**מבחר הכתב והקבלה**

**חומש ויקרא**

**בס"ד**

**פרשת ויקרא**

**ארבע משמעויות למלה "לאמור":**

**במפרשים ארבע משמעויות למלה "לאמור":א. לאמור לישראל ב. כשמצטטים דברי המדבר כלשונם ג.תוספת ברור הענין. ד. המחבר מרחיב ואומר שבמצוות כולל פרטי המצוה ע"פ תורה שבע"פ.**

הכתב והקבלה ויקרא א,ד

**וסמך שהוא לשון המשמש לחלושים ולנופלים.**

**וסמך. לא אמר והניח ידו או ושם ידו, רק וסמך שהוא לשון המשמש לחלושים ולנופלים שהם נשענים בכל כחם על עוזריהם... למדנו מזה שהסמיכה על הקרבן היא בכח הסומך, וז"ש (זבחים ל"ג) כל הסומך ראשו ורובו מכניס בכל כחו בעי'.**

**הכתב והקבלה ויקרא א,יג**

**ה"קטורת" על שם הקיטור העולה ממנה שהוא אידי מים שהיו כלואים בה ולא נכון לקרא לזה "עשן שהוא חלקיקים של החומר העולים כעשן והריח הוא בקיטור העולה.**

הכתב והקבלה ויקרא ב, א

**העני שמביא עשירית האיפה מבטא שפלותו וכניעתו במנחה.**

**"השם "מנחה" משמש גם לתשלום מס וארנונה למלך והוא בטוי של שפלות והכנעה לפני מי שגדול ממנו, והעני שמביא עשירית האיפה מבטא שפלותו וכניעתו במנחה. והמפרש את זה כדורון ומתנה לא נכון לומר כן כלפי ה' ית'.**

הכתב והקבלה ג, א

**זבח שלמים. כן הוא קרוי בכל הפרשה. זבח הוא סעודה של שמחה כמו וקרא לך ואכלת מזבחו, , משא"כ שאר הקרבנות שאינן לסעודת הבעלים אינן קרוים זבח,**

הכתב והקבלה ויקרא ג, ט

**חלבו האליה פי' חלב של האליה, והוא החלב המחובר באליה בצד הפנימי.**

**וכן כאן חלבו האליה פי' חלב של האליה, והוא החלב המחובר באליה בצד הפנימי. וז"ש בת"כ חלבו האליה להביא את החלב הסמוך לאליה זה החלב שבין הפקוקלית, והוא החלב שבעיקר הירכיים; ולא הסמיך הנסמך לסומך כברוב המקומות לומר, חלב האליה, דא"כ היה משמעותו רק להקריב חלב האליה לבד, ובאמת האליה בעצמה כולה קרבה.**

הכתב והקבלה ויקרא. ג , יז

**חלב בלה"ק השומן הנפרד שאינו עם הבשר כדבר אחד**

**כל חלב. שם חלב בלה"ק השומן הנפרד שאינו עם הבשר כדבר אחד, כי השומן המתערב בבשר שאינו נפרד ממנו יקרא שומן, והחלב הוא הנפרש עליו קרום ונקלף, לא יתערב הלשון בהם בשום מקום, אבל כל הנקרא חלב נאסר אעפ"י שאינו קרב למזבח כגון החלב שעל הטחול, ושאינו נקרא מותר אעפ"י שהוא קרב כגון הכליות והיותרת מן הכבד וכן האליה.**

הכתב והקבלה ויקרא ד, כג

**הודע אליו חטאתו. דעת רבותינו שמשמעותו שנודע לו מעצמו ולא שיודיעוהו אחרים...**

**הודע אליו חטאתו. דעת רבותינו שמשמעותו שנודע לו מעצמו ולא שיודיעוהו אחרים... והוציאו רבותינו התיבה ממשקלה הנהוג ולא פירשוה בלשון הפעל, כי לא מצאנו בשום מקום שמוש מלת אל אחר לשון הודעה, אבל מצאנו אחריו שמוש למ"ד, והודעת להם את הדרך, והיה גם כאן ראוי לכתוב הודע לו חטאתו, ומדכתיב אליו משמע שאיננו לשון הודעה כ"א לשון התודעות, שעליו נופל שמוש מלת אל, כדכתיב בהתודע יוסף אל אחיו..**

הכתב והקבלה ויקרא ה, ה

**העיקר בו ההסכמה הגמורה לעזיבת החטא והוא מלשון "ידה" כמו וידו אבן בי.**

**והתודה. פירשוהו לשון הודאה, כענין הודה לו בקנקנים המורגל בפי רבותינו ואין זה נכון לדעתי כי עיקר הודוי אינו הודאת החטא אבל העיקר בו ההסכמה הגמורה לעזיבת החטא והוא מלשון "ידה" כמו וידו אבן בי. נקט לשון "התודה" בהתפעל כי צריך מאמץ נפשי להתנתק מהחטא.**

**פרשת צו**

**הכתב והקבלה פר' צו ו,ד**

**דשן מורה על החלקים הדקים השמניים שנשארו אחר שריפת מין גשם שיש בו שמנונית**

**שם דשן מורה על החלקים הדקים השמניים שנשארו אחר שריפת מין גשם שיש בו שמנונית זהו נקרא דשן, שהוא הנשאר מן הקרבנות הנשרפות ע"ג המזבח שהיה חותה מן המאוכלות הפנימיות, והיינו האפר הנשאר מן הקרבנות ולא מן האפר הנשאר מן העצים שבמערכה.**

הכתב והקבלה פר' צו ו,ח

**בקומצו. שלא יעשה מדה לקומץ (רש"י ביומא מ"ז) ואמרו עוד שם, בקומצו, שלא יהא מבורץ מבצבץ מכל צד ויוצא.**

הכתב והקבלה פר' צו ו , כ

**מדהקפיד קרא בבשרה למדנו שהנגיעה איננה נגיעה שטחית ,רק נגיעת ההתאחדות והבליעה**

**וכל אשר יגע בבשרה יקדש. בבשרה. בבשר ולא בעצמות ולא בגידים ולא בקרנים ולא בטלפים (ספרא), מדהקפיד קרא בבשרה למדנו שהנגיעה איננה נגיעה שטחית ,רק נגיעת ההתאחדות והבליעה, וזה לא שייך בנגיעת דבר דלא שייכה בה פליטה רק בנגיעת הבשר שיש בה לחלוחיות ושמנונית.**

הכתב והקבלה פר' צו ז, ט

**לכהן המקריב המכוון לבית אב של יום שמקריבין אותה**

**לכהן המקריב המכוון לבית אב של יום שמקריבין אותה, כמ"ש רש"י. כי הכהנים היו נחלקים לכ"ד משמרות וכל משמרה נחלקה לבתי אבות, וכל בית אב מקריב ביום א' בשבוע, ולזה אף שהמקריב אינו אלא אחד מהם, כיון שכולם מוכנים ומזומנים להקריב באותו יום כולם יקראו מקריבים**.

הכתב והקבלה ז, יב

**לשון הודאה להראות הכנעתינו לפניו על כל אשר היטב עמנו לשעבר.. והנה הוא משפיל ומכניע לפניו כטעם קטנתי מכל החסדים:**

**לשון הודאה שבלשון חכמים הנאמר לענין החזקת טובה לענין הלל ושבח אינה ההוראה העצמית, אמנם נמשך הוא בצד מה מענין הודה שבלשון מקרא, כי כלומר אע"פ שאין חפץ לה' בעולות אשר הן כליל לגבוה וכדמות מתנה ולא למתנותינו הוא צריך, הנה חפץ הוא בשלמים הנאכלים לבעלים, והם מב' מינים אם לתודה להראות הכנעתינו לפניו על כל אשר היטב עמנו לשעבר, ואמנם איך יכלול לשון תודה ההוראה הזאת הנה הוא מפני שהזובח הזה הוא מכיר בלבו כי חסד חנם עשה לו האלהים בלי שיהיה הוא ראוי לכך והנה הוא משפיל ומכניע לפניו כטעם קטנתי מכל החסדים:**

הכתב והקבלה פר' צו ז, כה

**ביארה התורה, מן הבהמה אשר יקריב וגו'. לומר שאינו אסור אלא מבהמה אשר ראויה להקריב ממנו קרבן, להוציא חלב חיה**

**חלב מן הבהמה. לפי שמלת בהמה כוללת כל בע"ח ההולכים על הארץ זולת האדם וכולל חיות בייתות ומדבריות וכן לעוף השמים ולבהמת ארץ וכמ"ש רבותינו חיה בכלל בהמה וכן להפך (עי' לקמן י"א ב' זאת החיה וגו' מכל הבהמה), והיה א"כ גם כן חלב חיה טהורה בכלל האיסור לפי שהוא נכלל בכלל מלת בהמה, לכן ביארה התורה, מן הבהמה אשר יקריב וגו'. לומר שאינו אסור אלא מבהמה אשר ראויה להקריב ממנו קרבן, להוציא חלב חיה שאינה ראויה להקריבה וכן מוציא אני חלב מבהמה טמאה, שאינה קרבה, לכן חלבה אינו אלא כבשרה (ואינו אסור בכרת).**

פרשת שמיני

הכתב והקבלה שמיני ט, יב

**וימצאו. פירש"י ז"ל לשון הושטה והזמנה, ויש הבדל בין והקריבו ובין והמציאו,**

**וימצאו. פירש"י ז"ל לשון הושטה והזמנה, ויש הבדל בין והקריבו ובין והמציאו, הקרבה נופל על המקריב דבר אל חברו אע"פ שאינו נותן אותו אל ידו, כמו בספל אדירים הקריבה חמאה (שופטים ה' כ"ה), אבל המצאה אינו אלא שנותנו לידו, כי מצא בקל על דבר שבא לידו כמו שאמרו (ב"מ א') ומצאתה דאתא לידי' משמע**

הכתב והקבלה שמיני י, ב

**עמדו להוסיף אהבה על אהבה וכו' ואמר להם המקום אתם כבדתם אותי וכו' ואני אכבד אתכם יותר וכו' ונקראו מיודעיו של מקום**

**ותאכל אותם. אין זה ממשמעות ההשחתה וכליון. כי באמת בעצם וראשונה לא היתה כוונתם לחטוא וכמאמר חז"ל בפ' ויקחו שני בני אהרן, אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמים ותאכל את העולה עמדו להוסיף אהבה על אהבה וכו' ואמר להם המקום אתם כבדתם אותי וכו' ואני אכבד אתכם יותר וכו' ונקראו מיודעיו של מקום**

הכתב והקבלה שמיני י, ג

**דומיה של אדם בעת שמקבל דינך נחשב לך כאילו הוא מהלל אותך, ומזה אמר כאן וידם אהרן**

**וידם אהרן. הרמב"ן אמר מתחלה היה בוכה ואחר כך שתק, ואין זה נראה דאילו כן היה ראוי לומר וישתוק... אמנם לשון דמם הונח בפרטות לרש"פ על השתיקה הרצונית שמוסכם ברצונו לשתוק, והוא לשון השואה (מן שויתי ודממתי נפשי) דהיינו שהוא מושוה ברצונו ואין בו ערעור פנימי המציק לשידבר... וכן לך דומיה תהלה פי' דומיה של אדם בעת שמקבל דינך נחשב לך כאילו הוא מהלל אותך, ומזה אמר כאן וידם אהרן.**

הכתב והקבלה שמיני י, יב

**אם חלק הנשאר אינו חשוב נקרא נותר, כמו והנותרת מן המנחה יאכלו,**

**הנותרים. מן המיתה שאף עליהם נקנסה מיתה (רש"י) וכן (ביומא פ"ז) ראויים היו לישרף כנדב ואביהוא שנאמר הנותרים, טעם דבריהם מדלא כתיב הנשארים, כי לשון שאר ישמש אם חלק הנשאר חשוב, כמו וישאר אך נח, וישארו שני אנשים במחנה, שלהתעלות חשיבותם ויתרונם קראם שאר, אמנם**

הכתב והקבלה שמיני יא, ג

**מפרסת פרסה. הרשב"ם פי' מפרסת פרסה צפורן אחד כעין מנעל ולא צפרנים בכל אצבע כארנבת ושפן, ושוסעת שסע, מובדלת הפרסה לשנים ולא פרסה אחת שלמה כסוס וחמור.**

הכתב והקבלה שמיני יא, ח

**מדרך הפרישות צריך כל אדם להפריש עצמו מן הטומאה בכל זמן כמאמרם קדש עצמך במותר לך**

**ובנבלתם לא תגעו. רבותינו אוקמי הך קרא ברגל דוקא, אבל בלא זה אין ישראל מוזהר על מגע נבלה (ערש"י), אמנם זהו מעיקר הדין, אבל מדרך הפרישות צריך כל אדם להפריש עצמו מן הטומאה בכל זמן כמאמרם קדש עצמך במותר לך הנכלל במאמר קדושים תהיו לדעת הרמב"ן שם בפירושו, זה נ"ל בטעם סתימת הלשון באמרו בדרך כלל ובנבלתם לא תגעו ולא הבדיל בין זמן לזמן.**

הכתב והקבלה שמיני יא, לג

**כלי חרס. כלי העשוי מעפר מן העפרות ואחר כך שורפין אותן בכבשן נקרא כלי חרס, וכ"ז שלא הוסק בכבשן נקרא כלי אדמה ואין זה מקבל טומאה**

הכתב והקבלה שמיני יא, מד

**ולהיות דמקרא זה נאמר אחר איסורי מאכלות, דרשוהו לענין קדושה וטהרה התלוי בסעודה... ראו רז"ל לקרוא את רחיצת הידים לאכילה גם כן בשם קדושה,**

**והתקדשתם. ארז"ל (ברכות נ"ג) והתקדשתם אלו מים ראשונים וכו'. ולהיות דמקרא זה נאמר אחר איסורי מאכלות, דרשוהו לענין קדושה וטהרה התלוי בסעודה... הנה כמו שנקראה הרחיצה מן הכיור בשם קדוש להיותו דרך כבוד שלמעלה, ככה ראו רז"ל לקרוא את רחיצת הידים לאכילה גם כן בשם קדושה, להיות האדם מתקרב לשולחן לאכול בפת בג מלכו של עולם והוא דרך כבוד שלמעלה לרחוץ ידיו תחלה; ושם קדושה ענינו התעלות והתרוממות (מצורף לזה כי אנשי מעלה מתקדשים עצמם באכילה עצמה, כי איננה להם לערבות גשמיותם ולמלא תאותם, אבל יכוונו בה לפעולה שכלית לקיום האיש והמין לבד כפי מצות בוראם, כמאמרם. קדש עצמך במותר לך שהוא בכלל מ"ע קדושים תהיו, שהמכוון בו להיות קדוש ופרוש מלשתף שום ערבות והנאה בפעולת גשמיות, וכמש"ש. הנה כמו שמתקדשים עצמם באכילה עצמה, ככה הם מתקדשים ומכינים עצמם אלי', ר"ל ברחיצתם המכשרת אותם לקדושת פעולתם)**

הכתב והקבלה שמיני יא, מה

**לאלהים. בביאור שם זה הדעות מתחלפות מאד, הבאתים ר"פ בראשית, ושם מבואר דעת רבנו הגדול הגר"א ז"ל, כי עיקר הוראת שם זה הוא ע"ש השגחתו במעשי התחתונים**

הכתב והקבלה שמיני יא, מז

**...ובין החיה הנאכלת. פירשו בת"כ בין טרפה כשרה בין טרפה פסולה**

**...ובין החיה הנאכלת. פירשו בת"כ בין טרפה כשרה בין טרפה פסולה (ערש"י), בתשו' רשב"א סי' ע"ג מתקשה בלשון זה, דאם טרפה אינה כשרה ואם כשרה לאו טרפה, ואמר במכוונו, שנולדו בהם סימנים שאנו צריכים לעיין בהם אם תטרף, וכן מ"ש בחולין רבא שרי טרפה, פי' התיר בהמה שהיתה מסופקת בטרפה.**

פרשת תזריע

הכתב והקבלה תזריע יב, ו

**בן שנתו. תוך שנתו קרוי בן שנה, מבן שמונת ימים והלאה עד מלאת לו שנה תמימה מיום ליום מעת לעת ומשעה לשעה, שאם נולד בניסן בי"ד בט' שעות, ושחטו לשנה הבאה בי"ד בניסן בט' שעות, אסור לזרוק דמו בעשירית שכבר עברה שנתו,**

הכתב והקבלה תזריע יג, יח

**הבשר הוא המבשר והמודיע לחוץ את פנימית כחות הנפשיות אם טובות הנה או רעות,**

**ובשר כי יהיה בו... כי הבשר הוא המבשר והמודיע לחוץ את פנימית כחות הנפשיות אם טובות הנה או רעות, כמ"ש במכילתא דרשב"י... והצרעת בבשר מגלה גסות רוח האדם והרגלו בלה"ר כמ"ש רבותינו, לכן הוזכר שם בשר כמה פעמים במצורע, וכן יאמרו חכמי הטבע על הבשר, שהוא מראה הנפש, והנה לפי המבואר למעיין בזה הענין שכחות הנפשיות מתגלות ביותר על פרצוף הפנים**

הכתב והקבלה תזריע יג, מט

**ירקרק. ירוק שבירוקים (רש"י) והוא מדלא אמר ירוק, כפל האותיות לרבוי ולהפלגה שיהיה חוזק הירקות שבהצטרף כל הירוקים הוא ירוק מהם**

הכתב והקבלה מצורע יד, ב

**והובא הבאת דברים, להודיע לכהן שהשיג המצורע טהרת צרעתו ורפואתו והגיע העת להתעסק בדברים הנצרכים לגמר טהרתו**

**והובא אל הכהן. אין לפרש והובא הליכת המצורע אל הכהן, מדאמר אח"ז ויצא הכהן אל מחוץ למחנה משמע שהמצורע לא בא אליו, לכן נראה לפרש והובא כמו ספרו את ישראל והביאו אלי (דה"א כ"א ב') שטעמו הבאת דברים להודיעו המספר, ככה כאן והובא הבאת דברים, להודיע לכהן שהשיג המצורע טהרת צרעתו ורפואתו והגיע העת להתעסק בדברים הנצרכים לגמר טהרתו**

פרשת מצורע

הכתב והקבלה מצורע יד, ח

 **מחוץ לאהלו. אמר הגר"א תרי עניני' שמעינן מחוץ לאהלו, האחד אהלו ממש שאסור לכנוס לביתו אלא ישב חוץ ממנו, והשני אהלו זו אשתו שאף חוץ לביתו אסור בתשמיש המטה,**

הכתב והקבלה מצורע יד, יב

**אשם מעילות אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא בקדשי ה' יקרא הקרבן אשם**

**... והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה בעבור שהם באים אף על המזיד יקרא קרבנותם אשם, וכן אשם נזיר, אבל אשם מעילות אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא בקדשי ה' יקרא הקרבן אשם,... ובענין המצורע בעבור שהמצורע חשוב כמת והנה הוא כבר שמם בה, יקרא קרבנו הראשון אשם**

הכתב והקבלה מצורע יד, לא

**תלתא לשונות כתובים בפרשה, אשר תשיג ידו, מאשר תשיג ידו, את אשר תשיג ידו,**

**את אשר תשיג ידו. תלתא לשונות כתובים בפרשה, אשר תשיג ידו, מאשר תשיג ידו, את אשר תשיג ידו, אשר תשיג ידו מלמד אשר תשיג ידו מתחלה כשהיה מצורע ואח"כ קודם שהביא קרבנותיו העני, היינו עשיר והעני. מאשר תשיג ידו, מקצת אשר תשיג ידו, שהשיגה ידו במקצת קרבנותיו ואח"כ העני. את אשר תשיג ידו כעת, דבשעת צרעתו היה עני ואח"כ בהבאת קרבנותיו העשיר**

הכתב והקבלה מצורע יד, לז

**שקערורות. הוא תאר לאבנים, אבנים שקועות בקירות נקראות שקערורות, והמלה מורכבת מן שקע ומן ערה**

**שקערורות. הוא תאר לאבנים, אבנים שקועות בקירות נקראות שקערורות, והמלה מורכבת מן שקע ומן ערה, שקע יורה על היות האבן שקועה בבנין, וערה יורה להפך שאפשר לחלצו מן הקיר כשיקצו הטיט מסביבותיה....** **פי' עתה שהנגע צריך להיות בקירות הבית, ואף לא בכל מה שבקיר אלא כשיראה בקיר שקערורות ירקרקות או אדמדמות, אבנים שקועים בקירות שיהיו מקצתן ירקרקות או אדמדמות אז יסגיר את הבית.**

הכתב והקבלה מצורע יד, מ

**במצורע אמר קרא אל מחוץ למחנה, ודרשינן ביה חוץ למחנה ישראל, ולזה עיירות חומה שנקדשו בקדושת מחנה ישראל צריך להוציאו משם,**

מחוץ לעיר. אמרו בת"כ אתהן חוץ לעיר ואין אדם חוץ לכל עיר... **ולזה אמרו בא למעט אדם מצורע, שיהושע קדש כל עיירות ישראל המוקפות חומה ונתן להם קדושות מחנה ישראל, אבל לא קדש העיירות שאינן מוקפות חומה בימיו, ובמצורע אמר קרא אל מחוץ למחנה, ודרשינן ביה חוץ למחנה ישראל, ולזה עיירות חומה שנקדשו בקדושת מחנה ישראל צריך להוציאו משם,**

הכתב והקבלה מצורע יד, מה

**דלא אצטרך למכתב כלל אלא ונתץ את אבניו וגו' דבבית קמיירי, אלא ללמד שהבית הוא זה דוקא באבנים ועצים ועפר**

**ונתץ את הבית. מלמד שאין הבית מיטמא בנגעים עד שיהו בו אבנים ועצים ועפר. (ת"כ ומתני' נגעים פי"ב מ"ב)... , ורק באופן זה נוהג בו טומאת נגעים, וזולת זה אינו טמא. והרב בק"א אמר דמיתורא דהבית קדריש הכי,. וכ"כ התי"ט שם.**

הכתב והקבלה מצורע טו, ט

**וכל המרכב. הבליטה שלפני האוכף ושלאחריו המחזיקים את הרוכב מלהחליק**

**וכל המרכב. הבליטה שלפני האוכף ושלאחריו המחזיקים את הרוכב מלהחליק לפניו או לאחריו זהו נקרא מרכב שהוא עשוי לרכיבה, ואין המרכב ראוי לישיבה, אלא להסמך עליו בעת שהוא רוכב על האוכף ועז"א במקרא שלאח"ז שמגעו חלוק ממשאו, שהנוגע בו אינו טעון כבוס בגדים והנושא אותו טעון כבוס בגדים, אבל גוף האוכף שיושב עליו בשעת הרכיבה אין חלוק בין מגעו למשאו שבשניהם טעון כבוס בגדים**

הכתב והקבלה מצורע טו, יא

**ויש לקרב דעתם על תיבת וידיו עצמו, כי מצאנו שנקרא הבע"ח בשם אבר פרטי שבו, כמו לא תשאר פרסה שהוא שם על כל הבהמה**

**וידיו לא שטף במים. לרבותינו בת"כ ובתלמוד פי' מאמר זה, בעוד שלא טבל מטומאתו, והוציא הכתוב טבילת גופו של זב בלשון שטיפת ידים, ללמד שאין בית הסתרים טעון ביאת מים אלא אבר הגלוי כמו הידים. ויש לקרב דעתם על תיבת וידיו עצמו, כי מצאנו שנקרא הבע"ח בשם אבר פרטי שבו, כמו לא תשאר פרסה שהוא שם על כל הבהמה, וכן גוף האדם נקרא ע"ש אבר היד שבו, כמו (עזרא ז') כחכמת אלהך די בידך, חית ידך מצאת (ישעיה נ"ז) ובאמת הנפש עם הגוף הוא ככלי עם היד שבו, אף שעיקר התשמיש הוא הכלי עצמו, והיד אינו אלא כטפל אלי' לאחזו, מ"מ מבלעדי היד אין תועלת בכלי לבדו כי רק באמצעית היד נוכל להשתמש בכלי, ככה הנפש שהוא העיקר באדם, מ"מ בלעדי הגוף כמעט שאין תועלת בכל כחות הנפש לבדו, כי רק באמצעית הגוף יוכלו כחות הנפש לצאת מן הכח אל הפועל, לכן שפיר נוכל לכנות את כל הגוף בשם יד להיותו כלו כמו יד, אל נשמתו**

הכתב והקבלה מצורע טו, כח

**ויש לקרב דעתם על תיבת וידיו עצמו, כי מצאנו שנקרא הבע"ח בשם אבר פרטי שבו, כמו לא תשאר פרסה שהוא שם על כל הבהמה**

**ואחר תטהר. אין לפרש אח"כ תהיה טהורה בלתי עשיית פעולה לטהרתה, דא"כ היה ראוי לומר וטהרה כבשאר מקומות, ומדאמר תטהר פי' עשיית פעולה לטהרתה, ויהיה תטהר פעולה חוזרת על הפועל כמו טהרתי מחטאתי (משלי כ') דתרגומו ואדכיית, אף כאן תטהר תעשה פעולה המטהרה והיא הטבילה.**

פרשת אחרי-מות

הכתב והקבלה אחרי מות טז, א

**צויתי אותכה והראוי אותך בלא ה"א, אמנם באה הה"א להורות על הצווי שהיתה מרצונו של משה**

**ובתצוה (כ"ט ל"ה) כאשר צויתי אותכה והראוי אותך בלא ה"א, אמנם באה הה"א להורות על הצווי שהיתה מרצונו של משה ומאהבתו למשוח את אהרן אל הכהונה; והנה עצם דבקות ה' הוא דבקות הרצון בו באהבה לכן בכ"מ באה אות ה"א במלת לדבקה, וכן כל עסק מלאכת המשכן היה מרצון נפשם ובאהבה גמורה לכן תלה הה"א במלת לקרבה**

הכתב והקבלה אחרי מות טז, ג

**דלאהרן נאמרה כל הפרשה, ולכן נכפל כמה פעמים בכל הפרשה שם אהרן, והוא יכול לכנוס בכל יום ויום, אמנם מפסוק כ"ט ואילך מתחיל ענין חדש, להודיע הנהגת כל כה"ג ביה"כ.. את הדברים האלה ראיתי בס' ח"א בשם הגר"א, והוא ענין נפלא ומיושבים בו סדר המקראות בפ' זו בדרך נכון**.

**בזאת יבא אהרן. פירש"י ואף זו לא בכל עת כ"א ביה"כ כמו שמפורש בסוף הפרשה בחדש השביעי בעשור לחדש, אמנם במדרש רבה פכ"א (והובא בילקוט, וע"ש בזית רענן) איתא, אר"י ב"ס בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנס רק שיכנס בסדר הזה, וכ"א ברבה ס"פ תצוה, אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים, ע"ש. והא דכתי' בתצוה וכפר אהרן אחת בשנה ר"ל אחת בשנה מחוייב לכפר, ולזה שינתה התורה כאן וכתבה תחלה כל סדר העבודה, ובסוף אמרה בחדש השביעי וגו'; ולרש"י הו"ל להתחיל בחדש השביעי, כמו שנהגה בכל הפרשיות, שכתבה תחלה באיזה יום ואח"כ מה שיקריבו, כמו באמור ובפנחס, אמנם לדברי המדרש שאהרן היה לו רשות לכנס באיזה יום מימות השנה אל בית קדשי הקדשים עם סדר העבודה האמורה בפרשה, שפיר לא התחילה התורה הפרשה בחדש השביעי וגו', דלאהרן נאמרה כל הפרשה, ולכן נכפל כמה פעמים בכל הפרשה שם אהרן, והוא יכול לכנוס בכל יום ויום, אמנם מפסוק כ"ט ואילך מתחיל ענין חדש, להודיע הנהגת כל כה"ג ביה"כ, לכן אמרה התורה שם וכפר הכהן אשר ימשח אותו והיתה זאת לכם וגו', ר"ל כל סדר העבודה הנאמר למעלה לאהרן על כל ימות השנה, יהיה לדורות לכל כה"ג ביה"כ לבד. והנה עפ"י הדברים האלה, מקרא ובא אהרן אל אהל מועד (לקמן פ' כ"ג) על מקומו הראוי הוא בא, דאף שאמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא (ערש"י ורמב"ן) ר"ל לכל כה"ג ביה"כ לא היתה סדר עבודתו עד"ז, כיון דגמירי שצריך הכה"ג ה' טבילות וי' קדושין, ואם כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', אמנם המקרא בעצמו הנכתב בהנהגת אהרן בכל ימות השנה בכניסתו לפנים, מקומו הראוי שם דוקא לא במקום אחר, דבשאר ימות השנה באמת לא היה אלא ג', ובביאה זו גמר אהרן סדר עבודתו הפנימית בכל ימות השנה, דכל זה שנאמר אחר מקרא זה הן העבודות שבבגדי זהב שאינו נוהג אלא ביוה"כ..... את הדברים האלה ראיתי בס' ח"א בשם הגר"א, והוא ענין נפלא ומיושבים בו סדר המקראות בפ' זו בדרך נכון**.

הכתב והקבלה אחרי מות טז פסוק ח

**... והיה מהרצון האלהי כי ביום זה הגדול והנורא תעשה המצוה הזאת, אשר ענינה הוא לנהוג בזה השעיר מנהג הפקר ובזיון, בתת עליו כל עונות בנ"י ופשעיהם, ולשלח אותו אל הר עז וקשה ולהפיל אותו שם אל תחתית הר להפסד ונתוח, כדי לטעת בלבם שלא לעבוד אלהים זולתו ית'.**

**וטעם מלת. לעזאזל. לבזיון גדול וחזק להתנהג בשעיר מנהג חרפה ובזיון, כי תחת עבודות נכבדות אשר הטועים בימי קדם היו נוהגים בו, אנחנו נוהגים בו דרך בזיון ומגונה במדבר בארץ גזרה מקום שאין בו הגעות תועלת מאומה; כי ענין שעיר המשתלח לפי דעת הפשוט הוא (כמ"ש רי"ע), למה שאמר הכתוב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם אלא לה' לבד... והיה מהרצון האלהי כי ביום זה הגדול והנורא תעשה המצוה הזאת, אשר ענינה הוא לנהוג בזה השעיר מנהג הפקר ובזיון, בתת עליו כל עונות בנ"י ופשעיהם, ולשלח אותו אל הר עז וקשה ולהפיל אותו שם אל תחתית הר להפסד ונתוח, כדי לטעת בלבם שלא לעבוד אלהים זולתו ית'... ; ויש להמפרשים דעת אחרת בענין שעיר המשתלח, עי' בדברי הרמב"ן רב"ח ומהרמ"א ושל"ה, והם בנוים על פרקי דר"א ומוזכר ג"כ במכדרשב"י וברעי' מהימנא פ' זו, ואין לתפוס דבריהם אלו כמשמעם וכפשטם, אבל הם מכלל דברי חכמים וחדותם, וכדאתמר עלה במכדרשב"י (פ' נח ד' ס"א) רזא דנא לא אתיהב רשו לגלאה בר לחסידי קדישין עליונין חכימין, וכ"כ במגיד מישרים למרי"ק רזא דמלתא לית חכימא בעלמא דינדע ליה ולא אפשר למיקם עליה אלא א"כ יתמסר מפה א"פ, ע"ש.**

הכתב והקבלה אחרי מות טז, כא

**לכן יאמרו שהיא הבטחה מהש"י, שאם יעשה הכהן כסדר זה יהיו העונות נתונים על השעיר, ושישא אותם השעיר אל המדבר ולא יהיה למכשול לבית ישראל...**

**ונתן וגו' ונשא. העונות והפשעים אינם נתפשים ביד לומר עליהם שיתנם על השעיר ושישא השעיר אותם, לכן יאמרו שהיא הבטחה מהש"י, שאם יעשה הכהן כסדר זה יהיו העונות נתונים על השעיר, ושישא אותם השעיר אל המדבר ולא יהיה למכשול לבית ישראל... ; וזה יהיה לשון נתינה גם כאן, כי אחרי שאמר שיסמוך ידיו על ראש השעיר ויתודה עליו (כלומר בעוד ידיו מונחות עליו) את העונות והפשעים והחטאים, חתם ואמר. ונתן אותם על ראש השעיר. כלומר בעוד ידיו מונחות על ראש השעיר יעזוב את החטאים יסכים בלב שלם וברצון גמור לעזוב אותם**

הכתב והקבלה אחרי מות טז, כג

**ולא יעלה על דעתך שרבותינו עוקרים את המקרא ממקומו ומושיבין אותו במקום אחר (כמו שנראה לכאורה מלשון רש"י שכתב שם בפירושו שמשבשין סדרא דקרא, וכן כאן כתב, שאין זה מקומו של מקרא זה ע"ש), כי חלילה לנו להפך את דברי אלהים חיים, אבל ילמדונו בזה לפרש לשון המקרא בדרך שיובן ממנו המאוחר למוקדם והמוקדם למאוחר וזה. אם נפרש הפעלים הבאים במקרא שלאח"ז ורחץ, ולבש, ויצא, ועשה, וכפר, כל הפעלים האלה אם נפרש כפעלים צוויים, כדין אות וי"ו המחובר לעבר שמהפכו לעתיד, א"כ יהיה מעשה עולתו ועולת העם הבאים במקרא שאח"ז מאוחר למקרא שלפניו, ותהיה פשיטת בגדי הבד להניח שם ולגנזם קדם אליו, כיון שאין צורך בהם עוד, ובמה יכנס אח"כ לפני ולפנים ולהוציא את הכף והמחתה, ויחסרו לן טבילות וקדושין,**

**ובא אהרן אאה"מ. בת"כ ובתלמוד יומא (ע"א), אמרו ובא אהרן אאה"מ למה הוא בא? להוציא את הכף והמחתה, שכל הפ' כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה, כי גמירא לן הל"מ דחמש טבילות ועשרה קדושין טובל כה"ג ומקדש בו ביום, ואי אמרת כסדרן לא משכחת לה אלא ג' טבילות וששה קדושין, ע"כ. ולא יעלה על דעתך שרבותינו עוקרים את המקרא ממקומו ומושיבין אותו במקום אחר (כמו שנראה לכאורה מלשון רש"י שכתב שם בפירושו שמשבשין סדרא דקרא, וכן כאן כתב, שאין זה מקומו של מקרא זה ע"ש), כי חלילה לנו להפך את דברי אלהים חיים, אבל ילמדונו בזה לפרש לשון המקרא בדרך שיובן ממנו המאוחר למוקדם והמוקדם למאוחר וזה. אם נפרש הפעלים הבאים במקרא שלאח"ז ורחץ, ולבש, ויצא, ועשה, וכפר, כל הפעלים האלה אם נפרש כפעלים צוויים, כדין אות וי"ו המחובר לעבר שמהפכו לעתיד, א"כ יהיה מעשה עולתו ועולת העם הבאים במקרא שאח"ז מאוחר למקרא שלפניו, ותהיה פשיטת בגדי הבד להניח שם ולגנזם קדם אליו, כיון שאין צורך בהם עוד, ובמה יכנס אח"כ לפני ולפנים ולהוציא את הכף והמחתה, ויחסרו לן טבילות וקדושין, אבל (ישעיה ס"ד) שפי' שם הר"ש ב"מ הוי"ו מורה על זמן שכבר עבר קודם הפעל אשר לפניו, ר"ל וכבר חטאנו, וכן וירם תולעים ויבאש ר"ל וכבר באש... ככה נפרש כל הפעלים במקרא שלאח"ז, אחר שרחץ ולבש, אחר שיצא ועשה את עולתו, אחר שכיפר בעדו, ויהיה טעם ובא אהרן אאה"מ ופשט וגו' והניחם שם אחר שרחץ וכפר וגו'), כי אחר הקרבתו אילו ואיל העם בא להוציא את הכף והמחתה, ובזה יתקיימו חמש טבילות ועשרה קדושין דגמירא לן,**

הכתב והקבלה אחרי מות טז, ל

**תטהרו. צריכים אתם לטהר עצמיכם מכל חטאתיכם קודם, והוא ע"י התשובה והודוי ואז יכופר לכם... לכן ממקרא זה אנו למדין, שעצמו של יוה"כ אינו מכפר אלא לשבים (ערמב"ם ה' תשובה פ"א ה"ג)... יכפר עליכם לטהר. הוסיף לשון טהרה אחר כפרה, יורה שיש בתשובה הכח להפוך הזדונות כזכיות**

הכתב והקבלה אחרי מות יז, ד

**הכריתות שבתורה הם על שלשה אופנים, יש כרת לגוף לבדו, ויש כרת לנפש לבדה, ויש כרת לשניהם לגוף ולנפש**

**ונכרת האיש וגו'. ובשאר מקומות אמר ונכרתה הנפש ההיא, כי הכריתות שבתורה הם על שלשה אופנים, יש כרת לגוף לבדו, ויש כרת לנפש לבדה, ויש כרת לשניהם לגוף ולנפש, כרת לגוף לבדו יהיה בשנים או בימים, כי מי שהוא צדיק ורובו זכיות ונכשל בעברה של חיוב כרת ימות בחצי ימיו וזה כרת של שנים, וכרת של ימים הוא כגון זקן שעבר על חיוב כרת ימות לג' ימים כמו שאמרו חז"ל מת ליום אחד ה"ז מיתה של זעם לב' ימים מיתה של בהלה לג' ימים ה"ז מיתה של כרת, ועל כרת זה שהוא לגוף נאמר כאן ונכרת האיש כלומר שיכרת גופו בשנים או בימים, אבל נפשו תהיה זוכה בעולם הנשמות; כרת לנפש לבדה הוא מי שחטא בעבירה חמורה של חיוב כרת והיו עונותיו מרובים מזכיותיו, עונש הכרת מגיע לנפשו לאחר שנתפרדה מן הגוף, ועל כרת זה נאמר ונכרתה הנפש, ואפשר שלזה אין שום כרת לגוף ולפעמים יחיה ימים ארוכים וחיי שלום; כרת לשניהם לגוף ולנפש הוא לעובד עבודה זרה, ועל זה נאמר הכרת תכרת הנפש ההיא וארז"ל הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב שיכרת גופו ונפשו תטרד מעוה"ז ומעוה"ב (רב"ח):**

הכתב והקבלה אחרי מות יח, ב

**וידעתם כי אני ה', שמלת אני הוא שמו של הקב"ה, ונקרא אני להיותו סבת כל הסבות ועלת כל העלות**

**ובר"פ וארא וידעתם כי אני ה', שמלת אני הוא שמו של הקב"ה, ונקרא אני להיותו סבת כל הסבות ועלת כל העלות, והוא שם מפעל והאלהים אנה לידו, שפי' סבה, וטעמו כאן הסבה הראשונה הוא גם כן אדון כל המשגיח עליכם. וכיון שאין מלת אני כאן מלת הגוף המדבר בעדו כ"א שמו ית', שפיר יכול משה לאמרו, כי אין משה בזה רק כמודיע לישראל שהמתואר בשם אני הוא בעצמו הנקרא ה' אלהי'**

הכתב והקבלה אחרי מות יח, ה

**וחי בהם. ת"א ויחי בהון לחיי עלמא, וממקומו הוא מוכרע שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כלו' שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר מבשמירת חוקי שאר אמונות, וה"ז דבר נגלה הכזב, כי לא יחיה שומר התורה חיים הגשמיים יותר ארוכים מזולתה, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר, ולא על חיי הגוף, והוא אחד מן המקומות שהוזכר שכר הרוחני בתורה (ר"י אלבו):**

הכתב והקבלה אחרי מות יח, יט

**בעריות הקודמות אמר בכנוי ערות אביך כלתך אחותך, וכאן לא אמר ואל אשתך, ונראה לי דאם כן היה משמעותו דאיסור נדה אינו אלא בין איש לאשתו, ולא באשת חברו,**

**ואל אשה. בעריות הקודמות אמר בכנוי ערות אביך כלתך אחותך, וכאן לא אמר ואל אשתך, ונראה לי דאם כן היה משמעותו דאיסור נדה אינו אלא בין איש לאשתו, ולא באשת חברו, ולא בפנויה, לכן השמיט הכנוי ואמר סתם אשה, שכולל גם אשת חברו, שהבא עליה חייב משום נדה נוסף על איסור א"א, וכולל גם הפנויה, שהבא עליה חייב משום נדה נוסף על איסור קדש ואיסור עשה דרק ע"י קדושין התירה התורה הבעילה. כי שם אשה כולל בין נשואה בין פנויה כשם איש שכולל בין הנשוי בין הפנוי, כמוכח מכמה מקראות,:**

פרשת קדושים

הכתב והקבלה קדושים יט, ב

**שלשה פירושים ל"קדושים תהיו": רשי : פרושים מן העריות. רמב"ן:בכל ענייני התאוות לגדור עצמו לא להימשך אחריהם גם בדבר המותר. הכתב והקבלה: לכוון בכל ענייני הגוף רק לשם קיום המצוה ולא להנאה כלל וזהו גדר קדושה.**

הכתב והקבלה קדושים יט, ד

**יש הפרש בין מלת אל ובין מלת לא, שמלת לא מורה הצווי הגוזרת, ומלת אל הצווי בלתי גוזרת, או שענין מלת לא שלילה מוחלטת וענין מלת אל שלילה בלתי מוחלטת**

**יש הפרש בין מלת אל ובין מלת לא, שמלת לא מורה הצווי הגוזרת, ומלת אל הצווי בלתי גוזרת, או שענין מלת לא שלילה מוחלטת וענין מלת אל שלילה בלתי מוחלטת כי יש שני מיני חיובים ע"צ עזיבת המעשה, עזיבה מצד ההכרח מצד המוסר , שלילה מצד הראוי שלילת הרשות הגמור ובלשוננו ישומשו כל אופני השלילה בדרך כלל במלת לא, הן שלילה ע"צ הספור כמו לא עשה, לא אעשה, הן ע"צ הצווי במוכרח כמו לא תרצח ולפעמים בתוספת מלת תוכל כמו לא תוכל לזבוח את הפסח, לא תוכל לאכל בשעריך, הן שלילה מצד המוסר כמו לא תאור את העם, ועל הרשות הגמור לא תתן לי מאומה זהו שמוש מלת לא; ושמוש מלת אל בפרטות על השלילה מצד הראוי ונמוס כמו ואל אראה ברעה, יחי ראובן ואל ימות ואף במקום שהשלילה מחוייבת מצד ההכרח והמוסר, כשישמש שם במלת אל, לא בא להזהיר על הדבר רק בדרך אזהרה קלה כאלו היה הדבר בלתי נמנע רק מצד הראוי, והוא במקום שאזהרה כוללת אף דברים המתיחסים למעשה העברה ואינה העברה עצמה, שלא יצדק בהם לשון שלילה הכרחית שאינם נמנעים רק מצד גדר וסייג שלא יבוא לידי עברה גופה, כמו אל תפנו אל האלילים שאמר כאן, אין זה כמו לא תעשו לכם אלילים (לקמן כ"ו) שהיא עשיית אלילים והוא נמנע גמור**

הכתב והקבלה קדושים יט, יא

**לא הזהיר על כזב לומר לא תכזבו, שכזב הוא מה שלא נתקיים כמו שאמר כגון שהבטיח להטיב לאחד ולא עשה כן, כמו לא איש אל ויכזב,**

**ולא תשקרו. לא הזהיר על כזב לומר לא תכזבו, שכזב הוא מה שלא נתקיים כמו שאמר כגון שהבטיח להטיב לאחד ולא עשה כן, כמו לא איש אל ויכזב, אל תכזב שפחתך, טוב רש מאיש כזב, וכן כלם, ובשעת הדבור לא נתבאר עדיין אם יכזב ואיך יאמר לא תכזבו, אבל שקר הוא בשעת הדבור שברגע שהוא יוצא מפיו הוא משקר:**

הכתב והקבלה קדושים יט, יב

**ולא תשבעו בשמי. כל שם שיש לי לרבות כל הכנויין (רש"י מת"כ), וע"ד האמת לא תשבעו בשמי הוא השם המיוחד, וחללת את שם אלקיך, הוא האלהים שממנו נתרבו כל הכנויים (רמב"ן)**

הכתב והקבלה קדושים יט, יג

**העני הזה השכיר עצמו עבודת אדם להחיות נפשו ונפשות ב"ב כמ"ש (כי תצא) כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, וזה נקרא פעולה**

**לא תלין פעולת שכיר... כל לשון פעולה על הכוונה שיכוין העושה במעשהו, ולהגדיל העון לא אמר שכר שכיר, אלא פעולת שכיר כלומר העני הזה השכיר עצמו עבודת אדם להחיות נפשו ונפשות ב"ב כמ"ש (כי תצא) כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, וזה נקרא פעולה; ונ"ל שמזה יצא לרבותינו דאע"ג דבכל דוכתא אית לן שוה כסף ככסף מ"מ גבי פועל אינו יוצא י"ח בנותן לו שוה כסף כ"א כסף דוקא, כבמתני' (ב"מ קי"ח) השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש ואמר לו תן לי שכרי ואמר לו טול ממה שעשית בשכרך אין שומעין לו, כי זה העני לא עשה פעולתו אצל בעה"ב רק לפי שצריך למזונותיו לערב, דלכשיצא מפעולתו לא יהא צריך לירד לשוק ולחזור ולמכור ושימות בינתים ברעב, ולזה לא אמרה התורה שכר רק פעולת ר"ל המכוון בפעולתו והוא למזונותיו ולא לעשות מקנה וקנין;**

הכתב והקבלה קדושים יט, יז

**וזה כשנשתדל להטות את אחינו מדרך המגונה, רמזה במלת את שאף בזמן שנוכיח את זולתינו, לא נבוא עליו בדרך החלט, כאלו כבר ברור לנו שחטא חברנו, עד שנאמר לו מדוע ככה עשית**

**ומה נכבד הענין שהעמידתנו עליו התורה ברמז בשנותה את טעמה לומר תוכיח את עמיתך, שמלת את מורה על עצם המתוכח, שהמובן מזה הוא שיהיה המתוכח מוצג לנכח דברי המוכיח, ולא אמר הוכח תוכיח לעמיתך שהיה הנרצה שיהיה דברי המוכיח מוצגים לנכח המתוכח אעפ"י שהיה ראוי יותר לומר בזה הסגנון כפי המתחייב מענין שם תוכחה שהכוונה בו העמדת המוכיח את דבריו נכח המקבל לא העמדת המקבל נכח דבריו, כמו שאמר מוכיח לרשע מומו (משלי ט'), הוכח לחכם ויאהבך, והיה כאן יותר מסתבר לומר הוכח תוכיח לעמיתך, אבל תורתינו הקדושה להיותה אוצר המוסר העמידתנו על ענין מוסרי נעלם, מלבד המכוון במאמר עפ"י כוונה ראשונה והנגלה, וזה כשנשתדל להטות את אחינו מדרך המגונה, רמזה במלת את שאף בזמן שנוכיח את זולתינו, לא נבוא עליו בדרך החלט, כאלו כבר ברור לנו שחטא חברנו, עד שנאמר לו מדוע ככה עשית הלא הוא פעל רע ומגונה, כי בזה האופן נבייש אותו במה שהוא רואה שכבר נודע גנותו, ונלבין פני המתוכח, גם לא נשיג את המבוקש כי נביאנו בזה האופן בתכונת הרוגז להתעורר בזעף אף להשיב טול קורה מבין עיניך, ולא זו הדרך מוציאתו מידי עברה, לכן למדתנו התורה תחבולה בתוכחה שלא יתבייש המתוכח, והמוכיח ישיג מבוקשו, והוא שיבוא עליו מתון כמסופק בדבר, וישאל אותו תחלה אם אמת שנכנס בפעל פלוני, בזולת החלטה אם הוא פעל מגונה אם לא, וישאל אותו איך ומה ועל איזה אופן נכנס בענין, ויעתק עמו מענין לענין בויכוח שכלי עד שיתברר למתוכח גנות הענין מאליו בזולת הגדת המוכיח והתודה אשר חטא עליה בהודאת עצמו, הנה בזה האופן ישיג המוכיח מבוקשו בלי ספק, כי ע"י שבא אליו במתינות וכמסופק הנה הוא משאיר לחברו הרחבת זמן כדי להתיישב בדבר ואין הבושה נכנסת עליו פתע פתאום עד שיהיה מוכן להתקצף על שכנגדו, וזהו הנרמז במלת את שיאמר תוכיח את עמיתך דהיינו שיהיה הוא מועמד לתוכחתך, ולא שתהיה תוכחתך מועמדת לו, כ"א המתוכח הוא יהיה המדבר והמספר ואתה תהיה המקבל. וברע"מ (פ"ו א') הוכח. אי איהו בר נש דיכסוף לא יימא לי' ולא יוכח ליה אפי' בסתרא, אלא יימא קמי' כמאן דמשתעי במלין אחרנין ובגו אינון מלין ידכר מאן דעבד ההוה חובא הוא כך וכך וכו' לא יסלק קמי' ההוא חובא דעביד וכו' אלא יימא סתם וכו' ולא ירשום עלוי חובא, דקב"ה חס על יקרא דבר נש אפי' בחייביא:**

הכתב והקבלה קדושים יט, יח

כל אופני הטוב והחסד שאדם מסכים בדעתו וגומר בלבו שראוי לו לקבל מאהובו יעשה לרעהו שהוא כל אדם: א' שיאהב אותו באמת לא בזיוף, ב' שיתנהג בי כבוד תמיד ג' שידרש שלומי תמיד כי כן ראוי לרעים אהובים להיות בשלום תמיד ולדרוש איש בשלום רעהו, ד' שישתתף בצערי, ה' שיקבל אותי בסבר פנים, ו' שידון אותי לכף זכות..

ואהבת לרעך כמוך. ר"ל כל אופני הטוב והחסד שאדם מסכים בדעתו וגומר בלבו שראוי לו לקבל מאהובו יעשה לרעהו שהוא כל אדם, והוא, ראובן רוצה משמעון אהובו שיתנהג עמו כאוהב נאמן בכל הדברים, וחושב בלבו אלה הדברים והאופנים שראוי לו לשמעון להתנהג עמי, א' שיאהב אותו באמת לא בזיוף, ב' שיתנהג בי כבוד תמיד כי כן ראוי להיות וכמאמר חז"ל, כבוד חברך כמורא רבך, ג' שידרש שלומי תמיד כי כן ראוי לרעים אהובים להיות בשלום תמיד ולדרוש איש בשלום רעהו, ד' שישתתף בצערי, ה' שיקבל אותי בסבר פנים יפות כשאבא לביתו, ו' שידון אותי לכף זכות בכל דבר, ז' שיתנדב בגופו באיזה טרחה קטנה בשבילי והוא ילוני בעמלו לפעמים בדבר שלא יעמל בו הרבה, ח' שיתנדב להושיע לי בדבר מועט מממונו לפעמים בעת שאצטרך בהלואה או במתנה דבר קטן ולא ימנע ממני שאלה אחת קטנה כדרך טוב איש חונן ומלוה, ט' שלא יתגאה עלי, והוא מסכים בשכלו וגומר בלבו עוד דברים רבים כאלה, אבל לא יסכים בשכלו ששמעון יתן לו כל הממון שלו וכל רכושו באהבתו אותו, זה לא ירצה ראובן מעמו ולא יחפוץ מאתו, כי הדעת לא יסבל זה והשכל לא יחייב כן; והנה כל האופנים במספרם כמשפטם אשר יחפץ לבב ראובן שיעשה לו שמעון אוהבו, אותן בעצמן צריך שיעשה ראובן לשמעון, ובזה הוא יוצא ידי חובת אהבת שמעון בשלמות גמור, לא שצריך למסור לשמעון כל ממונו וכל ביתו עם חדריו ועליותיו וכל רכושו באהבתו אותו, שהרי אין רוצה כזאת משמעון רעהו,

הכתב והקבלה קדושים יט, כד

**קודש הלולים. משמע תרי חד אתי לאורוי' אחלה והדר אכליה (הלולים לשון חלולים הוציא לחולין על ידי פדיון אם באת לאכלו חוץ לירושלים), וחד אתי ללמד דבר הטעון שירה טעון חלול ואין תימה שהוציאו רבותינו לשון הלול אל לשון חלול, כי כן דרכם בכמה מקומות להחליף הה"א בחי"ת להיותם ממוצא אחד...**

**קודש הלולים. משמע תרי חד אתי לאורוי' אחלה והדר אכליה (הלולים לשון חלולים הוציא לחולין על ידי פדיון אם באת לאכלו חוץ לירושלים), וחד אתי ללמד דבר הטעון שירה טעון חלול שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם שנאמר קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין) (ברכות ריש פרק כיצד מברכין), ואין תימה שהוציאו רבותינו לשון הלול אל לשון חלול, כי כן דרכם בכמה מקומות להחליף הה"א בחי"ת להיותם ממוצא אחד... ושם הלול אם כן כשם קלס המורה פעם פרסום השבח ופעם פרסום הגנות, וכן שם חסד ושם קדש, שיש בהם הוראה לשבח ולגנאי ושפיר הבינו רבותינו בלשון הלולים ענין התהלה והשיר, וענין החלול והורדת דבר מיקרו וערכו, ויבע"ת ע"ד רבותינו תושבחן קדם ה' מתפרקן מן כהנא:**

הכתב והקבלה קדושים יט, לב

**והדרת פני זקן הוא לשון קום ועשה, והם פי' בשב וא"ת, אבל אמתת הענין הוא כי גלוי וידוע היה להם שלא יורה שרש הדר אלא על שב וא"ת, מפני שהוא לקוח מענין חזרה לאחור, וע"כ לא יוכל להורות על קום עשה:**

**והדרת פני זקן. שרש הדר לרשד"ל בלה"ק קרוב ענינו לשרש הדר בארמית, כי בלשון ארמית כשהוא בבנין הקל ענינו חזרה לאחור, וכן בלה"ק הושאל להורות על מין ממיני היראה אשר תפול על האדם פתאום ותשיבהו אחור מהפיק זממו... והסתכל כי לא על חנם אמרו (ברכות למ"ד) השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת, כי אמנם גם ההדרה קרובה בענין אל החרדה, וגם שרש חרד נגזר משרש הדר המורה חזרה לאחור. והסתכל איפוא ביושר קבלת חכמינו, איך דבריהם מיוסדים על אדני ידיעת מעמקי לשון הקודש על בורי', הלא תראה מאמרם. והדרת פני זקן, איזהו הדור? לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, ולכאורה יש להקשות על מאמרם ולשאול מה ראו שהחליפו מצות עשה במצות ל"ת, כי והדרת פני זקן הוא לשון קום ועשה, והם פי' בשב וא"ת, אבל אמתת הענין הוא כי גלוי וידוע היה להם שלא יורה שרש הדר אלא על שב וא"ת, מפני שהוא לקוח מענין חזרה לאחור, וע"כ לא יוכל להורות על קום עשה:**

הכתב והקבלה קדושים כ, יא

**ישכב את אשת. דוק בכתובים ותמצא הבדל לשון בין ביאות האסורות לבין המותרות, שבזווג הכשרים יזכיר לשון ביאה, ויבא אל הגר ותהר, ויבא אל רחל, ובביאות האסורות יזכיר לשון שכיבה**

**ישכב את אשת. דוק בכתובים ותמצא הבדל לשון בין ביאות האסורות לבין המותרות, שבזווג הכשרים יזכיר לשון ביאה, ויבא אל הגר ותהר, ויבא אל רחל, ובביאות האסורות יזכיר לשון שכיבה, כי משרש בוא להורות גם על כל דבר פרי הבא לו לאדם מפעולותיו כגדולי קרקע זרעים ופירות אילן כתבואת גרן וכתבואת יקב, תבואת זרעך, וזווג הכשרים עיקר כוונתם הוא פרי בטן, והוא לקיים המצוה בלבד לפרות ולרבות, לכן אמר בהם לשון ביאה להורות על תכלית כוונתם בפועל ההוא. אמנם בביאות האסורות והמגונות אשר תכלית כוונתם למלא תאותם יאמר בהם לשון שכיבה שהוא להנאת הגוף, גם יש בלשון זה משמעות הבזיון והפחיתות, כי שכיבה הוא הפך הקימה,**

פרשת אמור

הכתב והקבלה אמור כא, ב

**ולדעתי נקראת אשה שאר ע"ש הקיום וההותרה שגורמת לבעלה בהולידה לו בנים שהם שארית וקיום לאיש,**

**לשארו. שארו זו אשתו (רש"י מרבותינו) ואסברה לה הרשב"ם, (ב"ב ק"ט ב') כדכתיב והיו לבשר אחד וכתיב נמי שארה כסותה ועונתה, עכ"ד. וכ"כ בשאלתות דרב אחאי משבחי, ע"ש. ולדעתי נקראת אשה שאר ע"ש הקיום וההותרה שגורמת לבעלה בהולידה לו בנים שהם שארית וקיום לאיש, כענין לשום לכם שארית (בראשית מ"ה); ואמר הגר"א דודאי לשון שארו היינו שאר בשרו ולא אשתו, והא דמרבינן הכא אשתו היינו משום דכל שאר קרובין א"צ, דהרי כולן מפורשין, ולכך דרשינן מני' אשתו, ועוד מהקרוב אליו משמע ליה כן, דאין לך קרוב יותר מאשתו, שהרי כל הפסולין עמה פסולין עמו, משא"כ בשאר קרובים.**

הכתב והקבלה אמור כא, ה

**דחיובא דמלקות לית' בשניהם רק כשקורח ושורט על מת, אבל בלא מת אין האיסור רק לכהנים, דשריטה וקריחה הי' חוק לכומריהם לאלילם**

**לא יקרחו. לרבותינו קרחה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומי' דישראל, וכן שריטה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומי' דישראל (ת"כ ותלמוד) ולא תקשה אם שוים כהנים לישראל בכל ענין יאמר בישראל ולא תקרחו קרחה בראשכם למת, ולנפש לא תשרטו שרטת והיינו שומעים דכש"כ כהנים שריבה בהן בכ"מ מצות יתרות, כי באמת יש לומר אף ששוים הם לענין חיובא, חלוקים הם בענין האיסור, דחיובא דמלקות לית' בשניהם רק כשקורח ושורט על מת, אבל בלא מת אין האיסור רק לכהנים, דשריטה וקריחה הי' חוק לכומריהם לאלילם, כמ"ש בעובדי הבעל ויתגודדו כמשפטם....**

הכתב והקבלה כב, ז

**כי לחמו הוא. לרבותינו דקרא איירי לענין תרומה, שפיר אמר כי לחמו הוא.. אמנם התרומה קדשי גבול נינהו ומיד בעלים קזכי להו נקראת לחמו.**

**כי לחמו הוא. לרבותינו דקרא איירי לענין תרומה, שפיר אמר כי לחמו הוא, כי קדשי קדשים וקדשים קלים נקראים לחם אלהים (לעיל כ"א כ"ב), דמשולחן גבוה קזכי להו הכהן, אמנם התרומה קדשי גבול נינהו ומיד בעלים קזכי להו נקראת לחמו. ומצאתי לרבותינו (יבמות פ"ז), מלחם אבי' תאכל, תרומה שהוא לחם הקנוי לאביה אבל לא חזה ושוק דמשולחן גבוה קא זכו, ע"ש. והוא ממש כדברי; לפי"ז מלת כי כטעם אם התנאי כמו כי תקנה עבד עברי, או כטעם אשר כמו ובא הלוי כי אין לו חלק, והטעם יאכל מן הקדשים אם הוא לחמו, ולא מן הקדשים שאינם לחמו אלא לחם אלהיו:**

הכתב והקבלה אמור כב, יד

**חמשיתו. פליגי בו תנאי (ב"מ נ"ד), איכא מ"ד חמשיתו חומשו של קרן והוא חומש מלגו, על שווי עשרים זוז מוסיף ארבע שהם חומשו של קרן..**

**חמשיתו. פליגי בו תנאי (ב"מ נ"ד), איכא מ"ד חמשיתו חומשו של קרן והוא חומש מלגו, על שווי עשרים זוז מוסיף ארבע שהם חומשו של קרן, ולאידך מ"ד חמשיתו שיהא הוא וחומשו חמשה והוא חומש מלבר, על ארבעה רבעים מוסיף החמישית מן החוץ דהוי לעשרים זוז חמשה זוזים... ובהא פליגי, מאן דאית ליה חומש מלגו, יפרש מלת חמשיתו למספר חלקי, ואינו נותן אלא חומש אחד מן הקרן, ומאן דא"ל חומש מלבר יפרש חמשיתו למספר סדורי ואינו נותן אלא רביעי של קרן והוא נעשה חמישי לארבעה רבעיות הקרן, ואפסק ההלכתא כמ"ד חומש מלבר.**

הכתב והקבלה אמור כב, טו

**ולא יחללו. לא ינהגו מנהג חולין בטבל, שהקדשים שבו (התרומה והמעשרות) עתידים להרים ממנו, והאוכל כזית מן הטבל קודם שהרימו ממנו קדשים שבו, (תרומה ומעשר) חייב מיתה בידי שמים...**

**ולא יחללו. לא ינהגו מנהג חולין בטבל, שהקדשים שבו (התרומה והמעשרות) עתידים להרים ממנו, והאוכל כזית מן הטבל קודם שהרימו ממנו קדשים שבו, (תרומה ומעשר) חייב מיתה בידי שמים... וטעם המקרא דברים שהם עתידים להרים אותם להשם לא יעשו אותם חטא, לאכול אותם בטבלם, ויתכן לפי שאזהרת אכילת טבל היא גם לכהנים, דאף על גב שמותרים בתרומה עצמה, מכל מקום מוזהרים על הטבל, לכן אמר קרא ולא יחללו בלשון רבים, והתימה על רש"י ורמב"ן שפירשו המקרא בדרכים אחרים:**

הכתב והקבלה אמור כב, כא

**כאמרם בספרי אל תקרא ולא נס ליחה אלא ולא נס ליחה, והכוונה שבנע"ו העבר והבינוני שוים בנקודת קמ"ץ, ונס הוא מנע"ו יש לפרשו לשון עבר ולשון הוה,**

**כל מום לא יהיה בו. כלומר שלא יעשה בבהמה שהיא קדושה למזבח שום חבורה או שבר שיפסלנה להקרבה. אמרו רבותינו קרי לא יהיה בו, ולשון ספרא כל מום לא יהיה בו אל תתן בו מום (לשון החנוך), כבר הורונו המחברים ז"ל שמדרך רבותינו לומר לשון אל תקרא על חלוף המובן אף שאין ביניהם חלוף הקריאה, כאמרם בספרי אל תקרא ולא נס ליחה אלא ולא נס ליחה, והכוונה שבנע"ו העבר והבינוני שוים בנקודת קמ"ץ, ונס הוא מנע"ו יש לפרשו לשון עבר ולשון הוה, לזה ארז"ל אל תהי קורא ולא נס ליחה ר"ל לשעבר, אלא ולא נס ליחה עכשיו ר"ל שהוא בינוני, וכ"א (בעירוכין ט"ו), אל תקרא ממנו אלא ממנו כביכול ב"ה,**

הכתב והקבלה אמור כב, כב

**יבלת. הוא מין בשר בלוי הצומח על העור ואיננו שומא הנזכר בתלמוד.**

**יבלת. הוא מין בשר בלוי הצומח על העור ואיננו שומא הנזכר בתלמוד שהוא גם כן הצומח על העור, שבשר השומא איננו בלוי אבל הוא בריא כשאר הבשר ופוסל רק בנשים ובכהנים אם יש בה שיער, ואיננו יבלת הנזכר במקרא שהוא בשר בלוי ופוסל גם בבהמה משום מום לענין קרבן; או שנקרא יבלת ע"ש סופו שעתיד להבלות ולבול מעל העור, כנבול עלה מן הגפן והוא מום עובר ואפשר לחתכו, כמו שאמרו מחתכין יבלת במקדש, אלא שכל זמן שישנו על העור הוא מום**

הכתב והקבלה אמור כב, כט

**אמר כשתזבחוהו תזבחו אותו על מנת שביום ההוא יאכל שלא תותירו ממנו עד בוקר ואז יעלה לכם לרצון.**

**(כט) לרצנכם תזבחו. תחלת זביחתכם הזהרו שתהא לרצון לכם ומהו הרצון ביום ההוא יאכל, כאלו אמר כשתזבחוהו תזבחו אותו על מנת שביום ההוא יאכל שלא תותירו ממנו עד בוקר ואז יעלה לכם לרצון, ולא בא הכתוב כאן אלא להזהיר שתהא השחיטה ע"מ כן שאם לקבוע לה אכילה כבר כתיב (צו ז' ט"ו) ובשר זבח תודת שלמיו ביום ההוא יאכל לא יניח ממנו עד בקר**

הכתב והקבלה אמור כג, ב

**ופירוש מקרא קדש הכנה והזמנה אל הקדש, ר"ל שיכין האדם את לבו אל קדושת ימים אלה ויעשה ציור ורושם בנפשו מתוכן הוראתם, ויתן דעתו ומחשבתו אל היסודות אשר עליהן הטבעו והונחו הימים הקדושים האלה.**

**מקראי קדש. מערעי קדיש כ"ת אונקלס ויב"ע ונראה לי בכוונת המתרגמים שהוא מלשון מקרה אשר הוראתו הכנה והזמנה גם לדבר מיוחד וקבוע, וכן פירש"י לשון הכנה והזמנה כמו הקרה ה' לפני הכין והזמין, וכן הקדיש קרואיו (צפני' א'), תרגומו ערא מזמנוהי, ופירוש מקרא קדש הכנה והזמנה אל הקדש, ר"ל שיכין האדם את לבו אל קדושת ימים אלה ויעשה ציור ורושם בנפשו מתוכן הוראתם, ויתן דעתו ומחשבתו אל היסודות אשר עליהן הטבעו והונחו הימים הקדושים האלה, וקרוב לזה ואמרו במכדרשב"י (בשלח ד' מ"ז), מקראי קדש כלומר זמינין כמה דמזמנין אושפיזא לביתי', וע"ד וקראת לשבת עונג, דיזמין ליה כמה דמזמנין אושפיזא בפתורא מתקנא בביתא מתקנא כדקא יאות במיכלא ובמישתא יתיר על שאר יומין וכו', מאן דמזמין אושפיזא, ביה בעי לאשתדלא ולא באחרא וכו', ובשבח במלי דשמיא ובקדושה דיומא בעו לאתערא ולא במלה אחרא. והנה רבותינו בספרי (פינחס פיסקא קמ"ז), אמרו מקרא קדש ארעו במאכל במשתה ובכסות נקיה, ארעו פי' בז"ר לשון סימן יסיימוהו, ובז"א פי' לשון הזמנה, ויפה פירשו, כי באמת אין שנוי המאכל והמלבוש עיקר המכוון בשבתות ובמועדים, כמאמרם ז"ל לא נתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא לעסוק בהם בתורה ובמצות, אבל הם סימנים ואותות לעינינו להזמין ולהכין בם את נפשותינו אל קדושת הימים, כי זה כלל גדול בתורתינו שהאדם נפעל כפי פעולותיו (כמ"ש הרא"ה במצוה ט"ז צ"ה), ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע**

הכתב והקבלה אמור כג, יא

**לכן צוה טרם יהנו מתנובת השדה וטרם יטעמו מלחם קלי וכרמל, יביאו מראשית הקציר אל הכהן, להורות בזה כי ממנו ית' הכל**

**והניף את העומר. מעלה ומוריד מוליך ומביא לארבע רוחות העולם, ואמרו המחברים לפי שאין דבר מרים לב בני אדם ומחטיאם כשפע רב טוב, כמאמר וישמן ישורון ויבעט לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ולמען דעת כי לה' הארץ ומלואה פירות ופירי פירות, וכח האדם בם אין כי הכל הבל, לכן צוה טרם יהנו מתנובת השדה וטרם יטעמו מלחם קלי וכרמל, יביאו מראשית הקציר אל הכהן, להורות בזה כי ממנו ית' הכל, וינפוהו לד' רוחות העולם למעלה ולמטה, להורות כי כללת העולם שלו ית' הוא האדון המשפיע לנו כל טוב למלאות הגרנות בר ואסמיו שבע, ואנחנו עבדיו צריכים לשמוע תמיד בקולו, ודבריהם נכונים ע"ד הפשט**

הכתב והקבלה אמור כג, טו

**גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם העיון וההשגחה כענין (איוב י"ד) צעדי תספור**

**וספרתם לכם, ירמוז במלת הכנוי לתועלת נפש האדם ולטובתו להתקדש ולהתטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאות הטבעיות ומחשבות הפחותות, כי גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם העיון וההשגחה כענין (איוב י"ד) צעדי תספור, וכן שם (ל"א) וכל צעדי יספור, שאין ענינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו ענין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו, וכמו וספר לו שבעת ימים בזב (מצורע ט"ו), וספרה לה שבעת ימים בזבה (שם), שאין המכוון בהם ספירת הכמות לבד כ"א גם ספירת האיכות שיהיה שבעת ימים נקיים מזוב, וכן כאן טעם וספרתם לכם תפקחו על עצמכם, ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחלה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה**

הכתב והקבלה אמור כג, כד

**ותרועה משותף במובנו עם השבירה, כמו שכל שרשי שבירה ורציצה אשר יורו על השבירה המוחשת (כמו מטות עץ שברתי), ככה יורו על השבירה הרוחנית והמחשבית,**

**זכרון תרועה. נזכור לשבר את הלב ולהכניע את הרוח לפני יוצר כל ית' על כל אשר הרעונו לעשות לפניו וזהו שת"א זכרון תרועה דכרון יבבא, כמו ותיבב אם סיסרא (שופטים ה' כ"ח, ע"ש ברש"י), ותרועה משותף במובנו עם השבירה, כמו שכל שרשי שבירה ורציצה אשר יורו על השבירה המוחשת (כמו מטות עץ שברתי), ככה יורו על השבירה הרוחנית והמחשבית, כמו חרפה שברה לבי, ושברתי את גאון עוזכם, לב נשבר, שענינם שבירת רוח הפנימית והכנעתה**

הכתב והקבלה אמור כג פ, כז

**יום הכפורים. קרא את יום הזה בלשון כפרה ולא בלשון סליחה, נ"ל שבא להורות על אופן מחילת העונות שייעדה התורה לנו ביום זה, והוא הודוי והתשובה**

**יום הכפורים. קרא את יום הזה בלשון כפרה ולא בלשון סליחה, נ"ל שבא להורות על אופן מחילת העונות שייעדה התורה לנו ביום זה, והוא הודוי והתשובה, אשר רק בצירוף אלה ביום הקדוש הזה נשיג החסד העליון למחילה וסליחת העונות, וכמאמרם (יומא פ"ח) אין יוהכ"פ מכפר אלא עם התשובה (עי' רמב"ם פ"א מתשובה), וזה נכלל בלשון כפורים, כי כבר פרש"י (ישעיה מ"ו) ע"פ וכפר בריתכם את מות, וכן שם ותפל עליך הוה לא תוכלי כפרה, כל כפרה לשון סלוק דבר ותרגומו שם לאעדיותא, וכן פי' הרד"ק כל כפרה לשון הסרה, והנאמר בשעיר המשתלח יעמד חי לכפר עליו הוא מענין זה כמ"ש המפרשים שם לכפר עליו להתודות עליו, וכן בפר כהן גדול וכפר בעדו ובעד ביתו פי' כפרת דברים והוא הוודוי אשר על ידה מסתלק ומסיר מעצמו את העון**

הכתב והקבלה אמור כג, מג

**נראה לפי כשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביוה"כ, ובמחרת יוה"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה בי"א לתשרי, וכתיב והעם הביאו בבקר בבקר עוד ב' ימים, הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושין סכות בט"ו בתשרי:**

**ולביאור זה מכוון לשון למען ידעו דאמר קרא, דלפירושים האחרים היה ראוי לומר למען יזכרו; ואמר הגר"א מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי כיון שהוא נגד הקף ענני הכבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחלת הקף עננים, אבל נראה לפי כשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביוה"כ, ובמחרת יוה"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה בי"א לתשרי, וכתיב והעם הביאו בבקר בבקר עוד ב' ימים, הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושין סכות בט"ו בתשרי:**

הכתב והקבלה אמור כד, יט

**ואיש כי יתן וגו'. פרשה זו קשה מאד, כי לפי פשטות הדברים נראה ברור, שהחובל בחברו חייבתו התורה עונש בגופו, כאמור כאשר עשה כן יעשה לו שבר תחת שבר וגו', ואמר עוד כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, ודבר זה יתנגד אל טבע האדם ודעתו, להעניש עונשי גוף כאלה באדם, וכבר באה אלינו הקבלה האמיתית מפי רבותינו, שלא יענש החובל לעולם עונש הגוף כ"א עונש ממון, לכן יאמרו המפרשים שהתורה לא הזכירה פה רק מה שהיה ראוי לענוש את החובל, ועז"א כאשר עשה כן יעשה לו כן ינתן בו, כלומר היה מן הראוי לענוש בכמו אלה, עי' בדברי המפרשים,** (המחבר מצדו מציע כמה באורים: א.בפסוק "מכה בהמה ישלמנה ואיש כי יתן מום בעמיתו" האות "ואו"היא כאן אות השויון ומביא פסוקים רבים בהם הואו משמש אות שויון. ב.בפסוק "או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו" (משפטים) גם שם הכונה לתשלום ולא לעונש גופני. ג. הבטוי "יד תחת יד" השלמת החסרון של הנחבל ובענישת החובל לא נשלם חסרונו רק בהשלמת דמי שויו כפי שהיה נמכר כעבד בלי יד לעומת מחירו כשהוא שלם באבריו ועוד טענות)

פרשת בהר

הכתב והקבלה בהר כה, א

**אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני, להקיש כל המצות אל השמטה הנזכרת שכולן היו כן שנאמרו בכלל ובפרט והכל מסיני**

**בהר סיני. מה שמטה נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני אף כל המצות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני (ת"כ), פי' רמב"ן שמטה נאמרו כללותיהן מסיני דכתיב בפ' משפטים והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו' ואלו דיני השמטה בדרך כלל, ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עוד נאמרו כל פרטיה שהרי כולם נזכרו בפרשה זאת, ובסוף הענין כתיב (כ"ז ל"ד) אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני, להקיש כל המצות אל השמטה הנזכרת שכולן היו כן שנאמרו בכלל ובפרט והכל מסיני**

הכתב והקבלה בהר כה, יב

**בשביעית ויובל שאסור לאסוף אל הבית ולעשות לו אוצר בגרנו, שאינו רשאי לאכול רק בדרך הפקר. שקוצר מעט ומביאו לתוך ביתו כדרך שמביאים מעט מן ההפקר. וזהו מן השדה תאכלו את תבואתה, התבואה שאוכל אינו מן הגורן כ"א מן השדה**

**מן השדה. ע"י השדה אתה אוכל מן הבית, שאם כלה לחי' מן השדה אתה צריך לבער מן הבית (רש"י מרבותינו)...וע"ד הפשט יתכן טעם המקרא, כי בכל שאר השנים התבואה נאספת לאוצר להשמר בגורן, לכן נקראת תבואת גורן תבואת יקב, כי זה הוא מקום קביעותם, והאוכל אוכל תבואת גרנו. אבל בשביעית ויובל שאסור לאסוף אל הבית ולעשות לו אוצר בגרנו, שאינו רשאי לאכול רק בדרך הפקר. שקוצר מעט ומביאו לתוך ביתו כדרך שמביאים מעט מן ההפקר. וזהו מן השדה תאכלו את תבואתה, התבואה שאוכל אינו מן הגורן כ"א מן השדה**

הכתב והקבלה בהר כה, יד

**אל תונו. אין ספק שהמאנה את חברו לדעת עובר בלאו זה בין במטלטלין בין בקרקעות, שבהן דבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל**

**אל תונו. אין ספק שהמאנה את חברו לדעת עובר בלאו זה בין במטלטלין בין בקרקעות, שבהן דבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל; אמנם דין מיוחד יש במטלטלין שאינו נוהג בקרקעות, והוא חזרת הממון שהוא נוהג במטלטלין ולא בקרקעות, והוא קבלה ביד רבותינו וסמכוהו אקרא שאין אונאה לקרקעות, כלומר חזרת הממון אינו בקרקעות; גם יש בקרקעות אונאה בטועים במדה ובמנין, ואפי' בפחות משתות וכש"כ במטלטלין (רמב"ן),**

הכתב והקבלה בהר כה, כ

ולמה יאמרו מה נאכל בשנה השביעית, יאמרו מה נאכל בשנה השמינית? **מלת וכי איננו מלת התנאי אבל הוא מלת השאלה והתימה כמו וכי ימצא איש את אויבו ושלחו (ש"א כ"ד) שטעמו הימצא, וכן כאן התאמרו, כלומר התוכלו לאמר מה נאכל הלא בעיניכם ראיתם כי הקדמתי לצוות את הברכה.**

מה נאכל וגו'. בכל השנים התבואה החדשה נאכלת בשנה שלאחריה, ואם כן תבואת השנה הששית שנקצרת בניסן ובסיון הוא מאכל לשנה השביעית, ולמה יאמרו מה נאכל בשנה השביעית, יאמרו מה נאכל בשנה השמינית? כי בשביעית אין זרע ואין קציר, ולכן אמר רמב"ן שלשון המקרא מסורס, וכי תאמרו בשנה השביעית מה נאכל, כלומר מה נאכל בשמינית; ואין הדעת נוחה בסירוסי לשון המקראות; והרב"ח מחבר בשנה השביעית עם הן לא נזרע, והוא מתנגד לנגינה...**וכי תאמרו וגו' וצויתי וגו'. ממה שהטעם במלת וצויתי איננו מלרע מבואר שהוי"ו איננה מהפכת העבר לעתיד, אבל הוא עבר בוי"ו החבור, לפי"ז מלת וכי איננו מלת התנאי אבל הוא מלת השאלה והתימה כמו וכי ימצא איש את אויבו ושלחו (ש"א כ"ד) שטעמו הימצא, וכן כאן התאמרו, כלומר התוכלו לאמר מה נאכל הלא בעיניכם ראיתם כי הקדמתי לצוות את הברכה. (שמעתי):**

הכתב והקבלה בהר כה, ל

**דע שהענין ברוב קרי וכתיב שבמקרא להורות שיש כאן הרכבה, אם משני שמות כמו כהקיר ביר מימי' (ירמיה ו'), שהוא מורכב מן בור ובאר כי פתחות הבי"ת וחריקת היו"ד משלים חסרון האל"ף של באר**

 **אשר לא חומה. לו קרינן, וארז"ל אף על פי שאין לו עכשיו הואיל והיתה לו קודם לכן (רש"י); דע שהענין ברוב קרי וכתיב שבמקרא להורות שיש כאן הרכבה, אם משני שמות כמו כהקיר ביר מימי' (ירמיה ו'), שהוא מורכב מן בור ובאר כי פתחות הבי"ת וחריקת היו"ד משלים חסרון האל"ף של באר, והוא על משקל שית, שמיר ושית מלשון שאה כמו אם שאו ערים, והאדמה תשאה שממה, שניקוד שיד משלים חסרון אל"ף של שאה, אך להראות ששם ביר מורכב מן באר ובור לכן כתיב בוא"ו, שהכתיב בור והקרי ביר**

הכתב והקבלה בהר כה, נא

**אם עוד רבות בשנים דהיינו שנתרבה ונעשה מאתים לפיהן ישוב גאולתו מכסף מקנתו, פירש אין צריך לחשוב אלא מכסף מקנתו, ואם נתמעט בשנים שאינו שוה עכשיו אלא מנה, כפי שנה ישיב את גאולתו, פירש אין צריך לחזור אלא לפי השנים שהוא שוה עכשיו ולא כפי מה שנתן תחלה**

**(נא) אם עוד רבות בשנים. אין ספק שלאחר ששהה העבד בבית אדוניו זמן, תהיה פעולתו יותר מעולה ממה שהיתה בתחלת הכנסו לעבוד, לכן אמר שאף על פי שיש זמן הרבה עד סוף זמן ממכרו ואין ספק שלא היתה פעולתו על אותה השלמות שהיתה עתידה להיות אם היה שוהה כל הזמן, מכל מקום יגרע מדמי המכר כפי כסף מקנתו... , וכפירוש הגר"א אם עוד רבות בשנים דהיינו שנתרבה ונעשה מאתים לפיהן ישוב גאולתו מכסף מקנתו, פירש אין צריך לחשוב אלא מכסף מקנתו, ואם נתמעט בשנים שאינו שוה עכשיו אלא מנה, כפי שנה ישיב את גאולתו, פירש אין צריך לחזור אלא לפי השנים שהוא שוה עכשיו ולא כפי מה שנתן תחלה, עכ"ד**

פרשת בחוקותי

הכתב והקבלה בחוקותי כו, ג

**אם בחקותי. במכדרשב"י (דף קי"ג) איתא, בחקותי דא תורה שבעל פה, להבין דעת רבותינו לפרש לשון חקים על התורה שבעל פה,**

**אם בחקותי. במכדרשב"י (דף קי"ג) איתא, בחקותי דא תורה שבעל פה, להבין דעת רבותינו לפרש לשון חקים על התורה שבעל פה, נראה לי כי תורת משה הכתובה היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא מלהבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית, שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מנותן התורה ית', לדעת החכמה העליונה ית', ולהודיענו ענינים יקרים ומדעות נכבדות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה, והוא התורה שבעל פה שהוא פירוש וביאור התורה ומצותיה על אמתות עומק עניניהם; ולהיות שתכלית התורה שבעל פה היא הבקשה והחפוש הדרישה והחקירה להבין עומק משפט מצות התורה על בוריים, שפיר נוכל לקרות התורה שבעל פה בכללה בשם חקים כי שרש חיק ישמש גם כן על תוכיות הדבר עומקו והסתירו, כמו כלו כליותי בחיקי כלומר תוך הגוף, וכן כעס בחיק כסילים ינוח רצה לומר בתוכם בקרבם, וכן אל חיק הרכב (מ"א כ"ב), דתרגומו לגו רתיכא בחיק יוטל הגורל, שוחד בחיק, שהוא כנוי לההסתר וההצנע (היימליך), וכן יורה שורש חקק על הדרישה והחקירה כמו גדולים חקקי לב (שופטים ה'),**

הכתב והקבלה בחוקותי כו, יב

**והתהלכתי. ענין מתהלך הוא ההולך אנה ואנה לא אל מקום אחד בלבד.. אבל אתהלך בתוככם, ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם, שבכל מקום שיהיו שם צדיקים הוא קדוש משכני עליון,**

**והתהלכתי. ענין מתהלך הוא ההולך אנה ואנה לא אל מקום אחד בלבד, ואמר אתהלך בתוככם, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש, כאמרו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, כלומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם, כאמור אשר אועד לך שמה, ונודעתי שמה לבני ישראל, אבל אתהלך בתוככם, ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם, שבכל מקום שיהיו שם צדיקים הוא קדוש משכני עליון,**

...

הכתב והקבלה בחוקותי כו, יח

**והנה ענין השביעיות בכלל ידע כל משכיל כי לא דבר ריק הוא ואיננו הסכמת בני אדם, אמנם הוא ענין מוסד בטבע היצירה, והעד קולות המוזיקה שהם שבע לא פחות ולא יותר ואין זה על פי ההסכמה**

**והנה ענין השביעיות בכלל ידע כל משכיל כי לא דבר ריק הוא ואיננו הסכמת בני אדם, אמנם הוא ענין מוסד בטבע היצירה, והעד קולות המוזיקה שהם שבע לא פחות ולא יותר ואין זה על פי ההסכמה, כ"א מצד טבעם הם אדוקים במספר השבעה, לא יעלו על מספר הזה ולא ירדו ממנו, כי כן הטביע הבורא ית' ולא יוכלו לשנות תפקידם, ובסיום קול השביעי שהוא במדרגת הששה הקודמים כמו חצי קול יחזור קול השמיני לקול הראשון, ומי זה לא ידע משבעת מוסדי הגיוני שאמר ממנו שלמה, חכמת בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, כי כל היקש הגיוני המלמד לאדם דעת אינו פחות משבע מחלקות, וזה כי כל היקש הוא בעל שלשת משפטים שתי הקדמות ותולדה וכל משפט הוא בעל שתי חלוקות נושא ונשוא, ונשוא הדרוש שעליו יסוב, הרי שבעה:**

הכתב והקבלה בחוקותי כו, כא

**באמת לא לקתה מדת הדין בבחינת שהעובר להכעיס שתים רעות יעשה, הא' שעושה פעל העברה שהיא מגונה מצד עצמה, הב' שמכעיס גם כן את ה' המצוה שלא לעשותה, שראוי אם כן שיענש גם כן בשביל ההכעסה, וזה הענין מתחלף בנושאים, שאינו דומה המכעיס את ההדיוט למכעיס את המלך,**

**והכיתי אתכם שבע על חטאתיכם כי אינו דומה עובר עבירה לתיאבון לעובר עבירה להכעיס, שהעובר להכעיס ראוי לעונש מרובה, ולפיכך אין מן התימה אמרו והכיתי אתכם שבע על חטאתיכם, שכפי הנראה לקתה מדת הדין, כי איך יתכן שיענש האדם על עון אחת שבעה עינים, אולם באמת לא לקתה מדת הדין בבחינת שהעובר להכעיס שתים רעות יעשה, הא' שעושה פעל העברה שהיא מגונה מצד עצמה, הב' שמכעיס גם כן את ה' המצוה שלא לעשותה, שראוי אם כן שיענש גם כן בשביל ההכעסה, וזה הענין מתחלף בנושאים, שאינו דומה המכעיס את ההדיוט למכעיס את המלך, וההדיוט שהכעיס, או אדם חשוב שהכעיס, ושוב אין תימה שיענש בעל העברה על אחת שבעה או עשרת מונים כי הכל לפי רוב מעשה ההכעסה, אף על פי שפעל העברה גופה כבר מוגבל בענשו בלתי מגיע לאותו עונש, וירצה באמרו שבע על חטאתיכם היינו שבע משקליי שיהיה הפורעניות שאביא עליכם שוקל שבע פעמים יותר מן העונש המוגבל לעברה הנעשה לתיאבון בעלמא**

הכתב והקבלה בחוקותי כו, לט

**מחשבה רעה שעלתה למדרגת התשוקה, ולא נמנעה העשיה רק מסבת דברים אחרים המעכבים יציאתה מן הכח אל הפועל, בודאי ראוי לחול עליה העונש, ולפירוש זה מלת בעונות אבותם טעמו עונות שהתאוו והשתוקקו לעשותם,**

**וטעם המקרא שיחול עליהם העונש על העונות שהתאוו לעשותם ולא נמנעו מלהוציא תאוותם מן הכח אל הפועל מצד הבחירה, רק מצד דברים אחרים, כמו שמונע עצמו מן הגנבות והגזלות מבחינת בושתו מבני אדם, אשר על אלה וכיוצא בהם נאמר הרהורי עברה קשים מעברה, שהעברה הנעשית בפועל לא נפעלת רק בחלק הגשמי שבאדם הפחות, אמנם הרהורי עברה נפעלים בחלק הרוחני שבו המעליתית, לכן העונש חל עליהם, והא דבמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, הוא בשאינה נשארת רק מחשבה לבדה, שברגע זו ישנה וברגע שאחריה איננה, ולא השתקעה מחשבה זו בלבו עד שישתוקק ויתאוה בכל לב להוציאו מחשבתו זו לפועל, אבל מחשבה רעה שעלתה למדרגת התשוקה, ולא נמנעה העשיה רק מסבת דברים אחרים המעכבים יציאתה מן הכח אל הפועל, בודאי ראוי לחול עליה העונש, ולפירוש זה מלת בעונות אבותם טעמו עונות שהתאוו והשתוקקו לעשותם, ויש לתרגמו וכן מה שאמר אחר זה. והתודו את עונם ואת עון אבותם, פי' שיתודו על העונות שעשו בפועל וגם על העונות שהשתוקקו לעשותם.**

הכתב והקבלה בחוקותי כו, מ

**כבר התעוררו המפרשים על קושי המשך הפסוקים האלה, כי אחרי שהתודו היה מהראוי שיהיה בכלל מודה ועוזב ירוחם, ולמה אמר אחר הוודוי אף אני אלך עמם בקרי? המחבר מציע פירוש מקורי: שכל הפסוקים הם המשך ההבנות של המתודים שהם ראוים לכל העונשים שבאו עליהם)**

**והתודו וגו' אף אני וגו' וזכרתי וגו' והארץ וגו' אף אני וגו'. כבר התעוררו המפרשים על קושי המשך הפסוקים האלה, כי אחרי שהתודו היה מהראוי שיהיה בכלל מודה ועוזב ירוחם, ולמה אמר אחר הוודוי אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם, והכביד עונשם אחר הוודוי יותר ממה שהיה בלתו, וכן אחרי שאמר וזכרתי את בריתי והארץ אזכור היה מהראוי שבזכירת זכות האבות והארץ שירחם עליהם, ואיך יאמר אחר כך שתעזב מהם הארץ בהליכתם בגלות מעלי'; (המחבר מציע פירוש מקורי: שכל הפסוקים הם המשך ההבנות של המתודים שהם ראוים לכל העונשים שבאו עליהם}: ולדעתי חמש הפסוקים האלה כולם הם כוללים ענין וודוים, שבהכירם גדול חטאם ויודו עליהם, יצדיקו עליהם את הדין ויודו שלטובתם הענשתים בקושי הצרות ובכור הגליות, כדי להכניע יצר לבבם הרע, אולי ישובו מדרכיהם הרעה וייטיבו מעשיהם למען יזכו מצד מעשיהם הטובים להזכיר להם זכות אבותיהם והארץ; גם בעת התודותם על חטאם ישימו על לבם להצדיק עליהם דין שמים, יתודו שהארץ היתה ראויה להיות נעזבת מהם...**

הכתב והקבלה בחוקותי כז, י

**לא יחליפנו. סתם חליפה הוא מגרוע למשובח ממנו. אמנם ענין התמורה הוא בהפך שסתמה ממשובח לגרוע**

**לא יחליפנו. סתם חליפה הוא מגרוע למשובח ממנו, כמו שקמים גודעו וארזים נחליף, שקמים הם הגרועים באילנות וארזים המשובחים, וקוי ה' יחליפו כח... ; אמנם ענין התמורה הוא בהפך שסתמה ממשובח לגרוע כמו כבודם בקלון אמיר, וימירו את כבודה בתבנית, המיר כבודו בלא יועיל, חלק עמי ימיר, האויב ימיר חלק עמי הטוב ברע ממנו,**

הכתב והקבלה בחוקותי כז, יא

**בהמה טמאה. פי' בהמה האסורה למזבח מחמת שהוממה, והכתוב בעצמו מפרש טומאתה, ואמר. אשר לא יקריבו.. ולזה קרא אותה טמאה, להורות על מום קבוע שבה, שהיא דומה בזה לבהמה הטמאה בעצמותה**

**בהמה טמאה. פי' בהמה האסורה למזבח מחמת שהוממה, והכתוב בעצמו מפרש טומאתה, ואמר. אשר לא יקריבו, כלומר שאירע בה אחד מן הדברים שלא יוכלו להקריבה, והיינו שנפל בה מום קבועה דאלו מום עובר אין אני קורא בה לא יקריבו ממנה, שהרי אחר שיעבור מומה תהיה ראויה לקרבן (ת"כ) ולזה קרא אותה טמאה, להורות על מום קבוע שבה, שהיא דומה בזה לבהמה הטמאה בעצמותה (שהוזכרו בפרשת שמיני), שלא יתכן בה לעולם לבוא לידי הקרבה:**

הכתב והקבלה בחוקותי כז, ל

**וכל מעשר. במע"ש הכתוב מדבר.. במאמר, לה' הוא, מפרש דלאו במעשר ראשון משתעי, כי אין זה לה' רק ניתן ללויים, אמנם מע"ש הוא הנקרא. לה' הוא, שהבעלים אוכלים אותה בירושלים לפני ה'.**

**וכל מעשר. במע"ש הכתוב מדבר (רש"י מת"כ), וממשמעותיה דקרא הוא דילפי דלאו במעשר(ראשון) רק במעשר שני משתעי, מדכתיב, לה' הוא קדש לה', ולא אמר בלשון קצרה, קדש לה' הוא, אבל במאמר, לה' הוא, מפרש דלאו במעשר משתעי, כי אין זה לה' רק ניתן ללויים, אמנם מע"ש הוא הנקרא. לה' הוא, שהבעלים אוכלים אותה בירושלים לפני ה', ככתוב בפ' ראה. עשר תעשר את כל תבואת זרעך ואכלת לפני ה"א;**

הכתב והקבלה בחוקותי כז, לב

**העשירי יהיה קדש. העשירי, עשירי ודאי הוא דאמר רחמנא יהיה קדש ולא עשירי ספק**

**העשירי יהיה קדש. העשירי, עשירי ודאי הוא דאמר רחמנא יהיה קדש ולא עשירי ספק (בכורות נ"ח ב') לכן כל בהמה שהיא ספק אם בת מעשר היא אם לא, פטורה מן המעשר, כגון טלאים שנתערב בהם יתום או לקוח, כולן פטורים מן המעשר שכל אחד מהן ספק הוא (רמב"ם ספ"ו מבכורות) וכן מי שהיה מונה היוצאים אחד אחד ומקדש עשירי וקפץ א' מן המנויין לתוך הדיר שעדיין לא נמנו ולא נתעשרו נפטרו הכל שכל אחד מהן ספק אם הוא המנוי שקפץ...**

מבחר הכתב והקבלה

חומש במדבר

בס"ד

פרשת במדבר

במדבר א,ג

וטעם יוצא צבא זרע משובח ויהיה צבא תאר ליוצא. והמכוון בזה להודיע שהתיחסותם לבית אבותם לא היה מצד שהולכין אחר רוב בעילות שהם מן הבעל, כ"א אמנם היו באמת זרע משובח וכשר, כי לא היתה זנות ביניהם.

כל יוצא צבא. טעמו לדעתי כל זרע כשר כי לשון יציאה ישומש על התולדה והזרע כמו צאצאי עמך (ישעיה כ"ב) ומלכים מחלציך יצאו (לך לך י"ז ו'), צבא כמו צבאות גוים (ירמיה ג' י"ט) דתרגומו תושבחת עממיא. וכן צבי היא לכל הארצות (יחזקאל כ' ו' וט"ו) תרגומו תושבחא (עמ"ש בויקהל במראות הצובאות) וטעם יוצא צבא זרע משובח ויהיה צבא תאר ליוצא. והמכוון בזה להודיע שהתיחסותם לבית אבותם לא היה מצד שהולכין אחר רוב בעילות שהם מן הבעל, כ"א אמנם היו באמת זרע משובח וכשר, כי לא היתה זנות ביניהם. ולפי שהיה המנין הזה בזמן גמר מלאכת המשכן שיקויים מאמרו ית' ושכנתי בתוכם, להשכין שכינה ביניהם, ואין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, כדאמרינן קדושין (ע' ע"ב) לכן הקפיד הכתוב להודיע שהיו כלם יוצא צבא כלומר זרע משובח זרע כשר מסולק מכל פגם משפחה. וחזר הכתוב עוד ואמר, תפקדו אותם לצבאותם, שהתכלית המכוון בפקידת המנין היא לצבאותם, לדעת מנין זרע המשובח שאין בהם פסול מאומה וראויים להשראת השכינה ביניהם. ומצאתי במדרש רבותינו (הובא ברב"ח) תפקדו אותם לצבאותם זהו שאמר הכתוב מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך, אמר ליה הקדוש ברוך הוא ליעקב יקר אתה בעיני שלכל אומה לא נתתי להם מנין ולך נתתי מנין משל למלך שהיה לו גרנות הרבה והיו כלן מלאות תבן וקשין ולא היה מדקדק במנין היתה לו גורן אחת מלאה חטים אמר לבן ביתו מנה לי כמה כורין יש בו, ע"כ. מבואר בדבריהם שפירשו מלת לצבאותם לענין החשיבות והיוקר. ולהיות דבר זה יקר מאד שבמחנה גדולה כזו משש מאות אלף לא ימצא פסול משפחה, לכן החזירו הכתוב יותר משלשים פעמים בפרשה זו, בכל שבט ושבט הזכיר יוצא צבא ולצבאותם, וכן בסדור הדגלים אמר בכל אחד, דגל מחנה לצבאותם, וחזר ואמר בהם, וצבאיו ופקדיו, להורות על הענין הנפלא הלזה, שכל אחד מהם היה יוצא צבא, כלומר זרע משובח, ולכן חל גם על כללותם שם לצבאותם. והנה בכל שלש דגלים הראשונים אמר בכלל מספרם לצבאותם, רק בדגל מחנה דן השמיט בכלל מנינם לצבאותם, ואפשר שהוא מפני אותה הישראלית ששלט מצרי בגופה שהיתה משבט דן כמבואר בס"פ אמור. והנה רש"י פירש יוצא צבא מגיד שאין יוצא לצבא פחות מבן עשרים שנה, ואפשר לפי שאינו חזק למלחמה בפחות מעשרים שנה כמו שאמרו בן עשרים לרדוף. והרמב"ן פירש יוצא צבא, כל היוצא להקהל בעדה כי הנערים לא יקהלו בתוך העם, כי כל אסיפת עם תקרא צבא, וכן לצבוא צבא בעבודת אהל מועד, ישוב מצבא העבודה, במראות הצובאות אשר צבאו, וכן צבא השמים וכל צבאם, ולכן יפרש באנשי מלחמה מצבא המלחמה והתיחסם בצבא המלחמה, ואמר כאן כל יוצא צבא כדרך כל יוצאי שער עירו, ואמר לצבאותם שהם צבאות רבות כי כל שבט ושבט צבא גדול, עכ"ד. ולא ידעתי אם לדברים נקלים כאלה ירבה הכתוב להזכיר בפרשה זו יותר משלשים פעמים לשון יוצא צבא ולצבאותם. עמ"ש (וארא ו' כ"ו) על צבאותם. ובאמת גם אם נפרש לשון יוצא צבא כפשוטו יוצאי מלחמה, אין בהם זרע פסול, כי הלא גם מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה, כמאמרם ע"פ כי תצא למלחמה (שופטים כ') ואף באבר שאין בו שום תועלת במלחמה כחסרון שן מ"מ גם מצד מום כזה נמנע מיוצאי צבא מכש"כ מום דפסול זרע.

במדבר א,כ

במספר שמות. להגר"א דפסוק זה על היחוס, והפסוק הבא על המנין, כי אחר שהגידו שמותם מנו כל השמות של כל השבט, אם כן אין במספר לשון מנין כ"א לשון הגדה, כמו כשמוע גדעון את מספר החלום (שופטים ז') לתבונתו אין מספר (תהלים קמ"ז) שענינם הוצאת דברים בכלי מבטא, וטעם במספר שמות בהגדת שמות, כל אחד הגיד את שמו:

פרק ב

ב,ד

כי בכל שבט ושבט היה שני חלקים כללים, הא' הנמנים מן כ' ולמעלה, והם נקראים פקודים. הב' אנשי בית של כל אחד ואחד, והם נקראים לדעתי צבאיו, כי אין צבא בכל מקום על חיל היוצא למלחמה, כי גם בלויים שאינם מיוצאי מלחמה רק מיוחדים לעבודת המקדש נאמר עליהם צבא

(ד) וצבאיו ופקדיהם. הפקודים הם בעצמם הצבא ככתוב בהם כל יוצא צבא, לכן יאמרו המפרשים שהוי"ו הוא לביאור כלומר צבאיו דהיינו פקודיו. ואין בזה טעם, אחר שהוזכר בכל שבט ושבט הפקודים שהם יוצאי צבא, מה לו לכפול אותו בזו הפרשה עוד הפעם בכל שבט ושבט. וכבר ראית דעת רש"י ודעת רמב"ן בפירוש יוצא צבא. ונראה לי כי צבאיו ופקדיו הם שני חלקים, פקודיו הם הנמנים מבן עשרים שנה ומעלה, וצבאיו הם שלא באו לכלל מנין והם אנשי בית אב, וזה, כל הנשים הבנים והבנות של הנמנים, אין ספק כי כל אלה היו נוסעים עם שבט שלהם בנסוע המחנות, ולא היה להם גבול מיוחד נפרד לעצמם, ככתוב וירא את ישראל שוכן לשבטיו, מה טבו אהליך יעקב, שראה פתחיהן שלא היו מכוונין זו כנגד זו שלא יציץ לתוך אהל חברו, כי כל איש היה לו אהל מיוחד לאשתו ולאנשי ביתו, וכאשר יחנו כן יסעו כתיב. מבואר מזה כי בכל שבט ושבט היה שני חלקים כללים, הא' הנמנים מן כ' ולמעלה, והם נקראים פקודים. הב' אנשי בית של כל אחד ואחד, והם נקראים לדעתי צבאיו, כי אין צבא בכל מקום על חיל היוצא למלחמה, כי גם בלויים שאינם מיוצאי מלחמה רק מיוחדים לעבודת המקדש נאמר עליהם צבא (לקמן ד' ג') כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד, אבל שם צבא הונח על כל התחברות אנשים יחדיו לעשות דבר מן הדברים, חיל היוצא למלחמה נקרא צבא להתאחדותם בכנופי' חדא, וכן אנשי משמר מן הלוים המתחברים יחדיו לעמוד על משמרת עבודת המקדש נקרא צבא, כלומר חברה, וכבר דברנו מזה בפ' בא י"ז מ"א בצבאות ה', ועיקר שרש צבא שתי אותיות צב, ומזה שול תשלו לה מן הצבתים (רות) והוא כרך שבלים (בונד) חבור שבלים נפרדים. ומזה לרבותינו ארחן רחיקא וצבתן בסימא (סוכה נ"ב) לצבתא בעלמא (פסחים פ"ט) צבתא דחרש, אימא בברתה מצטבתא, על ההתחברות בני אדם יחד) (עיין ערוך צב) כן כל אנשי בית אב, אשתו בניו ובנותיו הכרוכים אחריו ונטפלים עמו אחוזים ודבוקים אליו נקראו צבאיו ואמר הכתוב כאן בכל אחד מן השבטים צבאיו ופקדיו להודיענו שלא היה איש מהם נפרד ונבדל מאנשי ביתו אף בדרך מסעתם ולא היתה כאן סבה להיות לאחד מהם דעתו מוטרדת בדאגה ממעמד אנשי ביתו. וכן הזכיר כאן בכל דגל מלת לצבאותם על כוונה זו, והלמ"ד יורה על הצירוף כמלת עם, כמו השלימה אל בני ישראל (יהושע י"ט) תרגומו עם בני ישראל וכן את כל פשעיהם לכל חטאתם, וטעם לצבאותם, הדגל היה במחנה עם הצבא של כל אחד ואחד,

הכתב והקבלה במדבר פרק ג

במדבר ג,יג

אבל בכורי הלויים ישארו לי כמקדם ולא יכנסו בכלל שאר הלויים להיותם פדיון על בכורי ישראל, כי אין בכור פודה בכור, ודיים להפקיע א"ע, כי אז במצרים הקדשתים לי

(יג) כי לי כל בכור. פי' אבל בכורי הלויים ישארו לי כמקדם ולא יכנסו בכלל שאר הלויים להיותם פדיון על בכורי ישראל, כי אין בכור פודה בכור, ודיים להפקיע א"ע, כי אז במצרים הקדשתים לי ובקדושתם הראשונה נשארו תמיד, ובקדושת בכור יהו נשארים לי, ולא מבחינת פדיון בכורי ישראל, וזהו שסיים לי יהיו; ומפני שאמר תחלה ולקחתי את הלויים, שמשמעותו כל שבט לוי אף בכוריהם יהיו לפדיון בכורי ישראל, לשלול זה אמר אחריו כי לי כל בכור, ומצאנו מלת כי על שלילת משמעות מאמר הקודם, כמו לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים; ולסבת מאמר זה נמצאו בכורי ישראל עודפים על בכורים, ולדבריהם מאמר מתוך בני ישראל מיותר, כמו שלא הזכירו (בפ' מ"א ופ' מ"ה), גם לפירושם והיו לי הלויים הוא להבא, ולי יהיו שאחריו הוא מוסב גם כן על הלויים והאחד למותר; והרביעי שבמלת הלויים הפסיקו ממלת מתוך מסכים למ"ש וכדעת רבותינו.

ג,מה

(מה) בהמת הלויים. לא אמר לשון רבים בהמות, כי גם בהמה אחת של לויים פוטרת כמה פטרי חמורים של ישראל כמ"ש רש"י.

ג,מו

מבכור בני ישראל. פי' מצד הבכורים הם עודפים על הלויים רע"ג, אף שמצד מנין הלויים הם עודפים על בכורי ישראל כ"ז,

(מו) מבכור בני ישראל. פי' מצד הבכורים הם עודפים על הלויים רע"ג, אף שמצד מנין הלויים הם עודפים על בכורי ישראל כ"ז, כי אלה היו כ"ב אלף ורע"ג ואלה היה כ"ב אלף ושלש מאות, אבל מצד הבכורים יש תוספת בישראל על הלויים, כי ג' מאות בכורי לויים דיים להפקיע א"ע, וכ"א במד"ר במנין לא היו עודפים הבכורים על הלויים אבל בבכורות היו עודפים עליהן, הוצא מהן הבכורות שאין בכור פודה בכור, והיו ג' מאות בכורים נמצא בכורי ישראל עודפים על הבכורים רע"ג, והוא פירושא דקרא, ועל זה אמר שם ריב"ז אין אתה ידע לדרוש, כלומר לעומק פירושא דקרא, ובזה א"צ לסרס המקרא כלהמפרשים.

פרשת נשא

ד,מז

כשם שהמצוה עבודה להש"י כן השמחה על המצוה נקראת עבודה.. הנה השמחה היא שלמות העבודה

(מז) עבדת עבדה. הוא השיר (רש"י), כי כשם שהמצוה עבודה להש"י כן השמחה על המצוה נקראת עבודה, כמ"ש תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה, הנה השמחה היא שלמות העבודה, לכן השיר שהיו הלויים משוררים לעורר השמחה על מצות הקרבה, כדי להיות מעשה המצוה בשמחה, נקרא עבדת עבודה, ומקרא מלא הוא (דה"ב ל"ט) והמשוררים בני אסף על מעמדם אין להם לסור מעל עבודתם (רב"ח).

הכתב והקבלה במדבר פרק ה

במדבר ה,יד

על שני מיני סתירות אלה, אשר אחת מהנה קרובה אל הטומאה והאחת רחוקה ממנה, אמרה תורה שתי מיני קנאות, כמ"ש ועבר עליו רוח קנאה או עבר עליו רוח קנאה, הקנאה הא' על אופן סתירה הקרובה אל הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא נטמאה, כלומר לפי שפיטת אומד הדעת היתה בסתירה זו טומאה, והקנאה הב' על אופן הסתירה הרחוקה מן הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, כלומר כפי הוכחת אומד הדעת לא היתה בסתירה זו שום טומאה, ועל כל אחד משתי הקנאות האלה אמרה תורה שתבוא האשה לידי מי בדיקה

(יד) רוח קנאה. ר"ל רוח טהרה שיהא הוא וביתו טהורים ונקיים מכל חטא ועון, כי קנא יורה בלשון ארמי על טהרת הדבר ונקיותו (כמ"ש בפינחס בקנאו את קנאתי), ויורה גם על האזהרה והתראה כי המכוון בהתראה הוא שיהיה המותרה נקי וטהור מכל סיג חטא וחלאת עון, דומה לשרש זהר שיורה על המראה הבהיר יזהירו כזהר הרקיע, ויורה גם על האזהרה והתראה (והזהיר את העם), כי על ידי ההתראה יתעורר המותרה ללכת באור התורה ולא יכשל במכשולי האולת והחטא. ושפיר אמרו (סוטה ג') אין קנוי אלא לשון התראה, ובעלי הלשון לא ירדו בזה על דעת רבותינו. וטעם ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו באשתו והתראתו בה אל תסתרי עם איש פ' איננה מתוך שחוק ושיחה בעלמא, ולא מתוך קלות ראש ומריבה ולהטיל עליה אימה, כ"א מצד שנכנסה בו רוח קנאה, ר"ל רוח טהרה, ומזהיר בה להסירה מכל מכשול ובדברי נחת ומתון רוצה להוליכה בדרך ישרה להיותה טהורה מכל חטא ועון, וז"ש (ריש סוטה) אין אדם מקנאו לאשתו אלא אם כן נכנס בו רוח טהרה, ומבואר יותר בתלמוד ירושלמי מובא בכ"מ סוף הלכ' סוטה וכמ"ש הרמב"ם שם. ונ"ל עוד מדהזכיר הכתוב בכל הפרשה מליצת ועבר עליו רוח קנאה, שהוא התפעליות הרוח הפנימי, שאין זה נהוג רק בדברי שיריות לא במצות התורה, דדינא רבא אתי לאשמעינן בזה והוא מ"ש (סוטה כ"ה) בעל שמחל על קנויו קודם שתסתר קנויו מחול והוי' כאילו לא קנא לה מעולם, כי מליצה זו יורה על התגברות איזו מדה בנפש אדם, יאמר כגבר עברו יין על התגברות יין השכרות, עונותי עברו ראשי על גודל התחזקות העונות, וכן ועבר עליו רוח קנאה יורה על התחזקות רוח מדת הקנאה בו, כלומר מה שקינא לאשתו והתרה בה אל תסתרי עם איש פ' לא היתה פעולה קלה לשעתה לבד, שברגע זו חשש בלבו על סתירתה והקפיד עלי' וברגע שאחרי' הסיח דעתו ממנה ואין עוד דאגה בלבו לחוש על הסתתרותה, אבל קנאתו בה היתה פעולה חזקה ונמשכת, שסתירת אשתו עם איש מרחפת תמיד ברעיוניו ולא תזוז ממחשבתו לחוש פן במסתרים תזן עליו אשתו, על זה אמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו בה היתה מצד התגברות מדת הקנאה בלבבו, שלא תנוח דעתו עליו בסתירתה פן תבגד בו ותקלקל עליו. ורק בזה האופן מהקנוי החזקה יוכל להשקותה אם תסתתר עוד, אבל לא בקנוי קלה שאינה אלא לשעתה וברגע שעברה אינו חושש עליו ומוחל.

או עבר עליו. יש שני מיני קנאה על שני מיני סתירה המצריכים את האשה לשתיית הבדיקה, הא' על סתירה שיש בה רגלים אל הטומאה באמת, כגון שנסתרה עם אחד מאנשי הארץ הפחותים אשר מטבע נפשם יתאוו אל הזנות, כמאמרם אין אפוטרפס לעריות, והב' על סתירה שאין להעלות בה על דעתה שנטמאה, כגון שנסתרה עם אביה או אחיה או עם איש שחוף שאיננו מתקשה, כי אין בו כח, והוא חולה המוטל במטה ובשרו כלה ויבש (ערמב"ם ריש הלכות סוטה, ורש"י סוטה כ"ה ב'), אשר כמעט נמנע הוא מצד הטבע שיתאוה האב אל הבת והאח אל האחות, והשחוף מנוע הקשוי גם הוא רחוק מצד הטבע להתעורר למלאות תאותו בשעה קלה כזו, שהוא כדי לצלות ביצה ולגמעה, שהוא שיעור טומאה שנאסרה בה האשה לבעלה, על שני מיני סתירות אלה, אשר אחת מהנה קרובה אל הטומאה והאחת רחוקה ממנה, אמרה תורה שתי מיני קנאות, כמ"ש ועבר עליו רוח קנאה או עבר עליו רוח קנאה, הקנאה הא' על אופן סתירה הקרובה אל הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא נטמאה, כלומר לפי שפיטת אומד הדעת היתה בסתירה זו טומאה, והקנאה הב' על אופן הסתירה הרחוקה מן הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, כלומר כפי הוכחת אומד הדעת לא היתה בסתירה זו שום טומאה, ועל כל אחד משתי הקנאות האלה אמרה תורה שתבוא האשה לידי מי בדיקה, על הקנאה הראשונה אף שהסתירה קרובה לטומאה בכל זאת איננה אסורה לבעלה מבחינת סתירה לבד אבל די לה בבדיקה, ועל הקנאה השניה אף שסתירה זו רחוקה מן הטומאה בכל זאת לא נחוש על מחיקת השם, וגם על חשדה זו הקלה נצריכנה בדיקה, וכבר אמרו המפרשים שמאמר התורה ושכב איש אותה אינה אלא כפי מחשבתו של בעל, וכן והיא נטמאה שנאמרה בסתירה אינו בודאי אלא שהוא כן במחשבתו (ע' רי"א); ורש"י פי' ואין ידוע אם נטמאה א"ל, איני מבין מה הנה שתי קנאות האלה, הלא ידענו שאין קנאה המביאה את האשה לידי שתיית הבדיקה כ"א אחת באמת, והוא שיקנא לה על סתירתה שיעור הראוי לטומאה, שיש להסתפק אם נטמאה בסתירה זו, או לא היתה כ"א סתירה לחוד בלתי טומאה, והיה ראוי לפי"ז שיאמר הכתוב בלשון קצרה כזה. ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו ולא נודע אם נטמאה אם לא. ולמה לן אריכות לשון המקרא שאמר או עבר עליו וגו' כאלו יש כאן קנאה אחרת.

פרשת בהעלותך

הכתב והקבלה במדבר פרק ח

ח,כד

התורה דברה כאן מזמני החיוב, שמבן כ"ה ומעלה מחוייב ליכנס להתלמד בעבודה, אבל קודם זה אין החיוב מוטל עליו אבל הרשות בידו ליכנס להתלמד. ובחנם טרחו הרשב"ם והראב"ע ליישב סתירת המקראות, ואין לדבריהם יסוד בלשון המקרא, ודרז"ל מיוסדים על אדני האמת ומבואר היטב משנויי הלשונות, במ"ש שם לעבוד עבודה וכאן אמר יבא בעבודת אה"מ

(כד) מבן כ"ה שנה. ולמעלה (נשא ד' ל') נאמר מבן שלשים שנה הא כיצד בן שלשים עובד בן כ"ה בא ללמוד הלכות עבודה (רש"י מרבותינו), ולשון המקרא עצמו יורה ע"ז, כי בבן שלשים אמר שם כמה פעמים לעבוד עבודה, אמנם כאן אמר יבא בעבודת אה"מ, ומכוונו שיבא עם הצובאים בעבודה, כשהלוי בן כ"ה יבא להקהל בתוך הנקהלים בעבודת אה"מ, שיעבוד עמהם ויראה תמיד עבודתם בכל יום ובלילה כדי שילמוד הלכות עבודה בתלמוד ובמעשה. ונ"ל שאין המכוון במקרא להכשיר את הלויים לעבודה רק מבן כ"ה ולמעלה ולא קודם לכן, דאם כן איך הפקיד דוד את הלויים מבן עשרים שנה ומעלה (דה"א כ"ג כ"ו), וכן בערכין (פ"ב מ"ו) תנן אין קטן נכנס לעזרה לעבודה, דמשמעותו דמשיצא מכלל קטנות ראוי לעבודה, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ג מכלי מקדש) אינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו (ע"ש ובכ"מ), אבל התורה דברה כאן מזמני החיוב, שמבן כ"ה ומעלה מחוייב ליכנס להתלמד בעבודה, אבל קודם זה אין החיוב מוטל עליו אבל הרשות בידו ליכנס להתלמד. ובחנם טרחו הרשב"ם והראב"ע ליישב סתירת המקראות, ואין לדבריהם יסוד בלשון המקרא, ודרז"ל מיוסדים על אדני האמת ומבואר היטב משנויי הלשונות, במ"ש שם לעבוד עבודה וכאן אמר יבא בעבודת אה"מ. (והנה ממה דאמר קרא מבן כ"ה שנה ומעלה משמע שבא להורות שזמן החיוב להתלמד הוא אחר שכבר עברו עליו כ"ה שנים והתחיל ליכנס בשנת כ"ו, כי בלא מלת ומעלה היינו אומרים שבתוך שנת כ"ה כבר חיובו עליו, כמו כבשים בני שנה שבכל התורה שפי' באמת תוך שנתם, לכן הוסיף מלת ומעלה (עתוס' פסחים ז' ד"ה משש שעות ולמעלה); ובעל משכיל לדוד האריך בזה דברים שאינם נכונים לדעתי, והוא פשוט). וראיתי לרמב"ן שכתב על מאמר רז"ל בזה, לא ידעתי אם זה דברי הכל לרז"ל, כי בלשון יחיד אני שונה אותו בספרי, ר' נתן אומר כתוב אחד אומר מבן כ"ה וגו', וגם נראה שהם דברי אסמכתא שנהגו התלמידים ללמוד בהלכות עבודה ה' שנים יעו"ש. ולא ידעתי הא מאמר זה הוא סתמא דתלמודא דידן (בחולין ד' כ"ד), וגם בספרי שלפנינו אינה שנויה בלשון יחיד רק סתם, כתוב אחד אומר, ולא הוזכר בשם ר"נ:

הכתב והקבלה במדבר פרק י

במדבר י,ט

טעם ונזכרתם אתם תהיו נפעלים מן התרועות להתעורר בלבבכם לזכור את אשר שכחתם עד הנה, כי עזבתם מללכת בדרכי ה', והאויבים שבאו עליכם הם שלוחי השגחתו ית' להענישכם על שהיו מצותיו כשכוחים מלבבכם, ועתה תתנו לב להיות זכורים ונזהרים לנטות ולפנות מהיום והלאה אל מצותיו

 (ט) והרעותם וגו' ונזכרתם. קול המרעיד יחריד לבב האנשים, כענין היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו, ובזה ישובו על ה' ויהיו נזכרים לפני ה' ויושעו מאויביהם, וענין הזכרון הוא כי בהיותם פושעים לפני ה' יסתיר פניו מהם והוא ענין השכחה, ר"ל באופן שיהיו נזכרים לפניו (רי"א), לדבריו התשובה והוא העיקר חסר מן המקרא, לכן יתכן לכוין הדברים יותר על לשון המקרא, לבאר מלת והרעותם ענין שבירת הלב ונמיכת הרוח, כבמכדרשב"י (מקץ קצ"ה) ואזבחה באהלו זבחי תרועה דכתיב זבחי אלהים רוח נשברה, ע"ש. וכמ"ש באמור בזכרון תרועה, ע"ש. והמכוון במלות והרעותם בחצוצרות, על ידי חצוצרות תסבבו שבירת הלבבות ונמיכת הרוח וכהוראת ההפעיל, וכן לשון ונזכרתם לפני ה"א לדעתי אין הכוונה בו שהתרועות יעלו זכרוניכם לטובה לפניו ית', כאלו בלעדי התרועות השכחה מצויה אצלו חלילה, אבל טעם ונזכרתם אתם תהיו נפעלים מן התרועות להתעורר בלבבכם לזכור את אשר שכחתם עד הנה, כי עזבתם מללכת בדרכי ה', והאויבים שבאו עליכם הם שלוחי השגחתו ית' להענישכם על שהיו מצותיו כשכוחים מלבבכם, ועתה תתנו לב להיות זכורים ונזהרים לנטות ולפנות מהיום והלאה אל מצותיו; מלת לפני ענינו כאן לדעתי ענין נטיית הרצון ופניית המחשבה כמו לפנות בוקר, פנות אל המנחה ועד"ז יתבאר גם כן מה שנאמר אח"ז. והיו לכם לזכרון לפני ה"א, ר"ל יזכירו אתכם להיות נטויי הדעת ופנויי המחשבה בכל ענינים אל הש"י. ויותר יתכן אחרי שמצאנו שהדבר אשר יובא אל כח הזכרון מקושר גם באות למ"ד, כמו זכור לעבדך לאברהם ליצחק וליעקב (עקב ט'), זכרה לחסדי דוד (דה"ב ו'), שבשפלנו זכר לנו (תהלים קל"ו), גם כאן הלמ"ד דלפני יורה על זה, ואין לפני מלת היחס כ"א הוא שם להשגחת הש"י, כמו הסתרת פניך הייתי נבהל, יאר ה' פניו אליך, ר"ל פני ההשגחה, וטעם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה', התרועות יזכירו אתכם בהשגחתו ית', ולא נשים מבטחנו אל הכנות טבעיות והשתדלות בני אדם, כי שוא תשועת אדם, כ"א עזרתנו תמיד מן המושיע העליון המשגיח עלינו, הוא ישלח עזרו מקדש לדכא תחת כפות רגלנו את המתקוממים עלינו; וזה בעצמו המכוון במה שאמר אחר זה והיו לכם לזכרון לפני ה"א, שבזמני המועדים שהם העתים שנקבעו אל השמחה, אשר טבע החומר כשיכולכל בענינים המשמחים אותו לצאת מדרך היושר יותר מדאי, ובנקל יוכל האדם לנפול ברשת הטמון לרגליו לשכוח את ה', ככתוב פן תאכל ושבעת ושכחת את ה"א, וכענין וישמן ישרון ויבעט, לכן המציא הוא ית' תרופה לזה, שבעתים כאלה יתקעו בחצוצרות, שהם יזכירו אותנו בהשגחתו העליונה, כי תמיד עיניו ית' עלינו, הרוצה לזכות עמו וצאן מרעיתו, הוא אשר קבע לנו הזמנים האלה, למועדי שמחה, לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו למען נזכה לפניו בכל מעשינו, ולא נתור אחרי שרירות הלב.

במדבר י,לא

ונ"ל בכוונת המקרא כי אחרי שידעת אופן חנייתינו במדבר, שהיתה מלאה נסים וגבורות, בזה תהיה לנו לעינים לעדות בפני האומות ממה שראית בעיניך האותות והמופתים הגדולים, המה ישמעו את דבריך ויקחו מוסר ויכנסו תחת כנפי השכינה

(לא) כי ע"כ ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים. אחר שלא היינו נצרכים במדבר למורה דרך, להליכת עמוד האש והענן לפני המחנה, אם כן אין מקום לפרש לשון והיית לנו לעינים, להורות הדרך וכדומה. ונ"ל בכוונת המקרא כי אחרי שידעת אופן חנייתינו במדבר, שהיתה מלאה נסים וגבורות, בזה תהיה לנו לעינים לעדות בפני האומות ממה שראית בעיניך האותות והמופתים הגדולים, המה ישמעו את דבריך ויקחו מוסר ויכנסו תחת כנפי השכינה, כי להיותך אתה כהן מדין אשר מהמפורסם שעברו עליך כמה מהנסיונות בעניני עבודות אלהי נכר הארץ, ובכל זאת אחרי בואך להכרה האמתית להודות באלהי אמת, עד שאמרת עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלהים, הנה תוכל להיות עד הרואה בעיניו על אמתות הדבר, וגם המה ישובו לאמר כמוהו כמונו, גם אנחנו נחסה ונתלונן תחת כנפי אמונה זו; ורז"ל בספרי פי' שם חנתנו לשון חן שראית המן שניתן לאבותינו, ע"ש. וכבר מצאנו שרשי חנן ע"מ נל"ה וחנתי לבני בטני (איוב י"ט).

הכתב והקבלה במדבר פרק יא

במדבר יא,א

הכי איתא בספרי, מתאוננים מתרעמים מבקשים עלילה לפרוש מאחרי המקום, ר"י אומר כמתאוננים כמדוים את עצמם, שנאמר לא אכלתי באוני ממנו,

יבמדבר א,ח

אין כוונתם לומר הפך המבואר בקרא וטחנו ודכו ובשלו, אבל כוונו להודיע דבאמת לא היה צריך לירד לריחים ולא היה צריך לבשול, כי גם במניעת תקונים אלה היה טעמו מתבשם לטוב

 (ח) וטחנו בריחים. לרבותינו בספרי לא ירד לריחים ולא לקדרה ולא למדוכה אבל משנה היה טעמו (ערש"י), אין כוונתם לומר הפך המבואר בקרא וטחנו ודכו ובשלו, אבל כוונו להודיע דבאמת לא היה צריך לירד לריחים ולא היה צריך לבשול, כי גם במניעת תקונים אלה היה טעמו מתבשם לטוב, אבל מקטני אמנה שבהם מתאות לבם השתדלו בתקונים שלא היו צריכים להם, ולזה אמר יב"ע בתרגומו חספין רשיעיא ומקלטין וטחנין בריחותא, ומן דהוה צבי הוי שחיק וכו' ובמכדרשב"י (בשלח ס"ב) שטו העם ולקטו בשטותא דגרמייהו בעאן לאטרחה עליה, הה"ד וטחנו בריחים, ע"ש:

במדבר יא,טו

"ככה את עושה לי" ואם שאר נביאים היו במדרגה גדולה כזו להתאחד ולהתעצם בו ית' עד שקוראים אותו בשם נפש ורוח עצמם, וכחו ית' בשם כח עצמם, ק"ו ב"ב של ק"ו משה אבי הנביאים אשר פי ה' יקבנו בכל ביתי נאמן הוא ושאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו של משה

(טו) ככה את עושה לי. תשש כחו של משה כנקבה כשהראהו הפורענות (רש"י) וכתב הרמב"ן ולא הבינותי זה שכנוי אַת כלפי מעלה הוא, ע"ש. ודברי הרא"ם בזה דחוקים. ונ"ל דקדושי עליון המדמים צורה ליוצרה המתדבקים בו ית' התאחדות גמורה עד שיתבטלו בעיני עצמם כאילו אינם במציאות כלל, וכל יש הנמצא מהם אינו רק הוא ית', עד שאמר הנביא (ישעיה כ"ו ט') נפשי אויתיך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך, שהנביא קורא את הש"י בשם נפשי ורוחי, כאילו הנפש והרוח השוכן בקרבו אינם לעצמו, רק הוא ית' הוא נפשו ורוחו, ואמר, אתה נפשי אותך אני מתאוה, אתה רוחי אותך אשחר (הכי פירשוהו רבותינו במכדרשב"י, והוא פירוש יקר מאד, כי אם אל נפש ורוח עצמו ידבר לא יאמר אחריו אויתיך אשחרך כמדבר בעדו, אותך ישחרך בנסתר הוי ליה למימר, ודברי המפרשים בזה דחוקים) ואמר הנביא (חבקוק ג' י"ט) ה"א חילי, הכח שיש לי אין בו ממש וכאילו אינו במציאות כלל, רק הוא ית' הוא כחי וחילי, ואם שאר נביאים היו במדרגה גדולה כזו להתאחד ולהתעצם בו ית' עד שקוראים אותו בשם נפש ורוח עצמם, וכחו ית' בשם כח עצמם, ק"ו ב"ב של ק"ו משה אבי הנביאים אשר פי ה' יקבנו בכל ביתי נאמן הוא ושאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו של משה, מכש"כ שכחו המתפעל תמיד מכח העליון ית' והתעצם להתאחד בכחו בכל עת, עד שנוכל לומר בו כחו ית' נקרא בשם כחו של משה, וכשאמרו תשש כחו של משה ולא אמרו כחו של הקדוש ברוך הוא אינו רק בדרך כבוד כלפי מעלה. ובמכדרשב"י (קנ"ה ב') מאי שנא דמשה במלה דא חליש לעילא כנוקבא, ע"ש:

במדבר יא,כ

כל תיבה שצריכה להכתב בה"א ונכתבה באל"ף הכוונה להפליג הדבר, כמו קראן לי מרא (רות) שמשפטו בה"א ואמרה מרא באל"ף להפליג המרירות וזהו כי המר לי מאד

(כ) לזרא. חשק תאות הבשר ישוב לכם למיאוס גדול, לכן נכתבה מלת לזרא באל"ף להפלגת המיאוס, כי כל תיבה שצריכה להכתב בה"א ונכתבה באל"ף הכוונה להפליג הדבר, כמו קראן לי מרא (רות) שמשפטו בה"א ואמרה מרא באל"ף להפליג המרירות וזהו כי המר לי מאד, וכן ויצא בחמא גדולה להשמיד (דניאל י"א) שנכתב בחמא באל"ף להגדיל החמה, וכן כאן לזרא באל"ף להגדיל המיאוס, וז"ש עד אשר יצא מאפכם (רב"ח). עמ"ש בויתרו ה"א אל קנא, אמנם א"ת לזרא, לתקלא, מענין ויהודה את מזורו (הושע ה'), ולא יגהה מכם מזור (שם), לחמך ישימו מזור (עובדיה א') דתרגומו תקלא, מכאוב, וזה מסכים יותר אל העונש שהגיע אליהם מאכילה זו, כמ"ש בספרי, מכילתא, שהיו מצטערים ומתמצין בו על מטותיהן על שיצא נשמתם, כמ"ש רש"י, וכעדות הכתוב (לקמן ל"ג) ויך בעם מכה רבה. אמנם בלשון ערבי ישמשו לשון זר על השיקוץ והתיעוב ומסכים לדברי רב"ח.

במדבר יא,לב

**כי החונה באמצעית מחנה ישראל אף שלא היה לא עצל ולא חגר לא היה ביכלתו לאסוף יותר מעשרה חמרים,**

**(לב) הממעיט אסף. לרש"י הם העצלים והחגרים, ובאמת זה לאו דוקא כמו ששמעתי בשם איש אלקי הגר"א, כי החונה באמצעית מחנה ישראל אף שלא היה לא עצל ולא חגר לא היה ביכלתו לאסוף יותר מעשרה חמרים, כי מחנה ישראל בכללה היתה שלש פרסאות, והחונה באמצעיתה שהיה לו עד מקום השלו פרסה וחצי לא היה יכול לילך ולשוב בעונה אחת רק שלשה פעמים, כי מהלך אדם בינוני ביום אינו אלא עשר פרסאות, ואם כן בשלשה העונות היה חוזר ושב עשרה פעמים, ובכל פעם אסף חומר אחד שהם ל' סאים, וזה היה משא של אדם אחד בימים ההם, עמ"ש רש"י בשלח לך במשא האשכול.**

במדבר יא,לד

**קברות התאוה. מהראוי היה לקרוא את המקום קברות המתאוים, שהמתאוים נקברו ולא התאוה**

**(לד) קברות התאוה. מהראוי היה לקרוא את המקום קברות המתאוים, שהמתאוים נקברו ולא התאוה, אמנם יראה כי שארית ישראל אשר ראו בעיניהם כמה נענשו העם המתאוים, ובשביל תאותם לקברות הובלו, שם פחדו פחד ובטלה מהם כל תאוה פן יארע להם כמותם, באופן שבאותו רגע היו שתי קברות, התאוה עצמה שנקברה ונאבד מתוך הקהל ורחקו ממנה, והיה זה לפי ששם קברו את העם המתאוים והמה ראו וחשו לעצמם (ר"ע פיגו).**

הכתב והקבלה במדבר פרק יב

במדבר יב,ו

במראה אליו אתודע, פרש"י שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלרי' המאירה, ועל ומראה ולא בחדות הנאמר במשה פי' מראה זה מראה דבור שאני מפרש לו דבורי במראית פנים

במראה אליו אתודע, פרש"י שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלרי' המאירה, ועל ומראה ולא בחדות הנאמר במשה פי' מראה זה מראה דבור שאני מפרש לו דבורי במראית פנים; והוא מן הספרי, ובויקרא רבה כל הנביאים לא ראו אלא באספקלרי' מלוכלכת ומשה ראה באספקלרי' מצוחצחת; ממשמעות הדברים יראה שמלשון המקרא למדו כן, מדכתיב מראה פעם בקמ"ץ פעם בסגו"ל. ובאמת אין שנוי נקוד זה ענין חסרון ויתרון מעלה כ"א שזה מתוקן בלשון זכר וזה בלשון נקבה, וכמו שהעיר החכם רוו"ה ע' בדברי', ונ"ל כמו ששנוי נקודותיהם יורו על הבדל זכר ונקבה, הוא עצמו ההבדל לחסרון ומעלת הנבואה, כי כל דבר שבטבעו מקבל השפעתו מדבר אחר ידובר בו בלשון נקבה, כי על השמים שהם משפיעים לארץ יאמר האזינו השמים בלשון זכר, ועל הארץ המקבלת השפעתו ממעל לה יאמר ותשמע הארץ בלשון נקבה, וכן הלב שבאדם אשר ממנו תוצאות חיי הגוף, והוא המשפיע בכל האיברים ידובר בו בלשון זכר, ולבי ראה הרבה חכמה, אמנם שאר איברי הגוף שכולם בכלל מקבלים השפעתם מן הלב ידובר בם בלשון נקבה, ידים שופכות, רגלים ממהרות, עיניך ראות, שמעה אזני, וכן בשאר האברים; והנה לוח הזכוכית המלוטש מאד אשר מצד אחד שבו משוח טיחה על פניו, ועל ידי זה יתעכב עין הרואה מלהסתכל בצורה העצמית העומדת בצד השני, ואמנם בצד המלוטש יתרשמו הצורות העומדים נגדה, הצורה הזאת המתרשמת בתוך הזכוכית יוכל הרואה לראות, והוא המכונה מראות הצובאות ולהיות הלוח הזכוכית באופן זה להראות התמונה המקבלת בצד המצוחצחת שבה מדבר העומד נגדה, לזה ידובר בה בלשון נקבה, מראה באל"ף קמוצה. הנה לסבה זו לפי שכל הנביאים שלא זכו להשיג הדבור האלהי הנבואי בעצמותה, והיה מן הצורך אצלם שיתלבשו הדבורים הנבואיים במשלים וחדות, כמו סיר נפוח, מנורת זהב, מקל שקד וכדומה, הנה באופן זה לא ראה הנביא במראיתו הדבור העצמי המדובר ממנו כ"א דוגמת הרואה הצורה המתרשמת בלוח הזכוכית, שאינו רואה עצמות הדבר כ"א דוגמתו, ולזה תכונה מראית נבואתם בשם מראָה בקמצת האל"ף בלשון נקבה. אמנם משה להיותו זוכה למראית פנים פא"פ להשיג הדבור האלהי בעצמותו בלתי התלבשותו בדמיונות, עד שאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו כביכול, לזה תכונה מראית השגתו המעליתית בשם מראֶה בסגו"ל האל"ף בלשון זכר, שהוא הלוח הזכוכית שאין טיחה משוחה בו ויוכלו לראות מתוכו הצורה העצמית העומדת מצד השני, ואין התמונה מצטיירת בזכוכית, ועין הרואה יכולה לשלוט בדבר העצמי כמו שהוא

במדבר יב,ח

פה אל פה אדבר בו. כלומר מן קצה הראשון שבבית החכמה עד קצותה האחרון אוכל לדבר עמו, שאינני צריך להעלים ממנו שום ידיעה וחכמה, כי מוכן הוא להתקשר באותן הצורות הקדושות והטהורות עד שיוכל להסתכל מצורה הראשונה עד טבור הארץ:

(ח) פה אל פה. ת"א ממלל עם ממלל, הרחיק את ההגשמה כדרכו, ולהמפרשים טעמו בלתי אמצעי; אמנם לדבריהם מה הוא לשון אל פה והול"ל פה אל אוזן, גם שם פה המיוחס אליו ית' מבואר במחברים שהוא כנוי אל המלאך השלוח מאתו ית' לדבר דבר בשמו כמ"ש כי פי צוה, ואיך יורה מלת פה כאן על הפוכו על בלתי אמצעי; ולדעתי אין מלת פה אל פה הוראתו כאן על אבר הדבור, אבל הוא דומה למה שכתוב (מ"ב י') וימלא את בית הבעל פה לפה (ושם כ"א) מלאו את ירושלים מפה לפה, (ובעזרא ט') הארץ אשר מלאוה מפה אל פה, שהמכוון בכל אלה מן הקצה אל הקצה, מתחלת העיר עד סופה, משפת הבית מקצה מזה עד סוף קצה האחרון שבו, וכן כאן אחר שאמר שהוא הנאמן בכל בית החכמה, הוסיף לאמר: פה אל פה אדבר בו. כלומר מן קצה הראשון שבבית החכמה עד קצותה האחרון אוכל לדבר עמו, שאינני צריך להעלים ממנו שום ידיעה וחכמה, כי מוכן הוא להתקשר באותן הצורות הקדושות והטהורות עד שיוכל להסתכל מצורה הראשונה עד טבור הארץ:

פרשת שלח

הכתב והקבלה במדבר פרק יג

במדבר יג,טז

יש הבדל בין תר למרגל, האיש אשר יתור הוא מבקש הטוב, לתור להם מנוחה, לתור לכם מקום לחנותכם.. ; ובהפך המרגל יבקש את הרע, כמו מרגלים אתם, לראות את ערות הארץ באתם

(טז) לתור את הארץ. יש הבדל בין תר למרגל לרשד"ל, האיש אשר יתור הוא מבקש הטוב, לתור להם מנוחה, לתור לכם מקום לחנותכם, אל ארץ אשר תרתי להם, וכן ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם לרדוף אחרי התענוגים; ובהפך המרגל יבקש את הרע, כמו מרגלים אתם, לראות את ערות הארץ באתם, וכן הלא בעבור לחקור ולהפך ולרגל הארץ באו עבדיו אליך, וכן וירגל בעבדך אל אדוני המלך, לא רגל על לשונו, כולם ענינם גלוי הגנות והרע. והנה מרע"ה בשלחו שנים עשר אנשים לראות ארץ כנען, ידוע הדבר כי לא לצורך שלח אותם, כי היותה ארץ זבת חלב ודבש פי ה' דבר, והיות העם היושב עלי' חזק או רפה מה מעלה ומה מוריד וה' ילחם להם, אך שלחם לתור את הארץ למען יראו את טובה ויגידו כבודה אל עם הארץ, ויחזקו ידיהם ללכת אחרי ה', והמה השחיתו התעיבו עלילה והפכו מחשבת שולחם, ע"כ אנחנו קוראים להם בשם מרגלים, גם כי בפרשת שליחותם לא נקראו כ"א בשם תרים. ואולם במשנה תורה כתוב לאמר ויבואו עד נחל אשכול וירגלו אותה, כי באמת כן היה הדבר, כי מעשה מרגלים עשו ולא מעשה תרים, גם כי לתור נשלחו ולא לרגל, ע"כ כתוב שם אחר הדברים האלה, ויקחו בידם מפרי הארץ ויורידו אלינו וישיבו אותנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ה"א נותן לנו ולא אביתם לעלות, והנה למראה עינים העיקר חסר כי זה שלא אבו לעלות לא היה על אודות טובת הארץ אשר אמרו המרגלים כי אם בעבור אמרם אפס כי עז העם, ועפ"י דרכנו אין המקרא חסר דבר, כי באמרו וירגלו אותה, כבר הודיענו כי הוציאו עליה שם רע ולא נשאר לו להגיד רק את הטוב שאמרו, ע"כ הוסיף ואמר ויאמרו טובה הארץ, להזכירם כי גם כי הוציאו עליה דבה הנה לא יוכלו להכחיד תחת לשונם את יקר תפארתה. ובדברים אמר ויחפרו וע' מה שכתבתי שם.

במדבר יג,כב

שבע שנים נבנתה. לרבותינו יודיענו במקרא זה שבחה של ארץ ישראל, כי עפר מדינת חברון הוא דק וקלוש ויבשה מטבעה.. ובכל זאת היו פירותיה יותר משובחים מפירות הגדלים במדינת צוען המשובחת מאד בפירותיה

(כב) שבע שנים נבנתה. לרבותינו יודיענו במקרא זה שבחה של ארץ ישראל, כי עפר מדינת חברון הוא דק וקלוש ויבשה מטבעה, לזה לא היו חורשים וזורעים אותו תבואת מאכל אדם, כי איננו ראויה כ"א אל מרעה הצאן האוכלים עשבים הנצמחים שם, ובכל זאת היו פירותיה יותר משובחים מפירות הגדלים במדינת צוען המשובחת מאד בפירותיה, ולפי"ז מלת שנים דקרא הוא מענין ולא שנה לו (ש"ב כ' י'), שענינו כפילת הדבר כי גם שנה שהונח על המשך זמן שנים עשר חדש (יאהר) הוא מענין ההחזרה ההשבה ההכפלה, כי ממנו והלאה יחזרו וישובו ארבע עתות השנה לסדר מהלך טבעם וכן מלת נבנתה אין ענינו כאן בנין הבתים והחומות אבל ענינו בנין הגדולים והפירות (וכמ"ש רש"י מלשון אבנה ממנה), כלומר מיושבת בפירות,

במדבר יג,כג

נחל מענין ונחלו נחלה אשכול הוא שם עצם פרטי לאוהבו של אברהם, ושם זה שהיה לו מקודם נשאר לו אבל לא לפי המכוון הראשון כ"א לשם כוונה אחרת ע"ש המאורע ע"ש האשכול אשר כרתו משם, וקראוהו נחל אשכול נחל ענין עמק ומישור, אשכול על הפרי; ואפשר שלכוונה זו אשכול הראשון הוא חסר וי"ו

(כג) עד נחל אשכול. אף שעודנו לא היה שמו כך הזכיר שם זה לפי מה שנקרא המקום ההוא אחר כן על ידי אותו המעשה (הראב"ע), ולרבותינו (במדבר רבה) אשכול אוהבו של אברהם היה (ענר אשכול וממרא והם בעלי ברית אברם), ונקרא אשכול על אודות האשכול שעתידים ישראל לכרות ממקומו, לדעתם היה שמו כך מימים קדמונים בימי אברם והיה נקרא אז נחל אשכול, כלומר אחוזת נחלה וקנין של אשכול, נחל מענין ונחלו נחלה אשכול הוא שם עצם פרטי לאוהבו של אברהם, ושם זה שהיה לו מקודם נשאר לו אבל לא לפי המכוון הראשון כ"א לשם כוונה אחרת ע"ש המאורע ע"ש האשכול אשר כרתו משם, וקראוהו נחל אשכול נחל ענין עמק ומישור, אשכול על הפרי; ואפשר שלכוונה זו אשכול הראשון הוא חסר וי"ו כמו שם עצם הפרטי שהוא חסר בלך לך (י"ד י"ג) גם (שם כ"ד), ואשכול השני שהוא על הפרי הוא מלא וי"ו, להורות על שנוי המובן שביניהם, וכבר מצאנו שם אחד למקום והוא לכוונת מתחלפות, באברם נאמר (וירא כ"א ל"א) קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם, וביצחק אמר (תולדות כ"ו), ויקרא אותה שבעה ע"כ שם העיר באר שבע *(ע"ש בראב"ע וברמב"ן). ופי' אשכול ענבים, שריג שבו קבוץ ענבים*, ולפעמים יבא מלת אשכול לבד בלא מלת ענבים אחריו ויורה על הפרי, כמו (ישעיה ס"ה) התירוש באשכול (מיכה ז'), אין אשכול לאכול:

הכתב והקבלה במדבר פרק יד

במדבר יד,יג

ידענו שכוונתו ית' בכל הנפלאות שעשה במצרים לא היתה חלילה לענות את המצריים, כ"א להביאם לידי הכרה אמתית במציאותו ית' ובהשגחתו הבלתי ב"ת, ובאמת באו מהם לידי הכרה זו, כמ"ש הירא את דבר ה', ופרעה אמר ה' הצדיק, ולזה השתדל משה לאמר אם אתה ה' תגמור משפט דינך הצדק להעניש ולכלות את דור המדבר בזה, יאבדו מן המצריים הלמודים היקרים שהשיגו ע"י נפלאותיך,

 (יג) ושמעו מצרים כי העלית וגו' ואמרו אל יושב הארץ וגו'. למפרשים אמירה זו מחוברת אל מה שנאמר בסוף הענין מבלתי יכולת, ויש כאן הפסק ענין בין המאמרים, ומלת כי לפירושם הוא כמו אשר, גם יוסיפו ענין השמיעה היא הריגתם; ואין לשון המקרא מסודר היטב, דאי סיפא דקרא על איזה מצריים ישמעו היה ראוי לומר. אשר מקרבו העלית, ולא להעמיד מלת מקרבו בסוף המאמר (כמו שהערונו ע"ז בבראשית אנכי עשו בכרך); ונ"ל לפרש מלת ושמעו לשון הבנה ושימת לב על הדבר, כמו שמע ישראל, כי שומע יוסף, ומלת ואמרו הוא לשון התפארות כמו יתאמרו כל פועלי און והמכוון בזה ידענו שכוונתו ית' בכל הנפלאות שעשה במצרים לא היתה חלילה לענות את המצריים, כ"א להביאם לידי הכרה אמתית במציאותו ית' ובהשגחתו הבלתי ב"ת, ובאמת באו מהם לידי הכרה זו, כמ"ש הירא את דבר ה', ופרעה אמר ה' הצדיק, ולזה השתדל משה לאמר אם אתה ה' תגמור משפט דינך הצדק להעניש ולכלות את דור המדבר בזה, יאבדו מן המצריים הלמודים היקרים שהשיגו ע"י נפלאותיך, לא יאמינו עוד שאתה אלהי עולם המנהיג את העולם בכח בלתי תכלית, אבל יאמרו שכח אלהותך לא היה יכול להתפשט אלא נגד אלהי המצריים, אבל נגד אלהי יושבי כנען אין ביכלתו להשפיל ולהכניע (ע' רמב"ן וכ"ה במ"ר), ובזה יתנו המצריים יקר ופאר אל אלהי יושבי כנען לאמר אלהותם של אלה המה בעלי כח מנועי הנצוח ממך, ויחולל שמך הגדול, וזהו ושמעו מצרים כי העלית בכחך וגו', ירצה מחריצות משפטך על עמך כעת יבינו המצריים שמכחך הגדול עליהם לבד הוצאת את העם הזה מתוכם, ולא אלהי כל הארץ יקרא שמך, ולזה מנעת להביאם אל הארץ אשר כוונת בראשונה אלי', ובזה ירוממו וינשאו את אלהי יושבי כנען. גם יש לפרש מלת ושמעו כפעל עבר, והוי"ו כטעם הלא לנתינת טעם לסתור הקודם, כמו המכסה אני מאברהם ואברהם היו יהי', שטעמו הלא אברהם יהי', ושמעו טעמו הלא מצרים כבר באו לכלל הבנה שבכחך הוצאתם, ודבר זה כבר הודיעו גם אל יושבי ארץ כנען, עד שגם אלה האומות יודעים שהוצאתם בכחך (וכעדות הכתוב (יהושע ב') שמענו את אשר הוביש וגו' בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני וגו') גם אלה ואלה שמעו כי גם עתה שכינתך בקרב העם הזה, ועתה אם תמית ואמרו מבלתי.

במדבר יד,כא

ונגד מה שחשש משה בתפלתו עליהם, שבהענישו את העם יתחלל כבוד ה' לעיני העמים כאמרו והמת את העם ואמרו מבלתי יכולת, ע"ז השיבו לא כן יהי', כי אעניש אותם ומן העונש עצמו יתילד שיתגדל ויתקדש שמי בכל העמים וימלא כבודי בכל הארץ, וכאשר היה באמת כן, כי ע"י העונש לבלי בוא אל הארץ מיד, והיו צריכים לרעות במדבר ארבעים שנה כמה נתפרסם בזה כבודו ית', במה שהי' מפרנס מאתים רבוא נפשות בלחם שמים בדרך נס ופלא וכלכלם במן ארבעים שנה,

(כא) חי אני וימלא. פירשוהו לשון שבועה כשם שאני חי וכבודי מלא כל הארץ כך אקיים להם כי כל האנשים הרואים וגו'. אמנם לפי"ז לשון וימלא כבוד קשה, כי היה ראוי, וכבוד ה' מלא, ולולי דבריהם הייתי מפרשו שלא בדרך שבועה רק דרך הודעה, שהודיע הוא ית' למשה את ההפך ממה שאמר והמת את העם הזה כאיש אחד, ואמר אליו חי אני, כלומר אינני כבשר ודם הממהר לעשות נקמה במורדיו כי ירא שימות קודם ראותו נקמתו בהם, כי אני חי וקיים לעולם, ואינני צריך למהר ולהמית בפעם אחת כל העם כאיש אחד, כי אמנם לאט לאט אלך בענשי אותם ויתמשך זמן ארבעים שנה כאשר ביאר אחר כן. ונגד מה שחשש משה בתפלתו עליהם, שבהענישו את העם יתחלל כבוד ה' לעיני העמים כאמרו והמת את העם ואמרו מבלתי יכולת, ע"ז השיבו לא כן יהי', כי אעניש אותם ומן העונש עצמו יתילד שיתגדל ויתקדש שמי בכל העמים וימלא כבודי בכל הארץ, וכאשר היה באמת כן, כי ע"י העונש לבלי בוא אל הארץ מיד, והיו צריכים לרעות במדבר ארבעים שנה כמה נתפרסם בזה כבודו ית', במה שהי' מפרנס מאתים רבוא נפשות בלחם שמים בדרך נס ופלא וכלכלם במן ארבעים שנה, וכן פתח להם צור ויזובו מימיו בדרך נפלא בארץ צי' ועיף בלי מים והשקה מים לעם רב כזה כל זמן התמהמהותם במדבר, וכן בכל משך זמן זה היו ענני כבוד ה' לעיניהם יומם ולילה ואין לך פרסום כבוד ה' בעולם יותר מזה. ויתכן שנכלל בזה גם התועלת הנפשי שהי' מגיע אליהם מעונש זה, כי אם היו באים לארץ מיד והיו מתפזרים איש איש אל נחלתו לעבוד את האדמה אשר נפלה לחלקו ולהיות מוטרד בפרנסת מעשי ידיהם, לא היתה תורת ה' קבועה כ"כ בלבם וע"י עונש זה לא היו מוטרדים כלל בבקשת מזונותיהם, והיו יום יום רואים את רועה הנאמן לפניהם שומעים מפיו תורת ה' ודרכיו, וכל אחד ואחד מהם הי' תלמיד משה איש אלהי' רבן של כל ישראל, ונשרשה תורת ה' בלבם, הנה העונש הי' מסבב טובה גדולה לישראל להשתעשע זה כמה באור ה' אשר זרח עליהם, והאירה כל הארץ מכבודו ית'.

הכתב והקבלה במדבר פרק טו

**במדבר טו,כב**

**פרשה זו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט לומר שיש חיוב קרבן על מי שלא עשה בשוגג מה שצוה לעשות, ודבריהם דברי רוח וכו', אבל טעמו שתשגו ולא תעשו מה שצוה ה' אבל תעשו הפוכו, או יאמר שתשגו ולא תעשו מצותיו במה שהזהיר אתכם שלא לעשות, כי המניעות בלא תעשה יקראו מצות,**

**(כב) ולא תעשו את כל המצות. משפט לשון מקרא זה יראה שמי שלא קיים כל מצות עשה שבתורה ושגג באחת מהן מלעשותה חייב להביא קרבן, ולפי המקובל מרז"ל אין חיוב קרבן אלא בשעבר על מצות ל"ת שיש בה מעשה ויש על זדונה כרת, וכבר התעורר הרמב"ן על זה וכתב, פרשה זו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט לומר שיש חיוב קרבן על מי שלא עשה בשוגג מה שצוה לעשות, ודבריהם דברי רוח וכו', אבל טעמו שתשגו ולא תעשו מה שצוה ה' אבל תעשו הפוכו, או יאמר שתשגו ולא תעשו מצותיו במה שהזהיר אתכם שלא לעשות, כי המניעות בלא תעשה יקראו מצות, כמ"ש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה', ושיעור הכתוב וכי תשגו ללכת אחרי אלהים אחרים ולא תעשו דבר מכל מצות ה', כי המודה באלוה זולתו כבר בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד, בין במצות עשה בין במצות ל"ת, שאם יש אלוה זולתו יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום. ע"כ דבריו בקצור, (יעו"ש לשונו בביאור יותר, ואחריו בד"ז הלך הרי"א), ולדבריו פי' כל המצות שום מצוה כמו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב (תהלים ל"ד) שום טוב, וכן תיב"ע ולא תעבדון חדא מכל פקודיא האילון; הנה בכל הדברים האלה אין לשון המקרא מיושב היטב לפי דעת רבותינו דבעבודת אלילים לחוד קרא משתעי, לכן נראה לי ידענו כי מלת כל הוראתו לתואר הקף הדברים הפרטים הנכללים במין, וזה על שני דרכים, אם על הכלל והמקובץ המתפשט על כל אחד מן החלקים, כמו וירא אלהים את כל אשר עשה, אם על הכלל והמקובץ בלתי מתחלק אל הפרטים, כאלו נאמר כל עשרה נקראים עדה, הנה אין כל אחד מהם נקרא בשם עדה רק כלל העשרה, ומזה (קהלת ה') ויתרון ארץ בכל היא, ירצה יתרון מדינה זו נגד מדינה אחרת תלוי רק בכללת ההנהגה, אף אם לא תהיה מסודרת על צד היותר טוב בכל פרטיה, ואיננה מנוקה מכל חסרון בכל חלקיה, הנה יתבאר מלת כל כפי מובן מלת כלל בכפל למ"ד הפעל, כמו כלילת יופי (עיין פרשת נצבים פ' וכתבת עליהן את כל דברי התורה), ובשתי דרכים האלה יתבאר לשון כל המצות הנאמרות בתורה, אם על כללת וקבוצת המצות המתפשט על כל אחת מן המצות אם על כללת וקבוצת המצות לבד, הבלתי מתפשט על פרטיהן ואחרי שקבלת מלכות שמים והרחקת ע"א הוא כלל כל המצות, לכן נקראו בשם כל המצות, כבספרי (פרשה זו סי' קט"ו) וזכרתם את כל מצות ה' זו פרשת שמע, צא וראה איזהי פרשה שיש בה מלכות שמים ומיעט בה ע"א אין אתה מוצא אלא פרשת שמע; ואמרו במדרש רבה (ריש סדר ראה) שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, מהו את כל המצוה הזאת א"ר לוי זו קריאת שמע, רבנן אמרי זו שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות שבתורה, כדאמרינן בעלמא כל המחלל שבת בפרהסיא כאלו כופר בכל התורה כולה; והנה אף שלא שמענו במעמד הקדוש מפי הגבורה כ"א אנכי ולא יהיה לך לדעת רז"ל, בכל זאת אמרה תורה (יתרו) וידבר אלהים את כל הדברים האלה, כי שתי דברות אלה להיותן קבלת עול מלכות שמים והתרחקות ע"א, שהם כלל התורה והמצות ויסודם, קראן הכתוב כל הדברים ר"ל כלל הדברים ועיין בספרי (פרשה נשא פיסקא מ"ב) רבי אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, ואומר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו. ובדרך זה יתבאר גם מאה"כ (דה"א כ"ט) כי כל בשמים ובארץ דתרגומו דאחיד בשמיא ובארעא (כמובא בתק"ז תיקון כ"ב ד' ס"ו ובתיקון מ"ז דף פ"ו ב') יבאר מלת כל על הכלל, והכלל הוא אחדות כל פרטיו, כי כל הפרטים מתאחדים תוך הכלל, והנה כל פרט מפרטי הברואים שבעולם הגשמי הם צרורים ואגודים זה בזה חלק זה מקושר בחלק אחר ממנו עד שכלם יחד הם עצם אחד שלם בתכלית האחדות, הנקרא בפי חכמים שלשלת הבריאה, וכן בעולם הרוחני כל פרטי כחות העליונים לכל אחד מהם יש שרש, ושרש לשרש גבוה מעל גבוה וכולם תלוים ומשתלשלים ממקור העליון מד' אותיות הוי' ב"ה עד שכולם צרורים ואגודים כחלקי השלשלת (עמ"ש בפ' כי תשא ל"ג כ"א ונצבת על הצור) ואמר כי כל בשמים ובארץ כל פרטי הנבראים שבשמים ושבארץ הוא ית' כל שלהם כלומר הוא אחדותם, וכולם יחד הם עצם אחד בתכלית האחדות, והוא ית' הסבה הראשונה לכל המסובבים והוא המציאם, והוא א"כ כלל הנמצאות, לכן יתואר בשם כל ומזה מלת כל השני שבמקרא (תהלים קי"ט) כל פקודי כל ישרתי, כלומר כל פקודי ה' שהוא כלל כל הנמצאים (עמכדרשב"י תרומה קל"ד ב') וכן ראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל (יחזקאל מ"ד) וכן בכור כל מבני ישראל (בהעלותך ט' ט"ז) ואין צורך להוסיף שם מלת איש. מעתה גם את כל המצות האלה דקרא דילן פי' כלל המצות האלה ואיננו מתפשט על כל אחת מן המצות, רק על המקובץ והיסוד של כל המצות שהוא ע"א, ומלות ולא תעשו דאמר קרא לא קשיא לן, כי שרש עשה הוראתו ג"כ על קיום הדבר, את מאמר מרדכי אסתר עשה ר"ל קיימה, וכמו ויעש אלהים את הרקיע דפירש"י חזק וקיום, וכן לעשות עצה (ישעיה למ"ד), וקראה התורה במקום אחר מניעת הפעולה בשם עשיה, לעשות את יום השבת דפי' לקיים מצות יום השביעי, וכן כאן ולא תעשו ולא תקיימו, כלומר תעברו על המצוה הכללית שהיא אחדות ה' שהיא אנכי ולא יהיה לך, הנה נתבארה קבלת רז"ל ביישוב לשון המקרא על מכונו בלתי תוספת דברים;**

 **ומצאתי בספרי (פרשה זו סימן קי"א) נאמר כאן כל ונאמר להלן כל, מה כל האמור להלן בע"ז מדבר אף כל האמור כאן בע"ז מדבר, ע"כ. לדעתי גז"ש זו היא עם מלת כל האמור בפתיחת עשרת הדברות, וידבר אלהי' את כל הדברים, וכמאמר רבי בספרי דלעיל, ופי' מה להלן ע"כ פירושו כלל הדברים האלה והוא ע"ז, אף כאן פירש מלת כל הכלליות, וכמ"ש.**

במדבר טו,ל

ביד רמה. ולדעתי הוא מענין הרים יד במלך (מ"א), שהיא מליצה על המורד במלכות, וכן העובר על אחת ממצות ה' במזיד לא מצד תקיפת היצר רק מצד פריקת עול, שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים ולשמוע אל מצותיו, כדרך המינים והאפיקורסים הפורקים עול מצות ה' מעליהם, הפושעים ומורדים במלכות שמים

ביד רמה. רש"י פי' במזיד, ולא מצינו מליצה זו אצל שאר מזידין, והיה יותר נכון לומר והנפש אשר תזיד לעשות, כמו וכי יזיד איש על רעהו להרגו, והראב"ע כתב ביד רמה להראות לכל שאיננו ירא מה'. ולדעתי הוא מענין הרים יד במלך (מ"א), שהיא מליצה על המורד במלכות, וכן העובר על אחת ממצות ה' במזיד לא מצד תקיפת היצר רק מצד פריקת עול, שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים ולשמוע אל מצותיו, כדרך המינים והאפיקורסים הפורקים עול מצות ה' מעליהם, הפושעים ומורדים במלכות שמים, על זה אמר והנפש אשר תעשה ביד רמה ר"ל מצד פריקת עול; ואין זה דומה לשאר מזידין שיש בהם הבדל בין עברה קלה לחמורה, והעונשים נבדלים אם מלקות אם מיתה, אם כרת, או פטור מכלום, אבל זה העובר מצד פריקת עול, ופושע ומורד במלכות שמים, ככתוב את ה' הוא מגדף, שמסיר מעליו ממשלת אדון הכל ית' ואינו שומע למצותיו, אין בו הבדל בין קלה לחמורה ואפי' לא עשה אלא קל שבקלות דינו להענש בכרת בהיותר חמור, ולכן אמר סתם והנפש אשר תעשה, ולא זכרה מה עשתה, כי על כל מה שתעשה אפי' מן הקלות.

במדבר טו,לג

**ויקריבו אותו המוצאים אותו, עודו מקושש ולא הניח מלקושש (רא"ם); ובסנהדרין מ"א פירש"י שקישש עצים לא נאמר אלא מקושש, לאחר שראוהו ומצאוהו היה מקושש, ומה טעם תלוי בכך אלא שהתרו בו ועדיין היה מקשש**

**(לג) המוצאים אותו מקשש. שהתרו בו ולא הניח מלקושש והתרו בו (רש"י מספרי), דאם לא כן המוצאים אותו מקושש עצים למה לי, הרי כבר כתיב וימצאו איש מקשש עצים, והיה די לומר ויקריבו אותו אל משה, ופשיטא דהאי ויקריבו אמוצאים אותו דכתיב לעיל מניה קאי, אלא הכי קאמר ויקריבו אותו המוצאים אותו, עודו מקושש ולא הניח מלקושש (רא"ם); ובסנהדרין מ"א פירש"י שקישש עצים לא נאמר אלא מקושש, לאחר שראוהו ומצאוהו היה מקושש, ומה טעם תלוי בכך אלא שהתרו בו ועדיין היה מקשש. אמנם דבריהם אלה יתכנו אם כבר היינו יודעים ממקום אחר חיוב ההתראה, אז היינו יכולים לומר, כי יתורא דקרא אתי' לאשמעינן שלא הניח מלקושש גם אחר ההתראה, אמנם למה דאמרינן שם בסנהדרין מנין להתראה מה"ת תנא דב"ר ישמעאל המוצאים אותו מקשש עצים, דעיקר חיוב ההתראה מהך קרא יליף, לא הבינותי מהיכן נפקא ליה, דילמא בא לאשמעינן חוצפ' יתירת' דהוי בהך גברא שלא התבושש מלהניח הקשישה נגד הרואים אמנם התראה שלא ידענוה עדן ממקום אחר לא היה. לכן נ"ל בדעת רבותינו, מדאייתר לישנא דקרא, לא פירשו מלת המוצאים לשון השגת דבר ופגישתו כמו ומצאה את רעהו, רק פירשוהו לשון השגת שכל כמו שדי לא מצאנוהו, אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, ומוצא אני מר ממות, וגם יש בלשון מצא גם מקרה העונש כמו התלאה אשר מצאתנו, ברעה אשר ימצא את עמי, והצרותי להם למען ימצאו (ירמיה י') דתרגומו בדיל דיקבלון פורענות חוביהון. הנה משתי הוראות האלה פי' רבותינו מלת המוצאים אותו, וטעמו השיגוהו והבינוהו העונש אשר יקרהו (שהמחלל שבת חייב מיתה, והיינו התראה. תדע שממלת המוצאים עצמו הוכחת רבותינו, שמצאנום גם במקום אחר בדרך זה, כי אמרו בספרי כי ימצא איש גונב נפש (כי תצא כ"ד ז') ימצא בעדים והתראה, וכן כל ימצא שבתורה, וכמ"ש גם רש"י שם. וכן אמרו בספרי, כי ימצא איש שוכב (שם כ"ב כ"ב) ימצא בעדים, וכן במכילתא ע"פ וגונב איש ומכרו ונמצא בידו, אמרו ונמצא אין מציאה אלא בעדים.**

פרשת חוקת

הכתב והקבלה במדבר פרק יט

במדבר יט, טז

מצינו שימוש חלל גם על האדם המת בלי מכת חרב, כמו מחללי רעב (איכה ד'), חללים שוכבי קבר (תהלים פ"ח), ככה האבר הנחתך מן החי יתכן לקרותו חלל להרקנותו מן נפש החיונית

בחלל חרב או במת. להמפרשים מת הוא בלי מעשה אדם, וחלל חרב הוא שנעשה חלל ע"י חרב, אמנם לרז"ל (נזיר נ"ג) אין פירוש חלל חרב אדם שנהרג ממש, אבל פירש אבר מה"ח, כי אבר שנחתך מן האדם דין האבר הזה כמת שלם שמטמא במגע במשא ובאהל; ויאבה לו הפשט, כי כמו שהונח על האדם ההרוג שם חלל ע"ש ריקותו מנפש החיונית שיש כאן גשם ורוח אין (כי כל גשם המקיף בריקות יקרא נבוב וחלול, כענין נקבים חלולים, תוף וחליל, מטעם שאותו הכלי חלול ונקוב), ולכן מצינו שימוש חלל גם על האדם המת בלי מכת חרב, כמו מחללי רעב (איכה ד'), חללים שוכבי קבר (תהלים פ"ח), ככה האבר הנחתך מן החי יתכן לקרותו חלל להרקנותו מן נפש החיונית; וכבר מצאנו שימוש חלל גם על אבר אחד, שאמר המשורר בדרך מליצה ולבי חלל בקרבי; ודיבר הכתוב בהווה, כי אין הבדל בין חלל חרב או חלל אבן או חלל עץ, ומפני שמלת חרב הוא מיותר דרשוהו לומר שהחרב דינו כחלל, ולא בא הכתוב אלא להשוות החרב כחלל לומר שהוא נעשה אבי אבות לטומאה כמת עצמו לטמא אדם וכלים טומאת שבעה, וכל מה שיגע בחרב אשר נהרג בו המת יטמא ז' ימים.

במדבר יט,יח

וגבי שמן נזכר במשנה (שם מ"י) על כל הזי' טבילה, לפי שאצל השמן כתיב בפסוק והזה מן השמן, למעט שבכל פעם יטבול אצבעו בשמן,

(יח) והזה על האהל ועל כל. לרבות שיכול להזות אפי' על מאה אנשים בפעם אחת, ואין צריך על כל הזאה טבילה, לכן אפי' שיורי הזאה, דהיינו שהזה על אחד יכול להזות אח"כ עוד על השני, וזהו מדלא כתיב מן המים אלא והזה. ודע דבמצורע גבי הזיית הדם מן הצפור לא נזכר במשנה (נגעים פי"ד מ"א) רק והזה עליו שבע פעמים, וגבי שמן נזכר במשנה (שם מ"י) על כל הזי' טבילה, לפי שאצל השמן כתיב בפסוק (מצורע י"ד ט"ז) והזה מן השמן, למעט שבכל פעם יטבול אצבעו בשמן, אבל גבי הזיית דם כתיב סתם (שם זיי"ן) והזה על המטהר ולא כתיב מן הדם (הגר"א).

במדבר יט,כא

 הסוגיא הזו והבאה אחריה נוגעת בענייני טומאה וטהרה קשים והובאו כאן דברי המחבר שהם מתייחסים למחלוקת חשובה בנושאים אלו ואולי אנשים העוסקים בעניינים אלו ימצאו בהם סיוע לצד זה או אחר מפשטי המקראות .

(כא) ומזה מי הנדה. לרבותינו (נדה ט') מאי מזה נושא, והנושא מי חטאת הוא דטמא, אבל המזה את מי חטאת טהור. והוציא הכתוב משא בלשון הזאה לומר שאין הנושא טמא כ"א בשיש בהן שיעור הזאה וכתב הגר"א לכאורה הוא תמוה, שהתורה אמרה בפירוש שהמזה טמא, ורבותינו אמרו שהמזה טהור. אמנם הדין הוא כן, מי שטיהר עצמו לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו לא במגע ולא במשא, רק מי שטיהר עצמו לתרומה שעדיין נקרא טמא לחטאת לפי שלא טבל לחטאת, לזה המי חטאת מטמאין אותו לכל דבר. ואמרם המזה מי חטאת טהור, הוא בסתם מזה שהוא מטהר עצמו לחטאת. אמנם מזה דקרא הוא בשלא טיהר עצמו לחטאת, אף שהוא טהור לתרומה, אם זה יזה מי חטאת הם מטמאין אותו, וטומאתו הוא מטעם שהוא נושא מי חטאת ואינו טמא רק כשיש בו שיעור הזאה (עי' בדברי הגר"א בפי' למשנה דפרה פ"ט מ"ח ופ"י מ"ו. וכאן בפי' על התורה הלשון קצת משובש). אמנם קשה לומר דמזה דקרא אינו המזה דמשתעי מני' במקראות הקודמות שהוא איש טהור לחטאת. ובאמת הזאה דקרא והזה הטהור לא היה בטהור לחטאת עיי' חגיגה כ"ג א' רש"י ד"ה להוציא מלבן. לכן נ"ל דהא שאמרו רבותינו מזה דקרא היינו נושא, כלומר מסיט, דבלשון מקרא יקרא מסיט נושא, כמו והנושא את נבלתם (שמיני י"א כ"ח) דתרגמו הירושלמי דיסיט את נבלתהון, וכמ"ש רשב"ם שם והנושא, מסיטו ממקומו אעפ"י שלא נגע, אבל אם טען נבלה על כתפו ולא נגע בו ולא זז ממקומו אינו טמא, וכן שנינו במס' זבחים, וכן פי' הרנ"ו שם, והנושא, לשון נשיאה על המתטלטל ממקום למקום ע"י דבר אחר כמו וישאו את התבה, ורוח הקדים נשא את הארבה, כאשר ישא האומן את היונק, כן הנושא את הנבלה ר"ל שמסיטה ממקומה. ובכל מקום משא ומסיט הם דבר אחד שמניע ומטלטל מניד ומזיז (ערמב"ם פרק קמא דטומאת מת, ובפי' למשנה ריש פרק קמא דכלים), עיי' תוספות י"ט רפ"ק דכלים דלא משכחת למשא בלא היסט כלומר בלא הזזה, והגר"א פ"ה דזבים מ"ג, משא האמורה בכ"מ היינו מסיט כלומר המניע ואף שאינו נושאו. לפי"ז כשאמרו מאי מזה נושא ר"ל מסיט, שמטלטל ומניע את מי חטאת, ולשון מזה דקרא הוא משרש זז, כלשון אינו זז משם, שמא יזוז עפר, אין מזיזין אותו ממקומו, והוא מלשון וזיז שדי ירענה, שהוא תאר לחיות השדה שהם מתנועעים הנה והנה, כמו שנקרא רמשים ע"ש רמיסתם. ומזה שם מזוזת הפתח דכמו שנקרא משקוף ע"ש שהדלת שוקפת עליו, ככה נקרא מזוזה ע"ש שהדלת מתנועעת ותסוב על ציר מזוזת הבית. ומענין זה אפרש גם מאמר (ישעי' נ"ב) כן יזה גוים רבים, יזה ענין תנועת ההשתוממות וטלטול הפנימי שבנפש מרוב הפלא והתמהון כלומר בראותם ההשתנות הגדולה שבאומה ממדרגתה השפלה לרום ההצלחה, יתנודדו ויתנועעו בפנימית נפשותיהם מרוב הפלא והתמהון. לכן אמר אחריו עליו יקפצו מלכים פיהם, שמגודל התמהון פיהם יסתם ויסגר ויהיו כאלמים בל יוכלו דבר מאומה. וזה הפך ממה שקדם להם, כאמור שם כאשר שממו עליך רבים וגו' כלומר כערך התמהון שהיה להם מקודם על רוב שפלותך כערך זה יתמהו על גודל הצלחתך (ואם נפרש יזה בדרך אחר אין למאמר שייכות עם הקודם והמתאחר. וכבר ישמשו הכתובים ענין התנועה על ההשתוממות, יתנודדו כל ראה בה). ובלשון ערבי ישמש שרש כזה על טלטול ותנועה. וככה המטלטל ומנענע את מי חטאת יקרא מזה, כלומר שמזיזו ומנענעו (ובא ע"ד משגה עור בדרך שמשרש שגג עיי' בפי' רנ"ו ויקרא י"א כ"ח), ובאמת הי' ראוי מזיז מי הנדה, לכן אמרו רבותינו שנשתנה משקל הפעל בזה לכתוב מזה במקום מזיז, להורות גם על ענין הזאה, שהמזיז והמניע את מי חטאת אינו טמא רק כשיש בהם שיעור הזאה. ולפי"ז קרא דילן גם בטהור לחטאת משתעי, כי אף שהטהור לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו, היינו כשנושא ונוגע בהם לצורך הזאה, אבל שלא לצורך, מי חטאת מטמאין אותו. כמ"ש המ"ל פי"ג מפרה הי"א בשם הר"י קורקס, וכן הוכיח במרכבת המשנה פי"ד מפרה ה"ז מדברי הרמב"ם בחבורו, ומפירושו על המשנה, ודלא ככ"מ. הנה יאמר קרא ומזה מי נדה, שמטלטל ומזיז את מי חטאת, והיינו שלא לצורך. והנה למה שאמרו בתוספתא (פ"ה דזבים) הנוגע במי חטאת שיש בהם כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד שאי אפשר לנגוע שלא יסיט, א"כ מהו והנוגע במי הנדה דאמר קרא, הא הנוגע בהם הוא מסיטם, דמשכחת לה באם הם קרושים כגליד, דלית במגעם היסט והזזה (ערמב"ם פ"ו מאבות הטומאה הי"ג ובכ"מ שם). אמנם בספרי כאן אמרו הכתוב חילק בין מים שיש בהם כדי הזאה לאין בהם, ע"ש. עכ"פ מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו:

במדבר יט,כב

. מדכתיב בסיפא דקרא והנפש הנוגעת מכלל דרישא בכלים שנגע בו הטמא מיירי, והיינו דכתיב יגע ולא כתיב תגע, דאי קאי אנפש תגע הו"ל למכתב כדכתיב הנוגעת, אלא ע"כ אכלים קאי, ופי' כל כלי אשר יגע בו האדם הטמא (המדובר ממנו למעלה) דהיינו שנטמא מטמא שנגע במת או בחרב יטמא הכלי כמו האדם הטמא, כי יטמא דאמר קרא טומאה כיוצא בו אמר, למדנו מזה כלים שנגעו באדם שנגע במת וכלים שנגעו באדם שנגע בחרב שנגע במת טמאים שבעה... **וסיפא קאמר והנפש הנוגעת תטמא עד הערב ירצה אבל נפש הנוגעת באדם הטמא שנגע במת או בחרב תטמא עד הערב,**

(כב) וכל אשר יגע וגו' והנפש הנוגעת. מדכתיב בסיפא דקרא והנפש הנוגעת מכלל דרישא בכלים שנגע בו הטמא מיירי, והיינו דכתיב יגע ולא כתיב תגע, דאי קאי אנפש תגע הו"ל למכתב כדכתיב הנוגעת, אלא ע"כ אכלים קאי, ופי' כל כלי אשר יגע בו האדם הטמא (המדובר ממנו למעלה) דהיינו שנטמא מטמא שנגע במת או בחרב יטמא הכלי כמו האדם הטמא, כי יטמא דאמר קרא טומאה כיוצא בו אמר, למדנו מזה כלים שנגעו באדם שנגע במת וכלים שנגעו באדם שנגע בחרב שנגע במת טמאים שבעה, **וסיפא קאמר והנפש הנוגעת תטמא עד הערב ירצה אבל נפש הנוגעת באדם הטמא שנגע במת או בחרב תטמא עד הערב, או נפש הנוגעת בו כל אשר יגע בו הטמא והוא הכלי שנגע בו הטמא הזה תטמא עד הערב, למדנו מזה אדם שנגע באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת וכן אדם בכלים שנגעו באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת טמאים טומאת ערב, ובזה תרי תלתא ארבעה חלקי טומאה המוזכרים במשנה דרי' פ"ק דאהלות מבוארים בקרא (כ"כ הגר"א שם בפי' למשנה), וכאן בפי' לתורה קצר קצת, לכן כ' עליו הרב בעל הגה"ה, נראה לפרש באופן אחר דקאי הכל על האדם שנגע בטמא מת, כי תלמוד ערוך בידינו שחיבורי המת מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה וכשפירש מן המת אינו מטמא אדם רק טומאת ערב, ומדוייק לישנא דקרא, וכל אשר יגע בו הטמא ר"ל כל זמן שהטמא בו במת בחבורין אזי יטמא סתם טומאה של מת והוא טומאת שבעה. והנפש הנוגעת ר"ל אחר פרישתו מן המת, תטמא עד הערב, ר"ל טומאת ערב לבד. ובזה הותר הספק של המשנה למלך אם טומאה בחיבורין דאוריי' ולדברינו מוכח שהוא מדאוריי' עכ"ד. ואלו ראה הרב בעל הגה"ה את דברי הגר"א הנ"ל בפי' למשנה, שלשון המקרא מדוייק היטב לפירושו, לא היה כותב פירושו זה וכן מ"ש לפשיטות גמור דטומאה בחיבורין דאוריי' שבעה, אגב שיטפי' כתב כן, כי דעת הרמב"ם מבואר הפך דעתו, שכ' (רפ"ה מטומאת מת) אדם שנגע באדם שנטמא במת בין אחר שפי' בין כשהוא עדיין נוגע במת, זה השני טמא טומאת ערב, וכן הרמב"ן (בחי' לע"א ל"ז ב') אף שבתחלה דעתו בטומאה בחבורין דאוריי' שבעה, מ"מ לבסוף ישר בעיניו דעת הרמב"ם הנ"ל. גם לשני' דבעל הגה"ה דממקרא דילן מוכח שהוא דאוריי' אינו מדויק, כיון דאית לן פי' דהגר"א, אין כאן הוכחה של כלום; אחר כתבי זאת ראיתי להרא"ם כאן שהביא הך פי' דבעל הגה"ה בשם קצת מפרשים ותמה עליהם, וסיים כיון דמספקא לן אי טומאה בחבורין דאוריי', אין לנו לפרש המקרא כאחת מן הדעות.**

הכתב והקבלה במדבר פרק כ

נמדבר כ ,ח

וצוה למשה ברפידים שיכה על הצור במטהו, כי בעת ההיא היה לבם עדיין לב אבן, ולכן בסוף ארבעים שנה כשנתן להם הבאר צוה ודברתם אל הסלע, לא שיכהו, להורות כי הדור ההוא לבם לב בשר ובטבעיהם עושים תורה ומצוה,

... אבל עשה כן ללמד לישראל דעת, אף על פי שיצר הלב רע, והוא נגד טבעו להכשירו אל התורה והמצוה, מכל מקום אפשר הדבר, כי ילוה לאדם עזר מן השמים וכמו שהצור הקשה מוציא מים נגד טבעו בכח השם, ככה לב האדם יהיה כמעין המתגבר במצות השם, אלא שבתחלה קשה על האדם להטותו אל התורה והמצוה, וצריך מוסר גדול, וכן רמז במי צור וצוה למשה ברפידים שיכה על הצור במטהו, כי בעת ההיא היה לבם עדיין לב אבן, ולכן בסוף ארבעים שנה כשנתן להם הבאר צוה ודברתם אל הסלע, לא שיכהו, להורות כי הדור ההוא לבם לב בשר ובטבעיהם עושים תורה ומצוה, כי על הדור ההוא כתיב, ואתם הדבקים בה' חיים כלכם היום, וזהו דור דעה שנחלו את הארץ, וכאמרו ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה, כי הדור שלפניו לא זכו ללב מתנה, וכאמרו ואילו נבונים לא מצא, כי הנבון הוא בעל הסגלה הזאת. וכשרבו במי קדש חשב משה שהם חסרים ולבם לב אבן, לכן אמר להם שמעו נא המורים, וכפי מחשבתו בא לכלל טעות להכות את הסלע כמו שעשה ברפידים, ובאמת היה דור דעה והיה די לדבר אל הסלע.

במדבר כ,י

כי כאן הזיל בכבוד אנשים שלא חטאו, כי המקרא לא הודיענו רק מחטא העם שהם הפחותים הנקראים ערב רב (כלעיל ג') וירב העם עם משה וגו', אבל העדה הם עדת ישראל הכשרים הנקראים קהל ה', לא דברו מאומה בענין זה, מאלה אמר קרא (לעיל ב') שלא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן, לא שמענו מהם אף דבור קל רק שנקהלו

(י) שמעו נא המורים. ליש מרבותינו חטאו משה ואהרן בזה שהקילו בכבוד ישראל לאמר להם שמעו נא המורים, והמזלזל בכבוד הצבור כאלו מחלל את ה', (ברבה ר"פ ואתחנן) בתוכחת על עון על ידי עון אחד שהיה ביד משה להוכיח את בניך ואמר להם שמעו נא המורים יסרת אותו והוכחת אותו, ותמס כעש חמודו כל חמדה שהיה מתאוה משה לכנס לארץ ישראל; ואמרו שם אתה החילות אמר לפניו רבש"ע למה איני נכנס לארץ מפני שאמרתי שמעו נא המורים וגו'. והמפרשים טענו על זה דאם כן למה שנה בחטא זה ואמר להם הרבה יותר מזלזול זה, באמרו במשנה תורה ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם, (עי' רי"א); ואין זה טענה לדעתי, כי כאן הזיל בכבוד אנשים שלא חטאו, כי המקרא לא הודיענו רק מחטא העם שהם הפחותים הנקראים ערב רב (כלעיל ג') וירב העם עם משה וגו', אבל העדה הם עדת ישראל הכשרים הנקראים קהל ה', לא דברו מאומה בענין זה, מאלה אמר קרא (לעיל ב') שלא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן, לא שמענו מהם אף דבור קל רק שנקהלו, אולי לא היתה רק אל הבקשה לבד ממשה ואהרן שישתדלו בתפלתם להשקיט צמאון נפשותם; וגם הוא ית' לא הזכיר את העם בדבורו אל משה רק הקהל את העדה וגו', וכן משה לא הקהיל את העם הפחותים לפני הסלע רק העדה שנקהלו עליו כמ"ש ויקהילו משה ואהרן את הקהל על פי הסלע, ואלה לא חטאו בזה מאומה, ובכל זאת דבר אתם קשות וקראם בשם מורים. (וברעיא מהימנא פינחס רל"ז) לא אתקריאו קהלה וחבור עד דאתעבר מנהון ערב רב:

במדבר כא,ח

ולמדונו רבותינו דלשון ראייה והבטה הנאמר כאן איננה ראייה גשמית לבד, כי באמת אין בתולדת צורת הנחש להתרפאות ולחיות אם רואים אותה, אמנם היא ראי' שבהתפעלות השכלי וההתבוננות, שמסבתה יוכל להירפא, ע"ד ערום ראה רעה ונסתר.

(ח) וראה אותו וחי. ערש"י, וברעי' מהימנא (פ' שלח ד' קע"ה) אמר לברא דפריץ גדרא ונשכי' כלבא כל זמנא דאבוי בעי לאוכחה לברי' אמר הוי דכיר כד נשיך לך כלבא, כגונא דא, כד סליק לעינוי וחמי דיוקנא דההוא דנשיך ליה, הוה דחיל וצלי קדם ה', והוה ידע דאיהו עונשא דחייביא כל זמנא דברא חמי רצועה דאבוי דחיל מאבוי, אשתזיב מרצועה, אשתזיב מכלא, מאן גרם ליה לאשתזבא, ההוא דחמי בעינוי ההוא רצועה, ההוא רצועה גרם ליה לאשתזבא, וע"ד וראה אותו וחי, חמי רצועה דאלקי ליה, ואיהי עביד ליה לאשתזבא, ע"כ. כי יש בראייה שתי בחינות, אם התפעלות טבעי, אם התפעלות שכלי, התפעלות הטבעי היא ההרגשה הגשמית גרידא, דהיינו שרואה צורת הגשם בתבניתו ובמראהו, ואין לו בו לא הרגשה עיינות ולא ציור שכלי, כי איננו פונה מחשבתו אל מה שרואה אם מסבת הזמן, שהוא צריך כעת לפנות מחשבתו לדבר אחר אם מסבת הרצון שאינו רוצה לעשות לו עסק עם הדבר ההוא ולהכניסו אל ההשתכלות, אשר בזה האופן לא נשאר לו כ"א התפעלות הגשמי גרידא, שרואה את הדבר ואינו עושה בו שום שמוש, מענין זה אל אראה במות הילד, נראו ראשי ההרים, שאינו כ"א הבטת חוש העין לבד. והתפעלות השכלי שבראייה היא כשתתעורר הנפש להכניס את המוחש הנראה אל השתכלות מחשבתו לעשות ממנו איזה ציור ברעיוניו להשתמש בו לאיזה תכלית ותועלת, מענין ראיתי את כל המעשים רואה בעבים וכדומה הרבה שענינם השתכלות התבוננות ועיון. ולמדונו רבותינו דלשון ראייה והבטה הנאמר כאן איננה ראייה גשמית לבד, כי באמת אין בתולדת צורת הנחש להתרפאות ולחיות אם רואים אותה, אמנם היא ראי' שבהתפעלות השכלי וההתבוננות, שמסבתה יוכל להירפא, ע"ד ערום ראה רעה ונסתר.

פרשת בלק

הכתב והקבלה במדבר פרק כב

במדבר כב,יב

לא תלך עמהם. הנה בפעם הראשון לא הרשה לו ההליכה, ובפעם שני נתן לו רשות ללכת באמרו ית' קום לך אתם (לקמן כ'), ונבוכו המפרשים בזה, ונ"ל שאין כאן שנוי בדעת עליון ית', כי יש הפרש גדול בין לשון הליכה המחובר במלת עמהם, ובין המחובר במלת אתם

(יב) לא תלך עמהם. הנה בפעם הראשון לא הרשה לו ההליכה, ובפעם שני נתן לו רשות ללכת באמרו ית' קום לך אתם (לקמן כ'), ונבוכו המפרשים בזה, ונ"ל שאין כאן שנוי בדעת עליון ית', כי יש הפרש גדול בין לשון הליכה המחובר במלת עמהם, ובין המחובר במלת אתם, כמ"ש (ס"פ ויחי), בויעלו אתו כל עבדי פרעה, לכן באמרו ית' אליו לשון לא תלך עמהם, הנה יורה מניעת הליכת הפועלת, שלא ישתתף עמהם לילך כדי למלאות כוונת משאלותם ולשמשם בקללת העם, ועדיין לא נכלל בלשון זה מניעת ההליכה מכל וכל; אמנם בפעם שנית אמר לו לשון לך אתם, ואין במשמעות לשון זה כ"א ההליכה בעלמא שאין בה תועלת כמו לטיול ולכבוד, ולכן מנע ממנו בפירוש כל מיני השתדלות, כאמרו ואך את הדבר אשר אדבר אליך וגו', וכמ"ש הרע"ס אם לקרוא לך באו האנשים, אם להוועץ עמך בלבד כענין קריאי העדה וכענין ואקראה לך להודיעני מה אעשה, קום לך אתם להזהירם שלא יחטאו. ע"כ. והודיעתנו התורה כוונתו הרעה, שבאמת דעתו היתה הפך הצווי, כי אמרה וילך עם שרי מואב, הנה לשון הליכה מחובר במלת עם, אשר יורה על הליכת התועלת למלא משאלות לבבם ולשמש אותם בקללו את אויביהם וכמה דקדק יב"ע בתרגומו, כי קום לך אתם תרגם טייל עמהון, ועל לא תלך עמהם לא תזל, וכן וילך עם שרי מואב תרגם ואזל. ולזה כ' רש"י בשם רז"ל וילך עם שרי מואב לבו כלבם שוה; וזה ידענו מלשנא דקרא מדלא אמר לשון וילך את שרי מואב כ"א לשון עם; ואין צורך ללחץ המפרשים בזה. וראה אתה הקורא שנוי לשונות בדרז"ל, בהא דשני נעריו עמו דבלעם ארז"ל במדרשם למדה תורה דרך ארץ שהיוצא לדרך צריך שנים לשמשו, ובויקח שני נעריו אתו דאברהם ארז"ל למדה תורה ד"א שהיוצא לדרך לא יצא בפחות משנים (ערש"י), דייקו בעניינא דבלעם מלת לשמשו ולא בענינא דאברהם, דשם באברהם לשון אתו, שאין הוראתו השתתפות והתחברות תועלותי וכדומה, אמנם בבלעם נאמר לשון עמו אשר יורה כפי המבואר התחברות התועלת ולתשמישו; וכן בשאול אמר (ש"א כ"ח ח') ושני אנשים עמו, לפי שהיו עבדיו משרתיו כמבואר שם כ"ג. וראיתי בצד"ל שכ' שהם שני אגדות חלוקות. וא"צ לזה.

במדבר כב,כב

(כב) כי הולך הוא. שלא היה ענינו בדרך זה כמי שיוליכוהו אחרים כענין ויקם וילך אחרי', אבל הי' הולך הוא, כבעל הדבר ומשתדל מעצמו נגד רצון האל ית', כי לא באו לקרוא לו לעצה כלל (רע"ס), ומדויק בזה מלת הוא.

במדבר כב,לג

עיקר דבריו אל בלעם היו להאשימו על אשר לא שם אל לב השנויים הגדולים שנתחדשו לעיניו בדרך זה עם האתון, וביותר להיותו ראש הקוסמים היה מן הראוי להיות סימנים אלו להורות לו למנעו מדרך הלוכו

ותראני האתון. יש כאן זרות בניקוד תיבות ותראני, שהאל"ף פתוחה, ומן הראוי להיות צרוי', כמו כל כנויי המ"ב בעתידים (ר"ש ב"מ); ונ"ל ששנוי זה יורה שיש בתיבה זו הוראה מורכבת ומשותפת, עבר מן הקל לנסתרת, והנכח מן ההפעל ע"י וי"ו ההפוך, ר"ל כי עיקר דבריו אל בלעם היו להאשימו על אשר לא שם אל לב השנויים הגדולים שנתחדשו לעיניו בדרך זה עם האתון, וביותר להיותו ראש הקוסמים היה מן הראוי להיות סימנים אלו להורות לו למנעו מדרך הלוכו, וכאלו ראיית האתון את הדבר המונעה מהלוכה תהי' ממילא סבה לעורר את לב בלעם ולשום לדרך אחור את פעמיו, ולזה בא האל"ף פתוחה כמו העבר מההפעיל הראני הראתני ותי"ו מן ותראני האתון ראתני והראתה אותי גם לך, ועמ"ש בויצא ע"פ יאהבני אישי.

הכתב והקבלה במדבר פרק כד

במדבר כד,ד

**העיקר הפנימי הוא כי במדת אל שדי הוא נותן מזון לכל בריה ובריה ומשלח ברכותיו עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, וכל הברכות והטובות למלאות צורך כל בריה על ידי אל שדי הם, כאמרו ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך.**

**(ד) מחזה שדי. שדי יש דעות שונות בביאור שם זה, יש שפירשוהו מגזרת די, אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה, והשי"ן שמושית נגזרת ממלת אשר, ובא בפת"ח כמו בשגם הוא בשר, עד שקמתי דבורה; וי"מ אותו מגזרת שודד שהוא מנצח מערכות שמים ביכלתו הגדולה, והשי"ן שרשית; ורז"ל (ב"ר פמ"ו סי' ב') פליגי בזה, י"א אני הוא אל שדי אני הוא שאמרתי לעולמי די שאלולי שאמרתי להם די עד עכשיו היו נמתחים והולכים, וי"א אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי, עקילוס תרגם בלשון יווני לשון נצחי ובלתי נכון להפסד, יעו"ש. הנה אלה יפרשוהו משרש די ואלה יפרשוהו משרש שודד, כי בעבור שהוא נצחי ובלתי נפסד הוא משדד המערכות חלושי הכח ומעותדים להפסד, ורי"א ר"פ וארא טען על זה כי אין ראוי לכנותו ית' בתואר בלתי נאות שהוא תאר למעול וחומץ, בשלום שודד יביאנו. גם מנצח אין ראוי אליו ית', כי אין אחד מבריותיו עושה עמו מלחמה לשיאמר עליו שהוא מנצח אותם, ובמקץ (מ"ג י"ד) הרכיב רש"י שני הפירושים יחד, שפי' שדי בנתינת רחמיו וכדי היכולת בידו; ויש מבעלי לשון שפי' מענין שדים ורחם, והמכוון בו לפי"ז אל המכלכל כל, והיא ג"כ דעת רז"ל כי אמרו במכדרשב"י פ' פקודי (ד' רנ"ו ע"ב) כדין שדים נכונו ואתמלין מכל טוב לספקא ולאתזנא כולא וכו' ואתמלין מגו רחימו עלאה כדין אקרא וכו' ואל שדי, ובהאי אסתפק כל עלמא כד אתברי וכו'. כדי אמר לעלמא די הא ספוקא לאתזנא מניה עלמא ולאתקיימא. וכן מצאתי בשם הגאון רבינו סעדי' שתרגם שדי בלשון ערב אלכפי ר"ל המספיק, וכן הרב המקובל ר"י גיקטיליא בס' שערי אורה כתב, שדי ממנו נמשך הכח והשלמות והשפע וכו', עד שיאמר די, ולפיכך ארז"ל (בחגיגה) שדי שבו אמרתי לעולמי די, ואף על פי שמשמע ממה שאמרו שם שהיה העולם מרחיב עצמו והולך עד שאמר לו די, העיקר הפנימי הוא כי במדת אל שדי הוא נותן מזון לכל בריה ובריה ומשלח ברכותיו עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, וכל הברכות והטובות למלאות צורך כל בריה על ידי אל שדי הם, כאמרו ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך.**

במדבר כד,יג

**ובפעם שני אמר (כ"ג ט"ז) אותו אשמר לדבר, כי שם השיב על מאמר בלק לקוב אויבי לקחתיך והנה ברכת פי' ולא היה לך לומר הברכה, אף שהנבואה מהש"י עד שאינך יכול לקלל, על כל פנים לא היה לך לברכם, לכן השיב אותו אשמר לדבר,**

**(יג) אותו אדבר. הנה פעם ראשון אמר אשר ישים אלהים בפי אותו אדבר (כ"ב ל"ח), ששם היה מכוון להודיע שהנבואה אינה באה אליו מצד עצמו אלא מרצון הש"י, ולזה אמר היכול אוכל דבר מאומה אשר ישים אלהי' בפי אותו אדבר, ובפעם שני אמר (כ"ג ט"ז) אותו אשמר לדבר, כי שם השיב על מאמר בלק לקוב אויבי לקחתיך והנה ברכת פי' ולא היה לך לומר הברכה, אף שהנבואה מהש"י עד שאינך יכול לקלל, על כל פנים לא היה לך לברכם, לכן השיב אותו אשמר לדבר, שאני צריך לדבר ולשמור מאמר הש"י, ובפעם שלישי (למ"ד) אמר כל אשר ידבר ה' אותו אעשה, תשובה על מה שאמר בלק גם קוב לא תקבנו דעל כל פנים לא היה לך לקללם ולא לברכם והשיב אותו אעשה, אני מוכרח לעשות מה שידבר, ובפעם הרביעית אחר שחרה לו לבלק וחשב עליו שמרצונו וחפצו יקיים דברי השם, השיב בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי, הודה שאין בו כח לילך נגד רצונו ית', והזכיר הדבור והעשיה שבשניהם לא יוכל להתנגד נגד רצון המצוה עליו, מדברי הגר"א.**

הכתב והקבלה במדבר פרק כו

במדבר כו,יג

**ולדעתי נכון הוא מאד הכלל שבידינו כי בכל פעל הנעשה בחפץ וברצון תתחבר בו הה"א לכן בראיי' זו שמיתת משה תלוי' בה ומטבע האדם להתעצב בדבר המקרב מיתתו, לכן בא אליו הצווי, לעשות פעולת ראיי' זו בחפץ ורצון גמור, ולזה נתלה ה"א בסוף תיבותא**

**(יג) וראיתה אותה ונאספת. בכל התורה כל וראית חסר ה"א וכאן ה"א בסוף התיבה עפ"י המסורה ובעה"ט אמר בזה לפי דרכו; ולדעתי נכון הוא מאד הכלל שבידינו כי בכל פעל הנעשה בחפץ וברצון תתחבר בו הה"א (עמ"ש באחרי מות בבקרבתם), לכן בראיי' זו שמיתת משה תלוי' בה ומטבע האדם להתעצב בדבר המקרב מיתתו, לכן בא אליו הצווי, לעשות פעולת ראיי' זו בחפץ ורצון גמור, ולזה נתלה ה"א בסוף תיבותא; ובד"ז יובן לנו שאמר (לקמן פ' י"ט) וצויתה אותו לעיניהם ונתתה מהודך, שבאו שני הפעלים וצויתה ונתתה בה"א בסוף התיבה עפ"י המסורה, כי בעשיית פעולת אלה שתשקע בהם שמשו להזריח שמשו של יהושע, הוא מן הטבע להתעצב בם, לכן אמר בפעולתם בה"א תלוי' בסופה, לעוררו לפעול אותם בחפץ וברצון. ומה מתקו בזה דרז"ל בספרי, בפ' ויצוהו כאשר דבר ה' ביד משה, מה צוה הקדוש ברוך הוא את משה בשמחה כך צוה משה ליהושע בשמחה, ע"כ. ראה עומק דעת רז"ל בדרכי הלשון שהבינו פעל וצויתה ונתתה לפעולה הנעשית בשמחה, מסבת תוספת הה"א, עמ"ש בויגש ואתה צויתה זאת עשו.**

פרשת פינחס

הכתב והקבלה במדבר פרק כח

במדבר כח,י

(י) על עלת התמיד. מגיד שאין מוספין קרבין אלא בינתים (ספרי), פי' דממלת על ידעי' דמוסף היום יבא אחר התמיד לא קדם אליו, ומדאמר עולת לשון יחיד ידענו דהמוסף קרב אחר אחת מן העולה והוא עולת הבקר, דאם אחר תמיד של בין הערבים הי"ל לומר עולות לשון רבים אחר שתיהן בא, אלא ש"מ שהוא בין שתי העולות, , והדברים ברורים כפשטן, ולשון רש"י מגומגם קצת בזה. וכבר העיר עליהם הרא"ם.

במדבר כח,כז

**(כז) שבעה כבשים. אמנם בכבשים הבאים עם שתי לחמי עצרת אמר (אמור כ"ג י"ח) שבעת כבשים בתי"ו. ונ"ל טעמו, כי הבאים עם לחמי עצרת, אף שאין מין אחד מעכב על מין חברו, מ"מ בכל מין ומין מעכב מספרו (עתי"ט פ"ד דמנחות מ"ב), לכן אמר שם שבעת בתי"ו הסמיכות, להורות על התאחדות והצטרפות, כי מספר השבעה מעכב בו, אמנם כאן במוספי החג שאין מנינו מעכב עליו, בא שבעה כבנפרד, להורות על ההתחלקות והתפרדות, כי כל אחד בפ"ע, ואם לא נמצא כל מנינו הראוי מקריב את מה שבידו.**

הכתב והקבלה במדבר פרק כט

במדבר כט,לה

יקרא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת ירצה יום אשר בו נתאמץ בכל עוז להחזיק בנפשותינו הלמודי' היקרים שהתרגלנו בהם בכל ימי החג, בל נעזוב אותם בכלות המועד, אבל נעכבם אצלנו ולהוציא את ההזמנה אל הקדש שבימי החג מן הכח אל הפועל בימי המעשה אחר עבור המועד:

וע"י הזמנותינו אל הקדש במועדי ה' תהיה לנו גדר גדול ותרופה כללית גם על הזמן הבא אחר עבור המועד, בשובנו אז אל עניני עסק החומרים, בל נצא בהם מדרך הראוי לבן אדם המעלה, לשום כל פעולותינו ותנועותינו רק לתכלית נשגב לבד, עד שבעסקי עוה"ז הנצרכים אל חומר הגוף יהיה כולם להמשיך מציאותו אל השלמות האמתי לעבודת בוראו או לדבר הגורם לעבודתו, הנה לתכלית הנרצה הלזו להשאר גם אחר עבור הרגל דבוק ברעיונות הקדושיות שהשגנום בימי המועד, לבלי הרחיקם מנפשותינו בכלות המועד, אבל נעכבם אצלינו בכל כחות נפשותינו לזמן הבא, יקרא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת ירצה יום אשר בו נתאמץ בכל עוז להחזיק בנפשותינו הלמודי' היקרים שהתרגלנו בהם בכל ימי החג, בל נעזוב אותם בכלות המועד, אבל נעכבם אצלנו ולהוציא את ההזמנה אל הקדש שבימי החג מן הכח אל הפועל בימי המעשה אחר עבור המועד:

פרשת מטות-מסעי

הכתב והקבלה במדבר פרק ל

במדבר ל,ג

לא יחל. היו"ד פתוחה, ולא אמר יחל ביו"ד צרוי' כמו איך יחל (ישעי' מ"ח) בלשון נפעל כמו הרבה לאוין שנאמרו בלשון נפעל (כמ"ש בפ' בא), דא"כ היה משמעותו דלא משכחת לה לחלל את נדרו אפילו כשהוא נפעל לכך ע"י התרה, לכן אמר קרא בלשון פועל, להורות שהוא מצד עצמותו אין לו רשות לחלל, אבל להיות נפעל ע"י אחרים רשאי לחלל, והיינו בהתרת אחרים, וז"ש רז"ל (חגיגה יו"ד) הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו.

**במדבר ל,ז**

**הנה בזה מבואר להדי' בקרא דארוסה שהפר לה האב עדן צריכה להפרת הארוס, וזהו פשטי' לישנא דתלמודא (נדרים ס"ז) דאמר רבא אמר קרא ואם הי' תהי' לאיש ונדרי' עלי' מכאן לנערה המאורסה שאבי' ובעלה מפירין נדרי', יעו"ש בר"ן וברא"ש. ולפי המבואר בדברינו הדברים כפשטן.**

**(ז) ואם הי' תהי' לאיש. מפרשי הפשט יאמרו דקרא בנשואה מדבר, שנדרה עודה בבית אבי' ולא הניא אותה אבי' ואח"כ נשאת, יניא אותה בעלה והבעל מפיר בקודמין (כ"כ רשב"ם ורי"א), ולרז"ל אין הבעל לבדו מפיר לאשתו הנשואה הנדרים שהביאה מבית אבי' אל ביתו, כנגלה מן הכתוב, שא"כ מה צורך שיחזור ויאמר (פ' י"א) ואם בית אשה נדרה, בקודמין הוא מפר בנדרים שבביתו לא כש"כ, ולזה פירשו ואם הי' תהי' לאיש היינו שנתארסה, כי גם הארוסה תקרא אשת רעהו, ויאמר הכתוב ואם הי' תהיה לאיש. האשה הזאת אשר אסרה אסר בבית אבי' בנעורי' ונדרי' עלי', שלא שמע בהן אבי' ולא הופרו ולא הוקמו, ושמע גם אישה בהן והפר את נדרה, כי גם הוא ישתתף עם האב בהפרת הנדרים; וטעם אם הי' תהי' לאיש, שתהי' לאיש בבית אבי' ולא באה אל ביתו והיא הארוסה, והקבלה תכריע (הרמב"ן). ולשון המקרא מסייע לדעת רז"ל כי למעלה בפנוי' אמר קמו כל נדרי' ואסרה, וכן בנשואה אמר (פ' י"א) וקמו כל נדרי' וכל אסר, וכאן השמיט מלת כל ואמר וקמו נדרי' ואסרה, וכן בהפרת האב אמר כל נדרי' ואסרה, ובהפרת הבעל כל מוצא וגו', ובארוס אמר והפר את נדרה והשמיט בו מלת כל, וזה נכון מאד לדעת רז"ל, דבעלה הארוס אינו מפיר אלא בשותפת האב, ואם מפר לבד מופר ואינו מופר, רצונ' במופר שהנדר הוקל והוקלש ממה שהי' עד עכשיו, שכבר הוסר האיסור החמור מכל הנדר עד שאין עלי' חיוב מלקות בעברה נדרה, ואינה מופר לגמרי כי עדן איסורא דנדרה עלי' מחסרון הפרת האב, וכיון שלא הופר הנדר לגמרי, לכן לא הזכיר מלת כל, כי לא הופר רק מקצת הנדר, (ע' נדרים פ"ח) בעל מקליש קליש, וכ"פ הרמב"ם בפי"א מנדרים הפר הבעל ועברה על נדרה קודם שיפר לה האב אינו לוקה; והסתכל עוד דבפנוי' אמר (מ"ז) לא יקום, וכן בנשואה אמר (פי"ג) לא יקום, וכאן אמר והפר, והשמיט מלת לא יקום, דבאב ובעל אחר שהפרו מיד בטל הנדר לגמרי, אבל כאן אפי' הפר הארוס עוד הנדר תלוי וקיים עלה כל זמן שלא הפר לה האב. והנה לפי המפרשי' אינו מבואר בקרא להדיא דארוסה צריכה גם להפרת האב (ערש"י ורא"ם). ונ"ל ע"ד הפשט לומר, כי אחר שאמר שכח האב להפר נדרי בתו, אמר אם בת זו שהפר לה היא ארוסה לאיש, אין הפרת האב מבטל נדרה, ואסורה עדן לעבור עלי', עז"א ונדרי' עלי'. כלומר אף על גב שהפר לה האב, עדן מוטל עלי' חובת נדרה כיון שהיא ארוסה, לפי"ז מאמר ואם הי' תהי' לאיש, הוא חלק התנאי, ומאמר ונדרי' עליה, היא תשובת התנאי, ונדרי' תלויים עדיין בהקמת והפרת הארוס, וזהו שביאר במקראות שאחריו, ואות וי"ו ממלת ונדרי' כטעם מלת אז לתשובת התנאי, כמו אם בחקותי תלכו ונתתי גשמכם, שאות וי"ו לתשובת התנאי אז אתן, וכן אם את הדבר תעשה ויכלת עמוד אז תוכל לעמוד; הנה בזה מבואר להדי' בקרא דארוסה שהפר לה האב עדן צריכה להפרת הארוס, וזהו פשטי' לישנא דתלמודא (נדרים ס"ז) דאמר רבא אמר קרא ואם הי' תהי' לאיש ונדרי' עלי' מכאן לנערה המאורסה שאבי' ובעלה מפירין נדרי', יעו"ש בר"ן וברא"ש. ולפי המבואר בדברינו הדברים כפשטן.**

במדבר ל,י

**(י) ונדר אלמנה. מלתא דפשיטא הוא דאלמנה וגרושה שאין מי שיפר לה למה לא יהיו נדריה קיימים עליה, אבל ישמיענו שנדריה קיימין אף בשנשאת אח"כ לאיש, כגון בעודה אלמנה וגרושה נדרה על דבר שיחול לאחר שלשים יום, ואם נשאת תוך שלשים אין בכח הבעל להפר נדרה זה, דאחר זמן נדרה אזלינן והוא היה קודם הנשואין, ואין הבעל מפר בקודמין; והנה גם מפסוק זה סמוכים לדעת רז"ל דלא כמפרשי הפשט, דלדידהו הך קרא מיותר לגמרי. ועי' מתניתין דנדרים (ד' פ"ט).**

במדבר ל,טז

(טז) ואם הפר יפר אתם אחרי שמעו. קודם שמיעת הנדר אינו יכול להפר, ומהו אחרי שמעו? לכן תיב"ע יומא חד בתר דשמע, וכן הרלב"ג הוסיף מלת יום. הנה מלבד שדחוק הוא להוסיף מלה בתורת ה' התמימה, הוא נגד הדין, כי גם ביום שמעו אין בכחו להפר אם קיימו פעם אחת, לכן נ"ל כי לשון אחרי שמעו פי' אחרי קבלתו, כלומר אחר שגלה דעתו להתרצות בנדרה וכמ"ש למעלה בושמע אישה. וכן ארז"ל בספרי אחרי שמעו אחרי קיימו, וערש"י.

**במדבר ל,כ**

**ולפי שהישראלי שרוב עבודתו לה' כפי חוקי ה' שהם מתנגדים לטבע ושכל אנושי, הוא אשר יתכן לכנותו בשם תואר אדם, אבל כל שאינו מבני ישראל שאין תכליתו (לפי המכוון ממנו ית' עליו) כ"א להיותו חיי שלמות המסכימים לשכלו ולטבעו, לא יתכן עליו שם אדם כ"א שם איש, וזהו שכללום רבותינו בשם איש והוציאום משם אדם**

**(כ) תתחטאו. ערש"י מדברי רז"ל אתם קרואים אדם ואין ארמים קרואים אדם, אין כוונת מאמר זה לדעתי להרחיק את האנשים שאינם מעדת ישראל מכלל מין האדם ולכללם במה שתחת מדרגת בני אדם כאשר יחשבו גולמי העם, כי לא יאמרו כדברים האלה כ"א מחסרון דרכי התלמודיים וממניעת הבנת דרכי הלשון, ולמה לא ישימו עין על מאמר רז"ל ע"פ איש איש כי ידור נדר לה', איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, הרי שיכללום רז"ל בכלל כת האנשים, אמנם כוונת מאמר בזה פשוט, דלפי המבואר (למעלה בפ' בלק) ההבדל שבין תאר אדם לתאר איש, ע"ש, וא"כ כל האומות שאין עליהם עול מצות המיוחדת לישראל, ואינם עובדי' את ה' כ"א בענינים המסכימים עם שכל אנושי וכמעט שהן כולם מצות טבעיות עד שאין בפנימיותם שום התנגדות נגד המחוייבות עליהם, ונהפוך הוא כולם הם נטועים בטבע כל איש ואיש, לכן אין לייחס אליהם תואר אדם, דשם זה לא הונח כ"א על מי שנטיית מזוג טבעו נטוע בו הפך המכוון בתכלית האנושי באמת, ולזה הוצרך השתדלות גדול להתעצם ולהתקומם עד שישתלם כפי חוקי תורתו עליו כמבואר למעלה; ולפי שהישראלי שרוב עבודתו לה' כפי חוקי ה' שהם מתנגדים לטבע ושכל אנושי, הוא אשר יתכן לכנותו בשם תואר אדם, אבל כל שאינו מבני ישראל שאין תכליתו (לפי המכוון ממנו ית' עליו) כ"א להיותו חיי שלמות המסכימים לשכלו ולטבעו, לא יתכן עליו שם אדם כ"א שם איש, וזהו שכללום רבותינו בשם איש והוציאום משם אדם; יותר מזה אמרו במכדרשב"י (דברי' ל"ז במד' נ"ט) ת"ח נקרא אדם, וישראל ע"ה לא נקרא אדם, וכן אמרו ג"כ לא אתקרי בן אדם אלא כד עסק בתורה, וכן אמרו מי שהוא בעל מצות נקרא אדם, השומר שבת נקרא אדם, מי שנותן צדקה נקרא אדם, וגם דבריהם אלה יש להם יסוד בלשון, כי שם אדם אינו מבורר לאמר שהוא מגזרת אדמה להיותו עפר מן האדמה דא"כ לא יפול שם אדם כ"א על אדם הראשון בלבד שהוא היה נוצר מן האדמה, והתולדות הבאים אחריו נקראו בשם זה ע"צ היחס שהם באים מן האדם, ומדנקראו גם הבאים אחריו בשם אדם לבד כמ"ש כי החל האדם לרוב ודומיהם, ולא נקראו בני האדם, או היה ראוי שיקראו הבאים אחריו בשם אדמיים ע"ד יהודים מצרים ואדומים, הנה מכל זה יראה ששם אדם הוא מלשון התדמות והשתוות, ר"ל שנעשה בדמות אלהי' ולזה יפול שם אדם על כל אדם במוחלט בבחינת היותו לכל אחד דמות אלהי', ולזה ארז"ל דלא יתכן שם זה כ"א על מי שמשתדל במעשיו ומדותיו להתדמות לעליון ית', וכמו שהזכירו השבחים הנזכרים, הנה תראה שאינו כ"א מחסרון דעת האומר שמאמר זה מעורר שנאה לשאינם מדת ישראל חס ושלום.**

במדבר ל,כ

כי הם אמרו ואנחנו נחלץ לפני בנ"י לא נשוב אל בתינו עד התנחל איש נחלתו, הנה ביארו דעתם הנכונה וההגונה לבלתי צאת מקו היושר והמשפט אשר יחויב, יסבלו גם הם טורח ועמל בסכנת המלחמה כאחיהם, ולא שיירשו ארץ בלי עמל ויגיעה, ובכל אלה לא הזכירו בפיהם שיעשו כל זה מפני פחד ה' ומהדר גאונו

(כ) לפני ה' למלחמה. הזכיר משה בזה כמה פעמים לפני ה', וכן חתם במאמרו והיתה הארץ הזאת לכם לנחלה לפני ה', וכל האריכות במאמר זה הלא כבר הוא נכלל במ"ש מקודם ואנחנו נחלץ חושים לא נשוב אל בתינו, אמנם יפה ביאר פ' זו הר"ע פיגו, כי הם אמרו ואנחנו נחלץ לפני בנ"י לא נשוב אל בתינו עד התנחל איש נחלתו, הנה ביארו דעתם הנכונה וההגונה לבלתי צאת מקו היושר והמשפט אשר יחויב, יסבלו גם הם טורח ועמל בסכנת המלחמה כאחיהם, ולא שיירשו ארץ בלי עמל ויגיעה, ובכל אלה לא הזכירו בפיהם שיעשו כל זה מפני פחד ה' ומהדר גאונו, אשר כל תועבת ה' כל עושה עול, ע"כ אמר להם משה, טוב הדבר אשר דברתם, אך לא יספיק היותו סתמי כאשר אמרתם, שנראה היותכם עושים כן בעבור היושר המדיניי והכללי, אלא אם תעשו הדבר הזה אשר אמרתם, צריך שיתוסף בו עוד תנאי, והוא שכשיעבור כל חלוץ מכם, לא יהיה לפני בנ"י גרידא, כאילו היות התכלית מפני שכן יחייב הקבוץ המדיניי והכללי, אלא לפני ה', לעשות רצונו, ולא מפני היות הדבר מוסכם מן השכל וסברה אנושית, כ"א יניע אתכם ע"ז חיובכם להכניע לפני ה', שאמר לעשות כן ונעשה רצונו, הנה בזה האופן תהיו נקיים בפעם אחת מה' ומישראל, שתעשו עיקר בעצם וראשונה מהנקיון המתחייב מצדו ית', וממנו לישראל, ואז תהיה הארץ לכם לאחוזה לפני ה', שיסכים רצונו ית' בכך, מה שלא ימשך כשלא תשימו מגמת פניכם העיקר בזה, כי אף על פי שמצד התנאי לבד יתנו לכם ג"כ הארץ לנחלה, אמנם באופן זה לא יהיה כ"א לפני אנשים ולא לפני ה'; ואמר עוד ואם לא תעשו כן ירצה אם תלכו לפני אחיכם לבד ולא לפני ה' כאשר אמרתי, אז אף שלא תחטאו בזה לשום אדם והייתם נקיים מאחיכם ישראל לבד, אבל חטאתם לה', בהחסר עיקר שלמות הכוונה האמורה, ולהיות ענין זה דבר המסור ללב ואין שום בריה יכולה לדעת חטאתם זאת, לכן חתם דעו בעצמכם, כי פנימיות לבכם גלוי וידוע לכם, אם לעקל וכו', לכן השיבו ואמרו עבדך יעשו כאשר אדוני מצוה, ירצה לא כאשר אמרנו מקודם לפני אחינו בנ"י כ"א על האופן שאדוני מצוה שהיא לפני ה', והוא דרך נכון ביישוב המקראות ויסוד גדול בעבודת ה'. עי' סנהדרין ע"ו ב' ברש"י ד"ה המחזיר אבדה.

במדבר ל,לב

(לב) נחנו נעבור. חסר האל"ף ולא אמרו אנחנו, כי לא כולם עברו כ"א גבורי החיל, וכמאמר משה כל חלוץ. וכן משה אמר ונחנו מה, כי בענותנותו לא רצה לכלול את הכל לומר שכל בני אדם הבל המה, כי אפשר שיהיה אחר חשוב לפניו ית', לכן חסרו האל"ף. וכן השבטים אמרו כלנו בני איש אחד נחנו, כי יוסף ובנימן לא היה אתם. וכן נחנו פשענו ומרינו, כי היה בהם שלא פשעו ומרו החרש והמסגר והזקנים אשר פתח הבית וירמיה וברוך בן נרי' וכדומה, לכן חסרו האל"ף לשלול כללות ישראל, כי יש קצתם שאינם בכלל (רמ"א), ועמ"ש בפ' מקץ:

הכתב והקבלה במדבר פרק לה

במדבר לה,ד

הנה על המקום הפנוי הסמוך לשער העיר הנקרא רחוב אמר כאן מקיר העיר וחוצה אלף אמה, ר"ל המקום הפנוי המתחיל מן קיר העיר ומתרחב ויוצא עד התחלת המקום הנקרא חוץ יהיה אלף אמה, ואח"כ אמר ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה

(ד) אלף אמה. ואח"ז אמר אלפים באמה? דעת הרמב"ם (פי"ג משמטה) שמגרשי הערים הם שלשת אלפים אמה לכל רוח מקיר העיר וחוצה, אלף הראשונים מגרש, והאלפים שמודדים חוץ למגרש לשדות וכרמים, וכ"ד הרא"ה בס' החינוך מצוה שמ"ב, כבמתני' רפ"ה דסוטה, אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים, וביאור לשון המקרא לדעה זו נ"ל כי בימים הקדמונים היה להם לפני העיר סמוך לשער שתי מקומות רחבות פנויות, ונקראים רחוב וחוץ (כבירמי' א') שוטטו בחוצות ירושלים ובקשו ברחובותי', (ובמשלי ז') פעם בחוץ פעם ברחובות, יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים, חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, וכ' שם הגר"א שהמרחב הפנוי הסמוך לשער העיר נקרא רחוב, ששם נמכרים צרכי העיר ושם מתקבצים לסחורה, (ולכן הזקנים והשופטים היו יושבים בשער העיר סמוך לרחוב לשפוט בין איש לרעהו בעניני הדברים הנעשים ברחוב), וכמ"ש (בד"ה ל"ב) ויקבצם אל רחוב שער העיר, (נחמי' ב') אל הרחוב אשר לפני השער, ומקום הרחוק מן העיר יותר סמוך לרחוב הוא הנקרא חוץ, והוא כמו שער הסוסים (ירמי' ל"א), ואלו שני המרחבי' אשר לפני העיר נקראים בלשון רז"ל (שבת ו') סרטיא ופלטיא, הנה על המקום הפנוי הסמוך לשער העיר הנקרא רחוב אמר כאן מקיר העיר וחוצה אלף אמה, ר"ל המקום הפנוי המתחיל מן קיר העיר ומתרחב ויוצא עד התחלת המקום הנקרא חוץ יהיה אלף אמה, ואח"כ אמר ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה. ירצה ממקום הנקרא חוץ לעיר והוא סוף הרחוב משם יתחילו למדוד אלפים אמה, ולפי"ז אין לשון מחוץ לעיר דומה ללשון מקיר העיר וחוצה, אבל הם נבדלים זה מזה הבדל רב, כי מקיר העיר וחוצה הוא מקום הפנוי הנקרא רחוב, ומסוף הרחוב ואילך הוא הנקרא מחוץ לעיר. אמנם לרש"י ורשב"ם אין נותנין למגרש רק אלפים אמה לכל רוח, הפנימיים למגרש והחיצוניים לשדות וכרמים, וכפ"י הרלב"ג והרב"ח, והוא לפי הגרסא (בעירובין נ"ו) תחום ערי הלוים אלפים אמה צא מהן אלף אמה מגרש, ולדעתם אלף אמה שמקיר העיר וחוצה דקרא קמא נכללים באלפים האמה דקרא בתרא, ולשון מחוץ לעיר הוא בעצמו לשון מקיר העיר וחוצה. וקרוב לומר לדעתם כי אלף דקרא קמא איננו מספר קצוב, כמו דבר צוה לאלף דור (תהלים קמ"ה), דתרגומו לאלפי דרין, וכן שומר הברית לאלף (בואתחנן) תיב"ע לאלפי דרין, וכ"ה במקצת נוסחאות ת"א שם וכמ"ש (שם ה' יו"ד) ועושה חסד לאלפים, וכפ"י ראב"ע שם לאלף דור בא מספר קצוב תחת בלתי קצוב, וכן כאן אמר תחלה שסביבות הערים יתנו אלף אמה, ר"ל כמה אלפים בלתי קצוב. ואח"כ ביאר באיזה אופן יתחלקו אותן האלפים סביבות העיר, וי"ו ומדותם הוא לביאור משפט הקודם. אמנם מדכתב קרא לשון הכולל מספר הקצוב ושאינו קצוב שתי כוונות מתחלפות לכן דרשו עליו רז"ל (בעירובין נ"ז, ובסוטה כ"ח). והרמב"ן אמר בפשט המקראות האלו וז"ל תחלה אמר שיתנו למגרש אלף אמה סביבות העיר כנגדה שיהיו לה לארכה אלף אמה ת"ק לרוח אחד ות"ק לרוח השני, וכן לרחבה ת"ק לכל רוח, ואח"כ אמר שיעשו רבוע של אלפים על אלפים ותהיה העיר באמצע הרבוע, ולא הוסיף בזה הפסוק על המגרש שכנגד העיר, כי העיר היא אלף על אלף ולכל צד ת"ק הרי אלפים, אבל הוסיף ליתן מגרש כנגד הקרנות, שאמר לעשות ריבוע של אלפים על אלפים כדי למלאות הקרנות, ונמצאת העיר חלק רביע במה שנותנין ללויים, וכן משמע לשון ומדותם את פאת קדמה אלפים באמה, שאם היה אומר למדוד מן העיר אל החוץ אלפים אמה לכל רוח, היה אומר ומדותם מחוץ לפאת לעיר קדמה, אבל ומדותם את פאת קדמה היא מדידת הצד ההוא, וכל הצד קרוי פאה כמו מאה באמה אורך לפאה האחד, שפי' לעבר כולו, והנכון שיהיו האלף שסביב העיר כנגדם למגרש שלא יזרע, והאלף שבקרנות לשדות ולכרמים (כך העתיק הטור בפי' לתורה את לשון הרמב"ן ז"ל, אמנם בפירושי הרמב"ן שלפנינו הלשון מגומגם מאד); האמת דלפירושו החשבון מכוון, ואני בער ולא אדע דלפי' קרא משתעי דוקא בעיר שהיא אלף על אלף, והיכן מצא הרמב"ן שיעור זה, ואף שאמרו סוף ערכין שערי הלויים לא היו כרכים גדולים אלא ערים בינונים, מ"מ לא נתצמצם מקום תחנותם אלף על אלף דוקא, ועוד דלפי' הרמב"ן אלף אמה דקרא אינו אלא בצירוף שני הרוחות וזה אינו במשמע, גם לדבריו אלפים אמה אינו מכנגד העיר ולהלן רק לצד הרבוע, א"כ ריה"ג ור"ע דפליגי התם רפ"ה דסוטה הם מהפך להפך, דלר"ע אלפים אמה הם מכנגד העיר ולהלן כתחומי שבת, ולריה"ג רק מצד הרבוע, לכן נ"ל יותר כדעת הרמב"ם; ודע דגם להרמב"ם ולרש"י אין המכוון מדידת אלפים אמה לארבע רוחות כנגד העיר לבד, והקרנות לא תהיה להם, כי נאה להם לערים שתהיה להם אחוזה מרובעת, והוא הנכלל לדעתי במלת סביב שאה"כ, כי אף שישמש לשון סביב גם על הסביבה החלקיית הסובב ומתפשט רק על רובו של דבר או חלק גדל ממנו, מ"מ על הרוב יורה שם סבב על ההיקף השלם עד שיהא נעוץ ראשו בסופו, כי להיות מונח בעצם על הקו החיצון המקיף בגשם לא ימנע הענין משיהיה מקיף את הגשם כולו, אחר שהניקף הוא בעל תכלית בעצמו מכל סביביו, ויש לו למקיף מקום להתפשט ע"פ כולו, כמו זר זהב סביב, מסגרת סביב, שענינם שיהיה מסובב בשלמות שלא תהיה שם נקודה בלתי נכללת בהיקף, ודומה לזה רבי המספר במקראות שיורה סביב על הסביבה הכללית, ומזה הענין לשון סביב שאמר כאן, שיהיה המגרש מסבב את העיר סביבה כללית בלי הפסק קרנות בינתים, אבל יהא נעוץ סופו בתחלתו, וזה א"א רק כשגם הקרנות מגרש והוא המרובע.

במדבר לה,יז

**והרמב"ם (פ"ג מרוצח) כ' כשם שאומדין החפץ שהכה בו ומקום המכה אם ראוי אותו חפץ להמית באבר זה או לא כך אומדין כח ההכאה, שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד, אינו דומה זורק אבן בחברו ברחוק שתי אמות לזורק בה בריחוק עשר לזורק בריחוק מאה, שבריחוק המקום ביותר יתמעט כח ההכאה, עכ"ד.**

**(יז) ואם באבן יד. ת"א באבנא דמתנסבא בידא, ולשון רש"י בשם ספרי שיש בה מלא יד, ומשמעותם מלא אחיזה דבעי' שיעורא (ערש"י סנהדרין ע"ז ב'), כבר התעורר רא"ם בזה למה נכתב, והלא כבר כתיב אשר ימות בה שפי' שיהא בה שיעור כדי להמית, וכשיש בה מלא יד אם היא ממיתה הרי הוא בכלל אשר ימות בה, ואם איננה ממיתה אינו בכלל אשר ימות ופטור; והרמב"ם (פ"ג מרוצח) כ' כשם שאומדין החפץ שהכה בו ומקום המכה אם ראוי אותו חפץ להמית באבר זה או לא כך אומדין כח ההכאה, שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד, אינו דומה זורק אבן בחברו ברחוק שתי אמות לזורק בה בריחוק עשר לזורק בריחוק מאה, שבריחוק המקום ביותר יתמעט כח ההכאה, עכ"ד. לפי"ז באבן יד בא להורות שיהא בו כדי להמית בזריקה, דלפעמים יש בו כדי להמית במכה ואין בה כדי להמית בזריקה (ערא"ם) לפי"ז יש לבאר מלת יד לשון זריקה, מן וידו אבן בי, ופי' באבן יד שהכהו באבן ע"י זריקה וכן בכלי עץ יד, שהכהו בכלי עץ ע"י זריקה ומ"ש אחריו אשר ימות בה בא להורות שיש בו כדי להמית, בין באבן ובכלי בעצמותו שהכה בו, בין באבר שהוכה עליו, בין בכח הזריקה, בכולם אינו חייב עד שיהא בו כדי להמית. ונראה דלדעת רמב"ם הא דאמר בספרי לשון שיש בו מלא יד, ענינו דוגמת לשון מלא עיניו שאמרו (בברכות כ"ה) בהרחקת צואה שלפניו, שמכוונו רחוק כ"כ כל שכח העין שולטת במקום לראותו, ככה מלא יד המכוון כל שכח היד שולטת בדבר לזרקו, ומזה למד הרמב"ם דינו שאם זרק עליו בריחוק מקום כ"כ שאנו משערין בו שאין בכח היד לזריקה כזו פטור. ובכ"מ לא הראה מקור דברי הרמב"ם בזה, ולפי המבואר היא מלשון הספרי, והוא פשטי' דקרא.**

במדבר

לה,כג

הנה כל זה יורה שאינו מוסב על הרוצח, ולרבותינו ניחא מאד, דכולה פרשה מדברת בשעה שהרוצח עומד לפני הדיינים, כאמרו (פי"ב) ולא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט, והולך ומבאר אח"ז איזהו מזיד ואיזהו שוגג, ובמה שאמר ויפל עליו וימות נגמר ענין השוגג, ועתה יתחיל לדבר מאיכיות השופטים שהרוצח עומד לפניהם למשפט דממנו קרא משתעי, וכמו שאמר גם אח"ז והשיבו אותו העדה) ע"ז אמר והוא לא אויב לו, לא יהיה אחד מן השופטים אויב לו לרוצח,

(כג) והוא לא אויב לו. ממקרא זה למדונו רבותינו שהשונא לבעל דין לא ידון אותו (דלא מצי לאפוכיה בזכותיה) וכן שני דיינים ששונאים זא"ז פסולים לדון (דמפני שנאה שביניהם דעת כל אחד לסתור דברי חברו ויצא משפט מעוקל) אמרו (סנהדרין כ"ט) והוא לא אויב לו ידוננו, ולא מבקש רעתו, מכאן לשני ת"ח ששונאים זא"ז אין יושבין בדין כאחד, בהשקפה ראשונה יפלא דהא קרא ברוצח ונרצח משתעי לא בדיין, ורש"י שכתב שם דאי ברוצח הא כבר כתיב (ואתחנן ד' מ"ב) והוא לא שונא לו, לכן דרשוהו אדיינים דסמוך ליה ושפטו העדה, וזה לחוד לא יספיק להוציא עי"ז קרא מפשטי', ונ"ל דמלישנא דקרא עצמו מוכח דלא ברוצח ונרצח ידבר, דא"כ היה לו לומר ולא בקש רעתו בפעל עבר שהרציחה כבר עברה, ועוד דאי והוא לא אויב לו על הרוצח קאי, היה לו להקדימו למאמר ויפל עליו וימות כבמקראות הקודמים שיקדים תכונת נפש הרוצח לפעל רציחה. אם בשנאה יהדפנו או השליך עליו בצדיה וימות, או באיבה הכהו וימות, בפתע בלא איבה בלא צדיה בלא ראות. הנה כל זה יורה שאינו מוסב על הרוצח, ולרבותינו ניחא מאד, דכולה פרשה מדברת בשעה שהרוצח עומד לפני הדיינים, כאמרו (פי"ב) ולא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט, והולך ומבאר אח"ז איזהו מזיד ואיזהו שוגג, ובמה שאמר ויפל עליו וימות נגמר ענין השוגג, ועתה יתחיל לדבר מאיכיות השופטים שהרוצח עומד לפניהם למשפט דממנו קרא משתעי, וכמו שאמר גם אח"ז והשיבו אותו העדה) ע"ז אמר והוא לא אויב לו, לא יהיה אחד מן השופטים אויב לו לרוצח, והזהיר עוד שלא יהיה באחד מן השופטים שום חששא שממנו יסובב רעה לרוצח, כי אף שאין בלבו שום טינא עליו לחייבו, מכל מקום יוכל להיות סבה לחייבו, כגון שאין השתוות דעת דיין זה עם דעת דיין אחר היושב עמו בדין, ומצד שלילת אהבה לא ניחה דעתיה בדעת חברו, ולבו נוטה לסתור דבריו ובזה יצא משפט מעוקל ויצמח רעה לנדון לחייבו, ע"ז אמר ולא מבקש רעתו, לשון מבקש ישמש גם על ההשתדלות בהשגת דבר על ידי סבות ומסובבים, כענין ויבקשו לשלוח יד, מלת והוא מוסב על אחד מן העדה שהנדון עומד לפניהם, ואף שעדה לשון נקבה יאמר והוא לשון זכר, כמו שאמר אח"ז ושפטו העדה ולא אמר ושפטה, כי אישי העדה זכרים הם ואמר שם בלשון רבים כי המשפט יוצא מבין כלם, אמנם בהרחקת השנאה ובקשת הרע, שהיא אזהרה לכל אחד מהם אמר והוא לשון יחיד.

במדבר לה,כה

**והאלהי' אנה לידו, והיודע הנסתרות ב"ה יודע כמה שנים זה חייב גלות, והוא ב"ה יודע חיי הכה"ג עד כמה, באופן שלא יאונה לזה להיות הורג וגולה טרם מות הכהן רק כפי השנים שהוא חייב גלות, ואם היתה התורה קובעת זמן קבוע לגולה שוה לכולם היה משפט מעוקל**

**(כה) עד מות הכה"ג. דלפי שענינו חיובי הגלות אין ספק שיהיו המקריים משתנים מזה לזה, שכל אחד לפי הכוונה ולפי המקרה יתחייב הגלות, ואפי' בדת הנמוסית יחייבו לאחד גלות שנה אחת, לשני שלשה, ולשלישי עשר שנים כפי הענין, וכבר ארז"ל שענין השוגג הוא, ששנים נמצאים בפונדק אחד זה חייב מיתה וזה חייב גלות, בא זה והרג א"ז, באופן שזה נהרג וזה גולה, וכמ"ש והאלהי' אנה לידו, והיודע הנסתרות ב"ה יודע כמה שנים זה חייב גלות, והוא ב"ה יודע חיי הכה"ג עד כמה, באופן שלא יאונה לזה להיות הורג וגולה טרם מות הכהן רק כפי השנים שהוא חייב גלות, ואם היתה התורה קובעת זמן קבוע לגולה שוה לכולם היה משפט מעוקל, כי יש מי שחייב גלות שנים הרבה ויש שאינו חייב רק מעט (רא"ש), ונכון הוא.**

**בס"ד**

**מבחר הכתב והקבלה**

**דברים**

בס"ד

פרשת דברים

דברים א,א

אלה הדברים. דע כי חמשת פסוקים הראשונים הם הקדמה של כל הספר, ויש בהם שלשה פעמים לשון דבורו של משה, אשר דבר משה, דבר משה אל בנ"י, הואיל משה באר, כי יש בספר זה ג' חלקים. והתבונן כי התחלת שלשת חלקי ספר זה כהתחלת ג' הספרים שמות ויקרא במדבר. אלה, ויקרא, וידבר.

(א) אלה הדברים. דע כי חמשת פסוקים הראשונים הם הקדמה של כל הספר, ויש בהם שלשה פעמים לשון דבורו של משה, אשר דבר משה, דבר משה אל בנ"י, הואיל משה באר, כי יש בספר זה ג' חלקים. חלק הא' מתחלת הספר עד ויקרא שקודם עשרת הדברות (בואתחנן ה') והוא מדבר בעניני מוסר. חלק הב' מן ויקרא עד הברכות והקללות שבכי תבא והוא מדבר מהמצות, לכן אמר שם תחלה (מ"ה) אלה העדות והחקים וגו' שהוא ענין אחד עם מ"ש אחריו ויקרא משה. חלק הג' מן הברכות והקללות (כי תבא כ"ז) עד סוף התורה, ואמר שם קודם הברכות (כ"ז ח') באר היטב ואח"כ וידבר משה. והתבונן כי התחלת שלשת חלקי ספר זה כהתחלת ג' הספרים שמות ויקרא במדבר. אלה, ויקרא, וידבר, וזה"ש במדרש, ויקרא הוא מלא הלכות וכנגדו דברים נמי מלא הלכות כלומר אותו חלק שבס' דברים שהוא כנגד ס' ויקרא המדובר מן המצות הוא מלא הלכות (הגר"א), והיא הערה נפלאה, ונכון מאד. ולחנם נדחקו המפרשים לחבר ה' הפסוקים האלה לענין אחד, ומהם יעקרו אותם ממקומם ויושיבום בסוף ס' הקודם. והאמת יורה דרכו שאינם רק הקדמה לשלשת חלקי ספר זה:

דברים א,ג

ובמשכיל לדוד אמר הא דאין להוכיח אלא סמוך למיתה היינו במי שידענו דכבר עשה תשובה מחטאו, אבל למי שעודנו מחזיק בטומאתו אין שום טענה ליפטר מתוכחה:

(ג) ויהי בארבעים. מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה (רש"י מספרי) והא דאמרי' הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים הני מילי בשעת מעשה אבל שלא בשעת מעשה אינו מוכיחו וחוזר ומוכיחו, כן כתב בצד"ל. ובמשכיל לדוד אמר הא דאין להוכיח אלא סמוך למיתה היינו במי שידענו דכבר עשה תשובה מחטאו, אבל למי שעודנו מחזיק בטומאתו אין שום טענה ליפטר מתוכחה:

דברים א,ה

**בשבעים לשון פירשה להם; אין כוונתם על לשונות שאר העמים, כי מה תועלת היה להם לישראל מזה, וגם לרבותינו לא שנו את לשונם לדבר בשפת אומה אחרת, אבל דרך רבותינו לקרוא הכוונה והמכוון במאמר במלת לשון,**

**באר את התורה. לשון רש"י מרבותינו בשבעים לשון פירשה להם; אין כוונתם על לשונות שאר העמים, כי מה תועלת היה להם לישראל מזה, וגם לרבותינו לא שנו את לשונם לדבר בשפת אומה אחרת, אבל דרך רבותינו לקרוא הכוונה והמכוון במאמר במלת לשון, כאמרם (גיטין ע"ב) אם מתי שתי לשונות במשמע ר"ל שתי כוונות, וכן כאן בשבעים לשונות ר"ל בשבעים כוונות, מסכים עם מאמרם במקום אחר שבעים פנים לתורה, והם הכוונות הפנימיות שבתורה חוץ מן הכוונה הראשונה הפשוטה, וכ"א ברעיא מהימנא (בויקרא ד' כ') שאמר ומתמן הוו ידעין סנהדרין שבעים לשון דאינון שבעים פנים לתורה, ע"ש.**

דברים א,ו

בחורב. אין זה סיני, כי בסיני נתנה התורה, ובהר חורב היה המשכן ששם היו ישראל חונים, ואמרו חז"ל כללותי' נאמרו בסיני ופרטותי' נאמרו באה"מ.

(ו) בחורב. אין זה סיני, כי בסיני נתנה התורה, ובהר חורב היה המשכן ששם היו ישראל חונים, ואמרו חז"ל כללותי' נאמרו בסיני ופרטותי' נאמרו באה"מ ונשנו בערבות מואב. נמצא בערבות מואב נשנו הפרטים שנאמרו בחורב, וז"ש דבר אלינו בחורב לאמר (הגר"א דלא כראב"ע שכתב חורב זה סיני), עי' שבת (פ"ט ב') הר סיני שמו ולמה נקרא הר חורב וכו':

דברים א,טו

**(טו) ורבותינו שאמרו ונבונים לא מצא, אין כוונתם שלא נמצאו בכל מחנה ישראל אישים נבונים, שהרי כתיב מבני ישכר יודעי בינה, אבל כוונתם שבכל ע"ח אלף ושש מאות ראשים היו כל המעלות, חוץ מן הנבונים שבמעט ממקצם לא היו נבונים (הגר"א):**

שרי אלפים ושרי עשרת. כל ארבעה מינים האלה היו נצרכים אל המשפט, כמ"ש ושפטו את העם בכל עת, ומ"מ כל מין מן השרים היה לו התמנות מיוחד אליו לבד, וזה שרי האלפים היו המנהיגים במלחמה לצאת ולבוא, ושרי המאות היו מיוחדים גם להיות שופטי העם ממש, כמ"ש (מדבר ל"א) ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה, וכן ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא שרי האלפים ושרי המאות, אמנם שרי החמשים היו מיוחדים ללמד תורה לישראל, והם הנקראים בכ"מ זקנים, והם המעולים שבכולם, ולכן בקללות התחיל בהם, כמ"ש (ישעי' ג' ג') הנה ה' מסיר מירושלים וגו' שר חמשים, וארז"ל (חגיגה י"ד) שיודע לישא וליתן בה' חומשי תורה שיש בה חמשים פרשיות, אמנם שרי העשרות היו מיוחדים להיות שוטרים לקיים הפסק דין, והיו הזקנים כפל כנגד השופטים לפי שהמשפט אינו אלא ביום, וללמוד התורה בין ביום בין בלילה (הנ"ל). ודבריו קלורין לעינים, ונתיישב בם תמיהת התוס' והר"ן (סנהדרין י"ז) דהיכא אמרי' שרי אלפים היו שש מאות, ושרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים י"ב אלף, ושרי עשרות ס' אלף, דהא כדמפקי' מס' רבבות ת"ר לשרי אלפים לא משכחת עוד ו' אלפים לשרי מאות, וכדמפקת כל הני לא מצינו עוד לשרי אלפים י"ב אלף, וכש"כ דלא משכחת לשרי עשרות ס' אלפים. ולדברי הגר"א אין מקום לתמיהתם, כי אף שכולם היו שופטים מ"מ כל אחד היה לו עיקר התמנות לבדו, שרי אלפי' להנהגת המלחמה, שרי מאות לשפוט את העם, שרי חמשי' ללמד תורה ברבי', ושרי עשרות לשוטרי' לרדות על קיום פסקי הדייני' (וכנגדם סידר יתרו ארבע מדרגות, אנשי חיל, הם שרי אלפים, שיש להם כח לסבול טורח המלחמה ולא יפחדו מאויב המתקומם כנגדם, ויודעים בטוב הנהגת אנשי חיל המלחמה. יראי אלהים, הם שרי מאות שיראתם על פניהם מפני הש"י ולא יגורו מפני איש מלשפוט כפי האמת. אנשי אמת, הם שרי חמשים העוסקים תמיד בתורת אמת. שונאי בצע, הם שרי עשרות שלא יטו אחרי בצע כסף ברדותם את בעלי דינים לקיום הפסק), ואחרי שכל אחד מארבע כתות השרים היו לו התמנות מיוחדת, הנה לא נגעה אחת בחברתה כלל בעיקר התמנותם, ובזה לא יתמעט כמות האחרונים מחמת הראשונים. והנה לרבותינו היה מספר כל השרים שבעת רבוא ושמונת אלפים ושש מאות, ותמהו כל המפרשים על המספר המופלג למנות שרים רבים מאד שהם שמינית המחנה, והכתוב אמר בפשע ארץ רבים שרי' הלא שלמה לא מינה רק ששת אלפים כאמור בדברי הימים, והיו ישראל י"ג רבוא כמ"ש בשמואל כשמנאם דוד, (ולסבת קושי' זו נטו מפרשי הפשט מדעת רבותינו ומפרשים בדרך שיתמעטו מכמות השרים, וכבר העירותי בפרשת יתרו על פירושם ומבואר כי הלכו בדרך לא נכונה), ולדברי הגר"א קושיתם מעיקרא ליתא, כי לפי עיקר התמנותם גם כמותם הוא לפי הראוי:

דברים א,כב

תור הונח על ההולך לארץ אחרת לבדוק אותה כפי מה שהיא בתכונתה, אבל חפירה הונח על המחפש והבודק את חרפת הארץ וגנותה לגלות קלונותי', ולזה שיתפו רבותינו לשון חפירה על הריגול עם חפירה על הבושה והחרפה

(כב) ויחפרו. לא נתכוונו אלא לבושתה של א"י כתיב הכא ויחפרו וכתיב התם וחפרה הלבנה (סוטה ל"ד), כוונתם להבדיל בין תור ובין חפירה ששניהם הוראתם החיפוש והבדיקה במדינה אחרת, וההבדל ביניהם, כי תור הונח על ההולך לארץ אחרת לבדוק אותה כפי מה שהיא בתכונתה, אבל חפירה הונח על המחפש והבודק את חרפת הארץ וגנותה לגלות קלונותי', ולזה שיתפו רבותינו לשון חפירה על הריגול עם חפירה על הבושה והחרפה. לכן בפרשת שלח לא הוזכר רק לשון ויתורו, אמנם כאן אשר יוכיחם על רוע מעלליהם, כי נתגלה כי כל שאלתם בשליחות האנשים לא היה לתור לדעת ערכה, כ"א לחפור לגלות חרפתה (תלפיות), ודע דבש"ס שלפנינו איתא שם מרגלים לא נתכוונו וכו' מלת מרגלים הוא שיבוש, דקרא מן המשלחים ידבר לא מן השלוחים. ובילקוט פ' שלח ליתא למלת מרגלים, וכ"נ מפירש"י שם בגמ'. אמנם לא שבק קרא מלשנות גם בשלוחים עצמם לגנותם, כי שם בשלח נאמר בהם ויתורו, וכאן אמר (פכ"ד) וירגלו שהוא ג"כ החיפוש לגנות, כמבואר, ע"ש:

דברים א,כח

שאין בשמים דרך גוזמא, כי לא תעתיק התורה דברי פחותי הערך המדברים בהפלגות דברים.. אבל בשמים הוא ענין השתוממות והפלאה

(כח) ובצורות בשמים. נ"ל שאין בשמים דרך גוזמא, כי לא תעתיק התורה דברי פחותי הערך המדברים בהפלגות דברים, והרי משה עצמו אמרו ג"כ (עקב ט'), אבל בשמים הוא ענין השתוממות והפלאה כמו על יומו נשמו אחרונים, פנו אלי והשמו (איוב כ"א), אשר שם שמות בארץ (תהלים) (עמ"ש ריש בראשית), וטעמו כאן גודל הערים וחזקם הוא בדרך נפלא מאד עד שאדם משתומם עליהם ומענין זה אמר תהלים. השמים שמים לה' השמים השני ג"כ לשון השתוממות והפלאה, כלומר השמים ברא ה' לעיני בני אדם להיותם משתוממים ומתפלאים על גודל כבוד ה', כי הרואה מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה בשמים ממעל, גודל גופים השמימיים, גבהן מן הארץ, חוקותיהן מסלותיהן ומרוצותיהן, ופעולות ב' המאורות הגדולים איך ישימו משטרם מרום מעמדם לעומק הארץ מתחת, המדה והמספר והמשקל שהטבעו ביצורים הנפלאים האלה, עד שלא תשבע עין לראות הוד תפארתם, ולא תמלא אוזן משמוע את כבוד האל אשר יספרו, ותבונתו אשר יגידו, הלא ישתומם האדם על העוז העליון היוצא כל אלה, ומגדלות היצורים האלה ותפארתם הלא יתפלא ויפול לבו בקרבו על רוממות עושה כל זאת, וימלא יראת ה' כבודו ורוממותו. ואמר עוד והארץ נתן לבני אדם, כלומר וכן הארץ נתן לבני אדם להיות שמים לה', כי בראות האדם העולם בנוי בברואים פרטיים אין מספר, וכולם מתאימים זה לזה בתבונה נפלאה (הלא יתמה לב המתבונן בהם ויגידו לו כי האל ממעל נעלה על כל מחשבה נבדל מכל המעשים עד אין חקר), הארץ הים והיבשה עם צאצאיהן וצבאותיהן, היצירות היותר קטנות שבהם, אשר אף אם היו אלף פעמים גדולים ממה שהם לא תראם עין האדם, זולתי ע"י מראות המגדילים את המוחשים על אחת רבבות רבות, ובכל זאת הם בריות גמורות מתוקנים באברים הנצרכים להם, הלא ישתומם לב המתבונן בהם ויתפלא לאמר מה רם ונשא האדון אשר עשה כל אלה, ומה מאד נעלה ונשגב לאין חקר ונפלא מכל גדולה וכבוד שיוכל האדם לדמות בדעתו; ומערכת המקרא הוא כזה השמים, שמים לה', והארץ נתן לבני אדם. שמים לה' שבדלת הראשון ישרת גם לשני, וכן נתן לבני אדם שבדלת השני ישרת גם לראשון, כדרכי השיר, ומנין הדלתות שוים כמעט בתנועותיהם. ואם תפרש מקרא זה כפשוטו, יש בו מן הזרות הגדולה, דמלשון והארץ נתן לבני אדם יהיה משמעותו כאילו עזב ה' את הארץ חלילה, אמנם לדברינו מיושב על מכונו

**פרשת ואתחנן**

**דברים ד,א**

**הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמתי שבכל חק ומשפט, וביאר להם הפירוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבע"פ המקובלת בידינו מרבותינו**

**(א) אנכי מלמד אתכם. בכל שאר מקומות יאמר "אשר אנכי מצוה אתכם", (לקמן פ"ב) או "אשר אנכי דובר באזניכם" (לקמן ה') או "אשר אנכי נותן לפניכם" (ראה י"ב ל"ב) וכאן שינה לומר "אנכי מלמד אתכם" ויורה בזה ליסוד הגדול הנצרך לדת ישראל, וזה, כי בלשון מצוה, דובר, נותן, אין במשמעותן רק הדברים כמשמען, שהודיע משה לישראל את החקים והמשפטים כמו שהם כתובים לפנינו בתורה, לכן הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמתי שבכל חק ומשפט, וביאר להם הפירוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבע"פ המקובלת בידינו מרבותינו התנאים והאמוראים חכמי הקבלה מדור דור עד משה רבנו, כי הדבר הנכתב יסבול פירושים שונים ואפשר שיובן בו הבנות מתחלפות עד שאפשר שתהיה בו הבנה הפך דעת נותן התורה ית' לכן כדי להשמר מרשת הטעות ללכת עקלקלות בהבנת המקראות המדברות ממצות ה', ולהבין בם הפך דעת העליון ית', באה מסורת התורה שבע"פ לעשות בה סייג וגדר לתורה שבכתב, בל יבאו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה, ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצות התורה כי אמנם נדע כי הגיון התורה שבכתב בצירוף התורה שבעל פה הנודעת לנו בנבואה מאבי הנביאים עד הדור האחרון, הן הנה לבדנה גורמים לעוסק בהם הדבקות האלהי, ומאצילים על אוהביהם רוח אלהים וכל הצלחות הנפשיות העליונות, כי התורה שבע"פ ממרום באה אלינו ע"י נבואה, ועד מרום תנשא הדבק בה והמתאחד עמה, הנה על היסוד הגדול הזה אשר עליו נבנה דת כל בית ישראל בא להורות במה שאמר כאן החקים והמשפטים אשר אנכי מלמד אתכם, ועל כוונה זו אמר (לקמן פ"ה) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה"א, וכן אמר (פ' י"ד) ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים, מדהזכיר לשון למד יורה על התורה שבע"פ, וכן הבינוהו רבותינו (בנדרים ל"ז א') מאי שנא מדרש דלא וכו', ע"ש**

דברים ד,ב

אמר בס' מעין החכמה, דהמקרא מסייע לרמב"ם, דכ"מ שנ' השמר אינו אלא ל"ת, וכאן סמך לשון שמירה, ללא תגרעו, ובפ' ראה סמך לשון שמירה ללא תוסיף, כמש"ש אותו תשמורו לא תוסיף וזה יורה כי גם במל"ת איתי' לאיסור ב"ת,

(ב) לא תוסיפו. ה' פרשיות בתפלין ה' מינים בלולב ה' ציציות (רש"י), נראה דעת רש"י כראב"ד (פ"ב מממרים) דלא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה, אמנם דעת רמב"ם שם דגם במצות ל"ת איתנהו לאיסור מוסיף, כגון אם יאמרו בשר עוף בחלב הוא אסור מה"ת, וכן להפך דבר שהוא אסור מה"ת אם יאמרו שאינו אסור אלא מדבריהם יש בו משום בל תגרע שמגרע לאיסורו שעושה איסור תורה לאיסור דרבנן (ע"ש בלח"מ), ושפיר אמר בס' מעין החכמה, דהמקרא מסייע לרמב"ם, דכ"מ שנ' השמר אינו אלא ל"ת, וכאן סמך לשון שמירה, ללא תגרעו, ובפ' ראה סמך לשון שמירה ללא תוסיף, כמש"ש אותו תשמורו לא תוסיף וזה יורה כי גם במל"ת איתי' לאיסור ב"ת, עכ"ד. והנה בפ' ראה אמר לא תוסיף ולא תגרע בלשון יחיד, וכאן אמר בלשון רבים, נ"ל דכאן האזהרה על הב"ד הגדול שבירושלים, אף שהם עיקר עמודי הוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן אמרה תורה, עפ"י התורה אשר יורוך, והוא מצות עשה לסמוך ולהשען עליהם בכל עניני הדת, וכל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בל"ת שנא' לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך (כמ"ש הרמב"ם ריש הל' ממרים), וכיון שהתורה בעצמה נתנה לב"ד הגדול כח זה שדבריהם הם כשל תורה עצמה, עד שהעובר על דבריהם עובר בעשה ול"ת דאורייתא, היה עולה על הדעת לומר שיש להם גם כח זה לעשות דבר מדבריהם כדאורייתא ממש וכן להפך, לכן באה האזהרה כאן, לא תוסיפו ולא תגרעו, שלא ילמדו רק כפי המקובל, עד"מ לא תבשל גדי, שבשר בהמה בחלב יש בו איסור דאורייתא. אבל בשר עוף ילמדו שאינו אסור מה"ת רק מדבריהם. וכן להפך. ובזה נסתלקה מעל הרמב"ם התלונה הגדולה שיש לו להרמב"ן עליו בראשון לשרשי המצות, שכתב עליו, אם כדעת הרמב"ם דכל מילי דרבנן הוא בכלל מ"ע ול"ת דאורייתא, והעובר על דבר מדבריהם עובר בעשה דועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך, ועל ל"ת לא תסור מן הדבר, א"כ היה ראוי להחמיר מאד בדברי סופרים כי כולן ד"ת הן, ולמה דנין בכל דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן מקילין בד"ס בענין העונשין שאין בהם כ"א נדוי ושמתא לא מלקות. ואמרינן אתי עשה דאורייתא ודחי עשה דרבנן, ע"ש בהשגת הרמב"ן באורך ובמג"א שם. ולדברינו אין מקום להשגתו, כי אף דכל מילי דרבנן הוא בכלל מ"ע ול"ת דאורייתא, מ"מ לא היו רשאין להשוות דבריהם ולעשותם כשל תורה ממש גם לענין עונשין ולספיקן וכדומה, כי אם לא הבדילו כלל לדינא בין דאורייתא ממש למילי דרבנן, א"כ היו עוברין על לאו דלא תוסיפו על הדבר, כי מאי אהני לן אם יאמרו עד"מ בשר עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן, אם לא יהיה נ"מ לדינא להקל בו יותר מבשל תורה, אבל כמו שנצטוה הב"ד הגדול לעשות משמרת למשמרת, ומן התורה ניתן הכח לדבריהם להיותם בכלל עשה ול"ת דאורייתא, ככה נצטוו לעשות הבדל מה בין דבריהם לשל תורה, להקל בעונשן ובספיקן וכדומה......

דברים ד,ג

(ג) עיניכם הראות. נותן בזה טעם על מה שהזהיר לא תוסיפו, כי אתם רואים שחשבתם על עבודת בעל פעור שהוא לבזותה ולגנותה ודמיתם להוסיף על מה שלא נצטויתם, ובאמת זה היה עבודתם ונענשתם על כך, הנה בזה תראו פחיתות הבא ממה שמוסיפין יותר על צוויו ית' (הגר"א):

דברים ד,ו

כללו של דבר ע"י שמירת התורה בלב יבא לכלל מעשה, וז"ש ושמרתם ועשיתם, כי אם שמור תשמרון לעשות ורבים כאלה, שהקדים בהם שמירה, ולא אמר וזכרתם ועשיתם, כי אפשר שיזכור ולא יעשה, כי הזוכר איסור הערוה ולמד כל דקדוקי האיסור אולי כשיתקפנו יצרו לא יחדל מלחטוא, ואין תקנה אלא בשמירת התורה בלב, שבהיות התורה שמורה בלבו, כל היום תהיינה מחשבותיו ביראת ה' וחכמה להשכיל באמתו ולהתבונן בחסדיו ובדרכיו ית' ולנצור בלבו חוקיו ומשפטיו עד שיהיו שגורים בפיו

(ו) ושמרתם ועשיתם. לא אמר וזכרתם רק ושמרתם כמו שכתב רנ"ו, יצר לב האדם רע ובטבעו נוטה לעניני חול ולתאות העולם, וכל זמן שלא יעשה לו האדם לב חדש ורוח חדשה קשה עליו מאד להטות לבו לתורה, ואעפ"י שעוסק בה אין דברי' חקוקים על לוח לבו ואינו שמח בהם שמחת לב, כל דבר מעניני העולם יבלבלוהו, וצרכיו ועסקיו יטרידוהו, שכמעט כל דבר בעולם גדול בעיני הלב מן התורה, ולכן לומד ושוכח מציץ ומתעלם ויקשה עליו לעשות כתורתו, לא כן מי שתורת ה' חפצו, כלומר שטבע לבו נוטה לתורה, הוא יהגה בה יומם ולילה, וכמו שזולתו גם בלילה לא ישכב לבו מרוב מחשבותיו על עניניו ועסקיו, כן הוא בתורה, כי עתה נפשו טהורה מכל מחשבות הבל, וגם על עסקיו וצרכיו אינו נותן לב רק בדרך עראי בעבור ההכרח לא שהם נחשבים בעיניו לדברים גדולי ההערך, כי לבו מתגדל ומתרומם על כל המעשים, לכן מה שלומד אינו שוכח ומה שהציץ לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם לשמור ולנצור ענינים שחייו וכבודו תלויים בהם, ואז יקל עליו המעשה, ויעבוד את ה' במצותיו בשמחה ובטוב לב, לפי שנפשו מוכנת לעבודתו ע"י המאור שבתוכו; כללו של דבר ע"י שמירת התורה בלב יבא לכלל מעשה, וז"ש ושמרתם ועשיתם, כי אם שמור תשמרון לעשות ורבים כאלה, שהקדים בהם שמירה, ולא אמר וזכרתם ועשיתם, כי אפשר שיזכור ולא יעשה, כי הזוכר איסור הערוה ולמד כל דקדוקי האיסור אולי כשיתקפנו יצרו לא יחדל מלחטוא, ואין תקנה אלא בשמירת התורה בלב, שבהיות התורה שמורה בלבו, כל היום תהיינה מחשבותיו ביראת ה' וחכמה להשכיל באמתו ולהתבונן בחסדיו ובדרכיו ית' ולנצור בלבו חוקיו ומשפטיו עד שיהיו שגורים בפיו ולהשתמש בבינתו למצוא טוב טעם ודעת להמתיק דברי התורה לנפש. ולכן לשון שמירה בכל המקרא סמוך לתורה, ולשון עשיי' אצל המצות, כמו ואשמורה תורתך, שומר תורה אשרהו וכן כלם, ואצל העשייה כתיב לעשות את כל החוקים, לעשות כל המצות, כי התורה צריכה שמירה בלב, והמצות צריכים עשייה, וכשאומר לעשות אצל התורה כתוב לעשות את כל דברי התורה (דברי' וי"ו כ"ד) לא לעשות התורה, כי דברי התורה הן המצות, וכן וכתורה יעשה (עזרא יו"ד) כלומר כמצות התורה. ועמ"ש לקמן אצל כי נשמור לעשות שהוא מן ואביו שמר את הדבר ויהיה טעם ושמרתם ועשיתם תצפו ותיחלו בתאוה וחפץ פנימי אל עשיית המצות

שם(ד,ו)

אף שהמצות השכליות שבתורה הם דברי אלהים חיים כמו החקים, בכל זאת השכליות הם רק קודמים בזמן ובטבע, אבל החקים קודמים להם במעלה, ועיקר קרבת אלהים היא ע"י החקים לא ע"י שכליים, כי לא יתכן להתקרב אל אלהים כ"א במעשים מצווים מאת אלהים והם החקים, אשר לולי היה מצווים ממנו ית' לא היו נודעים כלל.

עם חכם. אחרי שאמר את החקים האלה, שהם דברים שאין להם טעם עפ"י השכל והמופת והאומות משיבין עליהם, ואיך יאמרו רק עם חכם ונבון; אמנם פתרון הדברים מבואר בספר הברית; והוא, אף שהמצות השכליות שבתורה הם דברי אלהים חיים כמו החקים, בכל זאת השכליות הם רק קודמים בזמן ובטבע, אבל החקים קודמים להם במעלה, ועיקר קרבת אלהים היא ע"י החקים לא ע"י שכליים, כי לא יתכן להתקרב אל אלהים כ"א במעשים מצווים מאת אלהים והם החקים, אשר לולי היה מצווים ממנו ית' לא היו נודעים כלל, כי כלם רחוקים מן השכל כענין הקרבנות וזריקת הדם על המזבח, כי כל מלאכת המשכן והמקדש תבניתו ותבנית כל כליו ומתכנתו בבנינו וכל עבודתו בקרבנות וזריקת דמם ואפר פרה אדומה שעיר המשלח בגדי הכהנים טומאה וטהרה וכדומה כלם מן החקים הם, ורק על ידיהם זכינו כי יצאה אש מלפני ה' ותאכל על המזבח, ולעיני כל נראו נסים ונפלאות, הצלחת האומה ישיבתם על אדמתם בטח נוצחים במלחמות, ועין בעין נראה כבוד ה' עליהם בהלבנת חוט השני, ושאר הנפלאות שבמקדש, שפע הנבואה ורוח הקדש; ומאז כאשר נחסרנו כל אלה, חסרו כל טוב, נתרחקו מעל אדמתם, אין להם יכולת הנצוח במלחמה, הנבואה נסתלקה מהם, והם בתוך הגולה בזויי עם ממשך וממורט; ולעת כזאת לא יאמרו העמים רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, אבל עת קיימם החקים כראוי אז באמת התפלאו כלם לאמר על החקים, הנראים לכסילות, כי הם חכמה רבה ובינה גדולה, כי התולדה מן קיום החקים העידה קרבת ה' לישראל וזה"ש אשר לו אלהים קרובים אליו:

דברים ד,יב

כמו ששמעו מלת אנכי ככה ראו בעיניהם אות א' ואות נ' ואות כ' ואות יו"ד בתוך האויר צורות אותיות אלה ממש, והאותיות היו של אור גדול עומדים באויר אשר על הר סיני, ומאירים באור זך ומצוחצח עד מאד לעיני כל ישראל... ופירושו כאן, תמונה אינכם רואים זולתי תמונת קול, כלומר שום תמונה לא ראיתם חוץ מתמונת אותיות הקדש שהוא מהות הקול

(יב) זולתי קול. שתי מלות אלה מיותרות, כי כבר אמר קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים, ומה בא ללמדנו שאמר זולתי קול, ובעלי הפשט יאמרו כי זולתי קול הוא כפול לחזק הענין, ובעל הברית אמר למ"ש על וכל העם רואים את הקולות, (שמות כ'), רואים את הנשמע, והדברים יובנו, כי כמו ששמעו מלת אנכי ככה ראו בעיניהם אות א' ואות נ' ואות כ' ואות יו"ד בתוך האויר צורות אותיות אלה ממש, והאותיות היו של אור גדול עומדים באויר אשר על הר סיני, ומאירים באור זך ומצוחצח עד מאד לעיני כל ישראל, וכן רואים ג"כ אחר מלת אנכי ד' אותיות הוי' ב"ה, וכן ה' אותיות אלהיך, וכן ג' אותיות אשר, וכן כל דבור ודבור, תוך כדי דבור הנשמע לאזניהם היה נראה ג"כ לעיניהם באויר עד תום כל עשרת הדברות, וכ"כ במכדרשב"י יתרו; ופירושו כאן, תמונה אינכם רואים זולתי תמונת קול, כלומר שום תמונה לא ראיתם חוץ מתמונת אותיות הקדש שהוא מהות הקול (ועמ"ש בבראשית בויאמר אלקים ובפ' יתרו בקול שופר):

דבריםד,כ

כי זה היה התכלית האמתי המכוון ממנו ית' לשעבדם במצרים, לצרפם כזהב בכור שיתפרדו הסיגי' וישאר זהב טהור לבד, חלאת הפושעי' מתו בימי החשך, ורק הנשארי' נבחרו לקבלת התורה

(כ) מכור הברזל. כור הוא כלי שמזקקין בו את הזהב (רש"י) כי זה היה התכלית האמתי המכוון ממנו ית' לשעבדם במצרים, לצרפם כזהב בכור שיתפרדו הסיגי' וישאר זהב טהור לבד, חלאת הפושעי' מתו בימי החשך, ורק הנשארי' נבחרו לקבלת התורה, כי אלו הרבה את ישראל והשפיע להם טובות גדולות בלתי שיעבוד, לא היו מתרצי' לקבל עליהם התורה הזאת האוסרת עליהם כל עניני' שהיו רגילי' בהם, לכן היתה מעצת ה' לשעבדם תחת עול מלכות קשה ולסבה זו נטהרו ונזדקקו עד שהיו ראויים לקבל התורה מרצון נפשם:

דברים ה,יד

וע"ש זה נקרא שבת לה"א, להשכיל ולהשתעשע בה' ובתורתו, וזהו העיקר לישראלי ביום השבת, והמנוחה מעשיית המלאכה היא טפלה אצלו, דבקיום השביתה ממילא המנוחה אתי', אבל העבד והאמה איך ישימו עיונם וחקירותם בעניני אלקיים..א"כ שביתה לא שייכה בהו, אבל מנוחה היא דמשכחת אצלם שינוח הגוף מעשיית מלאכה וינוח לבבם במה שאין מורא רבם עליהם ביום הזה

(יד) למען ינוח עבדך. הוא נתינת הטעם למה שצוה לא תעשה כל מלאכה ע"י עבדך כדי שינוח העבד והאמה כמוך, לא שתנתן מצות שבת כדי שינוח העבד והאמה (רב"ח); תבלין לדברים אלה, כי המנוחה ביום השבת הוא טפל, והעיקר אצלו השביתה, והמנוחה ממילא נמשכת אחריה, אבל בעבד ואמה המנוחה היא העיקרית אצלם דלא שייכה בהם שביתה כלל, כי השביתה היא העיון והחקירה (כמ"ש ביתרו) וע"ש זה נקרא שבת לה"א, להשכיל ולהשתעשע בה' ובתורתו, וזהו העיקר לישראלי ביום השבת, והמנוחה מעשיית המלאכה היא טפלה אצלו, דבקיום השביתה ממילא המנוחה אתי', אבל העבד והאמה איך ישימו עיונם וחקירותם בעניני אלקיים אם דרכי ה' לא ידעו אם תורת ה' לא יחפצו ואינם מחוייבים בה, א"כ שביתה לא שייכה בהו, אבל מנוחה היא דמשכחת אצלם שינוח הגוף מעשיית מלאכה וינוח לבבם במה שאין מורא רבם עליהם ביום הזה לעשות להם מלאכתם ובזה הם שקטים ונחים:

דברים ה,טו

א"כ יציאת מצרים איננו הטעם לשמירת השבת, אבל הטעם האמתי הוא נלמד מן הכתוב אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדישכם שפשוטו יורה כי ה' נתן לנו השבת למען תהיה לנו לאות שאנחנו עמו, ולכן אנו שובתים ביום השביעי כמו ששבת בו השי"ת אחר הבריאה, וזה טעם שבתותי בכנוי מוסב אל ה' יתעלה, כי יום השביתה שלו הוא גם יום השביתה שלנו, ובזה השי"ת יודע בעולם כי ה' מקדש ישראל הוא אלהינו ואנחנו עמו, כמו שחתם הכתוב על כוונה זאת לדעת כי אני ה' מקדשכם והדברים ברורים

(טו) וזכרת. דעת רוב המפרשים שהתורה יתנה ב' טעמים למצות השבת, בעבור שמצאו בדברות הראשונות זכרון הבריאה, ובדברות השניות זכרון יציאת מצרים, אמנם למי שיתבונן היטב בעומק פשוטן של המקראות יתברר שזו הסברא רחוקה מן האמת, ושמעולם לא היתה כוונת הכתוב לתת אלה ב' הטעמים למצות השבת, ותחלת בריאת העולם אינו הטעם שבעבורו נצטוינו על השביתה ביום השביעי, רק הוא הטעם על היות יום השביעי מקודש יותר משאר הימים, ומפורש כתוב בבראשית ויקדש אותו כי בו שבת וגו', ושם לא צוה כלום על השביתה בו, וכן בדברות הראשונות לא אמר ע"כ צוך ה"א לעשות את יום השבת אצל זכרון בריאת העולם, רק אמר ע"כ ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, והפרש רב יש בין קדושת היום ובין השביתה בו ממלאכה, שהרי הקדושה אפשר אפשר שתרמוז לבחינות ולסגולות אחרות ולסגולות אחרות שתהיינה לאותו היום, אף אם יעשו בני אדם בו מלאכה ועכ"ז היה היום קדש כי כבר נתקדש בעת הבריאה, גם הטעם השני שכתבו שהוא זכרון יציאת מצרים נראה שגם זה אינו הטעם האמתי, שהרי גם על מצות הענק תעניק לו (ט"ו י"ד) נתן הכתוב וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך, וגם על חג השבועות אמר וזכרת כי עבד היית (שם ט"ז י"ב), וכן על צווי לא תטה משפט גר יתום (שם כ"ד י"ז), ועל מה שצוה כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך בכולם הוסיף וזכרת כי עבד היית כמו שהוסיף בעשרת הדברות האחרונות על מצות השבת, ובא זה ולימד על זה שבכל פעם שצוה הכתוב על החמלה והחנינה והעזר אל הגרים ואל העבדים הוסיף זכרון יציאת מצרים, כאומר גם אתה היית עבד וגר במצרים ולכן חל עליך יותר מעל שאר בני אדם החוב לחון הגרים והעבדים ושלא להטות משפטם ולהעניק להם מאשר לך ולהניח להם העוללות ולשמח לבבם בחגיך וכדומה, למדנו א"כ שאף בדברות האחרונות לא הוזקק הכתוב לזכור יציאת מצרים, רק לפי מה שאמר שם למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, ולכן יצדק לומר שיציאת מצרים הוא הטעם רק להשבתת העבד והאמה ממלאכה, וזה רק פרט אחד מן החובות המוטלות עלינו ביום השבת, א"כ יציאת מצרים איננו הטעם לשמירת השבת, אבל הטעם האמתי הוא נלמד מן הכתוב אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדישכם שפשוטו יורה כי ה' נתן לנו השבת למען תהיה לנו לאות שאנחנו עמו, ולכן אנו שובתים ביום השביעי כמו ששבת בו השי"ת אחר הבריאה, וזה טעם שבתותי בכנוי מוסב אל ה' יתעלה, כי יום השביתה שלו הוא גם יום השביתה שלנו, ובזה השי"ת יודע בעולם כי ה' מקדש ישראל הוא אלהינו ואנחנו עמו, כמו שחתם הכתוב על כוונה זאת לדעת כי אני ה' מקדשכם והדברים ברורים (שי"ר), וכ"כ רע"ס למען ינוח וגו' וזכרת וגו', מצות שביתת בהמה היא כדי שינוח העבד, ומצות מנוחת העבד היא זכר ליציאת מצרים שהשבית בה הקב"ה את העבודה מן העובדים:

שם

וזהו שאמר כאן לעשות את יום השבת. כלומר לייחס ליום השבת ענין העשי', ר"ל שבו נגמרה הכל על שלימותו ותקונו הראוי' (וכבר נודע הבדל שבין בריאה יצירה ועשי', שהעשי' היא תקון הדבר על שלימותו הראוי) וילמדונו בזה אף שהאדם פוסק ממלאכתו, ולפעמים הזמן יחייב להשלימה, ואם לא ישלימנה יאבדו קנינו, לא יחוש לזה אבל תהיה בעיניו כאלו עשוי'

לעשות את יום השבת. שבת הוא יום המנוחה והמרגוע ולא שייך בה לומר לעשות, ונ"ל שמלת לעשות כאן אינו מן הפעלים שמכוונם פעולם ממשית, רק קיום והחלטת תואר במתואר, כמלת וקדשתו שענינו לייחס אליו הקדושה (ע' בוזאת הברכה באשר נסיתו במסה), כי על היום הזה אמרה תורה ויכל ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, שבו נגמרה הבריאה על שלימותה הראוי, אעפ"י שהיה בכחו לעשות יותר גדולה אבל כן גזרה חכמתו העליונה על המדה והמספר ועל המשקל, וזהו שאמר כאן לעשות את יום השבת. כלומר לייחס ליום השבת ענין העשי', ר"ל שבו נגמרה הכל על שלימותו ותקונו הראוי' (וכבר נודע הבדל שבין בריאה יצירה ועשי', שהעשי' היא תקון הדבר על שלימותו הראוי) ותרגומו לפי"ז וילמדונו בזה אף שהאדם פוסק ממלאכתו, ולפעמים הזמן יחייב להשלימה, ואם לא ישלימנה יאבדו קנינו, לא יחוש לזה אבל תהיה בעיניו כאלו עשוי', וכמ"ש ע"פ ועשית כל מלאכתיך שתהא מלאכתיך כאלו עשוי:

דברים ה,יז

עד שוא. ובדברות הראשונות עד שקר, סבת השינוי הזה היא למאמר רז"ל (בשבועות ד' כ' ע"ב, וכ"א א') א"ר יוחנן אוכל ולא אוכל שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר, אכלתי ולא אכלתי שוא ואזהרתיה מהכא לא תשא את שם ה"א לשוא וגו'

(יז) עד שוא. ובדברות הראשונות עד שקר, סבת השינוי הזה היא למאמר רז"ל (בשבועות ד' כ' ע"ב, וכ"א א') א"ר יוחנן אוכל ולא אוכל שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר, אכלתי ולא אכלתי שוא ואזהרתיה מהכא לא תשא את שם ה"א לשוא וגו' לישנא אחרינא א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל, ואיזהו שבועת שוא נשבע לשנות הידוע לאדם, ע"כ. ואיכות מחלוקתם הוא כי נתבאר בהגיון (ע' מלות ההגיון פ"ד) שהאמת יתחלק לשני ראשים, האמת ההכרחי ואמת המחלט או הנמצא והמשפט האפשר הוא על העתיד במשפט שאין לו הכרח ולא נמנע לא בו ולא בהפוכו, וזה יאיר לנו נתיב על מה הטבעו אדני מחלקותם, כי לדעת רב דימי שוא עיקר הוראתו היפך האמת, כמו שוא ודבר כזב הרחק ממני (משלי ל') והוא כל אשר יתנגד, אם לאמת המוכרח כי בזה מודה רב דימי שגם לשנות את הידוע בכלל שוא, ואם לאמת המוחלט כמו אכלתי ולא אכלתי, והשקר הוא היפוך האמונה כמו וידרכו לשונם קשתם שקר ולא לאמונה גברו בארץ (ירמיה ט') וזה הבגידה, אם כי יבגוד איש ברעהו אם במוצא שפתיו ולזה אוכל ולא אוכל הוא שקר. אולם לדעת רבין הנחה הראשונה של שוא הוא היפך היש, ויורה על דבר הבל ותוהו שאין בו ממש כמו השומרים הבלי שוא (תהלים ל"א) וכן בטוח על תהו ודבר שוא (ישעי' נ"ט) וא"כ הוא אך יתנגד לאמת המוכרח ולזה אין בכללו כי אם לשנות את הידוע, והתנגדות לאמת המוחלט אכלתי ולא אכלתי יקרא בעצם וראשונה שקר, כמו כי שקר אתה דבר אל ישמעאל (ירמיה מ') ואולם אשר יכזב אך בעתיד אם ישוב להיות נמצא (והוא במשפט אפשרי) לא שייך לפי הכוונה הראשונה לא שוא ולא שקר, ולזה אמר רבין אוכל ולא אוכל עובר על לא יחל, מעתה בין לדברי רב דימי בין לרבין דברות האחרונות מוספות על הראשונות, כי לרב דימי הנה אמר בראשונות לא תענה ברעך עד שקר דהיינו לא תעיד עדות אשר ע"י תבגוד ברעך לחייבו או לפטור חברו שלא כמשפט, וזה יהיה אך בענינים שבין אדם לחברו, ואולם אם יעיד לנקות איש מעון שבין אדם למקום שלא חלל את השבת וכדומה בודאי אין זה בגידה בחברו (ואם גם זה בגידה במקום ב"ה מ"מ לא שייך ברעך) ולזה בא בשניות עד שהוא שיורה על עצמות העדות שהוא נגד האמת הנמצא וכולל בין אדם לחבירו וגם בין אדם למקום. ולדעת רבין ששקר הוא היפך אמת הנמצא באו השניים להורות שגם בדברים הבלתי נוגעים בעצם וגוף העדות וידמה בעינו כשוא ותהו בל יועילו ובל יזיקו כמו היו כליו שחורים או לבנים וכדומה מן הבדיקות, יתן על לבו תמיד להגיד האמת הברור ולא לפי אומד ודמיון כי אם באלה יכזב יצא לפעמים המשפט מעוקל כנודע, שאם יש הכחשה בבדיקות בטל העדות. התבונן כי דברי רבותינו מיוסדים על אדני ההגיון ומשפטי הלשון .

דברים ה,יט

לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותיך מאד, כי בחמדת הגופני יקוץ בהם האדם אחרי שבעו משא"כ בתאות חכמת התורה, כי יותר שישתדל האדם לעיין בד"ת ימצא נועם ותענוג נפשי בידיעות הנפלאות העומדות צפונות תחת מלותי' ואותיותי', וכמאמרם (עירובין נ"ד) דדי' ירווך בכל עת נמשלו ד"ת כדד מה דד זה כ"ז שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף ד"ת כ"ז שהאדם הוגה בהן מוצא בהם טעם, הנה כל הדברים האלה כלולים במאמר קצר. קול גדול ולא יסף.

....וכמו שאמר המשורר לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותיך מאד, כי בחמדת הגופני יקוץ בהם האדם אחרי שבעו משא"כ בתאות חכמת התורה, כי יותר שישתדל האדם לעיין בד"ת ימצא נועם ותענוג נפשי בידיעות הנפלאות העומדות צפונות תחת מלותי' ואותיותי', וכמאמרם (עירובין נ"ד) דדי' ירווך בכל עת נמשלו ד"ת כדד מה דד זה כ"ז שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף ד"ת כ"ז שהאדם הוגה בהן מוצא בהם טעם, הנה כל הדברים האלה כלולים במאמר קצר. קול גדול ולא יסף. כי מלת קול הוראתו עצם הדבור כמו שמעת לקול אשתך, וישמע אברהם לקול שרי, אשר הוראתם הדבור הנשמע, וכמו שאמר במקום אחר קול דברים אתם שומעים, ומלת גודל הוראתנו על גודל הרוממת והחשיבות, כענין גדול ה' ותרגום קול גדול והוסיף עוד מחשיבות הדבר ויוקר מעלתו ואמר ולא יסף. כתרגומו ולא פסק, שחשיבות התורה ומעלת' הנפלאה אינה פוסקת לעולם, כי נוכל להשתעשע בדבורי התורה עד בלי תכלית, ותרגום קול גדול ולא יסף, והוא מכוון עם מה שאמר לעיל פנים בפנים דבר, ע"ש במש"ש. דוגמה לדברי אלה מצאתי במכדרשב"י (בראשית ד' נ' ע"ב) קול גדול ולא יסף האי קול פנימאה איהו דלא אשתמע ונביע תדיר ואיהו דקה פנימאה דלא אשתמע, ושם (פ' ויצא ד' קמ"ז בס"ת) פירושא דאורייתא דבכתב ואיהו תורה שבע"פ וכו' והיינו קול גדול, ובפקודי (רכ"ו ב') קול גדול איהו רזא דאורייתא וע"ד כתיב קול גדול ולא יסף:וזהו שאמרו שם (שמות ד' י"ט) זכה עמרם שיצא ממנו בן שזכה לקול גדול:

דברים ה,כד

ההבדל שבין אמירה לדבור הוא, שהדבור הוא הענין הגשמי החיצוני שבדבור והוא הדבר הפשוט, והאמירה הוא הענין הרוחני שבדבור שהיא הכוונה המכוונת בו ולזה נאמר בכ"מ וידבר ה' אל משה לאמר, שהדבור הוא פשטות הענין, לאמר להסביר להם שיבינו.

(כד) אשר יאמר ה"א ואת תדבר. למשה אמרו לשון אמירה, ולעצמם לשון דבור, כי ההבדל שבין אמירה לדבור הוא, שהדבור הוא הענין הגשמי החיצוני שבדבור והוא הדבר הפשוט, והאמירה הוא הענין הרוחני שבדבור שהיא הכוונה המכוונת בו ולזה נאמר בכ"מ וידבר ה' אל משה לאמר, שהדבור הוא פשטות הענין, לאמר להסביר להם שיבינו, הנה משה למדרגתו הגדולה מיד בבוא הדבור אליו הבין תוכן ענינו, אבל ישראל לא הבינו בדבור לבד עד שמשה הסביר להם, לכן אמרו אליו בזה קרב אתה ושמע את אשר יאמר כפי שאתה מבין מדבור שלמעלה, אבל אנחנו כעת במדרגה קטנה שאתה תדבר אלינו הדברים כפשטן אף שלא נבין אותם על עמקם ומכונם הראוי, ובכל זאת אף שלא נשמע טעמי התורה ומצותי' נשמעם ונעשם וזהו ושמענו ועשינו (הגר"א):

דברים ו,ה

ול"נ בכוונתם בזה, להיות ששני דרכים בעבודת הש"י, האחד לעבדו בדרך הישר, והוא בחלק המצות הנקראים משפטים שהם מן המושכלות ומפורסמות לרע אצל בני אדם; הנה בחלק זה מן המצות צריכים אנו לסלק ולבטל בנו נטיית היצר אליהם; אמנם בחלק המצות הנקראות חקים שהם מן השמעיות שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, בחלק זה מן המצות יותר טוב לנו לעבוד אותו ית' בדרך הכובש, שנניח את נפשותינו אוהבת העברה ולא תמנענו מלעבור עליהם אלא מצד התורה

(ה) בכל לבבך. בשני יצריך ביצ"ט ויצה"ר (רש"י מספרי ומתני' דברכות), ופי' הרמב"ם ביצר טוב וביצר הרע, שישים האדם אל לבו אהבת האל ולהאמין בו ואפי' בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצה"ר כמ"ש בכל דרכיך דעהו ואפילו בדבר עברה, ול"נ בכוונתם בזה, להיות ששני דרכים בעבודת הש"י, האחד לעבדו בדרך הישר, והוא בחלק המצות הנקראים משפטים שהם מן המושכלות ומפורסמות לרע אצל בני אדם; הנה בחלק זה מן המצות צריכים אנו לסלק ולבטל בנו נטיית היצר אליהם; אמנם בחלק המצות הנקראות חקים שהם מן השמעיות שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, בחלק זה מן המצות יותר טוב לנו לעבוד אותו ית' בדרך הכובש, שנניח את נפשותינו אוהבת העברה ולא תמנענו מלעבור עליהם אלא מצד התורה (כדעת הרמב"ם בששי משמונה פרקיו לאבות). הנה בדרך זה יקיים האדם את המשפטים ביצ"ט, אחר שהשתדל לסלק ולבטל ממנו כל נטיות יצרו הרע אשר בקרבו לעבור, אמנם החקים יקיים תמיד ביצה"ר, להניח יצרו מתחזק ומתקרב קרב נפשו, אלא שמצד אהבת ה' ילחום נגד נטית יצרו הרע ויתגבר ללחום נגדו, וזהו אמרם ואהבת את ה"א בשני יצריך, ביצ"ט ירצה בחלק המשפטים, וביצה"ר ירצה בחלק החוקים. אמנם אין דעת הרמב"ם בזה מוסכמת, ויש לה מתנגדים האומרים שכל חלקי המצות בין בחקים בין במשפטים יותר מעולה הישר מן הכובש, עד שגם בחקים שיצר הרע משיב אליהן לפי שהם מתנגדי הטבע ומרוחקי שכל האנושי, יותר משובח שיתעלה האדם למדרגת ישר, עד שיקיימם בלתי תאוה כלל, ולבו המתאווה יהיה כחלל וכמת בקרבו, הנה בזה הדרך יהפוך טבעו הראשון שהיא נטוי' לרוע לעבור על החוקים עד שיהיה נטוע בו טבע שניי' כולו לטוב, ובזה יאהוב אותו גם ביצר הרע, וזהו ואהבת את ה"א גם ביצה"ר; ואהבת ה' ביצ"ט הוא במשפטים שלא יקיימם מצד שהן מושכלות כ"א מצד שהן מצות אלהיות; והוא יסוד גדול בעבודת ה', וכמ"ש בענין תשובת משה רבינו על דברי ב"ג וב"ר, ע"ש:

שם

ולפי"ז מצות קביעת מזוזה דומה בענינה אל מצות הנחת תפלין אין קיום המצוה נגמרת ברגע קביעת הפרשיות במזוזת הפתח, כי אמנם חיובה עלינו תמידית, שבכל ביאה ויציאה נצייר בלבבינו הציור הנכבד והקדוש, להיות כל עמלינו לעלות מיום אל יום עד שנבא אל מדרגת אוהבי ה' ועובדיו

ולפי"ז מצות קביעת מזוזה דומה בענינה אל מצות הנחת תפלין, כמו שבתפלין לא תקנו הברכה לקשור תפלין כמ"ש בתורה וקשרתם, כי אז היה המכוון דברגע קשירת התפלין יי"ח, אבל תקנו להניח תפלין, להורות על חיוב הנחתן כל היום, בל נסיח דעת מן הפנות הנכבדות המכוון אלינו בפרשיותיהם, ככה אין קיום המצוה נגמרת ברגע קביעת הפרשיות במזוזת הפתח, כי אמנם חיובה עלינו תמידית, שבכל ביאה ויציאה נצייר בלבבינו הציור הנכבד והקדוש, להיות כל עמלינו לעלות מיום אל יום עד שנבא אל מדרגת אוהבי ה' ועובדיו, עד שיסורו כל תכונת הנפש אל משמעתו, לשבר דלתות נחושה ולגדע בריחי ברזל שישים היצר בדרך לבו, להכריע בו קמיו שמצד חומריותו, ולדכא תחת רגליו כל כחות התאוה ואורחותי' המתפרצים בנפש, ולתכלית הגדול הזה תקנו קדמונינו להניח היד במזוזה בצאתם ובואם, כאמרם (בע"א י"א) חזי מזוזתא אפתחא אותיב ידי' עלה והתפלל ה' ישמור צאתי ובואי, (ומן התימה שבתשו' ר"ע איגר סי' כ"ח כ' שאין להנחת יד במזוזה מקור בש"ס) שבכל תנועותינו נהיה שמורים בל יתחמץ הלב בשאור חמדת העולם. לכן נוסח הברכה ג"כ לקבוע מזוזה, שהמכוון בו לעשות קביעות אל כל תנועותינו, והוא חיוב תמיד כפי המבואר. והכי איתא במכדרשב"י פקודא למקבע ב"נ מזוזה לתרעי' דלא ינשי ב"נ דוכרנא דקב"ה לעלמין ודא איהו כגוונא דציצת כד"א וראיתם אותו וזכרתם את וגו'. כיון דחמא ב"נ האי דוכרנא אידכר בגרמי' למעבד פקודא דמארי'. ובתשו' ר"ע איגר סי' ט' כתב שההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה, אפשר דכשחוזר לביתו צריך לברך על המצוה, כי עכשיו יתחדש עליו החיוב, כביוצא מסוכה, וכפושט טליתו:

דברים ו,יג

את ה' א' תירא. הבנת מלת את לרש"פ הונח על א' מב' ענינים, אם להוראת עם הצירוף, כמו ובניו היה את מקנהו, עם מקנהו,.. ויורה גם שם את להוראת דבוק הנושא עם הנשוא או הפועל עם הפעול או הפעולה, כמו את השמים ואת הארץ, שהבריאה היא הפעל והשמים והארץ מקבלי הפעל... ולפיכך שב אצל חז"ל ליסוד שכל אתין שבתורה רבויין, והיינו שבכ"מ שנשתמש מלת את הוא בהכרח נושא עמו עוד איזה פעול נסתר שלא נזכר במאמר, אחר שהיה אפשר להעלים המלה לגמרי, והתורה חסה אפילו עוקצו של יו"ד מלשמש בו בלי תועלת

(יג) את ה' א' תירא. הבנת מלת את לרש"פ הונח על א' מב' ענינים, אם להוראת עם הצירוף, כמו ובניו היה את מקנהו, עם מקנהו, הבאים מצרימה את יעקב, כמו עם יעקב, וטעם זאת ההוראה מבואר, כי ענין עם וצירוף הוא בעצמו דבוק ומצרנות, אם דבוק מקומיי כמו את מקנהו, ועם דבוק עניניי כמו את כדרלעומר, ויורה גם שם את להוראת דבוק הנושא עם הנשוא או הפועל עם הפעול או הפעולה, כמו את השמים ואת הארץ, שהבריאה היא הפעל והשמים והארץ מקבלי הפעל, וירא את האור כי טוב, וכן כל את שבמקרא המקשר הנושאים, שהיא ג"כ בעצמו ענין התחימה ומצרנות הדברים, שלפיכך אין מלה מצוי' ומשומשת כ"כ במקרא כמו מלת את, להיות רוב המאמרות מתעצמות בפועל ופעול נושא ונשוא. לפיכך הוצרך ברוב המאמרות לשמוש מלת את קשר הנושאים יחד זה לזה כשהוא עיקר המכוון במאמר התקשר פעול עם פועלו, אלא שהמדקדק על הקצור אפשר שיעלימהו לפעמים מן הספור, אחר שהפועל נגלים בטופס המאמר, שכשאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ היה יכול להעלים מלת את ולומר בראשית ברא אלהים השמים והארץ, אחר שהפעול שהם השמים וארץ, הפועל שהוא הבורא והפעולה שהיא הבריאה מבוארים ומפורשים, ולפיכך שב אצל חז"ל ליסוד שכל אתין שבתורה רבויין, והיינו שבכ"מ שנשתמש מלת את הוא בהכרח נושא עמו עוד איזה פעול נסתר שלא נזכר במאמר, אחר שהיה אפשר להעלים המלה לגמרי, והתורה חסה אפילו עוקצו של יו"ד מלשמש בו בלי תועלת ורמיזה על ענין, ודרשו גבי את ה"א תירא לרבות ת"ח, שהבורא ית' הוא הנשוא הא' המקבל המורא והוא מבואר במקרא, וירמז מלת את עוד לאיזה נשוא נסתר והוא הת"ח. וכן גבי ולא יאכל את בשרו שדרשו את התפל לבשרו לרבות עורו, שהבשר הוא הפעל הנגלה שלא יהיה מקבל שמוש המביא לידי אכילה, והעור הוא הנסתר בכח מלת את שלא יהיה ג"כ פעול בדבר המביא לידי אכילה עמ"ש בבראשית באת השמים:

דברים ז,ט

והיה עקב תשמעון וגו' ושמרתם ועשיתם וגו' ושמר ה' אלהיך לך וגו' כי לא יצטרך לשמור לבניך כיון שאתם ראויים לקבל החסד, הלא תראה ליוצאי מצרים קיים את החסד שהבטיח לאברהם אף שלא היו ראויים לנסים גדולים כאלה רק למען הקים את בריתו... דורות שלפניהם לא היו ראויים כלל לכן לא זכר להם ברית אבותם, ושמר הברית והחסד עד יוצאי מצרים שהיו זכאים וצירף עמהם זכות אבותם

(ט) שומר הברית. כבר פי' הקדמונים, כמו ואביו שמר את הדבר, אם הבן הולך בדרכי אביו, הקב"ה שומר לקיים בריתו לנכדו ואם גם נכדו אינו זכאי שומר לדור רביעי וכן עד אלף דור לכן אמר (לקמן י"ב) והיה עקב תשמעון וגו' ושמרתם ועשיתם וגו' ושמר ה' אלהיך לך וגו' כי לא יצטרך לשמור לבניך כיון שאתם ראויים לקבל החסד, הלא תראה ליוצאי מצרים קיים את החסד שהבטיח לאברהם אף שלא היו ראויים לנסים גדולים כאלה רק למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיכם, אבל דורות שלפניהם לא היו ראויים כלל לכן לא זכר להם ברית אבותם, ושמר הברית והחסד עד יוצאי מצרים שהיו זכאים וצירף עמהם זכות אבותם (הגר"א):

דברים ז,י

ולדעתי יתכן לומר אחרי שמצאנו פעל שלם נגזר משם שלום, כמו ושלם נות צדקך (איוב ח') שפירשוהו ענין הצלחה, כמו השלום לאישך השלום לילד (מ"ב ד'), יהיה מענין זה כאן ומשלם לשונאיו והוא הצלחת הרשעים ושלומם, בין שלום העצמיי, שהם שלמים בגופם מסולקים ממכאובות וחלאים, מסוגלים בבריאות ומזוינים בכחות... והטעם, שכר מעשיו הטובים ישולם לו, שיצליחו דרכיו בכל אשר יפנה למלא נפשו בתאוות זמניות וברבוי נכסים, דברים הכלים ונאבדים עם המות כי רק לדברים כאלה הוא פונה כל ימיו,..

(י) ומשלם לשונאיו. רש"י פי' ישלם לרשע בעוה"ז גמול טוב לשכר מעשיו הטובים כדי להאבידו מן עוה"ב. והרמב"ן אמר ישלם לשונאיו גמול רשעתם להאבידם, כאשר האביד את המצריים, כי תשלום גמול יתכן בין לטוב כמו כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בין לרעה כמו למה שלמתם רעה תחת טובה, ולדעתי יתכן לומר אחרי שמצאנו פעל שלם נגזר משם שלום, כמו ושלם נות צדקך (איוב ח') שפירשוהו ענין הצלחה, כמו השלום לאישך השלום לילד (מ"ב ד'), יהיה מענין זה כאן ומשלם לשונאיו והוא הצלחת הרשעים ושלומם, בין שלום העצמיי, שהם שלמים בגופם מסולקים ממכאובות וחלאים, מסוגלים בבריאות ומזוינים בכחות, בין שלום הביתיי, שהוא שפוי בביתו בבחינת אשתו ובניו ומוסכם **עם הנהגת קניניו שיתנהג בו הכל על סדרו, בין שלום המדיני, שיש לו הסכמת בינו ובין שכניו הנוגעים** בנחלה:

אל פניו. ת"א בחייהון, ויב"ע בעלמא הדין; ולדעתי מלת פניו כאן הוא לשון פני' והפנאה, מן ויפן פרעה, והטעם, שכר מעשיו הטובים ישולם לו, שיצליחו דרכיו בכל אשר יפנה למלא נפשו בתאוות זמניות וברבוי נכסים, דברים הכלים ונאבדים עם המות (והוא ע"ד הבא ליטמא פותחין לו), כי רק לדברים כאלה הוא פונה כל ימיו,..

פרשת עקב

דברים ח,י

**וכי תימא למה לא אמר קרא לשון היותר ברור, ואכלת ושתית... לפי"ז אם היה אומר ושתית, היה עולה על הדעת, שהשותה משקה לצמאו ג"כ חייבתו התורה בברכת המזון, לכן אמר קרא לשון ושבעת, שהיא הכנסת משקה אל הגוף לא לרוות צמאונו כ"א שתיה שהיא לצורך אכילה, להשרות המאכל שבמעיו**

**וכי תימא למה לא אמר קרא לשון היותר ברור, ואכלת ושתית, נ"ל דהיינו טעמא, דלשון שתיה נופל על השותה לצמאו, יחלום הצמא והנה שתה (ישעיה כ"ט) כי ע"י העדר המשקין יתילד צמיתה וכויצה בבני מעים (צמא הוא מלשון צמות, שהבני מעים נכווצים יחד בחסרון משקה) וע"י המשקה הבא לתוכן ישובו לאיתנם ולסדרן הראוי, וזהו לשון שתיה, מלשון שיתה ושימה שהונח על ביאת דבר על סדרו הראוי. (כמ"ש בפקודי מ' י"ח ושם את קרשיו) לפי"ז אם היה אומר ושתית, היה עולה על הדעת, שהשותה משקה לצמאו ג"כ חייבתו התורה בברכת המזון, לכן אמר קרא לשון ושבעת, שהיא הכנסת משקה אל הגוף לא לרוות צמאונו כ"א שתיה שהיא לצורך אכילה, להשרות המאכל שבמעיו, כי הקיבה והאסטומכא המקבל את המאכל הוא תמיד בתנועה לטחון ולשחוק את המאכל, ופעולת עכול המאכל הוא ע"י הרוק והריר הנמצא בפה האדם והוא יורד עם לעיסת ובליעת המאכל לתוך הקיבה, וזה הרוק מפריד חלקי המאכל בתוך הקיבה זה מזה, וזה הריר והרוק יתרבה ויתוסף ע"י משקה אשר ישתה, הנה ההשקאה ימהר ויחיש פעולת העכול. ובזה ההשקאה דומה למטר היורד על הארץ, לא לצורך האדמה בעצמותה כ"א לתת בה כח להצמיח ולגדל גרגרי הזרעים הטמונים בתוכה, ככה שתיה זו איננה לצורך הגוף בעצמותו להשקיט צמאנו, כ"א לחזק את הבני מעים אל פעולת עיכול המאכל שבתוכם, וכמו שאמר במטר לשון שביעה, ארץ לא שבעה מים, ככה יאמר כאן בשתיה שהיא לצורך אכילה לשון שביעה. וממה דאמר קרא (לקמן י"א י"ד) ואספת דגנך תירושך ויצהרך ואכלת ושבעת, שהזכיר באסיפה דברי מאכל ומשקה, מוכרח דאכילה ושביעה שאמר אחריו כולל גם השתיה**:

דברים ט,ט

**לוחות האבנים. יש להתבונן על מה שהחזיר כמה פעמים בפרשה זו שהלוחות היו של אבנים... כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן. ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם, ואתנה לך לוחות האבן.. והודיע בזה יוקר וגודל ערך עשרת הדברות אשר כל התרי"ג מצות נכללות ותלויות בהם.. כי ארבעה מיני אבנים הן, שמתחלפים זה מזה בחוזק וקושי עד שמסבתם משתנים זה מזה בענין התפוצצותם וכח הדוחה הנצרך להתפוצצות והתפרדות מין אבן זה, אינו מספיק לפירוד והתפצצות מין אחר מן האבנים, ככה הארבעה פנים הכללים שישנם בתורה פרד"ס, מחולפים הם זה מזה בקושי תוכן ועומק כוונתם הפנימית, ומסבה זו משונים זה מזה בענין השתדלות להשגת כוונתם, וכח השתדלות העיון הנצרך להבנת המכוון הפנימי שבפנים זה, אינו מספיק להבנת פנים האחר.**

**(ט) לוחות האבנים. יש להתבונן על מה שהחזיר כמה פעמים בפרשה זו שהלוחות היו של אבנים, כי מה לנו אם היו של עץ או מתכות, כי תכלית כוונתו כאן להוכיחם שבעונותם גרמו השתברות הלוחות, ולא היה מן הראוי כ"א להזכיר מה שהוא שבח להם, המגדיל יוקר ערכם, כגון לוחות העדות לוחות הברית, אמנם איכות חומרם שהיו של אבן שאין בזה שום התנשאות וחשיבות להצטער באבודם, מה לו להכפיל כ"כ, וביותר שהקדים כל פעם לוחות אבן ללוחות עדות וברית, ואין מהראוי להקדים הטפל לעיקר, לכן נ"ל שאין שם אבן בענין זה על חומר הלוחות וגשמיותם אבל ענינו כלשון משם רעה אבן ישראל (ס"פ ויחי) שאמרו בו בעלי הלשון שהוראתו היסוד העיקרי של פרטיו כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן. ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם (כמ"ש רש"י ס"פ משפטים, ואתנה לך לוחות האבן, וכמ"ש בכי תשא חרות על הלוחות) לכן קראם לוחות אבן כלומר לוחות שעליהם יסוד כל המצות, והודיע בזה יוקר וגודל ערך עשרת הדברות אשר כל התרי"ג מצות נכללות ותלויות בהם, והנה, כבר למדונו רבותינו (סנהדרין צ"ד) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ככתוב אחת דבר אלהים שתים זו שמענו, ואמרו (שבת פ"ח) כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות (כלומר לשבעים פנים) ככתוב כפטיש יפוצץ סלע, כמו שהסלע מתחלק ע"י הפטיש לכמה נצוצות כן כל דבור ודבור מתחלק לכמה פנים ע"ש רש"י ותוס' וכמ"ש בהערה שלישית למאמר התורה. ועתה נתבונן על ההתיחסות והדמיון שיש להתפוצצות האבנים, עם הפנים (התבונות והמדעות) המתחלקות בכוונת מקראות התורה. כי ארבעה מיני אבנים הן, שמתחלפים זה מזה בחוזק וקושי עד שמסבתם משתנים זה מזה בענין התפוצצותם וכח הדוחה הנצרך להתפוצצות והתפרדות מין אבן זה, אינו מספיק לפירוד והתפצצות מין אחר מן האבנים, ככה הארבעה פנים הכללים שישנם בתורה פרד"ס, מחולפים הם זה מזה בקושי תוכן ועומק כוונתם הפנימית, ומסבה זו משונים זה מזה בענין השתדלות להשגת כוונתם, וכח השתדלות העיון הנצרך להבנת המכוון הפנימי שבפנים זה, אינו מספיק להבנת פנים האחר. וזה, אחד מארבעה מיני אבנים הוא הנקרא סתם בשם אבן, ושרשו בן לשון בנין, והם אבני השדה המצויים ביותר ורוב תשמישן לבנין, והם מורכבות מן חול ועפר, לכן נקראים אבני חול והם משמשים לאבני ריחיים למשקוף ולמזוזות ולשאר תשמישים בבנין. ולפי הרכבתם זאת נוחות הן להשתבר ולהתפוצץ ע"י כח הדוחה בהם בפטיש, לכן בעת שיתפוצצו אין חלקיהם נתזים למרחוק, לפי שאין חלקי הרכבתם אדוקים כ"כ בחוזק. כי החול והעפר שבהם נפרדים זה מזה בקלות, ולרכותם מוכשרות הם ביותר לחצוב בהם אותיות ושאר צורות. ככה הוא הפנים הראשון שבתורה הנקרא פשט, כי להבין המקראות בדרך זה אין צורך להשתדלות גדולה, רק כשידע פירוש המלות ויחבר אותם זה עם זה די לו לידע הכוונה הפשוטת שבמקרא, ובזה חלושי השגה כנשים וקטנים דומים לאנשי מדע, כי בדרך זה לא ישגיח אם ימצא במקראות מאמרים מתדמי המובן או שמות נרדפים וכפלי ענין במלות שונות, וגם במלות עצמן אין הבדל לו בהם אם הם מלאים או חסרים, על כל אלה לא ישים בעל הפשט עין השגחתו, כי לא ישמור רק הטעמים מבלי ליחד כוונה או ענין נרצה לכל השנויים משנויי הדבור והלשון. והמסובב מקושר עם סבתו, כקלות השתדלות העיון בדרך זה, ככה גם השגתו קלה ומעוטה מאד, כי לא ידע רק הדברים כמשמען, ולא ירד לעומק כוונת המקרא, דומה לאבני השדה אשר לקלות התפצצותם גם חלקיהם אינם נתזים למרחוק. המין השני מן האבנים הוא הנקרא סלע (פעלס) שיש בו איכות סידיי ונקראים אבני סיד (קאלקשטיינע) והרכבת אלו האבנים יותר קשה וחזק ממין אבני השדה ואינם ספוגים כ"כ, לכן קשה לשברם בהכאת הפטיש אם לא ביד חזקה, ולסבה זו חלקי השבירה יתפוצצו למרחוק מחמת חוזק כח הדוחה בחלקי הרכבתם המהודקים זה בזה מאד. ככה הוא. הפנים השני שבתורה הנקרא דרש, כי הדורש ישתדל לפלס הוראת כל תיבה ותיבה במאזני צדק, כי ידע שהתורה לא כתבה לשונה בקרי והזדמן או דרך צחות ליופי המליצה לבד, ולא על חנם מלה זו חסרה כאן ובמקום אחר היא מלאה, ורק בכוונה מיוחדת השתמשה התורה באחת מן התיבות או מן המאמרים מתדמי המובן. לרמוז ולהורות על ידו ענין מיוחד אשר לא רצה או לא יתכן לבארו באר היטב. אם לאהבת הקיצור או לתכלית אחרת, ואם המצא תמצא בלשון הכתוב מלה זרה או מליצה קשה או לשון בלתי ברור, לא יחשבו לליאות חלילה או למקרה, כי אין זה מדרכי החכמה העליונה, ובלי ספק בכוונה ורצון בחר באלה לרמוז בם על ענין נסתר במאמרו, שלא רצה לבארו בפירוש והטמינו במליצתו, ומזה יתחייב שכל דבור מדברי התורה הם אמרות טהורות ומזוקקות, ואשר יקרא זר אצל המדקדק הוא אצל הדורש לענין נאות, כי כמו שלא נברא דבר בעולם בלי תכלית מיוחד לו, ככה לא נפל בדברי אלהים חיים דבר ע"צ הקרי והזדמן, ולזה צריך אל השתדלות גדולה לעיין על כל מלה ומלה ועל כל אות ואות וגם על קוץ וקוץ, עד בוא על עומק המכוון בם. הנה ככח השתדלות העיון בדרך זה, ככה גם כח השגת עומק ענינה, דומה לסלע אשר לקושי התפוצצותו גם חלקיו נתזים למרחוק. המין השלישי מן האבנים הוא הנקרא צור, והוא יותר קשה וחזק מן הסלע, והוא מין אבן הבלתי מורכב מן חול ועפר אף לא מחלקים סידיים כי אם מן חלקי עפר בלבד, אלא שעפר ההוא אינו עכור וחשוך כשאר עפר אבל הוא זך מצוחצח, ומראהו כעין קרן השור, ונקרא אבן קרניי שיש בו גם כן קליפין כמו שמצוי בקרן השור, ונקרא צור על שם שחלקי הרכבתו צרורים ומדובקים זה בזה ביותר ולחוזק קשויו אפשר שיושחז ולעשותו חד וחריף כסכין כמו שכתוב ותקח צפורה צור ותכרת. גם אפשר להשחיזו עד שלא תהיה פגימה כל עיקר, כמו שכתוב בכל שוחטין בצור. הנה להתפוצצות אבן הצור צריכה הכאה בכח יותר גדול וחזה מהתפוצצות הסלע. ככה הפנים השלישי שבתורה הנקרא רמז, והשתדלות העיון בדרך זה הוא על ראשי התיבות וסופי תיבות צירופם ומספרם, על אותיות רבתות וזעירות, ועל הנקודות שבאותיות וכדומה לאלה, אשר בלי ספק השתדלות העיון בזה הוא יותר קשה וחזק מאד, ודומה להתפוצצות הצור, לכן ככח ההשתדלות הגדולה בזה, ככה גם כח השגת ענינים יותר עמוקים, כי בעל הרמז יותר שידבק מחשבתו בדברי התורה וירגיל עצמו לחשוב בהם, יותר יוסיפו על בינה, ויותר תתעצם נפשו בהם להרגיש חכמה על חכמה ובינה על בינה. והמין הרביעי מן האבנים הוא הנקרא חלמיש והוא עוד יותר חזק ויותר קשה מן הצור, ונכלל בזה המין אבן טוב דיאמאנט, שהוא הגשם היותר חזק וקשה מכל הגשמים הנודעים לנו (עיין ברש"פ בביאור שמות ארבע מינים אבנים האלה) ולהתפוצצותו צריך כח הבלתי משוער, ככה הוא הפנים הרביעי שבתורה הנקרא סוד, והוא ענין הנדרש בדרך נפלא, הנסתר והנעלם מן ההמון ומרוב אנשי מדע, כי אין לגלותו רק לאנשי סגולה, כי יתודע להם דברים קדושים אלהיים כמעשה בראשית ומעשה מרכבה ענין הצבאות והמלאכים ומראה דמות כבוד ה', אשר לא יראו כ"א לבעלי רואי אור האמת לאמתו. וכח השתדלות העיון בכמו אלה הוא כח בלתי משוער, לכן גם ההשגה בו עמוק עמוק הוא, כי המתעסק בם בלב טהור ורעיון קדוש נובעים תוך חדרי לבבו ענינים נפלאים עד אין חקר המתגברים והולכים בכל עת לפי גודל כח השתדלות עיונו, כי אין קץ לחכמת התורה. הנה להיות חומר הלוחות רומז על מעלת פנימיות התורה אשר ליוקר ערכה הצטרך להשגתה השתדליות נפלאות, לכן בהוכיח רועה הנאמן את ישראל לעוררם על מה שגרמו בעונם לאבד, הזכיר להם כמה פעמים את חומריותם,** לוחות אבנים. ולכן אמר כאן בלשון רבים לכלול כל ארבעה מיני אבן, כי שם אבן הוא שם הסוג הכולל, וסלע וצור וחלמיש הם פרטי הסוג. ובמקום אחר יקראם בלשון יחיד, לוחות אבן (משפטים כ"א י"ב כי תשא ל"א י"ח) להורות על התאחדות הארבעה פנים, כי מה שהם נפרדים זה מזה אינו רק למראית חולשת עינינו, אמנם אל הדורש חכמת התורה בכל לב לדעת האמת לאמתו, אליו הם מתאחדים מאד, כמו שהעידו בשם רבינו הגדול הגר"א שאמר סדר הלמוד הוא מלמטה למעלה, וההשגה תנחהו מלמעלה למטה שבהבין הסוד על בוריו יבין הכל על בוריו הפשט והרמז והדרוש והסוד, וכל זמן שלא יבין הסוד אפילו הפשט אינו ברור, וכדאיתא במכדרשב"י (משפטים צ"ט) אורחא דאורייתא כך היא בקדמיתא ארמיזת לי' ברמיזו וכו' עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשה לבתר דאיהו רגיל בגוה אתגלית לגבי' אנפין באנפין כדין חמי דעלאין אינון מלין וכדין פשטי' דקרא כמה דאיהי דלא לאוספא ולא למגרע אפי' אות חד

דברים י,יב

**מה ה"א שאל מעמך. המפרשים ישתדלו לבאר באיזה מין יראה יכוון בזה, אם המדרגה הקטנה שהוא יראת העונש ע"ד שאמר המשורר סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי (ע"ש רש"י), או יכוון בזה אל המדרגה הגדולה שהיא יראת המעלה הכבוד והרוממות.. וחוקרי הלשון יבדילו בין לשונות של יראה המקושר עם מ"ם כמו ויראת מאלהיך, ובין המקושר במלת את כמו את ה"א תירא, המקושר עם מ"ם הוראתו יראת העונש, והמקושר עם את הוראתו יראת המעלה.. לכן** **נ"ל שהבדל יש בין התקשרות שם יראה עם שם אלהים לבין התקשרותו עם השם הנכבד הוי' ב"ה, יראה המקושרת עם שם אלהים תורה על יראת העונש', ויראה המקושרת עם הוי' ב"ה תורה על יראת המעלה והרוממות כפי הוראת השם הנכבד שהוא מדת רחמים ואהבה**

**(יב) מה ה"א שאל מעמך. המפרשים ישתדלו לבאר באיזה מין יראה יכוון בזה, אם המדרגה הקטנה שהוא יראת העונש ע"ד שאמר המשורר סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי (ע"ש רש"י), או יכוון בזה אל המדרגה הגדולה שהיא יראת המעלה הכבוד והרוממות (ע' במהרי"א), וחוקרי הלשון יבדילו בין לשונות של יראה המקושר עם מ"ם כמו ויראת מאלהיך, ובין המקושר במלת את כמו את ה"א תירא, המקושר עם מ"ם הוראתו יראת העונש, והמקושר עם את הוראתו יראת המעלה והרוממות; אמנם אחרי שמצאנו שאמר יעקב כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני, וכן כלב אמר אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם, ושאול אמר כי יראתי את העם ואשמע, שאין במשמעות מאמרים אלה כ"א יראת הנזק והעונש ומ"מ מקושר עם מלת את, ואין למניח הלשון לחלק בין היראה שבין אדם למקום ובין אדם לאדם; לכן** **נ"ל שהבדל יש בין התקשרות שם יראה עם שם אלהים לבין התקשרותו עם השם הנכבד הוי' ב"ה, יראה המקושרת עם שם אלהים תורה על יראת העונש, כי שם אלהים הוראתו מדת הדין ככתוב אלהים שופט זה ישפיל וגו', ויראה המקושרת עם הוי' ב"ה תורה על יראת המעלה והרוממות כפי הוראת השם הנכבד שהוא מדת רחמים ואהבה; ולזה כשידברו הכתובים בנביאים ואנשי מעלה יזכירו בהם תאר יראת ה' הנכבד, כמו ועובדיה היה ירא את ה', אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' ולחושבי שמו ותרגומו דמיקרין שמי', העובדים מבחינת כבוד שמו הגדול, אמנם באיוב שאמרו אליו איוב לא היה עובד כ"א במדרגה הקטנה מן היראה, אמר עליו הכתוב תם וישר וירא אלהים, וכן כשידברו הכתובים מאנשים אשר ממזג טבעם ומהרכבת יסודי גשמיותם, התאות הגופניות מתגברות עליהן ביותר ועי"ז יקשה עליהם מאד להגיע אל מדרגה הגדולה מן היראה דהיינו יראת הרוממות, לא הוזכר בהם כ"א תאר יראת אלהים, כמ"ש בסוף (קהלת) את האלהים ירא כי זה כל האדם כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט, לפי שהמאמר הוא ממדרגת האדם (שהוא ממזג טבעו נוטה יותר אל החומריות כמ"ש בבלק כי לא איש אל ויכזב ובן אדם וגו'), לכן יעץ אליו המדרגה הקטנה שהיא יראת העונש ועל מי שהוא מצד טבעו נוטה יותר אל הנפשית, והוא הנקרא בשם איש, אמר עליו, אשרי איש ירא את ה', כי זה מוכשר אל מדרגה יותר גדולה. וכן דוד להיות מזג טבעו נוטה אל החומריות, כעדות הכתוב עליו והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי, נאמר עליו ויירא דוד את האלהים, ומה שאמר על אברהם עתה ידעתי כי ירא אלהים עתה, אף שאברהם עלה למעלה ראש עד שנאמר עליו זרע אברהם אהבי, בכל זאת לא הזכיר בו יראת ה', לפי ששם הוי' ב"ה לא התפרסם כ"כ בעולם קודם משה, כמ"ש ושמי ה' לא נודעתי, וכל כוונתו ית' בעקדה לא היתה כ"א לפרסם מעלת אברהם לאנשי דורו כמ"ש המפרשים הגדולים (רש"י רשב"ם רס"ג והרמב"ם במורה) על מלת עתה ידעתי כמו והודעתי, ולזה לא היה יכול להזכיר עליו תאר יראת השם כ"א יראת אלהים שהוא שם המפורסם יותר ביניהם אז; ולזה גם יוסף לא אמר ע"ע כ"א לשון את אלהים אני ירא, לפי שלא נתפרסם אז כ"כ השם הנכבד; והנה מצאנו בחמשה מקומות שדברה תורה ממצות שבין אדם לחברו שסיימה בהם ויראת מאלהיך, כמו אל תקלל חרש ויראת מאלהיך, מפני שיבה תקום ויראת מאלהיך, ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך, אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך, לא תרדה בו בפרך ויראת: מאלהיך, ובכל אלה ארז"ל כל מקום שיש בו חסרון כיס נאמר בו ויראת מאלהיך, כי האדם מצד חומריותו נוח לו להתפתות לעבור על רצונו ית' מצד חמוד ממון, לכן הזכירה בענינים אלה יראת אלהי' לירא מן העונש המיועד; אמנם כשיראה מחוברת עם שתי השמות ה' אלהיך, כמו כאן וכדומה, המכוון בו שתי מדרגות היראה, יראת העונש ויראת הרוממות, כי התורה מדברת לאנשים מחולפי המדרגות, לאדם שמזג טבעו החומרית תמנעהו מהגיע אל המדרגה הגדולה מן היראה, תצוה עליו עכ"פ המדרגה הקטנה והיא יראת האלהים, לאנשי מעלה שמצד חומריותם אין להם התנגדות כ"כ להתרומם בנפשותם אל מדרגה העליונה, תצוה עליהם יראת ה' הנכבד, כי לכל אחד לפי מדרגת מזגו תצוה עליו אופן היראה שהיא אליו קלת ההשגה, וז"ש רז"ל על מקרא שלפנינו אטו יראה מלתא זוטרתי היא, אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא, כי למה שמשה רבינו הסב דברו אל כללות האומה, אשר ביניהם בני אדם ממדרגות שונות, לכן הזכיר ב' מדרגות היראה, ליראה את ה"א יראת השם היא יראת הרוממות, ויראת אלהים היא יראת העונש, כי כל אחת ממדרגות יראות האלה נוחה וקלה להשיג ולהשתלם על ידה לפי ערך מדרגת האדם במזגו, כי לאדם שמבחינת תשוקותיו החומריות יש לו מונע גדול וקושי עצום להשגת יראת הרוממות, מצד יראת העונש נוח לו יותר להחליש כח חומריותיו להכניסם תחת עבודת יוצר ב"ה לבל יסוג אחור מלשמור מצותיו, אמנם לאיש שמצד מזג טבעו אין השגת קנין השלמות קשה עליו כ"כ, ומטבע נפשו ישקיף בעין שכלו בדברים השכלים האלהיים, לאיש אשר אלה לו נוח לו השגת יראת הרוממות (וכמ"ש הר"ן בדרשותיו), הנה הזכיר הכתוב לכל אחד אופן היראה שהיא מלתא זוטרתי אליו, לפי מדרגת וערך מזגו; ואין כאן מקום להאריך יותר בענין זה שצריך רחבת ידים:**

פרשת ראה

דברים יב,א

 ואמרו עוד שם (פרשה ה') למה נקרא שמה ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה, ומלשון זה האחרון יראה שהבינו בשם ארץ גם ענין הרצון, וזה מסתבר יותר.. והונח על כדור הארץ בכלל שם ארץ ע"ש שיושביה הם בעלי בחירה ורצון. כי האדם להיותו התכלית העיקרי בבריאה והמובחר שבכל העולמות בין בעליונים בין בתחתונים, כי כל הברואים שתחתיו כבהמות וחיות אין פעולתם בבחירה ורצון.. וכתב רשב"א שם א"י נקרא ארץ סתם כי רצונו יתברך בה.

......ול"נ שהונח על כדור הארץ שם ארץ ע"ש ריצתה ותנועתה לסבב את השמש תמיד, כאשר הסכימו כל החוקרים האחרונים אל דעת קדמוני הקדמונים מהם כמו פיטאגאראס, והיא דעת רבותינו ג"כ במכדרשב"י (ויקרא יו"ד) דאיתא התם כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אילין לתתא ואילין לעילא ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאילין חשיך לאילין, לאילין יממא ולאילין ליליא, הנה ע"ש ריצתה התמידית להתנועע בסבוב הונח עלי' שם ארץ, וגם רבותינו הבינו ענין הריצה בשם ארץ, שאמרו (ב"ר פי"ג) ד' שמות נקרא לארץ וכו' ארץ שהיא מריצה פירותי', ואמרו עוד שם (פרשה ה') למה נקרא שמה ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה, ומלשון זה האחרון יראה שהבינו בשם ארץ גם ענין הרצון, וזה מסתבר יותר. כי משרש בנה יאמר אבן (ותחלת הנחת שם אבן על האבנים הפשוטים המצויים ביותר אשר רוב תשמישן לבנין), ככה משרש רצה יאמר ארץ, והונח על כדור הארץ בכלל שם ארץ ע"ש שיושביה הם בעלי בחירה ורצון. כי האדם להיותו התכלית העיקרי בבריאה והמובחר שבכל העולמות בין בעליונים בין בתחתונים, כי כל הברואים שתחתיו כבהמות וחיות אין פעולתם בבחירה ורצון. כי כל מעשיהם אינם רק כפי כח הטבעי שבהם, וכן העליונים כמלאכי מרום אינם בעלי בחירה ורצון, כי כל מעשיהם אינם רק כפי כח הרוחנית שבהם, ואין בכחם הבחירה והרצון להנשא למעלה מן המדרגה אשר יוצרו עלי' ולא לרדת מטה, כאמור ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, שנקראו עומדים בל יוכלו הגבה מעלה וכן ההשפלה נמנעה מהם, ורק האדם הוא אשר נאמר עליו הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, וכמו שפירש בו הרמב"ם (רפ"ה מתשובה) מין אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. כי הרשות נתונה בידו להטות עצמו בכל פעולותיו לפי רצונו ודעתו, לכן הונח על מקום מושב מין האדם שם ארץ ע"ש הבחירה והרצון הניתן ברשותו בכל פעולותיו, והשתא דאתינן להכי יש מקום להבין מעט טעם הנחת שם ארץ על א"י בפרט, כי רק היא למעלת קדושתה מכשרת את יושביה לעשות רצון נותן התורה בקיום כל מצותיו, ולזה לא נמנעו רבותינו לומר (איכה רבתי ד' נ"א) ארץ זו א"י, ארץ זו דברי תורה, ארץ זה ביהמ"ק, כי כל אלה ביחס קדושה אחת עומדים להיותם אמצעיים לעשות רצונו ית' בשמירת מצותיו, ולזה על ישראל המצווים ביחוד לקיים רצון נותן תורתו אליהם אמרו (קהלת רבה ע"פ והארץ לעולם עומדת) ישראל נקראו ארץ שנאמר כי תהיו אתם ארץ חפץ (מלאכי ג'), חפץ הוא התחזקות הרצון לעמת איזה דבר וההתאמצות בו שיהיה הדבר על האופן שהוא רוצה, זאת ההשתדלות נקרא חפץ ונאמר לשון חפץ הרצון על תכלית הרצון ונאמר רצון החפץ על מלאת הרצון והאדם שהגיע אל תכלית רצונו כי נתמלאו לו כל חפציו, מתואר "ארץ חפץ" וטעם המקרא כל באי עולם יאשרו אתכם בראותם כי כל אחד מכם השיג כל מאוי' ונתמלאו לו כל מה שלב האדם חפץ בו (וא"צ לדוחק המפרשים שיוסיפו מלת יושבי, כאילו כתיב יושבי ארץ חפץ) ...ובכמדרשב"י (בראשית י"ב א') ויקרא אלהים ליבשה ארץ ארעא רעוא שלים. ובתענית (יו"ד ע"א) א"י נבראת תחלה שנא' עד לא עשה ארץ, א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו שנאמ' הנותן מטר ע"פ ארץ, וכתב רשב"א שם א"י נקרא ארץ סתם כי רצונו יתברך בה, וע"ש במהרש"א, ומדהנ"ע ר"פ תולדות מצאתי אתהלך לפני ה' בארצות החיים, וכי למעלה יש ארצות אר"י לא ארצות ממש אלא לשון רצוי הוא כד"א ארצה אמריך, כלומר אמר דוד אתהלך לפני ה' במקום אשר ירצו תמיד הצדיקים, אשר רצונם וחפצם ללכת שמה, מבואר כדברי:

**דברים יג,ז**

**כי יסיתך. בהבדל בין פתה, השיא, הסית,**

**(ז) כי יסיתך. בהבדל בין פתה, השיא, הסית, אמר רשד"ל שהמפתה מראה לאדם ההנאה אשר תבא לו בעשותו הדבר, והנפתה עושה הדבר בעבור הטוב אשר יקוה ממעשהו. המשיא מסיר היראה ממי שהיה נמנע מעשות הדבר מפני היראה, והמסית אומר כי טוב הדבר לעשותו לא להנאה הנמשכת ממנו רק למען האמת והצדק, כי יסיתך אחיך בן אמך (שיאמר כי כן נכון והגון לעבוד ע"ז פלונית, כי ראוי' היא להיות נעבדת),...**

דברים יד,ז

"השסועה" הנזכרת במקרא היא אולי בהמה הנקראת טאיאסו שיש בגבה סדק עמק כאצבע, עד שנראה כאלו הגב והשדרה נפרד לשני חלקים, והיא מעלת גרה, כי יש לה ד' קיבות.

(ז) השסועה. ברי' היא שיש לה שני גבין ושני שדראות (רש"י מחולין ס' ע"ב) דוגמ' לזה יספרו הטבעיים מבהמה הנקראת טאיאסו שיש בגבה סדק עמק כאצבע, עד שנראה כאלו הגב והשדרה נפרד לשני חלקים, והיא מעלת גרה, כי יש לה ד' קיבות בכל מעלי גרה. ואפשר דפלוגתת רב ושמואל (נדה כ"ד) אי איתי' בעלמא ברי' כה"ג אי לא, היא, אי הך היא הבהמה דרמז עלה קרא (תוה"ח):

דברים יד,כ

, שם צפור הוא כלל לעופות הקטנים.. ועל שאינם ממינים אלו אמר כאן כל עוף:

(כ) כל עוף טהור. לרמב"ן ר"פ מצורע, שם צפור הוא כלל לעופות הקטנים דמשכימים בבקר לצפצף ולשורר, מלשון ארמית צפרא, וכן ישוב ויצפר ישכים בבקר, ע"ש. על מינים אלו אמר תחלה כל צפור, ועל שאינם ממינים אלו אמר כאן כל עוף:

**דברים יד,כא**

**עם קדוש אתה. ובמקום אחר הוא אומר ואנשי קדש תהיון לי. ורבותינו התעוררו ע"ז באמרם (במכדרשב"י משפטים קכ"א) בקדמיתא קדוש והשתא קדש, מה בין האי להאי...כי יש בקדושה מעלה ע"ג מעלה ומדרגה ע"ג מדרגה. הקדושה עצמו להיות פרוש מן המותרות, למעטו במשגל רק כפי הכרחי, הממעט בשתיית היין, וכו'.. וזוהי מדרגה הקטנה שבקדושה. אמנם יש מדרגה יותר גבוה מזה, והיא הפורש עצמו מכל הנאה גשמית, שבעשותו אחת מפעולות הגשמיות המותרים והמוכרחים אליו מצד חומרו, הוא מקדש עצמו ופורש בעת פעולתו מהנאה הגשמית**

 **(כא) עם קדוש אתה. ובמקום אחר (משפטים כ"ב למ"ד) הוא אומר ואנשי קדש תהיון לי. וצריך בינה למה כאן בנבלה סמך אליו עם בשם התאר קדוש, ובטרפה סמוך אליו אנשי בתאר השם קדש. ורבותינו התעוררו ע"ז באמרם (במכדרשב"י משפטים קכ"א) בקדמיתא קדוש והשתא קדש, מה בין האי להאי, דא לעילא לעילא, ודא לאו הכי, לעילא לעילא קדש, קדש הוא כללא דכלא אתכליל בי', אנשי קדש גוברין דילי' ממש, יעו"ש. ונ"ל כוונתם להבדיל בין התחברות מלות קדש וקדוש לאחד משמות הקבוץ בהבדל מדרגת הקדושה שבנושא, כי יש בקדושה מעלה ע"ג מעלה ומדרגה ע"ג מדרגה. הקדושה עצמו להיות פרוש מן המותרות, למעטו במשגל רק כפי הכרחי, הממעט בשתיית היין, הפורש עצמו מטומאת מת וכדומה, השומר פיו ולשונו מלהתגעל ברבוי האכילה ומדבור הנמאס ושיחה בטלה, המתנהג עם חבריו בעניני משא ומתן בדרך הישר לכנוס בו לפנים משורת הדין וכדומה לאלה, אף שלא הוזכרו בפירוש בתורה נכללו במה שאה"כ קדושים תהיו (נמ"ש רמב"ן שם) שבא בו הפירוש קדש עצמך במותר לך. וזוהי מדרגה הקטנה שבקדושה. אמנם יש מדרגה יותר גבוה מזה, והיא הפורש עצמו מכל הנאה גשמית, שבעשותו אחת מפעולות הגשמיות המותרים והמוכרחים אליו מצד חומרו, הוא מקדש עצמו ופורש בעת פעולתו מהנאה הגשמית ולא ישתף בה שום ערבות גשמי באופן שאינו פועל בכליו החומריים רק פעולה שכלית רוחנית לקיים מצות בוראו, (עמ"ש ר"פ קדושים בשם הרב בעל קרבן אהרן). ושתי המדרגות האלה שבקדושה, כלולים במאמר קדושים תהיו, לקדש עצמו במותר לו. והתבונן כי המדרגה הקטנה היא בגדר הכמות, למעט בכל האפשרי בדברים המותרים, והמדרגה הגדולה היא בגדר האיכות, שהעשי' עצמה שבפעולה הגשמית ההכרחית תהיה פעולת שכלית רוחנית בלתי שותפות גשמי. ויתרון מדרגת השני' על הראשונה הקטנה עדיין ענין הגשמי מצוי אצלו רק שמתנהג בקדושה ופרישות למעט בכמותה. אמנם בשני' הגדולה יסלק עצמו לגמרי מן הגשמית, ואיכות פעולתו הגשמית נהפך להיות קדוש בעצמו, עפ"י הדברים האלה. לזה העומד במדרגה הקטנה שבקדושה "איש קדוש" יאמר לו, שיש לו תאר הקדושה כי עצמותו עדיין איננו קדוש, כי הגשמית עדן מצוי אצלו. אמנם הזוכה להתעלות על מדרגה הגדולה שבקדושה, לו יאות שם "איש קודש" בתאר השם כי עצם גופו נתקדש וכאילו הוא הקדושה עצמה. וכבר ישמשו הכתובים לכנות את האיש במעשהו לתדירתו בו, המתמיד ברשעתו נקרא "חטאת" (ורשעה תסלף חטאת, (משלי י"ג ו') ע"ש רש"י, השוקד להתמיד בתפלה נקרא בעצמו תפלה). ואני תפלה (תהלים ק"ט ד') וכן האשכנזי יאמר על איש הבריא בכל אופני' כאילו הוא עצם הבריאות, ככה המקדש עצם גופו, שבפעולתו הגשמית יסלק עצמו במחשבתו מכל הנאה גשמית וערבות חומרית, הרי הוא כעצם הקדושה, ונאוה לו שם תפארת "איש קדש". ולהיות שבני עלי' כאלה המתעלים למדרגה הגדולה שבקדושה המה מעטים מאד, לכן לא נתלוה לשם קדש שם הכולל פרטים רבים גוי או עם, רק אמר אנשי קדש, כי הם אנשי מספר מעטים מאד בכמותם. ואפשר לתת טעם על מה שהסמיך הכתוב מאמר ואנשי קדש אצל אזהרת טרפה לא תאכלו. כי בלאו דטרפה נכללה גם אזהרה לקדשים שיצאו חוץ למחיצתו (כבחולין ס"ח, וכמ"ש הרמב"ם פי"א ממעה"ק ה"ו, בשר ק"ק שיצא חוץ לחומת העזרה, ובשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלם, נפסל והאוכלו לוקה משום ובשר בשדה טרפה ל"ת, דכיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטרפה) וכאילו בא הכתוב לעורר את האדם, אתה בן אדם ראה והתבונן. בהמה שהיא פחותה מאד במדרגת הבריאה, אם קראת בפיך בלבד שם אלהים עלי' לקדשה, פשטה קדושה זו בכולה ונתקדשה קדושת הגוף בעצמותה, עד דלא בלבד שאין אתה רשאי לנהוג בה מנהג חול וליהנות ממנה שום הנאה, ואם נהנית ממנה מעט אתה מועל בקדשים, אף גם זאת אי אתה רשאי להוציאה מגדר מקומה המיועד לה לפי קדושתה, ואם הוציאנה נפסלה וירדה מקדושתה, אף כי אתה האדם המעולה במדרגת הבריאה, אשר נקרא שם אלהים עליך בתתו לך צלם אלהים חלק אלה ממעל מקודשת בקדושת עליונים, כמה מן הראוי שתתפשט קדושת נפשך בכל איבריך ויתקדשו קדושת הגוף, ולא תתנהג גם באבר הקטן שבך מנהג חול ליהנות בו שום הנאה גשמית, ואל תוציאנו חוץ מגדר הקדושה המיועד לבעל נפש קדושה:**

דברים טו,א

**מקץ שבע שנים. אמר הראב"ע מתחלת השנה וע"ד רז"ל מקץ בסוף השבע, ולא דיבר הכתוב אלא בשמטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמיטה, , לכן אמרו שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, וכן אונקלס ויב"ע תרגמו מקץ מסוף, ועי' רמב"ן מה שהשיב על הראב"ע בזה, וז"ל הרוו"ה (בביאורו ליונה) קץ וקצה שוים בעיקר הוראתם שהוא לשון סוף, אלא שנבדלים בצד מה בהוראתם הטפלית, והוא שלשון קץ הוא סוף כל דבר ואין חלק ממנו כדמות הקו בחכמת השיעור שהוא נתפס במקום, אבל לשון קצה יפול על סוף הדבר והוא חלק ממנו ונתפס במקום ובזמן, לכן תוכל לומר בקצה הבית בקצה העיר, ולא תאמר בקץ הבית או בקץ העיר, וזהו ההבדל שבין מקץ ארבעים יום, מקץ שנתים**

**(א) מקץ שבע שנים. אמר הראב"ע מתחלת השנה וכן אמרו כל המדקדקים, וע"ד רז"ל מקץ בסוף השבע, ולא דיבר הכתוב אלא בשמטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמיטה, שישמוט כל מה שבידו, לכן אמרו שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, וכן אונקלס ויב"ע תרגמו מקץ מסוף, ועי' רמב"ן מה שהשיב על הראב"ע בזה, וז"ל הרוו"ה (בביאורו ליונה) קץ וקצה שוים בעיקר הוראתם שהוא לשון סוף, אלא שנבדלים בצד מה בהוראתם הטפלית, והוא שלשון קץ הוא סוף כל דבר ואין חלק ממנו כדמות הקו בחכמת השיעור שהוא נתפס במקום, אבל לשון קצה יפול על סוף הדבר והוא חלק ממנו ונתפס במקום ובזמן, לכן תוכל לומר בקצה הבית בקצה העיר, ולא תאמר בקץ הבית או בקץ העיר, וזהו ההבדל שבין מקץ ארבעים יום, מקץ שנתים ימים, מקץ עשר שנים ודומיהם, ובין מקצה חמשים ומאת יום, מקצה שבעת ימים ודומיהם, ועתה תבין ההבדל בשנוי לשון בפ' ראה שבין יעידת זמן המעשר שהוציאו הכתוב בלשון מקצה באומרו מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך, ובין יעידת זמן השמטה שאחריו שהוציאו בלשון מקץ באמרו מקץ שבע שנים תעשה שמטה (עי' בפי' רמב"ן), והיינו לפי שזמן השמטה מדוקדק מקץ השנים, וזמן המעשר היא מקצה השנים לפי ההבדל הנ"ל, ובתוספ' (קדושין ל"ח ד"ה צ"מ) מדמה מקצה שלשת ימים, אל מקץ שבע שנים דירמי', וע"ש במהרש"א דלפירש"י בערכין אין מקום לזה. וכן הרש"פ השיב ע"ד הראב"ע בזה וסיים, על המפרשים הפשטנים התמי' נשגבה שמראים בפירושם זה כאלו מכריחים את עצמן להוציא מובן מקץ מפשוטו כדי להתנגד לדברי רז"ל:**

שם

לא יגוש את רעהו. דעת הרא"ש דאע"ג דאין שביעית משמטת אלא בסופה מ"מ מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין לו למלוה ליגוש את הלוה.. אמנם לדעת הרמב"ם וש"פ כל שנת השמיטה מותר לגבות חובו.. וכ' התומים בחוה"מ הראב"ע שפי' מקץ שבע שנים תחלת שבע שנים, נראה דנתכוון לדעת הרא"ש, כי ח"ו לומר שהי' בו שמץ מינות

לא יגוש את רעהו. דעת הרא"ש (בגיטין פ' השולח סי' כ') דאע"ג דאין שביעית משמטת אלא בסופה מ"מ מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין לו למלוה ליגוש את הלוה, ועז"א קרא כי קרא שמיטה לה', מיד שנכנסה שנת השמיטה לא יגוש, אמנם לדעת הרמב"ם וש"פ כל שנת השמיטה מותר לגבות חובו, ומשתשקע החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית אז אבד החוב ואסור לתבוע עוד וע"ז נאמר לא יגוש את רעהו; וכ' התומים בחוה"מ (סי' ס"ז סקכ"ו) הראב"ע שפי' מקץ שבע שנים תחלת שבע שנים, נראה דנתכוון לדעת הרא"ש, כי ח"ו לומר שהי' בו שמץ מינות לחלוק על דעת רז"ל דסוף שמיטה משמטת כמבואר במשנה דהשוחט את הפרה (פ"י דשביעית), אבל נתכוון לדברי הרא"ש שמתחיל תיכף אפקעתא דמלכא ואין יכול לתובעו ולא יגוש את רעהו:

דברים טו,ז

**בארצך וגו' לא תאמץ. התחיל בארצך יורה שעיקר הצדקה אינה אלא בארץ אף על פי שהיא חובת הגוף בכ"מ.. כי ביאור מלת בארצך אפילו בארצך, וטעמו אפילו בארצך שאתה משמט שם שמטת קרקעות ושמטת כספים, גם שם אני מזהירך על הצדקה, שלא תאמר קרבה שנת השמטה, ואם אני צריך להשמיט מעותי או קרקעותי איך אתן שם צדקה, נמצא שאני מפסיד מכל צד,.. ומכש"כ שאתה צריך לתת צדקה בחוצה לארץ שאין שם שמטה**

**(ז) בארצך וגו' לא תאמץ. התחיל בארצך יורה שעיקר הצדקה אינה אלא בארץ אף על פי שהיא חובת הגוף בכ"מ, כי ביאור מלת בארצך אפילו בארצך, וטעמו אפילו בארצך שאתה משמט שם שמטת קרקעות ושמטת כספים, גם שם אני מזהירך על הצדקה, שלא תאמר קרבה שנת השמטה, ואם אני צריך להשמיט מעותי או קרקעותי איך אתן שם צדקה, נמצא שאני מפסיד מכל צד, לזה אמר כי יברכך ה' ויוסיף על שלך, ומכש"כ שאתה צריך לתת צדקה בחוצה לארץ שאין שם שמטה, ולמדנו מזה כי כשהזכיר קרא בארצך לא בא למעט ח"ל, שאם היתה הכוונה בארץ דוקא היה אומר כי תבואו אל הארץ או בבואכם אל הארץ, כמו שמצינו במצות התלויות בארץ (רב"ח):**

דברים טו,כג

כאן אמר לשון רק, ולעיל (במדבר י"ח) אמר בבכור לשון אך,. כי מלת אך מורה על היציאה מן הכלל במקצת, דהיינו שבמקצת נשאר שוה להשאר ובמקצת אינו שוה להם ויאמר על דברים שהם שוים בעצמם... ומלת רק על היציאה מן הכלל לגמרי, דהיינו שהדבר אינו שוה לשאר בשום ענין, ויאמר על היציאה מכלל דברים שבעצמם בלתי שוים זה לזה ומלת רק מלשון ריקות והרקה כלומר שהורק דבר מן הכלל או שהכלל נתרוקן מן הדבר

 (כג) רק את דמו ל"ת. כאן אמר לשון רק, ולעיל (במדבר י"ח) אמר בבכור לשון אך, אך בכור שור לא תפדה כי מלת אך מורה על היציאה מן הכלל במקצת, דהיינו שבמקצת נשאר שוה להשאר ובמקצת אינו שוה להם ויאמר על דברים שהם שוים בעצמם, כמו ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, שדם האדם ודם שאר בע"ח שוים בעצם, ולענין שפיכת דם נגדר דם האדם מדם שאר בע"ח, שהוא ענין צמצום הדבר ויפה ארז"ל אך חלק דהיינו שבמקצת שוה לשאר ובמקצת נחלק מהם, וירצה במלת אך לשון נכוי דהיינו שהדבר מנוכה מן הכלל, והוא א"כ תאר הפעל ומלת רק על היציאה מן הכלל לגמרי, דהיינו שהדבר אינו שוה לשאר בשום ענין, ויאמר על היציאה מכלל דברים שבעצמם בלתי שוים זה לזה ומלת רק מלשון ריקות והרקה כלומר שהורק דבר מן הכלל או שהכלל נתרוקן מן הדבר (והענין אחד כטעם אריק חרבי), והיא שלא נשאר כאן שום יחוס בין הדבר לשאר, וכן יאמר בל"א (ועיין מזה הענין מ"ש ע"פ אך את שבתותי), הנה אמר שם אך את שבתותי תשמרו, דאלו הי' ענין המאמר שאין חובה לאדם לשמור את ביתו בד"מ אבל חובה עליו לשמור את השבת הי' נופל לשון רק, שהבית והשבת אין בהם שום דמיון זה לזה, אבל השבת אם שאר ימי השבוע שוים בענינם, וכשחייב בשמירת שבת ביציאה מכלל שאר ימי השבוע אמר לשון אך, ולהפך אמר רק השמר לך פן תשכח את הדברים (דברים ד'), אילו הי' כוונת המאמר שרשאי לשכוח דברי רשות אבל אינו רשאי לשכוח מעמד הר סיני, הי' נופל לשון אך דהיינו שדברי הר סיני יהיו מנוכים מכלל שאר דברים שמותר לשכחם, אבל אחר שהזהיר במאמר הקודם על קיום המצות, שאמר ושמרתם ועשיתם וגו', ובמאמר המאוחר הזהיר על שכחת הר סיני, שהם שני ענינים מחולפים, אמר רק השמר לך; תדע מזה שבכ"מ מלת אך תשמש על הבדל בדברים שיש ביניהם איזה דמיון ויחוס בסוג או במין או בשאר ענין, ויהי' כוונת המאמר לומר שאעפ"י שהם שוים בדבר אפ"ה יש כאן איזה יציאה מן הכלל ישמש במלת אך, אמנם כשאין השקפת המאמר כלל על שווי הדברים, ועיקר כוונתו רק על ההבדל בדברים בלתי מקפידים אם הם שוים בשאר ענינים או לא, אז ישמש במלת רק, ולזה אמר שם אך בכור שור לא תפדה לפי שהשוה הכתוב שם תחלה בין הב"ח הנזכרים במאמר לענין קדושת בכורה, והוציא מהם אח"כ בכור בהמה טהורה לענין פדי', לפיכך ישמש במלת אך, אבל כאן שלא ירד הכתוב כלל להשוות תחלה בדברים הנאכלים בבכור את החלב והגידין ולומר בשעריך תאכלנו אך דמו וחלבו וגידיו לא תאכל, אבל לא הי' כוונתו כלל לדבר מה שהותר בבכור לאכילה ומה שאסור, אך אמר בדרך כלל שהבכור כולו מותר באכילה בבהמת חולין, והוא כלל בפ"ע, ושוב אמר שדם הבכור אסור באכילה והוא שוב כלל בפ"ע, ולפיכך שימש במלת רק (רש"פ):

דברים טז,ז

**(ופנית בבקר. לבקרו של שני (רש"י) והוא ט"ז ניסן, דליכא למימר לבקר ראשון שהרי הוא יו"ט ואסור לצאת חוץ לתחום, ואפילו למ"ד אין תחומין מה"ת מ"מ ליכא למימר לבקר ראשון, דהא בעי ראיית פנים בעזרה ולהקריב קרבנותינו עולות ראיי' וחגיגה, ומצאתי שכ"כ הרד"פ בשם תוס' סוכה (ד' מ"ז), ע"ש:**

דברים טז,ח

ששת ימים תאכל מצות. ובמקום אחר הוא אומר שבעת ימים... כי אחר שהזהירה התורה (לעיל פ"ג) ששת ימים תאכל עליו מצות, שיש לטעות שאינו מוזהר על אכילת המצות לשבעת הימים כ"א בהשהותו בעיר הנבחרת להביא קרבנות החג.. לכן אמרה תורה כאן ופנית בבקר והלכת לאהליך ששת ימים תאכל מצות, ירצה אף כשתפנה ביום ט"ז בניסן ללכת דרך ביתך ותתרחק מעיר הנבחרת ואין בידך לאכול שלמי חגיגה, ג"כ אתה מצווה לאכול המצות את ששת הימים הנשארים בהיותך בדרך שיבה לארצך ומיום ט"ז ואילך כבר הותר החדש, לדברי הגר"א

(ח) ששת ימים תאכל מצות. ובמקום אחר הוא אומר שבעת ימים? שבעה מן הישן וששה מן החדש (רש"י ממכילתא), ומרוצת פשטות הכתובים מבואר כדברי רז"ל בזה, כי אחר שהזהירה התורה (לעיל פ"ג) ששת ימים תאכל עליו מצות, שיש לטעות שאינו מוזהר על אכילת המצות לשבעת הימים כ"א בהשהותו בעיר הנבחרת להביא קרבנות החג, וכדדייק פשטות לשון עליו דאמר קרא כמבואר שם, אבל אם יפנה אחר יום הראשון ללכת לביתו שאין לו עוד עסק באכילת שלמי חגיגה, לא יהיה מוזהר על אכילת המצות, לכן אמרה תורה כאן ופנית בבקר והלכת לאהליך ששת ימים תאכל מצות, ירצה אף כשתפנה ביום ט"ז בניסן ללכת דרך ביתך ותתרחק מעיר הנבחרת ואין בידך לאכול שלמי חגיגה, ג"כ אתה מצווה לאכול המצות את ששת הימים הנשארים בהיותך בדרך שיבה לארצך ומיום ט"ז ואילך כבר הותר החדש, לדברי הגר"א כמה מדוייק לישנא דר"ש (פסחים כ"ח) בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, ואם בשאר יומי אינו רק רשות גמור, מאי קאמר בשעה שאינו בקום אכול מצה אינו וכו' דהא ודאי ליתא, דהא ישנו בבל תאכל חמץ גם בשאר יומי שאינו בקום אכול מצה, אלא ודאי דבשאר יומי אע"ג שאינו חובה כלילה ראשונה, עכ"פ מצד המצוה ישנו בקום אכול מצה. עכ"פ דעת רבותינו מבוארת בפשטיה דקרא:

דברים םז,י

שעבוד מצרים היה הסבה העיקרית לקבלת התורה, כי תכלית האמתי המכוון ממנו ית' בשעבוד מצרים לא היה רק לקבלת התורה, וכמ"ש מהר"י גיקטיליא כי אלו הרבה את ישראל והשפיעם בלי שעבוד והיו מתאחזים בארץ ומצליחים עלי', לא היו מתרצים לקבל התורה האוסרת עליהם כמה דברים שהיו רגילים בהם במאכלות ובעריות;.. אמנם ע"י האותו' והמופתי' שבמצרים שהנהיג את ישראל בהנהגות שלמעלה מחקות הטבע, לכן התחייבו בעבודת הנשגבי' משכל ומדרכי הטבע ומדע האנושי.. - ובזה יתיישב מה שנתקשו המפרשים למה אמר בחג השבועות וזכרת כי עבד היית במצרים, כי זה מתיחס יותר אל חג הפסח, ושם לא נאמר מאמר זה, גם לא בחג הסכות,

... יש לשום אל לב העיקר התכליתי המכוון בחג השבועות, ולזכור שהוא היום שנעשינו בהם עבדים לאלהינו, ולקבל בו בלב שלם מחדש את עול מלכותו עלינו, ולשמור את כל חוקי התורה הזאת, וזהו שחתם לאמר וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה; וטעם עבד היית, נעשית ונהיית עבד אלהים בקבלת עול מלכותו במ"ת היית, כמו ועתה הייתי לשני מחנות, שטעם הייתי נעשיתי, וכענין היום הזה נהיית לעם שהוראתם העשות דבר שלא היה וטעם במצרים בסבת מצרים, כי הבי"ת תשמש גם לסבה הגורמת, כמו איש בחטאו ימותו, בסבת חטאו, כי שעבוד מצרים היה הסבה העיקרית לקבלת התורה, כי תכלית האמתי המכוון ממנו ית' בשעבוד מצרים לא היה רק לקבלת התורה, וכמ"ש מהר"י גיקטיליא כי אלו הרבה את ישראל והשפיעם בלי שעבוד והיו מתאחזים בארץ ומצליחים עלי', לא היו מתרצים לקבל התורה האוסרת עליהם כמה דברים שהיו רגילים בהם במאכלות ובעריות; התבונן אלו יומנע לאחד מאתנו היום מלאכול בשר ומלשתות יין זמן מה היינו מצטערים מאד, להיותינו מורגלי' בהם, כש"כ באיסור תרי"ג מצות לדורי דורות, היש דבר מוקשה אצל יצרו של אדם יותר מזה, ולזה היתה מעצת ה' להביאם בכור הברזל במצרים להפרותם שם ולהרבותם, ותהיה הבטחתו מקויימת אצלם במצרים ולא היה יכולת בידם לצאת ממנה, כי היו משועבדים תחת עול מלכות, והסכימו במצרים לקבל את התורה כמו שהודיע למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהים על ההר הזה. וכן האותות והמופתים שנעשו במצרים הן יסוד גדול לכלל תורתינו הקדושה במה שנבדלנו בה מכל עמי הארץ שאינם חייבים לעבוד את ה' רק במצות מדעיות שהן ז' מצות בני נח ופרטיהן, ואנחנו ישראל התחייבנו לעבוד את ה' גם בחוקים הנשגבים משקול דעתו של אדם והם חוקי התורה, וזה כי ה' ב"ה נוהג עולמו על שתי דרכים, הא' כפי חקות הטבע שנוהג בה עם כל עמי הארצות, כולם מקבלים טוב ורע כפי החוקים האלה שניסדו מבראשית לעומת זה אינם חייבים רק במצות טבעיות ומדעיות, אמנם ע"י האותו' והמופתי' שבמצרים שהנהיג את ישראל בהנהגות שלמעלה מחקות הטבע, לכן התחייבו בעבודת הנשגבי' משכל ומדרכי הטבע ומדע האנושי; וכ"ז נכלל במאמר כי עבד היית במצרים. ויתכן ג"כ כי במצרים שאמר כאן אינו דוקא הארץ שהיינו בה עבדים לפרעה, כי גם המדבר שהלכו בו ארבעים שנה הוא נחשב לארץ מצרים, מעדות הכתוב (יחזקאל כ') במדבר ארץ מצרים, אשר בו נעשו אבותינו עבדים לה' בקבלת עליהם עול מלכותו במתן תורה. וקרא כאן את כל התורה בשם חוקים כמו שקראה בואתחנן בויצונו ה"א לעשות כל החוקים האלה - ובזה יתיישב מה שנתקשו המפרשים למה אמר בחג השבועות וזכרת כי עבד היית במצרים, כי זה מתיחס יותר אל חג הפסח, ושם לא נאמר מאמר זה, גם לא בחג הסכות, ואם נאמר כהראב"ע שהוא חוזר על צווי מצות העבד, הנה הכתוב אומר, ושמרת ועשית את החוקים האלה, גם כי בפסח וסכות היינו ג"כ חייבים לשמח עבד ואמה, ועוד מהו ענין החוקים בחג השבועות, כי השמחה איננה חוק, ואם הוא על ספירת שבעה שבועות איך יאמר חוקים לשון רבים,

פרשת שופטים

דברים טז,יט

... אבל יוצר הנפשות ב"ה מבין סוד הנפש ויסודה, ויודע כי השחד מקלקל עין הלב; והנה כמו שיש אדם פקח ואיננו חכם, כן יש אחר שהוא חכם ואיננו פקח.. כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו, בתורה צריך להיות בקי בכל חדרי התורה, ובעניני העולם צריך להיות פקח בכל אופני ערמימות, כדי שיבין האמת, ועל הצטרכות הפקחות להבין ערמימות העולם אמר שיהא האמת ברור לך כבקר, למען לא ישלחו פועלי און ידי ערמימותם

... אבל יוצר הנפשות ב"ה מבין סוד הנפש ויסודה, ויודע כי השחד מקלקל עין הלב; והנה כמו שיש אדם פקח ואיננו חכם, כן יש אחר שהוא חכם ואיננו פקח, שהרי תאר חכם נופל על מי שאסף חוקי חכמת התורה ונוהג כן, אעפ"י שאין בו כח שכל ובינה גדולה שבעבורן יתואר פקח, ועדיין נוכל לומר שהשחד יעור עיני חכם אם איננו פקח, כי לפי ששכלו קטן בנקל יעורנו השחד שלא יעיין ויחקור כראוי בטיב המשפט, אבל אם הוא חכם ופקח לא יעשה לו השחד מאומה, לכן אמר במשפטים. כי השחד יעור פקחים, ללמדנו שאפילו הוא פקח ומשכיל גדול יעורנו השחד, ובא זה ולמד ע"ז שהאזהרה אפילו על שופט חכם ופקח, שאסור לו לקחת שחד לעשות משפט צדק, לפי שהשחד יעור עין חכמתו ועיני שכלו; ועוד למדנו שצריך השופט להיות חכם ופקח, חכם שאסף חקי חכמת התורה ונוהג בה, ופקח בטבעו בעל שכל צח ומהיר, לפי ששתיהן הכרחים לשופט ישראל, כי השכל לבד לא יועיל אם לא למד חכמת התורה וחקותיה ונוהג כן, וחכמת התורה לבדה לא תועיל בהיותו בטבעו חלוש השכל, כי אין בכחו להוציא לאור משפט, לפי שצריך לחקור דברי בעלי דינים ודברי עדים ולעמוד על תחבולותיהן להבין בין האמת והשקר, כמו ששנו הוו מתונים בדין, וכמו שהתפלל שלמה (מ"א ג') ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע, ולפי שספר דברים ביאור התורה לכן הזכיר כאן עיני חכמים, להורות שמדבר מן חכמים שהם פקחים, ולכן הוסיף עיני, כלומר שעין לבם רואה להשכיל ולחקור בדבר משפט, וזהו מדת הפקח, והמליצה מתוקנת מאד, כי בפ' שמות לא הזכיר עיני אלא כי השחד יעור פקחים לפי שזהו הוראת תאר פקח שנגלה עין לבו לחקור ולהתבונן, ולולא שיש עינים רואות בלבו לא יתואר פקח (רנ"ו). וכ"א הגר"א חכמים הוא בתורה, פקחים הוא בעניני העולם בדרישה וחקירה, כמשארז"ל (סנהדרין ז') אם ברור לך הדבר כבקר אמור ואם לאו אל תאמר, ואידך אמר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסור' לך אמור ואם לאו אל תאמר, כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו, בתורה צריך להיות בקי בכל חדרי התורה, ובעניני העולם צריך להיות פקח בכל אופני ערמימות, כדי שיבין האמת, ועל הצטרכות הפקחות להבין ערמימות העולם אמר שיהא האמת ברור לך כבקר, למען לא ישלחו פועלי און ידי ערמימותם, ועל הצטרכותם להיותו בקי בחדרי תורה אמר שיהא ברור לו האמת כמו שידוע שאחותו אסור, וז"ש הדן דין אמת הוא דין תורה, ויכול להיות שדן עפ"י ד"ת אבל הוא מרומה, לכן אמר הדן דין אמת לאמתו לאפוקי דין מרומה, ומזה אה"כ ודרשת, הוא דרישה עפ"י התורה בגוף הענין, וחקרת ושאלת זו חקירות ובדיקות היטב בכדי להיטיב את הדבר, שאם יכחישו וכו' והיינו שלא יהיה מרומה, ומזה אה"כ והנה אמת נכון הדבר, אמת הוא עפ"י ד"ת, נכון שלא יהיה מרומה:

**דברים יז,ו**

**על פי שני' עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה ע"ז מהיכן מוכח על פי שני' עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה ע"ז מהיכן מוכח... כי אמנם המסהיד בב"ד עונה יקרא ולא מעיד, ואין ענין לשון העיד אלא הזכרה ואזהרה, וכן המצות נקראו עדות להיותן אזהרות והתראות, ולא יצדק השם הזה אלא על המצות ל"ת. אעפ"י שבהשאלה יכלול שם עד גם ההתראה וגם ההגדה בב"ד יחדיו, כי על הרוב שני הדברים הולכים צמדים, ומ"מ אין עדות בלא התראה**

**(ו) על פי שני' עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה ע"ז מהיכן מוכח, ע"ש. על פי שני' עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה ע"ז מהיכן מוכח (בראשית מ"ג), ויש א"כ במלת עדים הוראה משותפת ומותאמת, על האנשים שראו את הדבר ועל ההתראה שהתרו בעובר ובמכות ו' אמרי' שיהיו ב' עדיו מתרין בו שנאמר ע"פ שנים עדים. וע' בסנהדרין מ"ז ילפי' לה מן יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה. ורשד"ל היטב לדבר בזה בקצת יתר ביאור וז"ל, בכל המקרא אין לשון עדות אלא התראה והזכרה כמו העד העיד בנו האיש, כי אתה העדות בנו, וזולתם רבים, וכן הן עד לאומים נתתיו מזהיר ומתרה לבלתי עשות דבר מיוחד, והוא קרוב בענין לנגיד ומצוה, וכן עד הגל הזה ועדה המצבה לא יתכן לפרש אותם מענין עדות לפני ב"ד, כי העדות בב"ד תהיה לאחר מעשה וכאן העדות קודמת למעשה, כאמרו אם אני לא אעבור וגו' מלבד כי העדות תהיה תמיד לפני אחרים זולת החוטא עצמו וכאן לא תהיה רק לפני העובר עצמו, והנה על כרחך אין הכוונה אלא שהם יזכירונו בריתנו, כי כאשר נראה אותם נזכור הברית אשר כרתנו כאשר העמדנו אותם, והנה זה כאלו הגל והמצבה בפיהם יזכירונו ויזהירונו שלא נעבור אותם איש לרעת אחיו, כי אמנם המסהיד בב"ד עונה יקרא ולא מעיד, ואין ענין לשון העיד אלא הזכרה ואזהרה, וכן המצות נקראו עדות להיותן אזהרות והתראות, ולא יצדק השם הזה אלא על המצות ל"ת. והנה בשירת האזינו נאמרו שתי הלשונות, וענתה השירה הזאת לפניו לעד, והטעם כי אחר שנחטא היא תסהיד בנו לאמר צדיק הוא ה' כי פיו מריתי, וגם קודם שנחטא כבר העידה בנו לאמר, אל תחטאו פן תענשו. והנה בעדות לפני ב"ד נאמרו ג"כ שתי הלשונות, לא תענה ברעך עד שקר כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה, מכאן להתראה מה"ת, כי המחוסר התראה עונה יקרא ולא עד, ולא יקרא עד אא"כ העיד כלומר שהתרה, אעפ"י שבהשאלה יכלול שם עד גם ההתראה וגם ההגדה בב"ד יחדיו, כי על הרוב שני הדברים הולכים צמדים, ומ"מ אין עדות בלא התראה, והנה בענין המסית לא הזכירה התורה עדים, וכבר טען ע"ז חכם אחד צרפתי, שא"כ הרי כל מי שיש לו שונא יבוא לב"ד ויאמר פלוני הסית אותי ויספיק זה שיסקלוהו. ואולם רז"ל אמרו כי גם המסית טעון עדים אלא שאינם צריכים להתרות בו, ודי בישמעו דבריו בסתר, וזאת מנין להם? אבל מפני שאין ענין מלת עד רק מזהיר ומתרה והואיל ולא הוזכרו עדים במסית הבינו שאינו טעון התראה, והבינו גם כן כי בלא שני עדים אי אפשר להמית אדם כי כבר כתוב לא יקום עד אחד באיש, ע"כ אמרו שהוא טעון עדים אבל אינו טעון התראה, והנה דברי התורה ודברי החכמים שרירים וקיימים:**

שם

אם שלשה עדים.. שהיה עולה הדעת לומר דדוקא שני עדים נאמנים אבל לא שלשה, ואחר שרחוק מן השכל שיהיה אדם עובר עברה שיש עלי' עונש ב"ד בפרהסי' בפני שלשה.. מש"ה הוצרך הכתוב לומר שגם שלשה עדים נאמנים, זהו לפי פשוטו.

אם שלשה עדים. שנים ושלשה הם שני מספרי מחולפים לענין נאמנות בעדותן, שהיה עולה הדעת לומר דדוקא שני עדים נאמנים אבל לא שלשה, ואחר שרחוק מן השכל שיהיה אדם עובר עברה שיש עלי' עונש ב"ד בפרהסי' בפני שלשה, ששלשה כבר נקראי' קבוץ ואסיפ', כענין שאמרו חז"ל מלתא דמתאמר' באפי תלתא לית בי' משום לישנא בישא, מש"ה הוצרך הכתוב לומר שגם שלשה עדים נאמנים, זהו לפי פשוטו, ודרש חז"ל ידוע, (רש"פ):

שם

על פי עד אחד. ואחר שאמר ע"פ שנים יומת ידענו שע"פ ע"א לא יומת, והוא מאמר מותרי, לכן ארז"ל (מכות ו') מאי אחד, אחד אחד), וכן כשיש חילוק הצטרפות בין שני העדים מצד ראייתם את המעשה, אם שאין עד זה רואה את חברו כגון שזה העד רואה את הדבר מחלון זה וזה מחלון אחר, או שאינם רואים את המעשה כאחד כגון בזה אח"ז, עדות זה נקרא בפי רבותינו עדות מיוחדת, והוא המכוון לדעתם

על פי עד אחד. מן החיוב השלילה נודעת, ואחר שאמר ע"פ שנים יומת ידענו שע"פ ע"א לא יומת, והוא מאמר מותרי, לכן ארז"ל (מכות ו') מאי אחד, אחד אחד, ע"ש. כי מלת אחד יורה גם ההתיחדות שבדבר כשהוא עומד יחידי בענינו ואין שני לו להצטרף ולהשתוות עמו כמו ה' אחד, והוא באחד (איוב כ"ג), ומי כעמך גוי אחד, שאין לאחרים הצטרפות והשתוות עמהם, ולזה אמרו ע"פ את הכבש אחד תעשה בבקר, אחד המיוחד, ר"ל שבכל העדר אין דוגמתו לחשיבותו והוא לבדו יחידי בדבר זה (עמ"ש שם בפנחס), וכן כשיש חילוק הצטרפות בין שני העדים מצד ראייתם את המעשה, אם שאין עד זה רואה את חברו כגון שזה העד רואה את הדבר מחלון זה וזה מחלון אחר, או שאינם רואים את המעשה כאחד כגון בזה אח"ז, עדות זה נקרא בפי רבותינו עדות מיוחדת, והוא המכוון לדעתם במאמר לא יומת ע"פ כלומר עדות מיוחדים שכל אחד רואה לעצמו את אשר נעשה:

דברים יז,יא

 (יא) ימין ושמאל. אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל (כ"ה לשון ספרי), פי' דלפי מראה עיניך הם טועין בדין מ"מ תשמע להם; אבל אם ידוע בודאי שהם טועים, כבר אמרו בירושלמי (רשפ"ק דהוריות) אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין אין לשמוע להם (ע' רא"ם וצד"ל), ולשון רש"י כאן צריך תיקון:

דברים יז,כ

[(כ) לבלתי רום. לא אמר יתגאה, כי הגאוה היא תועבת ה' כמ"ש תועבת ה' כל גבה לב, ואפילו הקטן שבישראל אסור לו להתגאות, אבל מן הענוה המשובחת הכתוב מדבר כי אחיו כולל כל ישראל כורמים ויוגבים ודלת עם הארץ, שלא יהיה לבבו רם מהם, אלא יחשוב כל אחד כמהו לחמול עליו ולהטיב עמו]

דברים יח,כ

**בכ"מ דכתיב מיתת חנק הלשון כפול מות יומת, וזהו החילוק שבין מיתה בידי שמים דכתיב בי' לשון מיתה לחוד, כמו ומתו בו כי יחללוהו (אמור).. וכאן דכתיב במיתה דבידי אדם בלא כפל לשון, יראה מדכתיב בענין לא תגור ממנו, והוא שלא למנוע מלמד עליו חובה ..לכן קצרה התורה כאן וכתבה ומת לחוד בלא כפל לשון, דממילא שמעינן שמדבר ממיתה בידי אדם כיון שהזהיר על לא תגור א"כ החיוב על הב"ד להמיתו.**

**(כ) ומת הנביא ההוא. בחנק (רש"י), הנה בכ"מ דכתיב מיתת חנק הלשון כפול מות יומת, וזהו החילוק שבין מיתה בידי שמים דכתיב בי' לשון מיתה לחוד, כמו ומתו בו כי יחללוהו (אמור), וכן הקרב יומת כמה פעמים (בקרח), והיא מיתה בידי שמים, ובמיתת ב"ד הלשון כפול מות יומת, והטעם מבואר (סנהדרין מ"ה) שבא ללמד אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה ממיתו בכל דבר שאתה יכול להמיתו, והיינו ע"כ במיתה שבידי אדם, דבמיתה בידי שמים כתיב ואין מידי מציל; וכאן דכתיב במיתה דבידי אדם בלא כפל לשון, יראה מדכתיב בענין לא תגור ממנו, והוא שלא למנוע מלמד עליו חובה (וזהו לשון אסיפת דברים כמבואר (סנהדרין ז') לישנא דכנושי) לכן קצרה התורה כאן וכתבה ומת לחוד בלא כפל לשון, דממילא שמעינן שמדבר ממיתה בידי אדם כיון שהזהיר על לא תגור א"כ החיוב על הב"ד להמיתו (הגהה בפי' הגר"א). מ"ש בתיב"ע ויתקטיל נבייא ההוא בסייף, הוא טעות:**

ידברים יח,כב

**ולא יהיה הדבר ולא יבא. אין זה כפל ענין במלות שונות, כי לא יהיה הדבר בלתי אמצעי ולא יבא ע"י אמצעי, כי הדברים הנעשים בעולם הם ממנו ית' על שני דרכים, אם שנראה בעליל שהוא מעשה השם, אם שנעשה ע"י אמצעי שנותן בלב אדם לעשותו,**

**(כב) ולא יהיה הדבר ולא יבא. אין זה כפל ענין במלות שונות, כי לא יהיה הדבר בלתי אמצעי ולא יבא ע"י אמצעי, כי הדברים הנעשים בעולם הם ממנו ית' על שני דרכים, אם שנראה בעליל שהוא מעשה השם, אם שנעשה ע"י אמצעי שנותן בלב אדם לעשותו, ע"ז אמר (ישעיה ה') ימהר יחישה מעשהו למען נראה, ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה, על מה שנעשה ממנו יתברך בלתי אמצעי אמר מעשהו למען נראה, כי זה מתפרסם לכל שהוא מעשה ה', ועל הנעשה ע"י אמצעי אמר עצת ונדעה, כי אף שלפי הנראה הוא מעשה האדם עצמו, מ"מ היודע לבחון הדבר ידע שגם זה היא מעצת העליון, כמו הענין בהמן ואחשורוש (הגר"א):**

דברים יט,ד

**[(ד) והוא לא שונא. הפסיק בזה בין בבלי דעת ובין אשר יבא את רעהו ביער, כי ביער לא צריך לידע אם שונא הוא אם לאו דודאי בבלי דעת הוא, לכן הפסיק בו, ולעיל אמר אשר יכה, דבזה צריך לידע אם לדעת הוא (הגר"א):]**

דברים יט,ח

קטע חשוב להבנת המחלוקת בעניין "אם למקרא" ו"אם למסורת".

**לכן ונשל הברזל מן העץ מוטל בספק, אם שרשו נשל והוא לשון פעל שהברזל השיל מן העץ המתבקע, או ששרשו שלה והנו"ן לסי' בנין הנפעל ע"מ ונסב געתה, ונקל זאת בעיני ה', ופי' שהברזל עצמו נשתלף מן העץ שהוא תחוב בו, וכמו שת"א וישתליף ברזלא, ולשני הפירושים יש סברא, ונחלקו בו רז"ל (מכות ז') דפליגי אם יש אם למקרא או יש אם למסורת, ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם בביאור פלוגתא זו, דלמ"ד יש אם למסורת איך יכחיש הקריאה המקובלת אצלינו גם היא איש מפי איש עד מרע"ה (כמבואר בדברי החבר לכוזרי מאמר ג' מסי' כ"ט ואילך), ולא ראינו ולא שמענו מי שיסתפק בקבלת הקריאה, ואפילו גאון הלשון ר"א הלוי ז"ל לא הטיל ספק כ"א בצורות הנקודות אם הם מקובלות או מוסכמות, אבל באמתות הקריאה באותן ההברות שהנקודות מורות עליהן לא הסתפק אדם מעולם שדברי קבלה הם (וכמ"ש הרשב"ץ בס' מגן אבות ח"ב ד' למ"ד), לכן הנראה בזה שמעולם לא עלה על דעת אחד מחז"ל להכחיש הניקוד ולשנות קריאת התיבה מכמות שהיא מקובלת אצלינו, גם מ"ד יש אם למקרא מודה שיש לדרוש גם המסורת במקום שיתאחד פתרון המסרה עם פתרון המקרא במנהג הלשון. המשל בזה עובד יותן וכל הדומים להם מבנין שלא הוזכר שם פועלו יתכנו להכתב בוי"ו עם הדגש, כמו אשר יולד לישראל (שופטים י"ח), כי אדם לעמל יולד (איוב ה') מה נעשה לנער היולד (שופטים י"ג) הוכה כעשב (תהלים ק"ב), תלונות תלונותיהם תלונתם, ערומים, והרבה כמוהם, ומדכתיב עבד יתן בלא וי"ו דרשי' דומי' דמסורת, ויתקימו שניהם מבלי שנצטרך להוציא המקרא ממשמעותו בשום ענין,...**

 **מכלל הדברים נתבאר שמעולם לא עלה על דעת אחד מרבותינו להטיל ספק באמתת הקריאה כמות שהיא מקובלת אצלינו, ולא נחלקו כ"א בתיבות שאינן מוכרעות ויש סברה להטותם לכאן או לכאן, מ"ס שיש להכריע פתרונם לצד המסורה, ומ"ס שיש להכריעם לצד המקרא ואין להוציא התיבה מרגילות משמעותה בעבור חסרון אות המשך; ולפי המבואר יש ליתן טעם על שתפשו רבותינו במחלקותם בענין הזה לשון אם ולא לשון אב, לפי שעיקר מחלקותם היא בעבור חסרון אות המשך, ואותיות המשך או"י (והה"א עמהם כשהיא באה תמורת אל"ף) הן הנה הידועים לרז"ל בשם אמות, וכל אחת מהן נקראת אם, וכן קראם בס' יצירה. וכמ"ש רד"ק במכלול (בשער אותיות או"י) וז"ל, דע כי אותיות או"י הם אמות לכל האותיות, וכן קראם בס' יצירה ואמר שלש אמות או"י ומ"ש שלש אמות הם אמות בעולם אבל אמות הספור הם או"י, ונקראו אמות בעבור כי לא נוכל להוציא לא תיבה ולא אות בעולם מבלתי אחת מהן והן אותיות הנשימ' כי הם פעמים בלא הרגשת אחת המוצאות. וזה לך האות בתנועת חמשת המלכים כי הם כלל כל התנועות שיוכל האדם להניע ולהוציא. אא הנה אל"ף נחה אחר הנעה, אי הנה יו"ד נחה וג"כ אי או הנה וי"ו נחה וג"כ או, ואלה הנחים פעמים בכתב ופעמים בלא כתב רק בנשימה לבד, ע"ש. ובהא פליגי מ"ס יש אם למסורת ר"ל שאותיות או"י הנקראים אמות לשלמות המסורה הם כלומר לשלימות כתיבות התיבה זולת הקריאה ולכן כל תיבה חסרת האם יש לסבור בה סברא שלדרשה באה. ומ"ס שהאמות לשלימות המקרא הם ר"ל למשך הברת הנקודה שהאות נקראת בה ולא תשתנה התיבה בעבור משיכה יתירה לכן אין משגיחין באות או"י החסרה ונטולת האם כשרה, והדברים ישרים למוצאי דעת ואוהבי אמת:**

דברים יט,טז

**ועשיתם לו כאשר זמם... לענות בו סרה. שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת, כיצד שאמרו להם והלא אתם עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני (רש"י), והעד הזה שנמצא זומם קרא אותן הכתוב עונה בו סרה מפני שהוא סר מכל עדות זו ואין לו בה אפילו קצת מהעדות, כיון שבאותו יום לא נמצאו כלל עם אותו שהעידו עליו, ולא ידעו מענינו מאומה.. ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידים על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהם שהרגו נפש או שחללו שבת ועוד מה להם לצרה זו להעיז פניהם נגד שנים הראשונים בענין שאחד יודע מחברו, ויותר היה להם להעיד על כל אחד מהם שעבר עבירה שחייב בה מיתות ב"ד,**

**(טז) כי יקום עד חמס. ענינו יקומו עדי חמס, וכן עד שקר העד ענינו עדי שקר, וכן ועשיתם לו כאשר זמם כמו ועשיתם להם כאשר זממו, כי בשני עדים הכתוב מדבר, כמ"ש רש"י. אמנם הזכירם בלשון יחיד כי שניהם כאיש אחד הם בזה, ולדבר אחד נתכוונו, ע"ד ויחן שם ישראל (ע' רב"ח):**

**לענות בו סרה. שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת, כיצד שאמרו להם והלא אתם עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני (רש"י), והעד הזה שנמצא זומם קרא אותן הכתוב עונה בו סרה מפני שהוא סר מכל עדות זו ואין לו בה אפילו קצת מהעדות, כיון שבאותו יום לא נמצאו כלל עם אותו שהעידו עליו, ולא ידעו מענינו מאומה אם לוה מפלוני או לא לוה, משא"כ בהכחשת העדים שאין מסירין אותו מכללות העדות, שאם העידו הראשונים ראובן לוה משמעון מנה ביום פלוני ויאמרו האחרונים שלא לוה ראובן משמעון באותו יום כלום, שנמצא שבעדות זו לא הסירו את העדים הראשונים מכללות העדות, שאפשר שגם הראשונים שם היו באותו יום וראו שראובן לא לוה משמעון כלום כמו שראו האחרונים, אלא שהם משקרים בעדותם; ומפני שהעד זומם הוא מוסר מכל עדות זו בכללו קראו הכתוב לענות בו סרה (רא"ם), ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידים על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהם שהרגו נפש או שחללו שבת, והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך וכך (הרמב"ן והטור), ועוד שמתוך כך ניכר שעדים אחרונים המזימים אומרים אמת וליכא למיחשבהו דמשקרי לאהבת הרוצח או משום ממון או מחמת שנאת העדים, דא"כ מה להם לצרה זו להעיז פניהם נגד שנים הראשונים בענין שאחד יודע מחברו, ויותר היה להם להעיד על כל אחד מהם שעבר עבירה שחייב בה מיתות ב"ד, ובזה האופן אין אחד מהראשונים יודע מחברו כלום (פני יהושע מלשון הרמב"ם), ועוד טעם מרווח יותר כ' הר"ן (בדרוש י"ח) מפני זה נאמנים המזימים יותר מהמוזמים אע"ג דתרי ותרי נינהו, לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין, אע"פ ששניהם מכניסים עצמן בדבר הראוי להתברר, אעפי"כ המזימין מכניסין עצמן בזה יותר מהמוזמין, כי אולי חשבו המוזמים שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן ולכן הכניסו עצמן בזה לשקר עם היותו זר, אבל המזימין אם אין אמת כדבריהם איך לא ייראו מהמוזמין שיודעין האמת בעצמם, שיוכיחו שהאמת אתם, ויעידו ע"ז אנשי אותו המקום שראום שם באותו זמן שאמרו שנעשה המעשה ההוא, היה המעשה או לא היה, הנה אין ספק שכ"ז שהמוזמין לא יבררו שהאמת כדבריהם, שראוי להאמין המזימין יותר; ולא יסתור מ"ש רז"ל דעדים זוממין חדוש הוא דמאי חזית דסמכית אהני? ר"ל שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו כ"א על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהיו פסולים להעיד כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה, הנה אם נסמוך כאן על המזימין יותר המוזמין מפני היות דברי המזימין יותר נראין שיהו אמת, הוא חדוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות, ע"כ. (מנועם סברת ר"ן בזה יוטעם מאד דעת הרמב"ם בהכחשה והזמה דלא הוי אלא הכחשה, וגם נוכל לסלק ממנו התמי' הגדולה שהביא התומים בחוה"מ סי' ל"ח בשם הגאון מוהר"ח יונה מפלוני רבעני. ודברי התומים שם ביישוב קושי' זו במ"ש דכשהמזימין אומרים היינו עמכם ולא ראיתם דהוי הזמה הוא תמוה. וכבר העיר עליו בנתיבות המשפט שם). מכלל הדברים האלה כתב הרב בפני יהושע נתיישב ג"כ מה נשתנה דיני עדים זוממין מכל עברות שבתורה דקימל"ן דאין נהרגין ואין לוקין בלא התראה ובעדים זוממין חדוש דתרי ותרי נינהו דלא לבעי התראה, ואע"ג דבפ' אלו נערות יהיב טעמא דלא שייך התראה בגווייהו כמו בשאר עבירות, אפ"ה אטו משום הנך סברות נוקים ונקטול נפשות מספיקא, אמנם לסברות הנ"ל א"ש, שהרי עיקר התראה אמרי' בעלמא שאינו אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד, שלפיכך חוקרין את העדים מכירין אתם אותו התריתם בו, וע"כ שצריכין להתרות בכל מה דאפשר למצוא צד זכות כדאמרן בספ"ק דמכות, וא"כ נראה דבעדים זוממין לא שייך הך מלתא כלל לפי המבואר למעלה, דכיון שאלו המזימין אומרים שהעדים הראשונים לא היו כלל עם ההורג וההרוג א"כ מה שוגג וצד זכות שייך כאן דבודאי בזדון דברו ואי משום מאי חזית כבר מיושב למעלה, ע"כ. הנה נתבאר שעיקר נאמנת עדים האחרונים אינו רק באופן זה באמרם על הראשונים עמנו הייתם לבד באותו יום ובאותו מקום, והמלוה והלוה או ההורג וההרוג לא היה שם, ובזה הוסרו העדים מכל העדות, ועז"א תורה. לענות בו סרה ותרגום סרה דכיון שלא היו באותו מקום לא ראו הענין הנעשה שם לפי מאמרם; ומן התימה שהראב"ע פי' לענות בו סרה כגון ע"ז, ויראה ברור שלא יצאו דברים אלה מפי החכם הראב"ע, שידע היטב בענין עדים זוממין שהוא נוהג בין שהעידו עליו שעבר על אחד מאיסורין בין מחוייבי מיתה בין מלקות, או שהעידו בעניני ממונא בין אדם לחברו, ובודאי הוא תוספת מתלמיד אחד שטעה והטעה אחרים אחריו לתרגם מלת סרה שלא כדת. וראיתי לריטב"א בחדושיו (מכות ה') דהא דילפינן מן לענות בו סרה ענין ההזמה בגוף העדים דוקא הוא מיתורא דמלת בו, דלא בעי למכתב בו דהא כתיב כי יקום עד אחד באיש, אלא ודאי ה"ק לענות בעצמו של עד סרה. ע"כ לדבריו חלק שני מן המקרא הוא ביאור לחלק הראשון כיצד נדע שהוא עד חמס ושקר, לפי שעונין בו סרה, עדים אחרים מעידים על הראשונים שעדותם היא עדות סרה, שמעידים על דבר שהיו סרים ממנו שלא היו במקום המעשה רק במקום אחר, ולמ"ד לענות כלמ"ד ללשוננו נגביר שענינו סבה כלומר ע"י לשוננו. וכן לענות טעמו ע"י ענות בו סרה**

דברים יט,יז

**ועמדו וגו' הריב. לרבותינו (שבועות למ"ד) נכלל במקרא זה העדים ובעלי דינים.. ושפיר אמרו רבותינו כאשר זמם ולא כאשר עשה, לאחיו והרי אחיו קיים, דכיון שביאר הכתוב שהנדון שהעידו עליו עומד בפני ב"ד בשעת הזמה, א"כ הוא חי ולא יצא עדיין מן הכח אל הפועל להמיתו**

**(יז) ועמדו וגו' הריב. לרבותינו (שבועות למ"ד) נכלל במקרא זה העדים ובעלי דינים, כי שניהם בעמידה לפני ב"ד וכן בסנהדרין י"ט בעבדים דינאי מלכא, א"ל ינאי מלכא עמוד שנ' ועמדו, וכ"ה כאן בספרי, וכ"נ פשטות לשון המקרא, מדלא אמר עדים רק אנשים, משמע לכלול גם את הנדון שהעידו עליו עדים הראשונים לחייבו מיתה מלקות או ממון, גם הוא עומד לפני הב"ד בשעה שיזימו האחרונים את הראשונים, ובפניו הוזמו הרוצים לחייבו, ורק באופן זה אמר אח"כ ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ושפיר אמרו רבותינו כאשר זמם ולא כאשר עשה, לאחיו והרי אחיו קיים, דכיון שביאר הכתוב שהנדון שהעידו עליו עומד בפני ב"ד בשעת הזמה, א"כ הוא חי ולא יצא עדיין מן הכח אל הפועל להמיתו, ובזה נתיישב תמיהת הרב פנ"י דגם בשכבר הרגו שייך לשון כאשר זמם, וכן תמיהת הריטב"א דגם אחר שנהרג מקרו אחיו (כמו שהעתקתי דבריהם אח"ז) כי האמת כדברי הגדולים האלה, דבלשון זמם לחוד, והן בלשון אחיו גרידא לא משמע בשלא הרגו דוקא, אמנם דברי רבותינו נאמנו מאד, ממה דמבואר בקרא שההזמה היא בפני הנדון, ממילא מבואר דכאשר זמם דוקא לא כאשר עשה. ואחיו ע"כ כשהוא קיים, ומסתבר טעמא, דלא חייב קרא לעשות כאשר זמם לחייב המוזמים מיתה רק בשהנדון לפנינו ועומד שותק במיתתם ואינו מודה לדבריהם, אבל כשאינו לפנינו, אף שהוזמו העדים אין לקיים בהם כאשר זמם ולהמיתם דוהצילו העדה כתיב, פן כשיבוא הנדון יודה לדבריהם בל ישפך דם נפשות נקיים על ידו. (דומה לדברי הרב בתומים המוזכר אח"ז) לכן הקפיד קרא לבאר ועמדו שניהאנשים וגו' להורות שהנדון לפנינו בשעת הזמה, ולפי"ז גם בשמת הנדון מעצמו אחר שהעידו עליו חיוב מיתה, אם הוזמו אח"כ עדיו אין לקיים בהם כאשר זמם:**

דברים יט,יח

**עד שקר העד. לא פי' הכתוב איך יודע שהוא עד שקר.. ובתלמוד אמרי' מנהמ"ל שאין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן של עדים, מדאמר קרא והנה עד שקר העד עד שתשקר גופן של עדים.. וכ' הרמב"ם בפי' שיצא לרבותינו זה, מדלא נאמר עדות שקר, עד שתהיה העדות על עצם העדים לא על הדבר שהעידו עליו.. ויותר יתכן כי מלת העד הוא באמת מיותר, כי אחר שאמר והנה עד שקר מה לו לחזור ולומר עוד הפעם העד, שהוא שם תאר לא פעל, כי אם היה פעל היה ראוי לומר העיד ה"א צרוי', והעי"ן חרוקה, כמו העיד בנו האיש,**

**(יח) עד שקר העד. לא פי' הכתוב איך יודע שהוא עד שקר, כי בהיות הענין בשני עדים שמעידים על הדבר, אפילו יבאו מאה ויכחישו אותם לא יתברר ששקר ענו, ולא נוכל לומר שבא ההרוג ברגליו, כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב, ע"כ באה הקבלה הנאמנה ופי' כי בהזמה תהיה, כשיאמרו הלא ביום פלוני עמנו הייתם (רמב"ן), ובתלמוד (מכות ה') אמרי' מנהמ"ל שאין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן של עדים, מדאמר קרא והנה עד שקר העד עד שתשקר גופן של עדים (ע"ש רש"י ותוס'), וכ' הרמב"ם בפי' שיצא לרבותינו זה, מדלא נאמר עדות שקר, עד שתהיה העדות על עצם העדים לא על הדבר שהעידו עליו, ע"ש. ויש להתעורר על דבריו ממ"ש הוא עצמו בפי' למשנה רפ"ק דסוטה וז"ל שם שכ"מ שאמרה תורה עד אמנם הכוונה בו עדות שהוא משני עדים כמו עד שקר העד גבי עדים זוממין ע"ש בדבריו ובמ"ש בפ"ו דסוטה עד אין בה ר"ל אין שם עדות, יעו"ש. וגם רש"י כתב על מה דאמרי' (סוטה ב') כ"מ שנאמר עד הרי כאן שנים דלשון עד אינו אלא לשון עדות. ע"ש. גם לא מצינו שם עדות בכל כ"ק על כוונה זו, כי שם עד כמו שישמש על תואר העד ממש (צייגע) כמו לא יומת ע"פ עד אחד, ככה ישמש על שם המופשט כמו עונה ברעהו עד שקר (משלי כ"ה) דתרגומו סהדותא דשקרא, ולזה על לא תענה ברעך עד שקר תרגמו אונקלס סהדותא דשקרא ויבע"ת סהדי דשקרא; וריטב"א שם בפי' אמר שיצא לרבותינו זה ממלת שקר קמא שהוא מיותר, ומזה דרשו שבעד עצמו היה השקר שלא היה שם, יעו"ש. גם זה דחוק; ויותר יתכן כי מלת העד הוא באמת מיותר, כי אחר שאמר והנה עד שקר מה לו לחזור ולומר עוד הפעם העד, שהוא שם תאר לא פעל, כי אם היה פעל היה ראוי לומר העיד ה"א צרוי', והעי"ן חרוקה, כמו העיד בנו האיש, ואם היתה כוונת התורה לדבר מהכחשת עדות עצמה ע"י כת שני', שזאת אומרת היה הדבר, וזאת אומרת לא היה הדבר הזה, ה"ל לומר פעל העיד להורות שההגדה הוא שקר, אבל אם נאמר שמן ההזמה בעדים עצמם לבד המקרא משתעי, שהעדים שהזימום אינם יודעים כלל מעצמה של עדות אם אמת הוא אם שקר אם נהיה הדבר או לא נהיה. ויוכל להיות שהגדתם הוא אמת רק שהם בעצמם לא ראו את המעשה כי היו ביום זה במקום אחר, שפיר לא אמר פעל העיד רק שם התאר העד ובעל תיקון סופרים שאמר כאן על מלת העד שהוא חסר יו"ד, והלך אחריו בעל מנחת כליל, שגו ברואה והתחלף להם העד דכאן עם העד דויגש שהוא פעל, וכאן אין מקום ליו"ד כלל:**

**שקר ענה באחיו. ממקרא זה אני תמה עמ"ש הרמב"ם (פ' ח"י מעדות ה"ב) כיצד היא ההזמה אם אמרו אין אנו יודעין אם הרג זא"ז ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמיכם עמנו הייתם ביום זה בבבל הרי אלו זוממין ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא היו משגיחים על עצמם של עדות כלל אם אמת אם שקר. יעו"ש. מבואר דעתו שאם אמרו על העדים עמנו הייתם במקום פלוני וגם בעלי הדברים עד שהעידו בגוף המעשה גם כן אי אפשר להיות נעשה ביום ובמקום זה, אין כאן הזמה רק הכחשה. ובמקרא שלפנינו: מבואר דהזמה והכחשה הוי הזמה, דממה שאמר קרא והנה עד שקר העד ילפינן ההזמה. וממה שהוסיף הקרא לשון. שקר ענה באחיו. מבואר דמלבד שנתברר ע"י דרישה וחקירה שהוזמו גוף העדים נתברר להם ג"כ שהוכחשו בגוף העדות. ובאמת דעת הטור דלא כרמב"ם בזה דסובר הזמה והכחשה יחד הוי הזמה כמבואר בדברי תוי"ט ובלח"מ (ע' בתומי' לחוה"מ רסי' ל"ח), והנה המחברים כולם שהקשו ע"ד הרמב"ם בזה מהא דפלוני רבעני, וממיפך והזמה, ומהן הן שלוחיו ומה"ה עדיו, ויישבו בטוב טעם ודעת, ולא התעורר אחד מהמחברים שגם מקרא שלפנינו יורה היפך דעתו, וכל דבריהם ביישוב הסוגיות הנ"ל אינם מועילים ליישב המקרא שלפנינו, דלפי פשטן של דברים מבואר בקרא דהזמה נקראת גם בהצטרפות ההכחשה עמה עד שזכיתי לראות דברי קדשו של רבינו הגדול הגר"א שכ' בפי' דקרא דילן וז"ל, דע שבמלקות ובמיתה ובדיני קנסות אם העידו על האדם שהרג את חברו וחייבו מיתה או מלקות או קנס, אם הוזמו ע"י עמנו הייתם אף שעדים אחרים באו ואמרו אמת הוא שהרג רק לא באותו יום שאמרו עליו כ"א ביום אחר, אעפי"כ יקויים בהם כאשר זמם, שבשעה שדברו עליו לא היה חייב עדיין מיתה כיון שלא באו עדים עדיין, וקנסות עדיין לא היה חייב עד שיפסוק ב"ד עפ"י עדות כשר; אבל בממון אינו חייב רק אם הדבר שקר לגמרי, אבל אם עדים באו ואמרו אמת שחייב ממון לחברו, אעפ"י שהוזמו העדים הראשונים בעמנו הייתם אין מקיימין בהם כאשר זמם, משום שלא הפסידו בזה, כי ממון חייב אף בלא ב"ד, לכן כתיב והנה עד שקר העד ששקר הוא לגמרי וקאי על ממון, שקר ענה באחיו אף שאמת היה המעשה רק שהוא אמר שקר עליו שרצה לחייבו מה שעדיין איננו מחוייב שלא באו עדיין עדים כשרים ואינו מחוייב עדיין בבית דין, עד כאן. עתוס' מכות ד"ה וכן. וברור אצלנו שהתכוין בפירו' זה ליישב בו דעת הרמב"ם. והנה דעת הגאון מוהר"י בתומים בחושן המשפט סי' ל"ח, אם הבעל דין עצמו מודה לדברי העדים שהוזמו פטורים מלשלם מדין עדים זוממין, דהא הוא מודה לדבריהם, ואין חילוק בין שהוא מודה קודם שהוזמו או אח"כ, ולא לבד בדיני קנסות שהוא מילתא דממון, אף גם בכל דבר אם הבעל דין שהעידו עליו מודה שהאמת כדברי העדים אין כאן הזמה, דהזמה קנס הוא, ואם הבעל דין מודה איך יקנסו אותם הרי אומר שהאמת אתם, והזמה חדוש הוא, ודי כשאין הבעל דין מודה להם, ודלא כמרש"ל ביש"ש. ע"ש דשקיל וטרי טובא בזה. ואם נחזיק בדעה זו יש לנו מקום לומר דהך דינא אתי' קרא דידן לאשמעינן במ"ש בכפל לשון. והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו, להורות דאין עדים נעשים זוממין לקיים בהם כאשר זמם רק כשהוזמו והוכחשו, הוזמו מפי העדים בעמנו הייתם, והוכחשו מפי הנדון, אבל כשלא הוכחשו מבע"ד, כי הוא מודה לדבריהם, אף שהוזמו מפי העדים אין מקיימין בהם כאשר זמם, ולפי"ז א"כ לחלק המקרא לחצאין ולומר כדעת הגר"א דעד שקר העד איירי בממון, ושקר ענה באחיו בנפשות, אבל כולה קרא משתעי בדרך כלל בין במיתה בין במלקות בין בממון, דבכולם לא משכחת קיום ההזמה בהם רק כשהוכחשו ג"כ מפי הנדון לא במודה לדבריהם. וכן לר"ע דבשלשה עדים אף שלא הוזמו רק שנים מהם ולא השלישי, מ"מ נענש גם השלישי שהיה נטפל עמהם בעדות שקר (עיי' מכות ה' דאמר ר"ע לא בא השלישי אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו, ע"ש בנמוקי יוסף בשם ר"י גיאת), נוכל לומר דזה אשמעי' קרא, עד שקר העד היינו הזמת השנים, שקר ענה באחיו היינו השלישי הנטפל לעדות שקר, אף שלא הוזם מ"מ ועשיתם לו כאשר זמם.**

דברים יט,יט

**כאשר זמם. אעפ"י שאונקלס תרגמו כמא דחשיב אין המכוון בו מחשבה פשוטה.. וכן זימה היא פירש"י זמה עצה, כתרגומו עצת חטאין, הנה לא תרגמו לשון מחשבה לחוד אבל חברו עמו לשון עצה, והוא האמת, כי שם עצה נופל על המסכים לעשות דבר, שהיה לו דרכים לכאן ולכאן, וכשגומר בלבו הדרך שהסכים עליו, ההסכמה הזאת יתואר בלשון עצה, וקרוב לזה לשון זמם... ועומק העיון הוא הנקרא בכ"ק מזימה, ויש עומק ענין לטוב ולרע, מזימה תשמר עליך, לנער דעת ומזימה, נצור תושי' ומזמה, לטובה, מזימת רשעים חטאת היא לרעה, וכן זממו אל תפק;**

ובאמת נ"ל שאין דעת רבותינו למילף לא ממלת זמם ולא ממלת לאחיו רק ממלת לעשות, שאם היתה כוונת התורה לחייב העדים אחר שנעשה הדין בנדון בפועל ממש, לא הוי ליה לסתום ולומר מלת לעשות שיורה בכ"מ על העתיד, והיה לו לפרש ולומר בלשון עבר, ועשה ועשיתם לו כאשר זמם ועשה, כי העדים עצמם הם העושים ככתוב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ומדכתב לעשות יורה בביאור שעדיין לא נעשה הדין בנדון,

**(יט) כאשר זמם. אעפ"י שאונקלס תרגמו כמא דחשיב אין המכוון בו מחשבה פשוטה, כי דברתי זמותי (ירמיה י"ד) מתורגם חשיבית בעצתי, וכן דעת ומזמה (משלי א') פירש"י מזמה מחשבת עצה, וכן זימה היא (אחרי י"ח) פירש"י זמה עצה, כתרגומו עצת חטאין, הנה לא תרגמו לשון מחשבה לחוד אבל חברו עמו לשון עצה, והוא האמת, כי שם עצה נופל על המסכים לעשות דבר, שהיה לו דרכים לכאן ולכאן, וכשגומר בלבו הדרך שהסכים עליו, ההסכמה הזאת יתואר בלשון עצה, וקרוב לזה לשון זמם, וכמ"ש הרנ"ו בהבדל שבין לשון מחשבה שהוא בבנין הקל כמו ויחשבה לצדקה, ובין לשון מחשבה שהוא בבנין הכבד כמו מחשב להרע, ואחשבה לדעת זאת, חשבתי ימים מקדם, כי כל הנכתבים בבנין הקל מורים על מחשבות טבעיות של חושב, שאינו צריך להתאמץ ברוחו להולידם בנפשו, כמו השונא שמטבעו חושב מחשבות שנאה, והרעב שמטבעו לחשוב מחשבות אוכל להשביע את נפשו, ומטבע הגאה לחשוב מחשבות גאוה וכדומה לאלה, הן הן הנזכרים בקל; וכל הנכתבי' בכבד מורי' שהחושב הוצרך להתאמץ לצייר עניני' חדשי' בנפשו ולחשוב עליהן, כמו הגאה אם ישוב מגאותו ויתאמץ להשפיל רוחו עד שיצייר בנפשו מדת הענוה ויחשוב בעניני' יאמר חשבתי דרך ענוה בלשון כבד, כי לפי שברוחו הקשה הוליד בנפשו הציור הזה והמחשבות עלי' ראוי' להבנות בבנין הכבד היוצא כי יצא בנפש עצמו, ואולם להוציא ציורו הנעלמים מן הכח אל הפועל צריך לעומק ועיון והתגברות החקירה, כמי שעודר וחופר בעומק בארץ לגלות מטמוני', כן יעדור רוח האדם בעומק נפשו לגלות מטמוני הציורים שבה, ועומק העיון הוא הנקרא בכ"ק מזימה, ויש עומק ענין לטוב ולרע, מזימה תשמר עליך, לנער דעת ומזימה, נצור תושי' ומזמה, לטובה, מזימת רשעים חטאת היא לרעה, וכן זממו אל תפק; והכלל בזה כשנכתב לשון מזמה סתם הוא תמיד לרעה, וכשיורה לטובה צריך שיהיה סמוך לתאר אחר טוב, כמו לנער דעת ומזימה, שסמך מזימה לדעת, נדע שהוא לטובה, וזשאה"כ (משלי כ"ד) מחשב להרע לו בעל מזמות יקרא, אינו אומר חשב להרע בלשון קל, כי אעפ"י שהוא חושב להרע איננו בעל מזמות אם חושב כפי טבעו הרע, אבל מי שהוליד מחשבות הרע שאינן בטבע נפשו להוליד ציורים רעים וחדשים שלא היה חושב עליהם בטבע נפשו, לו בעל מזמות יקרא כלומר עליו הונח תואר הנבזה הזה; וכן באנשי דור הפלגה אמר אשר יזמו לעשות, שהאנשים האלה היו יוזמין לעשות פשעים גדולים ולמרוד בהש"י לכן אמר בהם לשון זמם שיורה על מחשבת רשע גדולה, עכ"ד וכשנסתכל בלשון זמם שיורה על המחשבה שאחר העצה והסכמה, תראה שהוא דומה למלת זמם שיורה בלשון ארמי על הסוגר שנותנין בפי הבהמה שלא תשיך או להטותה הדרך וכדומה, כאמרם (תרומות פ"ט מ"ג) לא זומם הבהמה, וכן המתג והרסן שהוא לענין חסימת הבהמה מתורגם זמם, ויפתח את הגמלים תיב"ע ושרי זממא גמליא, ובאמת היא מלה עברית, כי ואם זמות יד פה (משלי ל') פירש"י אם שמת זמם על פיך וחסמת אותו, יעו"ש. ומזה לדעתי זמותי בל יעבר פי (תהלים י"ז) ירצה זממתי וחסמתי את פי בל יעבור ממנו דברי תערומות על הצרות הפוגעים בי, ומצאתי שכן הבינוהו רז"ל (סנהדרין ק"ו) יעו"ש וברש"י, הנה כמו שבזימום הגשמי רצונו בחסימת פי הבהמה הוא מונע ממנה התנועה, ככה בזימום הרוחני מעמידים המחשבה על הדבר, אחרי אשר כלתה התשוטטותה על כנפי רוח המחשבות החולפות על הנפש תמיד, וישים מתג ורסן על המחשבה שהיה חושב עלי' עד עתה, המורם מן הדברים האלה שבכ"מ יורה לשון זמם על ההסכמה המחשבית לעשות רע מופלגת היוצאת מטבעי שאר בני אדם, ומזה יצא לנו שלא יתכן להניח תואר עד זומם רק בהכחשת גוף העדים בעמנו הייתם, לא בהכחשת העדות וכדומה, כי הדבר מפורסם מאד שאפי' ההמוניים המוחזקים לדבר דברי שקר אינם רגילים להיות משקר בדבר שהוא עשוי להתברר, דמלתא דעבידי לגלויי לא משקרי אנשי, ורוב המשקרים אינם בודים מלבם דבר חדש שלא היה כלל, רק במעשה אשר נעשה ישקרו וישנו צורתו ותכונתו, מפני שאין הדבר שישקרו בו עומד להתברר כ"כ, אחרי אשר גוף המעשה נעשה באמת, והוא השקר הנהוג ברוב ההמוניים, אבל דבר זר הוא מאד שימצא מכזב הבודה מלבו מעשה אחד מעקרו, ושיפליג בשקרותו כ"כ שיעיד בדבר שהיה במקום אחד והוא לא היה כלל באותו מקום ובאותו זמן, כי הפלגת שקרות כזה אינו רק בהזדמנות ע"צ תכלית הזרות הגמורה, לפי שהמכזב ירא לנפשו מאותן בני אדם שראוהו באותו הזמן במקום אחר שיוכיחו חרפתו על פניו, והנמצא כזבן כזה המפליג ברעתו שהוא רחוק ואינו נהוג ברוב בני אדם, נקרא עד זומם. וכיון שכל ענין עד זומם היא עדות על דבר בהסכם גמור במחשבתו אחרי עומק עיונו בה, הנה אין לך מזיד יותר גדול מזה, וכיון שההתראה איננה רק להבחין בין שוגג למזיד שפיר ארז"ל אין עדים זוממין צריכין התראה; ותרגום כאשר זמם וכ' רש"י כאשר זמם ולא כאשר עשה מכאן אמרו אם הרגו אין נהרגין, וכ"כ רש"י (במכות ב') ובחולין (י"א ב'), וכ"כ הרמב"ם בפ"ך מעדות ה"ב. וכ"כ הנ"י במכות במתני' אם נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין והשני' פטורה דקיימל"ן לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו, ולא כאשר עשה; ומדברי ספר היראים (סוף מצוה רמ"ג) מבורר שהיה נוסחתו כן בגמ' דמלשון כאשר זמם ילפינן להך דינא דלא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין, יעו"ש. וכן מדברי הריטב"א המובאים לפנינו מבואר שהיה נוסחאתו כן בגמרא, אמנם לשון המתני' שם במכות כך היא. אין עדים זוממין נהרגין עד שיגמור הדין שהרי הצדוקים אומרים עד שיהרג שנאמר נפש בנפש, אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים, א"כ למה נאמר נפש בנפש יכול משעה שקבלו עדותו יהרגו תלמוד לומר נפש בנפש הא אין נהרגין עד שיוגמר הדין עד כאן. כן הוא הנוסחא הישרה, ובנוסחאות דידן שכתוב במתניתן כמה פעמים נפש תחת נפש הוא משובש וכמו שהגיה המהרש"א ובתיו"ט, אמנם בספרי ובילקוט הנוסחא נכונה, ובחנם האריך הרב בפני יהושע ליישב נוסחא דידן ויש בענין זה תמי' רבתא, התעורר עלי' הרב בפנ"י שם שכתב, דמלשון כאשר זמם דאמר קרא אין להוכיח דבהרגו אין נהרגין, דאף בוהרגו שייך כאשר זמם, כיון דעיקר החיוב אפילו בהרגו אינו על המעשה, בעדים זוממין אינם צריכין התראה, רק כיון שזמם לעשות וניכר מתוך מעשיו שהוא מזיד גמור, כמבואר למעלה מש"ה כתיב כאשר זמם, דהכל בכלל בין הרגו בין לא הרגו? ומתוך כך העלה שם דעיקר ילפותא הוא ממלת לאחיו, כמ"ש במתני' לאחיו, והרי אחיו קיים, ומיתורא דמלת אחיו ילפינן דאתי לאפוקי שאם הרגו אין נהרגין, דמכאשר זמם לחוד ילפינן דבלא הרגו נהרגין, ומיתורא דמלת לאחיו לדיוקי' אתי דבהרגו אין נהרגין לאפוקא מק"ו, וכן מבואר בלשון הרמב"ם בפירושו שכתב דהא דאמרי' הרגו אין נהרגין הוא מדכתיב לאחיו יעו"ש בפני יהושע באורך. אמנם באמת לא הועיל בתירוצו כלום, כי מלת לאחיו אינו מיותר, דהא ילפינן מן לאחיו, ולא לאחותו לענין זוממי בת כהן, ועוד דבדברי ריטב"א מבואר הפך דבריו, שכתב דלא יורה מלת לאחיו דוקא בשהוא קיים, דאפילו לאחר מיתה שפיר מקרי אחיו, כדכתיב להקים לאחיו שם בישראל, וכתיב קרבו שאו את אחיכם, ובאמת מלאחיו לא נפקא לן מידי, ובגמ' ילפינן דהרגו אין נהרגין מדכתיב כאשר זמם, ושאין עונשין מן הדין, ומתני' דנקטי' לאחיו ועדן אחיו קיים לאו מלשון אחיך לחוד הוא דנפקא להו אלא לרווחא דמלתא נקטי' להו להכי, יעו"ש בריטב"א. הרי לפנינו דממלת לאחיו לא ידעי' הך דינא דהרגו אין נהרגין, והתמי' במקומה עומדת, כי גם מלשון כאשר זמם דקרא לא נוכל למילף לה, דגם בשנהרגו אחר שהרגו אינו רק מאשר זמם לעשות. לכן נ"ל דלאו ממשמעות לשון לאחיו הוא דאמרו שאחיו קיים, וכן לא מיתורא דלישנא, אלא מדאמרי' (סנהדרין צ') לאחיו ולא לאחותו, דבזוממי בת כהן ובועלה, אע"ג דבעלמא כל שנתחייב שתי מיתות נדון בחמורה הכא גזה"כ לדונם במיתת הבועל שהיא קלה, ואפילו בגוונא שהבועל היה פטור ממיתה כגון שלא העידו על הבועל אלא עלי' כגון שהתרו בה ולא בו, או שהיה הבועל בן תשעה שנים ויום אחד שביאתו ביאה לחייבה והוא פטור, גם בכה"ג נדונין המוזמין במיתה הקלה שהיה מגיע לבועל אם היה בר עונשין, כמו שהוכיחו בתוס' (מכות ב' ד"ה זוממי), ומכש"כ כשנגמר דין מיתה על הבועל, דהיינו כשהיה בשעת הגדת העדים ובשעת גמר דין בחזקת גדול ובר עונשין, ואחר גמר דין נודע שעדיין לא הגיע לימי גדלות ואינו בר עונשין, אם הוזמו העדים אח"כ שנדונים במיתה שהיה נגמר על הבועל לקיים בהם כאשר זמם לעשות לאחיו, ובזה אמרי רבנן במילתא דפשיטא לאחיו והרי אחיו קיים, דגם בכה"ג יקויים בהם דין הזמה לדונם במיתה דשייכה לבועל אילו הוה בר עונשין. וכיון דממלת לאחיו מוכח לן דלשון זמם לעשות בזוממי בת כהן פירושו לעשות ולא עשה, ממילא גם בכל זוממין מוכרחים אנו לפרש הכי, דבלא הרגו נהרגין. ומכלל דברים אלה יתבאר לן, דמתניתן שאמרה לאחיו והרי אחיו קיים, וברייתא שאמרה זמם לעשות ולא עשה, לא פליגי אהדדי, כי אף דמלשון זמם לעשות לחוד אינו מוכרח לפרשו לעשות ולא עשה, כי גם בעשה שייך לשון זה, מ"מ מלת לאחיו מגלה לן דפירושו לעשות ולא עשה, א"כ הבריית' נקטה עיקר ילפותא, ומתניתן נקטה גלוי הילפותא.** ובאמת נ"ל שאין דעת רבותינו למילף לא ממלת זמם ולא ממלת לאחיו רק ממלת לעשות, שאם היתה כוונת התורה לחייב העדים אחר שנעשה הדין בנדון בפועל ממש, לא הוי ליה לסתום ולומר מלת לעשות שיורה בכ"מ על העתיד, והיה לו לפרש ולומר בלשון עבר, ועשה ועשיתם לו כאשר זמם ועשה, כי העדים עצמם הם העושים ככתוב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ומדכתב לעשות יורה בביאור שעדיין לא נעשה הדין בנדון, ואמרם כאשר זמם ולא כאשר עשה וכן לאחיו והרי אחיו קיים, לא ממלות אלה אמרו כן רק מדכתיב לעשות מוכרחים אנו לומר כן, ותשובת המינים בצדו, עי' שבועות כ"ה להרע או להיטיב משמעותו רק להבא לא לשעבר, ובפסחים זיי"ן לבער כולו עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, וכן וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר, טעמו בתחלת ביאתו כדי לכפר, וכן וכל חטאת אשר יובא מדמה באהל מועד לכפר, להבא משמע, דשבנכנס לכפר אף שעדיין לא כיפר פסול ונשרף ואף ר"ש שאינו פוסל עד שכיפר כבר, הוא ממה דאמר קרא אחרינא ואת פר החטאת וגו' אשר הובא את דמם, דמשתעי קרא בשכיפר כבר, כמבואר בזבחים פ"ג א'. ועי' שבת פ' במה בהמה, מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע, ביקש לעשות ולא עשה. והנ"ל בזה דמלשון נפש בנפש שאמרה תורה כאן בעדים זוממין מוכח היפך דעת הצדוקים שאומרים דוקא בהרגו נהרגין, דאם כדבריהם הוי לי' למימר נפש תחת נפש, כמ"ש בחובל ונחבל במשפטים ובאמור, שמיתת נפש הנרצח היא סבה מוקדמת למיתת הרוצח, לכן נאמר שם מלת תחת, שהוראתו סבה מוקדמת, כמו תחת אשר קנא לאלהיו הנני נותן לו את בריתי שלום, שההקנאה המוקדמת היא סבה מוקדמת לנתינת ברית השלום (וכמ"ש למעלה במשפטים בואם אסון יהיה), ואם גם בהרגו נהרגין כדעת הצדוקין היה גם כאן ראוי לומר תחת נפש, להורות שמיתת הנרצח היא סבה מוקדמת למיתת העדים ובכוונה החסירה התורה כאן מלת תחת, ולא אמרה רק נפש בנפש, שאות בי"ת שבנפש תורה לסבה המאוחרת לבא, כמו אעבדך שבע שנים ברחל, שעבודתו היתה לסבת נשואת רחל המאוחרת לבא, וכן ויעבוד ישראל באשה, וכן נטה ידך על ארץ מצרים בארבה בשביל הארבה העתיד לבוא. וכן כאן אמר נפש בנפש, שהעדים נהרגין על מה שזממו לעשות לסבב בעדותן המיתה; עכ"פ מדלא אמרה תורה לשון תחת מוכח דבלא הרגו עדיין משתעי קרא, וע"כ ועשיתם לו כאשר זמם דאמרה תורה דוקא הוא כאשר זמם ולא כאשר עשה, וצדקו דברי רז"ל, וממקרא עצמו שפקרו המינין בא תשובתן. וגם מלשון המקרא שאמר והנשארים ישמעו וייראו מבואר כדעת רבותינו, כי במחוייבי מיתה שתכליתם לעונש הפעולה שעשו, והפעולה הולידה העונש ההוא כרוצח וכדומה, בהם לא נאמר למען ישמעו וייראו; רק בפעולות שמצד עצמם אינם כדאים לעונש חמור כזה, רק לקלות עשיית הדבר עלול הוא שיתרבו קרב העם, באלה מענישים בעונש גדול לעשות גדר בל יפרץ יותר, כמו בבן סורר ומורה, במסית ובזקן ממרא, שבשלש אלה אין עונש המיתה מכוון אל המעשה, כי פעולות אלה מצד עצמם אין מן הראוי בעונש חמור כזה, רק לקלות עשייתם הם עלולים שיתרבה בין ההמון, ולמיגדר מילתא החמירה תורה בענשם, לכן נאמר בהם למען ישמעו וייראו. ולפי"ז אם היה עונש מהוזמים בהרגו כדעת הצדוקים, הנה הם רוצחים בידים ממש, כי יד העדים תהיה במחוייב בראשונה להמיתו, וחיובם תולדת מעשה הרציחה, ואין מן הראוי לומר אחריו והנשארים ישמעו וייראו; אבל לפי המקובל האמתי שאין דין המוזמים רק בלא הרגו, ולפי מעשיהם הקל אינם ראויים לעונש חמור כזה, ואינו רק למיגדר מילתא ולתיקון יישוב העולם, לכן שפיר אמר אחריו והנשארים ישמעו וייראו. ודע אף שבלשון נפש בנפש משמעותו נפש ממש, שאם זממו לחייב מיתה בעדותן ידונו הם במיתה, מ"מ בלשון עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל, אין המכוון בו לחייב העדים בחסרון אברים הללו, רק עונש ממון, כאשר למדונו רז"ל, ופשטות לשון המקרא יורה כדבריהם, כי אחר שידענו שהחובל בחברו באחד מאברים הללו לא יענש עונש גופי רק עונש ממון. כמש"ש במשפטים ובאמור עין תחת עין וגו', שהמכוון בו גם ע"ד הפשט עונש ממון כמש"ש, א"כ הדבר מבואר בעצמו שהעדים שזממו להעיד באחד שחבל בחברו באחד מאיברים הללו, לא יענשו רק עונש ממון ולא עונש גופי, כי ועשיתם לו כאשר זמם אמרה תורה, ולא יותר מאשר זמם, והם לא יכלו לחייב את החובל רק ממון, והנה בעדים זוממין דממונא איכא פלוגתא בין רבוותא, דהרמב"ם סובר שבממון אין אומרים כאשר זמם ולא כאשר עשה, לכן פסק בפ"ך מעדות שאם יצא ממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו, וכ"ד התוס', אמנם דעת הראב"ד שאין חילוק בין מיתה לממון ולעולם אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה. וכ"ד הריטב"א (ע' תוי"ט ב"ב פ"ג מ"ד), והנה נושאי כלי הרמב"ם לא ידעו מנין לו דין זה לחלק בין מיתה לממון, וחתרו למצוא טעמים שאינם מספיקים (עמ"ש התוי"ט במכות פ"א מ"ט), אמנם הרב בפנ"י חשב למצוא מקור לדעת הרמב"ם ממה דאמרי' במתני' כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים, דמני' ילפי' שאם הרגו אינן נהרגין, א"כ לענין ממון שהרי אחיו קיים שפיר יש לחייבם אף כשכבר נעשה מעשה על פיהם, יעו"ש. אמנם כבר הראית לדעת ממ"ש למעלה דיסודו זה הוא רעוע, כי אין ללמוד כלל ממלת לאחיו; וז"ל הספרי ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אם ממון ממון אם מכות מכות אם עונש מיתה עונש מיתה, ע"כ. ואחרי שכללו רז"ל בלשון המקרא כל מיני עונשים לחייב בהם את הזוממין, משמעות הדברים מוכיח שאין לחלק ביניהם ובכולם אמרו כאשר זמם ולא כאשר עשה וכדעת הראב"ד, גם מדשינתה התורה כאן ממ"ש במשפטים ובאמור עין וגו', וגם בתשלומין שאינו למלא חסרון הניזק רק קנסא בעלמא נאמרה לשון תחת, כמו חמשה בקר ישלם תחת השור, שמלת תחת יורה על סבה מוקדמת, וכאן חסר מלת תחת, ולא נאמר רק עין בעין אשר יורה על הסבה שהיתה מאוחרת לבא לפי עדותן, זה יורה שאין לחייבם רק כאשר זממו לעשות ולא כאשר עשה, דומה למ"ש במלת בנפש, ויש א"כ ממשמעות לשון המקרא הכרעה כדעת הראב"ד, והנה באמת דין זה כאשר זמם ולא כאשר עשה הוא דבר תימה ונגד הסברה והשכל, לומר לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין, וכ' הרמב"ן בטעמא דהך מלתא, דאחר שנהרג נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו והוא בעונו מת, כי אם היה צדיק לא יעזבנו ה', ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי המשפט לאלהי' הוא ובקרב אלהי' ישפוט, והתומים בחשן משפט סי' ל"ח כתב בשלמא בעוד הבעל דין חי אמרי' אלו אמת אתם היה מודה להם ולא היה מניח להמית נפשות נקיים, וכיון שהוא מכחיש אותם ועדים אחרונים מזימין אותם כדבריו ולכן יוצאים לקטלא, אבל אם כבר נהרג אמרי' אולי אם היה חי וראה נפשות הללו יוצאים לקטלא היה חוזר והודה לדבריהם, כי מה שלא היה מודה עד הנה היה כי לא רצה להחזיק עצמו רשע, אבל אם היה רואה שעי"כ יבאו נפשות הללו לקטלא היה מודה לדבריהם להצילם מהרג, ומספיקא לא מפקינן להו לקטלא, ושפטו והצילו העדה כתיב, עכ"ד. ול"נ טעם דבר זה, כי אחרי שנאמנת המזימים איננה רק מבחינת אומדן הדעת שיש לנו על אמתות דבריהם יותר משל המוזמים, שאנו משערים את דברי המזימים לאמת, דאל"כ איך יעיזו פניהם לאמר אל שני האנשים, עמנו הייתם באותו היום במקום אחר, ולא ייראו לנפשם ולא יחושו למלתא דעבידי לגלויי מן האנשים עצמם שהעידו עליהם, כי אם האמת בפי המוזמין הלא דבר נקל הוא להם לברר באנשי אותו המקום שהאמת אתם, ושהיו שם באותו הזמן כפי דבריהם (וכמ"ש למעלה מזה בשם הר"ן), ולפי שנאמנת המזימים איננה רק מצד אומדן הדעת, לכן הסברה נותנת שבאופן שימצא לנו אומדן דעת לנאמנת המוזמים שאין יותר גדולה על אומדן הדעת לנאמנת המזימים, יכריע זא"ז, ולכה"פ יהיה שניהם שקולים, ואין לנאמנת כת זו יתרון על של חברתה, והנה כשכבר יצאה עדות כת הראשונה מן הכח אל הפועל, והוא שדנו הב"ד את הנדון על פיהם והרגוהו, אשר העדים עצמם שהעידו עליו ישלחו ידיהם לפעול מעשה ההריגה, כי יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, הנה בזה יש לנו אומדן דעת גדולה לנאמנת דבריהם, כי אם לא היו יודעים בבירור גמור אמתת עדותם, איך ירשיעו שני אנשים ויאשימו נפשם לעשות נבלה גדולה כזאת לשלוח יד באיש ולהמית מי שהוא חף ונקי מכל פשע, הנה מעשה ידי העדים בפעולה זאת תחזק לנו אומדן דעת על אמתות עדותם, כי כללא בידינו מעשה רב, עכ"פ אומדן הדעת שיש לנו ע"י המעשה לנאמנת המוזמים היא שקולה נגד אומדן הדעת שיש לנו לנאמנת המזימים, והסברא נותנת שבהרגו אין נהרגין, וזה הטעם מסתבר לשטת הרמב"ם דדוקא במיתה אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה, לא בממון ומלקות:

דברים כ,טז

ודע דאית בהך עניינא פלוגתה דרבוותא. לרש"י אין קריאת שלום רק לשאר אומות. אבל לז' עממים אין קורין שלום כלל. ולרמב"ן אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בענין קבלת ז' מצות ב"נ. דבשאר אומות קורין לשלום שיהיו למס ועבדות, וא"צ לקבלת ז' מצות ב"נ, אבל בז' עממים קריאת השלום הוא למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ולהרמב"ם אין הבדל כלל ביניהם דכולם צריך קריאת שלום למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ואינם נבדלים זה מזה רק בענין הטף והנשים, דבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים יהרגום.

(טז) רק מערי וגו' לא תחיה. מחובר עם מה שאמר למעלה ואם לא תשלים עמך, כלומר אם אחר שקראת אליהם לא רצו להשלים עמך, לא שלום המדיניי והחברה, ולא שלום נפשותם. שאינם רוצים לקבל ז' מצות ב"נ, אז לא תחיה כ"נ, כי אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בענין הנשים והטף. שבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים גם אלה לא תחיה. (ודע דאית בהך עניינא פלוגתה דרבוותא. לרש"י אין קריאת שלום רק לשאר אומות. אבל לז' עממים אין קורין שלום כלל. ולרמב"ן אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בענין קבלת ז' מצות ב"נ. דבשאר אומות קורין לשלום שיהיו למס ועבדות, וא"צ לקבלת ז' מצות ב"נ, אבל בז' עממים קריאת השלום הוא למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ולהרמב"ם אין הבדל כלל ביניהם דכולם צריך קריאת שלום למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ואינם נבדלים זה מזה רק בענין הטף והנשים, דבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים יהרגום (עיין אריכות דברים בזה ברמב"ן והרא"ם והלח"מ), ולדעתי לשון רק דקרא דייקי טפי לרמב"ן ורש"י,........

**דברים כ,טז**

**(טז) אשר יהיה לו. ואצל הבכור נאמר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הפשוט נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר אשר יהיה לו לשון עתיד, והבכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר בכל אשר ימצא לו בשעת ירושה לבד. (הגר"א):**

פרשת כי תצא

דברים כב,יז

ופרשו השמלה. ה"ז משל מחוורין הדברים כשמלה (רש"י),.. ובצד"ל כתב דאף על גב דקאמר (בפ' נערה שנתפתתה) דלראב"י הדברים ככתבן, לא בא לשלול שאין פירושו שהוא דרך משל, אלא ה"ק דלראב"י יכולים אנו לפרש הדברים ככתבן, אבל גם ראב"י מודה דלפי האמת אין הדברים ככתבן אלא ה"ז משל וכו', וכה"ג כתב הרב בעל כ"מ. ע"ש.

(יז) ופרשו השמלה. ה"ז משל מחוורין הדברים כשמלה (רש"י), והוא מדרשו של ר' ישמעאל בספרי ובמכילתא, וא"צ כי זאת לפנים בישראל מכניסים החתן והכלה לחופה ובודקין אותן, והעדים משמרים להם מבחוץ, והם שהחכמים קורין להם שושבינון, וכאשר יפרדו נכנסין העדים שם ולוקחין השמלה אשר שכב אותה עלי' ויראו הדמים, וזה ידוע בתלמוד ובספרי ואגדה, וקורין השמלה ההוא סודר, ולכך יאמר הכתוב שיפרוש אבי' ואמה השמלה אשר לקחו מיד העדים ויאמר אלה בתולי בתי, ובודאי שצריך לחזור הדברים בענינים הרבה שהכתוב יקצר בהם, אבל לא אמר ה"ז משל אלא המחייב מוציא שם רע אע"פ שלא בעל, ופשוטו של מקרא כדברי האומר עד שבעל, וכך אמרו בגמרא ר"א בן יעקב אומר שמלה ממש והלכה כדבריו, וכן טעם הפרשה, כי אמר הכתוב תחלה ולקח אבי הנערה ואמה והוציאו את בתולי הנערה ידבר בשניהם, ואח"כ שב לאב לבדו ואמר אבי הנערה וגו', וחזר ואמר ופרשו השמלה בשניהם, והטעם כי התביעה הזאת לאב לבדו הוא שהקנס שלו אבל שתוף האם במעשה מפני שענין השמלה הנשים יתעסקו בו, והן יודעות ובקיאות בדמי' ולאם, ראוי שתתפוש ותביא אותה לב"ד, אבל טענת את בתי נתתי לאיש הזה לאב בלבד היא והאם לאו בעלת דברים דידי' היא, או אחר שיסדר האב טענותיו בב"ד יתפוש בשמלה אשר הביאה אשתו תחת כנפות כסותה ויפרשו אותה שניהם בב"ד, והנה לא הוזכרה האם בפרשה ולא באה לב"ד כלל אלא מפני ענין השמלה (רמב"ן); ובצד"ל כתב דאף על גב דקאמר (בפ' נערה שנתפתתה) דלראב"י הדברים ככתבן, לא בא לשלול שאין פירושו שהוא דרך משל, אלא ה"ק דלראב"י יכולים אנו לפרש הדברים ככתבן, אבל גם ראב"י מודה דלפי האמת אין הדברים ככתבן אלא ה"ז משל וכו', וכה"ג כתב הרב בעל כ"מ. ע"ש.

דברים כב,כג

נערה בתולה מאורשה... והכלל אם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת, אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה שלא דבר הכתוב אלא בהווה.. למה האריך הכתוב למתלי חיוב מיתתה ופטורה בצעקה, הלא הכל תלוי אם התירה עצמה בפירוש למיתה, דבלא"ה אף בלא צעקה פטורה... ונראה שאין כוונת הכתוב רק להודיע אופן המחייבה מיתה והפוטרה, דכשלא צעקה יש מקום להמיתה והיינו כשהתירה עצמה למיתה בפירוש, וכשצעקה יש מקום לפוטרה אפילו התירה עצמה אח"כ למיתה בפירוש, ואף שבזה גילתה שברצון עשתה, מ"מ כיון שתחלתה באונס אין לחייבה אף שסופה ברצון.. וסתמא דמילתא הכי הוא דרוב הנבעלות באונס סופן ברצון דיצר אלבשינהו ומתהני' מעברה, כדמשמע בירושלמי

(כג) נערה בתולה מאורשה. ענין נערה המאורסה, כי כאשר יראו עדים מרחוק איש תופס בנערה ושכב עמה בעיר והרימו העדים קולם והתרו בהם, לדעת רבותינו, יתחייבו שניהם סקילה, שגם האשה בחזקת מזנה לדעת כיון שלא צעקה כלל, כי דרך כל אנוסה לצעוק בעיר להושיעה ולהצילה, ואם יראו אותה בשדה שיחזיק בה וישכבנה, הרי זו בחזקת אנוסה ופטורה. וטעם צעקה יתכן שצעקה או טעמו אם צעקה אין מושיע לה, כי אפילו שמעו שלא צעקה פטורה כיון שאין שם מושיעים לה, והכלל אם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת, אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה שלא דבר הכתוב אלא בהווה, ולא ידעתי בדין הצעקה אם ראינו נערה שהחזיק בה איש והיא נלחמת בו בכל כחה ובוכה ואוחזת בבגדיו או בשערותיו להמלט ממנו, ולא ידעה לצעק, למה תסקל, אלא גם הצעקה בהווה לדון בה מן הסתם בעיר מפותה ובשדה אנוסה (רמב"ן) ונראה שהכתוב לא הזכיר רק הצעקה שהוא קצה האחרון מסימני אניסתה, כי נערה בתולה בתחלת התפסה בידי איש לא תצעק להשמיע קולה ברבים, כי מתנגד הדבר לכבודה וחרפה היא לה שיראו בני אדם התאבקות האיש בה, לכן בכל יכלתה תשתדל תחלה בהצנע והסתר להנצל ממנו אם בהרמת יד נגדו וכדומה מן התאמציות אשר בכחה לדחותו ולהמלט ממנו, ואם אחר כל אלה תמצא חולשת כחה נגדו, כשמרגשת כי רב חילו עלי' ולא תמצא עוד אופן להרחיקו ולדחותו ממנה, אז תרים קולה להביא לה מושיעים, ועזב הכתוב סימני אניסותה הקודמות, ולא אחז רק האחרון שהיא הצעקה. והנה למאי דקיימל"ן (סנהדרין מ"א) דצריך שיתיר עצמו למיתה, ואף שמתרין בו ומודיעים לו חייב אתה מיתת ב"ד אינו נהרג

אלא כשיאמר על מנת כן אני עושה, אבל כשאינו רק שותק ומרכין בראשו ואמר יודע אני פטור (רמב"ם רפי"ב מסנהדרין), א"כ למה האריך הכתוב למתלי חיוב מיתתה ופטורה בצעקה, הלא הכל תלוי אם התירה עצמה בפירוש למיתה, דבלא"ה אף בלא צעקה פטורה, ומה אהני לן הצעקה להורות שהיא אנוסה לפוטרה, אם התירה עצמה למיתה בפירוש א"כ גילתה שהיא ברצון? הנה לדעת הרמב"ן דאע"ג דבע"ג וג"ע וש"ד יהרג ואל יעבור, היינו שמצוה עליו שיהרג על שמו של הקב"ה, אבל שיהרג בב"ד אין לנו ואי עבר פטור. כדדרשינן הכרת תכרת הנפש ההיא, היא לא אנוסה ולא מוטעת, ניחא קרא דילן, דאע"ג שהתרו בה שאין האונס מתיר וקבלה התראה זו, מ"מ אין לנו לדונה במיתה, אבל לדעת הראב"ד דבג' עברות הללו שהם מחמת חובת עצמם, אם התרו בהם ועברו עליהם אף באונס ימיתוהו ב"ד (עיי' חדושי הר"ן סנהדרין ס"א ב') קשי' לו קרא. ונראה שאין כוונת הכתוב רק להודיע אופן המחייבה מיתה והפוטרה, דכשלא צעקה יש מקום להמיתה והיינו כשהתירה עצמה למיתה בפירוש, וכשצעקה יש מקום לפוטרה אפילו התירה עצמה אח"כ למיתה בפירוש, ואף שבזה גילתה שברצון עשתה, מ"מ כיון שתחלתה באונס אין לחייבה אף שסופה ברצון, כרבא (כתובות נ"א ב') תחלתה באונס וסופה ברצון שאומרת הניחו אותו מותרת לבעלה דיצר אלבשה. תדע דצעקה דקרא לא בצעקה מתחלה ועד סוף קמיירי, דמדכתיב אין לנערה חטא מות שאמר עלי' יב"ע בתרגומו לית לעולימת' דין קטול אלהן גברא יפטרינה מני' בגיטא, ואי בצעקה מתחלה ועד סוף קמיירי, הא אנוסה היא ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אלא ע"כ דבתחלה צעקה והראית שהיא אנוסה, ואח"כ כשקיבלה התראה והתירה עצמה למיתה, אף שאין לחייבה מיתה כיון דתחלתה באונס, מ"מ אסורה לבעלה. וסתמא דמילתא הכי הוא דרוב הנבעלות באונס סופן ברצון דיצר אלבשינהו ומתהני' מעברה, כדמשמע בירושלמי פ"ד דסוטה בהאי אתתא שנבעלה באונס וא"ל ר"י ולא ערב לך בסוף, א"ל אף שבתחלתו אינו ערב בסוף ערב, וכיון דסתמא דמילתא הכי הוא, שפיר מוקמינן לקרא בהכי. ולכאורה נראה כי דעת יב"ע כאבוה דשמואל דתחלתה באונס וסופה ברצון אסורה לבעלה, וכ"כ בית הלל באה"ע סי' ו' סקי"א, וכ"כ בפני יהושע שם בכתובות, ע"ש. ואפשר דאיתי' לדברי יב"ע אליבא דכ"ע, ואף רבא מודה בזה, דעד כאן לא פליגי אבוה דשמואל ורבא אלא כשתחלת ביאה באונס הוי' אי אמרי' בי' דיצר אלבשה והוית אנוסה אף כשסופה ברצון, אבל כשלא היתה אנוסה רק קודם ביאה, דהיינו בעת שהייתו עלי' בקירוב בשר ובעת התאבקו עמה בחבוק ונשוק וכדומה מן המשמושין, אם במשך זמן זה צעקה עד תחלת הביאה ואז שתקה, אף דגם בכה"ג יש סברה לומר דיצר אלבשה ותהיה כאנוסה אף בתחלת הביאה, מ"מ מודה רבא דזו אסורה לבעלה, דרבא לא שרי רק כשתחלת ביאה באונס הוי, אמנם לענין מיתה בודאי כ"ע מודו דפטורה, אע"ג דאתרו בה והתירה עצמה למיתה מ"מ כיון שע"י שהייתו עליה בקירוב בשר וע"י חיבוק ונשוק, אע"ג שלא לרצונה היתה כי התאבקה עמו כל משך זמן זה, מ"מ התפעלה להתלבש ביצר להתחלת הביאה ולהתיר עצמה למיתה וכיון דהא שהתירה עצמה אינו מרצון וחפץ גמור רק מצד אונס דאלבשה יצר תחלה, ומזיד הקרוב לאונס הוא אין בידינו לחייבה מיתה, ובזה האופן קרא משתעי דצעקה תחלה קודם התחלת הביאה ואח"כ שתקה, בזה אין לנערה חטא מות, ומ"מ אסורה לבעלה לכ"ע:

דברים כג,א

**כנף אביו. שומרת יבם של אביו.. והוא מכוון בלשון המקרא, כי פרישת כנף בגד איש על אשה הוא ענין הנשואין.. , ואין לך אשה אשר איש מצווה עלי' לנשאה רק יבמה, שזקוקה אליו מחמת מיתת בעלה, ולשון כנף אביו, פי' אשה אשר אביו מחוייב לפרש כנף בגדו עלי'**

**(א) כנף אביו. שומרת יבם של אביו (רש"י מרז"ל, יבמות ד'), והוא מכוון בלשון המקרא, כי פרישת כנף בגד איש על אשה הוא ענין הנשואין, כמ"ש (רות ג') ופרשת כנפיך על אמתך. וכמ"ש רש"י שם ובתלמוד (קדושין י"ח) קרא לקדושי אשה בשם פריסת טליתו עלי' ע"ש בבגדו בה, ואין לך אשה אשר איש מצווה עלי' לנשאה רק יבמה, שזקוקה אליו מחמת מיתת בעלה, ולשון כנף אביו, פי' אשה אשר אביו מחוייב לפרש כנף בגדו עלי' לנשאה ככתוב ולו תהיה לאשה ושפיר קראוה כנף; והראב"ע כאן פי' לא יקח אשת אביו האנוסה, וטעות הוא דקיימל"ן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו:**

דברים כג,ג

לא יבא ממזר. לא ישא ישראלית.. . ויש בזה מחלוקת בין גדולי המורים, להרמב"ם אין מלקות משום ממזרות רק בנשואין.. הנה להיות שבביאת נשואין תתילד קרבת עצם האחד אל אנשים רבי המספר, שפיר נופל עליו לשון ביאה בקהל.. ונראה עוד לדעת ר"ת דלאו לא יהיה קדש איתי' מה"ת גם בעבד ושפחה, ומ"מ ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא לא תקח שפחה, רק אפקי' בלשון לא יהיה קדש, אין הממזר בכלל, וכ"כ הר"ן הרשב"א והריטב"א ספ"ג דקדושין. ולשיטה זו אמר הב"ש (אה"ע סי' ד' סקל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה דהא אין יצירתו בעברה. ע"ש. לפי"ז שפיר לא אמר בממזר עד עולם, כיון דיכול ליטהר, דמותר לו לישא שפחה שקבלה עלי' מצות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהי' מותרין לבוא בישראל, משא"כ בעמוני.

(ג) לא יבא ממזר. לא ישא ישראלית (רש"י), כי להכנס בקהל ה' בכל מקומות מושבותיהם ולישא וליתן עמהם בכל הדברים מותר כאחד מבני ישראל, וכבר אמרו ממזר ת"ח קודם בקריאת התורה לכהן ע"ה. ויש בזה מחלוקת בין גדולי המורים, להרמב"ם אין מלקות משום ממזרות רק בנשואין, כשבעל אחר הקדושין, אבל בשקידש ולא בעל או בעל ולא קידש אינו לוקה משום ממזרות, והראב"ד השיג עליו דלוקה אף בשבעל ולא קידש, שהביאה נאסרה כדי שלא ירבה ממזרות בישראל, וכן פצוע דכה כדי שלא תזנה אשתו תחתיו והממזרות רבה. וכ"ד רמב"ן דלוקה אף בביאה בלא קדושין שהכתוב מפורש צווח לא יבא שהיא הבעילה (ערמב"ם פט"ו מאיסורי ביאה ובראב"ד ובמ"מ שם) ונ"ל להליץ בעד הרמב"ם, אימתי תקרא הביאה בעילה כשמפורש בו אשה, כמו בא אל אשת אחיך, כן הבא אל אשת רעהו, יבמה יבא עלי' דמשתעי באשה, אמנם בלשון ביאה בקהל אין המובן בו בעילה לבדה רק כשקדם לה קדושין, דהיינו נשואין, כי לשון בא עיקר ענינו קרבת עצם אל עצם, כמו בא יוסף אל אחיו, היום בא לעיר, והבא אל אשה שלא לשם אישות רק לשם זנות, אין כאן קרבת עצם אל עצם רק באשה זו לבדה ורק על שעה חדא, וברגע פרישתו ממנה אין לו עוד קורבה לא בה ולא בכל משפחתה, ואחותה אמה ובתה וכל משפחתה נכרים הם אליו, דבביאת זנות לא נעשו קרובותי' ערוה עליו. ולא שייך בזה לשון ביאה בקהל. אמנם בביאת נשואין חוץ קרבתו אל עצם האשה יש לו גם קרבת כל משפחת האשה, אבותי' אחי' ואחיותי' כלם נקראים קרובי' ושאר בשרו, הנה להיות שבביאת נשואין תתילד קרבת עצם האחד אל אנשים רבי המספר, שפיר נופל עליו לשון ביאה בקהל (כי גם מספר עשרה נקרא קהל, פסחים ס"ד ב') וכבר מצאנו לשון ביאה על הנשואין (שופטים י"א) שלשים בנות הביא לבניו, כלומר השיא, ושפיר פירש לא יבא בקהל, ע"י נשואין. ולא ניחא לרמב"ם לומר כראב"ד דאסר קרא בעילת הממזר מטעם שלא ירבה ממזרות דא"כ יהיה מותר בבת ישראל בשאין בה חששא לרבוי ממזרות כגון זקנה עקרה ואילונית, וכן בפצוע דכה אם איסורו משום זנות אשתו כראב"ד, א"כ אמאי לא אסרה תורה רק בפצוע דכה שבידי אדם, אבל בפצוע דכה שבידי שמים מותר לו לבא בקהל, (כביבמות ע"ה ב') הא אית בי' ג"כ חששא דזנות אשתו. והנה ממה שפירש"י לא יבוא ממזר שלא ישא ישראלית. מבואר דעתו כרמב"ם דבבעילה בלא נשואין אינו באזהרה זו, וכן פי' הרא"ם בס' היראים מצוה קצ"ח, וכ"כ רב אחאי משבחא בשאילתות. וכן תיב"ע לא ידכי למיסב איתא כשרה, כולם עומדים כשיטת הרמב"ם. והנה ממזר שאסרה תורה לבא בקהל הוא הנולד מאחת העריות הנזכרות בתורה שהן מחוייבי כריתות או מיתת ב"ד, אבל משאר חייבי לאוין אין ממזר, ודלא כר"ע. ואפשר לבאר שם ממזר עפ"י ההלכה, כי כל העריות נקראות תועבה, כמ"ש (אחרי י"ח כ"ט) כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ושם זר בלשון ערבי ענין תועבה, ומזה והיה לכם לזרא (בהעלותך) וכן רוחי זרה לאשתי, ויהיה טעם ממזר איש מתועב, הנולד ממעשה התועבה שהן העריות. ואם נחזיק בדעת רמב"ן (פ' אחרי) שאין קיום המין בשאר בשר, ובעל הטורים אמר סמך ממזר לפצוע דכה כי ממזר אינו מוליד כפצוע דכה, נוכל לומר דמשום זה הונח על הנולד מחייבי כריתות שם ממזר, שהוא משם מזר

ביצים מזרות (חולין ק"מ ע"ב) שהונח על ביצה שאינה מגדלת אפרוחים. והרמב"ן כתב ממזר הוא שם לאיש מוזר מאחיו ויודעיו שלא יודע מאין בא, הנולד לאיש מאשת אביו הוא ירחיק אותו, לא יודה בו לבשתו ולכלימתו מן המעשה הרע שעשה וגם אמו תשליכנו בלילה כענין האסופי הנזכר בתלמוד, והנה הוא ממזר בעיר מולדתו, וכן כל העריות. עכ"ד. ואין זה מדוייק היטב, כי אם שני מולידיו לא נודעו אינו ממזר ודאי, והתורה דברה מממזר ודאי ולא מממזר ספק, וגם הנולד מחייבי לאוין ואפילו מהפנוי' המותרת תסתרנה על הרוב ילדיהן מפני הבושת והוא כשר לבא בקהל:

גם דור עשירי. אמרו בספרי נאמר כאן עשירי ונאמר (למטה בעמוני ומואבי) עשירי מה דור העשירי האמור למטה עד עולם, אף דור העשירי האמור כאן עד עולם. ע"כ. לדבריהם דור עשירי דאמר קרא הוא כמו דורות רבות, לפי שמספר עשר הוא סוף האחדים וראשי העשיריות לכן רבוי המספר בזה השם בסתם, דומה לזה עשרת מונים (בראשית ל"א) ואפו עשר נשים (ויקרא כ"ו) עשר פעמים תכלימוני (איוב י"ט) כמ"ש הר"ש ב"מ באלה המקומות. הנה בזה דעת רז"ל האוסרת את הממזר איסור עולם אינו יוצא מפשטות לשון המקרא. ואפשר לתת טעם למה שהשמיט המקרא בממזר מלת עד עולם, למה דאמר ר"י (קדושין ע"ב) ממזרים טהורים לעתיד לבא, ר"ל כמו שפי' הרשב"א והריטב"א, לא שתבטל מצות לא יבא ממזר, אלא הוראת שעה תהא לאותן שהיו בדורו קודם ביאת אלי', שאלי' מטהרן, אבל אותן שיהיו בימות המשיח אף הם יהיו פסולים, דמצות לא יבא נוהגת לעולם אף בימיו של משיח. הנה כיון דעכ"פ על שעתא חדא יתבטל האיסור לכן לא אמר בו עד עולם. ולזה אמר שם תלמודא הילכתא כר"י, אע"ג דהילכתא למשיחא היא, כיון דידעי' מנא למסבר קראי. (עתוס' מנחות מ"ה, ותוס' סנהדרין ט"ו סד"ה שור מיני). ונראה עוד לדעת ר"ת דלאו לא יהיה קדש איתי' מה"ת גם בעבד ושפחה, ומ"מ ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא לא תקח שפחה, רק אפקי' בלשון לא יהיה קדש, אין הממזר בכלל כיון שיצירתו בעברה קדש ועומד הוא, וכ"כ הר"ן הרשב"א והריטב"א ספ"ג דקדושין. ולשיטה זו אמר הב"ש (אה"ע סי' ד' סקל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה דהא אין יצירתו בעברה. ע"ש. לפי"ז שפיר לא אמר בממזר עד עולם, כיון דיכול ליטהר, דמותר לו לישא שפחה שקבלה עלי' מצות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהי' מותרין לבוא בישראל, משא"כ בעמוני.

**דברים כג,כא**

**לנכרי תשיך. תתן לו הרבית אם התנית עמו, ולא תבגוד בו, ולאחיך לא תשיך אעפ"י שהתנית עמו ואתה מתרצה לפרעו אסור לך לתת לו הרבית.. וידידי מהר"ש חן טוב אמר מדכתיב לנכרי בלמ"ד יורה שידבר מרבית הנותן לנכרי כי אם מרבית הניקח מנכרי ידבר הי' ראוי לומר את הנכרי בסי' הפעול. והוא דיוק נכון. ודע דלפי האמור דמטעם חלול השם נגע המאמר לנכרי תשיך שלא יהיו האחרים מרננים על ישראל שישקרו בדבורם ולא יעמדו באמונת הבטחתם ולשלם הרבית הקצוצה בשעת הלואה בזה נוכל להצדיק דעת הרמב"ם שכתב (רפ"ה דמלוה) מ"ע להשיך לנכרי שנא' לנכרי תשיך, דייק בלשונו "להשיך" בלשון המקרא ללמדנו שהישראל שהוצרך ללוות מעות מנכרי ברבית, הישראל מצווה ועומד לשמור מוצא שפתיו ולשלם לנכרי הרבית כפי המדובר, כי בבגדו בו במניעת קיום דבריו הוא מחלל ה' ואין ממשמעות לשון הרמב"ם כלל שהישראל מצווה לקחת רבית בהלואתו לנכרי' דא"כ הול"ל מ"ע להלוות לנכרי ברבית**

**(כא) לנכרי תשיך. תתן לו הרבית אם התנית עמו, ולא תבגוד בו, ולאחיך לא תשיך אעפ"י שהתנית עמו ואתה מתרצה לפרעו אסור לך לתת לו הרבית, למען יברכך כשלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (הרע"ס), והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק מלת תשיך שהוא יוצא לשני פעולים (כמ"ש הראב"ע) המלוה הוא פעול מהלוה בקבלת הרבית, והלוה הוא פעול מהמלוה בשמכריחו לתת לו הרבית, ופי' תגרום ותסבב שאיש אחר ישוך אותך, וכן פירש"י בגמ' (ב"מ ע' ב') בתשובת ר"נ תשיך דוקא קאמר אתה תן לו רבית, וכ"א בספרי לא תשיך לאחיך, אין לי אלא לוה; ולא נקבל פי' המפרשים דבמלוה משתעי קרא דלדבריהם אין הבדל בין תשיך לתשוך, ויבקשו להם חברים מן לא תכיר פנים, וכן חרמש לא תניף שאינם יוצאים לשני פועלים, כי למה לן לדחוקי אנפשן, הפך דקדוקו והפך התלמוד. וכ"כ בס' היראים להרא"ם סי' רע"ב מדלא כתיב תשוך בלשון תפעל אלא תשיך בלשון תפעיל למדנו שפירושו תגרום לו שיקח ממך רבית ובתיב"ע לבר עממין תיזוף מני' בריבותא, וידידי מהר"ש חן טוב אמר מדכתיב לנכרי בלמ"ד יורה שידבר מרבית הנותן לנכרי כי אם מרבית הניקח מנכרי ידבר הי' ראוי לומר את הנכרי בסי' הפעול. והוא דיוק נכון. ודע דלפי האמור דמטעם חלול השם נגע המאמר לנכרי תשיך שלא יהיו האחרים מרננים על ישראל שישקרו בדבורם ולא יעמדו באמונת הבטחתם ולשלם הרבית הקצוצה בשעת הלואה בזה נוכל להצדיק דעת הרמב"ם שכתב (רפ"ה דמלוה) מ"ע להשיך לנכרי שנא' לנכרי תשיך, דייק בלשונו "להשיך" בלשון המקרא ללמדנו שהישראל שהוצרך ללוות מעות מנכרי ברבית, הישראל מצווה ועומד לשמור מוצא שפתיו ולשלם לנכרי הרבית כפי המדובר, כי בבגדו בו במניעת קיום דבריו הוא מחלל ה' ואין ממשמעות לשון הרמב"ם כלל שהישראל מצווה לקחת רבית בהלואתו לנכרי' דא"כ הול"ל מ"ע להלוות לנכרי ברבית. ועוד דאם מלקיחת רבית משתעי קרא דלנכרי תשיך, יהי' לשון המקרא מבולבל מרישא לסיפא, דסיפא תשיך מנתינת רבית מלוה למלוה מיירי (לפי המקובל וכמ"ש הרמב"ם פ"ד ה"ב) ותשיך דרישא מלקיחת רבית. ומה זה יכריחנו לומר כדברי הכ"מ דנשבקי' לי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשי' דתשיך דסיפא אלוה קאי ותשיך דרישא אמלוה, אחרי שיש לנו טעם ברור להעמיד לשון המקרא על מכונו כראוי. ולא ניחא לרמב"ם לומר (כהראב"ד והעומדים בשיטתו) דמ"ע לנכרי תשיך הוי לאו הבא מכלל עשה שלא ישיך לישראל, דא"כ הו"ל לתלמודא למיחשב הך מ"ע בהדי אינך דקחשיב (ס"פ איזהו נשך) שהמלוה והלוה עוברים עליהם ולומר שעוברים גם על לאו הבא מכלל עשה דלנכרי תשיך. ור"נ דאמר לרבא (שם ד' עיי"ן) לעבור עלי' בעשה ול"ת, הוא להרמב"ם שנוי' בעלמא לדחות דברי רבא. ולפי"ז מה שהקשו על הרמב"ם ממאי דאמרי' מלוי ברבית מאימתי חזרתן, דאפי' לנכרי לא מוזפי, וממה דאמרי' כספו לא נתן בנשך אפי' רבית דנכרי, דמשמע שאין מצוה בדבר (עיי' בהגהות מיימוני שם) אין מכאן סתירה כלל להרמב"ם, דהוא לא אמר שלקיחת הרבית ממנו הוי מ"ע כ"א נתינת הרבית אליו. ולזה התחיל שם הרמב"ם "לאחיך אסור ולשאר העולם מותר" שיש ברבית הנכרי מן המצוה ומן המותר, שהלקיחה ממנו מותרת, והנתינה אליו מצוה. וכן חכמים אסרו ההלואה אליו ברבית, והתירו ללוות ממנו ברבית. כן נ"ל בדעת: הרמב"ם מלשונו בחבורו (ואף שאין כן דעתו בסה"מ שלו) ואף החולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שאין המכוון בלנכרי תשיך רק ההיתר לנתינת הרבית אליו, ע"כ יודו שבמניעתו מלתת אליו כפי המדובר עושה סרה הקשה מכל עברות שבתורה והיא חלול השם הנכבד והנורא כמבואר בסמ"ג לאוין ב', המשקר לנכרי או המרמה אותו או יעשה לו עול הם בכלל מחלל השם. ע"ש. הלא יאמרו הכזה עם ה' יקרא אשר עליהם אמר הנביא שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית:**

דברים כד,טו

תתן שכרו. ובמקום אחר מכנה השכר בלשון פעולה... פעולה הוא השכר והגמול על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע, כדרך החייטים, שלא יקפיד בעל החפץ אם המלאכה נמשכת בזמן, או מהר ימהרנה בזמן קצר, ושכר יאמר על הגמול עבור המשך זמני, בין שיעשה מלאכה אחת כל משך הזמן או מלאכות שונות עד תשלום הזמן

ולא תבא עליו השמש. לרבותינו (ב"מ ק"י ע"ב) הך קרא בשכר לילה מתוקמי שנשתעבד לשלם שכירותו לבקר משכלתה שכירתו, ולא תלין פעולת שכיר (ויקרא י"ט י"ג) בשכיר יום מתוקמי, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף

(טו) תתן שכרו. ובמקום אחר מכנה השכר בלשון פעולה, כאמור (קדושים י"ט י"ג) לא תלין פעלת שכיר, כתרגומו אגרא דאגירא, וכפי' ראב"ע שם, כמו פעלו לא יתן לו (ירמי') וכשכיר יקוה פעלו (איוב ז'), וסבת שנויי הלשון כאן נ"ל, למה שמבדילים המפרשים בין שכר לפעולה פעולה הוא השכר והגמול על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע, כדרך החייטים, שלא יקפיד בעל החפץ אם המלאכה נמשכת בזמן, או מהר ימהרנה בזמן קצר, ושכר יאמר על הגמול עבור המשך זמני, בין שיעשה מלאכה אחת כל משך הזמן או מלאכות שונות עד תשלום הזמן, כגמול הרועה שאינו למלאכה נפרדת כ"א על משך הזמן, לכן אמר בו נקבה שכרך, והיה שכרי, והחליף משכרתי, וכן ביניקת הולד אין התשלומין עבור כל יניקה ויניקה בפ"ע רק עבור משך הזמן, לכן אמר בו ואני אתן את שכרך. (עיי' באור הגר"א לד"ה ב' ט"ו). והנה חיוב תשלומי שכר שכיר בזמנו הוא בשני דרכים, יש שכיר זמני כשכיר שבוע, שכיר חדש ושכיר שנה, ויש שכיר מלאכה, כנותן טליתו לאומן לתקנה בקבלנות, דכשמחזיר טליתו אפי' בחצי היום, כיון ששקעה עליו החמה עובר משום בל תלין (ב"מ קי"ב, חוה"מ של"ט), הנה על שכיר מלאכה אמר שם לשון פעולה, ועל שכיר זמני אמר כאן לשון שכר. ובאמת גם בשכיר זמני יש מקום גם ללשון פעולה על השכר, כי ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, כי כל שוה פרוטה שנגמר במלאכה נתחייב בה בעל המלאכה לפועל בשכירות עשיית המלאכה (קדושין מ"ח), הנה על חיוב תשלומי כל שוה פרוטה מן המלאכה אמר לשון פעולה, ועל שהשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אמר לשון שכר, שהוא על הזמן:

ולא תבא עליו השמש. לרבותינו (ב"מ ק"י ע"ב) הך קרא בשכר לילה מתוקמי שנשתעבד לשלם שכירותו לבקר משכלתה שכירתו, ולא תלין פעולת שכיר (ויקרא י"ט י"ג) בשכיר יום מתוקמי, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ובירושלמי (פ' המקבל) איתא, זימנין תפתר הדין קרא לא תדנח עלוי שמשא [לשון זריחת שמש דשכיר יום גובה כל הלילה וכזרוח השמש עובר עליו]. זימנין דתפתר לי' לא תטמע עלוי שמשא [שקיעת השמש דשכיר לילה גובה כל היום ובשקיעת החמה עובר עליו] דכתיב השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, עד מעלי שמשא, עד בוא השמש תשיבנו לו עד מטמעי שמשא. ע"כ. מבואר דעת הירושלמי לבאר לשון ביאת שמש, גם זריחת השמש. ומצאנו גם בתלמודא דילן דבלשון ביאת שמש משמעותו זריחת השמש, מדמקשו (ריש ברכות) ממאי דהאי ובא השמש ביאת שמש דילמא ביאות אורו הוא, שיאור השמש ביום השמיני, דהיינו זריחת השמש (ע"ש רש"י) והא דלא אמר וזרח השמש, יש לומר דזריחת השמש על הארץ משמעותו שעה אחת אחר הנץ החמה, ולשון ובא השמש היינו ביאת אורו והוא משעלה עמוד השחר (עיי' שו"ע או"ח סי' נ"ה ס"א, ובפני יהושע ברכות, ובמ"ש באם זרחה השמש עליו במשפטים) - הנה אף שברוב המקומות משמעות ביאת שמש שקיעת חמה, מ"מ יש במשמעותו גם זריחת החמה....

דברים כד,טז

אבות על בנים. בעדות בנים, וא"ת בעון בנים כבר נאמר איש בחטאו יומתו. הדבר ברור שאין דעתם להוציא קרא מפשוטו; דודאי כוונת המקרא ע"ד הפשט הוא כמ"ש הרע"ס וז"ל לא יומתו אבות על בנים אפי' על חטא המורד במלכות, שמנהג המלכים להרוג את בניהם.. אכן מצינו פסוק אחד מפרש חברו שלא כמדרש חכמים, ומשם ראי' ברורה שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, כדרבא במסכת יבמות... **מ"מ מפשטות דבריהם יראה שיש הבדל בין הדרשות הסותרות את הפשט לבין הדרשות המתחלפות מהפשט, כי הדברים המתחלפים הם בכח האפשר להיות שניהם צודקים, לכן בכ"מ שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומחלף מעל הדרש לא מתנגד אליו אמרי' אין מקרא יוצא מדי פשוטו, והדרשה תידרש, כי אז יהי' פשוטו של מקרא כוונה אחת והדרשה כוונה שני'**

(טז) אבות על בנים. בעדות בנים, וא"ת בעון בנים כבר נאמר איש בחטאו יומתו (רש"י בסנהדרין כ"ז), הדבר ברור שאין דעתם להוציא קרא מפשוטו; דודאי כוונת המקרא ע"ד הפשט הוא כמ"ש הרע"ס וז"ל לא יומתו אבות על בנים אפי' על חטא המורד במלכות, שמנהג המלכים להרוג את בניהם כדי שלא יקומו לשונאים למלכות, כענין הכינו לבניו מטבח בעון אבותם בל יקומו וירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים (פי' ערים שונאים כמו ויהי עריך), אמנם התורה אסרה למלכנו להרוג זה בשביל זה, בחמלת ה' על עמו, וזה קיים אמצי' מלך יהודא באמרו (מ"ב י"ד) ויהי כאשר חזקה הממלכה בידו ויך את עבדיו המכים את המלך לאביו ואת בני המכי' לא המית, ככתוב בס' תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות. ע"כ. וכבר העיר ע"ז הרב ר"ע פאנו (בספרו עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פי"ג) וז"ל חלילה לה (לתורה) מן הגוזמות (אינה מדברת בדרך גיזום כמו שאר המדברים במליצה), והיא רחוקה מן השתופים ומן ההשאלות (כמו שרגילין המדברים ליפות הלשון בדרך שתוף השם או בדרך השאלה משם אחר), אלא שבעים פנים לתורה, וכל פן עולה לכמה טעמים (עד שנתנו דברי התורה לדרוש בע' פנים, מ"מ גם הדרך הפשוט אמת וצדקו יחדיו), אכן מצינו פסוק אחד מפרש חברו שלא כמדרש חכמים, ומשם ראי' ברורה שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, כדרבא במסכת יבמות (ד' כ"ד) והוא בד"ה (ב' כ"ה) באמצי' שהרג את הורגי אביו ואת בניהם לא המית ככתוב בתורת משה לא יומתו אבות על בנים, אלא כדאמרן [שגם פשוטו הוא אמת] עכ"ד בביאור. ובאמת אין זאת ראי' ברורה דהא קרא מסיים שם בד"ה גם סיפא דקרא כי איש בחטאו ימותו, וכן מסיים שם במלכים [יעו"ש שנוי לשון קצת], ומי יימר לן דארישא דקרא קסמיך, דלמא אסיפא בלחוד דאיש בחטאו ימותו קא סמיך, וסיפא דקרא בודאי בעון בנים קמיירי, כמפרש בדברי תלמוד הנ"ל; אמנם ראי' ברורה יש יותר מן התלמוד עצמו, דמקשי (ביבמות ע"ט) סתמא דגמרא על דוד שמסר בני שאול להריגה על עון אביהם, והא כתיב לא יומתו אבות על בנים, הנה נראה מכאן שפשט הפסוק הוא כמשמעו; ואף בזה יש מקום לדחות ולומר דלאו מרישא דקרא המובא בתלמוד קפריך אבל סמך אסיפא דאיש בחטאו יומתו, אע"ג דלא מייתי תלמודא הך סיפא (וכמ"ש התוס' כתובות ר"פ אלו נערות סד"ה אלו. ע"ש), **מ"מ מפשטות דבריהם יראה שיש הבדל בין הדרשות הסותרות את הפשט לבין הדרשות המתחלפות מהפשט, כי הדברים המתחלפים הם בכח האפשר להיות שניהם צודקים, לכן בכ"מ שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומחלף מעל הדרש לא מתנגד אליו אמרי' אין מקרא יוצא מדי פשוטו, והדרשה תידרש, כי אז יהי' פשוטו של מקרא כוונה אחת והדרשה כוונה שני', וז"ל הרב מגלת אסתר (בשרש השני לסה"מ), כשאמרו בגמ' סנהדרין מה ת"ל וגו' רצונם היא אי ללמד בלבד שלא יומתו אבות בעון בנים, הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו, לפי שדוחק הוא לומר שהכל יהי' מניעה אחת והוכפל הצווי בה לעבור עליו בלאו ועשה, אבל אין כוונתם שלא יהי' לו פשט אחר זולתי זה של עדות. עיי"ש. ולזה מצאנו בכמה מקומות בתלמוד אחרי שדרשו את המקרא, מקשו פשטי' דקרא במאי כתיב. ע' קדושין פ' ע"ב, עירובין ס"ג ב', חולין קל"ג א', ערכין ח' א', ולא יתעקש בזה רק איש נעוה לב. ויב"ע הרכיב שתיהן שתרגם לא יתקטלון אבהן לא בסהדות ולא בחובי בנין, ובנין לא יתקטלון לא בסהדות ולא בחובי אבהן:**

**דברים כד,כ**

לא תפאר. לא תטול תפארתו ממנו ופירש"י שם לא תטול כל פריו,.. ויראה כי ראש האילן עם הענפים שסביביו ועוטרים עליו הם פאר האילן ועטרת תפארתו (קראנע) והענפים שבראש הזית לא נשרו ע"י חבטת האילן והם היותר מובחרים וטובים שנתבשלו היטב מחום השמש, וע"ז באה האזהרת לא תפאר.. , ואונקלס תרגם לא תפאר לא תפלי, כלומר לא תבער כל הזית מפירותיו, כי תרגם ובערת הרע מקרבך ותפלי

(כ) לא תפאר. לא תטול תפארתו ממנו (רש"י מחולין קל"א ב') ופירש"י שם לא תטול כל פריו, לשון וכל תבואתי תשרש דמשמעו עקירה ולשון ויזנב בך נטל את זנבך, ופירושו לא תטול כל פירותיו ממנו עד שלא תשאיר בו פאה. ע"כ. הבין במלת תפאר נטילת הפירות דומה למה שכתב (בתרומה כ"ז ג') לדשנו, כמה פעלים המשמשים בנין וסתירה דבר והפוכו, ויראה כי ראש האילן עם הענפים שסביביו ועוטרים עליו הם פאר האילן ועטרת תפארתו (קראנע) והענפים שבראש הזית לא נשרו ע"י חבטת האילן והם היותר מובחרים וטובים שנתבשלו היטב מחום השמש, וע"ז באה האזהרת לא תפאר. ובספרי איתא לא תפאר לא תתפאר, ופירש בזית רענן לא תסייע לאחד מהם לפאר, ואונקלס תרגם לא תפאר לא תפלי, כלומר לא תבער כל הזית מפירותיו, כי תרגם ובערת הרע מקרבך ותפלי, ויראה כי יב"ע ג"כ על כוונה זו תרגם לא תבערינון, ולפנינו בתיב"ע תבקרינון, ונראה שבטעות נתחלף בדפוס הקו"ף במקום עיי"ן. לתרגומם תפאר לשון ביעור בחילוף אותיות משווי המוצאות, הפ"א בבי"ת, והאל"ף בעיי"ן, כמו בזר עמים (תהלים ס"ח) במקום פזור, לא תתעמר בה (לעיל כ"א י"ד) במקום תתאמר, כמ"ש הרמב"ן שם, כן לא תפאר כמו לא תבער (ניכט אבריימען):

**דברים כה,ג**

**ארבעים יכנו. לרבותינו (מכות כ"ב) אין מלקין אלא ארבעים חסר אחת.. הנה צריך ביאור לשון המקרא לפי פשוטו באופן שיסכים עם המקובל. ונ"ל שאין המובן במלת יכנו כמו אשר יכה איש את רעהו, כ"א הוא לשון חסרון וגרעון המורגל בדברי רז"ל מנכה לו מן הדמים, ומזה אולי אוכל נכה בה, שפירש"י אולי אוכל לחסר מהם מעט.. וכן כאן ארבעים יכנו ירצה ההכאה האחרונה שהיא הארבעים יגרע ויחסר ממנו, שלא יהא נלקה כ"א ל"ט. ואל יקשה בעיניך למה לא אמרה תורה בפירוש תשע ושלשים יכנו, דא"כ לעולם היינו מלקין מספר זה, באין הבדל בין גבר חזק בעל כח, בין חלש הגוף,**

 **(ג) ארבעים יכנו. לרבותינו (מכות כ"ב) אין מלקין אלא ארבעים חסר אחת, הנה אם נאמר אסמכתא בעלמא הוא, הא דאמרי' במספר הסוכם לארבעים, לישנא דקרא ניחא לן, אמנם אם נאמר שהיא דרשה גמורה (ע' כ"מ רפי"ז סנהדרין) וכמ"ש הריטב"א בחדושיו שם למכות, וז"ל פשיטא דמלתא דהא הלכתא גמירי לי' דמלקות ארבעי' חסר אחת הן אלא שיש לו רמז במקרא ור' יהודא לא גמר לה לכן נקט קרא כפשטא, ע"כ. וכ"כ בחינוך (סי' תקצ"ה) וז"ל, הרמב"ם כ' חכמי' הם שחסרו אחת מארבעי' לגדר לאו דלא תוסיף, והוא תימ' לפי הגמרא, ע"ש. הנה צריך ביאור לשון המקרא לפי פשוטו באופן שיסכים עם המקובל. ונ"ל שאין המובן במלת יכנו כמו אשר יכה איש את רעהו, כ"א הוא לשון חסרון וגרעון המורגל בדברי רז"ל מנכה לו מן הדמים, ומזה אולי אוכל נכה בה, שפירש"י אולי אוכל לחסר מהם מעט, וכתיב"ע שם איכול לאזעורי. ועמ"ש לעיל במלת אך שהוא ג"כ מלשון נכיון..........**

**וכן כאן ארבעים יכנו ירצה ההכאה האחרונה שהיא הארבעים יגרע ויחסר ממנו, שלא יהא נלקה כ"א ל"ט. ואל יקשה בעיניך למה לא אמרה תורה בפירוש תשע ושלשים יכנו, דא"כ לעולם היינו מלקין מספר זה, באין הבדל בין גבר חזק בעל כח, בין חלש הגוף, ובאמת צריכים אנו לבדיקת הבקיאים בכל אחד ממחוייבי מלקות, ואומדין אותו אם הוא חזק או רפה כפי המקובל בידינו, לכן גבלה התורה את המספר היותר רב והיא הארבעים, ואמרה הכאה זו שהיא הארבעים יכנו יגרע ויחסר ממנו, ובזה האופן הרשות נתונה לב"ד להכותו כפי כח המוכה. ויש לכאורה הכרעה מלישנא דקרא, שאין המובן בארבעים יכנו להכות ד' עשיריות שהן ארבעים שלמות, דאם כן לא הוי לי' לקרא לסיים. פן יוסיף להכותו על אלה. מלת אלה הוא כנוי הרומז לרבים, דלא שייך כ"כ במספר הכולל עשיריות, וה"ל למימר פן יוסיף להכותו על זה בכנוי הרומז ליחיד, כמו זה לי עשרים שנה, זה ארבעים שנה, וכמעט בכל המקומות יבא במספר הכולל העשיריות לשון האחדות, כמו וששים יום וששת ימים, כל נפש הבאה למצרים שבעים, מאה שנה ושבע שנים, וז"ל רוו"ה במפורש (לבראשית ה' ב') ומנהג הלשון לומר הנספר בלשון יחיד עם מספר העשיריות והמאות, כי תאמר שתים עשרה שנה, מאה שנה ועשרים שנה, לא שנים, וכן שמנה מאות שנה, תשע מאות שנה, אבל לא כן עם מספר האחדים, כי בו יבא הנספר בלשון רבים לעולם חמש שנים ושבע שנים עד עשר שנים. ע"כ. ומדאמר כאן לשון "על אלה" מוכח שאינו מזהיר על הוספת הכאה על ד' העשיריות דהיינו שלא יכה מ"א, כ"א יזהיר שלא יוסיף להכותו מכה אחת על המספר הסוכם לארבעים שהם רבים דהיינו ל"ט שיהיה סכום המלקות ארבעים. ובהכאת הארבעים הוא עובר על בל יוסיף..**

דברים כה,ה

לפי מה שהודיעונו קדמונינו בתוכן ענין היבום והוא לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאיבריו.. והאשה הזאת שמת בעלה בלא בנים ואין לו זכר בעולם הגופני זולת זאת האשה: שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, והי' מחסדי האל עליו להקים לו זרע ממנה ע"י אחיו, שהוא ג"כ כחצי בשרו, כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו, ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם, וברא מזכה אבא.. ועל שם התרוממותה נקראת יבמה ואחי המת להיותו פועל התרוממות זו נקרא על שם זה יבם, ובקיימו את אשר צוה עליו לנשאה ולרוממה מעלה משפלת מדרגתה שפיר יאמר עליו ויבמה, דומה לשאר נשים היושבת תחת בעלה שנקראת בשם נשואה, ע"ש התנשאותה מגלמוד ישיבתה עת היותה פנויה,

גם לפי מה שהודיעונו קדמונינו בתוכן ענין היבום והוא לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאיבריו, שכן יחייב הטבע מפני מעשה האב הראשון שלוקחה אחת מצלעותיו וממנה בנה לו האל אשה, והאשה הזאת שמת בעלה בלא בנים ואין לו זכר בעולם הגופני זולת זאת האשה: שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, והי' מחסדי האל עליו להקים לו זרע ממנה ע"י אחיו, שהוא ג"כ כחצי בשרו, כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו, ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם, וברא מזכה אבא, והאח החי המוליד בנים מן היבמה אינו זוכה בזכותו, ועיקר הזכות היא לאח המת, לפי שהוא מצד האשה שנפלה בחלקו תחלה כבעל הקרקע, והאח החי כאריס שנתן הזרע משלו (ע' בדברי רא"ה בס' החינוך מצוה תקצ"ח ובדברי רי"א המובאים בדברינו במקרא שלאח"ז), לדבריהם אלה האשה משותפת לבעלה המת ולאח החי, והאח החי משותף באשת אחיו המת כהשתתפות האריס עם בעל הקרקע, וע"ש השתתפות זה הונח עליהם שם יבם ויבמה. ובאמת לדעתי א"צ לכל אלה, כי מלת יבם ויבמה הוא ענין גובה ורוממות, כשם במה שענינו להמדקדקים התרוממות והגבהה ודומה לו בלשון פרסי על רום כל דבר. ומזה ואתה על במותימו תדרוך, שהמכוון בו על האויבים הגבוהים במעלתם והמתרוממים בגדולתם ע"ש בתרגום, וכן על במותי יעמידני (תהלים י"ח) ר"ל על גבהי וגדולתי וראיתי בפסיקתא רבתא (הובא בילקוט תהלים ס"ח) בפסוק ה' בם סיני בקדש, שאמרו ה' בם מסויים ביניהם, יראה שפירשו מלת בם להוראה כפולה, לסימן הרבים, ולענין רוממות מעלה מענין במה, ובד"ז היינו יכולים לכוין כולו למאמר אחד ה' בם סיני בקדש, ירצה ה' הרים את הר סיני ברוממות מעלת קדש. והנה תכלית אשה הנשואה לאיש היא לפרות ולרבות כמאמר שרה אולי אבנה ממנה, ובהחסר ממנה תכלית זה, כשהיא עצורה מלדת נקרא הבית הרוס וחרוב והיא חרפה גדולה לאשה להתחשב שהיתה עם בעל' כבעילת זנות, ולזה אחר שילדה רחל אמרה אסף אלהי' את חרפתי (עמש"ש) ואשה עקרה שלא ילדה מכונה שוממה (ישעי' נ"ד) בני שוממה. והאשה הזאת שמת בעלה ונשארה חשוכי בנים, היא עגומה בנפשה על שפלות מדרגתה, למניעת השגתה התכלית המיועד. לאשה בנשואים, גם תתירא להשאר מטעם זה כל ימי' עגונה וגלמודה בלא בעל, שירחיקנה כל איש מלהנשא לו, ואחרי שציותה התורה וחייבה את אחד מאחי בעלה המת לנשאה, הנה היא תתעלה משפלת מדרגתה ותתרומם לשבת בכבודה עם איש תחת החרפה ופחותות מעלתה אשר עגומה נפשה עליה עד הנה, ועל שם התרוממותה נקראת יבמה ואחי המת להיותו פועל התרוממות זו נקרא על שם זה יבם, ובקיימו את אשר צוה עליו לנשאה ולרוממה מעלה משפלת מדרגתה שפיר יאמר עליו ויבמה, דומה לשאר נשים היושבת תחת בעלה שנקראת בשם נשואה, ע"ש התנשאותה מגלמוד ישיבתה עת היותה פנויה, והוא נקרא נשוי נגד ימי הבחרות שאינו עוסק בישובו של עולם, ולזה נקראו ימי הבחרות ימי חרפי (איוב). ומה נעימים דברי רבותינו ומה עמקו מחשבותיהם בענין יבם ויבמה, באמרם במכדרשב"י (משפטים ד"ק ע"ב) מאנה דהות לתתא, היך יתעביד לעילא, בעלה דהוה לעילא היך יתהפך והוה לתתא, בת זוגי' אתעבידת אמי' אחוה אבוה? כיון דאיהו לא אתקיים לאפשא בעלמא ולמעבד תולדין כדין נחית לתתא, ואתעבידת איהי' אמי', ומה דהוה איהו שליט עלה שלטה איהי עליה, ע"ש היטב. ובמכדרשב"י (לך לך צ"ב א') דאין לו בת זוג אלא אמיה. ואם בעל נפש משכלת אתה תבין כי גם לדבריהם שם יבם ויבמה הוא ענין רוממות מעלה. וז"ל מכדרשב"י חדתא (במדרש רות ד' ס"ט ע"א) ונתן לרעהו זו מצות יבום, אמר ר"ח משל לאדם שהו' טועה במדבר במקום לסטים וחיות כיון שראוהו לסטים טועה עמדו עליו והכוהו וקפחו כל שכרו ועמלו, שמע חברו זיין עצמו והלך והוציאו מידם ערום מכל, מה עשה בנה לו בית ונתן לו מתנות ועשה לו מלבושים אחרים ונתן לו, בא ולבש אותן המלבושים וישב באותו בית והתחיל להרויח כבתחלה, ודא ונתן לרעהו ודאי, ע"כ. לדברים אלה גם מצד אחיו המת נקרא יבם להתנשאות ורוממות נפש אחיו המת:

דברים כה,ו

וירש נכסיו ונחלתו (יש מפרשים שכונה לבן שיולד מהיבמ) הנה מלבד שפי' מוכחש מפי רבותינו מקבלי התורה האמתיים, גם לשון המקרא עצמו מתנגד לפירוש זה, כי על הבן שתלד היבמה לא יאמר שיקום על שם אחיו המת, כי המת אינו אח לבן זה הנולד מהיבמה, אבל הוא אח אביו, והי' ראוי לומר יקום על שם אחי אביו,.. והנגלה לפנינו. וז"ל הרמב"ן, והי' הבכור אשר תלד. איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמהו, שהרי בבועז נאמר ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, ולא קראו אותו מחלון, אבל הכתוב הזה ע"ד האמת הבטחה, והנה הוא כפשוטו,.. וטעם דבריהם הוא הדעת הקודמת המקובלת שנפשות ב"י יועתקו ותאצלנה מגוף אל גוף, ורצה הקב"ה לזכות נפש המת כשישוב אל הארץ כשהי', ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחמרו הוא הנער הנולד מאשתו, שהוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ומאחיו שיצאו שניהם מאב אחד, ולכן צוה הש"י שלא תהי' אשת המת חוצה לאיש זר, אבל יבמה עלי' והוא אחי המת, ולא יהיה אז הילד היולד בלבד גוף האשה כי אם גם בעלה ועצמה והוא גם הוא יהי' בן אביו החי בגוף ואחי אביו בנפשו

וירש נכסיו ונחלתו; הנה מלבד שפי' מוכחש מפי רבותינו מקבלי התורה האמתיים, גם לשון המקרא עצמו מתנגד לפירוש זה, כי על הבן שתלד היבמה לא יאמר שיקום על שם אחיו המת, כי המת אינו אח לבן זה הנולד מהיבמה, אבל הוא אח אביו, והי' ראוי לומר יקום על שם אחי אביו, וגם אם ע"ד הפשט נוכל לומר שוי"ו הכנוי במלת אחיו אינו מוסב על הבן הנולד רק על היבם, ויהי' המכוון בו שיקרא הבן על שם אחיו של היבם והוא המת, הוא דוחק גדול, כי לפירוש זה אין היבם מוזכר בקרא זה רק בשלפניו, וגם לישנא דקרא והי' הבכור אשר תלד אינו מסכים לפירוש זה, כי הבן העומד להולד בעתיד הוא דבר שלא בא עדיין לעולם, ובפרט באשה זו היבמה יש להסתפק בה שתשאר עקרה שלא ילדה כמו שהיתה תחת בעלה הראשון, ה"ל לקרא לומר והיה אם תלד בכור וגו', לשון תנאי, לא לשון הנאמר על הודאי והי' הבכור אשר תלד, שהוא לשון הנאמר על הנודע והנגלה לפנינו. וז"ל הרמב"ן, והי' הבכור אשר תלד. איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמהו, שהרי בבועז נאמר ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, ולא קראו אותו מחלון, אבל הכתוב הזה ע"ד האמת הבטחה, והנה הוא כפשוטו, וסמכו בו רבותינו מדרש שיהא גדול האחים מיבם, ושהאילונית אינה מתיבמת, וכן אשת הסריס ששמו מחוי, וזה כולו אסמכתא, כי האילונית ואשת הסריס מגופיה דקרא נפקא, עכ"ל. וכ"כ הרב"ח במקצת ביאור יותר, וטעם דבריהם הוא הדעת הקודמת המקובלת שנפשות ב"י יועתקו ותאצלנה מגוף אל גוף, ורצה הקב"ה לזכות נפש המת כשישוב אל הארץ כשהי', ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחמרו הוא הנער הנולד מאשתו, שהוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ומאחיו שיצאו שניהם מאב אחד, ולכן צוה הש"י שלא תהי' אשת המת חוצה לאיש זר, אבל יבמה עלי' והוא אחי המת, ולא יהיה אז הילד היולד בלבד גוף האשה כי אם גם בעלה ועצמה והוא גם הוא יהי' בן אביו החי בגוף ואחי אביו בנפשו (וז"ש יהודה בא אל אשת אחיך ויבם אותה ותן זרע לאחיך) וידע אונן כי לא לו יהי' הזרע, ידע ענין הגלגול ושהבן הילוד אינו בנו כ"א אחיו, שהיוצא מחלציו לא יקנה נפש חדשה שתושלם בו, אבל הוא יהי' כלי להשלמת נפש אחיו. הנה גם הרמב"ן נטה מדעת רז"ל לומר והי' הבכור קאי על היבם, ואשר תלד על היבמה, משום דבזה פשטי' דקרא מתעקר לגמרי, כי אין לזה שום הבנה, וכמ"ש הרב תוי"ט (יבמות פ"ב מ"ח) שהוא דבר בלתי אפשרי לומר שלא יהא פשט מובן למקרא, והביא ראי' לדבריו (מכתובות ד' ל"ח) דמתמה תלמודא על ר"ע, אתי' גז"ש ומפקי' מפשטי' לגמרי ומשני קרי בי' וגו', ע"ש. ש"מ דא"א שתעקר הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל. יעו"ש בתוי"ט. ולכן כתב הרמב"ן שדרש חכמינו במקרא זה אינו אלא אסמכתא, ובא בפירושא דקרא בדרך נוטה מדעת התלמוד ולא בדרך הסותר; אמנם גם לדבריו יקשה לשון המקרא דצריכים להסב מלת אחיו על היבם שאינו במקרא זה רק בשלפניו, וגם ה"א הידיעה במלת הבכור אינו בא על נכון, והי' יותר ראוי לשון תנאי כמ"ש למעלה. והרמב"ם (בפי' שם ביבמות ובחבורו בפ"ב מיבום) אמר, ששתי מלות אשר תלד מוסב על והי' הבכור, ופי' אשר תלד אם המת, תלד במקום ילדה, ובא העתיד במקום העבר, וכתב עליו התוי"ט שם, הכריחו להרמב"ם לפירוש זה, לפי שעכ"פ יש פשט פשוט ומובן לזה כמו לכל המקראות, רק שפשוטו הנראה שהבכור הוא בן הראשון, ויקום על שם ר"ל שם ממש, לזה הפשט עקרתי' הגז"ש לגמרי, אבל נפרש הבכור בכור דאחים, ועל שם על שם הנחלה, וזה קרוב לפשוטו, אבל האי אשר תלד אם נפרשהו כפשוטו פרט לאילונית, מלתא דפשוטא שזה היא דרשה גמורה, דוהי' הבכור משתעי ביבם, ואשר תלד משתעי ביבמה, ואין זה משמעות מובן קרוב לפשוטו, לכן הסיב אשר תלד על והי' הבכור, ופי' אם המת והוא עתיד במקום עבר, ומשמעו אשר ילדה האם, ואין משמעו אשר תלד היבמה, וכן כתב המ"מ שאשר תלד הוא על האם שילדה האחים הנזכרים בפרשה, ודברי רמב"ם אלו הם

מן הפסיקתא כמ"ש בקול הרמז שם ביבמות אשר תלד אם המת זה היבם הגדול שבאחים. יעו"ש. ולא זכיתי להבין דברים אלו, כי לענין יבום, אחים מן האם אינם חשובין אחים, והרי הם כמו שאינן, שאין אחוה אלא באב, וכ"פ הרמב"ם (בפ"א מיבום), וא"כ אם גדול האחים אינו מן אם המת רק מאם אחרת הוא נקרא אח לענין יבום, ומהו גדול האחים שילדתו אם המת דקאמרינן הכא, גם הוא דוחק גדול לומר שאשר תלד קאי על אם המת שאין לה שום רמז ורמיזה בפרשה, ולדחות מפני זה דעת רבותינו דקאי על היבמה שהמדובר ממנו בפרשה זו; ובאמת גם לפי דרשת רבותינו אין המקרא מופשט מן הפשט כ"כ, כי נ"ל אף שלמדונו מגז"ש דיקום על שם אחיו הוא לענין נחלה, אין דעתם שלזה בלבד כוונה התורה, דא"כ הי' לה לבחור בלשון היותר ברור ולומר, יירש את נחלת אחיו המת, אבל באמת גם רבותינו הבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית המכוון ביבום, והוא להקים זרע לאחיו מן היבמה, ולזה אמרו בספרי וז"ל להקים לאחיו שם, רי"א נאמר כאן שם ונאמר להלן שם, מה שם האמור להלן זרע אף שם האמור כאן זרע, ושפיר פי' שם בז"א שיורונו בזה דעיקר כוונתו ביבום יהי' לזרע לא בעבור הנחלה. ע"ש. ובמכדרשב"י (וישב קפ"ז ב') ויבם אותה, ועקרו דמלתא והקם זרע בגין דלא יתפרש גזעה משרשי'. וגם (בפ' החולץ מ') אמרו הכונס את יבמתו זכה בנכסים של אחיו מ"ט יקום על שם אמרה רחמנא והרי קם, הנה מבואר שהבינו במאמר יקום על שם אחיו כניסת היבמה שהוא העיקר להקים זרע ממנה על שם אחיו המת, ומה שזוכה בנכסים ג"כ אינו אלא כטפל לעיקר, כי עיקר הקמה הוא נתינת הזרע לאחיו, וקנייתו בנכסיו נגרר אח"ז, ובזה הקמת שם המת הוא יותר שלמה; וגם ממה שראיתי דמהך קרא והי' הבכור מיעטו רבותינו את האילונית ואת הסריס, יראה בעליל שהבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית מצות יבום, והוא להקים זרע לאחיו, לכן כשאין היבמה בת הקמה דהיינו כשהיא אילונית וכן כשהמת לאו בר הקמת זרע שהי' סריס, פקע מן היבם מצות יבום, ואמרו (יבמות ע"ט ב') אמאי סריס חולץ, אקרי כאן להקים לאחיו שם והא לאו בר הכי הוא, עוד שם (קי"ב ב') ביבם קטן קרי כאן להקים לאחיו שם והאי לאו בר הכי הוא, ע"ש. עכ"פ הדבר ברור גם לרבותינו שהמקרא בא להודיענו התכלית האמתי המכוון ביבום והוא לתת זרע לאחיו, שהוא הקמת שם המת באמת, והוא הכוונה הראשונה גם לדעת רבותינו במאמר יקום על שם אחיו המת, כי מלת שם הוא כנוי אל זרע האדם ובניו אחריו, כי התקועית כשרצו להמית את בנה אמרה (ש"ב י"ד) לבלתי שם לאישי שם ושארית. וכן מלת שם נרדף עם מלת זרע (ישעיה ס"ז) כן יעמוד זרעכם ושמכם, וכן כאן שם אחיו המת, טעמו בן אחיו המת, ומלת על להוראת הסבה והתכלית המכוון בפעולה, כמו על אפי ועל חמתי (ירמי' ל"ב) כלומר לסבב לי אף וחמה, ומזה חשב על היהודים (אסתר ח') שהיהודים היו תכלית מחשבתו, וכן (איוב ו') ותכרו על ריעכם, וכן כאן על שם אחיו המת. טעמו בן אחיו המת יהיה תכלית המכוון ממנו בייבמו אשת אחיו, שכאשר תלד לא לו יהיה הזרע, רק לבן אחיו המת יחשב, כדאית' במכדרשב"י (קרח קע"ז) האי בר נש דפקיד עלי' למבני בניינא (ר"ל מצות יבום) בעי לכוונא לבא ורעותא לגבי דההוא מיתא, דאי אתי על ההיא אתתא בגין שפירו ותיאובתא דילה הא בנין עלמא לא אתבני, דהא רעותא ולבא לא אתכוון לגבי מיתא, ובג"כ כתיב אם ישים אליו לבו ברעותא דלבא, דיכוון לגבי', כדין רוחו ונשמתו אליו יאסוף ואתמשיך גבי' לאתבנאה, ע"ש ובמקדש מלך, ובפ' ויצא דף קנ"ה ע"ב בס"ת. וברע"מ (פנחס רמ"ה) דתבת בהאי עלמא בההוא נער בן יבם. ולפי שמטבע האדם להתעצב ביגיעתו לריק לילד לבהלה להוליד בנים לא לו, כמ"ש וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע (כמ"ש הרי"א לדעת הרמב"ן הנ"ל) שידע אונן מאצילות וגלגול נפש המת בלא בנים בבן הנולד מאשתו אחריו, והבין שהילוד לא יהיה זרעו, והגוף היוצא מחלציו לא יהא רק כלי להשלמת נפש אחיו המת, לכן שחת ארצה, אמר מוטב שלא אוליד משאוליד ויגיעתי לריק תהיה להשלמת נפש איש אחר, הנה להיות ענין קיום מצות יבום על משפטה הראוי ולפי התכלית הזה המכוון בה, הוא מתנגד אל טבע האדם, הוסיף מלת יקום ואמר יקום על שם אחיו המת, כי לשון קימה ישומש על התעוררות ההכנה והזריזות אל הפעולה, כמו קום התהלך בארץ, וקמת ועלית (זיך אויפמאכען), וכן כאן יקום ע"ש אחיו המת, טעמו עיקר התעוררותו ביבום ותכלית כוונתו בו יהיה להוליד בן לאחיו המת. וזה יסכים עם מאמר אבא שאול (ביבמות ל"ט) הכונס את יבמתו לשם נוי לשם אישות לשם ד"א פוגע בערוה, כי יבמה יבא עלי' משמעותו למצוה שלא יהיה מכוונו בו רק לשם מצות יבום. וכמה מרבוותא פסקו כאבא שאול בזה (ע"ש ברא"ש פ' החולץ סי' י"ז), ואפילו רבנן דפליגי עלי' דאבא שאול עכ"פ יודו שאין כאן מצוה מן המובחר, וקרא דילן במצוה מן המובחר משתעי, כי רישא דקרא. והיה הבכור שממנו אנו למדין שמצוה על הגדול ליבם אינו רק למצוה, כי אם אינו רוצה חוזרים אל שאר האחים, וכן אם קדם הקטן וייבם זכה. וקרוב לומר ע"ד הפשט לפי שהמקרא מדבר מקיום מצות יבום מן המובחר, ואין כל אדם זוכה לכך רק אם הוא מאנשי מעלה, וכמ"ש רז"ל הראשונים היו מתכוונים לשם מצוה, ואחרונים אינם מתכוונים לשם מצוה, לכן יכנה את היבם במקרא זה בשם בכור, שהוראתו ג"כ על החשוב במעלה, כמו בני בכורי ישראל, אף אני בכור אתנהו - והנה מלת אשר, אף שיורה ברוב המקומות על ההצטרפות, לצרף שם הבא בשני משפטים ביחס אחד, להורות שהוא הוא בהתיחדות, כמו האשה אשר נתת עמדי, שתרגומו מ"מ מצאנוהו גם כטעם מלת למען, או בעבור כמו אשר ייטב לך (ואתחנן ד' מ'), וכן ושמרת לעשות אשר ייטב לך ואשר תרבון מאד (שם ו' ג'), שהמכוון בו למען ייטב ולמען תרבון, וכדתרגם יב"ע אשר מטול, וכן אשר לא תגלה ערותך עליו, טעמו למען לא תגלה. וכן כאן אשר תלד טעמו למען תלד:

והנה אחר שסיים במקרא שלפני זה במלת ויבמה, שנזכרו שניהם הוא והיא היבם והיבמה, בא במקרא זה להודיע התכלית המכוון ביבום זה, ואמר והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו וגו', ירצה הבכור, ר"ל גדול האחים יקום ויתעורר לזה, למען אשר תלד היבמה, והתכלית המכוון בהולדתה שיהיה בן לאחיו המת, ותרגום המקרא לפי"ז זו היא הכוונה הראשונה במקרא גם לדעת רז"ל, כמבואר מדברי ספרי ומדברי התלמוד פ' החולץ הנזכר. ואע"ג דבתחלת ביאה הוא קונה, מ"מ אף בסוף ביאה מצוה קעביד, דבעינן להקים זרע לאחיו ואין בתחלת ביאה כדי להקים זרע, וכן כשהיא בתולה שאין בביאה ראשונה כדי הקמת זרע - שאינה מתעברת מביאה ראשונה, משכחת לה ע"י מעיכה כתמר כמ"ש הר"ן בחידושיו לסנהדרין ד' י"ט ע"ש, וכ"כ הר"ן בפ"ק דקדושין בסוגי' אי תחלת ביאה קונה או סופה, וז"ל וכ"ת א"כ דתחלת ביאה קונה ביבמה מאי קפרכינן ביאה ראשונה אטו ביאה שני', הל"ל גזרה התחלת ביאה אטו סוף ביאה דכיון דקני' בהעראה קיימי' לעשה ומכאן ואילך קאי עלה באיסור לאו וליכא עשה כלל, י"ל דכולה ביאה ראשונה ביאת מצוה היא ושרי, דעיקר מצות יבום להקים זרע הוא בעי ביאה ראוי' להקמת זרע, ואע"ג דעל הרוב אין אשה מתעברת בביאה ראשונה זמנין דמתעברה. ע"ש. ועתוס' יבמות (ד' כ') ד"ה יבא עשה. אמנם ממה שהמקרא שינה לכנות את הבן במלת שם ולא אמר בן אחיו המת, מצאו רבותינו מקום ללמוד בגז"ש שבא ג"כ להורות על ירושת נחלתו, וכענין להקים שם המת על נחלתו שנאמר (רות ד'), וכמו שפירש"י שם. ע"ש. וזכתה לו תורה ליבם לקום על נחלת אחיו, והוא חטיבה מול חטיבה, הוא מזכה את אחיו המת לתת לו הזרע לו לעצמו, זכתה לו התורה נחלת המת, הוא מקים שם אחיו בזרע מקימתו התורה בנחלת אחיו. והא דאמר רבא דמכח הגז"ש נעקר המקרא מפשטי' לגמרי, היינו כח גז"ש דנחלה, אמנם מכח גז"ש דזרע המוזכר בספרי, יודה רבא שיש מובן למקרא על פשטי', ומבואר בלשון המקרא עצמו שמצוה בגדול ליבם ושאין האילונית מתיבמת. וגם בזה י"ל שהמכוון במקרא הוא שלא תהיה כוונתו לייבם בשביל הנחלה כ"א אמנם למען אשר תלד. הנה המקרא מבואר קרוב לפשט גם לדעת רבותינו. ועי' בתשו' פני ארי' סי' ע"ט שהשתדל ג"כ לקרב דעת רבותינו בפשט לשון המקרא, ואת הנראה לדעתי כתבתי:

דברים כה,ז

**לא אבה, מאן, לא חפצתי. הבדל בין מאן ובין לא אבה יבמי כ' רש"פ, לשון לא אבה יאמר על תכונת הרצון כשהוא בהכרעה שוה לעומת החיוב והסתירה בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו ולשון מאן יאמר כשהרצון יותר מכריע אל שלילת הדבר מאל קיומו, והוא מלשון אין ולזה ביבם לא שייך לומר לשון לא אבה או מאן, כי היה משמע שהוא מסרב בדבר מצוה, לפיכך תפס בו לשון לא חפצתי לקחתה, כאלו יאמר שבבחינת קיום המצוה אינו מסרב, אבל בבחינת האשה אין לו חפץ בה, כי לא ישרה בעיניו,.. אבל היבמה כשהיא בושה לומר בפני ב"ד שלא ישרה בעיני היבם, טוענת עליו טענת סרוב ואמרה מאן יבמי להקים וגו', כלומר שהוא מסרב מלקיים המצוה, והכריע בדעתו שלא להקים שם בישראל,.. וכשלא נודע לב"ד איזו טענה אמתית אם טענת היבם אם טענת היבמה, לכן יאמרו אח"כ ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' לא יאמרו אשר לא אבה או מאן, או לא חפץ לבנות, רק יאמרו סתם אשר לא יבנה, יהיה מטעם שיהיה:**

**(ז) לא אבה, מאן, לא חפצתי. הבדל בין מאן ובין לא אבה יבמי כ' רש"פ, לשון לא אבה יאמר על תכונת הרצון כשהוא בהכרעה שוה לעומת החיוב והסתירה בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו ולשון מאן יאמר כשהרצון יותר מכריע אל שלילת הדבר מאל קיומו, והוא מלשון אין ולזה ביבם לא שייך לומר לשון לא אבה או מאן, כי היה משמע שהוא מסרב בדבר מצוה, לפיכך תפס בו לשון לא חפצתי לקחתה, כאלו יאמר שבבחינת קיום המצוה אינו מסרב, אבל בבחינת האשה אין לו חפץ בה, כי לא ישרה בעיניו, ואין מן הדין לכוף אותו, אבל היבמה כשהיא בושה לומר בפני ב"ד שלא ישרה בעיני היבם, טוענת עליו טענת סרוב ואמרה מאן יבמי להקים וגו', כלומר שהוא מסרב מלקיים המצוה, והכריע בדעתו שלא להקים שם בישראל, גם בבחינת עצמי לא אבה יבמי, כלומר דעתו שקולה בלתי מכריע לכאן או לכאן ליבם אותי, לפיכך יקראוהו זקני עירו ויוכיחוהו על כך, ועמד ואמר אינני מתכוון כלל לעבור על המצוה, אלא שהאשה הזאת לא חפצתי לקחתה, אם שלא ישרה בעינו או מטעמים אחרים, וכשלא נודע לב"ד איזו טענה אמתית אם טענת היבם אם טענת היבמה, לכן יאמרו אח"כ ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' לא יאמרו אשר לא אבה או מאן, או לא חפץ לבנות, רק יאמרו סתם אשר לא יבנה, יהיה מטעם שיהיה:**

כי תבא

דברים כו,ג

ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה.. ולדעתי יתכן שיורו רבותינו בזה תוכן המובן במלת הגדתי, שאינו לשון הגדה פשוטה כאשר יבינוהו המפרשים, אבל הוא מאמר נשגב והוא נתינת שבח ותהלה על זכייתו בישיבת הארץ הקדושה, והוא מלת הגדתי נגזר מן שם גד אשר הוראתו הצלחה לברכה כמו כי בא גד, וברבותינו ישמשו ממנו הפעל (שבת ס"ד) האומר גד גדי, התמזל מזלי.. , וטעמו כאן בבואו אל בית ה' עם פרי המשובח בארץ, יתן שבח ותהלה לפאר את הזמן והיום שזיכהו הש"י לבוא ולישב בארץ הזאת. וטעם כי התיחסות הזמן כמו כי החל האדם לרוב שפי' כאשר, והוא הפך מאמר איוב אשר קלל את יום לידתו כדרך המצטערים ואמר יאבד יום אולד בו:

ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה (רש"י מספרי), והוסיף הרא"ם דאל"כ מאי ואמרת אליו הגדתי היום לה"א כי באתי אל הארץ, אטו עד השתא לא ידעינן שבאו ישראל אל הארץ, עכ"ד. לפי' יוסיפו רבותינו הגדה חדשה שלא הוזכרה בתורה, ולדעתי יתכן שיורו רבותינו בזה תוכן המובן במלת הגדתי, שאינו לשון הגדה פשוטה כאשר יבינוהו המפרשים, אבל הוא מאמר נשגב והוא נתינת שבח ותהלה על זכייתו בישיבת הארץ הקדושה, והוא מלת הגדתי נגזר מן שם גד אשר הוראתו הצלחה לברכה כמו כי בא גד, וברבותינו ישמשו ממנו הפעל (שבת ס"ד) האומר גד גדי, התמזל מזלי, וכן בחבקוק לעלות לעם יגודנו פי' רוו"ה שהי' עולה לעם אשר יצליח, וכן גד גדוד יגודנו כמש"ש, וטעמו כאן בבואו אל בית ה' עם פרי המשובח בארץ, יתן שבח ותהלה לפאר את הזמן והיום שזיכהו הש"י לבוא ולישב בארץ הזאת. וטעם כי התיחסות הזמן כמו כי החל האדם לרוב שפי' כאשר, והוא הפך מאמר איוב אשר קלל את יום לידתו כדרך המצטערים ואמר יאבד יום אולד בו: על זה עוררונו רבותינו במ"ש שאינך כפוי טובה להבין לשון הגדתי על כוונה זו

דברים כו,ה

וירד מצרימה. הראב"ע טען, אם לבן ביקש להאביד אבי אמנם לרדת למצרים לא היה סבה דבאמת לבן היה הסבה הראשונה לירידת מצרים, כי אם לא היה נוהג ברמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל בתו לאשה מיד, לא היה משטמה בין האחים אם היה אוהב את יוסף יותר משאר בניו, כי אז היה יוסף בכור מנשואי ראשונה, ורק ע"י שנשאת לאה תחלה ברמי' ונולדו שאר האחים תחלה, ויוסף לא הי' רק מנשואי שני' מאוחר לכל אחיו, זה הי' הגורם לשנוא אותו בראותם שהוא נאהב לאביו יותר מהם, ונתילדה המכירה, ונסתבבה הירידה למצרים.

וירד מצרימה. הראב"ע טען, אם לבן ביקש להאביד אבי אמנם לרדת למצרים לא היה סבה. ולזה פירש"י עוד אחרים באו עלינו לכלותינו שאחרי זאת ירד יעקב למצרים. ואין צורך לזה דבאמת לבן היה הסבה הראשונה לירידת מצרים, כי אם לא היה נוהג ברמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל בתו לאשה מיד, לא היה משטמה בין האחים אם היה אוהב את יוסף יותר משאר בניו, כי אז היה יוסף בכור מנשואי ראשונה, ורק ע"י שנשאת לאה תחלה ברמי' ונולדו שאר האחים תחלה, ויוסף לא הי' רק מנשואי שני' מאוחר לכל אחיו, זה הי' הגורם לשנוא אותו בראותם שהוא נאהב לאביו יותר מהם, ונתילדה המכירה, ונסתבבה הירידה למצרים. ומצאתי בזרע אברהם שהביא מהר"ם אלשיך כדברי, וכעין זה פירש בסוף כלי יקר, למה דאיתא במדרש רבה פל"ט בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהרים וארם נחור וראה בני אדם אוכלים ושותים ופוחזים אמר הלואי לא יהא חלקי בארץ הזאת, ולפי שמשם לקח יצחק את רבקה ויעקב את נשיו משם למד יעקב לבקש ישיבה של שלוה בעה"ז ועי"ז קפצה עלי' רוגזו של יוסף ונתגלגל הדבר שירדו למצרים:

דברים כז,ח

וכתבת את כל. להרמב"ן היו האבנים גדולות מאד ולראב"ע בשם הגאון כתבו עליהן מנין כל המצות והאזהרות.. ובני המשכיל מ"ה שמואל נ"י [ז"ל] אמר מלת כל פה ענינו כמו כלל, הכולל פרטים רבים כמו וזכרתם את כל מצות ה', שהוא לרז"ל פ' שמע לפי שיש בה קבלת מלכות שמים והרחקת ע"א וכן שתי דברות הראשונות אנכי ולא יהיה נקראים כל הדברים... , והנה ע"ד הפשט היינו יכולים לפרש לשון כל דברי התורה הזאת, כפי' המפרשים, מבראשית עד לעיני כ"י, ולשון וכתבת על האבנים דומה ללשון וכתבתם על מזוזות, דכתיבה דהתם איננה על המזוזה עצמה כ"א על קלף הנקבע ואח"כ על מזוזת הבית, ה"נ שיכתוב כל התורה מבראשית עד לעיני כ"י על קלף כס"ת, ויקבענה אח"כ על האבנים. אמנם קבלת רבותינו תכריע:

(ח) וכתבת את כל. להרמב"ן היו האבנים גדולות מאד, אם שהיו ממעשה נסים לכתוב עליהן מבראשית עד לעיני כל ישראל, ולראב"ע בשם הגאון כתבו עליהן מנין כל המצות והאזהרות כעין שכתבן בהלכות גדולות, ואחרים יאמרו שהוא מוסב אפרשת היום הזה (לעיל ט"ז); ובני המשכיל מ"ה שמואל נ"י [ז"ל] אמר מלת כל פה ענינו כמו כלל, הכולל פרטים רבים כמו וזכרתם את כל מצות ה', שהוא לרז"ל פ' שמע לפי שיש בה קבלת מלכות שמים והרחקת ע"א וכן שתי דברות הראשונות אנכי ולא יהיה נקראים כל הדברים (כמ"ש בשלח לך ט"ו כ"ב בוכי תשגו, ע"ש), וכבר למדונו מדברי רד"ק כי אין תיבת כל מלה, אבל הוא שם על הכלל כולו, לכן יתכן לומר הכל בה"א, כי אם הוא מלת הענין לא יבא בה"א, ושפיר אמר הרוו"ה עמ"ש (יהושע א' ז') לעשות ככל התורה אל תסור ממנו, שהיה ראוי ממנה בה"א, ואמרו ממנו שהכנוי שב על מלת ככל שטעמו כלל התורה, כי מלת כל שם דבר הוא. וכן כאן את כל דברי התורה הזאת פי' כלל דברי התורה וכתבו עליהן אם פרשת שמע או שתי הדברות, וקצת סמוכים לזה ממה דכתיב בפ' הקהל (וילך ל"א י"א) תקרא את התורה הזאת ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת, ובאמת לא היה נקרא כל התורה כולה רק מאלה הדברים עד פ' שמע שבואתחנן, והיה אם שמוע שבפ' עקב, וברכות וקללות (כבמתני' דסוטה ספ"ז), הנה גם על פ' קבלת מלכות שמים וקבלת עול מצות וכדומה ממצות הכלליות אה"כ תקרא את התורה הזאת וגו', ה"נ כאן אין מן ההכרח לפרש את כל דברי התורה הזאת, מבראשית עד לעיני כ"י, כ"א מצות כלליות כפרשת שמע והיה אם שמוע וכדומה להן. ולכן אמרו (בסוטה) שכתבו עליהם את התורה בשבעים לשון לתועלות האומות שילמדוה (ע"ש ברש"י), ואין האומות מצווים על שמירת כל מצות התורה כדאמרינן תורה צוה לנו, לנו ולא לאוה"ע, אלא על כללת התורה מדבר והוא אחדות הבורא וכאמור, והנה ע"ד הפשט היינו יכולים לפרש לשון כל דברי התורה הזאת, כפי' המפרשים, מבראשית עד לעיני כ"י, ולשון וכתבת על האבנים דומה ללשון וכתבתם על מזוזות, דכתיבה דהתם איננה על המזוזה עצמה כ"א על קלף הנקבע ואח"כ על מזוזת הבית, ה"נ שיכתוב כל התורה מבראשית עד לעיני כ"י על קלף כס"ת, ויקבענה אח"כ על האבנים. אמנם קבלת רבותינו תכריע:

דברים כז,יד

וכן כאן פעל ויען מבאר גדר ומושג בפעל ויאמר, שלא תהיה האמירה פשוטה שאין בה אלא כוונה חיצונה לבדה, כ"א אמנם אמירה שבסתר לשונה יתראה למשכילים עיון נשגב ונעלה, כמו שהוא באמת בכל מאמרי ס' איוב, והוא בעצמו המכוון בלשון עני' ואמירה שחוברו יחדיו במקרא בכורים כמ"ש וענית ואמרת לפני ה"א, ובחליצה וענתה ואמרה, ובעגלה ערופה וענו ואמרו, שבכולם הטעם בהם אמירה שבלשונה כלולים עיונים מדעיים והשגות תבוניות, ולפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת לזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה ולהטמין במליצותיה תבונות נשגבות הנפלאות לעיני ההמון, ואינם נראות רק לבעלי עינים הרואות באמת לכן אמרו רבותינו בכל אלה שאמירתן תהיה דוקא בלה"ק, וכן הקללות והברכות בפ' זו שאינן נאמרות אלא בלה"ק, לכן כתיב וענו הלויים ואמרו; התבונן דגז"ש המקובלת לנו מרבותינו אהני לן להבין עומק לשון המקרא:

....ויהיה המכוון במלות קול רם דבור נעלה ונשגב וכמו שלמדונו רז"ל (סוטה ל"ז) שהברכות והקללות נאמרו בלה"ק דוקא. ורום מעלת לה"ק כבר נודע מדברי המחברים הגדולים, החבר בכוזרי, הרמב"ם בס' המורה, וכן הרמב"ן, אשר הראו שהוא הלשון היותר שלם מכמה סגולות, כי השרשים שמהם חוברו המלות, כל אחד ואחד מוסד על יסוד אמתי, ובסתרי מליצותי' כלולים ענינים רבים וכללים רחבים המתפשטים על חכמת הנפש וכחותי' הנטועות בה, ולמבין משכיותי' נוצצת ענין אלוה, והן הן יסודי התורה ועמודי' הנאמרים בלשון הנבחר, והיא אמרת אלוה צרופה, אחת תדבר ורבות תשמיע. ובתלמוד ירושלמי אמר, קול רם, המעולה שבקולות לא קטן ולא גדול אלא בינוני, הנה פירשו מלת רם, לרוממות המעלה והחשיבות. מכלל הדברים האלה יתבאר לנו ג"כ לשון וענו הלויים ואמרו, כי מלת וענו יאמרו בו המפרשים, או שהוא לשון התחלת דברים כמו ויען איוב, אם בעבור שאלו עונים נגד אלו פעם בברכה ופעם בקללה; והם דברים מבוארי הדוחק, כי העם לבד היו העונים להסכים עם דברי הלויים, אמנם הלויים לא היו רק משמיעים לא עונים, ומהו לשון וענו הנאמר בהם? ונ"ל שאין הוראת מלת וענו ענין תשובה על דברים שקדם להם כי מצאנו לשון ענה הרבה מאד שאין המכוון בהם תשובת דברים, כמו הכרת פניהם ענתה בם, כחשי בפני יענה, עונינו ענו בנו, וענתה בי צדקתי, כל אלה לא יתפרשו כ"א לשון גלוי ופרסום, דומה לשרש עין כמו לעיני בני עמי, לעיני השמש הזאת, הקדשה היא בעינים, שענינם הגלוי והפרסום, כמו וענתה בי צדקתי, יתגלה ויתפרסם בי צדקתי, וכן עונינו ענו בנו יתגלו ויתפרסמו בנו עונינו, ומזה אענה את השמים והם יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן, ג"כ ענינם משרש עין להוראת הגלוי והפרסום, ור"ל הארץ לא תניח את שרשי הנזרעים טמונים להתעפש בתוכם אבל תצמיח אותם עד שיתראו לעין וכן כל לשון ענה הנאמר בו ית', עננו ה' עננו, יענך ה' ביום צרה, לאל העונה אותי ביום צרתי, שלא יתכן לפרשם לשון תשובת דברים, אבל כולם יתבארו מלשון עין, יענך ה', טעמו ישים ה' עינו להשגיח עליך והוא הפך הסתר פנים שבעת צרה, וכן ענני ה' תנה עין השגחתך עלי (והמפרשים לא יצאו ידי חובות ביאור המקומות אלה), וכבר מצאנו לרש"י שפי' שרש עונה משרש עין, כמו טרם אענה אני שוגג (תהלים קל"ט) שפי' טרם השתדלתי בעיון התלמודיים, וכן נתן אלהי' לבני אדם לענות בו (קהלת) פירש"י לשון עיון המחשבה, והוא מן כל מעיני בך (תהלים פ'), כל עיוני רעיוני אינו אלא בך, ומזה והאלהי' יעננו בקול, כלומר ישפיע עליו עיון שכלי והתבוננות ויכוין דעתו במושכלות וכבר עוררתי ע"ז שם. (עמ"ש בפ' וזאת הברכה במעונה אלהי קדם). וקרוב לומר שכל לשון אמירה המחובר עם מלת ענה הוא מענין זה, כמו ויען איוב ויאמר, וטעמו אמירה שיש בה עיון שכלי והתבוננות ויש להתחברות שני פעלים ויען ויאמר עד"ז דומים הרבה במקרא, כמו איככה אוכל וראיתי, שמצטרפים שני הפעלים זה על זה שהפעל האחד מבאר גדר ומושג בפעל האחר והגביל בו ענין מה, דהיינו שהוא מגביל תכונת הנושא בבחינת פועלו את הפעולה, במקום שישמשו בלשונות אחרות בפעל העזר וטעמו אוכל לראות, וכן אל תרבה תדברו (ש"א ב') שענינו אל תרבו לדבר, וכן כאן פעל ויען מבאר גדר ומושג בפעל ויאמר, שלא תהיה האמירה פשוטה שאין בה אלא כוונה חיצונה לבדה, כ"א אמנם אמירה שבסתר לשונה יתראה למשכילים עיון נשגב ונעלה, כמו שהוא באמת בכל מאמרי ס' איוב, והוא בעצמו המכוון בלשון עני' ואמירה שחוברו יחדיו במקרא בכורים כמ"ש וענית ואמרת לפני ה"א, ובחליצה וענתה ואמרה, ובעגלה ערופה וענו ואמרו, שבכולם הטעם בהם אמירה שבלשונה כלולים עיונים מדעיים והשגות תבוניות, ולפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת לזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה ולהטמין במליצותיה תבונות נשגבות הנפלאות לעיני ההמון, ואינם נראות רק לבעלי עינים הרואות באמת לכן אמרו רבותינו בכל אלה שאמירתן תהיה דוקא בלה"ק, וכן הקללות והברכות בפ' זו שאינן נאמרות אלא בלה"ק, לכן כתיב וענו הלויים ואמרו; התבונן דגז"ש המקובלת לנו מרבותינו אהני לן להבין עומק לשון המקרא:

דברים כז,כו

ועליהם אמר ארור אשר לא יקים דברי התורה הזאת לעשות אותם, כי מי שיקים דבר מדברי התורה חייב שיכוין לעשות אותם בעצם וראשונה, ולא שיראה עצמו עושה מצוה ויהיה הרמאות בה בעצם, כי הנה אז המצוה היא עמל וכעס בעיני המקום, לפי שמאנה בה הבריות, וכיוצא בזה אמר החכם אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם כי המדה או האבן הישרה שמכסים עמה הגדולה או הקטנה גם היא תועבת ה' כמו היתרה או החסירה, והעובר ע"ז ראוי לעמוד עליו בארור יותר ממשגה עור בדרך וחבריו, ומעתה היושב ואינו מקיים את דברי התורה מהתרשלות ורפיון כח אינו עומד בארור, אבל עומד בארור החנף ומרמ' שעושה אותה עטרה להתגדל בה

(כו) לא יקים וגו' לעשות אותם. שפיר אמר רי"ע יש כמה אנשים שמראין עצמן בגלוייהן עוסקים במצות ובתורה, אמנם עיקר כוונתם לעשות מזה כסוי חטאה לרמות בני אדם, שיחשיבום בעלי תורה ואנשי מעשה, למנותם פרנסים על הצבור או להפקיד בידם נכסי היתומים וזולת זה, ואלו הן באמת החנפים אשר לא יראו אל פני השכינה, כי הם שנואים ומאוסים לפניו ית', כמו שאה"כ לא לפניו חנף יבא, ועליהם אמר ארור אשר לא יקים דברי התורה הזאת לעשות אותם, כי מי שיקים דבר מדברי התורה חייב שיכוין לעשות אותם בעצם וראשונה, ולא שיראה עצמו עושה מצוה ויהיה הרמאות בה בעצם, כי הנה אז המצוה היא עמל וכעס בעיני המקום, לפי שמאנה בה הבריות, וכיוצא בזה אמר החכם אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם (משלי כ'), כי המדה או האבן הישרה שמכסים עמה הגדולה או הקטנה גם היא תועבת ה' כמו היתרה או החסירה, והעובר ע"ז ראוי לעמוד עליו בארור יותר ממשגה עור בדרך וחבריו, ומעתה היושב ואינו מקיים את דברי התורה מהתרשלות ורפיון כח אינו עומד בארור, אבל עומד בארור החנף ומרמ' שעושה אותה עטרה להתגדל בה שלא לשם שמים או קרדום לחתוך בה חתיכה דאיסורא וכמ"ש המזהיר "תחיינה מהיר ותספינה יהיר", והוא פירוש יפה לפי הענין ולפי הכוונה:

**פרשת ניצבים**

**דברים כט,כח**

**הנסתרת וגו' והנגלת. כתב רב"ח שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל פירוש פסוק זה, הנסתרות לה' א' סודות התורה הנסתרות וטעמי המצות, להש"י הם, ואם לא יזכה אדם שיקח שמץ מנהם בידיעת שרש המצוה בענין גופני, אין לו להמנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשו**ת וכן פרש הרלב"ג בהרחבה וכן כתב הרש"ש **למחבר נראה הסבר נוסף: השתא דהוי בסוף ארבעים והיו בבחירתם רצה משה להעבירם[בברית], ואינון לא אהדרו לי' מידי משום דשתיקה כהודאה דמיא. יעו"ש בדבריו. והנה ההערה גדולה מאד איך יעבירם משה בברית התורה, והם לא יקיימו ויקבלו דברי הברית הזאת בפה מלא, כמו שעשו בברית הראשון; ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מאמר פסוק זה הנסתרות וגו', הוא מאמר המקהלה והיא תשובת ישראל אל משה, ובזה קיימו עליהם ועל זרעם אחריהם דברי הברית הזאת באמרם. הנסתרות לה' אלהינו, והנגלות וגו', ומי שיעבור בסתר יהיה משפטו בידי ה' לבדו היודע תעלומות לב, ואין אדם יודע טומנתו של חברו, אבל אם תהיה בגלוי יהיה חוב לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו. ופרוש נוסף יש לנו לבארו ג"כ בד"ז, והוא כי תורת משה הכתובה לפנינו היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה, כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא להבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם את כוונתה הפנימית שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מן נותן התורה ית', לדעת החכמה עליונה, ולהודיענו בה ענינים יקרים ומדעות נשגבות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה כפי התורה שבע"פ, שהוא הפירוש והביאור על מצות התורה לפי אמתת עומק ענינה, וכבר קראו רבותינו את התורה שבע"פ בשם נסתר ונעלם, כמ"ש ע"פ ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושי' אלו הלכות ומדרשות.**

**(כח) הנסתרת וגו' והנגלת. כתב רב"ח שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל פירוש פסוק זה, הנסתרות לה' א' סודות התורה הנסתרות וטעמי המצות, להש"י הם, ואם לא יזכה אדם שיקח שמץ מנהם בידיעת שרש המצוה בענין גופני, אין לו להמנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות. והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר אבל אינו בענין הפרשה. עכ"ד. אמנם לפי המבואר לעיל (בפ' בשרירות לבי אלך), שפיר הוא מענין הפרשה המדברת מן המבזה בתורת ה' והמבזה בחוקי אלהי' מצד העלם טעמיהם וסודותיהם, לכן חתם כאן באזהרה זו - ולהיות שהדברים האלה הם יסוד התורה והעבודה, לא אמנע מלהעתיק דברי רלב"ג שכ' עפ"ז וז"ל, אולי יחשוב החושב כי האדם יחטא אם לא יושגו לו כוונות התורה, ואם הי' שהישרה אליו מקנין השלמות האנושי הי' בלתי אפשר שיהיה אדם צדיק בארץ שלא יחטא, כי לא יוכל לעמוד על כוונות התורה בשלמות, ואם הי' זה כן איך יתכן שיצוה הש"י לשמור כל מצותיו ואם לא ישמרו כולם יגיעו להם העונשים הנפלאים, והנה להסיר זה הספק אמרה כי, הנסתרות שבמצות התורה והם הפעולות אשר תכוון אליהם בהם מפני היותם על מה שהם עליו הם דברים לא יושגו על תכליתם, כי אם להש"י לבדו, ולזה לא ייוחס חטא לבלתי עומד על כוונותי', ואולם הנגלות ממצותי' והן הפעולות והדברים שצותה התורה לעשות או להמנע מהם הם חובה לנו ולבנינו תמיד לדורות לעשות לפי מה שגזרה התורה מהם, ומזה יתבאר שאין ראוי לאדם שיאמר. הנה מפני שכוונת התורה במצות כך להישיר אל דבר כך או להרחיק מדבר כך, הנה אני שאני מתיישר באופן שלם אל הכוונה ההיא אין חשש אם אעבור על זאת המצוה, ולזה אמר הנסתרות לה"א, להורות כי אין יכולת באדם לעמוד על כוונת התורה בשלמות, הלא תראה כי גם במצות שביארה התורה תועלותם חטא שהמע"ה בחשבו שהוא נשמר ממה שכוונה התורה במצוה ההיא להרחיקו, כי הוא הרבה לו נשים לחשבו שלא יטו לבבו מרוב חכמתו וגודל מעלתו ונכשל בזה. ובכלל הנה ג"כ מה שזכרה תורה תועלת מצוה אפשר שיהיה בה אצלו הש"י תועלת אחר, הלא תראה כי התורה זכרה במקום אחד במצות שבת תועלת אחת והוא לזכר חדוש העולם, ובמקום אחר זכרה בו תועלת אחר שהוא זכר ליציאת מצרים, ומזה הוא מבואר שאין ראיי' ממה שנזכר מהתועלת במצוה שלא יהיה שם תועלת אחר זולתה אצל הש"י, כש"כ במה שלא נזכר בתורה התועלת אבל עמדנו עליו על דרך החקירה והעיון. והבן זה השרש כי הוא מגדולי השרשים התוריים לשמור חכמת התורה שלא יבואו שועלים ויפרצוהו עכ"ד. ורש"ט הביא דבריו אלה וחתם עליהם שהם נאים ומתקבלים, ומי יתן והיו הדברים האלה חרותים עלי לוח כל החכמים בעיניהם. והנה הרי"א והרב"ח טרחו הרבה ליישב המקרא הזה ולקשרו עם מה שקדם, וכל מעיין ישפוט בצדק שהם דחוקים מאד. והנ"ל בזה עם מה שראיתי בספר מגיד מישרים למרי"ק שהתעורר על מ"ש משה כאן לעברך בברית, אמאי אצטרך למהדר לאעלא יתהון בקיימא הא כבר עלו בסיני בקיימא, ותו דלא חזינן הכא דישראל אתיבו מידי, ואמר דבסיני אע"ג דהקדימו נעשה לנשמע היו אנוסים לפי שהיו במדבר שמם ולא היו יודעים שום דרך ולא היה להם שום מזון כ"א המן (וזהו דוגמת כפיית ההר כגיגית) ומשום הכי השתא דהוי בסוף ארבעים והיו בבחירתם רצה משה להעבירם, ואינון לא אהדרו לי' מידי משום דשתיקה כהודאה דמיא. יעו"ש בדבריו. והנה ההערה גדולה מאד איך יעבירם משה בברית התורה, והם לא יקיימו ויקבלו דברי הברית הזאת בפה מלא, כמו שעשו בברית הראשון; ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מאמר פסוק זה הנסתרות וגו', הוא מאמר המקהלה והיא תשובת ישראל אל משה, ובזה קיימו עליהם ועל זרעם אחריהם דברי הברית הזאת באמרם. הנסתרות לה' אלהינו, והנגלות וגו', ומי שיעבור בסתר יהיה משפטו בידי ה' לבדו היודע תעלומות לב, ואין אדם יודע טומנתו של חברו, אבל אם תהיה בגלוי יהיה חוב לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה בהם דין יענשו הרבים על פשעי היחיד. ובזה אין המקרא יוצא מידי פשוטו ובא על מקומו הראוי אחר חתימת משה את דברי הברית. וסמוכים לזה ממה שנוהגים שהקורא בתורה בצבור, במקרא זה הוא מגבי' קולו בו יותר מבמה שלפניו; וגם מה שהקורא מגבי' קולו במקרא השקיפה ממעון קדשך בכי תבא, נראה שהוא זכר לקריאת פרשה זו בזמן הבית בוודוי מעשרות, שאמרו בירושלמי דעד השקיפה היו אומרים בקול נמוך ומכאן ואילך היו אומרים בקול גבוה. ודע שהמפרשים מאמר הנסתרות בפ"ע ומאמר והנגלות בפ"ע הוא מוסכם עם הנגינה, שהטעים לפני מאמר והנגלות אתנח להפסיקו ממה שקדם לו, אמנם אחרי שראינו שבעל הטעמים עצמו עשה נקודות על לנו ולבנינו למעט בו הוראת האתנח, ולעשות מאמר הנסתרות והנגלות למאמר אחד (כמבואר בסנהדרין מ"ג ע"ב יעו"ש רש"י ותוס' בשם ר"ת) יש לנו לבארו ג"כ בד"ז, והוא כי תורת משה הכתובה לפנינו היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה, כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא להבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם את כוונתה הפנימית שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מן נותן התורה ית', לדעת החכמה עליונה, ולהודיענו בה ענינים יקרים ומדעות נשגבות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה כפי התורה שבע"פ, שהוא הפירוש והביאור על מצות התורה לפי אמתת עומק ענינה, וכבר קראו רבותינו את התורה שבע"פ בשם נסתר ונעלם, כמ"ש ע"פ ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושי' אלו הלכות ומדרשות. ע"ש. ועל אלה התפלל דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, והוא המכוון לדעתי בנסתרות ונגלות דקרא דילן, אחר שאמר משה לכל ישראל. אתם נצבים היום כולכם לעברכם בברית, והאריך לבאר להם עונש העובר על דברי התורה, קבלו עליהם כל איש ישראל פה אחד לאמר הנסתרות וגו' והנגלות וגו', ירצה מקבלים אנו עלינו לעשות את כל דברי התורה הזאת, בין לפי הנגלה בין לפי הנסתר שבה, ולמ"ד של לה' כמלת של או מן, כמו לה' הישועה (תהלי' ג') דתרגומו מן קדם ה'. וכלמ"ד למי אתה לעבדך ליעקב, שלמי אתה של עבדך. וכן הנסתרות לה' הנסתרות מן ה'. וברע"מ (נשא קכ"ג ב') הנסתרות יראה ואהבה, דאינון במוחא ולבא בחללה דגופא וברישא. והנגלות, התורה והמצוה דאינון בגופא וברישא לבר, דאי בר נש דחיל לקב"ה או רחים לי', דא לא ידע בר נש אחרא בגין דאיהו מלה דא אתגלי' אלא בינו לבין קונו. אבל בר נש דמתעסק באוריית' ואזיל בפקודין דעשה, דא אתגלי' לכל בר נש:**

דברים כט,ה

**כי אני ה"א. ונ"ל שאין מלת אני כאן כבשאר מקומות להוראת הגוף המדבר בעד עצמו אבל הוא שם הש"י, כמאמרם (סוכה מ"ה) אני והו הושיעה נא, דלדעת ר"י לא אמרו בהקפתם אנא ה' הושיעה נא רק אנא אני והו הושיעה נא, וכבר הרחיבו המחברים לבאר מעט סתרי שני השמות האלה (ע"ש רש"י), ובמכדרשב"י (בבשלח נ"ב א') גופא דאילנא אני אל"ף נו"ן יו"ד. וכבר אמרו שעל כוונה זו אמר הלל (סוכה נ"ג) אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן, למקום שאני אוהב רגלי מוליכות אותי, ובמכדרשב"י (בלקוטים דח"ר די"ב) שכינתא דאקרי אני ומזה אמר הלל בספ"א דאבות אם אני לי מה לי, ועל כוונה זו פי' מאמר בהאזינו ראו עתה כי אני אני הוא, ששניהם שמות כלשון אני והו, כמ"ש הרב"ח שם, וטעמו ע"ד הפשט אני הוא ששמי אני. והגר"א בשה"ש אמר דשני שמות אלו אני והו הם ראשים וכללים לכל שבעים שמות. והם באמצע השבעים, והם כוללים אותם הראשון מלמעלה עד חציו, והשני מחציו ולמעלה.**

**(ה) כי אני ה"א. אחרי שפרשה זו לא התחילה בלשון וידבר ה' א"מ, רק ויקרא ויאמר אליהם, ובכל הפרשה ידבר ממנו ית' בלשון נסתר, אשר עשה ה', ולא נתן ה' לכם מהו שאמר כאן אני ה"א? ה"ל להסב הדבור בלשון נסתר ולומר כי הוא ה"א. ונ"ל שאין מלת אני כאן כבשאר מקומות להוראת הגוף המדבר בעד עצמו אבל הוא שם הש"י, כמאמרם (סוכה מ"ה) אני והו הושיעה נא, דלדעת ר"י לא אמרו בהקפתם אנא ה' הושיעה נא רק אנא אני והו הושיעה נא, וכבר הרחיבו המחברים לבאר מעט סתרי שני השמות האלה (ע"ש רש"י), ובמכדרשב"י (בבשלח נ"ב א') גופא דאילנא אני אל"ף נו"ן יו"ד. וכבר אמרו שעל כוונה זו אמר הלל (סוכה נ"ג) אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן, למקום שאני אוהב רגלי מוליכות אותי, ובמכדרשב"י (בלקוטים דח"ר די"ב) שכינתא דאקרי אני ומזה אמר הלל בספ"א דאבות אם אני לי מה לי, ועל כוונה זו פי' מאמר בהאזינו ראו עתה כי אני אני הוא, ששניהם שמות כלשון אני והו, כמ"ש הרב"ח שם, וטעמו ע"ד הפשט אני הוא ששמי אני. והגר"א בשה"ש אמר דשני שמות אלו אני והו הם ראשים וכללים לכל שבעים שמות. והם באמצע השבעים, והם כוללים אותם הראשון מלמעלה עד חציו, והשני מחציו ולמעלה.**

**שם**

**הסבר פילוסופי מדוע ה' נקרא "אני" והוא היחיד שיכול להיקרא כן ועדיין תחת כנפי הפשט**

**ולקרב את הדבר ע"ד הפשט לכנות את הש"י בשם אני, נ"ל, אחרי שימת לב על עיקר הוראת מלת אני אשר יורה על האדם המדבר בעד עצמו, שאמר בו הרש"פ שהוא מגזרת אן שהוא מלת השאלה אל הגבול שאליו כמו אן הלכתם (ש"א יו"ד), עד אן תמלל אלה (איוב ח'), והתחבר למלת אן יו"ד הכנוי המדבר בעדו, כמו ידי רגלי, ומזה נעשה מלת אני, ומובנו אן שלי מכנוי פאסעסיף, כי ענין ההכרה והידיעה הוא התנועעות למה שחוץ ממנו, ובפגעו בו אז יכירנו מהו ואיך הוא, ואין המכיר נפעל מן הדבר הניכר אבל הוא הפועל והדבר הניכר הוא הנפעל, כי תמיד תנועת ההכרה קודמת למעשה ההכרה הידיעה, וזהו בזמן שהדבר הניכר דבר שחוץ ממנו, אבל המכיר ויודע א"ע הרי הוא עצמו הגבול שאליו תנועת הכרתו, בזה יאמר המכיר את עצמו על עצמו אני, כלומר נושא שכח הכרתו נוטה לעצמו עכ"ד. לדברי אלה לא יתכן לומר באמת מלת אני רק העליון ית' לא האדם, כי עצם האדם הוא הנפש, והגוף איננו רק המקרה הדבוק בעצם, וכל יכולת השגת האדם בלתי מתפשטת רק על אכיות הדברים לא על עצמותם, כי עצם כל הדברים לעוצם דקותו ופשטותו אין אנו ב"ו יכולים להכירו בשום אופן, כי אם ישאלנו אדם בד"מ עצם האש מה הוא, אין בידינו להשיב רק שהוא דבר רוחני המאיר המחמם והשורף, ואלה הסימנים וכיוצא בהם אינם רק איכיות האש לא עצם האש, כי עצם האש מה הוא לא ידענו להשיבו, אף כי הדבר השוכן בקרבנו ושאנו מרגישים הרגשה ברורה והוא הנפש שלנו, אין אנו באים בו לעולם אל ידיעת עצמותו, וכל מה שנשתדל לקרב לנו ממנו אל הציור ע"י שנאמר, שהנפש הוא הכח היודע המכיר המשכיל והרוצה וכדומה לאלה, כ"ז איננו רק איכיות הנפש, אבל עצם הנפש עדיין לא ידע מה הוא, ואחרי שהמכוון במלת אני הוא (לפי המבואר) נושא שכח תנועת הכרתו נוטה לעצמו, ואחרי שהכרתו א"ע הוא בלתי אפשרי לאדם, א"כ כשיאמר מלת אני, איננו בדרך האמת כ"א בדרך מושאל, אמנם הוא ית' היודע את עצמותו הוא הוא באמת הנושא שהכרתו נוטה לעצמו, ויוכל לומר באמת על עצמו אני, לכן שפיר נופל עליו שם אני. ודי בזה למשכיל. עמ"ש בזה בהאזינו אני אני הוא. וע' פ' אחרי ואמרת אליהם, ובמ"ש ר"פ וארא וידעתם כי אני ה':**

דברים כט,יד

 **(יד) איננו פה. דורות העתידים להיות (רש"י מתנחומא) וכ"ת יב"ע, וכ"פ ראב"ע. כי אין לפרש שאיננו פה שלא בא הנה מחמת סבה המונעת אותו מלבוא הנה, שהרי כתיב אתם נצבים היום כלכם כל איש ישראל, וע"כ שהוא על דורות הבאים מעדות הכתוב עצמו (לקמן פסוק כ"א וכ"ד) ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם וגו' על אשר עזבו את ברית וגו' אשר כרת, ובחנם גמגם בזה חד ממפרשי הפשט:**

דברים ל,לט

ובחרת בחיים למען תחיה.. אמנם חיי הגוף שהיא עפ"י התורה והמצוה, הם חיים שאחרי' חיי הנפש הנצחי וע"ז אמר, ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך, ירצה, איעצך לך ולזרעך לבחור בחיי עוה"ז, שהוא חיי הנוכחי (לכן אמר בחיים בפת"ח) באופן שיסובב ממנו חיים העתידים, והוא חיי עוה"ב.... וטעמו כאן אריכות ימים בעוה"ב המזומן לך אחר ישיבתך בארץ, כלומר אחר כלות החיים הגשמיים הקצובים לך בארץ. ואפשר שמדבר כאן מן הזמן שאחר התחי', דלדעת רמב"ן ורא"ה, החולקים על הרמב"ם שאומר שאין נצחיות לגוף האדם לעולם, וגם המתים שיחיו ויקומו זמן מה, ימותו וישובו לעפרם, ורק נשמותיהם יזכו לעוה"ב, ודעתם אינו כן, כי החיים בימים ההם וכן המתים שיחיו לא ישובו עוד לעפרם, כי יזדכך גופם ויתקיימו לנצח בגוף ונפש.

(יט) ובחרת בחיים למען תחיה. חיי הגוף לבד במלאת מבוקשיו הגשמיים שלא כתורה וכמצוה, הם חיים שאחרי' מיתה הנפשית, ומבאר אח"ז, איזו היא החיים הנוכחי שאין המיתה אחרי', אבל נצא ממנו לחיות חיי עד, ע"ז אמר לאהבה וגו'. כי הוא חייך, כלומר זוהי החיים הנוכחי אשר אריכות ימים בעוה"ב כרוך אחרי', וזה"ש ואורך ימיך. ואמר לשבת על האדמה, נ"ל שאין זה למ"ד התכלית, כי ישיבת הארץ איננה התכלית האמתי המכוון בשמיעת קול ה' באהבתו ובדבקותו, אבל הלמ"ד תורה כאן על גבול הזמן, כמו לשבעת הימים (בראשית זיי"ן) לסוף שבעת ימים, לצאת בנ"י מארץ מצרים, אחר צאת, וכן לשבת אברם בארץ כנען (לך לך ט"ז ד') שהוא אחר שבתו, וטעמו כאן אריכות ימים בעוה"ב המזומן לך אחר ישיבתך בארץ, כלומר אחר כלות החיים הגשמיים הקצובים לך בארץ. ואפשר שמדבר כאן מן הזמן שאחר התחי', דלדעת רמב"ן ורא"ה, החולקים על הרמב"ם שאומר שאין נצחיות לגוף האדם לעולם, וגם המתים שיחיו ויקומו זמן מה, ימותו וישובו לעפרם, ורק נשמותיהם יזכו לעוה"ב, ודעתם אינו כן, כי החיים בימים ההם וכן המתים שיחיו לא ישובו עוד לעפרם, כי יזדכך גופם ויתקיימו לנצח בגוף ונפש. וכ"ד הפייטן בסוף תפלת טל. ולפי"ז יהיה למ"ד התכלית. והנה ממה דכתיב (ישעי' ל"ח) לא אראה בארץ החיים, שתרגם יב"ע בארעא בית שכינתי' די בה אריכות חיא, וכתיב (תהלים כ"ז) לראות בארץ חיים, ותרגומו בארעא דחיי עלמא, משמען הדברים שיש ארציות בחיי הנצחי, ויש א"כ גם לגוף הארצי חלק בה, כדעת הרמב"ן. ובמכדרשב"י (ר"פ תולדות) לעתיד לבא הקב"ה מחי' את המתים וינער אותם מעפרם שלא יהיו בנין עפר כמות שהיו בתחלה שנבראו מעפר ממש דבר שאינו מתקיים, אבל יתנערו מעפרם מאותו הבנין ויעמדו בבנין מקויים להיות להם קיומא וכו' ושמחת הנשמה בגוף יתר מכלם על שיהיו שניהם קיימים וידעו וישיגו את בוראם וכו' יעו"ש. מבואר כדעת רמב"ן. ובמדהנ"ע (חיי שרה ד' קכ"ו א') דאתא רשב"י ודרש, ומה אם העולם הזה שהוא הבל והגוף שהוא טפה סרוחה נכנסת בו אותה הנשמה, לעתיד לבא שיצרפו כלם ויהיה הגוף מובחר בקיום ותשלום יותר, אינו דין להכנס אותה הנשמה בו בכל התשלומין והעלויין שבה, אמר ר' אחא אותה הנשמה ממש ואותו הגוף ממש עתיד הקב"ה להעמידן בקיומן לעתיד לבא, אבל שניהם יהיו שלמים בתשלום הדעת להשיג מה שלא השיגו בעולם הזה. עמ"ש בפ' ואתחנן בכבוד האבות:

דברים ל,ח

 ואתה תשוב ושמעת... וזה בהגלות גואל צדק אחר אבדן האלילים, כלומר המה יאבדו ואתה תעמוד בשובה ונחת, שלא יוסיף לגלותך, כמו שביאר הנביא באמרו אם תשוב ישראל אלי תשוב ולא תנוד... מופת ברור וחותך מן התורה עצמה, כי לא בלבד שלא קצבה התורה זמן להפסק חובות הגוף, אלא גם שאמרה בפירוש שהמצות השמעיות לא יפסקו לעולם, ושאף לעתיד לבא ישאר חיובם עלינו ולזרענו עד עולם, כי הכל מודים שפרשת והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו', נאמרה לעתיד לבא,.. , והנה בסוף הענין בדברו על זמן הגאולה העתידה אחרי קבוץ הגליות אמר ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום, הרי שגם לעתיד נשמור ונעשה את כל מצותיו

(ח) ואתה תשוב ושמעת. תשוב תנוח כמו בשובה ונחת, וזה בהגלות גואל צדק אחר אבדן האלילים, כלומר המה יאבדו ואתה תעמוד בשובה ונחת, שלא יוסיף לגלותך, כמו שביאר הנביא באמרו אם תשוב ישראל אלי תשוב ולא תנוד; ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום, שלא תחודש דת (רע"ס). ודע שמקרא זה הביא החכם רשד"ל למופת ברור וחותך מן התורה עצמה, כי לא בלבד שלא קצבה התורה זמן להפסק חובות הגוף, אלא גם שאמרה בפירוש שהמצות השמעיות לא יפסקו לעולם, ושאף לעתיד לבא ישאר חיובם עלינו ולזרענו עד עולם, כי הכל מודים שפרשת והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו', נאמרה לעתיד לבא, כי כל עניני' מורים כן שמדברת על זמן הגלות שבו כבר באה עלינו הברכה והקללה בכל הגוים אשר הפיצנו ה' בהם, והבטיח שיקבצנו מקצה השמים ושיטיב לנו יותר מאבותינו, וכל זה לא נתקיים עדיין, ואין מי שיתעקש להכחיש זאת, והנה בסוף הענין בדברו על זמן הגאולה העתידה אחרי קבוץ הגליות אמר ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום, הרי שגם לעתיד נשמור ונעשה את כל מצותיו ואין לומר שיהיו מצות חדשות, שהרי הוסיף אשר אנכי מצוך היום היינו המצות עצמן הכתובות בתורה; יבושו ויכלמו האנשים החכמים בעיניהם הפורקים מעליהם שמירת המצות השמעיות: כל מצותיו. לפי שתשובה זו שהיא מאהבה המעולה מאד על הראשונה, לכן אמר כאן ועשית כל מצותיו:

דברים ל,י

תשוב אל ה'. ולמעלה אמר ושבת עד ה"א? ת: וטעם שנויים אלו נ"ל שהוא בשנויי סבות המביאות אל התשובה, אם שהתשובה היא מפני יראת העונשים לבד, אם מצד אהבת ה'.תשובה מיראה היא "עד ה' " ותשובה מאהבה היא "אל ה'"(יש מפרשים הפוך).

תשוב אל ה'. ולמעלה אמר ושבת עד ה"א, וכן בנביאים פעם מחובר תשובה במלת אל ופעם במלת עד, שובה ישראל עד ה"א, קחו עמכם דברים ושובו אל ה' (הושע) וכן (יואל ב') שובו עדי בכל לבבכם וגו' ואל בגדיכם ושובו אל ה', וטעם שנויים אלו נ"ל שהוא בשנויי סבות המביאות אל התשובה, אם שהתשובה היא מפני יראת העונשים לבד, אם מצד אהבת ה', כי אם התשובה היא מיראת העונש שאין העון נמחק לגמרי, כמאמרם שהזדונות נעשות כשגגות, ורושם החטא עדן מחיצה מבדלת בין האדם למקום ב"ה, בזה מחובר מלת עד עם התשובה, כי אף שבתשובה זו יתקרב האדם ג"כ אל ה', בכל זאת רושם השגגה נשאר עדיין מסך מבדיל בינו למקום ב"ה, וענין השבה עד ה"א כענין בא עד הבית, שטעמו ההתקרבות אל הבית עד שעומד סמוך אליו בריחוק מקום קצת, אמנם אם התשובה היא מאהבת ה' שבזה יתעלה מעלת השב עד שהזדונות נעשות כזכיות, ובמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי יתעלה בזה אל דבקות ה' הגמורה, על תשובה מעליתית זו מחובר תמיד התשובה עם מלת אל ה', וכמאמר בא אל הבית, שהטעם בו ההגעה אל תוך הבית ופנימיותו:

**פרשת וילך**

**דברים לא,יח**

**)ואנכי הסתר. כ' רע"פ כבר צוחו ע"ז, אם הם מודים ואומרים הלא על כי אין אלהי' וגו' שהוא החלק העיקרי בתשובה, איך בשכר זה אמר ואנכי הסתר אסתיר פני מהם וגו'?ת:ומפני צוק העתים כי יצר לו אז יתעורר להכיר אשמיו ומרדו, ויודה ויאמר כן ביום ההוא ולא קודם הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ומהראוי היה שלא תועיל לו תשובה זו, כיון שהיא שלא בעתה, ומחמת ההכרח, , מ"מ אמר ית' אני אעשה כענין מאמר המשורר הסתר פניך מחטאי וכל עונותי מחה,**

**(יח) ואנכי הסתר. כ' רע"פ כבר צוחו ע"ז, אם הם מודים ואומרים הלא על כי אין אלהי' וגו' שהוא החלק העיקרי בתשובה, איך בשכר זה אמר ואנכי הסתר אסתיר פני מהם וגו', ויראה במה שיש לדייק, אמרו הסתר אסתיר פני ביום ההוא, ולא אמר ממי תהיה הסתירה זו, כי לעיל אמר והסתרתי פני מהם שפי' ההסתרה תהיה מהם, אבל כאן סתם לדבר, לכן נראה שהכתוב פי' ההסתרה ממי יסתיר, ומובנו הוא ממש להפך, והכוונה כי אעפ"י שבעבור פשעיהם יסתיר פניו מהם וימצאוהו רעות רבות וצרות, ומפני צוק העתים כי יצר לו אז יתעורר להכיר אשמיו ומרדו, ויודה ויאמר כן ביום ההוא ולא קודם הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ומהראוי היה שלא תועיל לו תשובה זו, כיון שהיא שלא בעתה, ומחמת ההכרח, אלא שישארו רעותיו ופשעיו בעבודתו הנכרי בתקפם וחזקם לפניו ית' להתמיד בעונשם, מ"מ אמר ית' אני אעשה כענין מאמר המשורר הסתר פניך מחטאי וכל עונותי מחה, שהסתר פני' מחטאי' שהיא ממש מחוי העונות שמעביר מכנגד פניו ולא יביט עוד בהם, כן אנכי הסתר אסתיר פני על כל הרעה, תהיה ההסתרה על הרעה שעשו, שלא אראה ברעתם שעשו בפנותם לאלהי' אחרים, ולא יזכרו עוד אותם העונות כאלו לא היו, כי תועיל להם תשובתם זו, ולא תשוב ריקם. ול"נ שהוא מחובר עם מקרא שלפניו, וטעמו ביום ההוא יכירו וידעו שמצאוהו הרעות האלה בשביל שאין אלקים בקרבו שמסולק מהם השגחות ה', גם זאת יכירו וידעו אז שבדין אני מתנהג עמהם בהסתרת פנים, על אשר עשו את הרע לפנות אל אלהי' אחרים והמפרשים הבינו מקרא זה למאמר ה', לכן נתקשו איך יבא עונש אחרי שמודים על פשעם שהוא עיקר הוודוי כמ"ש לעיל:**

דברים לא,יט

את השירה. פירש"י האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו, וכן פי' הרמב"ן.. אמנם ל"נ שבמלת שירה עצמה המובן בו לא שירת האזינו בלבד כ"א את כל דברי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל, כי גם בשאר מקומות מצאנו לרז"ל שדעתם לקרוא את כל התורה בשם שירה.. הנה לפ"ז יסוד האמיתי נכון לכנות את התורה בשם שירה, כי התורה בכללה נקראת ג"כ ספר הישר (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר (ש"ב א') דתרגומם ספרא דאורייתא. והמצות בכללן נקראו ישרים ככתוב פקודי ה' ישרים ואין זה דבר תימה לכנות את התורה בשם שירה

(יט) את השירה. פירש"י האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו, וכן פי' הרמב"ן, והרמב"ם בחבורו רי' הלכות ס"ת כתב, מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, ע"כ. וכ"כ בסה"מ שלו, וכ"כ בעל ס' החינוך, והוא מאמרם (סנהדרין כ"א) מצוה לכתוב ס"ת לעצמו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. וז"ל הרלב"ג כבר נתבאר אח"ז שהשירה היא דברי התורה בכללה עד תומה, שנאמר ויכתב משה את השירה, ויהי ככלת משה לכתוב את דה"ת הזאת על ספר עד תומם, וזה מעיד שהשירה הזאת רצה בו כל דברי התורה בכללה וגם השירה עמה, והנה יורה שזה הוא ענין התורה בכללה, שנאמר לקח את ספר התורה הזאת ושמתם אותו מצד ארון ברית ה', וכן תמצא אח"ז שאמר הקהילו אלי ראשי שבטיכם ושטריכם ואדברה באזניהם את כל הדברים האלה וזה דבר אינו ראוי שיאמר על דברי השירה לבדה, והנה אמר ג"כ וידבר משה באזני כל קהל ישראל את כל דברי השירה הזאת עד תומם, ואמר בסוף ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוום את בניכם לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת, וזה כולו ממה שיורה בלי ספק שהכוונ' במ"ש כתבו לכם את השירה הזאת היא כוללת כל דברי התורה והשירה עמהם, עד שהוא מן הרחוק שתדקדק התורה בלמוד השירה הזאת לכל ישראל, ובכתיבתה יותר מדקדוקה בזה בשאר הדברים הכרחיים אשר בתורה, ולזה היתה הצואה הזאת שיכתוב כל אחד ס"ת לעצמו והשירה עמו בדרך שלא יחסר ממנו דבר מהדברים בספר התורה, והנה צוה משה שילמדה לבנ"י ר"ל לבאר את מצותי' ועניני' בדרך שתהיה שומה וסגורה בפיהם, עכ"ד. ואנכי בער ולא אדע מה נתחבטו כ"כ להמציא חיוב כתיבת ס"ת כולה, כי אחרי שאמר שדבר משה את כל דברי השירה הזאת באזני העם ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוום את בניכם לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, הנה גילתה לנו התורה כי תכלית המכוון בכתיבת השירה הזאת היא לזכרון האזהרה לשמירת קיום מצות התורה, וא"כ א"צ עוד להזהיר בפירוש על כתיבת התורה עצמה, דומה לרופא המוסר לחולה גליון רשום עליו סמי רפואתו ויזהירנו באזהרה גדולה לאמר דע לך שבמניעת שתייתך הסמים אלו כפסע בינך ובין המות, לכן אני מזהירך לכתוב לך אזהרה זו כשיהיה לזכרון תמיד לנגד עיניך כי חייך תלויים לך מנגד במניעת שתיית הסמים, והנה אף שלא הזהירו בביאור אל שמירת הגליון להזכיר סמי הרפואה עצמה, הוא מובן מעצמו מגודל זהירותו על זכרון שמיעת האזהרה, כי אין תועלת בכתיבת האזהרה לבדה בלתי זכרון סמי הרפואות עצמן, ככה אין תועלת בכתיבת זכרון השירה לבדה בלתי זכרון התורה עצמה עם מצותיה, אמנם לכל זה אין אנו נצרכים רק לדעת המפרשים מלת שירה כפשוטה שירת האזינו, אמנם ל"נ שבמלת שירה עצמה המובן בו לא שירת האזינו בלבד כ"א את כל דברי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל, כי גם בשאר מקומות מצאנו לרז"ל שדעתם לקרוא את כל התורה בשם שירה, אמרו (חולין קל"ג) מעדה בגד ביום קרה וגו' ושר בשירים על לב רע (משלי כ"ה), פשטי' דקרא במאי כתיבי בשונה לתלמיד שאינו הגון האומר דברי התורה למי שאינו יודע להבין בהם וכפירש"י ע"פ זה (ובדברי הגר"א שם דברים נאים על הצטרפות שלשה חלקי המקרא עד"ז ע"ש), וכן אמר ר"ל (חגיגה י"ב וע"א ג') יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירו עמי מ"ט יומם יצוה ה' משום דבלילה שירו עמי שעסקתי בתורה בלילה; ואין זה דבר תימה לכנות את התורה בשם שירה, כי שם שיר שהוראתו שירה וזמרה, אם שיר נגוני (געזאנג) אם שיר דבורי (ליעד), אלה שני המינים נקראו כל אחד שיר המסתעף משם ישר, שהוראתו הישר והשווי, כי השיר הנגוני לכשיהי' מקובל ונעי' למקבלי' צריך שיהי' בו העתק' ישרה ממעלה לחברתה הסמוכה לה בערך הנגוני, בלי שידלג המנגן ממעלה למעלה זרה שאיננה מרוצפת עם הראשונה, וגם שלא יהי' פגם וחריץ ושליבת היבבות האחרות זו עם זו הן בערך העלי' והן בירידה; וכן דבור השירי הוא המשכת הקולות בנעימה וביופי וביושר בלי פגימה, ושירי' משולבות זו בזו ונערכות בשיעור וקצב מצומצם במסלה העולה בית השמע, כמבואר היטב בדברי הרש"פ, ששם שיר הוא מסתעף משם ישר על שם היושר והשווי שבהם, הנה לפ"ז יסוד האמיתי נכון לכנות את התורה בשם שירה, כי התורה בכללה נקראת ג"כ ספר הישר (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר (ש"ב א') דתרגומם ספרא דאורייתא. והמצות בכללן נקראו ישרים ככתוב פקודי ה' ישרים; ודאמרי' (בע"א דכ"ה) דספר בראשית ומשנה תורה נקראו ספר הישר, יראה דלאו לאפוקי אינך חומשי תורה בזה, וכולן נקראו ספר הישר, ולזה חל ג"כ שם שירה על כל חמשה חומשי תורה

פרשת האזינו

דברים לב,ג

"שם ה'אקרא". לדעתי הוא שם תאר אל התורה, כי כמו שהתורה למעלתה הנכבדת לבלי תכלית נקראת תפארת הוד והדר.. דא היא אורייתא דאיהי שם אלהינו. ולסבת גודל יקרת ערכה, החיוב עליכם לתת גדולה ותודה לאלהי' אשר נתן לכם דבר נחמד כזה.

(ג) שם ה'. לדעתי הוא שם תאר אל התורה, כי כמו שהתורה למעלתה הנכבדת לבלי תכלית נקראת תפארת הוד והדר וחמדה (הגדולה והגבורה והתפארת זו מתן תורה, (ברכות נ"ח). תנה הודך על השמים. (שבת פ"ח ב'). הודך והדרך שם ס"ג, מחמד עיניך מ"א כ', סנהדרין ק"ב), ככה מתוארת במלת שם, שיורה גם על התהלה והתפארת, כמו אנשי שם, לתהלה ולשם ולתפארת (כי תבא כ"ו י"ט), וטעם שם ה', יקר בעיני ה' [וכעין מאמרם אוריית' כלה שמותיו של הקב"ה היא] והמכוון בזה, אחרי אומרו לפני זה, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, שהתפלל בזה שיהיו דבריו כטל ומטר שלא ישובו ריקם כ"א הרוו את הארץ, ככה דבריו יעשו בלבות השומעים להולידם ולהצמיחם אל כשרון המעשים, הוסיף במקרא זה לומר, כי לקחי ואמרתי, אינם דברי עצמי אשר מלבי הוצאתים, אבל הם דברי אלהים חיים, היותר נכבדים ויקרים, עד כי גם בעיני ה' הוא דבר נחמד ויקר. וזהו כי שם ה' אקרא, מה שאני קורא לאזניכם, הוא יקר גם בעיני ה' ובמכדרשב"י (ויקרא י"ג ב') אם שכחנו שם אלהינו, דא היא אורייתא דאיהי שם אלהינו. ולסבת גודל יקרת ערכה, החיוב עליכם לתת גדולה ותודה לאלהי' אשר נתן לכם דבר נחמד כזה. והנה (בברכות כ"א) אמרי' מנין לברכת התורה לפני' שנא' כי שם ה' אקרא וגו'. והוא כפשטי' לפי האמור, וע"ש בפירש"י. ובזה המקרא מחובר עם מה שלפניו

דברים לב,ד

"הצור תמים פעלו". הצור מלשון צייר, מלשון התקיף, מלשון לצרור לחבר כל המציאות,מלשון שורש ומקור כל הנמצאים.

(ד) הצור. בספרי אמרו הצור הצייר שהוא צר העולם תחלה וצר בו את האדם. ד"א הצור התקיף. וע"ד הפשט יהי' ענין צור בזה ובשאר מקומות מענין צרירה ואגד וקשירה ונקרא הוא ית' צור בשתי בחינות הא' שהוא צורר ומקשר כל פרטי הברואים יחד לשיהיו צרורים וקשורים זה בזה באופן שכולם יחד עצם אחד שלם בתכלית השלמות. ובבחינה זו שם צור שם הפועל כשם נוס לנוס אל עיר מקלטו. והבחינה הב' הוא שכל הנמצאים כולם צרורים ואגודים בו ית' שהוא המקור והסבה לכל. ובבחינה זו שם צור שם התאר, והיינו עצם שהוא הנושא הכללי של כל הנמצאים, שכל הנמצאים נשואים עליו כמאמר הפייטן הכל יכול וכוללם יחד וכשם סוג לב (רש"פ), ועל כוונה זו יתואר הוא ית' צור עולמים (ישעי' כ"ו), ואנשי מעלה שאהבתם אל ה' גדולה מאד המקיימים במחשבתם שויתי ה' לנגדי תמיד, ונכספים תמיד להדבק בו בנפשותם דבקות נפשי גמורה, יתארוהו ית' בשם צורי, כמאמר המשורר ברוך ה' צורי, צורי וגאלי, הוא צורי וישועתי, כלומר הדבוק בנפשו תמיד עד שלא אוכל להפריד מחשבתו ממנו לעולם,

**דברים לב,נ**

**(נ) ומות בהר. אין ר"ל שימות הוא מעצמו. אלא שיתקן עצמו. כי הוא יקבור את עצמו (ראב"ע) (והגר"א אמר מיתת משה היתה רצונית והוא עפ"י ציווי. וגם במיתתו היה עובד הש"י וקיים מ"ע:**

פרשת וזאת הברכה

דברים לג,כח

(כח) בטח בדד. תאר בדד פעמים לגריעות כמו איכה ישבה בדד דהיינו מסולקת מחברת בני אדם שהיו לו לצוותא ולעזר ולפעמים לשבח כמו כאן דהיינו בדד מסולק מן ההצטרכות אל החברה, שמסתפק מעצמו

שם

ישורון על שם יושר התורה, ע"ש השירה, ע"ש ראית השכינה.

ישרון. נקרא ישראל בשם ישורון שהוא לשון ראיי' והבטה ע"ש שראו בסיני כבוד השכינה עין בעין (רב"ח). והגר"א אמר קראם ישרון על השירה הראשונה ששרו לו ביציאת מצרים כמ"ש השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ויתכן לפי שהתורה נקראת ישר, ככתוב (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר ותרגומו ספרא דאוריית', והמצות בכללן נקראו ישרים כמ"ש פקודי ה' ישרים, לכן נופל לשון ישרון על מקבלי תורה ושומרי פקודי' עמ"ש וילך (ל"א י"ט) את השירה הזאת:

דברים לג,ד

**מורשה. לא אמר ירושה.. שבאמת אין התורה ירושה, כמאמר התנא, התקן עצמן ללמוד תורה שאינה ירושה לך, כי אין התורה מוכנת לבנ"י שיירשנה כמו ירושה שאין עלי' עוררין שאין ליורש רק ליטול אותה, אבל צריך אדם להלחם עם שונא חזק שהוא יצר הלב הנלחם עמו יום יום**

(ד) תורה צוה וגו' ויהי בישורון.. **מורשה. לא אמר ירושה, כמ"ש רנ"ו, שבאמת אין התורה ירושה, כמאמר התנא, התקן עצמן ללמוד תורה שאינה ירושה לך, כי אין התורה מוכנת לבנ"י שיירשנה כמו ירושה שאין עלי' עוררין שאין ליורש רק ליטול אותה, אבל צריך אדם להלחם עם שונא חזק שהוא יצר הלב הנלחם עמו יום יום, ואם לא יתחזק ויתאמץ כנגדו לא ינחל את התורה, וכדתנן במ"ח דברים התורה נקנית במיעוט שיחה ושינה במיעוט סחורה ושחוק במיעוט תענוג ודרך ארץ וכיוצא באלה, אבל התורה היא מורשה לקהלת יעקב, וענינו כמו ונתתי אותה לכם מורשה (שמות ו') והיינו שתהיה לכם עדי עד, וכמו יען אמר האויב וגו' ובמות עולם למורשה היתה לנו (יחזקאל ל"ו) פי' שהתאמרו לאמר הארץ שכבשנו מידכם מורשת עולם היא לנו, וכן לנו נתנה הארץ למורשה (שם ל"ג) כלומר לעד תהיה לנו, וכן מתפרש מלת מורשה בכל המקומות, וכן כאן מורשה קהלת יעקב ר"ל התורה עליונה הזאת שצוה משה עפ"י השם לנו היא ולבנינו, ומורשה היא לעד לקהלת יעקב, ואין לאחרים שלא נכנסו בברית אברהם חלק ונחלה בתורה זו, ועד עולם תהיה לבד לתורת ישראל, והנסיון מעיד שעד היום לא היתה אומה ולשון שבחרה תורתנו לקבל עלי' עול מצותי' זולת קהלת יעקב, להם היא מורשה לעולם, ובכל זאת איננה ירושה כי אין התורה באה בלב אלא למי שמתקן עצמו ומכין לבו אלי'. עמ"ש וארא ונתתי אותם לכם מורשה:**

**דברים לד,ה**

**וימת שם. מכאן ואילך כתב יהושע, רמ"א משה כותב בדמע.. ומלת בדמע הוא מלשון מלאתך ודמעך ענין ערבוב, כלומר תערובות אותיות, שהיה כותב מכאן ואילך עפ"י צירופי תיבות ואותיות, והם שמותיו של הקב"ה, ולא היה נקרא וימת משה רק תיבות אחרות עפ"י סודות התורה,**

**(ה) וימת שם. מכאן ואילך כתב יהושע, רמ"א משה כותב בדמע (רש"י מרבותינו ב"ב ט"ו) מר אמר חדא ומא"ח ולא פליגי, ומלת בדמע הוא מלשון מלאתך ודמעך ענין ערבוב, כלומר תערובות אותיות, שהיה כותב מכאן ואילך עפ"י צירופי תיבות ואותיות, והם שמותיו של הקב"ה, ולא היה נקרא וימת משה רק תיבות אחרות עפ"י סודות התורה, ולאחר מיתתו כתבן יהושע כפי שניתן לו רשות לגלות. הנה לא פליגי כלל, כי באמת כתבן משה ולא חסר אפילו אות אחת, רק שלא כתב שמונה פסוקים אלו לפי הנגלה רק כפי הצירופים, וזהו בדמע, ויהושע כתבן כפי הנגלה, ושני הדעות מסכימים לדעה אחת כי נכתבו ע"י שניהם ע"י משה הנסתר והסוד, וע"י יהושע הנגלה כאשר היא כתובה בידינו (הגר"א). והדברים ראויים למי שאמרם. ונראה שנטה מפירש"י (מנחות ל') שכתבו בדמע מרוב צערו, כי לא נצטער משה במיתתו, אבל מת מיתה רצונית ובנפש שמחה לקיים מצות בוראו שצוהו ומות בהר, כמש"ש:**

דברים לד,י

הנה הכתוב לא כנה את בלעם בשם נביא בשום מקום כ"א בשם קוסם, כי זה הי' ענינו באמת, ואין ספק שלא כוונו רז"ל בזה לומר שהי' בלעם נביא בשם וגדר וכש"כ שיהי' במדרגת מרע"ה... הן האמת שהרואים בכוכבים המעוננים והקוסמי' היו נביאים לאוה"ע להיות אליהם מגידי העתידות, וכמו שהיו נקראים נביאי הבעל והאשרה נביאים.

(י) ולא קם וגו' כמשה. אמרו בספרי בישראל לא קם אבל באוה"ע קם ומנו בלעם; הנה הכתוב לא כנה את בלעם בשם נביא בשום מקום כ"א בשם קוסם, כי זה הי' ענינו באמת, ואין ספק שלא כוונו רז"ל בזה לומר שהי' בלעם נביא בשם וגדר וכש"כ שיהי' במדרגת מרע"ה, וכוונת רז"ל בזה כמ"ש מהרי"א, הן האמת שהרואים בכוכבים המעוננים והקוסמי' היו נביאים לאוה"ע להיות אליהם מגידי העתידות, וכמו שהיו נקראים נביאי הבעל והאשרה נביאים, וגם נביאי השקר אמר הנביא אל תשמעו אל דברי הנביאים, ולכן לא נקראו בלשונם ז"ל נביאים סתם כ"א הנביאים האמתיים האלקיים, ועל השאר היו אומרים נביאי אוה"ע, ואמתת כוונתם בענין בלעם באמרם בישראל לא קם אבל באוה"ע קם, שכמו שלא קם נביא בישראל כמשה גדול ורם ורב על שאר הנביאים, כן באוה"ע לא קם נביא כבלעם (שהיתה מעלתו על שאר נביאי אוה"ע, כמעלת מרע"ה על נביאי ישראל, לא שיאמרו שהיתה מדרגת בלעם בנביאים, חלילה להם, וז"ל במכדרשב"י (בלק קצ"ג) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אוקמוה חבריא בישראל לא קם אבל באוה"ע קם ומנו בלעם, והא אוקימנא מלה, משה לית דכוותי' בכתרין עלאין, בלעם לית דכותיה בכתרין תתאין, דא בסטרא דקדושה ודא בסטרא דשמאלא וכו'. ומי זה הבער ולא ידע להבדל בין הטמא לטהור, אבל את זה לעומת זה עשה אלהי' טוב לעומת רע, ורע לעומת טוב, וכמו שהי' מרע"ה במדרגת נבואתו למעלה מכל הנביאים בתוך הקדושה, כך היה בלעם הרשע במדרגתו תוך הטומאה, וכ"כ הגר"א בלעם כפום דרגא דילי'**...**

**דברים לד,יב**

**אמר הצעיר יעקב צבי ראיתי מקשים על דברי המסורה שבסוף ס' שמות וס' דברים, ואחרי ההתבוננות אין בדבריהם כלום, לכן לא נמנעתי מלהציג הדברים בזה:**

**לשון המסורה בסוף ס' שמות, סכום פסוקי דס' שמות אלף ומאתים ותשע, אר"ט סי'. וחציו אלהי' לא תקלל. והקשה החכם הרוו"ה שאם נצרף יחד מספר הפסוקים כפי הרשום במסורה בסוף כל פרשה ופרשה לא תעלה כ"א אלף ומאתי' וששה. ובמסורה סוף דברים כתוב פסוקי ס' דברים תשע מאות וחמשים וחמשה הנ"ץ סימן, וחציו, ועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך. והקשה הרוו"ה שהרי בסוף כל סדרה וסדרה מסרו מספר הפסוקים של אותו הסדרה, וכאשר נצרפם יחד יעלו מספר הפסוקים של כל ס' דברים תשע מאות ותשעים ושנים, ע"כ. וטעה בזה טעות גדולה. כי חשב מספר הפסוקי' הנמסר ס"פ וילך לסך ע', ובאמת אין בוילך רק שלשים פסוקים, ושבעים שאמרה המסורה הוא עם פרשת נצבים כשהם מחוברים יחד. ובאג"י כתב, מה שנמצא סוף ס' שמות אר"ט סי' תמוה הוא שהרי יש בו אלף ומאתים ועשר פסוקים, כמו שיש להוכיח מן המסורה עצמה שכתבה ע"פ אלהי' לא תקלל חצי הספר בפסוקים, ואלו הי' מספרם אר"ט הי' ראוי להיות פסוק, כי היא כסותה לבדה חצי הספר; וכן מה שנמסר סוף ס' דברים הנ"ץ סי' תמוה הוא, כי מספר פסוקיו תתקנ"ו, וגם פה יש ראי' מן המסורה עצמה, שכתבה ע"פ, ועשית ע"פ הדבר, חצי הספר בפסוקים, וזה לא יהי' כ"א בהיות מספרם תתקנ"ו, ועוד תמי' שלישית, והוא שאמרה המסורה, מנין כל פסוקי התורה עולה ה' אלפים ושמנה מאות וחמשים וחמשה וסימנם החמ"ה והיא תמוה, כי מספר האמתי הוא ה' אלפים תתמ"ז כמו שמניתי כמה פעמים, ע"כ. ושגה ברואה ולא ראה ישר, כי לא שם עין השגחתו על ההבדל שבין המסורה הפרטית שבין אחר כל פרשה ופרשה, ובין המסורה הכללית שבסוף כל ספר, כי המסורה הפרטית שבסוף יתרו אמרה, מספר פסוקיו ע"ב סי' יונד"ב, ובאמת כאשר נחשוב מספר הפסוקים שלפנינו בפ' יתרו הם סך ע"ה, וכן במסורה הפרטית שבסוף פ' ואתחנן נמסר, סכום פסוקיו סך קי"ח סי' עזיא"ל, ובאמת מספר פסוקיו שלפנינו עולה למספר קכ"ב. אמנם כאשר נשקיף בעין הבחינה אין דברי המסורות סותרות זא"ז, והכל תלוי במספר פסוקי עשרת הדברות, כי לפי המפורסם בכל ספרי הקדמונים יש ברוב פסוקי הדברות שני מיני טעמים משונים זה מזה, ובפ' ראשון שהוא מן אנכי עד עבדים ישנן שלשה מיני טעמים, עד שבמלת עבדים איתנהו תלתא טעמי אתנח סילון ורביע, וע"י שנויי טעמי' אלה מתרבה או מתמעט כמות הפסוקים, ובדבור אנכי יש עפ"י שנויי טעמים אלה שלשה דרכים לפנינו, הא' יש פסוק מתבודד בפ"ע מן אנכי עד בית עבדים. הב' אנכי מחובר עם לא יהיה לך לפסוק אחד. הג' אנכי עד לשומרי מצותי הוא פסוק אחד, וחלוקי הפסוקים הם עד"ז על ד' אופני', אנכי לא יהיה לך. א. לא תשא. ב. זכור. ג. כבד. ד. לא תרצח. ה. לא תנאף. ו. לא תגנוב. ז. לא תענה. ח. לא תחמוד. ואם נחלק אנכי ולא יהיה לך לשני פסוקים ישנם עשרה פסוקים, וזהו לטעם העליון, וכן לטעם התחתון יש שני דרכים, אנכי. א. לא יהיה. ב. לא תעשה. ג. לא תשתחוה. ד. ועושה חסד. ה.: לא תשא. ו. זכור. ז.ששת ימים ביום השביעי כי ששת. ח. כבד. ט. לא תרצח. י. לא תחמוד. ובהתחברות אנכי עם לא יהיה לך בפ' אחד ישנם שנים עשר פסוקים; והדברים האלה כבר מבוארים היטב באריכות בדברי קדמונינו המדקדקים ומעדות כמה כתבי יד ישנים, וא"צ להאריך בזה. מעתה כאשר תחשוב מספר הפסוקים שבפ' יתרו (חוץ מפסוקי עשרת הדברות מן אנכי עד אשר לרעך) תמצא סכומם עולה סך ס"ב, ואם המסורה הפרטי' שבסוף יתרו אומרת שסכום פסוקיו עולה ע"ב ע"כ חילקה פסוקי הדברות לעשרה. והמסורה הכוללת האומרת שבס' שמות סך פסוקיו אר"ט (יתרים ג' על המסורה הפרטית) ע"כ חילק הדברו' לשלש עשרה פסוקים. והנה מתחלת ס' שמות עד תחלת פסוק אלהי' לא תקלל ישנן תר"ד פסוקי' בחילוק פסוקי הדברות לי"ג פסוקים כחשבון מסורה הכללית, ושפיר אמרה כי שם הוא חצי הספר בפסוקים. והנה המסורה מונה הפסוקים דאית בהון ד' לא לא לא לא ומנתם עמהם לא תרצח לא תנאף לא תגנוב לא תענה דדברות ראשונות, נתבאר מזה שארבעתן פסוק אחד לפי המסורה, וזה לפי טעם התחתון, וכן המסורה מונה פסוק כי ששת ימים בכלל הפסוקים דאית בהון את ואת את ואת את, מוכח מזה שאין זכור את יום השבת מחובר עם ששת ימים, דאלו כן יהיה בפסוק את את ואת וגו' גם זה אינו רק לפי טעם התחתון. וכן כאשר תחשוב בואתחנן סכום פסוקי (חוץ פסוקי הדברות) יעלה בידך ק"ט, ואם המסורה הפרטית שבסוף ואתחנן אומרת שסכום פסוקיו עולה קי"ח, ע"כ חילקה פסוקי הדברות לתשעה. והמסורה הכללית האומרת שבס' דברים סך פסוקיו תתקנ"ה (ויתרים ג' על מסורה הפרטית) ע"כ חילקה הדברות שבואתחנן לשנים עשר דבורים. וכן מונה המסור' לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה בכלל ט' פסוקים דאית בהון לא ולא ולא ולא, והיא ג"כ לפי טעם התחתון דארבעתן פסוק אחד הן. והנה מתחלת פ' דברים עד פסוק ועשית עפ"י הדבר ישנה תע"ז פסוקים בחילוק פסוקי הדברות לשנים עשר פסוקי' כחשבון מסורה הכללית, ושפיר אמרה כי שם הוא חצי מספר הפסוקים. ובזה צדקה המסורה ג"כ שסכום פסוקי כל התורה הם החמ"ה. וראיתי בחומש כ"י ישן שלפי הנראה ממנו נכתב בזמן קדמון מאד בעוד שהיה נהוג בינינו לתרגם כל מקרא ומקרא בעת קריאת התורה בצבור, כי אחר כל פסוק ופסוק שבתורה נכתב התרגום אחריו, ומצאתי שדברות הראשונות ביתרו נכתב פ' אנכי למקרא בפ"ע והתרגום עליו אחריו, ואח"כ יתחיל לא יהיה לך עד לשומרי מצותי כולו מקרא ואחריו התרגום עליו. אמנם בדברו' האחרונות (בואתחנן) נכתב המקרא מן אנכי עד לשומרי מצותי ואח"כ התרגום עליו, וזה כדברי ממש. ודע דבפ' וישלח ישנם קנ"ג פסוקי', ולפי המסורה ישנם קנ"ד, וע"כ חישבו פ' וילך ראובן לשני פסוקי' עפ"י שני הטעמים שבו, 33פסוק ויהי אחרי המגפה, ואינו נחשב שם רק לפסוק אחד:**

**ותהיה זאת לעדה ואזהרה למעיינים שלא יעיזו פניהם לאמר נגד קדמונינו, טעות היתה בידם, כי כל דבריהם זכים וברורים, והחיוב עלינו חסרי המדע ללכת באורחותיהם, ולרדוף בדרכיהם, כי מהם תצא תורה:**