברנו.... והוא הדין
בשאר מתים". ואף שדחוק הוא להעמיד כוונה זו
בדבריו, יש מקום לומר שהרמב"ם ס"ל כהר"ח,
ובמנין מנה קבורת הרוגי צ"ד כדמשמע קרא, וכי
יהיה באיש חטא משפט מות והומת וגו' ושאר
מתים ג"כ מלכא איכא לקוברם, אבל דרבנן. אבל
מלבד הקושי להעמיד כוונה זו בלשונו, לא מלינו
שהרמב"ם במנין המלוות יזכיר אלל כל מלכא
שבתורה איסורי דרבנן שלה. ולא דקתי הדבר עד
תכליתו אבל מהבא לידי, שבאיסור בשר בחלב לא
הזכיר שצ"ח עוף בחלב הוי דרבנן, וכן באיסורי

ערוות לא הזכיר השניות שהן ערוה דרבנן, ואיסור חלוצה בלאו דגרושה לכהן, ועוד ועוד. על כן נראה דחוק מאד ליישב הסתירה מהשרשים למנין המלות בענין זה. ועכ"ז ראה בהגהת הגאון ר' חיים העליר למנין המלות שהביא חשובת הרדב"ז שדקדק בלשון הרמב"ם ריש פט"ו מהל' סנהדרין דדוקא בהרוגי צ"ד איכא לאו ועשה אבל על שאר מחים אינו עובר אלא בלאו דלא תלין אבל העשה דקבור תקברו ליכא בהם, ראה שם כל דבריו בפנים. ובעיקר ראה מה"כ הגאון ר"י פערלא בסה"מ לרס"ג, חלק מנין הפרשיות פר' ל"ד (כרך ג' דף קע"ה ע"ב) שאסף שיעות רבותינו קמאי ובתראי ודן בהן בארוכה ובעומק כדרכו הבהיר.

(ד) וניישב דברי הרמב"ן בשלשה אופנים,

[א] הרי מ"מ משמע מדברי הרמב"ם דהחיות קבורה בקרקע הוא מדרבנן וזוהי יש ליישב הסתירה בדברי הרמב"ן, שם בתה"א פסק להלכה, דבעינן קבורה בקרקע דהיינו מדרבנן, אבל כאן היו הדברים, ר"ל השיחה בין אברהם לבני חת, קודם שתקנו חכמים שכל המחיים מלוה לקבורם בקרקע, וממילא מבאר הרמב"ן דברי אברהם אבינו כמשמעם ולא חש להחמיאם להתקנה שיתקנו חכמים בזמן מאוחר.

[ב] עוד יש לישב ע"פ דברי הלפנת פענח מס' סנהדרין שם (הולאת הרב כשר) שהביא דעת הראש"ד פ' י"ב מהל' עומאת מת הל"ו דס"ל שקבורה בארון של אבן המונח על גבי קרקע

מילואים למהדו"ק

ואשביעך בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ (כד, ג).

חשיב שפיר קבורה בקרקע. ואם נאמר שהרמב"ן ס"ל בהראש"ד יש לבאר כוונת הרמב"ן צמח"כ שאברהם אמר שאם לא יקברנה במערת המכפלה יקברנה בארון, היינו בארון של אבן ויניחנו ע"ג קרקע. וזוהי מדוקדק מאד לשונו שכח שאברהם אמר לקברנה בארון, שלכאורה היא כסתירה מיניה וביה, שאין לשון קבורה נופלת על שימה בארון כמו שפסק הרמב"ן דלא מקיים קבורה זוהי ולדעת הראש"ד שפיר דמי.

[ג] ועוד יש לישב ע"פ מה שזכר רבי בירושלמי דכלאים פ"ע הל"ג (שהוא כתשלוס אגדתא דאשכנתא דרבי בכתובות ק"ג ע"א), תהא ארוני נקובה מלמטה, ובתוכה"א שם מוצא בירושלמי ומוסיף "שקבורת קרקע מלוה". והרמב"ן מפרשו שם שיעלו דף התחתון שבארון וישכיבו על הארץ. וממילא יש לפרש שזכו שאמר אברהם לבני חת, לקברנה בארון שהוסר ממנו הדף התחתון והועמד על הארץ.

אגב מדברי הרמב"ן היה נראה שהסרת הדף התחתון בעינן, שיהא המת מושכב על הארץ ממש. אכן מהפוסקים משמע שבארון מנוקב סגי, ואף אם לא הסיר הדף התחתון והמת מושכב על דף של העץ, כל שנקבורו נקב אחד סגי ליקרא קבורה בקרקע. ואם המת מושכב בארון סחוס לגמרי כעין ארונו שלנו די בנקב, ואפילו אם הוא מן הלבד, כמבואר בש"ך ריש סימן שס"ב. וראיתי לחברה קדישא של חסידי פולין שמדקדיקין לנקוב נקבים בשולי הארון וגם בלדדיו.

משחעי הרמב"ם, כאשר סיים "ומשאם ומתנם של בני אדם זה עם זה". והעלינו בפנים שזה עולה עם דעת הרמב"ן שם שכל מקום שנאמר ארץ במקרא, וגם בדברי חכמים, הכוונה לארץ ישראל, ראה כל דבריו בפנים.

והראנו מקור להרמב"ם שבהסרת השנאה יתקיים ישוב ארץ ישראל מגמ' יומא

בח"א הבאנו דברי הרמב"ן שהקצ"ה נקרא אלוקי ארץ ישראל, הרי הארץ שנקרא היינו ארץ ישראל ולא כל העולם והבאנו דברי הרמב"ם בהל' דעות (פרק ז' הלכה ח') שהסרת השנאה היא הדעה הנכונה שאפשר שיתקיים בה יישוב הארץ ומשאם ומתנם של בני אדם זה עם זה, ובלרור המור למהר"י חגיז כתב, "וזהו הדעה הנכונה שתתקיים בה ישוב ארץ ישראל", שלכאורה היה נראה פשוט שנישבונו של העולם

ע"צ. ועכשיו העירני ידידי הרה"ג ר' מאיר בלסקי שליט"א מקור אחר יותר מפורש, דדברי הרמב"ם נאמרו על אר"י מירושלמי ריש פאה (ובירושלמי הולאת הרידצ"ז הוא בדף ה' ע"א) על המשנה אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרבן קימת לעה"צ... והבאת שלום... וח"ת, ואמר

עלה בירושלמי, ר' מנא שמע כולהון [יליף כל הנך דחשיב במשנה] מן הדין קרא כי לא דבר רק הוא מכס כי הוא חייבם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו' (דברים לב, מז), כי הוא חייבם - זה ח"ת ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה זה הבאת שלום בין אדם לחבירו, ודפח"ת.

ויקח העבד את רבקה וילך (כד, סא).

לקח העבד את רבקה עמו לא יפרד ממנה לשומרה מכל מכשול. ורבי אברהם אמר כי טעמו שהיה הולך עם רבקה ולא הרגיש עד שבא יצחק ופגע בו.

יש לדעת כוונת האצ"ע באומרו ולא הרגיש עד שצא יצחק ופגע בו. גם הרב ש"ז נעטטער וגם הרב שעוועל נחתו לפרשו, ויותר נראה ביאורו של הרב נעטטער.

למטה, פסוק סג - סד, ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק, אבל אליעזר לא הרגיש בו בהיותו ערוך בשמירתה, שלא הסתה דעתו ממנה כל הדרך. וכן כתב הרש"ז נעטטער, "...והיה השגחתו עליה תמיד צעת לכתו עד היא נשאה עיניה לראות את יצחק והוא לא ראה אותו" ואין כאן אי הרגשת היכן היו ולא אי הרגשת טורח הדרך, אלא אי הרגשת הופעת יצחק.

וז"ל הרב שעוועל בכל הדרך היה העבד ערוך לשרת את רבקה [הרמב"ן לא הזכיר לשרת, אלא לשומרה] ולא הרגיש טורח הדרך וגם לא הרגיש היכן היו עד שצא יצחק פתאום ופגע בו. [אגב, הוא מלה במלה מהערת המחוקקי יהודה על האצ"ע] אבל האצ"ע לא הזכיר ולא רמז כלל לטורח הדרך. אלא פירושו כאשר כתב הרב נעטטער והרמ"ל אייזנשטאט, שכוונת האצ"ע שפסוק זה, "ויקח העבד את רבקה" מחובר

ויפה העיר צעז ירושלים שהתרגום יונתן ביאר כך ויקח העבד את רבקה כהרמב"ן, שלקחה עמו, צדו. שהאונקלוס תרגמו ככתבו, ודבר עבדא ית רבקה. אבל היונתן הוסיף ודבר עבדא ית רבקה צדדיה.

פרשת תולדות

ותלך לדרוש את ה' (כה, כב).

לשון רש"י לדעת מה יהא בסופה. ולא מצאתי [לשון] דרישה אל ה' רק לתפלה וכו'.

ונראה שהמחלוקת רש"י והרמב"ן תנאי היא, שאונקלוס תרגמו "ואזלת למיתבע אולפן מן

קדם ה'", והוא כרש"י, וביונתן תרגמו "ואזלת.. למיבעי רחמין מן קדם ה'", שהוא כהרמב"ן.

פרשת ויצא

אלוקי אברהם ואלוהי נחור... וישבע בפחד אביו יצחק (לא, נג).

אזכיר הערה קצרה מצני הנזון כמר מרדכי זאב שליט"א, שהאונקלוס והיונתן תרגמו כל ג' "אלוהים" האמורים בפסוק [אלוקי אברהם, אלוהי נחור, ואלוקי אביכם] כולם לשון אלהות. וק', דבשלמא אלוקי אברהם קאי על הקצ"ה ושם קודש הוא לכו"ע, ואלוהי אביכם "משמשו קודש וחול" לדעת הכ"ר כאן (ולדעת המס' סופרים ד' ה', הוי חול) אבל אלוהי נחור הוי לכו"ע שם חול, והיה לו לתרגמו דחלת דנחור או עעותא דנחור כמו כל אלוהים הנאמר בע"ז. וא"י לפתרו.

אח"ז קיבלתי מכתב מידידי הרב ר' פנחס ליברמן שליט"א בעל עוז ירושלים וזו

מיישב הערת בני וזה לשונו: ואודות הערת בנו היקר נ"י מדוע תירגם אונקלוס אלוהי נחור שהוא חול "אלוה" ולא דחלן או טעון, הנה אילו היה זה לשון הפסוק ודאי היה מתרגמו כך, כי ודאי כוונת הפסוק שהם טעון אבל מכיון שהוא לשון לבן תרגמו אלוהי שהרי לבן החזיק אותם לאלוהי שאם לא כן לא היה אומר שישפטו ציניהם, כן נראה לי נכון. וכן כתב הרמב"ן בפרשת יתרו (כ, ג) שמה שהפסוק קורא לעבדו זה אלוהים מפני שכוונת העושה אותם שיהיו אלוהיו, וכן כאן תרגמו אונקלוס כך מפני שכוונת לבן היתה שהם אלוהי נחור.

פרשת וישלח

אלוף מגדיאל אלוף עירם (לו, מג).

מגדיאל זה רומי לשון רש"י וכו'.

הנה בכל הדפוסים באו דברי הרמב"ן כרשום למעלה, אבל במקראות גדולות ווארשא, כח"ר, שהוא העתק מדפוס וויניציא ואמשטרדם, היתה מגדיאל זה פרס, לשון רש"י. בהשקפה ראשונה תליתי הדבר בשליחות יד הנזכר, שידוע עד כמה הקפידו הנזכרים על כל זכר של רומי או אדום, שדמיונם הולכים שובב ונדמה להם שהמכוון הוא פחיתות מלכותם או דתם. וכן כתב הרב אייזנשטאט על אחר, "בכל הדפוסים המאוחרים הנוסח פרס, והוא מתיקוני המבקר". אבל אחר ההצגונות נראה דגירסא דסמכא היא, ר"ל בתכלת מרדכי שרשם על מגדיאל זה רומי נסחא אחריתא זה פרס ומדקרי ליה נוסחא אסריתא שמע מינה דסבירא ליה דגירסא דסמכא היא ולא משינוי השלטון, ובמיוחד שהגאון ר' ברוך גימפל חי בתקופה שיד הנזכר כבדה מאוד **ידע** כיצד שזה דרכם כסל למו, ועם כל זה קוראו נוסחא.

מקור הדברים הוא בפרקי דר"א פרק ל"ח, וז"ל ובשכר שפנה את כליו מפני אחיו נתן לו מאה מדינות משעיר ועד מגדיאל שנאמר אלוף מגדיאל אלוף עירם זה רומי, לפי פשוטו על אלוף עירם קאמר החנא שזו רומי משמע שמגדיאל אינו רומי. והא דגרס פרס יש לו סמוכין מהא דיומא י' ע"א, אמר רבה דב"ת אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה ד"ר אלעאי עתידה רומי שתיפול ציד פרס, קל וחומר... אמר רב עתידה פרס שתיפול ציד רומי וכו', ראה שם כל הענין.

הרבינו צחי מבאר שעירם הוא רמז לרומי מכמה פנים, (א) שרומי נקרא צפי חכמים עיר או כרך על שם הכתוב והאביד שריד מעיר שנאמרה צנצנא צלעם על אחרית הימים (במדבר כד, יח) ובאדום משמע קרא, שפתח הקרא והיה אדום ירשה. (ב) ועוד שאותיות עירם

רמז לעשו שנקרא חזיר "מיער" (תהלים פ, יד).
(ג) השם רומי עלמו מרומז באותיות עירם, בחוספת ע', וקוראו עי"ן תלויה. ועוד הוכיח הרבינו בחיי שעירם איננו אלוף נוסף על אלו שמנה, אלא הוא ביאור של מגדיל, כאילו כתיב אלוף מגדיל שהוא אלוף עירם ר"ל רומי. ורחייתו שהרמב"ן מסיק והנה אלה האלופים עשרה עם מגדיל... שנאמר (צדניאל) וקרניא עשר מנה מלכות עשרה מלכין... ודרשו אלוף עירם שהוא עמיד לערום (לצבור מלשון ערמה) חיסוריות (אולרות) למלך המשיח ע"כ הרמב"ן. דוק בצדני הרמב"ן בפנים ותראה שעירם ומגדיל שמום נרדפים הם לו. ובעיקר הוכיח הרבינו בחיי שהרמב"ן מדבר על עשרה אלופים וכשתמנם כאן

תמצא שחד סרי נינהו, אלא ש"מ שמגדיל ועירם חד הוא, והכחוז מודיענו ברמז שמגדיל זו רומי. והא שאינו קורא אלוף רומי בשמו כאשר קורא לשאר האלופים הוא עולה בקנה אחד עם הא שמנינו שכל המלכיות מכונים בשמם או מכונים בחיות חוץ מהמלכות הרציעית שלא נזכר בשום כינוי, רק דחילא ואמחני תקיפא יתרא ושנין די פרזלא לה, וכן ישעיה הזכיר משא צבל, משא מלרים, משא מואצ, וכשבא להזכיר זאת אמר משא דומה אלי קורא משעיר מה מלילה, ואף כאן קראו מגדיל והוא רמז לנבואת דניאל "שיתרומם ויתגדל על כל אל", וע"כ הזכירו בשם מגדיל, מלשון גדולה וממשלה רבה והוסיף בו הכתוב רמז על רמז וקראו אלוף עירם.

פרשת וישב

מילואים למהדר"ק

ויקצוף פרעה על שני סריסיו (מ, ב).

דעת אונקלוס כי סריסים שרים גדולים ולכן נכפל הסמ"ך והבאנו דברי האצ"ע ויקרא (יג, מט) שכו' ירקרק, וזה כפול לחסרון. יש להוסיף שדברי האצ"ע חמומים, שהרי משנה מפורשת היא בנגעים פי' י"א משנה ד', וכן הוא בספרא על אחר, וז"ל והיה הנגע ירקרק יכול כל מראה ירוק ת"ל ירקרק ירוק שצירוקין וכו', וכן פסק הרמב"ם ריש פ"ב דטומאת לרעת, ובכס"מ שם הביא הברייתא דספרא.

וראה בחומ' יו"ט על המשנה דנגעים הנ"ל שהביא דברי הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל ושורש משרשי הלשון שלא יהיה נוסף אות או אותיות אלא לענין מה... שיוסיף לזירוז ולהפלגה, שכל הכפולין כן הם. ואחר החיפוש לא ראיתי למי דפליג וס"ל שהכפל בא למעט זולת האנן עזרא.

ובזה יש לבאר מלת אליל. ראה רד"ק צס' השרשים ערך אליל שכתב עיניו הכל ודבר שאינו מועיל. וול בלע"ז (לשון אפס), שכנראה

שהוא מלשון לא, והכפל בא להגדיל האפסיות שלו, אפס שצאפסים, לעומת ירוק שצירוקין.

(מתוך מכתב, שי"ך להג"ל)

(א) **במה** שנדפס אללי בקפ"מ מהד"ק פי' וישב (מ: צ) (צ"ל הרמב"ן) שני סריסיו שרים גדולים, הוא טעות הדפוס, (ו"ל שרים וגדולים) ואין זה משנה הנאמר, שמה שאמרתי שסריסים אינם שרים סתם אלא שרים הממונים על שרים אחרים וכו' לא באתי אלא לבאר כפל הסמ"ך רי"ש [שלדעתי אז הוי המלה "סר", וסריס הוי כפול להראות על גודל הסדרה, ועוד מזה למטה], שבעצרת כופלין רק הרי"ש, כמו שררה, כי תשתער עלינו, ועוד, ובארמי כופלין גם הסמ"ך וגם הרי"ש.

ומה שכתב שאין "סר" "ושר" שוים, שכלל אין כזה מילה "סר", ואין כאן ענין של כפל, אלא עיקר המלה היא "סריס" ופירושו שר; אחר ההתבוננות אולי נדקת בזה, ודעתי נוטה לכאן ולכאן אחר העיון בספר השרשים להרד"ק ובעוד

מקצות, ולכשאפנה חשנה משנה זו בל"ג. בינתיים
יש קצת ראייה למה שכתבתי, וסרים הוי הכפל
לגדל מוצנו, דאילו הוי פירושו של סרים "שר",
היה לו לאונקלוס לתרגמו רבא דפרעה או רב
פרעה, או אפילו רבנא דפרעה, ומדכפלו רבנא,
ש"מ שהמלה עלמה הוי כפולה. ראה חרגום כאן
כפי' וישב שר בית הסוהר, רב דבית אסירי, שר

האופים ושר המשקים רב נחומי, ורב שקיא,
ופיכול שר לבאו, רב חיליה, האיש אדוני הארץ,
רבינא דארעא, ובספר שמות, מי שמך לאיש שר
ושופט, לגבר רב ודיינא. ועוד ועוד, ומדכפל
האונקלוס בכל מקום שנאמר סרים, סריסי,
סריסוי, ותרגמו רבנא רבנאיו וכו', ש"מ
שהמקור במקרא הוא הכפול.

פרשת מקץ

והנה שבע שבליים דקות וגו' צומחות אחריהן (מא, ו).

(מתוך מכתב)

א) **מה** שהערע דדברי הרמב"ן עה"פ לומחות
אחריהן (מא, ו), לדקת שדברי הרמב"ן
באו כאן בקיטור וכוונתו בלתי בהירה, וארשום
הנראה לי בהשקפה ראשונה. מפשטו של מקרא
היה משמע ש"לומחות" ביאורו שראה את השבליים
עולות מן הארץ כשהן רכות וירקות בלי זרע,
וראה אותן ממשיכות בלמיחתן עד שהיו שבליים
גמורות צרע ובגון של שבליים מבושלות. ובה
הרמב"ן להוציא מביאור זה ואמר שצמקרא זה אין
כן פירושו, אלא כאילו כתיב, "והנה שבע שבליים
דקות...למחו אחריהן", שראה השבליים העולות מן
הארץ צמק של עשויות ר"ל גמורות. והא שהוסיף
הכתוב "אחריהן" [לומחות אחריהן] שהלמיחה של
השבליים הרעות הייתה מיד ותיכף אחרי שעלו
השבליים העוזות וכו'.

שנית". וגם קשה לו להרמב"ן מש"כ ויהי צדוק
ותפעס רוחו, ולמה לא פעמה רוחו תיכף כשהקין
כאשר נאמר בנבוכדנאצר, ומצא ע"פ מה דאיחא
בספר השינה.

ונראה, כפי שהבנתי כוונת הרמב"ן שלא בא
לחלוק על רש"י, כאשר באמת נוטים
דבריו, אלא בא לצארה.

ומה שכתב הרמב"ן אח"כ, מ"יכך אמר...וזה
טעם... עד גמירא, סתומים הם ולא
אדעם. אם יש לך איזה מהלך צענין נא להודיעני.

(המשך למכתב הנ"ל).

אחר שולחי המכתב לחמול עיינתי עה"פ דדברי
הרמב"ן עה"פ וייקן פרעה, ונר' שדבריו גם
בסוף ביאור הפסוק פשוטים וברורים, ר"ל מ"ילכך
הזכיר" עד גמירא. דקאי אמ"ש לעיל מיניה,
"והנה פרעה עלמו הכיר כי ענין אחד הוא",
ומוסיף "ולכך הזכיר והנה חלום" ר"ל שמדבר על
שני החלומות בלשון יחיד, הנה חלום, כהא שאמר
יוסף חלום פרעה אחד הוא, וכן דיבר פרעה עוד
על שני החלומות בלשון יחיד באומרו ופותר אין
"אוחו" (ולא אמר אותם) וכן כשמספר ליוסף מה
שמלם מדבר על החלום כאילו באו בהמשך אחד
מבלי שהקין באמצע, שאמר וארא בחלומי וגו' דוק
שם בכתובים, מפסוק כ"ב עד כ"ד.

ב) **ומה** ששאלת בכוונת הרמב"ן עה"פ שלאחריו,
ויקן פרעה והנה חלום וגו' עיינתי
דדברי הרמב"ן פעמיים ושלש ואיני יודע לפרשה.
אבל מחליתי הראשונה של דבריו נדמה לי שהבנתי
וארשום מה שנראה לי בקיטור. מה דקשה ליה
בפסוק הוא אומר "והנה חלום", מה צעי בזה ומה
הוסיף על האמור לפניו. וע"ז מביא דעת רש"י
[שאנא, קרובים לדברי הרד"ק שכתב והנה חלום:
"והנה החלום נשלם ולא חלם עוד אותו הלילה"]
זה זה במקרא לעומת "ויקן פרעה" הראשון
בפסוק ד', שתיכף אחריו כתיב "ויישן ויחלום

פרשת ויגש

מילואים למהדר"ק
כי פי המדבר אליכם (מה, יב).

בלשון הקודש וכו' כי על דעתי הוא שפת כנען.

נצח העולם וזה דיצרו אדם הראשון ואבות
העולם עד דור ההפלה, שבו נפוצו על פני כל
הארץ ונבללה שפתם, עם ועם כלשונו. ורק לבני
עבר נשאר לה"ק שפתם המדוברת, וגם ליושבי
ארץ ישראל, ר"ל הכנענים אף שאינם בני שם אלא
בני חם, שלא נפוצו וגם כנראה לא נבללה שפתם.

וראה בהקדמת המחורגמן לר' אליהו בחור
שכתב, וכשנא אברהם אבינו לארץ כנען
היה הוא וזרעו מדברים שפת כנען שהוא לשון
הקודש ממש. וראה דבריו שם בהקדמה בחלחלו
שנראה דהכי קאמר, שמשפת ימי צראשית עד דור
ההפלה היו כל יושבי תבל מדברים בלש"ק שבה

פרשת ויחי

ואני בבואי מפדן וגו' (מה, ז).

ולאה היא הנשאת לו ראשונה בהיתר. ורחל באהבתו אותה בנדר אשר נדר לה לקחה.

אבל ראה צעור ירושלים שסיכם דברי הרמב"ן
וכתב ע"ז והצטיה לה לשאת אותה במקום
בנדר אשר נדר לה. כנראה שגם כע"י הצין כן
בכוונת הרמב"ן.

שאלני הצעור המופלג דניאל בלזם נר"י איפה
מצינו שנדר לה יעקב כן, ועד שידי
מגיעת לא מלאהיו.

אבל ראה יו"ד סי' רל"ז סעיף ו' כשהשתדכו
בלשון חרם לריך התרת חכם לחזור בו
דחרם לשון שבעה הוא. משמע הא סתמא,
כשהשתדכו רק "צהינשא לי", אין לו חומר של
שבעה ונדר, א"כ השאלה במקומו עומדת דלא
מצינו שאמר יעקב בלשון חרם דבגמ' מגילה איתא
דאמר בלשון הינשא לי, וז"ע.

וראה צעור שכתב כל דברי הרמב"ן והשמיט
הך בנדר אשר נדר לה. ולחומר השאלה
אולי יש לומר שכוונת הרמב"ן להך דמגילה י"ג
ריש ע"ב, ויגד יעקב לרחל...אלא אמר מינסבא לי
אמרה ליה אין, ואולי ס"ל שאם אמר מינסבא לי
והיא אמרה הן הרי זה קבלה והתחייבות שאינם
יכולים לחזור בה אלא בפחת מעין מקח טעות,
הרי היה להשידוכין תוקף של נדר, וע"כ קרי ליה
נדר אע"פ שאינו נדר גמור. ודחוק הוא.

לא יסוד שבט מיהודה (מט, י).

של ישראל" מהפטרת פ' קרח (שמואל-א י"א) הוא
עוב מאד וייער כחך וחילך לאורייתא.

עברתי על מכתבך מא' קרח רק היום ואעיר
בקלרה:

(ב) **מש"כ** ששמואל בדגיש מרותם של משה
ואהרן (וצפרט מה שכלל שניהם

(א) **מש"כ** מקור לדברי הרמב"ן פ' ויחי (מט),
(י) ששמואל היה "לוחם מלחמותיהם

כאחד) משום שהיה מצני בניו של קרח ועומד ומכריז "משה אמת וחורתו אמת", נראה להוסיף שהא שאמרה שמואל בלשון עשייה, אשר עשה את משה ואת אהרן, הוא ג"כ לעומת מ"ש משה כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה ופירש"י ש"המעשים" האמורים הם מינוי אהרן לכ"ג ואליהן לנשיא, והוא אשר עשה את משה, שה'

מינוהו למלך - ואת אהרן, שמינוהו לכ"ג. ואולי זה שאמר דוד, "משה ואהרן זכוהניו, ושמואל בקוראי שמו", ששמואל קורא שמו של הקצ"ה על כיהונו של אהרן ועל מלכותו של משה.

ובביאור הפסוק לכן אחת וכל עדתך הנועדים על ה', ראה בחיבורי קפ"מ.



פרשת בא

ראו כי רעה נגד פניכם (י. י).

בתרגומו, זה לשון רש"י, ומה טוב שיפרשהו אלינו והנוסחאות מן התרגום וכו'.

(מתוך מכתב)

מכתבך מערב שבת פ' בא קבלתי ואני ממחר להשיב מחשש של "שמה לא תפנה".

(א) **מה** שכתבת בענין ה"רמז" לארבע שדיבר בו הרמז"ן שהוא מציא המדרש ולמען תספר באזני צנף, הודיעו הקצ"ה למשה מה מכה יציא עליהם זו מכת ארבה, וכוונת הרמז"ן דשאר המכות אין ידוע דוגמתם כלל אבל ארבה כתב הרמז"ן לקמן (י. יד) שרגילה לבוא בכל הדורות לכן בזה הסיפור הוי כמוש כנגד עיניהם כיון שהם ראו מכה כזה, הדברים נראים מדוקדקים ומוסברים. אלא למה הוי זה רמז לארבה במיוחד, הרי יכול להיות רמז לכל פגע הרגיל לבא, וכמו שהוא רמז לארבה כן יכול לרמז לעזירת גשמים ולהרבה פגעים דומים, וממילא אינו רמז כלל.

(ב) **בענין** כוונת הרמז"ן בשלש הנוסחאות שצאונקלום לפסוק (שמות י') "ראו כי רעה נגד פניכם", יש לי אריכות דברים בזה והוא אי שם בחכריך הכתבים שלי, ובקשתיכו ולא מלאתיכו. וארשום כאן ראשי דברים בקצרה מתוך הזכרון [והזכרון הוי מהדברים דחסי ואחאי כאשר כתב הע"ז להלכה ריש הלכות שחיעה]. מלת "אסתחרא" הוא הארמי למלת "הסב" שצלשון הקודש ו"הסב" יש לו שלשה מובנים בעברי, (א) מלשון ישיבה בין ישיבה לאכול ובין ישיבה להעיד או לשום חכלית של חשיבות או קביעות, והציא הרמז"ן דוגמאות לכך ממכה מקראות וישבו לאכול, קום נא שבה ואכלה, ואין הסיבה האמורה באכילה מלשון סביב, כמו סביב השולחן, אלא מלשון ישיבה ממש כמו המשנה ריש ערבי פסחים אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, הסיבה ימין אינה הסיבה, והוא ישיבה על מטה או כרים כישיבת חסידים ולא על הרפפה, כדרך עניים.

ודוק ברמז"ן שזה הציאור הראשון בתרגום שהזכיר. וזה דלא כהרד"ק בשרשים ערך סבב, בסופו שכתב בדבריו. (ב) וגם יש מובן שני להסב, והוא מלשון "חזרה", כהא שאמרו חכמים סחור סחור אמרינן לנזירא, ר"ל תחזור (בשדות ופרדסים) לכרמא לא תקרב, וכן מלשון עני החזור על הפתחים שאין פירושו דוקא שחזור למקום הראשון שהיה שם, שמקיף סביב וחוזר למקום שבו התחיל, אלא כמו שאומרים באידיש, "עבר דרייט זיך", היינו שד ממקום למקום, ולאו דוקא בעיגול והקפה, והוא כוונת ולא חסב נחלה (במדבר לו, ז), וכן צפ' בשלח (יג, יב) ויסב אלוקים, שתרגומו ואסחר ה', אקומה נא ואסובצב בעיר בשוקים וברחובות (שה"ש ג, ב) שתרגומו ונסחר. ויש שפירושו שמקיף ממש, שחוזר למקומו הראשון. כמו סובו ליון והקיפוה (תהלים מח), וכמו תסובינה אלומותיכם (בראשית לו, ז), וכן בתהילים (כו, ו) ואסובצב מזבחך ה', וחזקי ציאור הנוסח השניה שצאונקלום, כפי הבנת הרמז"ן.

וגם יש מובן הסב שפירושו להסיר, ועל זה לא הציא הרמז"ן דוגמא מן המקרא, אבל יש כמה פסוקים לסעדו, כמו הסבי עיניך מנגדי (שה"ש ו, ה) שתרגומו אסחרי, וכן צפ' מקץ (בראשית מז, כד) ויסב מעליהם ויבך ותרגומו ג"כ ואסתחר, ועוד. וזהו המובן שצונסח השלישית שצאונקלום להרמז"ן.

עד כאן נ"ל פשוט מה שאמר הרמז"ן, אבל מה שאני נבדך בדבריו הוא שכמו שתלה ציאור ראשון בהסב צונסח ראשון שצאונקלום כן היה יכול לתלותו צונסח שלישיית או שניה, וכן כולם, ומה ראה לתלות השלשה מובנים בהסב והשלש נוסחאות צאונקלום דוקא בהאופן שכתב לזוגם. אם יש לך מהלך בענין נא להודיעני.

ויעל הארבה... בכל מצרים כבד מאד לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן (י, יד).

וכתב רבינו חננאל בפירוש התורה שלו מעת עתירת משה רבינו ועד עכשיו אין ארבה מפסיד בכל מצרים ואם יפול בארץ ישראל ויבא ויכנס בגבול מצרים אינו אוכל מכל יבול הארץ כלום עד עכשיו. ואומרים כי זה כבר ידוע לכל... אבל בארבה כתיב לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים ועל זה נאמר שיחו בכל נפלאותיו.

ובאה"ח עה"ח פ' שמיני עה"פ אשר לו כרעים (יח, כא), הביא כל הענין בקיטור ושם מסיק "ולא נגע ה' במכה זו, ולא נראה זה יותר מ"צ שנים" [כנראה חיזר הפרי חוץ כשמונה שנים אחר האה"ח].

וגם צוה ראוי לומר שזכה הארבה שעל ידו ישיחו הכריות בכל נפלאותיו.

והערוני ח"א שאף צומניו שהשכת הגלות שולעת בהם פנים עדיין יש לו להארבה הזכות שעל ידו יתגדל ויתקדש שם שמים בגלוי, כאשר נראה ממכתבו הנפלא של הג"ר בנימין מנדלסון ז"ל שנדפס בהקדמה לס' משנת יוסף עמ"ס שביעית (להג"ר יוסף ליצרמאן שליט"א, ירושלים ת"ו), ומפני חשיבות הדברים אני מעתיקו במילואו.

"עוד שני דברים נפלאים היו לנו בקוממיות בשמיטה תשי"ט, שמרן הגאון מצריסק ז"ל אמר עליהם שמורה לפרסום, לכן אודיעם לכת"ב. בחדשים הראשונים של שנת השמיטה, היה זרוע בשדות מאכלי בהמה, שנזרעו לפני שביעית, שמוחר לקטור בשביעית ולאכול בקדושת שביעית, כשיעור הרמז"ן ז"ל שנוהגים כן באר"י. והנה ביום ששי אחד בא ארבה לרוב לכפרים הסמוכים, ואנשי מקומינו באו אלי בחרדה שיש סכנה גדולה של אכילת כל הנזרע ע"י הארבה. ואמרתי נראה ישועת השי"ת בשמיטה. והנה בא מחנה גדול של ארבה עד לגבול קוממיות, וכשאף הגיעו לגבולינו תיכף פנו לנו עורף, וכלעומת שבאו כן הלכו, ולא נשאר ארבה אחד בכל גבולינו, ולא הזיקו מאומה. וכשספרתי זה למרן הג"ל ז"ל אמר זה מופת

הנה העשר מכות כוללות ארבע מכות שבאו על ידי מיני בעלי חיים, שהם לפרדע, כנים, ערוב, ארבה, ומכה זכה רק הארבה שיחרצה כבוד שמים על ידו באופן זה. ובדקתי במדרשים, ועד שירי מגעת לא מלאחי רמז לדבר, למה זכה דוקא הארבה למדה זו. וגם ציואל מלינו שהשם יתברך קראם גוי עלום (א, ו), חילי הגדול (ב, כה), ועוד כינויים נכבדים כאלו, מה שלא מלינו צמינים האחרים. שוב עוררנו לדברי האור החיים הק' בפרי חוץ על שולחן ערוך יורה דעה סימן פ"ה, וארשום דבריו בקיטור. כתב שבשנים שבה הארבה לערי המערב [מדינת מארוקן] פשטו ידיהם בני עמנו לאוכלם, ולדעתו הארבה הווא מין עמא הוא, והאריך להוכיח כן בראיות מכריעות. ואמרו בני העיר שהקדמונים נהגו בהם היתר, ושאל הוא פי זקני העדה ואמרו שהם נוהגים בו איסור אלא שמעלימים עין מלאוסרם בדיחא מפני שלא נהגו בהם היתר אלא בשנות רעב ממש, שבשנים שהארבה נכנס למדינה מכלים כל צומח לגמרי, והעיד מה שראה כשהיה מהלך בדרך, "ועיני ראו כל הדרך מלאה מהם כחול, בדרך יום", ומשנות חירום נמשך ההיתר ואוכלים אותם בכל עת. ומסיק שם, "וכבר כביר מלאה ידי", והודיע דעתו שמין עמא הוא וקבלוה בני העיר. וחכם אחד שלא קיבל דעתו, "הראוהו בחלום שהוא אוכל שקלים ורמשים, והעירוהו שהוא הארבה שאכל בו ציום". והוסיף שהיו שם כמה הערות מן השמים להנדיק האיסור, "וגדול הנס האחרון שעשה ה', שחמיד דבר רגיל היה לבא מין זה לשחים או לשלש שנים, ולא אחר טפי מד' שנים, ומשעה שפרסמתי איסורם וחכמי העיר הטו אזנם ואסרם, מאותה שנה לא נראו עוד במערב למעלה מעשרים שנה".

שצריכים לספר. ולויה להביא הרמז"ן ז"ל על שמות וקרא לפנינו (ישבו עוד אנשים שם) את דברי הרמז"ן ז"ל (שמות י, יד) בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב מעת עתירת משה רבינו ועד עכשיו

אין ארצה מפסיד בכל גבול מזרים וכו' ועל זה נאמר שיחו בכל נפלאותיו עכ"ל. ולמדנו כונת מרן ז"ל שמהרמז"ן ז"ל מוכח שנפלאות בארצה לריכים לספר".

והיה לאות על ידכה וגו' (יג, טז).

(מתוך מכתב)

מכתבך מיום ה' לסדר תרומה קבלתי בזמנו ועיינתי בו, בו ציוס, וחשובתי נתאחרה עקב ערדות שונות אשר כתרוני. ואעורר על כמה דברים צענינים שכדחתי בהם.

מה שטענת על הר"י חייט (בהגהתו לס' מערכת אלוקות) פרשת בא שכתב "וצכפיו הם התפילין", וטענת שאין מלות על הכף. בהשקפה ראשונה לדקת מאד. וכן יש לדקדק מגמרא חענית דף ד' סוף ע"א, שצקשה כנסת ישראל שימיני כחותם על לבך כחותם על זרועך (שהיא מקום תפילין) ואמר לה הקב"ה בתי וכו' אלא אני אעשה לך דבר שנראה לעולם שנאמר הן על כפים חקוקיך, ראה שם צפנים, ש"מ שכף לחוד וזרוע לחוד ששתי מקומות הן ולא יקרא לכף זרוע, ולא לזרוע כף.

אבל כדי לזדק דברי החייט מחומר השגתך אולי יש לבאר כוונתו ע"פ הגמרא דברכות ס"ב ע"א, מפני מה אין מקנחין צימין אלא בשמאל אמר רבא...ור"ש בן לקיש אמר מפני שקושר זה תפילין, ע"כ. וקשה מינייה וביה דאם קדושה תפילין חמורה כ"כ דפשטה בידיה עד דאין מקנחין זה, ק"ו שהיה לו לומר אין מקנחין בשמאל שעליה קושרין התפילין, אלא שמ"מ שהיד הקושרת עדיפה מהזרוע שקושרין עליה, שעשיית המזוה, היינו העסק בפעולת המזוה עדיף לענין זה מהאבר שעליו נעשה המזוה [בעין גדול המעשה יותר מן העושה], ולא מלינו שום חומר

שיש לזרוע שמאל על זרוע ימין. וכן דקדקו הראשונים צפ"ג דזיכורים שעומדים לפני מציאי זיכורים וקאמר עלה בירושלמי מכאן שעומדים לפני המת ונושאי התינוק לבית מילה, ולא קאמר שעומדים לפני חינוק הנשוא לבית מילה, אלא לפני נושאי התינוק, ואילו היה הנושא מי שאסור לכבדו או נכרי, אה"נ אין עומדים לפניו. וראה שם בחוס' אנשי שם. וכן לענין נושאי המת. וא"כ אולי כן הוא הבנת החייט בכוונת המערכת שאמר צפינו...וצכפיו, כשם שאין כוונתו באמרו צפינו שנעשה הזכר תוך הפה או על הפה אלא לריך לעשות זכר, וזמה עושים הזכר, ר"ל מה היא הכלי שעל ידו עושים הזכר, עושים אותו צפה, שקורין ק"ש צפה. אף כאן כן צ"כפיו"ו אין פירושו על הכף או תוך הכף, אלא שעושים הזכר עם הכף שהיא כלי העשייה, והזכיר הכף שהוא יותר עיקר מהזרוע שעליה מונחות התפילין, שככף עושה הזכר ולא הזרוע כהא דמקנחים בשמאל ולא צימין. ובזה מובן נמי דיוק דבריו של ריש לקיש שאמר מקנחים בשמאל ולא צימין, שכפל הלשון נראה כמיותר שהיה לו לומר אין מקנחין צימין, או מקנחין בשמאל, ותרווייהו ל"ל, וע"פ האמור מוסבר מאד דתיתי קמ"ל היתר לקנח בשמאל אף שצמאל קשורין התפילין, ואיסור קינוח צימין משום שזה מקיים פעולת המזוה וזה קושר את התפילין...וכבר דקדקת לומר ששני מוצגים לב' השימוש, אחד בתוך, כמו צפין ובלצבך לעשותו, כי ליד צפיו שפירוש בתוך והשני על ידי, כהא שעושים זכר לי"מ צפינו, עם פינו, ע"י פינו. ואף שאין ההסבר חד וחלק, אבל לחומר בהשגה הרשיתי לעצמי לאומרה.

פרשת בשלח

וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם וגו' (יג, כא).

ואלה השנים עמודים היו לפניהם עד שבאו אל הים.

במחוקקי יהודה ובחומש הולאת הרב ש"ז נעטטער.

ולהלן צפ' יתרו הוכחנו שהרמז"ן ס"ל כהאצ"ע בזה, ואף שלא הזכיר דבריו בפירוש, מ"מ מתוך דבריו מוכח שכן דעתו, ראה דבריו עה"פ בחודש השלישי ללאת צנ"י וגו' (יט, א).

דעת האצן עזרא שעמוד הענן ועמוד האש הנאמרים כאן באו לאורך, וכאשר עזרו הים בטל האורך ובעלו העמודים. וענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר באו להם ציוס הקים המשכן, כמבואר בפרשת צהלותך (במדבר ט, טו-כג). וראה [מה שכתב] האצן עזרא שם ובתיקון הגירסא

ויכסו הרכב והפרשים וגו' (יד, כח).

כך דרך המקראות וכו'.

(מתוך מכתב)

ומה שהערת צהורה שניה, צענין ראיית הרמז"ן (פסוק כח) דכתיב ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה וכתב רש"י דכך דרך מקראות לדבר כן בלמ"ד יחירה וחלק עליו הרמז"ן והביא ראיה לדבריו מהלמ"ד של מכסה לאוכל, אולי לא הצנתי הערתך מפני שקצרת, אבל נדמה לי שהצנתי שהרמז"ן מביא הפסוק כמים לים מכסים והפסוק מכסה לאוכל כאילו בא לומר ששם בא הלמ"ד משום "תיקון הלשון", וכן היה נ"ל בהשקפה ראשונה, אבל אחר עיון שני נראה פשוט שאדרבה, מביאם לסייע לציאורו כאן [לכל

חיל פרעה] שהלמ"ד לשימוש צאה, ואינה משום תיקון הלשון, שצא במקום מלת "את", והוסיף שכמוהו כמים לים מכסים, צאורו כמו שהמים מכסים את הים. והוסיף הרמז"ן, הן נכון שמצינו שהלמ"ד משמש במקום "את", אבל בהפסוק מכסה לאוכל אין שייך לצאורו כן, ועל כן מוסיף והולך ששם בא לשימוש למלה "על", ופי' מכסה לאוכל הוי מכסה על האוכל (על יריעת העזים שהיא נקראת "האוכל"), ובמלת כיסוי מצינו שהמקרא משמש במלת על, כמו חלב המכסה על הקרב, ולא המכסה את הקרב. וצטוב ירושלים ביאר את הרמז"ן קרוב לזה, אבל מש"כ נ"ל יותר.

שם שם לו חק ומשפט וגו' (טו, כה).

במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה וכו'.

(מתוך מכתב)

תודה רבה על מכתבך הבהיר מערב ש"ק פרשת בא. הדע לך נאמנה שאני שמח בכל מכתב של תורה שאני מקבל ממך, ואף שאיני תמיד פנוי לאשר קבלת המכתב ולענות עליו מיד, מכל מקום

עובר אני עליהם צדיקנות הראויה לכחצי גזרא רבא.

א) **ומה** שכתב מר שמש"כ הרמז"ן שמש"כ רש"י [בפסוק שם שם לו חוק ומשפט, שמות

טו, כה). "נתן להם מקל פרחיית של חורה שיתעסקו בהם" כוונתו שיתעסקו בעשייתן, ולא שיתעסקו בלימודם לחוד, אלא שיעשו המלוות כאינו מלווה ועושה, הוא פירוש גאה וזכר עמה שדקדקת כלשון הרמב"ן שהיה כדי להרגילם במלוות, שמשמעו עשייתן ולא רק לימוד עיוני. אבל שוב התבוננתי שיש לזה פירכא מהא דתנן פ"ק דיומא י"ח ע"א, ערב יוה"כ שחריח מעמידים אותו בשער המזרח ומעבירין לפניו פרים חילים וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה, ש"מ שרגיל שייך בלימוד והתבוננות לחוד אף מבלעדי עשייה. ודוק כלשון הרמב"ם פ"א מעבודת יוה"כ הלכה ה' שכתב לשון להרגיל גם במקום לימוד לחוד וגם כשיש עמו עשייה, וז"ל כל שבעת הימים מרגילים אותו בעבודות, זורק את הדם ומקטיר את הקטורת וכו'... וערב יוה"כ בשחרית מעבירין

לפניו פרים וכו' כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה. וממילא דאין לדייק מלשון הרמב"ן שכוונתו לעשיית המלוות. וראה עוד בגור אריה שכתב להדיא שאין לבאר "נסהו" צענין שהלעי מר שבעשייה משחעי רש"י, שהרי צפרה אדומה ודינים לא שייך למימר שיעשוהו ואפילו כאינו מלווה ועושה.

ג) **במה** שהערת דברי הרמב"ן (סוף פ' צא) שהלריך הקב"ה שיכתבו את האותות והמופתים... על ידינו ועל בין עינינו ולכתוב אותו עוד על פתחי הצחים במזוזות, ותמוה שצ"פ מזוזת לא נזכר לא יל"מ ולא האותות והמופתים וכו' לדקא צמח שכתבת שדברי רב שעוועל [לפי שכתוב במזוזת מענין שבר ועונש וכו'] אינם מספיקים לישבו וכוונת הרמב"ן עדיין ל"ע.

פרשת יתרו

ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' (יה, כא).

וטעם אנשי חיל אנשים ראויים להנהיג עם גדול וכו'

(מתוך מכתב)

א) **ומש"כ** שלא עמדת על המשך דברי הרמב"ן צ"י יתרו (יה, כא), נראה שהדברים פשוטים וארשום מה שנראה לי בכוונתו הק', הביא שחי דעות בפירוש המלה חיל הראשון, "כל קצון ואוסף יקרא חיל" כמו בארצו חילי הגדול ועוד ועוד, וצ"ש מפרשים" הביא דעה שניה "אנשי חיל: אנשי כח וזריזות" ואמר שפירוש אנשי חיל הוא אנשים אשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך, ואין כוונתו להביא ראיה מהפסוק "אשר בהם כח וגו'", ואינו משתמש במלים אלו אלא כמליצה והסבר של אנשי חיל וכן דרכו בכל מקום (וכן בארצו ראשונים) להשתמש במליצות של לשון המקרא, ומה שמטעה כאן הוא שהפסיק ביאורו בראיה מהקפיעל אשת חיל, שהוא ראיה לפירוש זה של ה"ש מפרשים. ויחנן מאד שהאי סדר בדבריו היא טעות המעתיקים הקדמונים, ויהיה

אין שיהיה כך הוא סידור דבריו: ויש מפרשים אנשי חיל אנשי כח וזריזות ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך וכן (ראיה לפירוש זה) אשת חיל (שכל הקפיעל אחריו משחעי בזריזותה וכחה בעבודת הבית, וכן הנעימו בחילך וכן וזרוב חילו לא ימלט, שכל הפסוקים שהביא לראיה שפירוש חיל הוא כח וזריזות מציאם בהקדמת תיבת "כן". ז"א וכן יש לפרש מה שאינו כן באמרו ואשר כח בהם לעמוד לפני המלך. אינו מקדים וכן, שאין זה לראיה, אלא מדברי הרמב"ן עצמו הוא. וכמעט בטוחני שיש כאן כלול בסדר דבריו. ואין לומר שראינו לומר שאין חיל כח וגבורת הגוף אלא זריזות וכו' שאדרבה להדיא צא להוכיח שפירושו כח וזריזות, ובכל הפסוקים שהביא לראיה מתאחד מלת חיל עם כח, ובאשת חיל שלא נמצא מלת כח בהדי חיל הוסיף שהקפיעל כולן מדבר בכחה. ובשלמא אי היה כתוב חיל לעמוד לפני המלך

ניחא, אבל חיל לא זכר. ואין להאריך שפשוט הוא לדעתי.

ב) מה שכתבתי לישב חמיהת המיני תרגימא (למה נטה האונקלוס מדעת רצו ר' יהושע שפירש בלע שומד והוא פירשו ששונא ממון.

(כפשוטו; כילד שאומר אני שונא מאכל זה) וכו' הביאור שכתבתי "כיון שעדיין לא היו דיינים וכו'" לא שמייעל לי, שודאי היו דיינים. אף קודם מתן תורה, דמי גרעי מצני נח שהייצבים להעמיד דינים ודיינים. וראה בחיבורי קרן פ"מ מהד"ק ריש פ' שופטים עמוד רי"ז, בקושיית הטורי אבן.

בחודש השלישי לצאת בנ"י מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני. ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר (יט, א, ב).

לומר כי מיד שבאו אל מדבר סיני חנו במדבר בראותם ההר מנגד ולא המתינו עד שיכנסו בו אל מקום טוב לחנות שם אבל חנו במדבר או בחורב שהוא מקום שממה לפני ההר. וזה טעם ויחנו במדבר וכו'.

בנראה קשה ליה להרמז"ן כפל דברים שצפרשה, שפותחת בחודש השלישי ציוס הזה באו מדבר סיני, ובפסוק ב' חוזר עוד הפעם ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני וגם חוזר פעמיים על חנייתם, שאחר שאמר ויחנו במדבר מוסיף בו הפסוק ויחן ישראל נגד ההר שהיה לו לכלינהו כחדא, ויסעו מרפידים ויחנו במדבר נגד ההר. וגם עוד כמה דקדוקים דקשה ליה להרמז"ן, ראה כל דבריו בפנים, ועיי' בטוב ירושלים שביאר כוונת הרמז"ן יפה. ודברי הרמז"ן הנרשמים לעיל באו לישב קושיות אלו. אבל דבריו מתמיהים, וכי בידם לבחור מקום חנייתם, הלא "במקום אשר ישכון שם הענן שם יחנו בניי על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחמו" (במדבר ט, יז, יח). וראה רמז"ן שם על פסוק י"ט שכתב לומר דאפילו אם המקום ששכן הענן איננו טוב צעייניהם והיו חפלים ומתאווים מאד לנסוע מן המקום ההוא... ולא יסעו.

ונראה בזה ע"פ חידוש האצ"ע שאזכיר להלן, ונקדים מה שקשה בפרשיות הענן, שהמקראות נראים כסותרים זא"ז. ראה ריש פ' בשלח, פסוקים כ"א כ"ב ובקפיטל י"ד פסוקים י"ט, כ', דמפורש שעמוד הענן ועמוד האש קבלו ישראל מיד בלאתם ממזרים, שהרי ירדו לים ציוס שביעי ללאתם, ושם כבר כתיב וכו' הולך לפניכם

יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו', וא"כ קשה עוצא מפרשת הענן שצסדר בהעלותך (ט, מפסוק טו עד סוף הפרשה) ששם מצוה שיקבלו ישראל עמוד הענן ועמוד האש ציוס הקמת המשכן.

פשר דבר מלינו באצ"ע ריש פ' בשלח עה"פ וה' הולך לפניכם יומם בעמוד אש לנחותם הדרך, וזה לשונו (באמצע הדיבור) ואלה שנים העמודים היו לפניכם עד שבאו אל הים, ז"א שאחר שעברו הים נסתלקו, וציוס הקמת המשכן חזרו. וראה עוד באצ"ע להלן עה"פ ויסע משה את ישראל מים סוף... אל מדבר שור (טו, כב). שכנראה קשה ליה מה שייך לומר ויסע משה, הלא על פי ה' - היונו הענן - יסעו, ועל כן כתב שם [וכנראה מסביר דגפשיה, שהקדים לומר "לפי דעתי"] שעמוד הענן ועמוד האש שהיה אחס בלאתם ממזרים היה לאורך שימושי, ואחר שעברו את הים בעל האורך ובעל העמודים, וציוס הקים המשכן חזרו, ואלו הם הענני כבוד. וראה הגירסא הנכונה באצ"ע שם במחוקקי יהודה, ציהל אור ציון רל"ה, וכן הוא בחומש הולאת ר' ש"ז נעטער.

מדבר הרמז"ן כאן מוכח שהוא מסכים עם דעת האצ"ע בזה. אבל מה שמתמיה קלת הוא שכפי סגנונו היה לו להרמז"ן להביט על

חידוש גדול כזה בדברי האצ"ע ולכתוב צורות שהוא מסכים לדעתו ולאמת דבריו בהוספת ראיותיו, ולא להסתפק ברמז קל שלא במקומו. ואולי העיר על זה הרמז"ן ואני איני זוכרו.

שלחתי הדברים דלעיל לבני הנצון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א והעירני שבספר חמרי חן לידוינו הרב הגדול בחי"י ר' יהודה

הלוי לעווענצערג שליט"א הביא כדבריו בשם הגר"א באדרת אליהו סוף פ' כי תשא. וכתב הררי"ל שם שמקורו של הגר"א הוא מהני מקראות שזיינו, וגם זיין להאצ"ע שהזכרנו והיה יכול לזיין גם לדברי הרמז"ן כאן שמראים שהוא מסכים לדעת האצ"ע עזרא בזה. וראה שם באמרי חן חלק ב' קונטרס ערוך צענין ענני הכבוד ותמלא נחת.

ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (יט, ה, ו).

שתהיו בידי סגולה כי דבר נחמד לא ימסרנו המלך ביד אחר ואמר כי לי כל הארץ, כטעם אשר חלק ה' אותם [צבא השמים] לכל העמים, ואתכם לקח ה' [לעצמו]... ואתם תהיו לי שתהיו אתם לי ביחוד ולא כשאר העמים... וכן הוא אומר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל.

לפי ביאור זה אין "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" הצטחה אחת אלא שתיים. שהקצ"ה הצטייחם שלש הצטחות חלק שמירת צריחה, שכן ואתם תהיו לי - שכל האומות המליך הקצ"ה עליהן שר צעליונים, עם ועם ושרו, אבל אתם לא כן שאתם תהיו לי, שהשית"ב צעלמו משגיח עליכם. ועל כן נקרא שומר ישראל, [וראה רמז"ן עה"פ ותמלא הארץ (ויקרא יח, כה), שכתב "כה התחתונים צעליונים הוא" ומה שקורה עם המלכויות למטה אינו אלא צבואה של מעשי השרים למעלה]. ועמי המקרא מסייעתו, שטעמו של "ואתם תהיו לי" הוי דרגא תציה, שהוא מפסיק, ומפרידו מהבא אחריו. אבל בפסוק שלפניו "לי סגולה" טעמו מהפך פשטא, שמחצר "לי" עם "סגולה" וענין אחד. אשר לפ"ז והייתם

לי האמור בפסוק ה' הוא המשך, ולא רק "סגולה מכל העמים" הוצטח להם, אלא אף ההצטחות שבאו אחריו, וזה ביאורו.

אם שמוע תשמעו בקולי - זה התנאי אז והייתם לי סגולה מכל העמים שאין המלך מוסר דבר נחמד ליד אחר כי לי כל הארץ אף שלי כל עמי הארץ [כן כתב האצ"ע, וכן מצאנו הרמז"ן, דוק היטב בדבריו]. עכ"ז ואתם תהיו לי שלא להתנהג אתכם כשאר העמים שמסרתי לשרים של מעלה, אלא אתם תהיו לי ביחוד. וגם (והייתם לי) ממלכת כהנים וגם (והייתם לי) גוי קדוש. ש"ממלכת כהנים", "גוי קדוש" שתי הצטחות נפרדות הן, שממלכת כהנים טעמו מרכא טפחא שמפסיקו מהבא אחריו. ודוק בהאמור כי קלרתי.

זכור את יום השבת לקדשו (כ, ח).

ורבותינו אמרו בזה זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו... והכונה להם בזה כי זכור מצות עשה, צוה שנזכור את יום השבת לקדשו ולא נשכחה, ושמור אצלם לא תעשה... יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללה... וכתב רש"י בפירוש זכור תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חלק יפה הזמינו לשבת. וברייטא היא שנויה במכילתא כך רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גוריון אומר זכור את יום השבת לקדשו ותהא זוכרו מאחד בשבת שאם נזדמן לך חלק יפה תהא מתקנו לשבת, אבל בלשון יחיד היא שנויה [ר"ל

דעת יחיד היא] ואינה הלכה שהרי בגמרא אמרו (ביצה ט"ז ע"א) תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת למחר מצא אחרת נאה הימנה מניח השניה [לשבת] ואוכל את הראשונה אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו כל מעשיו היו לשם שמים שנא' ברוך ה' יום יום יעמס לנו (תהלים סח, ב). תניא נמי הכי בית שמאי אומרים בחד בשביך לשבתיך [באחד בשבת כבר תן לבך לשבתך הבאה] וב"ה אומרים ברוך ה' יום יום יעמס לנו. ובמכילתא אחרת שמאי הזקן אומר זכירה עד שלא תבא שמירה - משתבא ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו לקח חפץ טוב אומר זה לשבת... אבל הלל הזקן... שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים, והלכה כדברי בית הלל. ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת, שלא נשכחה ולא יתחלף לנו בשאר הימים... ובמכילתא רבי יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת ופירשוה שהגוים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמם, וקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים כנוצרים או שמות אחרים שיקראו להם וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת שני בשבת כי זו מן המצוה שנצטוונו בו לזכור תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא וכן פירשו ר"א. ואומר אני שזהו [כוונת] מדרשו של שמאי הזקן שפירש מצות זכור "עד שלא תבא" כלומר שלא נשכחו בשום פנים, אבל הזכירו בברייתא עוד מדת חסידותו שהיה הוא מזכירו גם במאכליו ואוכל לכבוד שבת כל ימי חייו. והלל עצמו מודה במדרש של שמאי אבל היתה בו מדה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לשם שמים והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים. [זהו פשוטו של מקרא] אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדישהו בזכרון [דברים] כענין וקדשתם את שנת החמישים שנה שהיה טעון קידוש ב"ד לומר ביובל מקודש אף כאן צוה שנזכור את יום השבת [בדברים] בקדשנו אותו. וכן אמרו במכילתא לקדשו, קדשוהו בברכה מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו... ומשם תלמוד שהמצוה הזאת [קידוש היום] שהוא דאורייתא [למדה ממלת לקדשו, אבל זכור את יום השבת מצוה לזכור תמיד בכל יום, כמו שפירשנו, אלא שכל מצות הזכירה, במנין אחד בחשבון רמ"ח מצוות שנצטוונו. ודע זה.

[אל הקורא, יש בדברים דלמטה נימוקים חדשים במצות זכור את יום השבת שעל ידו מתפרשים כמה לשונות בגמרא ורמב"ם ביתר בהירות. יסודותיו למדתי מתוך דברי הראגאמטשווער גאון בצפנת פענח כאשר נרשם בפנים. עוד יש לדעת שמה שרשמתי למטה אינם אלא ראשי פרקים, שהבהרת שמועה זו וענינים המסתעפים זקוקה אריכות שאיני מוכן לה, והדברים הוצעו בבחינת ישמע חכם ויוסף לקח ורצוי מאד שהקורא יעיין במתינות בדברי הרמב"ן בפנים, וגם בכל המקומות שצייננו].

מצות זכירת שבת

חוזרים לראש ומונים עוד הפעם א', ב', ג', וכו'. שאי לאו מלות שבת הרי כל הימים שוים ומה שיין למנותם במספר או בשמות. שבשלמא לימי החודש יש מחזור טבעי שמתחדש המחזור כל כ"ט או ל' יום ושיין למנותם ראשון לחודש, שני לחודש וכו' אבל מהיכי תיתי שיש גם מחזור של שבעה

מדברי הרמב"ן נראה שמצוה זו זכור את יום השבת מחייבת תרת. (א) שלא תשכח עיקר שבת, ר"ל שמבלעדי מצוה זו לא היה לנו בכלל מושג של "שבעה", היינו שהימים נמנים ששה ששה. וכל יום יש לו מספר לעצמו, ראשון, שני, וכו', והשביעי הוא יום השבת, ואחר גמר המחזור

הנקרא שבוע, ויש למנות הימים למספר ימי השבוע, [אגב, ראה כוזרי וא, נז-נט] שהוכיח שכל אומות העולם התחלה אחת להם וקבלה אחת להן משח ימי בראשית, דאליה איך נסביר שכולן מאנשי סין בקלה המזרח עד אנשי איי המערב ישו ומחלקים שבעה שבעה, שתחלתו ביום אי והשלמתו בשבת. וכן הביא ראיה הא שכולם מסכימים למנין בתי על עשירות. וז"ל השמעת על אומה שחולק בשבוע הידוע שתחלתו מיום ראשון והשלמתו בשבת, היתכן שישו בזה אנשי הלזין עם אנשי איי המערב מבלי התחלה והקבל והסכמה.... וכן מנין העשרה הסכים כל אדם עליו במזרח ובמערב. איזה טבע יבוא לעמוד בעשרה אלא שהוא מקובל ממחיל [זו]. וזוהי ממלות זכור את יום השבת. (ב) ועוד מחייבת מלוא זו שלא נשכח חשבון הימים, שידע באיזה יום בשבוע הוא עומד, דאליה אינו יודע מחי שבת, וזה מחייב אותנו למנות הימים, היום יום אחד בשבת, יום שני בשבת וכו'.

ונראה שזוהי כוונתו באומרו על דרך הפשט שהוא מלוב שזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו, ר"ל שהמלוב היא שלא ישכח ממלתו עיקר שבת. שיש שם מחזור של ז' ימים שכל יום שביעי שלו הוא יום מקודש וחלוק מחבריו באיסור מלאכה וכו', ומה שהוסיף ולא יתחלק לנו בשאר ימים היא המלוב שנדע ונזכיר בכל יום חשבון היום שעומד בו, איזה יום בשבת הוא ובזכור.

ועוד נ"ל שכוונת הרמב"ן באומרו ששמור יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו היא ג"כ ששמירת הימים וידיעת מחי שבת יש בה ג"כ משום "לקדשו", שכל יום שזכור מספרו - א' בשבת, שני בשבת וכו' - הוא "שומר" שבת לקדשו, כאשר נרשום חיכך שכן דעת כמה ראשונים (הרשב"ם, הר"ן, והרא"ש), ו"שמור" פירושו הוא מונה הימים שלא תשכח מחי שבת, וביאורו כמו ואביו שמר את הדבר, צפ' וישב יעקב שביאורו רש"י שם ממתינ ומנפה מחי יבא, וכן צפ' ראה שמור את חודש האביב כתב רש"י שמור מקודם צוהו שיבא ראוי לאביב, וכן כאן. וזה מיושב תמיכה המזרחי על הרמב"ן, שדמה

מש"כ הרמב"ן ששמור יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחלל שרצונו לומר שהיא אזהרה שלא נעשה בו מלאכה ועל כן הקשה "שאין ראוי לפרש לקדשו דשמור אלא כמלת לקדשו דזכור". ולהאמור ניהא, דזכור הוא עשה למנות הימים וכו' ושמור הוא לאו שלא נשכח חשבון הימים, והכל כדי לקדשו שלא נחלל יום השבת.

ויש לזיין שגם רש"י והאצ"ע פירשו דזכור על כל ימות השבוע קאי וזה לשון רש"י זכור... הן לב לזכור תמיד את יום השבת וכו' וזה לשון האצ"ע בפסוק וידבר אלוקים (כ, א), ועם זכור, שיזכור כל יום איזה יום מהשבוע הוא. ודוק בלשון הרמב"ם פ"א מקדו"ה הל"ה שכתב אין ראיה הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכל אחד מונה ששה ושבת בשביעי משמור שלמנות ששה הוא חלק ופרט מקדושת שבת, וכן דקדק הלפנת פענה. ולפ"ז יש להבין דברי רבותינו הראשונים הסתומים בפירוש דברי הנמרה. ראה בבא בתרא ריש קכ"א ע"א מועדי ה' לריכין קידוש צ"ד שבת בראשית אינה לריכה קידוש צ"ד וילוף לה ממועדי ה' יחירה. ומפרש הרשב"ם שהא דאמר מועדי ה' לריכין קידוש צ"ד לא שצ"ד מקדשין המועדות בדרך שמקדשין ר"ח ויוזל, אלא שצ"ד מקדשין ר"ח ומעבדין חדשים ושנים ובהם קדושת המועד תלויה, שלפי עיצור החודש והשנה המועדים מתעבדין או מתקדמין, משא"כ בשבת בראשית. לפום ריבועא הוי פירושו שאי לאו האי מועדי ה' יחירה היה צ"ד מקדשין את כל שבת, אבל צ"ד היו מקדשין את השבת בכניסתה בדרך שכל יחיד מקדשה, ולא כמו שמקדשין היוזל והחודש, כלשון הרמב"ן "לפי שכל הטעוין קידוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת [הא שהוסיף הרמב"ן "פעם אחת" נראה שצ"ל להוציא מדעת הרמב"ם ריש פכ"ט מהל' שבת שגם הבדלה ממלות קידוש היום היא וז"ל מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו.... ולריך לזכרו בכניסתו וצינאיתו, בכניסתו בקידוש היום וצינאיתו בהבדלה, עכ"ל]. כגון קידוש החודש וקידוש יוזל". אבל הרשב"ם שם כתב שקידוש צ"ד היה דומה לקידוש המועדות ממש, וז"ל שבת בראשית אינה לריכה קידוש כעין שמקדשין ע"י קידוש ראשי

חדשים אין מקדשין "אחד בשבת להיות שביעי
שלו שבת" וראה עוד נדרים ריש ע"ח ע"ב שמביא
כך מימרא דב"ב ופירושו בר"ן (דבריו ב"ב ע"א)
"שאין ב"ד לריבין לקדש אחד בשבת כדי לעשות
שביעי שלו שבת", וכן כחז שם הרא"ש בפירושו,
(ריש ע"ב). והדברים מחמירים, דמה קדושה שייך
ביום ראשון, ולדברינו א"ש אלא דהכי קאמר רב
ששה, שאילולא יתור הקרא היה ב"ד לריבין לקדש
השביעי בכניסתו להיות שביעי שלו קדוש,
שהקדושה חלה על השביעי כולה.

ובזה מובן מש"כ הרמב"ן "עוד סוד גדול בזכור
ושמור.... וזה מאמר חכמים שאומרים בערב
שבת בואו כלה... בואו ונלא לקראת שבת וכו'"
שמאות שמור וזכור שיביא ממחין ומלפני מחי
תבא.

והא דלמדין קידוש היום בצרכי מפסוק זה, כחז
הרמב"ן בסופו של מזכור נלמד "אלא
למדה ממלת לקדש, אבל זכור את יום השבת
מורה לזכור תמיד בכל יום" והוסיף ששתי מלות
נינהו אחת לקדש השבת בכניסתו והשנית למנוח

ימי השבוע. והרי שעכ"ז לא מנאן במנין תרי"ג
אלא אחת, "שכל מלות הזכירה" בחשבון מנין
המלות אחת היא.

שוב כתב הרמב"ן שאע"פ שהיה נראה מהגמרא
צ"ל ע"ז ע"א והמכילתא שדבר זה חלוי
במחלוקת שמאי והלל, ששמאי הזקן דריש זכור את
יום השבת, מחד בשבין לשבתיך, ר"ל זכרכו עד
שלא תבא שהוא מורה תמידית והלל דפליג לית
ליה כך דרשה, מ"מ מסיק הרמב"ן דאינו כן, דגם
הלל מודה במדרש הפסוק כשמאי אלא ששמאי
היה נזהר בה מדת חסידות במאכליו ואוכל לכבוד
שבת כל ימי חייו והלל מדה אחרת הייתה בו
שביעי מאכליו.

ולחרמב"ן יולא נמי שמה שאמרו שאין שבת
בראשית לריבין קידוש ב"ד אינו אלא
מיעוט לב"ד אבל כל אחד חייב לקדשו ולזכרו
ואולי אף בפסל כל יום מחי הוא שבת, ר"ל להזכיר
מספר היום שעומד בו, היום יום א' בשבת, היום
יום ב' בשבת. ואף הלל הזקן וביטו שהוא דאמר
ברוך ה' יום יום מודים בזה, כאשר כ' הרמב"ן.

מצות קידוש החדשים והמועדים

ובהאמור מדוקדק מאד לשון הרמב"ם פ"א
מקד"ה"ח הל"ז וז"ל מלות עשה מה"ח
על ב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא
יראה... וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא
ר"ח כדי שידעו באיזה יום הן המועדות שנאמר
אשר תקראו אותם (קרי אחס) מקראי קודש ונאמר
ושמרת את החוקה הזאת למועדה עכ"ל. הפסוק
שהרמב"ם מביא הוא סוף פרשת קדש לי כל
זכור, ולא מלאחתי (אחר חיפוש שטחי) שיביאו
חכמים פסוק זה לענין קד"ה"ח. ונראה שהרמב"ם
בא לבאר מנ"ל הא שאמרו חכמים (בב"ב ונדרים
המובא לעיל) שב"ד מקדשין המועדים ע"י הא
שם מקדשין את החודש, שבע"ס הם אינם
מקדשין אלא ר"ח והמועדים מהקדשין מאליהן.

ואין לב"ד שום מעשה ומורה בקדושתם, שאין
קד"ה"ח אלא גרמא בעלמא. ועל כן ביאר דהכי
קאמר תורה, ושמרת את החוקה הזאת חוזר
לראש הענין, היינו החודש הזה לכם, ואף דמפסיק
צינייכו כמה פסוקים ופרשיות, אבל כולם ציינא
מלכים וצמאות התלויות בה משתעי [וכמה
פרשיות כאלו מצינו, ראה רש"י ורמב"ן בפ' אמור
עכ"פ לו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך
(כד, ב)], והכי קאמר קרא ושמרת החוקה הזאת -
היינו לקדש החודש ולשלוח שלוחים למועדה,
בשציל המועדים, שחלית מלות קד"ה"ח אינה
לקדש את ר"ח לחוד, אלא גם "כדי שידעו באיזה
יום הן המועדות", זאת אומרת שקידוש ר"ח היא
היא קדושת המועדות, שכשמקדשים הב"ד ר"ח

הרי הם מקדשים ע"ו צו לחג המצות וכו' ולא שממילא יולא כן אלא שהם מקדשין אותו וכנ"ל וילפינן ליה ממה דכתיב ושמרת החוקה הזאת, היינו קידוש ר"ת, ועל ידו "תשמרו", וכנ"ל למועדה, בשביל המועדים, או לאורך המועדים ולמ"ד של למועדה ביאורו כמו למ"ד של ויבא אברהם לספוד לשרה ולבנותה (בראשית כג, ז), וכמו לראות את ערות הארץ באהם (בראשית מז, ט), וכן והיו לכם למקרא העדה ולמסע את המחנות הנאמר בחז"ל (במדבר י, ז). הרי מצואר שהרמב"ם מסכים עם ביאורו של הרשב"ם הרא"ש והר"ן דקידוש ר"ת הוי קידוש המועדות ממש ולא כגרמא בעלמא. וכן נראה דעת רש"י ר"ה כ"א ע"ב ד"ה אשר תקראו אותם צמועדם ויביאנו למטה, וא"כ גם קידוש השבוע ס"ד דכן הוא (אילו לא "המועדי ה"י יתירה שממנו למדים שאין שבת בראשית לריב קידוש צ"ד). ודרך

לימודיו יולא דהא דעל ששה חדשים השלוחין יולאין (ר"ה י"ח ע"א) שהוא דאורייתא, לכה"פ החדשים שיש בהם מועדים. שלכאורה יש לדעת למה חל חיוב על צ"ד לשלוח שלוחין להודיע מתי ר"ת, והיכן מצינו מזה צו בתורה, שצבא שקפה ראשונה היינו אומרים שהחיוב חל על כל אחד מישראל לידע מתי חלים המועדות, ומדקדוק ל' הרמב"ם נראה שפחה הלכה זו מלאת עשה על צ"ד קאי גם על "וישלחו ויודיעו וכו'" ומצא שמונה זו חל על צ"ד משום שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש, שהחיוב חל על צ"ד לקרא ר"ל להודיע מתי ר"ת וצאיזה יום חל המועד.

ודוק ברש"י ר"ה כ"א ע"ב ד"ה אשר תקראו אותם צמועדם, שקידוש צ"ד ה"ה קריאתו מקרא קודש של מועדות.

שלוחי ב"ד שמודיעים על הזמנים

ובזה מתפרש יפה הא דתניא במס' ראש השנה כ"א ע"ב על כולם שלוחין יולאין מצערב [אבל] על ניסן ועל תשרי [אין יולאין] עד שישמעו מפי בית דין מקודש, וכחצ רש"י שם "כגון שנראה בעליל ביום כ"ט או כליל שלושים דודאי יקדשו צ"ד מחר, א"י בחודש מעובר דפשיטא לן שביום ל"א יתקדש, שלוחין יולאין מצית דין ואין ממחינים עד למחר שישמעו מפי בית דין מקודש". הרי דניסן ותשרי אף צמועבר אין בית דין שלוחין שלוחין עד למחר עד שישמעו מקודש מפי בית דין. וכבר הקשו בחוס' שם בשלמא היכא דנראה בעליל ביום כ"ט או כליל ל' אע"ג דודאי יקדשוכו למחר, אין שלוחין יולאין לחלוק דחיישינן דילמא מימלכי בית דין מאיזה סיבה ומעברי ליה ואחי לקלקולי מועדות, אבל היכא דלא קדשוכו ביום ל' ליפקו צערב ל"א (והר"ה פליג על רש"י מהאי טעמא וסבירא ליה שהיכא שלא קדשוכו בית דין ביום ל' השלוחין יולאין מצערב), והחוס' דחקו לישב דגזרי האי

אע"י האי, והיא גזרה שלא נזכרה. ולהאמור הדברים מובנים מאד, שהמראה שמועל על בית דין "לקדש החודש ולשלוח שלוחים להודיע שאר העם" מזה אחת היא, דילפינן לה מאלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, שפירשו רש"י בגמרא שם שקריאת המועדים היא קידוש בית דין, היינו הודעת בית דין מתי קדשו צ"ד את החודש, או מושמרת את החוקה הזאת למועדה. ומקורו של הרמב"ם לזה הוא מגמרא הנזכר תנו רבנן מנין [שהעדים שראו המולד] מחללין עליהן את השבת [להביאם להעיד בבית דין] תלמוד לומר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם צמועדם, [וכל מקום שנאמר מועדם, אפילו בשבת] יכול כשם שמחללין [העדים שראו את המולד] עד שיקדשו [להעיד בבית דין שיקדשו החודש על פי עדותם] כך מחללין [השלוחין היוצאים להודיע לשאר העם מתי ראש חודש] עד שיתקיימו [המועדים בזמנם] תלמוד לומר אשר תקראו אותם [היינו על צביעתם] אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן,

וע' ברש"י שם שמשמע שאילולא מיעוטא דעל קריאתם וכו' היו מחללין שבת גם על יציאת שלוחין, ואילו לא הוי דאורייתא מהיכי תיתי נחיר חילול שבת כדי למנוע חילול יו"ט או כדי לקיים מצוה לולב וכו' אלא שמע מינה שהיא דאורייתא ומעיקר הדין היה לנו להחזיר חילול שבת לשלוחי בית דין היוצאים להודיע לשאר העם קביעת ראש חודש והמועדים בשם שמחזירים לעדי המולד הבאים להעיד בפני בית דין [דכתיב זהו מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם, וכל מקום דכתיב במועדם מרבינן צין בחול צין בשבת], ורחמנא מיעטן מגזרת הכחוב.

אחרי כתבי הדברים האלו הדריך ה' את פעמי לדברי הקרית ספר פ"ג מקדח"ח, ורגלובי דבר אינש אינון ערצין ביה לאחר דמחצעי חמן מוצילין יתיה [סוכה נ"ג ע"א]. וז"ל הקרית ספר אין מחללין שבת... שנאמר אשר תקראו אותם על קריאתם [קביעת ר"ח] אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן [כדי לקיים מצוות המועדים]... ויוצאין שלוחי צ"ד להודיע יום שקבעו ר"ח מפני תקנת המועדות מדאורייתא. דכיון דילפינן דאי אתה מחלל על קיומן משמע דכלל חילול לריבין לקיים המועדים מדכתיב במועדם [ואפילו בשבת] והיינו בשלוחין. ואין יוצאין עד שישמעו מפי צ"ד מקודש בדכתיב אשר תקראו ברישא והדר במועדם דהיינו יציאת השלוחין ע"כ בקרית ספר, וברוך ה' אשר הנחני בדרך אמת.

ובהאמור יש לישב קושית רש"י בהגמרא שם. דתנן בהם על שני חדשים מחללין [העדים שראו המולד] את השבת על ניסן ועל תשרי שבהם שלוחין יוצאין. ופריך בגמרא אי חלינן חילול שבת של העדים בחדשים שהשלוחין יוצאין הלא חנן על ששה חדשים השלוחין יוצאין, ומשני אביי שאין מחללין השבת אלא על החדשים שהשלוחין יוצאין בערב, אבל על תשרי וניסן שאין יוצאין עד שישמעו מקודש מפי צ"ד אין העדים מחללין השבת. והקשר ביניהם מעורפל כאשר הקשה רש"י שם וז"ל וא"ת האין הוא חולל עמם חילול [שבת] של העדים ביציאת השלוחין הרי עממן (של השלוחין) לא ניחן להם לחלל השבת

וכו' וראה מה שדחק רש"י לישבו. אבל לדעת הרמב"ם נראה מאד, שיציאת השלוחין היא חלק ממצות צ"ד בקדח"ח, וכשם שאנו מחזירין העדים לחלל שבת כך היינו מחזירין לשלוחין לחלל שבת, דחד מצוה נינהו וחד טעם לשיניהם אלא דמיעט קרא שלוחין מחילול שבת כנ"ל, אבל מ"מ שפיר חלה אביי חילול העדים ביציאת השלוחין והכי קאמר למה דוקא צניסן ותשרי אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מקודש מפי צ"ד, הרי אין זה אלא משום שרק בשני החדשים האלו שיש בהם מועד (אשר תקראו אותם במועדם) יש מצוה על צ"ד לשלוח שלוחים ובהם צעי שמיעה מפי צ"ד שכלא"ה אינם שלוחי צ"ד, ש"מ שאין מצוה "במועדם", (שהוא המחזיר חילול שבת), מרבה רק החדשים שיש בהם מועד, וממילא אין העדים מחללין שבת אלא על ניסן ותשרי, שעליהם אמר קרא "במועדם", צין בחול צין בשבת.

ואזכיר בתכלית הקיטור מה שני"ל בדעת הרמב"ם בציטור הא דאיתא בהם במשנה, וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולם מפני הקרבן, ובגמרא ח"ר בראשונה היו מחללין אף על כולם, משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן, והתקינו שלא יכו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. וראה תוס' שם ד"ה על שני חדשים. ונראה שלרמב"ם אין ציטורו של "והתקינו" שמדרבנן הוא שאין מחללין על כל ראשי חדשים, ומדאורייתא עדיין מותרים לחלל, אלא הכי קאמר, שרבי יוחנן בן זכאי אמר להם כיון שאין קרבן תו לא איקרי ר"ח מועד, ומדאורייתא כבר אין היתר לחלל עליהם את השבת, שרק על מועדים החזירה חזרה לחלל את השבת, ועכשיו שאין קרבנות לא נשאר לנו חודש שיש בו מועד בלעדי ניסן ותשרי שאף שאין מוספים שלהם קרבים, עדיין איקרי מועד שיש בהם איסור מלאכה וחמץ, וגם מצוה עשה של שופר ותענית, סוכה ולולב ומנחה. ובזה מתיישב שפיר תמיכה הלחם משנה צ"ג מקדח"ח הל"ב, ראה שם מה שדחק לישבה. ועכשיו הכל עולה בקנה אחד, שדעת הרמב"ם הוא שבזמן הזה אין מחללין השבת אלא על חדשים שיש בהם מועד, ור"ח בזה"ז לא איקרי מועד, ואין להחזיר.

מצות קידוש השבת

ונראה פשוט שאף דאמרינן שאין שבת נריכה קידוש צ"ד (כהא דצ"צ ונדריים שזיינו למעלה) משום דכתיב "מועדי ה'" יתירה, מ"מ אין זה אלא למעט צ"ד אצל כל יחיד עדיין בחיובו עומד לזכור את יום השבת מתחלת השבוע, כאשר העלה הרמב"ן.

ולפי האמור נראה לומר דבר חדש, שלשמה הזקן שמלא חלק יפה אמר זה לשבת וכו',

אילו מלא חלק יפה ערב שבת אחר חלות ששבתו כבר מוכן ומונה, לכאורה עליו לקנותו ולהניחו לשבת הבאה, אצל לפי מה שפירש הרמב"ן נראה שאינו כן, ש"מחד בשבץ לשבחין" דייקא קאמר, שטעמו משום זכור את יום השבת לקדשו מחייבת לזכרו מכניסתו, מאחד בשבת כאשר כתב הרשב"ם והרא"ש והר"ן לענין קידוש צ"ד. ואע"ג דאימטעו צ"ד כזכר, מ"מ כל אחד לא אימטעו, והחיוז אינו מתחיל אלא מתחלת השבת מיום א' בשבת.

שם, זכור את יום השבת לקדשו (ב, ח).

ורבותינו אמרו בזה שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו... ואני תמה אם נאמרו זכור ושמור מפי הגבורה למה לא נכתבו בלוחות הראשונות ויתכן שבלוחות הראשונות ובשניות היה כתוב זכור ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו וזו כוונתם באמת.

תמיהתו של הרמב"ן היא אם שניהם נאמרו מפי הגבורה למה לא נכתבו גם שניהם בלוחות היינו זכור ושמור את יום השבת לקדשו ועל כן פירש שצאמת נכתב רק זכור בלוחות, בין בראשונות בין בשניות, ומאות שמור מסר משה לישראל צ"פ והודיעם שכשמסר ה' מאות זכור נכתב בלוחות, נכלל בו גם מאות שמור וכאילו נכתב עמו.

שתי הערות,

(א) **ראה** אבודרהם צביאורו לישמח משה שבתפלת שחרית לשבת, שהיה קשה לו על דברי

הרמב"ן הנזכר, מה שהקנו "ושתי לוחות אבנים הוריד בידו וכחצו צדן שמירת שבת", שלדעת הרמב"ן לא נכתב שמירת שבת בלוחות. ונתנה לו רק כתורה שצ"ע פה, כביאור למאות "זכור" שכוללת גם "שמור". וראה מה שכתב האבודרהם שם לבארו.

(ב) **עוד** יש להעיר בדברי הרמב"ן, שלא רישא סיפא ולא סיפא רישא. שפתח ביאור זה בהקדמת "יתכן", היינו שאינו מליעו כפירוש מוחלט בדברי רבותינו, רק שיתכן כן ומסיים, "וזו כוונתם באמת" ואולי יש לפשר ציניהם דה"ק, "יתכן שזו כוונתם באמת", אצל דחוק הוא.

ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה במלקחים וגו' (הפטרה לפר' יתרו).

בהפטרה לפי יתרו (ישעיה ו') "ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה (גחלת), במלקחים לקח מעל המזבח" וממשיך הנביא לאחר שאחרי שנגע המלאך על שפחיו נחה עליו רוח ה' ונעשה נביא ה' ע"ש ויש לדקדק (א) למה לריק השרף לקחת הגחלת במלקחים, הלא כל ענינו הוי שלהבת אש, יקחנו בידו. (ב) למה דקדק הנביא

לספר במה לקח השרף הגחלת, שהרי כל הסיפור אינו אלא להגיד איך נעשה נביא, שאחרי שנגע המלאך על פיו התנבא, ולאחרי לורך הודיענו שהגחלת לקח במלקחים, ומאי נ"מ בדבר.

והנראה לומר שהא שנוטלים גחלת מעל המזבח בסדר העבודה כל יום דוקא בכלי, ולא

צידו של כהן, אינו רק בכדי שלא תכור ידו של כהן, אלא דינא הוא, ומשום קדושת מזבח (כעין אין אוחזין ספר תורה ערום, אלא על ידי שיראין או פדיון) ועיין רש"י צפ" תרומה (כז, ג) שפירש שהמחתה המפורש שם בקרא הוא כלי שנוטלים בו הגחלת לעבודת הקטורת שבמזבח הזהב. והוא גופא ראינו לדבר, פירוש שהא דפרט רחמנא המחתה צליווי כלי המזבח ש"מ שדינא הוא, דאי רק משום שאי אפשר צענין אחר שלא תכור ידו, לא היה צריך לכלול במלות המשכן. ונראה שזהו

שדקדק הנציח להשמיענו, שגם השרף, אף שכלו אש לוהט, לא הסיר הגחלת מעל המזבח צידו, אלא "במלקחים לקח (אותו) מעל המזבח".

ובד דייקא שפיר צפסוק תראה שכן הוא, שהנציח מתחיל ויעף אלי אחד מן השרפים וצידו רלפה, משמע שאחזו צידו ממש, ומפסיק הענין (באחנתה) ומוסיף אבל מעל המזבח לא לקחו צידו, אלא "במלקחים לקח (אותו) מעל המזבח", משמע שצא להודיענו כנ"ל.

פרשת משפטים

מילואים למהדו"ק

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כא, א).

הבאנו מחלוקת הפוסקים אי פסול מפיהם ולא מפי החורגמן הוי דוקא צ"ד השומעים הגדת העדים מפי חורגמן או גם בשומעים טענות הצע"ד מפי חורגמן.

שפיר דמי, דוק בדבריו צמ"כ צגמ' סנהדרין סוף דף י"ז ע"א.

ועוד יש להעיר שם, ל"ל לרש"י להוסיף הטעם דהוי עד מפי עד, הלא מקרא מלא הוא, מפיהם ולא מפי החורגמן. וכן להיפוך ל"ל דרשה דלא מפי החורגמן הלא בכלל אין על הגדת החורגמן דין עדות, דהוי עד מפי עד.

ויש להעיר שדעת רש"י נראה שצ"ת דין השומעים טענות הצעלי דין מפי חורגמן

פרשת תרומה

מילואים למהדו"ק

בדברי הרמב"ן ריש תרומה

(מתוך מכתב)

מש"כ להעיר צמח שביארחי כוונת הרמב"ן ריש תרומה באומרו "ולא אותם על ידי משה קצת מלות שהן כמו אבות למלוותיה של תורה וכו'" (א"ה: ע"י קפ"מ מהד"ק עמ' ע"ז). כנראה שהצגת צמח צ"ת שחרתי קאמר ראשית הודיע להם עשרת הדברות ועוד "קצת מלות שהן האבות וכו'" אבל לא כן הצגתי אלא שהעשרת הדברות הן הן ה"קצת מלות". וביאר שהקצת מלות האלו, היינו העשרת הדברות שצטרף ללוחות הן המלות

שהן כאבות. אף שצאמת לשון הרמב"ן נראה יותר כדבריו. דוק בלשונו שחלקם לשנים שכתב "שעשרת הדברים דבר ה' עם ישראל פנים בפנים (פסוק ה) וע"י משה ליה אותם קצת מלות שהן כאבות", עכ"ז היה נראה לי, אף שדחוק הוא, "שהן כאבות" קאי על עשרת הדברות, שאם כדבריו מה זה שכתב שהודיעם קצת מלות שהן כאבות. כאשר הנהיגו רבותינו בגרים. שאבותינו לא דברו כלל צוה אלא שמודיעם אותם מקצת מלות קלות ומקצת חמורות. ואם כדבריו היה לו לבאר מה הן

גדרי "מלוות שהן כאבות" ולכתוב "כגון..." כדרכו בעניינים דומים כשמחדש עניינים שלא נזכרו. ועל כן היה נראה לי, למרות הדוחק, שכוונת הרמב"ן (בדרך סרסרו, ודרשבו) כאילו כתב: "כאשר דבר ה' עם ישראל פז"פ וזה אותם עשרת הדברות, קצת מלוות שהן כמו אבות". והלשון דחוק, והבוחר יצחר, או דוחק בלשון או דוחק בענין. כל זה עלה בדעתי בשעה שכתבתי ההערה ואני רואה שקצתי במקום שהיה לי להאריך.

אבל עכשיו, אחר עיון שני נראה לי יותר שלדקת, שראה רמב"ם איסורי ביאה (פי"ד ה"ב), שכתב וז"ל ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור ע"ז ומאריכין ב"ז (וכו' לעומת מש"כ אחריו ומודיעין אותו מקצת מלות קלות ומקצת מלוות חמורות, ואין מאריכין בדבר זה). וכח הרב המגיד שלא נזכר יחוד ה' ואיסור ע"ז בבביתא דיבמות בין הדברים שמודיעים למי שצא

להחגיגה, אלא פשוט ומוסבר הוא, שידיעה זו היא עיקר הגרות וזהו תרגום המלה "גרות". ונראה שלזה נכתב הרמב"ן באומרו מקצת מלוות שהן כאבות לשאר המלוות, שמה שקורא הרמב"ם "עיקרי הדת" קרי הוא מלוות שהן כאבות למלוותיה של תורה. וא"כ הנדק אחר.

ומעתה זכינו שיש למלא מקור לזה בדברי חכמים, שצשלמה בלשון הרמב"ם יש לפרשו (אע"פ שהוא דחוק, בפרט מה שהוסיף "ומאריכין בדבר זה") כאשר פירשו המ"מ שמלד הסברה כתב כן הר"ם, אבל הרמב"ן שכתב "כאשר הנהיגו רבותינו" מורה שאין זה מלד הסברה בלבד, אלא ידוע לנו שכן הנהיגו.

למסקנא, במהדורה חנינא נתקן להורות בדבריך בכוונת הרמב"ן. וגם לעורר שיש לדעת מקורו של הרמב"ן, וממילא גם מקור הרמב"ם לזה.

וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועוזים ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים אבני שוהם ואבני מילואים (כה, ג-ז).

רש"י, י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה, לכשתדקדק בהם.

אחרים להדיק המנין, כגון שעורות אילים ועורות תחשים מין אחד הוא, וגם אבני שוהם ואבני מילואים מין אחד הוא ועוד, וכולם דחוקים.

וראה במחוקקי יהודה שזין לכמה מקומות בדברי חכמים שהזכירו המספר י"ג, שעל פיהם נקט רש"י כך י"ג דברים וכו'.

ונראה שרש"י צא ליישב החשבון שהזכיר י"ג דברים בהוסיפו שכולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה לכשתדקדק בהם, וכוונתו ששמן למאור ובשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים אינו מן המנין, שלא צאו לא בשביל מלאכת המשכן ולא לבגדי כהונה, ולדעתו ל"ל שגם

(א) **כבר** תמכו רבים על המספר י"ג שהזכיר רש"י, שכשתמנה אותם תמלא שהם ע"ז לדעת המזרחי והגור אריה שמונו בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים אחד, או ששה עשר להאזין עזרא שמנאם לשנים, וכאילו כתיב בשמים לשמן המשחה ובשמים לקטורת הסמים. [וחשבון הששה עשר שפרט החכם קרייסקי במחוקקי יהודה לא הצנתי.] ראה במזרחי שכתב ליישב המנין שחכלת וארגמן ותולעת שני חשוב מין אחד, ששלשתם של זמר אלא שצבעים צלזעים שונים, והגו"א דהו בשתי ידים והעלה שאבני מילואים ואבני שוהם אינם מן המנין, שלא צאו "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" שהנשיאים הביאום. ועוד כתבו הבאים אחריהם ביאורים

שמן המשחה לא הולך למלאכת המשכן, שלא בא
לזורק הבנין אלא לקדשו אחר שנגמרה כל
המלאכה.

ואף שיש לדקדק, א"כ למה באמת הזכיר הכתוב
שמן למאור וצמנים לשמן המשחה ולקטורת
הסמים בחדא מחתא עם הי"ג דברים שצאו
למלאכת המשכן ולבגדי כהונה, וגם אם מנה אלו
שהם לרכי עבודה, אמאי לא מנה גם כצמים
לחמידים, עלים למערכה ושמן וסולת למנחות ויין
לנסכים וכו'. כבר הקשו כן בדעת זקנים כאלו,
וראה בצפורנו שבחזק שהדברים שנמנו כאן הקפידה
תורה שעלם התרומה גופא תבא בנדבה, ואין לנדב
כסף או שוה כסף שממנו יקחם הגזבר, וכן אין
לנדב זיכוס שממנו יעשו השמן למאור, אלא השמן
והצמנים עלמם יצאו בנדבה וליחר בהירות ראה
מה שכחצנו בקרבן פני משה מהד"ק על פסוק זה,
ציאור נכון בכל הענין.

(ב) **ויש** לדעת למה נחשז צמנים לשמן המשחה
ולקטורת רק אחד [להמזרחי והגוי'] או
שחים [להאצ"ע], והלא צממן המשחה לבד היו
חמשה מינים, כמפורש צ"י כי חשא, (ל, כז-כד),
ובקטורת היו י"א סממנים שונים, ראה פסוק ל"ד
שם וברש"י, ואם משום שכללם הכתוב כאן צמם
הכולל "צמנים", ובמקומו להלן צ"י כי חשא,
כשצוה לעשות שמן המשחה וקטורת ציאה התורה
מה הם הצמנים שהזכיר כאן, א"כ אמאי לא עשה
כן צמאר הי"ג דברים, שה"ל לכתוב וזאת התרומה
אשר תקחו מאתם, מחכות עדינות, ולמר לבוע,
ועורות, אבנים עובות, ויפרש כל אחד במקומו,
שהמחכת הריך הוי כסף וזהב וגחושת, והלמר
הלבוש הוא תכלת וארגמן ותולעת שני, והעורות
הם של אילים ושל תחשים, וכמו שלא פרט הכתוב
איזה צמנים עד שנלעוו צעשיית שמן המשחה
ובקטורת ה"ג. ומדפרע אלו היה לו לפרוט גם
הצמנים, "וזאת התרומה אשר תקח מאתם...מר
דרור, וקנמן צמם, וקנה צושם, וקדה וכו'".

(ג) **ואגב** כדאי הוא לציין שהבהרבה מקומות
שצאו דברי חכמים צמנין וצמספר

בעי עיון עוצא לעמוד על דברי חכמים וחידותם,
כמו כאן שהזכיר י"ג דברים והם ע"ו או ע"ז,
ואליע עוד דוגמאות, חניא ריש תורת כהנים רבי
ישמעאל אומר בשלוש עשרה מדות החורה נדרשת
צק"ו וכו', ובראב"ד שם, כל מקום שזמנו חכמים
מנין לריך מנין למניניהם, וכל שיעוריהם לריך
שיעור לשיעוריהם, וכללותיהם לריכים פרטי
פרטים, שהרי מנו חכמים י"ג מדות בכלל,
וכשצאו לפרטם נראין חמש עשרה מדות. ובקרבן
אהרן שם, "הנה אם חמנה פרטי המדות חמאל
שכן שש עשרה", ונחתי להעמיד המספר י"ג.

וכן ח"ר צברייתא דקטורת, כריתות ו' ע"א, חמש
עשרה סממנים שבקטורת, שהם לרי לפורן
חלבנה לבונה מור קליעה שזולת נרד כרכוס קושע
קילופה קנמון צורית כרשינה יין קפריסין מלח
סדומית מעלה עשן ולרבי נתן שש עשר, שהוא
מוסיף כפת הירדן. ובעמוד צ' שם א"ר יוחנן אחד
עשר סממנים נאמרו לו למשה ודריש לה מקראי
שלא היו בקטורת אלא אחד עשר סממנים, וראה
רש"י שם ורמב"ם פ"ב מכלי המקדש הל"ג
שציארו מה הם הי"א סממנים ומה הם הסממנים
שאינם מן המנין.

אבל עדיין יש לדעת שצמלא צורית כרשינה
ויין קפריסין לא מנה רבי יוחנן שלא באו
להקטרה אלא לתקן הליפורן [צורית כרשינה לשוף
זה הלפורן ויין קפריסין ששורין זה הלפורן] אבל
מלח סדומית ומעלה עשן וכפת הירדן למה אינם
בהחשבון. וצוהר קשה אי קיי"ל שרק י"א סמנים
נאמרו למשה צסיני איך מוסיפין סממנים אחרים
עליהם, ובמיוחד קשה לשיטת הרמב"ן צ"י תלזה
(ל, ע) בפסוק דקטורת זרה, וז"ל שלא יעשה
קטורת מסמים אחרים זולתי הקטורת אשר ילזה
אוחם וכן אם הוסיף סמים אחרים יעבור בלאו
הזה (ואולי כן הוא גם דעת הרמב"ם ראה בקרבן
פני משה מהד"ק שם). ואף לדעת רש"י שאין
עוברין משום קטורת זרה אלא צמקריצ קטורת של
נדבה, אבל מ"מ אם שינה מחכונתה פסלה, ואיך
הוסיפו זה סממנים אחרים. ויש לעי' בדברי
המל"מ פ"ב מכלי המקדש הל"ג.

שם, זהב וְכֶסֶף ונחושת ותכלת וארגמן ושש ועזים ועורות אלים מאדמים ועורות תחשים וְעֵצִי שֵׁטִים שֶׁמֶן לְמָאֹר בַּשָּׁמַיִם לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּלְקִטּוֹרֶת הַשָּׁמַיִם אַבְנֵי שׁוֹהַם וְאַבְנֵי מִלּוֹאִיִּם לְאַפּוֹד וְלַחֹשֶׁן (כה, ג-ז).

לשון "חיוז" וגם לשון "נדבה", ואולי משום שלא היו ממשכנין עליו.

ד"ה וְעֵצִי שֵׁטִים, לרמז על אותם העצי שטים (אריזים) שהוריד יעקב למלכים.

ד"ה שֶׁמֶן לְמָאֹר, שיבא בו הדינים שמכשירו למנורת המאור, היינו שיבא של זית ושיבא זך (כחית).

ד"ה לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה, כתב רש"י, והולכנו לו בשמים המפורשים צפ' כי תשא, וכן לקטורת הסמים, כתב כמו שמפורש באתה תלוח וכן

לְאַפּוֹד וְלַחֹשֶׁן, כתב אפוד וחושן מפורשים צפ' ואתה תלוח, וזה שניין כמפורש בתלוח הוא לבאר שאמאי כתיב לאפוד ולחושן וכן לקטורת הסמים, ולשמן המשחה, דמאן דבר שמיה, דכל אלו שמזכירים בה"א הידיעה, כאילו הם דברים הידועים שנזכרו כבר, אבל האפוד והחושן עדיין לא הוזכרו לכן פירש רש"י דכוי כמו שזוהר ה' שתקחו אבני שוהם ואבני מילואים לעשות חושן ואפוד אשר אני אדבר אתך עליהם תיקף, וכן בשמים לשמן המשחה שאני אפרע לך דינו חייבך וכו'.

וראיה מכרעת לביאור זה בכוונת רש"י, שרק באלו שבאו בסיומן "הידיעה" ביאר רש"י חליתם ואיפה הם מפורשים, ולמה לא ביאר הכי ג"כ בתכלת וארגמן ותולעת שני, וכן לא ביאר הצורך של עורות אילים מאדמים ועורות תחשים, אלא ודאי שבא לפרש בה"א הידיעה שבאו באלה.

ראה דברי רש"י על החיצות המנוקדין. וראה שפתי חכמים בשם מפרשי רש"י. והיותר נראה שדברי רש"י אחד הוא, שכולם קשה לו אותו קושי במקרא ומבאר כל אחד ואחד דבר דבור על אופניו. הלא השורש שבהם, שכולם באו בניקוד פתח או קמץ לסמן ה"א הידיעה, שהמדובר הוא חפץ ידוע ומיוחד, כגון וְכֶסֶף וְעֵצִי שֵׁטִים, בקמץ ופתח תחת וי"ו החיצור שהוא כמו והעצי שטים וכן שמן לְמָאֹר, ולשמן המשחה, לְאַפּוֹד וְלַחֹשֶׁן וּלְקִטּוֹרֶת הַשָּׁמַיִם. שרק אלו ציין הכתוב בן, משא"כ בשאר נדבות המשכן שבאו בשוא, כגון תכלת וארגמן ותולעת שני, ושש ועזים, ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים.

ועל כן ביאר רש"י כל אחד מאלו כאשר ביארו, להודיע מהו היחידות באלו, וזה תמליץ דבריו,

ד"ה וְכֶסֶף, שזכסף הבא בשור מכל אחד דברה תורה כאן שהיינו כסף האדנים הנלרך לבנין המקדש. וראה דעת זקנים כאן שהקשו על שמן למאור וקטורת הסמים, שהרי כל הי"ג הנמנים כאן לנדבת המשכן כולם צרכי הבנין הם, ולא צרכי העבודה או כלי שרת לעבודה וא"כ למה הזכיר שמן למאור והקטורת צדדיהן, ואם אלו מונים גם צרכי עבודה היה לנו למנות גם סולת למנחות וללחם הפנים ושמן למנחות ויין לנסכים וכבשים לחמידים. וראה מה שיצטנו תמיהתם בטוב טעם בקפ"מ מהד"ק ריש פרשת תרומה (כה, יז). וראה עוד רש"י ריש פ' כי תשא, פסוק ט"ז והיינו דכתיב וְכֶסֶף, הכסף הידוע, שזכסף של "כל אשר ידענו לצור" לא משתעי קרא כאן, שבו נדבר רק ממה שיש בידם ולא היו צריכים לחזור עליה, משא"כ הכסף הנזכר כאן היה כל אחד נותן בשורה, ואם לא היה לו היה משתדל להשיגה כדי שיתן אותה לנדבה למשכן. [והוא כלשון חייב כל אחד ליתן נדקה ואפילו עני המתפרנס מן הנדקה חייב ליתן נדקה, שנזכר בה

ועשו ארון עצי שיטים (כה, י).

(מתוך מכתב)

ומש"כ (ע"ד הרמב"ן שמות כה, י), "וזה לשונך ואכן עתה שבאנו ליד כן שהעושים (אח הארון) הם שלוהיהם של כל ישראל ודאי שייך לומר שכל ישראל ראויים לכך לכוון כוונת מעשה הארון. שהרי הם העושים מדין שליחות", מה שדאי למר מספקא לי עוצא (ושלא להאריך לא אצין לדברי הסוגיות בגמרא אלא לדברי הרמב"ם) ראה רמב"ם ריש פ' י"ד מפסח"מ, שאין המחשבה אלא אחר העובד, ומחשבת בעלים

ועשית שלחן עצי שיטים וגו' (כה, כג).

(מתוך מכתב)

בענין השלחן ולחם הפנים

מכתבך בעניני השולחן ולחם"פ קבלתי ומענין שלפני מספר שנים נסתכחתי גם אני באותן נקודות ממש שהערתי עליהן ואגלה דעתי בכן וגם אכלול מה שיש לי להעיר ע"ד המאירים.

א) ראשית, מה שכתבת לדבר פשוט שהסניפים נקראים בלשון המקרא קשוות, והקנים מנקיות כמבואר בגמרא מנחות ל"ז ע"א, ראה רש"י ריש פ' תרומה (כה, כט) שכתב שהקשוות הן הקנים והמנקיות הן הסניפים, וראה עוד תוס' ריש ל"ז ע"ב ד"ה לא היה שם. וכנראה גירסא אחרת היתה לו לרש"י בגמרא. אבל דוק בלשונו בגמרא שגרם ג"כ בגירסתו. ואין לתמוה על זה שהרבה מלינו ברש"י לא רק שבחומש פירש באופן שממאן בו בגמרא, אלא גרים גרסא בחומש שבמקומה בגמרא גרים אחרת. וזכרתי שדברנו בענין זה עם כמה דוגמאות ראה למשל ריש פ' הזורק בשבת ל"ז ע"ב הולאה היבא כתיבא שהר"ח לא גרים וממאי שבשבת קאי (ראה תוס' שם) ורש"י גרים לה ובחומש פ' ויקהל (לו: ו-ז) גרים בגמרא כהר"ח והתוס'. וראה בחיצורי קדן פ"מ על אחר שרמזנו לזה בסוף הפוסקא.

לא מורידה ולא מעלה [ואולי יתכן לומר כדצריך לרבי אליעזר ברבי יוסי דס"ל שבעלים מפגלים] ואין לחלק בין מחשבה הפוסלת למחשבה המכשרת, ראה בשמעתא דהכל כשרים לכחוד אח הגט אפילו חש"י בגמ' גיטין כ"ב ע"ב ודצרי התוס' שם שבוכיחו דלא בעי כוונה לשחיטת חולין, דאל"ה אם שחטו השוחט סתמא והעומד על גביו מכיוון לשחיטה המתרת באכילה לא היה מהני מחשבת הבעלים. וכן הוא במחשבת בעלים ככתיבת ס"ח דצתר מחשבת הסופר אזלינן.

ב) בענין סידור הלחם והקנים, הן אחת שמדצרי בגמרא מוכח שהחלות היו מונחות זו ע"ג זו ממש והקנים שביניהם היו רובם שקוע בחור החלה שתחתיהם ורק פורתא עלתה למעלה משטח החלה וע"כ העלית שאין לפרש שהקנים היו נעולים חוץ הסניפים וטענת שמאירי האורות טעו. ואיני יודע למה באה למסקנא זו, ואיני רואה שבה בזה תליא. ר"ל, למה ח"א לקיים שניהם שגם ראשי הקנים היו נעולים תוך החריצים (שקרי להם צמשנה "מפוללים") וגם שהחלות מונחות זו על זו באופן הנזכר. ובפרט שיש לזה כמה וכמה הוכחות, ראשית, מה דתני צמשנה וד' סניפין... היו שם מפוללין מראשיהן שהיו סומכין בהן שנים לסדר זה ושנים לסדר זה וכחצ שם רש"י מפוללין לתת ראשי הקנים באותן פיזולין וכו'. ובכלל איך נפרש שהסניפין סומכין ללחם או שהפיזולים סומכין ללחם ("שצבה" קאי על הפיזולין לרש"י וגם יש לפרשו על הסניפים, ובין כך ובין כך משמעו הפשוט כאשר ביארו רש"י, שראשי הקנים נעולים צפיזולים) ועוד מד' רש"י ל"ז ע"א ד"ה אמאי לא דחי שבת, שכ' דסידור קנים הוי שבות משום דמחזי כצובה, נראה ג"כ משום שהיה תוחב ראש הקנים תוך חקיקת הסניפים [והוי רק מיחזי כצובה משום דאין בנין

וסתירה בכלים] ואם במונחים זע"ז מה מיחזי כזונה איכא.

היה חלק ושלם בלי שום חריצים או חקיקה שלא חקקו אלא חלק מעוצי הסניף.

ועי' תוס' ריש ל"י ע"ב, ד"ה דסמכי. וכן ראה שם בגמרא ריש ל"ד ע"ב, בשלמא למ"ד כתיבה היינו דהוה יתבו, אלא למ"ד כספינה קנים היכא יתבי, ומשני מורשא עבד להו, ועי' רש"י, ואם אין ראשי הקנים קצועים בסניפים מה מועיל המורשא להסמיק הלחם. וכן שם הל"ה, בשלמא למ"ד כתיבה היינו דסמכי סניפים ללחם וכו', וראה רש"י שם שהקנים תחובים בסניפים. ויש עוד כמה סמוכים לזה ויספיק בהאמור, ובפרט שאינו רואה שום סתירה בין כך שהלחם היה שקוע לקבל חלק מהקנים להך שראשי הקנים קצועים בסניפים.

ואגב עיינתי בספר מעשה חושב להר"ר עמנואל חי ריקי (וינליה תע"ו), ומדבריו יוצא שלא היו הפיטולים עוזרים מעבר לעבר של רוח זה הסניף אלא שהיה חקוק בחוף הסניף מצפנים כמין Shelf לקבל הקנים. ואחוריו הסניף ללד חוץ

מילואים למהדר"ק
עמוד פ"ג אות ד' ד"ה ובדברי.

הוכחנו שם שנחלקו הרמז"ס והרמז"ן בעיקר תכלית המשכן שלהרמז"ס עיקר חפיקו להיות בית מוכן להקריב בו עולות התמידי ושאר קרבות וכו' ולהרמז"ן עיקר החפץ במשכן להיות מקום מנוחת השכינה שהוא הארון ש"סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שכן עליו וכו'", ובזה יש לנו כמה דקדוקים נכונים בלשון הרמז"ס והרמז"ן. גם הבאנו (תוך ד"ה ועוד נראה) מפירוש רש"י עה"ח והגמרא שדעתו כהרמז"ס דעיקר השראת השכינה הייתה ע"י התמידים, ראה דבריו בפנים.

שוב ראיתי שצפרשת בהעלותך על הפסוק וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן

(ג) **ומה** ששאלת למה השמיט הרמז"ס כך דקנים שקועי שקעי בחוף הלחם שעליהם מונחים, העצת לשאול ואינו יודע להשיב. וגם יש לדעת למה כתב הרמז"ס ש"הסניפים...מפוללים בראשיהן שהיו סומכין בהן שתי המערכות של לחם הפנים", עפ"י האמור היה לו לומר שהיו סומכין בהם הקנים שעליה מונחים הלחם, שלא הלחם סמכו, שללחם אינם אלא מעמיד דמעמיד. ובשלמא על המשנה עומה לא קשה שהיו "מפוללים מראשיהן שהיו סומכין בהם...וכ"א קנים וכו'" ומה היו סומכין, צפיולים, לא ביארה המשנה, והיא כלשון חכמים וחדותם שיש לפותרו כאשר יורה האמת דרכו, אבל להרמז"ס כיון ששינה מלשון המשנה היה לו לשנותו כדי להוסיף ביאור, להקל עלינו כוונת הדברים ולא להחמיר על הלשון ביותר אי בהירות ודוק בזה כי קצתו ולפי אומר לי שהרמז"ס דעת אחרת אחר בהצגת המשנה והאיך היו הקנים מסודרים ואינו יודע לפתרה.

לאוכל העדות וגו' (ט, טו) שרש"י כתב כהרמז"ן שעיקר תכלית המשכן הוא להיות מקום מנוחת הארון והלוחות. דקשה ליה הלשון "המשכן לאוכל העדות" ומצאנו "המשכן העשוי להיות אוכל ללוחות העדות", והוא כדברי הרמז"ן כאן.

ואף שאין זה קשה כ"כ שהרבה מלינו ברש"י שפעם מפרש כדעה אחת ופעם כדעה חולקת, עם כ"ז יש לפרש ציניהם שלא יהיה דבריו סותרים זה את זה, שהשראת שכינה לחוד, והיא ע"י התמידים הנקרבים בחזר אוכל מועד, והיכל נצנה במכסה עליו כדי שיהיה אהל ללוחות העדות.

פרשת תצוה

ויקחו אליך שמן זית זך...להעלות נר תמיד (כו, כ).

רש"י, מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה.

לשון העלמה קשה ליה לרש"י, שהיה לו לומר להדליק נר חמיד, וכתב עלה מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה. וכן בסוף פ' תצוה עה"פ ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים (ל, ח) כתב רש"י כשדיליקם להעלות להבתן. וכן ריש פ' בהעלותך (ח, ז) כתב שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה.

והוא מגמרא שבת דף כ' ע"א וכו"א ע"א וברייתא דספרא פ' אמור על הפסוק ויקחו אליך שמן זית זך...להעלות נר תמיד (כו, ז) כאשר נבאר.

מדברי רבותינו מפרשי רש"י נראה שמבארים כך "צריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה" שכשמתקרב האש להדליק הפתילה אינו מזיזה מן הפתילה תיכף משיאחז בה האור אלא צריך להניח האש מחובר אל הפתילה עד שאש הפתילה עולה להיות שלהבת. ראה מזרחי וגור אריה ריש פרשת תצוה, וכן בקרבן אהרן על הספרא שפרשת אמור שהזכרנו, ואחריהם נמשכו כל רבותינו האחרונים [שראיתו] עד מרן הח"ח צביאורו על הספרא הג"ל.

ואני עומד ומשתאה שלכאורה הוא נגד דעת רבותינו הראשונים צביאור דברי הגמרא וברייתא דספרא. שפירשוהו הראשונים כדי שתהא שלהבת עולה מאליה, שהקפידה תורה שהשלהבת של הפתילה הנדלקת תעלה מאליה דוקא, ולא שישהה האש שממנו מדליק הפתילה זמן ארוך וממנה תעלה השלהבת, או שלא הקפידה תורה שישהה האש אלא הפתילה עד שיעלה השלהבת, אלא סגי שתהא השלהבת עולה מאליה [למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, עי' בפירוש הראב"ד על הספרא, ובחוס' שבת כ' ע"א ד"ה כדי שתהא שלהבת וכו'] והלשון משמע כאשר פירשוהו הראשונים, דאי כפירוש האחרונים היה צריך

לומר כדי שתהא שלהבת עולה ותו לא, ומאי "מאליה" שהוסיפה הברייתא והגמרא. ומה שהוסיף רש"י מלת "עד" שלא נזכר בברייתא ובגמרא [שהוא כתב צריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, אבל בגמרא איתא כדי שתהא שלהבת עולה מאליה] שכוונת רש"י במלת עד אינו לשיעור זמני שצמעשה בהדלקה שחיוצו לאחז את האש עד הזמן שיעלה השלהבת, אלא כוונתו שהדלקה צריכה להיות באופן שהאש אחזה הפתילה וראויה לעלות מאליה בלי סיוע של המדליק או האור שממנו הציטו הפתילה, כמו אין מצרכים על הנר עד שיאחזו לאורו, שאין ציאוורו שצריך להנות לאורו ואח"כ יכול לצרף, אלא עד שיכא ראוי ליהנות, וצאיכות האש מדבר (ראה שו"ע או"ח סימן רח"ל סעיף ד').

תנן שבת כ' ע"א, ובגבולין כדי שתאחז האור צרובן [שאין נהנים בשבת מאש שהולת בערב שבת אלא א"כ אחזה האש צרובו של העצים לפני שבת] ובגמרא שם מאי רובן אמר רב רוב כל אחד ואחד ופירש רש"י רוב כל עץ ועץ ולא חימא כיון שאחזה צרוב מנין העצים [אף שלא אחזה אלא צמיעוט כל עץ ועץ]. ושמאל אמר כדי שלא יאמר הבא עצים וגניח תחתיהן. וציאר רש"י כדי שלא יבא צריך לומר הבא עוד עצים דקים להבעיר את אלו [ר"ל שכבר שלטה האש בעצים והיו אש של קיימא שלא תכבה אם יניחנה וילך, וממילא ליכא חשש של שמא יתחב]. הני ר' חייא לסיועיה דשמאל כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא שלהבת עולה ע"י דבר אחר, ופירש רש"י שהא דתנא ר' חייא היא הברייתא שצח"כ פ' אמור וראיתו משם לשמאל הוב, דכמו שבמנורה כיון שאחז האש צפתילה כדי שתעלה השלהבת מאליה בלי סיוע מסלק ידו ממנה, וא"ל להדליקה עד שתאחז בה האש ממש, אלא כיון שדולקת באופן שמאליה תעלה השלהבת אם מניחה, הכא נמי בהעצים כיון שאחז האש בעצים והם כבר

דולקים באופן שא"ל הבא עוד עלים דקים כדי להעלות שלהבת דיו וא"ל שתאחז האש ברוב כל עץ ועץ.

וראה עוד בגמרא שם כ"א ע"א חגי רמי בר חמא פתילות וכו' שנאמר להעלות נר חמיד...שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר, וברש"י שם. וראה גם

וצפית אותו זהב טהור וגו' ואת קרנותיו (ל, ג).

(א"ה: זאת מצאנו בכתבי הגהמ"ח מלפני הרבה שנים והצננום פה).

בנוגע למזבח הזהב וקרנותיו, הרי מפורש בכמה מקומות בתורה שהיו לו קרנות סוף פ' תלוח (ל, ג) וכן צ"י ויקהל (לז, כה) וכן בפרשת עבודת יוה"כ באחרי מות (טז, יח) (ואגב תמוהים שם דברי האבן עזרא שפירש וילא אל המזבח אשר לפני ה' הוא מזבח העולה, דכפשוטו מהמקראות משמע שהוא מזבח הזהב, וכן חנן בפירוש במשנה יומא נ"ח ע"ב). והמקום לטעות בזה (בקרנות מזה"ז) שבר"ם ה"ל בית הבחירה פ"ג ה"ל י"ז לא נזכר כלל שהיו קרנות למזבח הזהב (ומיירי לורות הבית וכליו כנראה נמשכו אחרי הר"ם כה"ל זו וליירו מזבח הזהב בלי קרנות), וגם השמיט שם אחתהים קומתו. וז"ע בכס"מ שם למה עמד דוקא בזה שהשמיט הר"ם שיעורי האמה אם היחה בזה ה' או בזה ו', ולא עמד בזה שהשמיט הקרנות, ומדת קומתו של המזבח...ובאמת, כתב הר"ם כה"ל עבודת יוה"כ פ"ג סוף ה"ה, ופ"ד ה"ב וגם במעב"ק פ"ה ה"ב שם שם"ז היו לו קרנות.

בכלל לריכין לעיין בדברי הר"ם במדות כלי הכיכל, שהרי ג' מדות השלחן, אורכו

חוס' שם ד"כ כדי שכתבו להדיח שמסלק ידו קודם שתעלה השלהבת. [ואגב יש לדעת כוונת רש"י שהביא הכ"מ פ"ט מביאת מקדש ה' ו' ז' בטעם שכתב דהולקה לאו עצודה. ודברי רש"י לא מלאחי ביומא במקום אשר לין לו הכ"מ]. וראה גם בר"ש וראצ"ד על הצריחת הנזכרת הרי מבואר דלא כדברי המפרשים צביאור דברי רש"י, ולע"ג.

רחבו וקומתו, מבוארים במקרא פ' תרומה (כה, כג) וכן צויהל (לז, א) ובר"ם ה"ל בית הבחירה פ"ג ה"ל י"ז פירש אורך השלחן ורחבו כמה היו, ומדת קומתו לא הזכיר וכן פירש תורה שלש מדותיו של מזבח הזהב בסוף תלוח וצויהל (לז, כה), ובר"ם שם ה"ל י"ז פירש ג"כ רק אורכו ורחבו של מזה"ז, ומדת קומתו לא הביא. ומדות המנורה אינן מפורשות בתורה כלל, ובר"ם שם ה"ל י' פירש קומת המנורה ולא ארכו, מנר מערבי לנר מזרחי, ולא רחבו (ופשוט ששיך שיעור גם לרחבו).

וגם קלח לריכין לעיין בדברי הר"ם בענין זה. שצ"ב ה"ל ד' כשפירש עניני מזבח העולה כתב שמיירי במזבח שעשה משה ושלמה וצני הגולה שכולם שוה, וצ"ב ג"כ כשציאר מעשה המנורה כתב ג"כ שזורחה מפורשת בתורה, וגם צ"ד כשפירש לורות הבית, מחילתיו וכו' כתב באיזה בית קמיירי, אבל כשציאר השולחן ומזה"ז כתב סתם היה שם, ולא ציאר באיזה בית משתעי, או אם כולם שוים בזה, ובאחי בכל הני"ל רק לעורר.

והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות...ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה (ל, ז, ח).

אין המצוה הזו בכחן גדול לבד אלא אף היא בכהנים הדיוטים...ולא ידעתי למה הזכיר אהרן....או שירמוז שאהרן יתחיל בקטורת ובנרות וכו'.

ראה דברינו להלן ריש פ' בהעלותך.

מילואים למהדו"ק
לא תעלו עליו קטורת זרה (ל, ט).

לכאורה קשה על הרמב"ן מסוגיא דכריתות ו'
ע"א-ע"ב, ראה הערותינו במהדורה זו
ריש תרומה, עה"פ וזאת התרומה אשר תקחו
מאתם זהב וכסף ונחושת וגו' (כה, ג-ז).

העלינו צפנים שדעת הרמב"ן היא שאף העושה
קטורת כהלכתה והוסיף בה סמים
אחרים יעבור בלאו דקטורת זרה, ויתכן שגם
הרמב"ם ס"ל כן, ראה צפנים.

פרשת כי תשא

בשקל הקודש (ל, יג).

קבע לו משה רבינו מטבע כסף בישראל כי מלך גדול היה וקרא למטבע ההוא שקל שכל
המטבע במשקל שלם אין בו פחת ולא כסף סיגים ובעבור שמשקלי הערכין ופדיון
הבכור במטבע ההוא שהם קודש... יקרא לו הכתוב שקל הקודש.

שוב עד כחוט השערה, שכמעט שא"א לזמנם
צמעה ידי אדם, ועל כן הדגישה החורב
שהמטבע שקבע משה נקרא שקל, שזו צמעה
שלם, והוא אינו פחות במשקלו משקל אפילו כחוט
השערה וגם סיגים לא היה בו.

כוונת הרמב"ן פשוטה, שזו לצד הא דמקרי
שקל הקודש, למה נקרא שקל וגם למה
נקרא קודש, ודבריו צורכים ואינם זקוקים ביאור.

וידידי הגאון ר' יעקב קאפל שווארץ שליט"א
(מחבר ספר היקר יקב אפרים) תמה על
כפל הלשון בדברי הרמב"ן "אין בו פחת ולא כסף
סיגים".

בשלמא שאין בו כסף סיגים נוחא מפני שיש
מטבעות שמעורב בהם אחוז מסויים
משאר מחכות, לכן קרי למטבע זו "שקל",
שמשקלו שלם מכסף, בלי מעורבות מחכות זרות,
אבל יש לדעת כוונת הרמב"ן צמ"כ אין בו פחת,
והעיר שאולי הכוונה שהמטבעות שטובעות ע"י
המלכות הם אינם מדקדקים שיהיה משקלם שזה
צדיוק למשקל הרשמי, אבל השקל שטבע משה היה
צדקדוק גמור, והיינו שאין בו פחת, ונרחיב בזה
הדיבור קצת לבאר שני המומין שבמטבעות, אחד
נקרא סיגים והשני נקרא פחת.

ומצינו מלת פחת בתורה ובלשון חכמים להורות
על חסרון, בין צעם ובין צשוין. צעם,
כמו פחתה היא שצ"פ נגעים (ויקרא יג, נה),
שביארו האב"ע וז"ל, ... היא ידועה בלשון חז"ל
ועממו חסרון היא, וקרוצ לזה תרגמו אונקלוס,
חברא היא, וראה גם רש"י שם וכן בסוכה י"ח
ע"א בית שנפחת וסיכך על גביו, היינו שחיסר
מג הבית, וכן שם ע"ב הפחית דופן אמלעי.
וצמוצן זה מלינו לשון פחת כו"כ פעמים במס'
עירובין. צשוין, פחת נצלה דניק, צ"ק ו' ע"ב,
וצצילה ע"ז ע"א, אם פחת פוחתין לו וכן בצ"ב
פ"ח ע"א לעשר א"א מפני שמפחיתין.

(ז) **י"ל** עוד דבין בכסף סיגים ובין צמטבע של
פחת הוי משקל המטבע שלם, אלא
שחוכן הכסף שבו אינו שלם. וביאור פחת הוי
כמ"ש בפירוש סיגים, היינו כשמתכנס אותו
נותנים צבור הכסף גם מעט פירווי מחכת אחרת,
ונקרא פחת ע"ש חסרון חוכן משקל הכסף שבו.

(ח) **שסיגים** הוי כסף שנתערב בו מעט עפרורית
של מחכת אחרת, ופחת הוי מטבע
שכולו כסף טהור אלא שחסר במשקלו, שצורך כלל
אין המלכות מקפדת שיהיו כל המטבעות במשקל

וסיגים היו עוד יותר גרוע, שהמטבע כולו נחושת או מחכת אחרת, ואחר שנגמר מלאכתו מכסים אותו צליפוי דק של כסף להוות את הצריות, שהוא מוס פנימי ולמראית העין נראה כמטבע שכולו כסף. וכן פירש רש"י עה"פ כספק היה לסיגים (ישעיה א, כז).

ובין לביאור הראשון ובין לביאור השני דברי הרמב"ן מוסברים, שלהכי קרי למטבע של משה שקל מפני שזה צמסקל שלם, אין זו לא פחת ולא כסף סיגים וכראשון נראה לי יותר, והבוחר יבחר.

והא דקאמר הרמב"ן שמשה קבע מטבע זה בישראל וקרא לו שקל, יש לחמוה שהרי עוד צימי אצרהם מלינו מטבע זה, ששקל אצרהם לעפרון ארבע מאות שקל כסף (בראשית כג, עז).

אך את שבתותי תשמורו (לא, יג).

כל אכין ורקין מיעוטיין למעט שבת ממלאכת המשכן לשון רש"י. ולא נתכוין אצלי כי לפי מדרש [זה של] רבותינו... ימעט בשמירת שבת כי המיעוטים אצלם ימעטו בדבר המצווה בו, ואם תדרוש המיעוט בענין מלאכת המשכן שמותר לעשותם בשבת אבל המיעוט הזה למילה ופקו"נ... וכיוצא בהן שדוחין את השבת.

מטהר בזוחלין ת"ל אך מעין, מעין מטהר בזוחלין והמקוה באשבורן.

והנה בשלמא אי נלמד מאך שהמעין מטהר בכ"ש וזור צעי שיעור שלם היינו מ' סאה, דאך מיעוט הוא ו"אך מעין" ממעט מעין משיעור שלם לשיעור כל שהוא ח"ש, אבל הא דצעי זור אשבורן והמעין כשר אפילו בזוחלין איך למד דין זה מאך, שאם זה למעט זור מזוחלין שזוחלין פסולין בצור, ה"ל למימר אך זור יהיה טהור, דממעט בצור שאין הזוחלין כשרים זו אלא אשבורן דוקא. וראה במפרשי הספרא מה שדחקו לפרשה.

והרמב"ם צפה"מ מקולות פ"ג משנה ז' כתב שאין פירושו של "אך חלק" שזה למעט דוקא, אלא זה להכתות חנאים בענין, וז"ל

כוונת הרמב"ן שלכאורה זה אך למעט בדבר המדובר בו, ואילו נאמר אך אם תעשו לי מקדש היה נכון לומר שאך ממעט בצנין המקדש, והוא שאינו נזכר בשבת, אבל עכשיו שנאמר אך כשמדבר במלות שבת ר"ל שממעט במלות השבת, היינו מילה ופקו"נ שדוחין את השבת.

ונראה שדרך אחרת יש לו לרש"י בהבנת הך דאמרו אך חלק, שפי' אך ממעט כאשר כתב בפסחים וציומא ועוד מקומות, כאשר נבאר.

תניא בצרייתא דספרא פ' שמיני עה"פ אך מעין וזור מקוה מים יהיה טהור, יכול מה מעין מטהר בכל שהוא... אך מקוה מטהר בכ"ש ת"ל אך מעין מעין מטהר בכל שהוא וזור צמ' סאה... יכול מה מעין מטהר בזוחלין אך מקוה

שאלוהו אך מעין הכנה, ש"אך" לעולם תנאי והוא אמרם אך חלק, ואמרו אך (בקרר) דאך מעין...מקור מים יהיה עהור) הכנה זו משפטים, והם מעין מעורר בכ"ש ומעורר צוחליו וכו'. וכן יש לבאר דעת רש"י כאן, כשהשלים פרשיות מלאכה המשכן הוסיף אך את שבתותי השמורות, והוא להחנות תנאי במלאכה המשכן, שאינו דוחה שבת, משום שכל תנאי הוא מיעוט, כמו הרי את מקודשת לי הוא דבר מוחלט, אך אם תתן לי מאתים זוז, שהוא ממעט, שאין הקידושין מוחלטין

שתלוי בקיום תנאי זה. וביאורו של הרמב"ם בצרייתא היא, שמבאר הפסוק כאילו כתיב מעין ובור, פסוק (שהעם תחת צור הוי מפסיק) והיה מקור עהרה. דהיינו שמקור מים עהור, הוי צור והוי מעין, ובור הוי אשבורן ומעין הוי צוחליו. ויש מקום לומר שאף צור כשר צוחליו. שהרי קראה התורה למעין מקור עהור והוא צוחליו וא"כ אף הבור כשר צוחליו, ת"ל אך שהוא תנאי צוחליו כשרין רק צמעיין, אף כאן כן. [וע' בקפ"מ מהד"ק על פסוק זה].

פרשת ויקהל

ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראות הצובאות אשר צבאו וגו' (לח, ח).

בנות ישראל היו וכו' ולא ידעתי איך יתפרש לפי זה אשר צבאו פתח אהל מועד וכו'.

(מתוך סכתב)

אני בוש שנתאחרת תשובתי למכתבך מיום ג' לפ' צור עד היום, ושערי האמתלאות מעולם לא ננעלו ומה יוסיף רשימתן, העיקר שחוששני שאלו הוי באיחור משום פגיעה בכבודו של מר, על כן אודיעך נאמנה שאינו כן, שיקר תורתך צעיתי עד מאד, ואחך הסליחה.

מאד נהניתי מהערותיך המאירות וארשום בקיור מחשבותי צענינים שנגעת בהם.

משה שנקרא ג"כ אוהל מועד "כי אוהל המשכן לא נעשה עדיין" בשעת נדבת המשכן, ושוב חזר לבאר שלפירוש האונקלוס והאצ"ע ניחא הכ אשר לבאו פתח אוהל מועד, שפירושו שהיו הנשים האלו העובדות ה' וסרות מתאוות העולם בלוח לבאות לבאות לאוהל מועד שהוא אוהל משה לתת מראותיהן. והרמב"ן קורא לפירוש הזה "על דרך הפשט", וזה ניחא ה"אשר לבאו פתח אוהל מועד", שאשר לבאו על הנשים קאי כאשר כתב האונקלוס.

(ז) **ומש"כ** הרמב"ן "וגם נכון הוא שיתכונו כן מתחלה מפני ענין הסועה" נדקת מאד שהלשון קשה להבין דתנא היבא קאי. אבל אחר העיון צדבריו נראה לי ברור שהוא המשך מדלעיל מיניה. שהביא דברי רש"י שמהם נראה שהנשים הביאו המראות צורך שאר נדבות המשכן בלי כוונה מיוחדת לכיור, אלא כמו שהביאו כל תכשיטיהן, חת וזנס ועצעת וכומז, ומשה ע"פ הגבורה הוא שהסירן משאר הנדבות "ויחדן לכיור מפני שהיו נחשט קלל ממורע ויפה מאד (לכיור)" (דוק צדברי הרמב"ן). ובסוף מסיק "וגם נכון הוא" שלא משה הסירן ויחדן לכיור דוקא, אלא

(ח) **במש"כ** הרמב"ן סוף פ' ויקהל (לח, ח), "ולא ידעתי איך יתפרש לפי זה אשר לבאו פתח אוהל מועד", והערת מהו "הלפי זה", שלא מלאה שיביא הרמב"ן פירוש אחר אשר לא יקשה עליו הכ אשר לבאו פתח אוהל מועד. לכאורה דברי הרמב"ן פשוטים. שפתח צדברי רש"י צפירוש מראות הכובאות והקשה על פירושו שלפי זה, מה היא כוונה הכתיב שאלו אשר לבאו פתח אוהל מועד. והלפי זה דקאמר, ר"ל שלפירוש האצ"ע והאונקלוס שמביא ניחא, אבל בינתיים, לפני שמביא דבריהם מוסיף לבאר שאוהל מועד האמור כאן אין פירושו אוהל המשכן אלא אוהל

הנשים עצמן הן שיחדן לכיור בחללת הצאתן מפני שקבלו כך על עצמן לתת מראותיהן לכיור מפני ענין הסוטה [היינו לתת שלום בין איש לאשתו], דוק היטב בדברי הרמב"ן ותמצא שכן הוא. והאמת שלשון הרמב"ן הוא קצת שלא כסדרן ומטעה עיני הקורא, והטעם לזה שאין דרכו לפרש הפסוקים כדרך רש"י והאב"ע, בדיבורי המחלול וצפירוש על כל דיבור ודיבור, וכן הוא דרכו צפירוש הגמרא, והוא דרך חדש שהמציא רש"י, שלפניו לא מצינו דרך זה לא צפירוש המקרא ולא צפירוש הגמרא, וגם אחריו כמעט לא נהגו כן שאר ראשונים, מלבד האב"ע ואולי גם הרשב"ם. אבל הרמב"ן מבאר ענינים שלמים באופן המקיף כמה חלקי הענין ביחד, ועל כן נראים דבריו כאינם מסודרים לעינינו, שאנו קבלנו חינוכינו במפרשי התורה מלימוד צמגנו של רש"י, ויש לתת כמה דוגמאות בולטות לזה, ואין כאן המקום להאריך בענין.

ג) מה שהערת צמה שכתב הרמב"ן פקודי (מ), יז) "ואין מקריבין בלי קלעים כי יהיו

שחוי חוץ", כל מה שהערת שאין שחוי חוץ נובע עד שהוקם המשכן צשמיני למילואים וכו' וכן המראי מקומות שיינת הכל שריר וקיים וישר כהן וחילך לאורייתא, אבל כל זה אינו אלא בקרבן יחיד שידר וינדב, אבל הרמב"ן מתייחס למה שכתב בקרא, ויערך עליו ערך, ויעל הגרות... ויעל עליו את העולה ואת המנחה, היינו החמידיים, ואין קרבן ליצור קרב צמה רק צמה גדולה או צבית עולמים ואם הקריבו הוא שחוי חוץ, והוא משנה מפורשת מגילה ט' ע"ב, אין בין צמה גדולה לצמה קטנה וכו' וצרייתא שם, וגם בסוף זבחים או אולי בפרק השוחט והמעלה ואין בזמן פנוי לחיפוש.

עוד יש לי כמה הערות בחורתי ורישומיך שהם צעיני מעשה ידי אומן וכולו מחמדים, אבל הזמן קצר והמלאכה מרובה והפועלים מחפשים אמתלאות של ערוד אנה לעי אנה וכו' ועל כן אקצר.

פרשת פקודי

מילואים למהדו"ק
ויעש את הכתנת שש וגו' (לט, כז).

ול"ל הראב"ע במקום הראב"ד. והאב"ע הוא צפ' חלוק עה"פ ולצני אהרן תעשה כתנות (כח, מ).

ז) וידידי הר"ר טוביה הלפרין מעיר מונסי העיריני שהראב"ד למס' תמיד, דף ל"ב ע"א, כתב להדיא "כתנות אהרן וכתנות בניו אחת הן".

א) הזכרנו דעת הרמב"ן והרמב"ם שכתנות כהן גדול וכהן הדיוט שוים, והבאנו שהמשנה למלך כתב שהראב"ד פליג וס"ל שכתנות כה"ג הייתה משוננת אבל הדיוט אינה לריכה שיכה תשבץ, ועל זה כתבנו "ולע"ע לא מלאחי דברי הראב"ד איפה הם". והעירני הגאון רבינו חיים קניבסקי שליט"א שטעות סופר נפל במל"מ

