

www.daat.ac.il * אתר דעת * ספר במדבר * פירוש רש"י * אתר דעת * www.daat.ac.il

רבי אליהו מזרחי

באור על פירוש רש"י לתורה

ספר במדבר

על רבי אליהו מזרחי באנציקלופדיה יהודית דעת

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=967>

עיצוב

זהבה גרליץ

מדור תנ"ך באתר דעת:

http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/index.asp

מדור פרשנות המקרא באתר דעת:

http://www.daat.ac.il/he-il/tanach/parshanut_hamikra

אתר דעת תשע"ז

| | | התוכן | |
|------------|-------------------|--------------|---------------------|
| 165 | פרשת חוקת | | |
| 165 | פרק יט | 3 | פרשת במדבר |
| 181 | פרק כ | 3 | פרק א |
| 189 | פרק כא | 7 | פרק ב |
| | | 9 | פרק ג |
| 202 | פרשת בלק | 15 | פרק ד |
| 203 | פרק כב | | |
| 214 | פרק כג | 19 | פרשת נשא |
| 220 | פרק כד | 23 | פרק ה |
| 225 | פרק כה | 38 | פרק ו |
| | | 45 | פרק ז |
| 229 | פרשת פינחס | | |
| 233 | פרק כו | 54 | פרשת בהעלותך |
| 258 | פרק כז | 54 | פרק ח |
| 266 | פרק כח | 69 | פרק ט |
| 277 | פרק כט | 76 | פרק י |
| | | 86 | פרק יא |
| 280 | פרשת מטות | 93 | פרק יב |
| 280 | פרק ל | | |
| 294 | פרק לא | 100 | פרשת שלח |
| 309 | פרק לב | 100 | פרק יג |
| | | 113 | פרק יד |
| 313 | פרשת מסעי | 120 | פרק טו |
| 313 | פרק לג | | |
| 315 | פרק לד | 136 | פרשת קורח |
| 317 | פרק לה | 136 | פרק טז |
| 322 | פרק לו | 150 | פרק יז |
| | | 154 | פרק יח |

פרשת במדבר

פרק א

פרק א, א

באחד לחדש השני -

מתוך חיבתן מונה אותן כל שעה.

אף על פי שכל המניינים לא היו אלא לצורך, שהרי כשיצאו ממצרים מנאן כדי להודיע ברכתן, שבשבעים נפש ירדו, ובשש מאות אלף יצאו. וכשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים, "משל לרועה" רש"י נו, א וכו', וכשבא להשרות שכינתו מנאן, כדי לדעת כמה היו בעת ששרתה השכינה בתוכם, מכל מקום לא היה צריך לזה אלא מרוב חבתם, וכל שכן המנין האחרון, שהוא המנין השני בשנה אחת, כמו שפירש"י ז"ל בפרשת כי תשא.

באחד בניסן הוקם המשכן, ובאחד באייר מנאן.

פירוש: ואל יקשה עליך לומר: אחר שמנין חומש הפקודים היה בעבור ששרתה השכינה בתוכם, למה לא מנאן מיד באחד בניסן ששרתה השכינה בתוכם, כי באחד בניסן שרתה השכינה ובאחד באייר מנאן, וכאילו מנאן בניסן.

פרק א, ב

למשפחותם -

לידע מנין כל שבט ושבט.

לא לידע מנין כל משפחה ומשפחה, שהרי לא הוזכר בכתוב מנין המשפחה, רק מנין כל שבט ושבט.

לבית אבותם -

אביו משבט אחד ואמו משבט אחר יקום על שבט אביו.

פירוש: אביו ממשפחת שבט אחד ואמו ממשפחת שבט אחר, יקום על משפחת שבט אביו, שבזה יודע מנין כל שבט ושבט. לא אביו ממשפחה אחת ואמו ממשפחה אחרת סתם, כפי המובן מהכתוב, דאם כן אין נפקותא מזה לידיעת מנין כל שבט ושבט, שאם היתה משפחת אביו ממשפחת החנוכי ומשפחת אמו ממשפחת הפלואי, ששתיהן משבט ראובן, אין הפרש בזה אם יקום על משפחת האב או על משפחת אמו, מאחר ששתיהן יחד משבט אחד.

לגלגלותם -

על ידי שקלים, בקע לגלגולת.

לא לגלגלותם ממש שכבר הוזהרו שלא יקובל מנינם, אלא על ידי חצאי השקלים בקע לגלגולת.

פרק א, ג

כל יוצא צבא -

מגיד שאינו יוצא לצבא פחות מבן עשרים.

כי מאמר **"כל יוצא צבא"** הוא ביאור למאמר **"מבן עשרים שנה ומעלה"**, כאילו אמר: מבן עשרים שנה ומעלה, שהם כל יוצא צבא שבישראל. שאילו היה הבדל לאפוקי מבן עשרים ומעלה, שאינו יוצא בצבא, כגון זקן או חולה, ויוצא בצבא שלא הגיע לבן עשרים, הוי ליה למכתב: מבן עשרים שנה ומעלה היוצא צבא בישראל, מאי **"כל יוצא צבא בישראל"**, על כרחינו לומר שאין זה אלא ביאור. וכן מה שכתב בכי תשא: "למדך כאן, שאין פחות מבן עשרים יוצא בצבא", מהכא נפקא.

פרק א, ד

ואתכם יהיו -

כשתפקדו אותם, יהיו עמכם נשיא כל שבט ושבט.

מפני שממאמר **"ואתכם יהיו"** אחר מאמר **"תפקדו אותם לצבאותם אתה ואהרן"**, נראה שלא יהיו עמהם בפקידה, רק בשאר צרכי ישראל, שאילו היו עמהם בפקידה, היה לו לכתוב: תפקדו אותם אתה ואהרן ושנים עשר נשיאי מטות ישראל, לפיכך הוצרך לפרש: **"ואתכם יהיו -** כשתפקדו אותם יהיו עמכם", לא חוץ מהפקידה, כי כתוב: **"אלה הפקודים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל" וגו'.** אבל מ"ויקח משה ואהרן את הנשיאים האלה... ואת כל העדה הקהילו... ויתילדו", אין ראייה, דאיכא למימר דהכי קאמר: ויקח משה ואהרן את הנשיאים להיות עמהם בכל צרכי ישראל, כמו שצום ה' יתברך: **"ואתכם יהיו" וגו'**, וגם הקהילו כל העדה ויתילדו, כמו שצום: **"שאו את ראש וגו' אתה ואהרן"**, ולא שהיו הנשיאים עמהם בפקידה.

פרק א, טז

קרואי העדה -

הנקראים לכל דבר חשיבות שבעדה.

אמר זה מפני שהקוראים תמיד הם הגוזרים, והקוראים הם הנגזרים, שקוראים אותם לצוותם ולהזהירם ולשלחם לעשות רצונם, והוא הפך הכוונה פה, לפיכך פירש שהקריאה הזאת, היא הקריאה שקוראים העם את ראשיהם שיתנו עצה ותקון לכל הצרכים להם,

מפני שהם חכמים ונבונים אנשי חכמה ותבונה, וזהו פירוש "הנקראים לכל דבר חשיבות שבעדה", שהם הראשים הגוזרים על העדה להתנהג בעצתם.

פרק א, יז

את האנשים האלה -

את שנים עשר נשיאים הללו.

אשר נקבו -

לו כאן בשמות.

מפני שמדרך הכתוב להזכיר האמורים למעלה עם כנוי, והיה ראוי לכתוב: ויקח אותם משה ואהרן, או ויקח משה ואהרן את האנשים האלה בלבד, ופה האריך לומר: "את האנשים האלה אשר נקבו בשמות", והיה עולה על הדעת שהאנשים האלה אינם השנים עשר נשיאים הכתובים למעלה, ופירוש "אשר נקבו בשמות" במקום אחר, לפיכך הוצרך לפרש שהאנשים האלה הם השנים עשר נשיאים האמורים למעלה, ופירוש "אשר נקבו בשמות" - אשר נקבו לו כאן בשמות". והוסיף מלת "לו", מפני שבזולתו לא יודע למי נקבו. והוסיף מלת "כאן", מפני שבזולתו לא יודע באיזה מקום נקבו. ואשר הכריחו לומר כן, מפני שלא מצינו שנתפרשו שמות האנשים האלה לא למשה ולא לאחרים חוץ מכאן.

פרק א, מט

אך את מטה לוי לא תפקוד וגו' -

כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו. דבר אחר: צפה הקדוש ברוך הוא שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה, שימותו במדבר, אמר: אל יהיו אלו בכלל, לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל.

ופירוש "להיות נמנה לבדו", אינו רוצה לומר שיהיה הסך של שאר כל השבטים סך אחד לעצמו והסך של שבט לוי סך אחד לעצמו, ולא שיכלול גם הסך של שבט לוי עם שאר השבטים בסך אחד, שהרי אין המנין של שאר השבטים כמנין שבט לוי, שמנין שאר כל השבטים הוא מבן עשרים שנה ומעלה, ומנין שבט לוי הוא מבן חדש ומעלה, ולא יתכן שיכלול שניהם בסך אחד, ואיך אפשר לומר שמפני שהוא לגיון של מלך, הוא כדאי וראוי להיות נמנה לבדו, דמשמע, שלולא זה היה כולל שניהם בסך אחד.

ועוד, מאי האי דקאמר:

"דבר אחר: צפה הקדוש ברוך הוא שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן

עשרים שנה ומעלה, שימותו במדבר, אמר: אל יהיו אלו בכלל".

והלא אף על פי שיהיו בסך אחד עמהם, כיון שהגזירה היתה לאותן שהיו מבן עשרים שנה ומעלה, ואלה לא נמנו רק מבן חדש ומעלה, אף על פי שיהיו כולם בסך אחד, אין הגזירה

שולטת בהם. אלא הכי פירושא: שמפני שהוא לגיון של מלך, אין ראוי שיהיה מנינם מבן עשרים שנה ומעלה כמנין שאר השבטים, ולכן מנה שאר השבטים מבני עשרים שנה ומעלה, ושבט לוי מבן חדש ומעלה, שבזה יהיה נבדל שבט לוי משאר השבטים. ונהיה שבט לוי מין בפני עצמו, ושאר השבטים מין בפני עצמן. והשתא אתיא שפיר האי דקאמר: "דבר אחר, צפה הקדוש ברוך הוא" כו', שאלו היה מנין שבט לוי מבן עשרים שנה ומעלה, כשאר השבטים, היו נכללים גם הם בכלל הגזרה, אף אם היו השבטים סך לעצמן ושבט לוי סך לעצמו, ולפי זה יהיה פירוש **"אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל"** באותו מין שפקדת את ישראל, דהיינו מבן עשרים שנה ומעלה. אבל מה שאמר "לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל" לא הבינותיו, כי היה לו לומר שלא טעו בדברי המרגלים, שבעבורם היתה הגזרה. ושמה יש לומר, שגם הלויים טעו בדברי המרגלים, ועם כל זה לא הענישם, מפני שלא טעו בעגל. אבל שאר השבטים שטעו בשניהם יחד, בדברי המרגלים וגם בעגל, נגזרה בהם הגזרה של ארבעים שנה, ולא על הלויים. וזהו שאמר הכתוב: **"תשאו את עונותיכם ארבעים שנה"** ופירש רש"י: ולא נאמר תשאו את עונכם, שתי עונות: של עגל ושל תלונות המרגלים, שהרי ארבעים שנה עמדו ישראל במדבר משיצאו ישראל ממצרים, אם כן גם השנה הראשונה בכלל הגזרה היא, ואף על פי שקדמה לשלוח המרגלים, משמע שמשעשו העגל עלתה גזרה זו במחשבה, אלא שהמתין להם עד שתתמלא סאתן, וזהו שאמר: **"וביום פקדי" במרגלים, "ופקדתי עליהם"** חטאת זו. אבל הלויים שלא חטאו בעגל ולא עלתה גזרה זו במחשבה עליהם, אין לגזור עליהם עכשיו בעבור עון התלונה לבדה, לפיכך תלה הדבר בעגל ואמר:

לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל.

פרק א, נא

יורידו אותו -

כתרגומו יפרקון.

פירוש: שמפרקין אברי המשכן ומפרידין אותן ממקום חבורן ומעמידים כל אחד לבדו, לא שיורידו המשכן בכללו ממקום גבוה למקום נמוך, כפי המובן מלשון ירידה בכל מקום.

כשבאין ליסע במדבר ממסע למסע היו מפרקין אותו מהקמתו, ונושאים אותו עד

מקום אשר ישכון שם הענן, ויחנו שם ומקימין אותו.

תקן בזה כמה תקונים: תקן שמלת לנסוע אינה נופלת אלא לאנשים, אבל המשכן אינו נוסע אלא מסייעין אותו, והיה לו לומר: ובהסיע המשכן, אך מפני שבנסוע האנשים ממקום למקום הם מסייעין את המשכן, כתב **"ובנסוע המשכן"**. עוד תקן שלא בנסיעתן ממש מפרקים את המשכן, אלא כשבאין לנסוע, דהיינו קודם נסיעתם. עוד תקן, שלא בנסיעתן הראשונה בלבד הכתוב מדבר, אלא בכל פעם ופעם שנוסעין ממקום למקום, בכלן היו

הלויים מחוייבין לפרק, והוא הדין בכל חנייה וחנייה, שיקימוהו. עוד אמר במקום כשיבאו ליסע "כשבאין ליסע", ובמקום יפרקון, שהוא פירוש יורידו, "היו מפרקין" לשון הווה, להורות על התמידיות, שזה הפועל היה בכל פעם, שבכל מסע ומסע היו מפרקין אותו ובכל חנייה וחנייה היו מקימין אותו. עוד אמר "ונושאים אותו עד מקום חנייתו" וכו', מפני שהמובן מהכתוב, אינו חובה על הלויים רק הפריקה בעת הנסיעה וההקמה בעת החנייה, לא שיהיו נושאים אותו ממקום המסע עד מקום החנייה, הוכרח לומר "ונושאים אותו" כו', והכתוב לא הזכירו פה, כי סמך על הכתוב בסוף במדבר ובתחלת נשא על בני קהת: **"ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת"** ועל בני גרשון: **"ונושאו את יריעות המשכן"** וגו' ועל בני מררי: **"וזאת משמרת משאם"** שניה.

והזר הקרב -

לעבודתן זו.

אפילו כהנים אם באו בעבודת הלויים זו חייבים מיתה, שגם הם זרים הם ללויים. ואמר "לעבודתן זו", שהיא פריקת המשכן והקמתו, שלא תאמר הקרב אל המזבח לשרת או הנכנס להיכל, שבזה כבר הוזהרו בפרשת כי תשא ובפרשת אלה פקודי שמות. ועוד, דבר הלמד מעניינו הוא, במה הכתוב מדבר בעבודת הלויים, אף כאן בעבודתן של לויים.

יומת -

בידי שמים.

ומה שאמרו כל מיתה האמורה בתורה סתם, בחנק, אינו אלא בשאר מיתות שבתורה, אבל מיתות האמורות בקדש ומקדש, כולן מיתתן בידי שמים, שכך כתב הסמ"ג במצוה ש"ט: "יומת" בידי שמים, שלא מצינו מיתת בית דין בקדש ומקדש. וכבר הארכתי בזה בפרשת אמור, ועוד, שאחר זה פירש ואמר: **"ולא יהיה קצף על עדת בני ישראל"** שזו היא מיתה בידי שמים, כמו שמצינו על מעשה קרח **"כי יצא הקצף"** והיתה מיתתן בידי שמים כדלקמן.

פרק ב

פרק ב, ב

באותות -

כל דגל יהיה לו אות - מפה צבועה, תלויה בו, צבעו של זה לא כצבעו של זה. צבע

של כל אחד, כגון אבנו הקבועה בחשן.

ופירוש **"לבית אבותם"** הם שמות השבטים המפותחים בחשן.

מנגד -

מרחוק מיל, כמו שנאמר ביהושע "אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה".

אין זה סותר מה שפירש בפרשת יתרו בפסוק: "ויחן שם ישראל נגד ההר - למזרחו, וכל מקום שאתה מוצא 'נגד' פנים למזרח הוא", מפני שמאמר "כל מקום שאתה מוצא נגד פנים למזרח הוא", אינו רק כשהמלה מורה על פאה מיוחדת, מפני שמלת נגד לעולם מורה על הנוכח, ונוכח האדם תמיד מורה על הפנים, ומזרח נקראת פנים, כדכתיב: "הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין לו", ולכן בפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר", שהכונה בו להורות על הפאה המיוחדת שחננו בה, פירש אותו מלשון פנים, המורים על הפאה המזרחית, אבל בפסוק "מנגד סביב לאהל מועד יחנו", שאין הכונה בו להורות על פאה מיוחדת, שהרי כתוב בו "סביב לאהל מועד יחנו", שכולל כל הפאות, פירש אותו מלשון רחוק, וכמוהו "כי מנגד תראה את הארץ", "ותשב לה מנגד".

פרק ב, ג

קדמה -

לפנים הקרויים קדם. ואי זו זו, זו מזרחית.

פירוש: אחר שהה"א, שבסוף תיבת קדמה, היא במקום למ"ד בתחלתה, ופירוש קדם - פנים, יחוייב שיהיה פירוש קדמה לפנים. ומפני שכתוב "מזרחה" אחר מלת קדמה, שלא היה צריך לה, מאחר שפירוש קדמה למזרח, הוצרך לפרש ש"מזרחה" הוא תוספת ביאור, כאילו אמר: לפנים, דהיינו למזרח, וזהו שכיון באמרו "ואי זו זו, זו רוח מזרחית". ומה שכתב:

"והמערב קרוי אחור"

הוא כדי לאמת שפירוש קדמה הוא למזרח. ואמר שהראיה על זה, שהרי המערב קרוי אחור, כלומר והראיה שהמזרח קרוי קדם, שהמערב קרוי אחור, ואחר שהמערב קרוי אחור, יחוייב שיהיה המזרח קרוי קדם, שכמו שהקדם הוא הפך האחור, דכתיב: "אחור וקדם צרתני", ככה הפאה המערבית הפך הפאה המזרחית. אבל אין לפרש שמאמר "ואי זו זו, זו רוח מזרחית" הוא פירוש של קדמה, שפירש בו "לפנים הקרויים קדם", ואמר ואי זו היא הפאה הנקראת קדם, היא רוח מזרחית, דאם כן הוה ליה לפרושי על מלת "מזרחה", הבאה אחריה, למה נכתבה, שלא היה צריך לה.

פרק ב, ט

ראשונה יסעו -

כשרואין הענן מסתלק, תוקעין הכהנים בחצוצרות, ונוסע מחנה יהודה תחלה.

לא שהנסיעה תלויה ברצונם, שהרי כתוב "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו". ופירש ואמר: "כל ימי אשר ישכון הענן על המשכן יחנו" "ולפי העלות הענן מעל האהל, ואחרי כן יסעו

בני ישראל". וכתוב: "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביך" וכתוב: "ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה", ושנינו בבריתא דמלאכת המשכן ברייתא דמלאכת המשכן: "קודם שהיו ישראל נוסעין, היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה, כמין קורה. תקעו והריעו ותקעו, ולא היה מהלך עד שמשה אומר: 'קומה ה', נמצאת אתה אומר על פי שלשה היו נוסעים: על פי הקדוש ברוך הוא ועל פי משה ועל פי חצוצרות". ויש לתמוה, למה השמיט רש"י ז"ל מאמר משה: "קומה ה' ויפוצו אויביך" ולא הזכיר רק סילוק הענן ותקיעת חצוצרות.

וכשהולכין, הולכין כדרך חנייתן, הלויים והעגלות באמצע, דגל יהודה במזרח, ושל ראובן בדרום, ושל אפרים במערב, ושל דן בצפון. אליבא דמאן דאמר, כתיבה היו מהלכין, מדכתיב "כאשר יחנו". וקרא "ונסע דגל מחנה בני דן מאסף לכל המחנות", אינו רוצה לומר שהיה הוא האחרון מכל הדגלים עד שיובן מזה כמאן דאמר כקורה היו הולכים, אלא הכי קאמר: ונסע דגל מחנה דן באחרונה, כדי שיהא מאסף לכל המחנות, שכל מי שהיה מאבד דבר מאותן המחנות שכבר נסעו קודם, היה מחזירו לו. וכן פירש"י בפסוק "מאסף לכל המחנות" משם תלמוד ירושלמי לפי שהיה מרובה באוכלוסין היה נוסע באחרונה, וכל מי שהיה מאבד דבר היה מחזירו לו. אתיא כמאן דאמר "כתיבה היו מהלכין".

פרק ב, יז

ונסע אהל מועד -

לאחר שני דגלים הללו.

פירוש: האי "בתוך המחנות" במחנות כל ישראל קמיירי, שהן הארבעה דגלים - שנים לפניו ושנים לאחריה והוא באמצע, לא בתוך המחנות הנזכרות לעיל. ומה שכתב רש"י "לאחר שני דגלים הללו", אין זה פירוש מלת "בתוך", אלא שהמתחייב מזה הוא שיהיה אהל מועד לאחר שני הדגלים הראשונים וקודם שני הדגלים האחרונים, ולכן נכתב המקרא הזה בין הדגלים הראשונים והאחרונים.

פרק ג

פרק ג, א

דבר ה' את משה -

נעשו אלו תולדות שלו כו'.

דאם לא כן מה ענין זה לכאן. ופירוש **"ביום דבר"**, מיום דבר, והבי"ת, כבי"ת **"והנותר בבשר ובלחם"**, לא שבאותו יום עצמו שדבר ה' יתברך עם משה בהר סיני למדן ונעשו תולדותיו, אלא שמאותו יום והלאה היה מלמדן ונעשו תולדותיו.

פרק ג, ו

ושרתו אותו -

מהו השרות, ושמרו.

לא שהם שני ענינים, שישרתו וגם שישמרו את משמרתן, שהרי אין להם שרות אחר אלא זו, ששמירת המקדש שרותו של אהרן היא.

פרק ג, ח

ואת משמרת בני ישראל -

שכלן היו זקוקין לצרכי מקדש.

כדכתיב גבי מעשר **"כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם"**, מכלל שעבודתם היתה מוטלת על ישראל, ולפיכך צריכים לתת להם שכר, מאחר שבאו תחתיהם לעבודתם.

פרק ג, ט

נתונים נתונים המה לו -

לעזרה.

לדברים הנעשים בעזרה בקרבנות ובשאר העבודות, לא לעבודות ביתו, שהיא לו לעצמו.

מאת בני ישראל -

מתוך בני ישראל כו'.

וכן כתוב בפרשת נשא [בהעלותך]: **"נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל"**, לא שישראל נתנום לו, כפי המובן ממאמר **"מאת בני ישראל"**, שהרי לא מצינו בשום מקום שהלויים נתונים לבני ישראל עד שיהיו הם הנתונים, ועוד שבפרשת נשא [בהעלותך] כתיב בפירוש: **"ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו"**, הרי שהנתן אותם לאהרן ולבניו הוא הקדוש ברוך הוא, לא בני ישראל.

פרק ג, יב

מתוך בני ישראל -

על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתן.

פירוש: ואם תאמר, מהיכן זכיתי בלויים מכלל כל ישראל, עד שיהיו ישראל מחוייבים לשכור את הלויים לשרת במקומם. השיב: "על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתן"

פירוש על ידי הבכורות שהיו שלי מן הדין, שהרי הכתי כל בכור בארץ מצרים והבכורות של ישראל ניצלו והיו שלי לעבודתי. "וכשחטאו בעגל נפסלו", ולא מצאתי שבט שלא עבדו מהם עבודה זרה, כי אם שבט לוי לבדו, לפיכך בחרתי אותם לעבודתי תמורתם. ואם תאמר, הא דפרש"י כאן "וכשחטאו בעגל נפסלו", דלא כמאן, דהא בזבחים בפרק פרת חטאת אפליגו בקרא ד"וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" ר' יהושע בן קרחה ורבי. ר' יהושע בן קרחה אומר: בבכורות קמייירי. וכן שנינו: עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות והיתה העבודה בבכורות. ורבי אמר: בנדב ואביהוא קמייירי, שכבר פסקה עבודתן של בכורות, שמסיני נצטוו על הכהונה ושמשו נדב ואביהוא עד שהוקם המשכן. אם כן הא דכתב רש"י ז"ל: "וכשחטאו בעגל נפסלו הבכורות, דלא כמאן, דאי כרבי יהושע בן קרחה, לא פסקה עבודתן של בכורות עד שהוקם המשכן. וכשהוקם המשכן, אז נפסלו הבכורות ונבדלו הלויים, לא מעת שנעשה העגל. ואי כרבי, הרי כבר נפסלו הבכורות קודם מעשה העגל, שמסיני נצטוו על הכהונה ופסקה עבודתן של בכורות מאז, והוצרכו נדב ואביהוא לשמש בכהונה תמורתן עד שהוקם המשכן. יש לומר, שכבר היה גלוי וידוע לפניו יתברך שעתידין הבכורות שיחטאו בעגל וגזרה חכמתו מאז, שלא יהיו הקרבנות שיעשו בהר סיני לקבלת התורה על ידי הבכורות, שעתידין להפסל, מפני שגנאי הוא אצלו, שתהיה עבודת הקרבנות שיעשו לקבלת התורה על ידי אנשים שאחר זמן מועט יעבדו עבודה זרה ויפסלו מעבודתן. ודברי רש"י ז"ל הן אליבא דרבי, שאף על פי שנפסלו הבכורות קודם מעשה העגל, כיון שפסולן לא היה אלא בעבור העגל, ראוי לומר וכשחטאו בעגל נפסלו. אי נמי אליבא דרבי יהושע, דרבי יהושע נמי מודה, דהא דנפסלו הבכורות לאחר שהוקם המשכן, לא נפסלו אלא מפני שחטאו בעגל, אלא שהמתין הדבר עד שהוקם המשכן. ורש"י שאמר "וכשחטאו בעגל נפסלו" אינו רוצה לומר מיד, וכבר הארכת בזה בפרשת כי תשא.

פרק ג, כא

לגרשון משפחת הלבני -

כלומר לגרשון היו הפקודים משפחת הלבני ומשפחת השמע. פקודיהם כך וכך.

פירוש: האי קרא לא אתא לאשמעינן המשפחות של גרשון מי ומי הן, שכבר שמענו זה מקרא דלעיל מיניה, דכתיב: "ואלה שמות בני גרשון למשפחותם לבני ושמעי", אלא לאשמעינן משפחת הלבני ומשפחת השמע פקודיהם היו כך וכך. כאלו אמר: לגרשון משפחת הלבני ומשפחת השמע - שאלה הם משפחות הגרשוני, היו פקודיהם מבן חדש ומעלה שבעת אלפים וחמש מאות. ומפני שהאריך הספור, חזר וכתב פעם שניה פקודיהם.

פרק ג, כה

המשכן -

יריעות התחתונות.

שכן מצינו שהם קרויות משכן, כדכתיב: **"ואת המשכן תעשה עשר יריעות שש משזר"**, והן היותר תחתונות מכל הארבעה מכסים, לא המשכן בכללו, כמו **"והקמות את המשכן"**, כי אחריו **"והאהל מכסהו"** ואם היה פירוש משכן בכללו, הנה גם האהל ומכסהו בכלל.

והאהל -

יריעות עזים העשויות לגג.

מכסהו -

עורות אילים ותחשים.

פירוש מכיון שהמכסים ארבעה ולא נזכרו פה רק שלשה, יחוייב בהכרח שיהיו שנים נכללים בתוך האחד, ואחר שלא נמצא בשום מקום שנקראו עורות אילים ועורות תחשים בשם אהל, רק בשם מכסה, כדכתיב: **"ועשית מכסה לאהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה"**, הנה בהכרח שיהיו עורות האילים והתחשים נכללים בשם "מכסהו". ומה שהוצרך להאריך גבי יריעות עזים לומר: "העשויות לגג", הוא לתת טעם למה נקראו אלה בשם אהל, ואמר מפני שהן עשויות לגג, כמו שהאהל הוא הגג המאהיל על מה שתחתיו. וכן פירש בפרשת ויקהל בפסוק רש"י **"את אהלו - הוא אהל יריעות עזים העשוי לגג"**.

ומסך פתח -

הוא הוילון.

מפני ששם המסך נאמר על הסך הפרוס מלמעלה - **"פרש ענן למסך"** ועל המחיצה המבדלת מן הצד - **"ויסך בדלתים ים"**, הוצרך להבדילו במלת "וילון", שהוא שם נופל ביחוד על המחיצה המבדלת, להודיע שמסך הפתח היא המחיצה המבדלת, לא הפרוס מלמעלה. וכן כתב בפרשת ויקהל: **"פרכת המסך - פרכת המחיצה, כל דבר המגין בין מלמעלה בין מכנגד, קרוי מסך וסכך"**.

פרק ג, כו

ואת מיתריו -

של משכן והאהל ולא של חצר.

כי מיתרי החצר משמרת בני מררי הם, כדכתיב **"ופקודת משמרת בני מררי כו' ועמודי החצר סביב ואדניהם ויתדותם ומיתריהם"**. לא בעבור שהחצר לשון נקבה והיה לו לומר **ואת מיתריה**, כי בפרשת ויקהל כתיב: **"את עמודיו ואת אדניה"** וכתב רש"י ז"ל: **"הרי חצר קרוי כאן לשון זכר ולשון נקבה"**, וכל שכן פה שהוא שב גם אל המשכן והאהל שהם בלשון

זכר, ויחוייב שיאמר בעבורם מיתריו של כל אחד מהם בלשון זכר, ואם מפני שלא נזכר פה אלא קלעי החצר ומסך פתח החצר, לא החצר עצמה, הנה בפרשת ויקהל לא נזכרה החצר עצמה אלא קלעי החצר, ועם כל זה כתב שם את עמודיו ואת אדניה של החצר.

פרק ג, כט

משפחת בני קהת יחנו... תימנה -

לפיכך לקו מהם דתן ואבירם ומאתיים וחמישים איש עם קרח ועדתו.

כי אלו רובן משבט ראובן היו, כמו שכתב רש"י ז"ל בפרשת קרח.

פרק ג, לט

אשר פקד משה ואהרן -

נקוד על ואהרן, לומר: שלא היה במנין הלויים.

לכאורה משמע, דהאי שלא היה במנין הלויים דקאמר, פירושו שלא היה אהרן מתעסק במנין הלויים, אלא משה לבדו, דקרא "דאשר פקד משה ואהרן" במונין קמיירי, ולא בנמנין. ונקוד אהרן, ללמד שאף על פי שכתוב "אשר פקד משה ואהרן" דמשמע ששניהם נתעסקו במנין הלויים, לא היה רק משה לבדו, אלא שדרך הכתוב הוא, שמפני שהיו שניהם יחד עסוקין במנין שאר כל השבטים, כדכתיב: "כל יוצא צבא בישראל תפקדו אותם לצבאותם אתה ואהרן", לכתוב גם במנין הלויים כך. וכך נראה גם כן ממה שכתוב למעלה "ויפקוד אותם משה על פי ה'" אלמא משה לבדו היה המונה. וכן נראה גם מהלשון של במדבר רבה, שאמרו במדבר רבה: "כל פקודי הלויים אשר פקד משה ואהרן - נקוד עליו, שלא היה אהרן מן המנין. ודכותיה: 'ישפוט ה' ביני וביניך' נקוד על יו"ד אחרונה של 'וביניך', שלא אמרה לו אלא על הגר בלבד. ודכותיה: 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך' נקוד על אי"ו שב'אליו', שהיו יודעים היכן היא ומבקרין אחריה. ודכותיה: 'ולא ידע בשכבה ובקומה' נקוד על יו"ו שבאמצע של 'ובקומה' של בכירה, לומר: בשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ודכותיה: 'וישקהו' נקוד עליו, על שלא נשקו בכל לבו. ודכותיה: 'וילכו אחיו לרעות את צאן', נקוד על 'את' מלמד שלא הלכו לרעות אלא לאכול ולשתות. ודכותיה: 'בדרך רחוקה' נקוד על חי"ת של רחוקה, מלמד שלא היה דרך רחוקה ממש, אלא מן אסקופת העזרה ולחוץ בלבד. ודכותיה: 'עשרון עשרון תעשה' נקוד על עשרון ראשון, מלמד שלא היה שם אלא עשרון אחד בלבד", כל אלו המדרשות של הנקודות, מין אחד הם, שכולם מכחישים את הנראה מן הכתוב הן. אבל בפרק קמא דמסכת בכורות במתניתין דהכהנים והלויים פטורין מקל וחומר, הקשו על אהרן שלא היה באותו מנין, דלא לפקע, דתניא "למה נקוד על אהרן שבחומש הפקודים, מפני שלא היה באותו מנין". ופרש"י: "ואהרן שלא היה באותו מנין לא הוא ולא בהמותיו, שהפקיעו את בכורי ישראל, לא לפקע פטרי חמורים דידיה". ומשמע דהאי שלא היה במנין הלויים דקאמר, פירושו,

שלא היה נכלל בתוך מנין של לויים. ובקצת נוסחאות של רש"י ז"ל בפרשה הזאת כתיב: "נקוד על אהרן, שלא היה נמנה עם הלויים". ואם כן לא ידע [אדע] האיך דרשו מהנקודות שעל אהרן שלא נמנה עמהם, והא קרא ד"אשר פקד משה ואהרן" במונין קמיירי. וקאי במונין וקא ממעט נמנין והלא דרך כל המדרשות שדרשו על הנקודות אינו אלא למעט מה שמורה עליו הכתב, לומר שאינן כפי הוראתן ממש, והיינו "ודכותיה" דקאמרינן, שכלן לא באו אלא למעט משמעותן והוראתן.

ודיין שיפקיעו עצמן מן הפדיון.

פירוש: הפדיון של חמשת חמשת שקלים לגלגלת שלא יפרעום, וזו היא התשובה שהשיבו לקונטריקון ההגמון ששאל לרבן יוחנן בן זכאי: בפרטן של לויים אתה מוצא עשרים ושנים אלף, ושלוש מאות, ובכללן אתה מוצא עשרים ושנים אלף, אותן שלש מאות להיכן הלכו. אמר לו: אותן שלש מאות בכורות היו, ואין בכור מפקיע בכור. מאי טעמא, דיו לבכור שיפקיע קדושת עצמו. פירוש: דיו לבכור הלוי שיפקיע קדושת עצמו מלתת כל אחד מהם חמשת שקלים לגלגלת, כמו שנתנו כל אחד מהמאתים שבעים ושלושה בכורים העודפים על הלויים, ולא שיפקיע גם כן קדושת בכורי ישראל שיפטרם מלתת חמשת שקלים כל אחד.

פרק ג, מה

ואת בהמת הלויים וגו' -

לא פדו בהמות הלויים את בכורי בהמה טהורה של ישראל, אלא את פטרי חמוריהם.

תימה, והלא רש"י ז"ל עצמו פירש בפרק קמא דבכורות גבי הא דפריך רבא לאב"י, אם איתא דדרשת קל וחומר מבהמה, נפטרו לויים מבכור בהמה טהורה. ואמר: "דהא בהמה טהורה דידיהו הפקיע בהמת ישראל הטהורה" וצריך עיון.

ושמא יש לומר, דהאי פירכא דפריך רבא לאב"י, אינה אלא לפי סברתו, אבל אב"י פליג עליה בהא, וסבירא ליה דלא פדו בהמות הלויים את בכורי בהמה טהורה של ישראל, אלא את פטרי חמוריהם בלבד. ולפיכך ליכא למדרש בבכורי בהמה טהורה קל וחומר כמו שדרשו בבכורי בהמה טמאה. ורש"י ז"ל פירש פה אליבא דאב"י, והניח את דברי רבא, מפני שבתלמוד מזכיר תמיד שה במקום בהמת הלויים, שהשה אינו פוטר רק בכור בהמה טמאה. ואמרו: "שה אחד של בן לוי פוטר כמה פטרי בכורי חמורים", ודייקי לה מדשני קרא בלישניה וכתב "בהמת" "בהמתם", ולא בהמת בהמת או בהמתם בהמתם, ואמרו בתלמוד: "וממאי דבשה", אמר קרא "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה" מה בכור אדם לא חלקת בו בין דורות לאותה שעה, אף בכור בהמה טמאה לא חלקת בו בין דורות לאותה שעה. מה לדורות בשה, אף לשעה בשה. ואם איתא, שבהמת

הלויים, פדו בכורי בהמה טהורה, יחוייב שיפורש תחת בכורי בהמתם, כל בכורי בהמת ישראל הטהורה להטמאה. לא בכור הטמאה בלבד, ויחוייב מזה שיהיה בכור בהמה טמאה דומיא דשאר בכורי בהמה טהורה, מכיון שהוא נכלל עמהם במלת **בהמתם**, יותר ממה שיהיה דומיא דבכור האדם, שאינו אלא מהקישא בעלמא ד"אך **פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה**:"

ושה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים של ישראל.

הודעינו בזה דפירוש "**ואת בהמת הלויים**" בצאן דוקא קמיירי, ושפירוש "**תחת בהמתם**" בפטרי חמוריהם דוקא קמיירי. ושה אחד פוטר כמה פטרי חמורים, כאילו אמר: ואת צאן הלויים תחת פטרי חמוריהם.

תדע, שהרי מנה העודפים באדם ולא מנה העודפים בבהמה.

תימה, איך הביא הראיה הזאת, שהתלמוד כבר בטל אותה ואמר "ודילמא לא הוו נפישין בהמתן של לויים בהדי בכורי ישראל", והניח הראיה האחרונה שהביאו שם: אמר קרא "**ואת בהמת הלויים תחת בהמתם** - בהמה אחת תחת בהמות רבות, דאי סלקא דעתך, דהאי '**ואת בהמת הלויים**' בבהמה רבה קמיירי, לכתוב קרא או בהמת בהמת, או בהמתם בהמתם, מאי בהמת בהמתם, שמע מינה חד פטר טובא". ושמא יש לומר, שהניח הראיה האחרונה מפני שהיא רחוקה מדרכי הפשט, שאין הפרש לפי הפשט בין בהמת לבהמתם, כי פירוש "**בהמתם**" בהמה שלהם, לא בהמות שלהם.

פרק ג, מו

ואת פדויי השלשה וגו' -

ואת בכורות הצריכים ליפדות.

לא שכבר נפדו, כפי המובן ממלת פדויי.

פרק ג, מט

על פדויי הלויים -

על אותן שפדו הלויים בגופן.

לא על הלויים שנפדו או שראויין לפדות, דומיא דואת פדויי המאתיים שבעים ושלושה, כי הלויים פודים, לא נפדים.

פרק ד

פרק ד, ב

נשא את ראש -

מנה מהם הראויין לעבודת משא, והם מבן שלשים עד בן חמשים, שהפחות מבן שלשים לא נתמלא כחו, מכאן אמרו בן שלשים לכח. והיתר מבן חמשים מכחיש כחו מעתה.

מה שפירש כאן **"נשא את ראש - מנה מהם"**, לא "מנה הסך", כמנהגו בכל מקום שבאו המלות הללו, הוא מפני שאין כונתו לפרש פה פירוש מלות **"נשא את ראש"** אלא לפרש טעם המנין הזה שנשתנה מכל המניינים, ששאר המניינים הם אם מבן חדש ומעלה, כדי לדעת מספר אותן שיצאו מכלל ספק נפלים, ואם מבן עשרים ומעלה, כדי לדעת מספר כל היוצאים בצבא, ואם מבן שלשה עשר ומעלה, כדי לדעת מספר כל אותן שהגיעו לכלל איש, אבל המנין הזה אינו דומה לשום אחד מהם, לפיכך הוכרח לומר מנה מהם כל הראויין לעבודת משא, שהם מבן שלשים עד בן חמשים, מפני שהפחות מבן שלשים עדיין לא נתמלא כחו והיתר מבן חמשים מכחיש כחו מעתה, מפני שהוא סמוך לבן ששים, שאמרו עליו בן ששים לזקנה.

פרק ד, ה

בנסוע המחנה -

כשהענן מסתלק הם יודעים שיסעו.

פירוש: אל יקשה בעיניך לומר היאך יודעין השעה שנסוע המחנה קודם נסיעתו, עד שיתחילו אהרן ובניו לפרק את המשכן ויכניסו כל כלי וכלי לנרתקו, דאין סברא לומר, שאחר שיסע דגל מחנה יהודה, הנוסע בתחלה, יתחילו אהרן ובניו לפרק את הפרכת שיכסו בו את הארון, כי אין זה כבוד לארון.

פרק ד, ט

נרותיה -

לוצ"ץ בלע"ז שנותנין בהן השמן והפתילות.

לא הפתילה הדולקת, כמו **"נר ה' נשמת אדם"**, **"כי אתה תאיר נרי"**, כי מלת נר משרתת לשני עניינים, פעם על הפתילה הדולקת, פעם על הכלי שדולקת בו הפתילה, לפיכך פירש פה שהיא מורה על הכלי הדולקת בו הפתילה.

פרק ד, י

אל מכסה עור תחש -

כמין מרצוף.

שהוא שק גדול שנותנין בו פלפלין וסחורות בעלי הספינות, כדתנן במסכת כלים "הכרים והכסתות והשקין והמרצופין". והוצרך לפרש "כמין מרצוף", שלא תחשוב שהוא מכסה

התחש אשר על המשכן מלמעלה, כי התחש ההוא בני גרשון נושאים אותו, כדכתיב "ונשאו את יריעות המשכן ואת אהל מועד מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה". ועוד, שאין ראוי שיעשו מכסה המשכן שק שישימו בו כלי השלחן, ועוד, שמכסה התחש אשר על המשכן הוא אחד, ומכסי התחש שכסו בהן כלי השלחן וכלי המנורה ומזבח הזהב וכלי השרת ומזבח הנחשת וכל כליהם הם רבים.

פרק ד, יג

ודשנו את המזבח -

מזבח הנחשת.

כי מזבח הזהב כבר נכתב למעלה "ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת וכסו אותו במכסה עור תחש".

ודשנו -

יטלו את הדשן מעליו.

לא שישימו בו הדשן, כמלת "עקרו שור" שפירושו הוציאו העיקר.

ואש שירדה מן שמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתן שהיו כופין עליה פסכת של נחשת.

כדתניא בשלהי פרק קמא דיומא: "חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחים כיבשים, ואינה מעלה עשן". ופירש רש"י: "רבוצה כארי - גחלת שנפלה מן השמים והיתה על המזבח, היתה דומה לארי רובץ" פירוש: תמונת הגחלת היא היתה כתמונת ארי רובץ. והקשו בגמרא: "והא תניא אמר רבי חנינא סגן הכהנים: אני ראיתיה ורבוצה ככלב". ותרצו: "לא קשיא, הא במקדש ראשון הא במקדש שני". ומה שאמר "בשעת המסעות", דמשמע דוקא בשעת המסעות היתה רבוצה כארי, ולא שלא בשעת המסעות, שמא יש לומר, מפני שלא בשעת המסעות היתה מעורבת עם אש עצי המערכה ולא היתה נכרת צורתה, אבל בשעת המסעות שהסירו כל הגחלים והאפר מן המזבח, ולא השאירו בו רק הגחלת שירדה מן השמים, כדכתיב: "ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", אז היתה נכרת צורתה והיתה במקדש ראשון כארי רובץ, ובמקדש שני ככלב רובץ, ולא היתה שורפת הבגד הפרוש על המזבח בשעת המסעות, מפני שהיו כופין עליה פסכת של נחשת.

פרק ד, טו

ומתו -

שאם יגעו, חייבין מיתה בידי שמים.

פירוש: מלת "ומתו" אינה דבוקה עם שתי מלות "ולא יגעו", כי אם לא יגעו היאך ימותו, רק היא דבוקה עם מלת "יגעו" לבדה, כאילו אמר לא יגעו שימותו, שפירושו לא יגעו, שתגרום להם נגיעתם זו שימותו. וכמוהו "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו", שמלת ומתו אינה דבוקה עם "ולא יבאו לראות", רק עם "יבאו לראות".

ואמר "בידי שמים", אף על פי שסתם מיתה האמורה בתורה היא בחנק, מפני שהיא אמורה בקדש ומקדש, שכולן מיתתן בידי שמים, שלא מצינו מיתת בית דין בקדש ומקדש, כמו שכתב הסמ"ג במצות [לא תעשה] ש"ט. וכבר הארכתי על זה בפרשת אמור, עיין שם.

פרק ד, טז

ופקודת אלעזר -

שהוא ממונה עליהם לשאת אותם, שמן וקטורת ושמן המשחה. ומנחת התמיד, עליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן.

פירוש: פקודת אלעזר, שהוא ממונה עליהם לשאת אותם בעצמו במסען, הם הכתובים אחריו: שמן המאור וקטורת הסמים ושמן המשחה, אבל מנחת התמיד, אינו נושא אותה במסען, אלא שעליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן. אבל הרמב"ן ז"ל חשב, שדעת הרב היא, שגם מנחת התמיד מכלל הנשואים עליו היא, שהיה נושא אותה כמו שהיה נושא את שמן המאור ואת שמן המשחה והקטרת. ולפיכך כתב: "ועל דעת הירושלמי [הכתוב] בפירוש רש"י ז"ל, שהוא נושא אותם, יהיה משא גדול, כי הקטרת שלוש מאות חמשים וחמש מנים ומשה רבינו עליו השלום לא פטמה לחצאין. ושמן המאור לשנה שלמה רב מאוד, מאה שמונים ושלושה לוגין, ומנחת התמיד לא ידענו לכמה ימים ישא ממנה". ולא ידעתי איך יפרש דברי הרב במה שאמר "עליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן", שמורה שאינו נושא אותם, רק שמוטל עליו לצוות לאחרים ולזרז אותם בלבד, וסותר דבריו הראשונים שאמר "שהוא ממונה עליהם לשאת אותם". ולכן על כרחינו לפרש, שמאמר "שהוא ממונה עליהם לשאת אותם", דבק עם השמן והקטרת ושמן המשחה בלבד.

ומאמר:

"עליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן",

דבק עם מנחת התמיד בלבד, מפני שרש"י ז"ל סובר, שהסולת שממנה עושין מנחת התמיד, אינה נקראת בשם מנחת התמיד, אלא אחר שהפרישו ממנה העשרון לכבש, שאז היא עומדת להקרבה, וזה אינו אלא בחנייתן, כשמקריבין את התמיד, לא בנסיעתן. ואם כן אי אפשר לומר על מנחת התמיד שאלעזר נושא אותה בעת הנסיעה ולפיכך פירש על מנחת התמיד, "עליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן" לא שהוא ממונה עליה לשאת אותה, כמו שהוא ממונה על השמן והקטרת.

פקודת כל המשכן -

ועוד היה ממונה על משא בני קהת לצוות איש על עבודתו ועל משאו.

לא שישאם הוא בעצמו, כמו שמן המאור, והקטורת ושמן המשחה, כי כבר כתוב למעלה "ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת". ומפני ש"פקודת כל המשכן וכל אשר בו" יצדק גם על משא בני גרשון ומררי, הוכרח לומר שמה שפירשנו אותו על משא בני קהת לבד, הוא מפני שמשא בני גרשון ומררי על פי איתמר היה, ולכן על כרחנו לפרש קרא ד"פקודת כל המשכן" על משא בני קהת בלבד.

פרשת נשא

פרק ד, כב

גם הם -

כמו שצויתך על בני קהת, לראות כמה יש שהגיעו לכלל עבודה.

אמר "כמו שצויתך" ולא כמו שנשאת, מפני שהוא סובר שלא נשא ראש הקהתים עד אחר שצוה לישא כל שלשתם, כי אחר כלם "ויפקוד משה ואהרן ונשיאי העדה את בני הקהתי", משמע שלא פקד אותם רק אחר שצוה לפקוד כל שלשתן. ואמר "כמו שצויתך לראות כמה יש שהגיעו לכלל עבודה" ולא אמר: כמו שצויתך על בני קהת לפקוד אותם, מפני שכונתו בזה, שאין מלת "גם" דבקה עם מלת "נשא", רק עם "לבית אבותם למשפחותם מבן שלשים שנה ומעלה" הבא אחריו, כאלו אמר: נשא את ראש בני גרשון, וגם הם יפקדו "לבית אבותם למשפחותם מבן שלשים שנה ומעלה עד בן חמשים שנה, כל הבא לצבא צבא לעבוד עבודה באהל מועד". ומפני שהאריך בדבור, חזר ואמר "תפקוד אותם כל הבא לצבא לעבוד עבודה באהל מועד".

ולא רצה לומר שמלת "גם" דבקה עם מלת נשא, מפי שאם כן גם אותם מבעי ליה. ועוד היה לו להקדים מלת "גם" קודם "ראש בני גרשון" לומר: נשא גם את ראש בני גרשון, כי אחר מאמר "נשא את ראש בני גרשון", אינו נופל לומר גם אותם. אבל רבי אברהם אבן עזרא פירש: "בעבור שנשא את ראש הקהתים". ונראה שהוא סובר שמלת "גם" דבקה עם מלת "נשא", ובאה מלת "הם" במקום אותם, כמו: "ולשם יולד גם הוא" שהוא במקום לו, אבל עם כל זה לא תקן הקדימה והאיחור של מלת "גם".

פרק ד, כה

את יריעות המשכן -

עשר התחתונות.

כי אחריו **"ואת אהל מועד"**, שהם האחד עשר יריעות עזים הנקראים אהל, כדכתיב **"ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן עשתי עשרה יריעות"**.

מכסה -

עורות אילים מאדמים.

הנקראות מכסה לאהל, כדכתיב **"ועשית מכסה לאהל עורות אילים מאדמים"**. וכאילו אמר ומכסהו וחסר וי"ו וכמוהו רבים. אבל רבי אברהם אבן עזרא אמר: **"ומכסה התחש אשר עליו -** אחז הכתוב דרך קצרה, שלא הזכיר מכסה עורות אילים", ונראה שהוא סובר שמלת "מכסהו" דבקה עם אהל מועד, ופירושו: ואת אהל מועד שהוא מכסהו, ולא מצאנו שנקראו יריעות עזים מכסה בשום מקום.

מסך פתח -

וילון המזרחי.

כבר פירשתי שהוילון בכל מקום מורה על המחיצה המבדלת, והמסך נופל על הסכך אשר מלמעלה ועל המחיצה המבדלת. לפיכך פירש שהמסך הזה הוא וילון, ומה שאמר "המזרחי" איננו הבדל, כי אין וילון אחר על פתח אהל מועד חוץ מהמזרחי, רק הוא תוספת ביאור.

פרק ד, כו

אשר על המשכן -

כלומר הקלעים והמסך של חצר הסוככים ומגינים על המשכן ועל מזבח הנחושת סביב.

מפני שלא תפול מלת **"על"** רק בדברים הפרושים מלמעלה, לא בדברים הפרושים מן הצד. הוכרח להוסיף בהם מלת המגינים, כדי שתפול בהם מלת **"על"**, כי מדרך הלשון לומר שהוא מגין עליו ומגינים עליהם, כאילו אמר אשר הם מגינים על המשכן ועל המזבח סביב, ואגב אורחיה קמשמע לן, שהמזבח הזה הוא מזבח הנחושת, שהקלעים והמסך של החצר מגינים עליו, לא מזבח הזהב, כי הוא, כותלי המשכן מגינים עליו, לא קלעי החצר.

ואת כל אשר יעשה להם -

כתרגומו ית כל דיתמסר להון לבני גרשון.

תרגם העשייה מלשון מסירה, ומלת **"להם"** כנוי לבני גרשון הנזכרים בראש הפרשה, לא [על] **"ואת כל כלי עבודתם"** הסמוך לו, כי אין לכל כלי [לכלי] עבודתם כלים אחרים. גם

לא תפול על **"כלי עבודתם"** לא עשייה ולא מסירה, אבל המסירה נופלת על בני גרשון, שכל האמורים בזאת הפרשה נמסרים בידם. אבל הרמב"ן ז"ל אמר, שכנוי **"להם"** שב למשכן ולמזבח, אם כן היה ראוי להיות: אשר על המשכן ועל המזבח סביב ואת כל אשר יעשה להם ועבדו, ואחר כך: ואת מיתריהם ואת כל כלי עבודתם. והמתרגם שתרגם מלת **"יעשה"** דיתמסר, אינו מפירוש המלה, רק טעמה, כי כל מיני הפעולות שם עשייה כוללת בהם, שגם המסירה עשייה היא, לא שפירוש מעשה מורה על מה שיעשה בהם, כמו שחשב הרמב"ן ז"ל והוצרך להביא לו חבר מ**"מעשהו בכרמל"**.

פרק ד, כז

על פי אהרן ובניו -

ואי זה מהבנים ממונה עליהם, **"ביד איתמר בן אהרן הכהן"**.

פירוש: מה שכתוב בסוף הפרשה **"ומשמרתם ביד איתמר"**, הוא פירוש **"ובניו"** האמור למעלה, כי מלת **"בניו"** נופלת על כל בניו, או על אחד מבניו כמו **"ובני דן חושים"**, **"ובני פלוא אליאב"**. וכשאמר באחרונה **"ביד איתמר"** פירש שהאחד מבניו הוא איתמר. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: **"ואינו נכון, כי למה יזכיר אהרן"**. ולא הבינותי דבריו, כי מי גילה לו שאין אהרן מכלל הממונים, אם בעבור שכתוב **"ומשמרתם ביד איתמר"** ולא שתף גם אהרן עמו, יש לומר, שהכתוב לא הוצרך לפרש רק אי זה מהבנים ממונה עליהם, מפני שמלת בניו סתמי וצריך ביאור, אבל אהרן שאין צורך בו לביאור, למה יצטרך לכתבו שנית.

פרק ד, לב

ויתדתם ומיתריהם -

של עמודים, שהרי יתדות ומיתרי הקלעים במשא בני גרשון היו. יתדות ומיתרים היו ליריעות ולקלעים מלמטה, שלא תגביהם הרוח. ויתדות ומיתרים היו לעמודים סביב לתלות בהם הקלעים לשפתם העליונה בקלונסאות וקונדסין, כמו ששנויה במלאכת המשכן.

פירוש: יתדות ומיתרים היו לעמודים והיו מחוברין עמהן. שהיה עושה כמין קונדסין, שקורין פלו"ש, שהן יתדות ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה. וטבעת נחשת קבועה בו באמצעו, וכורך שפת הקלע סביביו במיתרים, כנגד כל עמוד ועמוד, ותולה הקונדס דרך טבעתו באונקילי שבעמוד העשוי כמין וי"ו, ראשו אחד זקוף למעלה וראשו אחד תקוע בעמוד, כמו שפירש בפרשת תרומה. ולפיכך היו אלה במשא בני גרשון [מררי] יחד עם העמודים שהיו במשאם, אבל היתדות ומיתרים שהיו ליריעות ולקלעים שהיו מחוברין עמהם, במשא בני מררי [גרשון] היו, יחד עם משא היריעות והקלעים שהיו במשאם. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: **"ואיני יודע מה יעשו יתדות בעמודים. ועוד, מה נשתנו יתדות של**

עמודים משאר היתדות, שאלו לבני גרשון ואלו לבני מררי". ואין מכל זה טענה כלל, כי כבר ביאר הרב כל זה בפרשת תרומה, והוא מה שהבאתי פה, שממה שאמר שאין [שהיו] יתדות ומיתרים לעמודים, שהיו מחוברין יחד עם העמודים והיו תלויין בטבעותיהן באונקלין שלהן, הותרה טענתו שטען, מה נשתנו יתדות של עמודים משאר יתדות, שאלו לבני גרשון, ואלו לבני מררי, כי בני גרשון, שהיו היריעות והקלעים במשאם, נשאו גם היתדות והמיתרים המחוברים עמהם, ובני מררי, שהיו העמודים במשאם, נשאו גם היתדות והמיתרים המחוברים עמהם, וממה שאמר: "שהיה עושה כמין קונדסין שקורין פלו"ש", שרוצה לומר יתדות. "וטבעת נחשת קבועה בו באמצעו, וכורך שפת הקלע סביביו במיתרים כנגד כל עמוד ועמוד, ותולה הקונדס דרך טבעתו באונקלי שבעמוד, העשוי כמין וי"ו, ראשו אחד זקוף למעלה וראש אחר תקוע בעמוד". הותרה טענתו האחרת שטען ואמר: "ואיני יודע מה יעשו היתדות לעמודים".

פרק ד, מז

עבודת עבודה -

היא השיר במצלתים וכנורות, שהיא עבודה לעבודה אחרת.

פירוש: השיר שהלויים משוררים בעת ההקרבה היא עבודה אחת, והקרבת הקרבנות שהכהנים מקריבין אותם היא עבודה אחרת, ומפני שהשיר הוא בעבור עבודת הקרבנות, נקרא השיר עבודה של עבודה. אבל אין לשון "**ועבודת משא**" סובל זה, שאם כן, יצטרך לפרש "**ועבודת משא**" עבודה למשא, ואי אפשר לפרש כן, כי אין למשא עבודה אחרת. ויחוייב לפרש שהעבודה היא סוג כולל עבודת המשא ושאר העבודות, כהקמת המשכן ועשיית הלחם ושחיטת הקרבנות וכיוצא בהן. ופירוש "**עבודת משא**" סוג והבדל, שפירושו: ואי זו עבודה? עבודה של משא, לא של שאר עבודות, ויחוייב מזה שיהיה גם כן פירוש "**עבודת עבודה**" כמוהו, שפירושו עבודה של עבודה, העבודה הראשונה היא העבודה הכוללת כל העבודות, והשנית היא הנאמרת בייחוד על שאר העבודות, חוץ מעבודות המשא, כדכתיב "**לעבוד ולמשא**", שפירוש "**לעבוד**", מורה בייחוד על שאר העבודות שאינם של משא, "**ולמשא**" מורה על העבודה בכתף.

פרק ד, מט

ופקודיו אשר צוה ה' את משה -

ואותן הפקודים היו במצוה מבן שלשים ועד בן חמשים.

כאלו אמר: ומן פקודיו? הם אשר צוה ה' את משה, שכבר צוה למעלה שיהיו מבן שלשים שנה ומעלה עד בן חמשים, בבני קהת ובבני גרשון ובבני מררי, וכנוי "**ופקודיו**" שב על משה, אותם שפקד משה.

ונכתב: **"אשר צוה ה' את משה"** במקום אשר צוה ה' אליו, וכמוהו **"ואל משה אמר עלה אל ה'"** במקום: עלה אלי. ובקצת נוסחאות של רש"י ז"ל כתוב: **"ופקודיו אשר צוה ה', מסורת: ארבע כתיבין 'אשר', וסבירין 'כאשר', כאילו אמר: כאשר צוה ה' את משה".** ולא ידעתי מי הכריחו לבעל המסורת לומר שהוא חסר כ"ף, ולא יהיה פרושו כמשמעו: ופקודיו הם אשר צוה ה' את משה. שמלת "הם" היא בכח המאמר, וכמוהו למעלה מזה: **"כל הפקודים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל את הלויים למשפחותם לבית אבותם מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמישים שנה"**, שהוא כאלו אמר: כל הפקודים וגו' היו מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמישים שנה כו', או: היו למשפחותם ולבית אבותם מבן שלשים שנה ומעלה, ולמעלה ממנו - **"ופקודי בני גרשון למשפחותם ולבית אבותם, מבן שלשים שנה ומעלה"** וגו'. שיחסר הם או היו, קודם מבן שלשים שנה, או קודם למשפחות, והכתוב לא יחוש בו, מפני שהוא בכח המאמר.

פרק ה

פרק ה, ב

צו את בני ישראל -

פרשה זו נאמרה ביום שהוקם המשכן.

שהרי בו ביום הוקבעו השלש מחנות: ומהקלעים ולפנים מחנה שכינה, ומהקלעים ולחוץ עד מחנות [חנית] הלויים סביב למשכן - מחנה לוי, ומשם לחוץ מחנה ישראל. ואף על פי שלא נחלקו הדגלים וחנייתן וחניית הלויים סביב למשכן עד ראש חדש אייר שבו נמנו השבטים, אין סברא לומר שאהל מועד, שהוקם בראש חודש ניסן, היה בערבוביא עד ראש חודש אייר שבו נמנו השבטים ונחלקו הדגלים, אלא שבו ביום שהוקם המשכן מיד הוקבעו השלש מחנות: מחנה שכינה תוך הקלעים, ומחנה לוי סביב המשכן, ומחנה ישראל סביב הלויים, אלא שהיו כל השבטים בערבוביא, ובראש חודש אייר נבדל כל שבט ושבט לעצמו ולמקומו. ומראש חודש ניסן, מיד שהוקבעו השלש מחנות, הוזקקו להשתלח הטמאים. ומתוך כך הוזקקו הטמאים לישאל בארבע עשר בניסן, הואיל וצריכין שלוח, היאך יעשו פסחיהן.

וישלחו מן המחנה -

הצרו משתלח חוץ לכלן, הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השטים, וטמא לנפש מותר אף בשל לוי ואינו משתלח אלא משל שכינה, וכל זה דרשו רבותינו מן המקראות במסכת פסחים.

דתינא: **"בדד ישב"** לבדו, שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו". פירוש: שאין שום טמא אחר משולח שם. יכול זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת, תלמוד לומר **"ולא יטמאו"**

את מחניהם, תן מחנה לזה, ומחנה לזה" ופירש רש"י ז"ל: "שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו, כגון זבים וטמאי מתים. למדנו ששילוחו של מצורע חמור מכולם. יכול יהיו זבים וטמאי מתים משתלחים למחנה אחת, תלמוד לומר: **'ולא יטמאו את מחניהם'**. תן מחנה לזה ומחנה לזה - מדלא כתיב מחנם, משמע מחנה לכל אחד ואחד. והתם תרי מחנות כתיב: **'וישלחו מן המחנה'**, ו**'אל חוץ למחנה תשלחום'**, וקרא ד'**מחוץ למחנה'** דמצורע, ליתן לו מחנה שלישית". הרי למדנו מקרא **"דבדד ישב מחוץ למחנה מושבו"**, שהחמור מכולם הוא המצורע. ולמדנו מקרא ד'**לא יטמאו את מחניהם**", שמחנה של זב אינו כמחנה של טמא מת. ויחוייב משני המקראות יחד, שהאחד מהם משולח ממחנה שכינה בלבד, והאחד משולח ממחנה שכינה ומחנה לזיה.

ונשאר הספק בזב וטמא מת, אי זה מהם משולח ממחנה אחת, ואי זה מהם משולח משתי מחנות. ומקרא ד'**ויקה משה את עצמות יוסף עמו**', שדרשו - רז"ל "עמו במחיצתו", דהיינו תוך מחנה לזיה, למדנו במכל שכן שטמא מת אינו משולח ממחנה לזיה. ואם כן על כרחך לומר שהמשולח משתייהן הוא הזב, והמשולח מהאחד הוא טמא מת. אם כן למדנו מכל המקראות הללו, שהטמא מת משולח ממחנה שכינה בלבד, ומותר בשאר המחנות, והזב משולח ממחנה שכינה וממחנה לזיה, ומותר במחנה ישראל, והמצורע משולח מכולם.

ולכא למימר דקרא ד'**בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו**', דמשמע שלא יהיו טמאים אחרים יושבין עמו, בחוץ למחנה שכינה קמיירי, שהוא מחנה לזיה, ולא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו - שיהיו אסורין להיות במחנה ההוא שאר טמאים, שהם זב וטמא מת, ואינן מותרין לשבת, אלא האחד מהם במחנה ישראל, והאחר חוץ ממחנה ישראל, ונמצא בזה שהדבר הפוך, שהמצורע קל מכלם, שאינו משולח אלא ממחנה שכינה, וטמא מת משולח אף ממחנה לזיה, וזב משולח משלשתן, משום דמקרא ד'**ויקה משה את עצמות יוסף עמו**', למדנו שהטמא מת מותר במחנה לזיה, הלכך על כרחך לומר דקרא ד'**בדד ישב מחוץ למחנה מושבו**', בחוץ למחנה ישראל קמיירי.

אך קשה, מנא להו לרז"ל לומר, דקרא ד'**מחוץ למחנה מושבו**', דמשמע שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו, במחנה ישראל קמיירי ופירוש "ולא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו", שאין שום טמא אחר משולח שם ופירוש "ולא יטמאו את מחניהם", דמשמע תן מחנה לזה ומחנה לזה, בזב וטמא מת קמיירי, דילמא בחוץ למחנה לזיה קמיירי, שהוא מחנה ישראל, ופירוש **"ולא יטמאו את מחניהם"**, במצורע זב וטמא מת קמיירי. ומחנה של מצורע הוא מחנה ישראל, ומחנה של זב וטמא מת הוא מחנה לזיה, שבזה כל המקראות קיימות. דמקרא ד'**מחניהם**', ולא מחנם, למדנו, "תן מחנה למצורע ומחנה לזב וטמא מת". ומקרא ד'**בדד ישב מחוץ למחנה מושבו**' למדנו, שאין טמא אחר משולח שם, שהמחנה שלו הוא מחנה ישראל, ומחנה הזב וטמא מת הוא מחנה לזיה, דתרי מחנות כתיבי. ומכיון דמחנה ישראל הוא למצורע, נשאר המחנה האחר לזב וטמא מת, אבל לא שהמצורע משולח אף

ממחנה ישראל. יש לומר, דאי אפשר לומר, ששלוח המצורע הוא מחוץ למחנה לוי, שהוא מחנה ישראל, שכבר מצינו, שהארבעה מצורעים, היו חוץ מחומת ירושלים, שהוא חוץ למחנה ישראל.

טמא לנפש -

לטמי נפשא דאנשא, אומר אני שהוא לשון עצמות אדם בלשון ארמי. והרבה יש

בבראשית רבה: אדריינוס שחיק טמא, שחיק עצמות.

שאלו היה מלשון טומאה, היה מתרגמו בלשון "מסאב", כי תרגום טמא בכל מקום מסאב, ועוד שתרגם "וכל טמא - וכל דמסאב", ותרגם "לנפש - לטמי נפשא דאנשא", וזו ראייה גדולה על שאין טמי נפשא מלשון טומאה, אלא שממין הראיה הזאת בעצמה יחוייב, שלא יהיה פירוש טמי נפשא דאנשא מלשון עצם, כי כמו שדקדק מדלא תרגמו מסאב, שאינו מלשון טומאה, כך יש לדקדק מדלא תרגמו גרמא דאנשא, כמו שתרגם "או בעצם אדם - או בגרמא דאנשא", שאינו מלשון עצם אדם. לכן נראה לי, שהראיה על זה הוא מפני שאילו היה פירוש "לטמי נפשא דאנשא" מלשון טומאה, היה מחוייב מזה שיהיה הנוגע בטמא מת אב הטומאה, מדצוה הכתוב לשלחו מחוץ למחנה, ומדהשוה אותו לזב ומצורע, שהן אב הטומאה, ואין הדבר כן, שהרי הנוגע בטמא מת אינו אלא וולד הטומאה, לא אב הטומאה, הלכך על כרחך לומר, שפירוש "לטמי נפשא דאנשא", אינו מלשון טומאה, אלא מלשון עצמות אדם, שעצם המת הוא אבי אבות הטומאה, והנוגע בו הוא אב הטומאה, וזאת הראיה היא ראייה שאין לטעון עליה. אלא שהרב לא הכניס עצמו להודיע טעם המתרגם, שתרגם לנפש - לעצם המת, למה לא תרגמו למת עצמו, כמו שתרגם "לנפש לא יטמא בעמיו - על מית לא יסתאב בעמיה". ונראה לי, שמה שהכריח המתרגם לתרגם "לנפש" האמור פה לעצם המת, ולא למת עצמו, הוא מפני הלמ"ד של לנפש, שהיה ראוי להיות וכל טמא בנפש בבי"ת, כמו: "כל הנוגע במת בנפש האדם", "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר", "אם יגע טמא נפש בכל אלה", ורבים כמו אלה, ומפני שנכתב בלמ"ד, הוכרח לפרש שהנוגע הזה לא נגע במת עצמו, אלא לדבר אחר לו, כמו עצם המת וכיוצא בו, שהם של המת לא הוא עצמו, שכן גבי בראשית "וישק לו" שהוא בלמ"ד, והיה ראוי להיות וישקהו, כמו "וישקהו ויבכו", פירשו בו, שנשק ידו או רגלו, שהוא שלו, לא אותו עצמו. ומזה הטעם עצמו תרגם בפרשת בהעלותך "אשר היו טמאים לנפש אדם - דהוו מסאבין לטמי נפשא דאנשא", "אנחנו טמאים לנפש אדם - אנחנו מסאבין לטמי נפשא דאנשא", "כי יהיה טמא לנפש אדם" - ארי יהא מסאב לטמי נפשא דאנשא, ואלו בפרשת פרה גבי "כל הנוגע במת בנפש האדם" שהוא בבי"ת, תרגם "כל דיקרב במיתא בנפשא דאנשא", לא בטמי נפשא דאנשא. ומה שתרגם בפרשת אמור גבי "לנפש לא יטמא בעמיו - על מית לא יסתאב בעמיה" אף על פי שהוא בלמ"ד, הוא מפני שאין כונת הכתוב שם להודיע מקום הנגיעה שנגע בו ומקום הטומאה שנטמא

בו, כמו גבי **"וכל טמא לנפש"** וגבי **"אנחנו טמאים לנפש אדם"**, רק להודיע על איזה מת יטמא ועל איזה מת לא יטמא. ואמר: בעבור שום מת לא יטמא, רק לשארו ולאמו ולאביו וגו' וזהו שתרגם "לנפש - על מית" בתוספת "על", שפירושו: בעבור שום מת לא יכניס עצמו בטומאה, כי אם לשארו ולאמו ולאביו וגו', כמו **"ועל כל נפשות מת לא יבא"**, שפירושו בעבור שום מת.

פרק ה, ז

את אשמו בראשו -

הוא הקרן שנשבע עליו.

כדתניא בפרק הגוזל קמא: "אשם - זה קרן. מושב - זה חומש, או אינו אלא אשם זה חומש, כשהוא אומר **'והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו'**, הוי אומר אשם זה קרן". ואם תאמר, אי הכי "בראשו" למה לי, כל קרן בראשו הוא. כבר תרצו זה מאידך ברייתא דפרק הגוזל קמא, דתניא: "אשם זה קרן, 'מושב' זה חומש. ובגזל הגר הכתוב מדבר. או אינו אלא 'מושב' זה כפל, ובגנבת הגר הכתוב מדבר, כשהוא אומר **'והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו'** הרי בממון המשתלם בראש הכתוב מדבר". ופירש"י ז"ל: "המשתלם בראש קרן לבדו, שהוא ראש". ומה שאמר: "שנשבע עליו", אין כונתו לתת טעם למה נקרא שמו אשם, כי גם בזולת שנשבע עליו לשקר ראוי הוא שיקרא אשם, מאחר שבא בידו בגזל, אבל כונתו בזה להודיע אי זה נקרא קרן, ואמר שהוא אותו שנשבע עליו לשקר, לא אותו וחומשו, דכתיב **"וחמישיתו יוסף עליו"**.

לאשר אשם לו -

למי שנתחייב לו.

פירוש: אם היה אותו ממון שגזל ונשבע עליו של ראובן, וראובן חייב לו לשמעון, לא יתנהו לראובן, אלא למי שנתחייב לו ראובן, דהיינו לשמעון. דהכי משמע מלישנא ד"למי שנתחייב לו" דקאמר, דאי סלקא דעתך לראובן, האי "למי שנתחייב לו", למי שגזלה ממנו מבעי ליה. ותניא בפרק האשה שנתארמלה: "רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר: **'ונתן לאשר אשם לו'**" ופרש"י: "מדלא כתיב לאשר הלוהו, אלא לאשר האשם שלו, ואשם הוא הקרן, כדאמרינן בהגוזל", הוי ליה כאלו אמר: לאשר הקרן שלו, שהוא המלוה הראשון, לא למלוה השני, שהלוה לזה, כי זה הקרן אינו שלו, אלא של המלוה הראשון.

פרק ה, ח

ואם אין לאיש גואל -

שמת התובע שהשביעו, ואין לו יורשין.

ואמרו רז"ל: "וכי יש לך אדם בישראל שאין לו יורשין, או אח, או בן, או שאר בשר, קרוב למשפחת אביו, למעלה עד יעקב אבינו, אלא זה הגר שמת ואין לו יורשים". אבל גבי: **"ואיש כי לא יהיה לו גואל"** שבפרשת **"וכי ימוך אחיך מאחזתו"**, לא מצי לפרושי בגר, משום דבנטלי חלק בארץ קמיירי, כדכתיב: **"ומכר מאחזתו"**, ועל כרחך מזרעו של יעקב הוא, לפיכך פירשו אותו בפרק קמא דקדושין: "גואל שיוכל לגאול ממכרו". וכן פירש שם רש"י ז"ל: "וכי יש לך אדם בישראל מנטלי חלק בארץ, שאין לו גואלים מזרע יעקב, בעוד אחד מכל ישראל קיים". אבל כאן שבנגזל קמיירי, ולא מצינן לאוקומי בישראל, משום דכולהו בני נטילת ממון הם, דרשוהו בגר שמת, ואין לו יורשים.

האשם המושב לה' -

זה הקרן והחומש.

אבל גבי **"ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו"** לא נכתב שם המושב, מפני שסמך אדלעיל מיניה, דכתיב **"והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו יוסף עליו"**.

לה' לכהן -

קנאו ה' ונתנו לכהן.

דאם לא כן, אם לה', אינו לכהן, ואם לכהן, אינו לה', ואם לשניהם, שיקנו ממנו קרבן ויהיו האמורים לגבוה והבשר לכהנים, לה' ולכהן מיבעי ליה.

מלבד איל הכפורים -

האמור בויקרא, שהוא צריך להביא.

שאף על פי שלא נזכר פה איל הכפורים, מכיון שנזכר בפרשת ויקרא, די.

פרק ה' י

ואיש את קודשיו לו יהיו -

מגיד שטובת הנאה לבעלים.

אינו רוצה לומר שהבעלים נוטלים טובת הנאה מהכהן, כדי לתת המתנות לו ולא לאחר, שהרי אפילו כהן המחזר אחר הגרנות ומסייע לבעלים כדי ליטול מתנותיו, כדתנן בבכורות: "כהנים המסייעים בבית הגרנות, אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן, ואם עשו כן חללו, ועליהם אמר הכתוב: **'שחתם ברית הלוי'**". וכן הבעלים עצמן אסור להם לעשות כן, אלא הכי פרושא: שהרשות ביד הבעלים לתת קדשים לאי זה כהן שירצה. ונטל מישראל סלע או יותר כדי לתת תרומתו או שאר קדשיו לבן בתו כהן, ואין הכהן רשאי ליטלו בזרוע. וזהו ששנינו: רשאי ישראל לומר לחבירו: הא לך סלע ותן תרומה או בגד [בכור] לבן בתי כהן, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ב מהלכות תרומות.

פרק ה, יב - יג

איש איש כי תשטה אשתו -

מה כתיב למעלה מן הענין "ואיש את קדשיו לו יהיו", אם אתה מעכב מתנות כהונה, חייך שתצטרך לבוא אצלו להביא לו את הסוטה. אף על פי שרש"י ז"ל אינו מביא מהסמוכין שדרשו רז"ל, אלא אותן שנכתבו שלא במקומן, מפני שהם קרובים לפשוטו של מקרא, שבודאי לא נכתבו שלא במקומן אלא לדרשא, וזה אינו מהם, מכל מקום מאחר שאין שום דמיון בין דיני אישות לדיני תרומה וקדשים, גם זה קרוב לפשוטו של מקרא הוא, שבודאי לא נכתבו זו אצל זו, אלא לדרשא.

כי תשטה -

תט מדרכי הצניעות ותחשד בעיניו, כמו "שטה מעליו".

ויהיו שטה ונטה שני שרשים מענין אחד. ולא אמר: תט מדרך בעלה או מדרך התורה, אלא "מדרכי הצניעות", מפני שיחוייב מנטיית דרך בעלה או מדרך התורה, שכבר נטמאה, ושוב לא יתכן לומר "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה, או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" שמורה [ש] הדבר מסופק לבעלה אם נטמאה או לא נטמאה, לפיכך פירש "תט מדרכי הצניעות" לדרכי הפריצות, שבזה עדיין הדבר מסופק אם נטמאה או לא נטמאה. והאריך בלשונו לומר "ותחשד בעיניו", כדי להודיע הטעם למה האריך הכתוב לומר "כי תשטה", והיה די לומר: איש כי תמעול אשתו מעל וגו', ואמר "כי תשטה", להודיע ששטייתה מדרכי הצניעות היא גרמה פה שתחשד בעיניו.

ומעלה בו מעל -

ומהו המעל ושכב איש אותה.

כאילו אמר: ומעלה בו מעל ששכב איש אותה, ואין זה לומר ששכב איש אותה לפי האמת, אלא שנעלם מעיני אישה, שאם כן, יחוייב מזה, שאם לא היה האמת ששכב איש אותה, אלא שבעלה חשד אותה, לא ינהוג בה כל האמור בפרשה, אלא הכי קאמר: כשתשטה אשתו מדרכי הצניעות, ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ואחר כך נסתרה כשיעור טומאה, בין מעלה בו מעל ושכב איש אותה שכבת זרע ונטמאה, בין לא שכב איש אותה והיא לא נטמאה, אלא שקנא את אשתו על לא חמס בכפה, והביא האיש את אשתו אל הכהן. וסדר המקראות כן הוא: איש איש כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ונסתרה כשיעור טומאה בין מעלה בו מעל ושכב איש אותה שכבת זרע ונעלם מעיני אשה, בין לא שכב איש אותה, והיא לא נטמאה, והביא האיש את אשתו וגו'.

פרק ה, יג

ונעלם מעיני אשה -

פרט לסומא, הא אם היה רואה ומעמעם אין המים בודקין אותה. פירוש: מהמקרא הזה למדנו שני דברים: ד"מעיני אשה" משמע פרט לסומא, שאין לו עינים. ומ"נעלם" משמע שהיה רואה ומעמעם, ששניהם יחד אין המים בודקין את נשותיהן.

ונסתרה -

שיעור שתראה לטומאת ביאה.

פירוש: האי "והיא נטמאה", דכתיב בתר "ונסתרה" בשיעור של טומאה קמיירי, דהיינו שיעור הראוי לביאה, שהוא כדי לצלות ביצה ולגומעה. דאי סלקא דעתך נטמאה ממש מאי "והיא נטמאה" דקאמר, הא לעיל מניה כתיב "ומעלה בו מעל ושכב איש אותה שכבת זרע" והיינו נטמאה.

ועד אין בה -

הא אם יש בה, אפילו עד אחד שאמר נטמאת, לא היתה שותה.

מהכא משמע דסבירא ליה לרש"י ז"ל דעד דהכא בעד אחד קמיירי, דאי בשני עדים היכי דייק מיניה, "הא אם היה בה אפילו עד אחד לא היתה שותה", אדרבה מהכא משמע שאם היה בה עד אחד שאמר נטמאת שותה, דמדקאמר ועדים שנים אין בה, משמע היה לה שכשאין בה שנים, אלא אחד, שותה, ותקשה ליה מההיא דפרק קמא דסוטה, דתניא: "ועד אין בה" בשנים עדים הכתוב מדבר. אתה אומר בשני עדים, או אינו אלא בעד אחד תלמוד לומר: 'לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת'. ממשמע שנאמר 'לא יקום עד', איני יודע שהוא אחד, מה תלמוד לומר: 'אחד', זה בנה אב, כל מקום שנאמר עד, הרי כאן שנים, עד שיפרוט לך הכתוב אחד". יש לומר, דקרא ד"ועד אין בה", על "והיא לא נתפשה" אסורה קאי, ולא על: "והביא האיש את אשתו אל הכהן" וגו', שהוא סדר השקאתה, אבל קרא ד"והביא האיש את אשתו אל הכהן" אדסמיך ליה לחודיה קאי, דהיינו על "וקנא את אשתו", ולא על "ועד אין בה והיא לא נתפשה", דההוא קרא מילתא באנפי נפשה היא, לומר, שאף על פי שאין שני עדים שנטמאת, אלא עד אחד בלבד, והיא לא נאנסה, אסורה לבעלה, הא אם נאנסה, מותרת לבעלה, והיה ראוי להכתב כל הענין הראשון המורה על ההשקאה, ואחר כך יזכיר הענין הזה המורה על אסור בעלה, אלא מפני שנכתב בענין ההשקאה "ונסתרה והיא נטמאה", הוכרח לכתוב בצדו "ועד אין בה", שפירושו בטומאה הנזכרת. והכי קאמר: תרי לית בה, אלא חד, והיא לא נתפשה, אסורה. והכי מוקי לה תלמודא בהדיא. ופרש"י ז"ל: "ועד אין בה" בשנים הכתוב מדבר - וקאמר עדים שנים אין בטומאתה זו, אלא אחד, דקרא בטומאה קמישתעי, דכתיב 'ושכב איש אותה שכבת זרע' וגו', ועדים שנים אין בה, אלא אחד, והיא לא נתפשה, לא

נאנסה, וממילא שמעינן דעד אחד מהימן" לאוסרה, ואינה שותה. ואף על גב דבשאר נשי לא מהמנינן ליה לעד אחד לאוסרה על בעלה, הכא האמינתו תורה משום דרגלים לדבר, שהרי קנא לה ונסתרה.

ומה שכתב "הא אם יש בה אפילו עד אחד" כו', לאו דוקיא היא, דבלאו דוקיא, ממילא קא אתיא, כדלעיל, אלא מסקנא דמילתא היא: הא למדת אם יש בה אפילו עד אחד בטומאה והיא לא נתפשה, אסורה.

אך ממה שאמר "לא היתה שותה", ולא אמר היתה אסורה, משמע שהוא סובר דקרא ד"ועד אין בה" על "והביא האיש את אשתו אל הכהן" להשקותה קאי, ומשום הכי דייק מינה: הא אם יש בה אפילו עד אחד אינה שותה. ושמה יש לומר, דהכי קאמר: הא אם יש בה עד אחד, אינה בת שתיה, כלומר ואסורה לבעלה לעולם, ולא שהיא אסורה עד שתשתה, כמו האשה שקנא לה בעלה בעדים ונסתרה בעדים ואין לה אפילו עד אחד לטומאה, שהיא אסורה לבעלה עד שתשתה, אבל זו שיש לה עד אחד בטומאה, אסורה לעולם. וכן שנינו: "אמר עד אחד ראיתיה שנטמאת, לא היתה שותה", שפירושו שהיא אסורה ואינה עומדת לשתות. וכן כתב רש"י ז"ל בריש סוטה גבי "עד כאן לא קמפלגי אלא בקנוי וסתירה, אבל בטומאה עד אחד נאמן - עד כאן לא שמעינן מפלוגתייהו דבעינן שני עדים אלא בקנוי וסתירה, אבל בטומאה אם יש שם שני עדים בקנוי וסתירה, ויש עד אחד שקלקלה באותה סתירה, נאמן ואינה שותה, אלא יוצאה בלא כתובה".

ועד אין בה בטומאה, אבל יש עדים לסתירה. פירוש: מלת "**בה**" דכתיבא גבי "**ועד אין בה**" יתירא היא, דהוה ליה למכתב: ונסתרה והיא נטמאה ועד אין, ואנן ידעינן דאטומאה דלעיל מיניה קאי, דהא מיניה קא סליק. "**ונסתרה והיא נטמאה ועד אין**". השתא דכתיב "**בה**", "אינו אלא למעט, דדוקא בה, דהיינו בטומאה דקאי עלה, הוא דעד אחד מהימן, אם קנא לה בעלה מתחלה - אל תסתרי עמו ועברה ונסתרה, אבל לסתירה, אם לא באו שני עדים להעיד שנסתרה עם אותו שקנא לה בעלה, אלא עד אחד בלבד, אף על פי שקנא לה בעלה בשני עדים, וגם יש עד אחד לטומאה, כיון שאין שני עדים לסתירה, אינה אסורה לבעלה, אלא צריך שיהיו שני עדים בעת שקנא לה בעלה - אל תסתרי עם איש פלוני, ושני עדים שנסתרה עמו אחר הקנוי, ואז אם העיד עד אחד שנטמאת עמו, היא נאסרת עליו. כדתנן בריש סוטה: "המקנא לאשתו, ר' אליעזר אומר: מקנא על פי שנים ומשקה על פי אחד או על פי עצמו. ר' יהושע אומר: מקנא על פי שנים ומשקה על פי שנים". ואמרו בתלמודא: "מאי טעמא דר' יהושע, אמר קרא '**בה**' בה ולא בקנוי, בה ולא בסתירה", פירוש: דוקא "**בה**", דהיינו בטומאה הוא דעד אחד מהימן, כשקדמו לה קנוי וסתירה, אבל לא בקנוי ולא בסתירה, דבכל אחד מהם בעינן שני עדים להעיד בם. אבל רש"י ז"ל כתב: "אבל יש עדים לסתירה", והא לא אתיא לא כר' אליעזר ולא כר' יהושע, דאי כר' יהושע האי מיעוטא ד"**בה**" למעט קנוי וסתירה הוא ולא סתירה לבדה. ואי כר' אליעזר למעט קנוי לחודיה הוא, ולא למעט סתירה. ואין סברא לומר דרש"י ז"ל סבירא

ליה כתנא ברא אליבא דרבי יוסי בר' יהודה, "דתניא ר' יוסי בר' יהודה אומר משום רבי אליעזר: המקנא לאשתו, מקנא לה על פי עד אחד, או על פי עצמו, ומשקה על פי שנים. השיבו חכמים לדברי רבי יוסי ברבי יהודה: אם כן אין לדבר סוף. ואמרו בגמרא [בתלמוד] מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה: אמר קרא "בה", בה ולא בסתירה, משום דתנא דמתניתין עיקר. ועוד, דיחיד ורבים הלכה כרבים. והיכי שביק דברי חכמים, ונקיט דברי ר' יוסי ברבי יהודה, ועוד, דדברי רבי יוסי ברבי יהודה אליבא דרבי אליעזר הן, ור' אליעזר שמותי הוא והיכי נקיט כותיה.

פרק ה, יד

והיא נטמאה או עבר -

ואינו יודע אם נטמאה אם לאו.

לא שנודע לו שנטמאה, ונודע לו שלא נטמאה, כפי המובן מ"והיא נטמאה והיא לא נטמאה", דהא "ונעלם מעיני אשה" כתיב, ודרז"ל, שאם היה רואה ומעמעם, אין המים בודקין אותה.

פרק ה, טו

קמח -

שלא יהיה מסולת.

שעורים -

ולא חטים. היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה.

אין כונת הרב בזה לפרש, שמלת "קמח" מיעט סולת, ומלת "שעורים" מיעט חטים, דהא "זיל קרי בי רב הוא", אלא להודיע הטעם שמה שאמרה תורה "קמח" למעוטי סלת, ו"שעורים" למעוטי חטין, הוא מפני שהיא עשתה מעשה בהמה וקרבנה מאכל בהמה. וכן שנינו בריש פרק שני דסוטה: "כל המנחות טענות שמן ולבונה, וזו אינה טעונה לא שמן ולא לבונה. כל המנחות באות מן החטין, וזו באה מן השעורין. ומנחת העומר אף על פי שהיא באה מן השעורים, היא באה גרש וזו באה קמח. רבן גמליאל אומר: כשם שמעשיה מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה".

ופירשו בגמרא [בתלמודא], ד"הי קאמר: כל המנחות טענות שמן ולבונה, ובאות מן החטין ובאות סלת. מנחת חוטא, אף על פי שאינה טעונה שמן ולבונה, באה מן החטין ובאה סלת. מנחת העומר אף על פי שהיא באה מן השעורין, טעונה שמן ולבונה ובאה גרש, וזו אינה טעונה לא שמן ולא לבונה ובאה מן השעורין ובאה קמח", מפני שכשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מעשה בהמה.

לא יצוק עליה שמן -

שלא יהיה קרבנה מהודר. שהשמן קרוי אור, והיא עשתה בחשך.
בתנחומא: "לא יצוק עליה שמן - למה, שהוא אור וקרוי יצהר, והיא אהבה האפלה, לפיכך לא יתן אור במנחתה". פירוש: השמן קרוי אור, מפני שקרוי יצהר, ויצהר הוא מגזרת צוהר וצהרים.

פרק ה, יח

ופרע -

סותר את קליעת שיערה, כדי לבזותה מכאן לבנות ישראל, שגלוי הראש גנאי להן.
אף על פי שהפריעה בכל מקום הוא לשון גלוי, והרב בעצמו כתב בפרשת כי תשא: "כי פרוע הוא - מגולה, נתגלה שמצו וקלוננו, כמו 'ופרע את ראש האשה'", וכאן פירש אותו לשון סתירה, אין זו סתירה, דסותר את קליעת שיערה דקאמר הכא, לאו ממלת ופרע הוא דמפיק לה, אלא מייתורא ד"האשה", דהוי ליה למכתב ופרע את ראשה, דהא אאשה דלעיל מיניה קאי, מאי "האשה", לרבות אף גופה בגלוי. כדתיניא בפרק קמא דסוטה: "ופרע את ראש האשה - אין לי אלא ראשה, גופה מנין, תלמוד לומר: 'האשה'. אם כן מה תלמוד לומר: 'ופרע את ראש', מלמד שהכהן סותר את שיערה" ופרש"י ז"ל: "ופרע - לשון גלוי הוא בכל מקום. גופה מניין - כדתנין 'מגלה את לבה'. סותר את שיערה - מרבה בגלויה שסותר את קליעתה".

לפני ה' -

בשער נקנור הוא שער העזרה המזרחי, דרך כל הנכנסין.

פרש"י ז"ל בפרק קמא דסוטה, שהוא השער העליון שבחומה שבין עזרת ישראל לעזרת נשים, ששם משקין את הסוטות, מפני שלא נתקדש בקדושת עזרה עובי חלל אותו שער, מפני המצורעין שמכניסין ידיהן לבהונות, ליתן מדם האשם על בוהן ידם. ומחוסר כפרה שנכנס לעזרה בכרת, לפיכך לא קדשוה, כדי שיוכל לעמוד בחלל השער. ומפני שאם היה הכהן מוציא את דם האשם חוץ לעזרה, הרי הוא נפסל ביוצא, הצריך להכניס ידו לתוך חלל העזרה, וביאה במקצת שרי בה רחמנא. ושם משקין את הסוטות, דבעינן לפני ה'. ונקרא שם השער ההוא נקנור, מפני שהיה אדם גדול ששמו ניקנור, שהביא דלתות נחשת מאלכסנדיא של מצרים לאותו שער, ונעשו בה נסים הרבה, כדתניא בסדר יומא.

ונתן על כפיה -

כדי ליגעה אולי תטרף דעתה ותודה, ולא ימחה שם המיוחד על המים.

כדתנין בסוטה בריש פרק שני: "היה מביא את מנחתה בתוך כפיה מצרית ונותנה על ידה, כדי ליגעה". ומה שאמר: "אולי תטרף דעתה ותודה ולא ימחה השם", ולא אמר כדי

שתטרף דעתה ותודה ולא תבדק, שהתורה חסה אפילו על על עוברי רצונו, קל וחומר לעושי רצונו. כדמפרש אבא חנן משום רבי אליעזר, משום דהיא דאבא חנן אתיא כמאן דאמר משקה ואחר כך מקריב את מנחתה, דהשתא ודאי משום חסיון הוא, דאי משום מחק המגילה, הא אימחקה לה. אבל רש"י ז"ל סבירא ליה כאידך תנא, דאמר: "בתחלה מקריב את מנחתה ואחר כך משקה", דפלוגתא היא בפרק היה נוטל, וכן גלה דעתו אחר זה בפסוק והשקה את האשה.

ואם תאמר מאי שנא **"על כפיה"** דהכא, מ**"על כפי אהרן ועל כפי בניו"** דמלואים, דאלו התם דרשו אותו לתנופה, שאמרו שניהם עסוקים בתנופה, הבעלים והכהן, הכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף, ואלו הכא דרשו אותו כדי ליגעה. יש לומר, דהתם דין הוא שידרשו אותו לתנופה, מדכתיב בתריה מיד "והנפת", דמשמע שבעודן על כפי אהרן ובניו הוא מניפן ועל כרחק לפרש ששניהם יחד עסוקין בתנופה, אבל הכא דלא כתיב בתריה מיד והניף את המנחה, אלא התחיל בהשקאת מי המרים ובשבעת האלה, שמשביעה הכהן בעת ההשקאה, ואחר כך אמר: **"ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאות והניף את המנחה"**, דמשמע שאחר שלקח את המנחה מידי האשה והיא בידו, אז מניף אותה ולא בעודה בידה, על כרחק לומר שלא נתנן מתחלה על כפיה אלא ליגעה.

המרים -

על שם סופן שהם מרים לה.

בספרי. ויהיה פירוש **"מי המרים"**, המים המרים, וכמוהו "בני שלשים". ולא ידעתי למה הניח דברי אבוב דשמואל, שאמר בגמרא [בתלמוד] צריך שיתן לתוך המים דבר מר מאי טעמא, דאמר קרא מי המרים, שמרים כבר.

ופסק הרמב"ם ז"ל: "נותן לתוך דבר מר כגון לענה וכיוצא בה שנאמר **'מי המרים'**". ואולי מפני שאינו על פי פשוטו של מקרא, כי רחוק הוא שישים במ דבר מר אחר שנמחק במ השם המפורש שעל ידו תבדק. ועוד, שאם כן זה שאמר **"ובאו בה המים המאררים למרים"**, היה לו לומר: ובאו בה המים המרים למאררים, דדוחק הוא לומר שפירוש מי המרים, הוא על הדברים המרים שישים בתוכם, ופירוש **"המאררים למרים"**, הוא להיות בפיה רעים ומרים.

פרק ה, יט

והשביע אותה וגו' -

ומה היא השבועה, אם לא שכב הנקי, הא אם שכב חנקי.

אמר "ומה היא השבועה, אם לא שכב וגו', שלא תאמר השבועה לחוד והאמירה לחוד, וכאילו אמר: והשביע אותה הכהן לאמר: אם לא שכב כו'.

ומה שאמר "הא אם שכב חנקי" אתיא אליבא דרבי חנינא בן גמליאל, דאמר דלא בעי כפילה, דמכלל הן אתה שומע לאו. ומה שאמר "ואם לא יעברו חלוצים" אחר "אם יעברו בני גד ובני ראובן", צריך היה לומר שאלמלא כן, יש במשמע שאם לא יעברו, אפילו בארץ כנען לא ינחלו, ולא משום כפילה. אף כאן אין צריך לומר הנקי בלתי יו"ד למדרשיה במקראו הנקי, [חנקי], והמסורת שלו הנקי ולא כתב הנקי ביו"ד, ו כיון דמכלל לאו אתה שומע הן, משום דסלקא דעתך אמינא אם לא שכב איש אותך הינקי, ואם שכב לא הינקי ולא חנקי, אלא אסורא בעלמא. ומה שאמר "שמכלל לאו אתה שומע הן", פירושו ההפך ממה שכתוב בלאו. ומפני שההיפך ממה שכתוב בלאו יצדק בשני אופנים: אם שלא תנקי, ואם לא די שלא תנקי, אלא שגם תחנקי, הוצרך הכתוב לכתוב הנקי בלתי יו"ד כדי לדרוש אותו מענין חנק, לפרש ההן היוצא מהלאו שהוא בחנק, ולא בלא תינקי בלבד. ומזה הצד נקרא חנקי בשם ההן היוצא מהלאו, אף על פי שההן היוצא מהלאו אינו אלא שלא תינקי. ומה שכתב שבהעדר היו"ד ממלת הנקי, מורה על החנק, הוא מפני שהעדר היו"ד מורה שהה"א של הנקי הוא שורש, ולכן לא נכתב בו יו"ד המשך בין הה"א והנו"ן, ופירשו אותו מענין חנק, אף על פי שהוא בה"א, כי הה"א והח"י"ת מתחלפות. ואמר: "אלא שמצוה לפתוח בדיני נפשות לזכות", דאם לא כן אם שכב איש אותך חנקי מיבעי ליה, שהרי השבועה על זה היתה. ולא ידעתי למה נטה הרב ז"ל לדברי ר' חנינא בן גמליאל ופירש המקרא הזה כדבריו ולא כדברי רבי מאיר, שכל הפוסקים פסקו כמותו, ואמרו: "כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי". ושמא יש לומר, מפני שהפשט הוא בעזרו.

פרק ה, כ

ואת כי שטית -

כי משמש לשון אם.

הוכרח לפרש כן, מפני שפירוש שטית אינו כפירוש "כי תשטה", שפירושו: "תט מדרכי הצניעות", רק פירושו, שטית טומאה, אלא שהכתוב קצר, מפני שסמך על "ואם לא שטית טומאה" דלעיל מיניה, ומפני זה הוכרח לפרש שה"כי" הזה, הוא במקום אם, שאם לא כן יהיה פירושו: ואת מכיון ששטית טומאה תחת אישך כו' יתן ה' אותך כו', וזה לא יתכן, מפני שאם טומאתה ברורה אין משקין אותה.

פרק ה, כא

לאלה -

שיהיו הכל מקללין בך: יבואך כדרך שבא לפלונית.

ולשבועה -

שיהו נשבעין ביך: ואם לא, יארע לי כדרך שאירע לפלונית.

דאם לא כן יתן ה' בך אלה ושבועה מיבעי ליה, מאי אותך לאלה, והלמ"ד ישמש בלשון בעבור, שתהיי כלי לכל המקללים ולכל המשביעים.

פרק ה, כב

אמן אמן -

קבלת שבועה, אמן מאיש זה, אמן מאיש אחר, אמן על האלה, אמן על השבועה.

כך מצאתיו ברוב הספרים. וקשה, דהא בפרק שני דמסכת סוטה שנינו: "על מה היא אומרת 'אמן ואמן', אמן על האלה, אמן על השבועה, אמן מאיש זה, אמן מאיש אחר, אמן שלא שטיתי ארוסה ונשואה שומרת יבם וכנוסה. אמן שלא נטמאתי, אמן שלא אטמא". ובפרק קמא דקדושין: "אמר עולא: מנין לגלגול שבועה מן התורה, שנאמר 'ואמרה האשה אמן אמן'".

אמן על האלה, אמן על השבועה, אמן מאיש זה, אמן מאיש אחר, אמן שלא שטיתי ארוסה ונשואה, שומרת יבם וכנוסה".

והקשו התוספות קדושין כז: ד"ה אמן מאיש: "מנא לן כל הני, הא לא כתוב אלא תרי אמן". ותרצו "דמחד אמן מפיק שפיר אלה ושבועה ואיש זה ואיש אחר, שהרי אכל מידי דכתבי בפרשה קאי, ואלה ושבועה כתובים בפרשה. וכתוב נמי 'תחת אישך', דמשמע בין מאיש זה בין מאיש אחר, ואידך אמן קאי אארוסה ושומרת יבם דלא כתיבי בפרשה". ולפי רוב הספרים שלנו, שאינו כתוב בהם רק: "אמן מאיש זה, אמן מאיש אחר, אמן על האלה, אמן על השבועה", על כרחנו לפרש דסבירא ליה לרש"י ז"ל, דמחד אמן לא מפקינן אלא אלה ושבועה, אבל איש זה ואיש אחר מאמן תניינא הוא דמפקינן ליה. ואי אפשר לומר כן, דהא "איש אחר" נמי כתוב בפרשה הוא, כדמשמע מ"תחת אישך" ולמה לי אמן תניינא, תיפוק ליה מאמן קמא, שהרי אכל מה דכתיב בפרשה קאי. אבל בקצת ספרים מצאתי שכתוב בהם כל הכתוב במשנה ובגמרא כדלעיל, והיא הגרסא הנכונה, דאין סברא לומר שרש"י ז"ל סובר שמ"תחת אישך" לא משמע אלא מאיש זה ולפיכך מפיק ליה ל"מאיש אחר" מאמן תניינא.

פרק ה, כד

והשקה -

אין זה סדר המעשה, שהרי בתחלה מקריב את מנחתה, אלא הכתוב מבשרך כשישקנה יבאו לה למרים כו'.

אף על פי שהלכה כרבנן, דאמרי בתחלה משקה ואחר כך מקריב וזהו סדר המעשה, ולא כרבי שמעון, דאמר: בתחילה מקריב את מנחתה ואחר כך משקה, מכל מקום כיון דמלתיה דר' שמעון יותר קרוב לפשוטו של מקרא, כדכתיב: "ולקח הכהן מיד האשה את

מנחת הקנאות והניף את המנחה כו' והקטיר המזבחה ואחר ישקה את האשה את המים", אף על פי שרבנן פירשוהו לשרשומו ניכר, דתלתא קראי כתיבי: "והשקה" קמא, "ואחר ישקה", "והשקה" בתרא. ופירשו "והשקה" קמא לגופו, שמשקה ואחר כך מקריב את מנחתה וזהו סדר המעשה. "ואחר ישקה" מביעי ליה, לשרשומו ניכר, שאם מחה את השם ועדיין רשומן של אותיות ניכר, צריך לחזור ולמחות, עד שלא יהא רשומן ניכר. וכאלו אמר: ואחר שיחזור וימחה, ישקה את האשה. והשקה בתרא, שאם נמחקה המגילה ואמרה איני שותה, מערערין אותה ומשקין אותה בעל כרחיה. המשיך פירוש המקרא כרבי שמעון, שכך הוא מנהגו של רש"י ז"ל בפירוש החומש, כמו שגלה דעתו בפסוק "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן".

פרק ה, כה

והניף -

מוליך ומביא, מעלה ומוריד, ואף היא מניפה עמו, שידה למעלה מידו של כהן. ואף על פי שהכתוב בכהן לחודיה הוא דכתיב "ולקח הכהן מיד האשה... והניף", כבר תירצו בזה בגמ' [בתלמודא] ואמרו: "אתיא יד יד משלמים, כתיב הכא 'ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאות והניף' וכתיב התם: 'ידיו תביאנה את אשי ה'", מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד, כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף" ופרש"י ז"ל: "משלמים - מתנופת חזה ושוק ואמורים של שלמים. ידיו תביאנה - בבעלים כתיב וגבי תנופה כתיב".

והקריב אותה -

זו הגשתה בקרן דרומית מערבית של מזבח קודם קמיצה, כשאר מנחות. לא הקטריתה, שהרי כתוב אחריו: "והקטיר המזבחה". ועוד, שלא יתכן לומר שפירוש והקריב אותה זו היא הקטריתה, שאם כן תהיה כל המנחה בכללה לגבוה ואי אפשר זה, שהרי כתוב אחריו "וקמץ הכהן מן המנחה את אזכרתה והקטיר המזבחה", אלמא אינו נקטר ממנה אלא הקומץ בלבד. ומה שאמר שהגשתה היא בקרן דרומית מערבית של מזבח, מפיק לה בתורת כהנים בפרשת צו בזבחים פרק קדשי קדשים מדתניא: "הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח לפני ה', יכול במערב, תלמוד לומר: 'אל פני המזבח', אי 'אל פני המזבח' יכול בדרום, תלמוד לומר: 'לפני ה' הא כיצד, מגישה לקרן מערבית דרומית כנגד חודה של קרן". פירוש: יכול, דכיון דכתיב "לפני ה'", תהא טעונה הגשה במערבו של מזבח, שהוא כלפי פתח ההיכל, דהיינו "לפני ה'", תלמוד לומר: "אל פני המזבח", דהיינו בדרומו של מזבח, שהכבש נתון שם, והפאה שבה פתח הבית הוא פני הבית. וכן שנינו בתורת כהנים: "'על ירך המזבח צפונה', שהירך בצפון, והיכן הן פניו, לדרום".

פרק ה, כז

וצבתה בטנה -

אף על פי שבקללה ירך תחלה, המים אינם בודקים אלא כדרך כניסתן בה. ואף על פי שבקללה עצמה כתיב: "לצבות בטן ולנפיל ירך", הבטן תחלה ואחר כך הירך. ההוא לאו בבטנה וירכה של סוטה קמיירי, אלא בבטנו וירכו של בועל כדלעיל, וכדתיא בסוטה בפרק כשם.

פרק ה, כח

ואם לא נטמאה האשה -

בסתירה זו.

אף על פי שלא היה צריך לומר זה, דהא כולא קרא באשה שקנא לה "ונסתרה ועד אין בה", ואילך בטומאה קמיירי, מכל מקום אידי דבעי לפרושי קרא ד"וטהורה היא - טהורה ממקום אחר", פירוש: אחר מהאיש שקנא לה ונסתרה עמו, פירש תחלה דקרא ד"ואם לא נטמאה" מיירי בסתירה זו של האיש שקנא לה עמו. וכן מה שפירש אחר זה.

"ונקתה -

מהמים המאררים"

לא היה צריך לפרש בו זה, אלא משום דבעי לפרושי קרא ד"ונזרעה זרע - ולא עוד אלא ונזרעה זרע", שלא תאמר ונקתה ואז ונזרעה, שנמשך זה מזה, לפיכך אמר "ולא עוד אלא ונזרעה זרע", ואגב זה פירש "ונקתה מהמים המאררים" שהוא ענין לעצמו, ופירש: ונזרעה "ולא עוד", שהוא ענין לעצמו לא שהאחד נמשך מהאחר. גם יתכן לומר, שהוצרך לפרש "ונקתה מהמים המאררים", שלא תאמר ונקתה מהדברים המונעים הלידה, ובזה

ונזרעה זרע.

לפיכך פירש: ונקתה מהמים המאררים, שהוא ענין הצלתה מצביית הבטן, ומנפילת הירך. ופירש ונזרעה זרע, ענין לעצמו, ולא עוד אלא ונזרעה.

פרק ה, לא

ונקה האיש מעון -

שהסוטה אסורה לבעלה.

פירוש: עד השתא היתה אסורה לו, ומששתתה והלאה הותרה לו. ופירוש: "ונקה מעון", מעון האסור ההוא.

פרק ו

פרק ו, ב

כי יפליא -

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה כבר פירשתי בתחילת פרשת סוטה שאף על פי שרש"י ז"ל אינו מביא בפירוש החומש, מהסמוכין של רז"ל, אלא מאותן שאינן כתובין במקומן, מפני שהן קרובות לפשוטו של מקרא, מכל מקום כשהפרשיות הסמוכות אין להן שום ערך ודמיון זו לזו, גם זה קרוב לפשוטו של מקרא הוא.

פרק ו, ד

מחרצנים -

חרצנים הם הגרעינים וזגיהם - הם קליפות שמבחוץ, שהחרצנים בתוך כענבל

בזוג.

זהו אליבא דרבי יוסי, דאמר במסכת נזיר בפרק דלדנ מינין, דהחרצנים הם הפנימיים שזורעים אותם, והזגין הן הקליפות החיצוניות, שלא תטעה, כזוג של בהמה: החיצון זוג, והפנימי ענבל. וכך אמרו בכלאי הכרם: זרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. וכן תרגם אונקלוס: "מפורצנין ועד עצורין". "ואמר רב יוסף: כמאן מתרגמינין 'מפורצנין ועד עצורין', כרבי יוסי". ופירש בעל הערוך: זוג היינו עצורין, והן החצונין שמעצרין אותם. פירוש: שמשמין אותן אחר דריכתן בתוך המעצר, ומעצרין אותן להוציא מהן היין הבלוע בתוכן. ופורצנין, היינו הגרגירין הפנימיים, כמו פרצידא. אבל מצאתי בפרק כל הבשר, שאמר לרמי בר תמרי דהוא רמי בר דיקולי, דאכל כחלי במעלי יומא דכיפורי, מאותן המושלכין בארץ. ואמר ליה: במה טויתנהו. אמר ליה: בפורצני. ודילמא מיין נסך הוו. אמר ליה: לאחר שנים עשר חדש הוו.

ופרש"י ז"ל: "ותנן במסכת עבודה זרה: לחין אסורים, יבשין מותרים". ונראה דפורצני דהכא בחצוניים קמיירי, שהם הנבערים לעשות מהן דליקה לצלות בהן ובהן נופל ההפרש בין יבשין בין לחין, לא בגרעינים, שהגרעינים אין היין בלוע בהם, עד שיהיה בהן חלוק בין לחין ליבשים. ושמא יש לומר, שהאומרים הללו שקראו החצוניים פורצני היו אליבא דרבי יהודה, דאמר החרצנים הם החצונים, והזגין הם הפנימיים, ולית הלכתא כותיה.

פרק ו, ה

קדוש יהיה -

השער שלו.

בספרי. פירוש: מלת "קדוש", הוא תאר לשער שלו, לא תאר לנזיר, דאם כן לא היה לו ליכתב בין "תער לא יעבור על ראשו" ובין "גדל פרע שער ראשו". ואף על פי שלא נזכר

שער למעלה, מכל מקום הוא בכח מאמר **"תער לא יעבור על ראשו"**, שפירושו על שער ראשו, כי כן דרך הכתוב לכתוב **"ראשו"** במקום שער ראשו - **"יגלח את כל שערו את ראשו"**, **"וגלחה את ראשה"**. אבל רז"ל דרשו בספרי: **"קדוש יהיה - זו קדושת שער, או אינו אלא קדושת הגוף, כשהוא אומר 'קדוש הוא לה' הרי קדושת הגוף אמור, הא מה אני מקיים קדוש יהיה, זו קדושת שער"**. אלא שעם כל זה לא הודיענו למה יהיה הראשון קדושת שער והשני קדושת הגוף ולא ההפך, ועל כרחך אנו צריכים גם כן לפירושנו.

לגדל הפרע של שער ראשו.

הודיענו בזה שצריך להוסיף למ"ד על מלת **"גדל פרע"**, שאחר שאמר "קדוש יהיה השער שלו", פירש הקדושה שלו מה היא, ואמר: **"לגדל פרע"**, שלא יוכל לחתוך אותו, אלא שיניחהו להיות גדל והולך עד מלאת ימי נזרו. גם הודיענו שמלת פרע סמוכה למלת שער ראשו, כי פירוש פרע - גדול שער, וכאילו אמר: לגדל גדול השער של שער ראשו.

פרק ו, ח

כל ימי נזרו קדוש הוא -

זו קדושת הגוף מלטמא למתים.

לא כמלת **"קדוש יהיה"** דלעיל, שהוא תואר לשער שלו.

פרק ו, ט

פתע פתאום -

ויש אומרים פתע פתאום דבר אחד הוא, מקרה של פתאום.

פירוש: שניהם מורים על ענין מהירות, דבר שלא ירגיש אדם בו עד שיהיה, כמו הפתי שעושה כל דבריו במהירות, ולא ירגיש בהם עד היותם. ויהיה **"פתע פתאום"**, כמו **"אדמת עפר"**. ומה שכתב אחר זה "מקרה של פתאום", אין זה פירוש מלות פתע פתאום, רק שאותו שבא פתע פתאום, הוא מקרה.

וכי ימות מת עליו -

באהל שהוא בו.

דאם לא כן, למה טמא ראש נזרו, אם לא היה המת באהל שהוא בו, אלא שהכתוב קצר ואמר סתם: **וכי ימות מת וטמא ראש נזרו**, כי הדבר מובן בעצמו. ומפני ש**"פתע פתאום"** הן מלות נפרדות, דומיא ד**"גדל פרע"**, ו**"חרצנים ומשרת"**, ו**"יין ושכר"**, חבר גם אלה עמהם ופירש אותם, ואחר כך שב לבאר על הסדר.

ביום טהרתו -

ביום הזייתו.

וקורא אותו טהרתו, אף על פי שלא נטהר לגמרי כל עוד שלא הביא כפרתו, מפני שיום הזייתו הוא קצת טהרתו.

פרק ו, טו

ומנחתם ונסכיהם -

של עולה ושלמים.

פירוש: ולא של עולה ושלמים וחסאת דכתיבי לעיל, אלא של עולה ושלמים בלבד, כדתיניא בפרק שתי מדות: **"ומנחתם ונסכיהם - בעולתו ובשלמיו הכתוב מדבר, אתה אומר בעולתו ובשלמיו, או אינו אלא אף בחטאתו, תלמוד לומר: 'ואת האיל יעשה זבח שלמים לה'"; וסיפיה דקרא **"ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו"**. "איל בכלל היה", איל שלמי נזיר בכלל שאר אילים הטעונים נסכים היה, כדכתיב בפרשת נסכים **"או לאיל תעשה מנחה וכו' ולמה יצא"**, דהדר כתיב באיל נזיר: **"את מנחתו ואת נסכו"**, להקיש אליו כל שאר קרבנות נזיר, מה איל מיוחד שהוא שלמים, שבא בנדר ונדבה, אף כל שבא בנדר ונדבה, מביא מנחה ונסך, אבל חטאת שאינו בא בנדר ובנדבה אינו מביא מנחה ונסך.**

לפי שהיו בכלל, ויצאו לידון בדבר חדש, שיטענו לחם, החזירן לכללם, שיטענו נסכים כדין עולה ושלמים.

פירוש: ואם תאמר, למה הוצרך הכתוב לכתוב פה **"ומנחתם ונסכיהם"** על העולה ושלמים, הרי כבר כתוב בהן בפירוש בפרשת שלח לך. יש לומר, לפי שהיו בכלל **"והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סלת עשרון בלול ברביעית ההין שמן. ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד" וגו'**, ויצאו מן הכלל לידון בדבר חדש, שיטענו לחם, כדכתיב בפרשה הזאת: **"והקריב את קרבנו לה' כבש בן שנתו תמים אחד לעולה וגו' ואיל אחד תמים לשלמים. וסל מצות סלת חלות בלולות בשמן" וגו'**. ותניא בתורת כהנים: **"זו מדה בתורה, כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, ואם לא החזירו, לא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמר מיניה, אלא למאי דנפק נפק"**, דהיינו, שיטענו לחם, **"ולמאי דלא נפק לא נפק"**, ולא יטענו מנחה ונסכים, לפיכך הוצרך להחזירן לכללן וכתב פה **"ומנחתם ונסכיהם"**.

חלות מצות ורקיית מצות -

עשר מכל מין.

דגמרינן מלחמי תודה, מה להלן עשר מכל מין, אף בשאר מנחות עשר מכל מין, כדאיתא בפרק אלו מנחות [התודה]. ולחמי תודה כתיב בהו **"והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה"**

לה" ואמרינן בפרק התודה: "נאמר כאן **'תרומה לה'** ונאמר בתרומת **'תרומת ה'**, מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה". למדנו, שכל מין ומין מהחלות והרקיין והרבוכין והחמץ דכתיבי במנחת תודה, כלן באין עשר עשר, שאם היו פחות מעשר אי אפשר שיהיה עשירית כל מין אלא פרוס, והתורה אמרה "אחד מכל קרבן" ותניא בפרק התודה: "אחד - שלא יטול פרוס".

ואם תאמר, אדגמרי מלחמי תודה, ליגמרו מלחם הפנים, דכתיב ביה **"ואפית אותה שתיים עשרה חלות"** מה להלן שתיים עשרה אף כאן שתיים עשרה.

כבר תרצו זה [תלמודא]: "מסתברא מלחמי תודה הוה לן למילף, שכן: יחיד, מתנדב, שמן, ונפסל בלינה, ושלא בשבת, ושלא בטומאה". ואף על גב דאיכא למימר נילף מלחם הפנים שכן: הקדש, ולבונה, ומצה, ועצם, מכל מקום הנך נפישין. אבל מחביתי כהן גדול, דהוו שתיים עשרה מגזירה שווה ד"חק" "חק" מלחם הפנים, ליכא למילף, דהדיוט מהדיוט עדיף טפי, כמו שתמצו בפרק ואלו מנחות.

פרק ו, יז

יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות -

ישחט את השלמים על מנת לקדש את הלחם.

פירש מלת **"יעשה"**, כמו ישחט, משום שבעת השחיטה לתליא מילתא, שאם חשב אז לאכלו חוץ לזמנו או חוץ למקומו **"פגול הוא לא ירצה"**, אבל אם לא חשב בשעת שחיטה שום מחשבה פוסלת, אף על פי שחשב בה בעת ההקרבה, אין בכך כלום.

גם פירש **"על סל המצות"** - על מנת שיקדש סל המצות, מפני שהמובן מ"יעשה זבח שלמים על סל המצות" הוא, שישחט הזבח על הסל שבו המצות. גם פירש **"על סל המצות"**, כמו על הלחם, מפני שבזולת זה יובן על מנת לקדש את הסל שבו הלחם, ולא את הלחם שבסל.

את מנחתו ואת נסכו -

של איל.

דלא תימא של כל אחד ואחד מהנזכרים לעיל. ואף על פי שהאיל בכלל שאר אלים הטעונין נסכים היה, בפרשת נסכים, הדר כתביה הכא, להקיש אליו: מה איל מיוחד, שבא בנדר ובנדבה, אף כל שבא בנדר ובנדבה; יצא חטאת וכיוצא בו, שאינן באין בנדר ובנדבה. ולמדנו מכאן דקרא ד"ומנחתם ונסכיהם" דלעיל, לא קאי אלא אעולה ושלמים בלבד, כדתניא בפרק שתי מדות.

פרק ו, יח

וגלח הנזיר פתח אהל מועד -

יכול יגלח בעזרה, הרי זה דרך בזיון, אלא וגלח הנזיר לאחר שחיטת השלמים, שכתוב בהן: "ושחטו פתח אהל מועד".

דתניא בספרי: "וגלח הנזיר פתח אהל מועד - בשלמים הכתוב מדבר". פירוש: וגלח הנזיר אחר שחיטת השלמים, ששחיטתו הוא בפתח אהל מועד, כדכתיב: "ושחטו פתח אהל מועד", "או 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד' כמשמעו", דהיינו בעזרה, "אמרת, אם כך אמרה תורה: 'לא תעלה במעלות על מזבחי', קל וחומר שלא יגלח, הא מה תלמוד לומר: 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד', בשלמים הכתוב מדבר", וכאלו אמר: וגלח הנזיר אחר שחיטת הקרבן, הנשחט בפתח אהל מועד, שהוא השלמים.

אשר תחת זבח השלמים -

לפי ששלמי נזיר היו מתבשלים בעזרה, שצריך ליטול הכהן הזרוע אחר שנתבשלה.

פירוש: ואם תאמר איך אפשר לפרש "אשר תחת זבח השלמים" תחת הדוד, שהיו מבשלים בו השלמים, והלא השלמים נאכלים לבעלים הם, ומסתמא כל אחד מבשל אותם בביתו, ואם כן צריך ללכת בבתי הבעלים, לתת שער ראש נזרו תחת הדוד, שמבשלים בו הבעלים. השיב בזה: אל יקשה עליך זה, לפי ששלמי נזיר לא היו מבשלים בבתי הבעלים כשאר השלמים, אלא בעזרה, מפני שצריך הכהן ליטול הזרוע בשלה מן האיל אחר שנתבשלה, ואחר כך יקחו הבעלים השאר וילכו לבתיהם.

פרק ו, יט

הזרוע -

בשלה לאחר שנתבשלה.

אין "לאחר שנתבשלה" לאפוקי ממאן דאמר: "אין בשלה אלא שלמה", כלומר כמו שהיא, דהא לכולי עלמא לאחר שנתבשלה הוא שנוטל אותה, ולא פליגי תנא קמא ורבי שמעון ללישנא קמא, אלא דמר סבר מחתך לה והדר מבשל לה, ומר סבר מבשל לה והדר מחתך לה. וללישנא בתרא: מר סבר בהדי איל מבשל לה, ומר סבר בקדרה אחרת מבשל לה. אלא שרצה להוכיח, שמאחר שאינו נוטל הזרוע אלא אחר שנתבשלה, צריך לומר, ששלמי נזיר בעזרה נתבשלו. והנוסחא האמתית היא: "לפי ששלמי נזיר היו מתבשלין בעזרה, שצריך ליטול הזרוע אחר שנתבשלה".

ואם תאמר, איך אפשר שיטול הזרוע מן האיל אחר שנתבשלה עם האיל, והלא כשנתבשל האיל עם הזרוע, שהיא אסורה באכילה לזרים, בלע ממנה טעם האסור. כבר תרצו בפרק גיד הנשה, שכיון שאין הזרוע אצל כל האיל אלא אחד מששים, כשתשער הבשר שבו עם הבשר של כל האיל הנשאר אחר לקיחת הזרוע ממנה, לא הקפידה תורה על זה, מפני שהוא בטל במיעוטו. ומכאן למדו לכל אסורים שבתורה שבטלים בששים.

פרק ו, כ

קדש הוא לכהן -

החלה והרקיק והזרוע.

כי מלת "הוא" המורה על אחד, שב אל המונף, שהוא בכח מאמר "והניף" המורה על שלשתן. ואמר: "תרומה הן לכהן", במקום **"קדש הוא לכהן"**, לתקן מלת קדש, שהיא פה במקום תרומה, שהרימו אותם לכהן, לא שהם קדש לכהן. ולתקן מלת "הוא", שהוא במקום הן - החלה והרקיק והזרוע.

על חזה התנופה ועל שוק התרומה -

מלבד חזה ושוק הראויים לו מכל שלמים, מוסף על שלמי נזיר הזרוע הזה.

פירש מלת "על", כמו מלבד, וכמוהו **"על עולת התמיד"**, שאין פירושו עליו ממש, רק מלבד. ואמר "הראויים לו מכל שלמים" פירוש: האמורים בפרשת צו: **"כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל"**, ושלמי נזיר בכלל השלמים הן, לפיכך לא הוצרך לכתוב פה רק הזרוע, שהוא מוסף על שלמי נזיר, ואינו כשאר השלמים. אבל מה שיש בשאר השלמים, אין צורך לכתבם פה, ולכן הספיק במה שאמר "מלבד החזה והשוק". ואמר: שהמוסף על שלמי נזיר הוא הזרוע לבד, מכלל השלשה הנזכרים לעיל, שהם: הזרוע והחלה והרקיק, מפני שהמכונן פה, אינו רק המוסף על שלמי הנזיר מגוף השלמים, והתוספת שיש לשלמי נזיר מגוף השלמים אינו רק הזרוע, שבשאר השלמים הם החזה והשוק לבד, ובשלמי נזיר הם החזה והשוק והזרוע, אבל החלה והרקיק הם הבאים עם השלמים, לא מגוף השלמים.

לפי שהיו שלמי נזיר בכלל, ויצאו לידון בדבר חדש, להפרשת זרוע, הוצרך להחזירן לכללן, לידון אף בחזה ושוק.

פירוש: ואם תאמר, אי הכי כיון ששלמי נזיר הם בכלל סתם שלמים, דכתיב בהו **"כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי וגו'**, למה הוצרך לכתוב פה מלבד החזה והשוק. השיב: לפי שהיו שלמי נזיר בכלל כל השלמים, ויצאו לידון בדבר חדש, דהיינו בהפרשת הזרוע, שאינו בשאר השלמים. וכל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב בפירוש, כדתניא בריש תורת כהנים, לפיכך הוצרך להחזירו לכללו, ואמר: על חזה התנופה וגו' לידון אף בחזה ושוק. דאי לאו דאהדרה קרא, הוה אמינא למאי דנפק נפק, ולמאי דלא נפק לא נפק, ולא הוה גמר מכלליה, ולא כלליה גמר מיניה.

פרק ו, כא

מלבד אשר תשיג ידו -

שאם אמר הריני נזיר על מנת לגלח על מאה עולות ועל מאה שלמים, כפי נדרו אשר ידור יעשה, מוסף על תורת נדרו.

בתורת כהנים [בספרי]. פירוש: הא דכתיב "וזאת תורת הנזיר וגו' והקריב את קרבנו לה' כבש בן שנתו תמים אחד לעולה וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת ואיל אחד תמים לשלמים" הוא בנזיר סתם, מלבד אם השיגה ידו ואמר בעת שנדר בנזירותו: הריני נזיר על מנת שכשאגלח על נזירותי, אגלח על מאה עולות במקום העולה אחת, שהנזיר מגלח עליו, ועל מאה שלמים במקום האיל האחד לשלמים, כי אז כפי נדרו אשר נדר כן יעשה. ומה שאמר "על מאה עולות ועל מאה שלמים", ולא אמר על מאה חטאות, הוא מפני שאם אמר על מאה חטאות, אינו בכלל "כפי נדרו אשר ידור כן יעשה", משום דכתיב "מלבד אשר תשיג ידו", משמע, דוקא בדברים הבאים בנדר ובנדבה, דהיינו עולות ושלמים, פרט לדברים שאינם באים בנדר ונדבה, שהן החטאות. וכך שנו בספרי: "יכול אם אמר על מנת לגלח על מאה חטאות ועל מאה אשמות, קורא אני עליו 'כפי נדרו אשר ידור כן יעשה', תלמוד לומר: 'אשר תשיג ידו', לא אמרתי אלא קדשים הבאים בנדר ובנדבה". ומה שאמר "מוסף על תורת נדרו" הוא פירוש "על תורת נדרו" הכתוב בסוף הפרשה, שהוא מאמר יתר, שלא היה לו לכתוב אלא: "מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידור כן יעשה", ולפיכך דרשו בו בספרי: "מוסף על תורת נדרו". פירוש: לא אמרתי לך שכפי נדרו אשר ידור כן יעשה, אלא כשיהיה נדרו נוסף על תורת הנזיר, אבל אם היה נדרו חסר מתורת הנזיר, כגון אם אמר: הריני נזיר חמש נזירות על מנת לגלח על כלן יחד שעור של נזירות אחת, דהיינו השלש בהמות הכתובות בפרשה, אין אני קורא בו כאשר "ידור כן יעשה", משום ד"על תורת נדרו" כתיב, דמשמע שיהיה נדרו מוסף על תורת נדרו, ולא שיהיה חסר ממנו.

פרק ו, כג

אמור להם -

כמו "זכור", "שמור".

שפירושם לשון הווה, שכך פירש גבי "זכור - תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמנה לך מנה יפה תהא מזמינה לשבת". ובפרשת פנחס גבי "צרור את המדינים": "צרור - כמו זכור, שמור, לשון הווה, עליכם לאייב אותם", לא כמו שפירשו המדקדקים שהוא מקור במקום צווי, רק הוא לשון הווה המורה על התמדת הפועל ההוא, כי כמו שיש בלשון יון פועל של צווי איפ"ה ופועל של הווה ליי"ה, כך יש בלשוננו פועל של צווי "אמור אל הכהנים" שפירושו איפ"ה, ופועל של הווה "אמור להם" שפירושו ליי"ה.

אמור להם -

שיהיו כלם שומעים.

ותהיה מלת "אמור" שבה אל אהרן ובניו, ומלת "להם" - אל בני ישראל, כאילו אמר: כל אחד מכם אמור להם לישראל הברכות של: "יברכך, יאר, ישא" האמורים אחר זה. אבל אונקלוס תרגם "אמור להם" - כד ימרון להון" שתהיה מלת "אמור" שבה אל בני ישראל, ומלת "להם" - אל אהרן ובניו. ואם כן היה ראוי להיות לכם במקום "להם", אחרי שהדבור לאהרן ולבניו לנוכח, כדכתיב "כה תברכו את בני ישראל". אבל כל אלה הדרשות ודומיהן שדרשו על מלת "אמור להם", אינן אלא אסמכתא בעלמא.

פרק ו, כז

ואני אברכם -

לישראל, ואסכים עם הכהנים.

פירש כנוי "אברכם" לישראל, ולא לאהרן ולבניו, שהוא היותר נכון לפי הנראה, שהרי כשישוב לאהרן ולבניו, יהיה פירוש "ואני אברכם" כמשמעו, שאם יברכו הם את ישראל גם אני מברך אותם, וכשהוא שב אל ישראל, לא יתכן שיהיה פירוש "ואני אברכם" אלא שיסכים עמם, לא שאברכם, שאם יהיה אברכם כמשמעו, מה תועלת בברכת הכהנים, והיה די לו במה שפירש אחר זה:

דבר אחר: "ואני אברכם - לכהנים",

כמו שדרשו בספרי. דתניא: "ואני אברכם" - למה נאמר, לפי שהוא אומר 'כה תברכו את בני ישראל', אין לי אלא ברכה לישראל, ברכה לכהנים מניין, תלמוד לומר: 'ואני אברכם', מפני שמאמר "ושמו את שמי", לא בא אלא להודיע שהברכה תהיה בשם המפורש ולא בכנוי, כמו ששנו בספרי: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" - למה נאמר, לפי שנאמר בה 'כה תברכו את בני ישראל', בא ללמד, שתהיה בשם המפורש ולא בכנוי". וכיון שמאמר "ושמו את שמי על בני ישראל" אינו מורה אלא בשם שבו תהיה הברכה, לא יפול עליו לומר אלא כשישימו את שמי המפורש בברכתם, אז אני מסכים עם הכהנים, לא כשישימו את שמי המפורש בברכה, אני אברך אותם. אלא שעם כל זה מאחר שדרשו אותו כן בספרי, הביא הרב גם זה בפירושו, אחר שהביא המדרש האחר, שדרשו שם: "ואני אברכם", שלא יהו ישראל אומרים: ברכותינו תלויות בכהנים, תלמוד לומר: 'ואני אברכם'. ושלא יהו הכהנים אומרים: אנו נברך את ישראל, תלמוד לומר: 'ואני אברכם' אני אברך את עמי", לפי שהוא קרוב לפשוטו של מקרא.

פרק ז

פרק ז, א

כלות משה להקים -

ולא נאמר ביום הקים, מלמד שכל שבעת ימי המלואים היה משה מעמידו ומפרקו, ואותו היום העמידו ולא פרקו.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "שאינה ראויה גמורה, כי **'ביום כלות'** אינו דבק עם **'להקים'** בלבד, אבל הוא דבק עם כל הנמשכים אחריו - ביום כלות משה להקים את המשכן ולמשוח ולקדש אותו ואת המזבח ואת כל כליו, הקריבו הנשיאים את קרבנם כשנעשה כל זה". ואין דבריו נכוחים, דאם כן יתחייב לפרש הווי"ם של **'וימשח, ויקדש, וימשחם ויקדש אותם'** במקום למ"ד, והווי"ו של **'ויקריבו נשיאי ישראל'** וי"ו יתירה, כאלו אמר: למשוח ולקדש ולמשחם ולקדש אותו, הקריבו נשיאי ישראל.

וזה דבר שלא נמצא כמוהו בכל המקרא. לכן דברי רז"ל הם על פי הפשט, כאלו אמר: **ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, משח אותו ויקדש אותו וגו' ואח"כ ויקריבו נשיאי ישראל וגו' ויביאו את קרבנם וגו'.**

וראש חדש ניסן היה.

פירוש: היום שכלו הקמותיו, לא היום שהוקם המשכן, דבהדיא כתיב ביה **"ויהי בחדש הראשון בשנה השנית, באחד לחדש הוקם המשכן"**. וזה אליבא דמאן דאמר בתורת כהנים **"ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה. 'שעיר' - זה שעיר של נחשון. 'החטאת' - זה חטאת יום השמיני. 'דרוש דרש משה' - שעיר של ראש חדש"**, ולא אליבא דמאן דאמר בספרי: **"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם"**. מי היו, מישאל ואלצפן היו, שנטמאו בנדב ואביהוא **'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא'**, שהוא י"ד בניסן. ביום ההוא לא היו יכולין לעשות, אבל היו יכולין ביום שלאחריו", אלמא שביעי שלהן בערב פסח היה, ונמצא שהיום הראשון שלהם שבו מתו נדב ואביהוא שמיני לניסן היה.

בשני נשרפה הפרה.

בפרק הניזקין: אמר רבי לוי שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן. ואחת מהן פרשת פרה אדומה. ופרש"י ז"ל: **"לפי שביום המחרת נשרפה הפרה, להיות נטהרין לפסחיהן, וקודם לכן לא יכלו לעשותה, דבעינן 'והזה אל נוכח פני אהל מועד'.** והכי אמרינן במסכת מגלה ירושלמית: באחד בניסן הוקם המשכן ושני לו נשרפה הפרה". כי מה שהביא פה ענין שרפת הפרה וענין הזיית הלויים וגלוחם, הוא מפני שהיום שכלו הקמותיו, שהיה בראש חדש ניסן, הביאו הנשיאים שש עגלות צב ושני עשר בקר לפני ה' וכתיב: **"את שתי העגלות ואת ארבעת הבקר נתן לבני גרשון"**, והנשארים לבני מררי, והלויים לא נבחרו להיות תמורת הבכורות, רק אחר ההזיה והגלוח, מפני זה הוכרח לומר: בשני נשרפה הפרה, ובשלישי הוזו הזיה ראשונה, ובשביעי הוזו הזיה שנית.

ובשביעי גלחו.

הוא הגלוח האמור בפרשת בהעלותך: **"וכה תעשה להם לטהרם, הזה עליהם מי חטאת, והעבירו תער על כל בשרם"**. ופרשת הלויים שהיא: **"קח את הלויים"**, שבפרשת בהעלותך, ביום שהוקם המשכן נאמרה, כדאיתא בפרק הנזקין, ועל כרחך לומר שבשלישי לניסן הוזו הזיה הראשונה מההזיות דשלישי ושביעי, ובשביעי בניסן הוזו ההזיה שניה שהיא בשביעי, ואז העבירו תער על כל בשרם וכבסו בגדיהם ונטהרו.

פרק ז, ב

הם נשיאי המטות -

שהיו שוטרים עליהם במצרים, והיו מוכים עליהם.

הם העומדים על הפקודים שעמדו עם משה ואהרן, כשמנו את ישראל, שנאמר: ואתכם יהיו וגו'. בספרי. דאם לא כן "הם... הם" למה לי. ואף על פי שהעומדים על הפקודים עדיין לא נתמנו עד אחד באייר. שמא יש לומר, שהכתוב דבר על העתיד, דומיא ד"ההולך קדמת אשור" דפריך תלמודא "אשור מי הוה" ותרצו: "על שם העתיד".

פרק ז, ג

ויקריבו אותם לפני המשכן -

שלא קבל משה מידם עד שנאמר לו מפי המקום.

בספרי. דאם לא כן מאי **"לפני המשכן"**. ולא ידעתי איך יאמרו במלת **"מאתם"**, שהיה לו לומר קח מלפני המשכן לא מאתם. ושמא יש לומר, שכשהקריבום לפני המשכן לא הניחום שם, רק היו בידם עד שנאמר לו מפי המקום **קח מאתם** פירוש: קבל אותם מידם.

פרק ז, י

ויקריבו הנשיאים את קרבנם לפני המזבח -

שלא קבל משה מידם עד שנאמר לו מפי הגבורה **"יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח"**.

בספרי. דאם לא כן מאי **"לפני המזבח"** דקאמר, ומהו **"ויאמר ה' אל משה... יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח"**, שכתוב אחריו, דמשמע שלולא שאמרו ה', לא היה מקבלם.

פרק ז, יא

יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח -

ועדיין לא היה יודע משה היאך יקריבו, אם כסדר תולדותם, אם כסדר המסעות, עד שנאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא יקריבו למסעות כל אחד ביומו.

בספרי. והביאו ראייה מדכתיב: **"ויהי המקריב"** אין 'ויהי' אלא שנאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא. יקריבו - למסעות", דאם לא כן: ויקרב ביום הראשון את קרבנו וגו' מיבעי ליה. מהו **"ויהי המקריב"**, שהיה מפי הקדוש ברוך הוא. **"המקריב ביום הראשון... נחשון בן עמינדב למטה יהודה"**, שהוא על סדר המסעות. ולא אליצור בן שדיאור למטה ראובן, שהוא על סדר תולדותם.

ויש לתמוה, היאך נסתפק משה בסדר המקריבים אם הוא כפי תולדותם או כפי מסעם, והלא עדיין לא היה סדר המסעות עד ראשון באייר, כמו שמפורש בפרשת במדבר. ושמא יש לומר, שמאז ששהה בהר סיני הארבעים יום האחרונים, הודיעו ה' יתברך חלוק הבכורים עם הלויים וחלוק הדגלים וסדר מסע המחנות. אבל בספרי אמרו עוד: "ועדיין לא היה משה רבינו עליו השלום יודע כיצד יקריבו, אם כלן כאחד, אם כל אחד ואחד יומו, עד שנאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא: 'יקריבו' כל אחד ואחד יומו, שנאמר **'נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום'**".

ומפני שהעניינים מפי הקדוש ברוך הוא הם שלשה: שיקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח, ושיקריב כל אחד ביומו, שנאמר **"נשיא אחד ליום"**, ושיהיה המקריב ביום הראשון נחשון בן עמינדב, שהוא על סדר המסעות, מדכתיב **"ויהי המקריב"** כדלעיל, חלקו אותם בתורת כהנים [בספרי] בשלשה. אבל רש"י ז"ל כלל השלשה עניינים בשנים, מפני שאין בפרשה, רק שני דבורים מפי הקדוש ברוך הוא: האחד, **"ויאמר ה' אל משה נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח"** שנכללו בו שני עניינים: שיקריבו לחנוכת המזבח ושיקריבו כל אחד ביומו. והדבור השני: **"ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון בן עמינדב"**, שהוא על פי סדר המסעות, ולא על פי סדר התולדות.

אבל לא ידעתי למה לא כלל העניין של כל אחד ואחד ביומו עם העניין הראשון של **"יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח"**, כמו שהן בכתוב, אבל כלל אותו עם העניין השני של, יקריבו למסעות ולא לתולדות. ושמא יש לומר, מפני שהעניין של כל אחד ביומו, הוא מתיחס יותר עם העניין של על פי סדר המסעות, ממה שהוא מתיחס עם העניין של יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח, מפני שהעניין של יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח, הוא לתת להם רשות שיקריבו בלבד, לא באי זה אופן יקריבום, ואין ראוי לכלול עמו העניין של כל אחד ביומו, שמורה על אי זה אופן יקריבום. וכיוצא בזה תמצא בראש פרשת אחרי מות, עיין שם.

פרק ז, יב

ביום הראשון -

אותו היום נטל עשר עטרות כו'.

כדאיתא בסדר עולם. כבר פרשתים בפרשת שמיני, עיין שם.

למטה יהודה -

יחסו הכתוב על שבטו, ולא שגבה משבטו והקריב.

כלומר, אין פירוש למ"ד "למטה יהודה" כלמ"ד "אמרי לי", שיהיה פירושו שהקרבן שהקריב נחשון היה בעבור מטה יהודה, שגבה אותו משבטו והקריבו, רק פירושו: נשיא למטה יהודה. והראיה מכל שאר המקריבים, שכתוב בהם "נתנאל בן צוער נשיא יששכר", "נשיא לבני זבולון אליאב בן חלון". אבל רש"י ז"ל הביא הראיה מ"זה קרבן נחשון", שפירושו משלו, וכך הוא שנוי בספרי. גם פירושו: למטה יהודה, שיחסו הכתוב על שבטו, כאילו אמר נחשון בן עמינדב, שממטה יהודה. ודעתם רחבה מדעתנו.

פרק ז, יג

שניהם מלאים סלת -

למנחת נדבה.

שהיא הראשונה שבמנחות האמורה בויקרא, ולא למנחת נסכים, שהרי הוא דבר הלמד מעניינו, מה "מלאה קטרת" - נדבה, אף מלאים סולת - נדבה. ועוד, שמנחת הנסכים של פר אחד ואיל אחד וכבש אחד של עולה, ומנחת הנסכים של בקר שנים ואילים חמשה ועתודים חמשה וכבשים בני שנה חמשה של שלמים, אין הקערה והכף [והמזרק] מכילים אותה.

פרק ז, יד

מלאה קטרת -

לא מצינו קטרת ליחיד, ולא על מזבח החיצון.

פירוש: לא מצינו שום יחיד שיביא קטרת, לא על המזבח הפנימי, ולא על מזבח החיצון, אלא משל צבור היא באה, מנה אחת בכל יום, פרס מקטיר שחרית, ופרס מקטיר בין הערבים. ואף היא אינה נקטרת אלא על מזבח הפנימי, לא על מזבח החיצון. וכאן נעשו שני שנויים: האחד שהיחיד הביא קטרת, והשני שהקטיר אותה על מזבח החיצון. אבל בספרי שלפנינו אינו כתוב אלא זה: "קרבן זה מביא קטרת נדבה, ואין היחיד מביא קטרת נדבה".

פרק ז, טו

פר אחד -

מיוחד שבעדרו.

ובספרי שנינו: "פר אחד בן בקר - שלא היה בעדרו כמוהו. איל אחד - שלא היה בעדרו כמוהו". ונראה לי שכך פירושו: לפי שלא מצינו בשום מקום שיכתוב בפר או באיל או בכבש מלת "אחד", אלא כשאחריו פרים או אלים או כבשים, שהם יותר מאחד, שכתוב

בהם מספר בהכרח, כדי להודיע מספרם, שאז אגב שכתוב בהם מספר, כתב גם בפר או באיל או בכבש הכתוב בצד "אחד", אף על פי שסתם פר או איל או כבש אחד, אבל כשאינו כתוב בצד מספר, אינו כתוב אלא פר או איל או כבש סתם, כמו: "קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה... קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש בני שנה תמימים לעולה", השתא דכתיב אחד, אינו אלא לדרשא, שיהא מיוחד בעדרו שלא יהא בעדרו כמוהו.

פרק ז, טז

שעיר עזים אחד לחטאת -

לכפר על קבר התהום וטומאת ספק.

בספרי. ותניא "אי זהו קבר התהום, שלא הכיר בה אדם", כלומר, דבר זה כאלו משוקע בתהום, ואין דרך לעמוד עליו. ובפרק הישן אמרו: "תחתיהן חלול, מפני קבר התהום, שאין אדם מכיר בו כל עיקר".

ורבינו מיוחס כתב על זה: "לא ידעתי אי זהו קבר התהום ואי זהו הוא טומאת ספק, שהרי עד עכשיו לא היה מקדש וקדשים". ודבריו תמוהים מאד, שהרי כלן בחזקת טמאי מתים היו עד היום, מאחר שהמות מצוי בעולם, וטהרת טומאתן, שהיא אפר הפרה, עדיין לא נצטוו עליה עד אחד בניסן בשנה השנית, כדאיתא בפרק הנזקין שמונה פרשיות נאמרו בו ביום שהוקם המשכן, ואחת מהן פרשת פרה אדומה וביום המחרת נשרפה. והכי אמרינן במסכת מגילה ירושלמית: באחד בניסן הוקם המשכן, ושני לו נשרפה הפרה, ואם לא היו אז מקדש וקדשים מאי נפקא מינה, וכי בזמן הזה, שאין מקדש וקדשים נמצאים בינינו, אין אנו טמאי מתים כלנו, וכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו אי אפשר להכנס במקדש ולא בעזרה או לאכול קדשים בלא טבילה והזאת שלישי ושביעי. ואם תאמר, אין הנדון דומה לראיה, שאנחנו, נהי שאין לנו מקדש וקדשים, מכל מקום כבר נצטונו על הטומאה, אבל יוצאי מצרים עדיין לא נצטוו על הטומאה, מכיון שאיסור הטומאה אינו אלא בעד מקדש וקדשיו, וכשאין מקדש וקדשים אין כאן טומאה. אין זו טענה, מפני שאף על פי שלא נצטוו על הטומאה, מכל מקום כשהוקם המשכן ונהיו מקדש וקדשים והוזהרו שלא יכנסו במקדש ולא בעזרה כל מי שנטמא למתים, הנה נאסרו מיד כל הטמאים, העוברים והבאים, בביאת מקדש ובנגיעת קדשיו בעודן בטומאתן, ואם כן מאי נפקא מינה אם לא היו עד עכשיו מקדש וקדשים. יש לומר שכונתן בזה היתה, שמה שאמרו לכפר על קבר התהום ועל ספק טומאה, אינו אלא על החטא שחטאו, שנטמאו בקבר התהום ובספק טומאה ולא ידעו את טומאתן ונכנסו למקדש ואכלו קדשים בטומאתן, שכן משמע מלשון "לכפר" שאין כפרה אלא על החטא שכבר קדם. ומפני זה הוקשה בעיניו ואמר: "לא ידעתי אי זהו קבר התהום ואי זהו טומאת ספק, שהרי עד עכשיו לא היה מקדש וקדשים". כלומר, ואם כן אי אפשר לומר שחטאו ונכנסו למקדש וצריכין כפרה. ואין הדבר כן, אלא אפילו מכאן ולהבא אם היו בספק טומאה או בטומאת קבר התהום ורצו להכנס במקדש

או בעזרה, צריכין כפרה לכפר על קבר התהום וטומאת ספק, ואם לאו לא יוכלו להכנס לא במקדש ולא בעזרה.

אבל מה שצריך לדקדק בזה הוא, איך מותר להם לנשיאים ולכהנים וללויים להכנס בעזרה כל עוד שלא הזו הזאת שלישי ושביעי, והלא כולן בחזקת טמאים היו עד עכשיו. ולמה חששו בקבר התהום, שהיא טומאה שלא הכיר בה אדם, ובטומאת הספק, ולא חששו בטומאת הודאי. ואם תאמר, התורה התירה להם בהוראת שעה שיקריבו בטומאה ותדחה טומאתן, כמו הפסח שכתוב בו: "**במועדו** - אף בטומאה ואף בשבת", אף כאן אף בטומאה ואף בשבת, שהרי השנים עשר נשיאים על סדר הימים הקריבו את קרבנם, ואי אפשר שלא יהא שבת ביניהם. אי הכי למה הוצרך להביא שער החטאת לכפר על קבר התהום וטומאת ספק, השתא טומאתן הודאית נדחית מפני קרבנם, טומאת הספק מיבעיא. ושמא יש לומר, דטומאתן הודאית, דאי אפשר בלא דחיה, נדחת מפני קרבנם, אבל טומאת הספק וטומאת קבר התהום, שאפשר לכפר עליהן על ידי שער החטאת, הוצרכו בהן כפרה.

פרק ז, יט

קערת כסף -

מנין אותיותיו בגמטריא תתק"ל, כנגד שנותיו של אדם הראשון.

הוצרך הרב פה להביא אלה המדרשות של אלה הגמטריאות כלן, שהן מיסודו של רבי משה הדרשן, מה שלא עשה כן בשאר דבריו, מפני שאלה המדרשות קרובות לפשוטו של מקרא הן, דאם לא כן מה ענין הכלים הללו, הקערה והמזרק והכף ומספר משקלם ומה ענין הבהמות הללו ומספרן, פר אחד ואיל אחד וכבש אחד לעולה ושעיר עיזים אחד לחטאת ובקר שנים ואלים חמשה ועתודים חמשה וכבשים חמשה לשלמים, עד שכל הנשיאים הסכימו בכולם בין במין הכלים ומספרן, בין במין הבהמות ומספרן, בין במשקל הכלים ומספרן, מבלתי שום שנוי כלל, שעל כרחנו לומר שלא היו הדברים הללו במקרה, אלא בכונה.

פק ז, פד

קערות כסף שתיים עשרה -

הם הם שהתנדבו, ולא אירע בהן פסול.

בספרי. דאם לא כן מנינא אתא לאשמעינן.

פרק ז, פה

שלשים ומאה הקערה האחת וגו' -

מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: "שלשים ומאה משקלה", ולא פירש באיזה שקל, לכך חזר ושנאה כאן, וכלל בכלן "כל כסף הכלים... בשקל הקדש".

כדתניא בספרי: **"שלשים ומאה הקערה האחת** - למה נאמר, לפי שהוא אומר: **'קרבנו קערת כסף אחת וגו'**, אין לי אלא מזרק, שנתפרש בו שהוא בשקל הקדש, קערות מניין, תלמוד לומר: **'כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות בשקל הקדש'**".

פירוש: אי לאו קרא דהכא, הוה אמינא ד"בשקל הקדש", דכתיב במזרק, אמזרק לחודיה קאי, ולא על הקערה, ולא היינו יודעים באיזה שקל הם המאה ושלושים של קערה, לכך חזר ושנאה כאן וכלל כלן בשקל הקדש. ומפני שהיה צריך לכלול הכל, לומר: **"כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות בשקל הקדש"**, ללמד שכל שקליהן בשקל הקדש היו, חזר וכתב: **"שלשים ומאה הקערה ושבעים המזרק"** כדי שיאמר אחר כן: **"כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות בשקל הקדש"**.

כל כסף הכלים וגו' -

למדך שהיו כלי המקדש מכוונים במשקלם. שוקלן אחד אחד ושוקלן כלן כאחד, לא רבה ולא מעט.

הרמב"ן ז"ל כתב בזה: "ואיני מבין טעמם בדבר זה, שאם נחשוב שהוא נס, מה תועלת יש בדבר שיעשו בו הנס הזה, ואם כדרך כל הארץ הוא בכל המשקלות, למה הזכיר אותו הכתוב". ונראה לי, שהמביאו אל המבוכה הזאת אינו אלא מפני שחשב שפירוש "מכוונים במשקלם" הוא, שהמשקל של פרוטרוטין היה שוה למשקל של כלן יחד, והוא מה שכתוב אחריו "שוקלן אחד אחד ושוקלן כלן כאחד לא רבה ולא מעט".

אבל אנחנו נאמר, שפירוש "שהיו מכוונים במשקלם" הוא, שהמשקל של פרוטרוט האחד שוה למשקל של פרוטרוט האחר, שאם היה המשקל האחד בלא שום הכרע, היה גם המשקל האחר כן, ואם היה במשקל האחד הכרע, היה גם במשקל האחר כדמות ההכרע ההוא, בלי תוספת ומגרעת. לא כדרך השוקלים שאינם מדקדקים במשקל הפרוטרוט כל כך בצמצום, ולפעמים יהיה בו הכרע, ולפעמים לא יהיה בו. וכשחוזר לשוקלן כלן יחד, פעמים מרבה פעמים ממעט, אבל משקל כלי בית המקדש אינו כן, אלא שהיו כל כך מכוונים המשקלים של פרוטרוט, עד שלא היה הפרש בין המשקלין של פרוטרוט למשקל של כלן יחד. וזהו מה שאמר בספרי: "שלא ככלי הדיוט כלי בית העולמים. כלי הדיוט שוקלן אחד אחד ושוקלן כלן כאחד, פעמים מרבה פעמים ממעיט, אבל כלי המקדש אינו כן, אלא שוקלן אחד אחד, וחוזר ושוקלן כלן יחד, ולא רבה ולא מעט".

פרק ז, פו

כפות זהב שתיים עשרה -

למה נאמר, לפי שנאמר "כף אחת עשרה זהב" היא של זהב, ומשקלה עשרה שקלים של כסף, או אינו אלא כף אחת של כסף, ומשקלה עשרה שקלי זהב, ושקלי זהב אין משקלם שווה לשל כסף, תלמוד לומר: "כפות זהב".

בספרי. פירוש: משום דמקרא ד"כף אחת עשרה זהב" לא משתמע "זהב" דכתיב ביה, אי אכף קאי, שהכף של זהב אי א"עשרה" קאי, שהיו השקלים שלו של זהב. חזר וכתב כאן "כפות זהב" וגו', ללמד, שהכפות היו של זהב. ומשום דקשיא ליה לרש"י ז"ל בפירוש זה, דלמה לי קרא דכפות זהב, בלאו קרא דכפות זהב, תיפוק לי מקרא ד"כף אחת", דעל כרחק לומר, דזהב דכתיב ביה אכף קאי, דאי אעשרה שקלים דסמיך ליה, שהיו שקלים של זהב, מאי נפקא מינה אם יהיו של כסף או של זהב, משקל השקל לעולם אחד הוא. תירץ בזה ואמר: "ושקלי זהב אין משקלם שווה לשל כסף".

ויש לתמוה, כיון דמקרא ד"כפות זהב" לא למדנו אלא שהזהב הכתוב בקרא ד"כף אחת" אכף קאי, אם כן לא ידענו השקלים שלו אם הן של כסף או של זהב. וליכא למימר, דאי לאו קרא ד"כפות זהב" הוה מספקא לן: זהב דכתיב בקרא ד"כף אחת" אי אכף קאי אי אשקלים קאי, השתא דכתיב קרא ד"כפות זהב", ללמד שהכפות היו של זהב, על כרחק לומר, דזהב דכתיב גבי "כף אחת" אשקלים קאי, דאם לא כן תרתי למה לי, דאיכא למימר קרא דכפות זהב, לפרושי קרא דכף אחת הוא דאתא. וליכא למימר, אי הכי זהב דכתיב גבי כף אחת למה לי, תיפוק ליה מקרא דכפות זהב, דאם כן קשיא קערות ומזרקים, דכתיב הכא: "קערות כסף שתיים עשרה מזרקי כסף שנים עשר", ואפילו הכי כתב לעיל מיניה: "קערות כסף אחת מזרק אחד כסף", אלא על כרחק לומר אורחא דקרא הוא להזכיר הענין בפרטן ובכללן.

ואם תאמר, למה לא תרצו בספרי, דמה שחזר וכתב כאן "כפות זהב שתיים עשרה" הוא כדי ללמד שהם הם שהתנדבו ולא אירע בהן פסלות, כמו שתרצו גבי קערות כסף שתיים עשרה, אם מפני שכבר השמיענו זה בקערות כסף שתיים עשרה והוא הדין כל השאר, אם כן "מזרקי כסף שנים עשר" למה נאמר, אם ללמד שהם הם שהתנדבו ולא אירע בהן פסלות, הרי כבר השמיענו זה בקערות והוא הדין כל השאר, אלא על כרחק לומר, דאי לאו האי קרא הוה אמינא דוקא בקערות כסף הוא שהעיד הכתוב שלא אירע בהן פסלות, אבל במזרקי כסף וכפות זהב, שלא העיד בהן הכתוב, לא, אם כן, למה [לא] אמרו גבי כפות, שבא ללמד שלא אירע בהן פסלות, כמו שאמרו גבי קערות ומזרקים. אבל אמרו: ללמד שהכפות היו של זהב. ושמא יש לומר, דאף כאן יש לומר, שמה שחזר הכתוב וכתבו כאן, הוא כדי ללמד שהם הם שהתנדבו ולא אירע בהן פסלות, אלא שלא הוצרכו לומר זה, מפני שכבר תרצו זה גבי קערות כסף שתיים עשרה, ומשם נלמוד התשובה בכל המקראות שהוכפלו כאן, דהיינו במזרקי כסף וכפות זהב, ולפיכך לא כתב רש"י ז"ל כלום במזרקי כסף שנים עשר, למה הוכפל כאן, וגם בספרי לא דרשו בו כלום, אבל בכפות זהב שיש ללמוד ממנו עוד, שמה שהוכפל כאן, הוא כדי ללמד שהכפות היו של זהב, הוכרחו

בספרי להזכיר בו הטעם, שהוא טעם חדש. וליכא למימר, אימא כולה קרא להכי הוא דאתא, דכיון דשאר קראי דקערות ומזרקים הוכפלו כדי ללמד שלא אירע בהן פסלות, על כרחך לומר, דהאי קרא נמי ללמד שלא אירע בה פסלות הוא דאתא, ומדסמך הזהב אל הכפות, למדנו גם כן שהכפות היו של זהב, וזהב דכף אחת, אכף קאי ולא אעשרה.

פרשת בהעלותך

פרק ח

פרק ח, ב

בהעלותך -

על שם שהלהב עולה, כתב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק הנר עד שתהא שלהבת עולה מאליה.

פירש תחלה למה קרא הכתוב ההדלקה עליה, עד שכתב **"בהעלותך"** במקום בהדליקך, ואמר: "על שם שהלהב עולה, כתב בהדלקתן לשון עליה", שפירושו, מפני שמההדלקה תתחייב עליה, כי טבע האש לעלות למעלה, קרא ההדלקה עליה. אחר כך פירש ולמה לא אמר בהדליקך, המורה על ההדלקה, אבל אמר **"בהעלותך"** המורה על העלייה המתחייבת ממנה. ואמר: להודיעך "שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה". פירוש: צריך להמתין בהדלקתן עד שתתלבה האש בכל חלקי הפתילה ותתחיל השלהבת לעלות מאליה, לא שידליקם בלבד ויניחם וילך. ואף על פי שהעלייה היא מטבע האש בעצמה, ואין המדליק פועל אותה, מכל מקום אחר שהוא הסבה במקרה בעלייתה, שאלמלא ההדלקה אין שם עלייה, נקרא הוא מעלה. אבל בפרשת תצוה גבי **"להעלות נר תמיד"**, לא פירש רק למה כתב **"להעלות"** ולא להדליק, ואמר, שצריך להדליק "עד שתהא השלהבת עולה מאליה", אבל לא פירש למה קרא ההדלקה בשם עלייה. ובפרשת אמור כתוב בו **"להעלות נר תמיד"** ולא פירש כלום, כי המפרש פעם יפרש כל הבחינות הנופלות על הלשון, ופעם יפרש קצת מהן, ופעם יסמוך על מה שפירש במקום אחר ולא יפרש שם כלום.

ועוד דרשו רבותינו מכאן, שמעלה היתה לפני המנורה, שעליה הכהן עומד ומטיב. אף על פי שמלת **"בהעלותך"** הוא פועל יוצא, ולפי המדרש היה ראוי להיות בעלותך, שהוא פועל עומד. יש לומר, שלא דרשו זה ממלת בהעלותך, כי עקר המלה הזאת אינה אלא להדלקה, וההדלקה הוא פועל יוצא, רק מה שדרשו בזה, הוא על דרך הרמז בלבד,

מדאפקיה בלשון עלייה. ואף על פי שדרשו מזה: מכאן שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, דרשו עוד: "מכאן שמעלה היתה לפני המנורה, שעליה הכהן עומד ומטיב", דשקול הוא ויבאו שניהם.

אל מול פני המנורה -

נר האמצעי שאינו בקנים אלא בגוף של מנורה.

יש מפרשים, שהנר האמצעי הוא פני המנורה ומולו הוא המקום הנכחי לו מהכותל המערבי, כאילו אמר: אל המקום הנכחי לנר האמצעי, יאירו כל שבעת הנרות. ומה שפירש רש"י ז"ל על **"יאירו שבעת הנרות"** -

שעל ששת הקנים, השלשה מזרחיים פונים למול האמצעי - הפתילות שבהן, וכן השלשה מערביים, ראשי הפתילות שבהן, פונים למול האמצעי,"

הכי פירושא: וכי תימא איך אפשר שיאירו כל הנרות אל נוכח הנר האמצעי, והלא כל אחד מהם יש לו מקום נכחי לעצמו, כמנהג כל המנורות הדולקות. השיב בזה, שלא היה מצב הנרות הללו כמצב נרות המנורות, שכל נר מאיר לנוכח עצמו, אבל הנרות הללו היו פתילותיהן נצדדות כלפי הנקודה הנכחית של הנר האמצעי, עד שהיו כלן מאירין נוכח הנקודה הנכחית של הנר האמצעי. ומה שכתב אחר זה: "ולמה,

כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך"

הכי פירושא: למה נשתנה מצב הנרות הללו ממצב כל הנרות של מנורות, "כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך", שאילו היה מצבם כמצב הנרות של המנורות שהן עשויין לאורה, היו אומרים שגם הנרות הללו לאורה הן עשויות, וכביכול לאורה הוא צריך, עכשו שמצבם משונה ממצב הנרות של כל המנורות העשויין לאורה, יאמרו בודאי הנרות הללו לא לאורה הן עשויין ולא לאורה הוא צריך.

וזה פירוש משובש, שהרי רש"י ז"ל עצמו כתב בפרשת תרומה בפסוק **"והאיר על עבר פניה -** עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה, מסובין כלפי האמצעי", לא כלפי מולו. ובפרק במה מדליקין: רש"י כתב, למאן דאמר צפון ודרום היו מונחים, האמצעי קרי מערבי על שם שהיה פיו כנגד המערב, וכל שאר הנרות כלפי האמצעי, דכתיב **"אל מול פני המנורה"**, דהיינו האמצעי, "יאירו". של צפון היו פונים לדרום, ושל דרום היו פונים לצפון. ובספרי שנינו בהדיא: "לפי שהוא אומר: **'והעלה את נרותיה, והאיר על עבר פניה' -** שומע אני, יהו הנרות דולקין על פני כל הנרות". פירוש: כל אחד מהנרות יהא מאיר לנוכח עצמו, "תלמוד לומר: **'אל מול פני המנורה'**, שיהיו הנרות מקבילין את המנורה, והמנורה את הנרות. הא כיצד שלשה כלפי מזרח, ושלשה כלפי מערב ואחת באמצע. נמצאו כלן מקבילין את האמצעי", הרי לך בפירוש שהנרות היו מקבילין את האמצעי עצמו, לא שהיו מקבילין את מולו, שהוא המקום הנכחי לנר האמצעי. ויש אומרים, שפירוש **"אל מול פני המנורה"** כלפי הנר האמצעי, לא כלפי מולו, והוא דבק עם בהעלותך, ו**"יאירו שבעת**

הנרות הוא מאמר בפני עצמו. ופירושו: בהדליקך את הנרות, יהיה הדלקתן באופן שיהיו פונים כלפי הנר האמצעי. ופירוש **"יאירו שבעת הנרות"**: על הסדר הזה יאירו שבעת הנרות. וראיתם מפסוק **"ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה"**. ואיננו נכון, שאם הדבר כן, לא היה לו לרש"י ז"ל לפרש "שעל ששת הקנים, שלשה מזרחיים פונים למול האמצעי" כו' על **"יאירו שבעת הנרות"**, שהרי אין זה דבק עם **"אל מול פני המנורה"** עד שיקשה עליו שאין כל השבעה למולו, אלא הששה בלבד, אבל היה לו לפרש מה שפירש ב**"יאירו שבעת הנרות"**, בפסוק **"בהעלותך את הנרות אל מול"**, שאינו בעבור כל הנרות, אלא בעבור הששה שעל ששת הקנים בלבד. אבל ממה שאמר סתם: **"בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה"**, וכן מפסוק **"אל מול פני המנורה העלה נרותיה"**, דמשמע מסתם "נרות" ו"נרותיה" כל השבעה, ואינם "אל מול" רק הששה בלבד, אין לבטל הפירוש הזה, לומר עדיין הקושיא של "ששת מיבעי ליה" במקומה עומדת, כי הסתם יאמר על הקצת, מפני שלא חשש הכתוב להוציא אחד מן החשבון, כמו **"לכלם נתן לאיש חליפות"** שהוא חוץ מבנימין, אף כאן אמר נרות ונרותיה, בעבור הששה, שלא חשש הכתוב להוציא אחד מן החשבון.

והרב רבי יצחק בר' ששת נשאל על פירוש זה המאמר, והשיב: שרז"ל הוקשה להם, אחר שאין פנים ואחוריים למנורה, רק פי הנרות הוא הפנים, מה צריך לומר אל נוכח פי הנרות יאירו. ולזה אמרו, שפני המנורה האמורים כאן, הוא פי הנר האמצעי. ושיעור הכתוב הוא: לנגד פי הנר האמצעי יביטו פיות הנרות הנשארים משבעת הנרות, שהן השש נרות שעל הקנים. ולא יהיו הפיות נוטות נוכח הכותל המערבי, רק יהיו באמצע הבזיכין מן הצד, בענין שיטו נוכח הקנה האמצעי שלשה מכאן ושלשה מכאן. ויסכים המדרש הזה למה שאמר הכתוב **"והאיר על עבר פניה"**, כי פירוש עבר בלשון עברי הוא צד, כמו "כתובים משני עבריהם". ולזה גם כן כיון תנא דספרי באמרו: "עשה לה מול ופנים". רוצה לומר, שלא יהיו הפיות נוטים כלם לצד אחד, אבל יהיה האחד נוטה לצד מערב, והאחרים נוטים לצד פי הנר ההוא. ובזה יתקיים מה שאמר הכתוב **"מול פני"**, כי האמצעי הוא הפנים והאחרים משבעת הנרות, המביטים הנר האמצעי, הם מול. ואל יקשה לכם האי **"שבעת הנרות"** ששת הנרות מיבעי ליה, כי פירושו הנשארים משבעת הנרות. ועוד אפשר לומר, שלא היו הפיות באמצע הבזיכין מן הצד לגמרי, אבל היו נוטים נוכח הכותל המערבי, אלא שהיו נוטים מעט לצד פי הנר האמצעי. וזהו לשון הבריתא שהובאה באחרון ממגלה: **"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות - מלמד שהיה מצדד פניהם כנגד הנר המערבי"**. ומלשון מצדד נראה שלא היה ממש באמצע הצד, רק שמצדדים קצת כנגד הנר ההוא. ולפי זה לא יהיה המקרא יוצא מידי פשוטו, כי יהיו כל שבעת הנרות מביטים לכותל המערבי, כפי פשוטו של מקרא, ויהיו גם הששה נוטים לצד האמצעי, כפי מדרש רז"ל. ולפי זה גם לשון "שבעת הנרות" הוא מבואר, כי לא היה אפשר לומר ששת הנרות, כי לפי הפשט כל שבעת הנרות הם ממש. וגם לפי מדרש רז"ל יתורץ הלשון הנשארים משבעת

הנרות, כמו שכתבתי למעלה, עד כאן דבריו. והנה לפירושו הראשון תפול עליו קושית ששת מיבעי ליה, כמו שהקשה הוא בעצמו, כי תשובתו אינה כלום, כי לא יאמר הנשאים משבעת הנרות אלא כשהנשאים הם המועטים, לא כשהם כלם פחות אחד, אלא אדרבה, היה לו לומר שנקראו הששה - שבעה, מפני שהם הרבים ולא חשש הכתוב להוציא אחד מהשבעה. עם היות שגם זה בלתי נכון, דאם כן היה לו לומר: יאירו הנרות סתם, שאז היה לנו לפרש שאף על פי שסתם הנרות כולל כל השבעה, לא חשש הכתוב להוציא אחד מן הכלל, לא שיאמר מספר השבעה שיורה שבא לכלול כל השבעה. וכן מה שפירש באחרונה, שלא היו הפיות באמצע הבזיכין מן הצד לגמרי, אבל היו נוטים נוכח הכותל המערבי, אלא שהיו נוטים מעט לצד פי הנר האמצעי, כדתניא בפרקא בתרא דמגלה, ומייתי לה במנחות בפרק שתי הלחם: **"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות** - מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי הנר המערבי", דמשמע שלא היתה הפתילה באמצע הצד ממש, אלא שהיו מצדדין קצת כנגד הנר האמצעי. הנה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו, שהרי כל עצמו בזה הפירוש לא היה רק כדי שלא תפול עליו קושית "ששת מיבעי ליה". והנה יגע ולא הונח לו, כי עדיין הקושיא במקומה עומדת, שהרי אף על פי שהשבעה יחד היו נוטים נוכח הכותל המערבי, מכל מקום לא היו נוטים לצד פי הנר האמצעי רק הששת נרות, ואיך אמר אל מול פני המנורה, שפירושו לצד פי הנר האמצעי יאירו שבעת הנרות. אבל הרב הזה חשב, מאחר שכל הנרות יחד היו נוטים לצד הכותל המערבי, הנה מאותו הצד צדק לומר יאירו שבעת הנרות, מפני שהמול שלפניה הוא הכותל המערבי, כאילו אמר: אל הכותל המערבי יאירו כל שבעת הנרות, שזהו לפי פשוטו של מקרא. ומפני שרז"ל דרשו **"אל מול פני המנורה"**, כלפי הנר האמצעי, ולא יפול בזה רק ששת ולא שבע, הוצרך לומר שפירוש **"שבעת הנרות"** - הנשאות מהשבע, ויהיה המקרא הזה מתפרש לפי פשוטו, ולפי מדרשו, לפי פשוטו יהיה פירוש **"שבעת הנרות"** כמשמעו, ולפי מדרשו יהיה פירושו הנשאים מהשבע, שהן ששת הנרות. והן דברים רחוקין מהשכל מאד, עם שהקושיא במקומה עומדת דששת מיבעי ליה, כי תשובתו עליה אינה כלום, כדפרישית.

אבל הנכון בעיני, שהנר האמצעי הבלתי נוטה אל אחד מהצדדים, יצדק עליו לומר שהוא מאיר אל מול עצמו, כדמשמע מבריתא דספרי, דקתני: "לפי שהוא אומר: **'והאיר על עבר פניה'**, שומע אני יהו הנרות דלוקין על פני כל הנרות", כלומר שכל אחד מהם יהא דולק כנגד פניו, דהיינו לנוכח עצמו, תלמוד לומר: **'אל מול פני המנורה'**, שיהיו הנרות מקבילין את המנורה והמנורה את הנרות. הא כיצד שלשה כלפי מזרח ושלשה כלפי מערב. ומשום הכי לא הוקשה לרש"י ז"ל על המקרא של **"אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"** שפירושו: כלפי הנר האמצעי יאירו שבעת הנרות, אלא מהשש נרות שעל הקנים, היאך אפשר שיאמר בהם אל מול הנר האמצעי יאירו, והלא מנהג כל הנרות שיהיו מאירין כלפי עצמן. לפיכך פירש ואמר: שהששה שעל ששת הקנים, שלשה המזרחיים היו פונים למול

האמצעי, "הפתילות שבהן", וכן השלשה המערביים ראשי הפתילות שלהן, למול האמצעי, אבל הנר האמצעי אינו צריך לפרש בו כלום, משום דכיון שהיה פיו לנוכח פניו, כמנהג כל הנרות ולא היה נוטה אל אחד הצדדים, מאיר אל מול עצמו הוא.

שלוש מזרחיים פונים למול האמצעי, הפתילות שבהן, וכן שלוש מערביים.

אתיא אליבא דתנא דספרי, דתניא: "לפי שהוא אומר: 'והאיר על עבר פניה' שומע אני, שיהיו הנרות דלוקים על פני כל הנרות, תלמוד לומר: 'אל מול פני המנורה', שיהיו הנרות מקבילין את המנורה והמנורה את הנרות. הא כיצד, שלשה כלפי מזרח, ושלשה כלפי מערב ואחד באמצע. נמצאו כלן מקבילין את האמצעי". אי נמי אליבא דכולי עלמא, דעד כאן לא קמיפלגי רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון בפרק שתי הלחם, אלא בנר המערבי, דרבי דאמר מזרח ומערב היו מונחים, סבירא ליה שהנר המערבי הוא הנר השני הסמוך לראשון, שהוא בצד החיצון, משום דמקרא ד"יערוך אותו... לפני ה'". משמע אותו לפני ה', ולא אחר, אלמא חד נר בלבד הוא דהוה כלפי פני ה', ואין זה אלא השני, כדפרש רש"י ז"ל בהדיא בפרק במה מדליקין: ור' אלעזר בר' שמעון דאמר צפון ודרום היו מונחים, סבירא ליה, שהנר המערבי הוא הנר האמצעי, מפני שכל שאר הנרות, השלשה צפוניים פונים לדרום, והשלשה דרומיים פונים לצפון, ואין שום אחד מהם פונה לצד ההיכל, שהיא לפני ה', אלא הנר האמצעי בלבד, ונמצא שעליו כתוב "יערוך אותו... לפני ה'".

אבל לענין פניית כל הנרות למול הנר האמצעי, שהוא גוף המנורה, שאינו בקנים, כולי עלמא מודו שכלם אליו היו פונים, דאי אפשר לרבי שיחלוק על המקרא ד"אל מול פני המנורה העלה נרותיה". שאם תאמר דסבירא ליה שמול פני המנורה אינו רוצה לומר כלפי האמצעי, אלא כלפי מולו, שהיא הנקודה שבפרכת הנכחית לפי הנר האמצעי, אבל שאר הנרות היו פיותיהן פונות לנוכח הנקודה הנכחית לפי הנר האמצעי, קשיא "מיערוך אותו... לפני ה'", דמשמע אותו לפני ה' ולא אחר, אלמא חד נר בלבד הוה כלפי ההיכל ותו לא, אלא על כרחך לומר דכולי עלמא מודו, דפירוש "אל מול פני המנורה": כלפי הנר האמצעי. ואם כן אפילו לרבי דאמר: מזרח ומערב היו מונחים, צריך לומר דסבירא ליה דשלשה המזרחיים היו פונים כלפי הנר האמצעי וכן השלשה המערביים, כדקתני בספרי. ואם תאמר, אי הכי היכי מצי רבי לאוכוחי מ"יערוך אותו", דמשמע אחד ותו לא, דמזרח ומערב היו מונחין הקנים, דילמא צפון ודרום היו מונחין, וקרא ד"אותו לפני ה'" הוא הנר האמצעי, שאין שום אחד שיהיה פיו נוטה לצד פני ה' אלא הוא, שהרי כל האחרים היו נוטים למול נר האמצעי. יש לומר, דרבי סבירא ליה ד"אותו לפני ה'" על הנר ופיו קמייירי, ולא על פיו לחודיה. הלכך אי אפשר לומר דצפון ודרום היו מונחים, מפני שאז לא יהיה האמצעי, מערבי יותר מהאחרות, אלא מצד הפה בלבד, אבל אם היו מונחים מזרח ומערב, אי לאו קרא ד"אל מול פני המנורה", דמשמע מיניה דכל הנרות היו פונות אל הנר האמצעי, היה מפרש שהוא הנר השביעי, שהוא ופיו לצד הפרכת. אבל לפי המסקנא

שפירשו המקרא הזה של **"מול פני המנורה"** שיהיו פונים כולם אל פי הנר האמצעי, אי אפשר לומר שהוא הנר השביעי, מפני שהנר השביעי גופו בלבד היה לפני ה', ולא פיו, שפיו לצד הנר המערבי היה פונה, שהוא לפאת מזרח, וכן שאר הנרות הקודמות לו, הלכך על כרחו לומר, שהנר המערבי אינו אלא הנר השני, שהנר והפה יחד היו לפני ה'.

כי הנר השלישי אף על פי שהנר ופיו יחד היו לפני ה', אין ראוי שיהיה הוא הנר המערבי, מפני שכשיהיה הכהן נכנס בהיכל, בקמא לא מצי לאתחולי, דכתיב **"אותו לפני ה'"** וצריך שיהיה אחר חוצה לו, הלכך הוא השני לחיצון ולא השלישי, משום דאין מעבירין על המצות, כדפרש רש"י ז"ל בפרק במה מדליקין.

אבל הרמב"ם ז"ל פירש בפירוש המשנה דמסכת תמיד בפרק החלו, גבי נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקין, מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, שממנו היה מדליק את המנורה של בין הערבים, שהנר המערבי הוא הנר השביעי, שהוא היותר פנימי והיותר סמוך לפרכת, שהוא היותר מערבי מכלם. והוצרך לפרש שהשני נרות הכתובים במשנה זו, הן היותר פנימיים, שהן הנר היותר קרוב לפרכת והקודם לו. ואם כן צריך לומר, שלא היה כתוב בנוסחא שלו: נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקין, אלא שני נרות סתם, דאם לא כן איך יפרש שם המזרחיים על השתי נרות היותר פנימיות שהן לצד מערב. והנה מפירושו זה נראה שהוא סובר, שפיות כל הנרות היו לצד מערב. וכן פירש בפרק שלישי מתמיד.

והנה הוא משים מחלוקת בין תנא דספרי לתנא דמנחות, שלפי פירושו, לא יסכים הפירוש של **"מול פני המנורה"**, שיהיו פיותיהן פונות כלפי הנר האמצעי, אלא למאן דאמר צפון ודרום היו מונחים, וגם דברי רבי נתן שאמר: מכאן שהאמצעי מכובד, לא יהיה אלא למאן דאמר צפון ודרום היו מונחים, וכבר כתבתי דבור נפרד על זה, עיין שם.

פרק ח, ג

יעש כן אהרן -

להגיד שבחו שלא שינה.

בספרי. דאם לא כן **"יעש כן אהרן"** למה לי וכי תעלה על דעתך שלא עשה מה שצוה לעשות. וכן דרשו גבי **"ויעשו כן"** בפרשת בשלח וכן בכל המקומות הדומים לזה, וכבר הארכתי על זה בפסוק **"ויעשו כן"** בפרשת בשלח, עיין שם.

פרק ח, ד

וזה מעשה המנורה -

שהראהו הקדוש ברוך הוא באצבע לפי שנתקשה בה, לכך נאמר וזה.

בספרי. פירוש: מפני שמלת זה מורה על הרמוז. אבל גבי **"וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם"**, **"זאת התורה אדם כי ימות באהל"**, **"זאת חקת הפסח"**, לא דרשו כלום,

משום דגבי מנורה כתיב: **"זזה מעשה המנורה"** והמעשה לא היה כי אם בשעה שעשאה בצלאל. וגבי **"החדש הזה"**, שפירושו: המתחדש הזה, שהוא הירח שאינו נראה עד אחר שקיעת החמה, ולא נדבר ה' עם משה, אלא ביום, כדכתיב: **"ביום דבר ה' את משה"**, ודרשו רז"ל: מכאן שלא נדבר ה' עם משה אלא ביום. וכן גבי שרצים, דכתיב בהו: **"זזה לכם הטמא"** שלא היה הטמא בידו, וכן גבי שקלים, דכתיב בהו: **"זזה יתנו"**, שפירושו זה השקל, ולא היה השקל בידו, הוצרכו לדרוש במ, שהראה לו הקדוש ברוך הוא. אבל גבי **"זזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם"** שהדבר מורה על הדבור הספורי, שהיה מדבר עמו, וגבי **"וזאת התורה"**, **"זאת חקת הפסח"**, שהתורה והחקה מורים על הוראת ה' וגזרתו, המורים על הדבר הספורי שהיה מדבר עמו, לא דרשו בהם כלום. ולגבי: **"זזה אשר תעשה על המזבח"** שפירושו: זזה המעשה אשר תעשה על המזבח והמעשה לא היה כי אם בשעת העבודה, דרשו היש אומרים. וברש"י שם: שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כל הלכות שחיטה, שלא היה מבין משה מהיכן היא המוגרמת, כדפרש"י ז"ל שם במנחות בפרק הקומץ רבה. אבל תנא דבי ר' ישמעאל דסבירא ליה, שפירוש **"זזה אשר תעשה על המזבח"** פירושו: זזה ספור סדר המעשה אשר תעשה על המזבח, שבבקר תעשה הכבש האחד ובין הערבים תעשה הכבש השני ושתביא עם כל אחד עשרון סלת בשמן כתית רבע ההין ורביעית ההין יין, שהוא ספורי, לא דרש בו כלום. ומזה הטעם עצמו גבי תיבת נח, דכתיב ביה: **"זזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה"**, שפירושו זזה ספור הסדר אשר תעשה התיבה בארכה וברחבה וגובהה, ושגובהה מתחלק לתחתיים, שניים ושלישים, לא דרשו בו כלום.

אבל בפרשת תרומה בפסוק **"תעשה המנורה"** פירש"י ז"ל: "תיעשה מאליה - לפי שהיה משה מתקשה בה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: השלך את הככר לאור והיא נעשת מאליה", לא שהראה אותה לו באצבע, כמו שכתב כאן. וכן כתב אחר זה **"כן עשה - הקדוש ברוך הוא"**, שעל ידו נעשת". והיה נראה לנו לומר שהן אגדות חלוקות, שהרי במנחות בפרק הקומץ רבה. אמרו: "תנא דברי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין למשה עד שהראם לו הקדוש ברוך הוא באצבעו. ואלו הן: מנורה וראש חדש ושרצים", משמע שעל ידי שהראה אותה למשה באצבע נעשת, ולא שנעשת מאליה.

ובתנחומא, אמרו: "שנתקשה משה במעשה המנורה יותר מכל כלי המשכן, עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא באצבע, שנאמר **'זזה מעשה המנורה מקשה זהב'**, כלומר, מה קשה היא לעשותה. והרבה יגע בה משה ולא עשאה, כיון שנתקשה בה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: משה, טול ככר זהב והשליכהו לאור, והוציאו והיא מעצמה נעשת היא וכפתוריה ופרחיה גביעיה וקניה, שאתה מכה בפטיש, ומעצמה היא נעשת. לכך הוא אומר **מקשה תיעשה המנורה** ביו"ד, ולא כתיב תעשה, כלומר שמעצמה היא נעשת. וכן כתוב: **"כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה"** מי עשה, הקדוש ברוך הוא עשה אותה". אך מצינן לתרוצינהו שלא תהיינה חלוקות זו לזו, שמתחלה נתקשה בה משה, והראה

אותה לו באצבע במטבע של אש, כפי האגדה של פרק הקומץ רבה, אלא שחזר עוד ונתקשה בה אחר שהראה אותה לו באצבע, ואז אמר לו הקדוש ברוך הוא: טול ככר והשליכהו לאור והוציאו והיא מעצמה נעשת, היא וכפתוריה ופרחיה גביעיה וקניה. אז נטל את הככר והשליכו לאור והוציאו ונעשת מאליה, כפי האגדה האחרת.

עד ירכה -

שהוא אבר גדול.

עד פרחו -

שהוא מעשה דק, שבה הכל מקשה. ודרך "עד" לשמש בלשון זה, כמו "מגדיש ועד קמה ועד כרם זית".

פירוש: אף על פי שבכל מקום מלת עד נופלת על המרחק הזמני או מקומי, ולפי הפירוש הזה שפירשנו פה על מאמר "**עד ירכה עד פרחו**", אין מלת עד מורה לא על מרחק זמני ולא על מרחק מקומי, מכל מקום מצינו "עד" גם כן שמשמש על זולת המרחק הזמני או המקומי, כמו "**מגדיש ועד קמה ועד כרם זית**" ויהיה זה כמוהו. ודומה לו "**מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר**", שפירושו מהעץ היותר גדול עד העץ היותר קטן.

כמראה אשר הראה -

כתבנית אשר הראהו בהר, כמו שנאמר "וראה ועשה בתבניתם".

פירש "כמראה" מלשון ראייה, ולא מלשון מראה שהוא הגוון, בכל מקום, מפני שאין הכונה פה רק תבנית, שבאותה התבנית שהראה לו בהר, כן עשה אותה. ונקראת התבנית בשם מראה, מפני שעל ידי הראייה נודעה לו התבנית.

ומדרש אגדה על ידי הקדוש ברוך הוא נעשת מאליה.

יש מפרשים, שהמדרש חולק עם הפירוש הראשון - כן עשה, כמו "**ויגד - המגיד**" ופירושו "מי שעשאה" מי שדרכו לעשותה, והוא בצלאל. והמדרש אמר: "**כן עשה - הקדוש ברוך הוא**" הנזכר למעלה, שמעצמה נעשת, בלתי פועל נראה, והוא הקדוש ברוך הוא. ויש אומרים, שהמדרש בא לבאר, שמה שאמרו בפירוש הראשון מי שעשאה, מורה על הקדוש ברוך הוא הנזכר למעלה. ואינו נכון, שאם כן לא היה לו לומר אלא: ומדרש אגדה, הוא הקדוש ברוך הוא.

פרק ח, ו

קח את הלויים -

קחם בדברים, אשריכם נו'.

לא קיחה ממש, שפירושו מלשון קנין וכניסת הדבר תחת רשותו, כי הלויים לא נקנו לו ולא נכנסו תחת רשותו.

פרק ח, ז

הזה עליהם מי חטאת -

של אפר הפרה מפני טמאי מתים שבהם.

לא מפני שאר טומאות, שבשאר טומאות אין הזייה נופלת בהם.

פרק ח, ח

ולקחו פר בן בקר -

והוא קרבן צבור בעבודה זרה.

הכתוב בפרשת שלח לך, כי לא מצאנו פר בן בקר אחד לבדו בלא מין אחר עמו, רק בעבודה זרה.

ופר שני -

מה תלמוד לומר שני.

בתורת כהנים. דתניא: "רבי שמעון אומר: מה תלמוד לומר: 'ופר שני', אם ללמד שהם שנים, והלא כבר נאמר: 'ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה', אלא יכול תהא נאכלת חטאת הלויים, תלמוד לומר: 'ופר שני' שני לעולה,

מה עולה לא נאכלת, אף חטאת לא נאכלת".

פירוש: אף על גב דמדינא היא נאכלת, שהרי חטאת זו חטאת חיצונה היא,

[מכל מקום הוראת שעה היתה שתשרף ולא תאכל].

דומיא דפר חטאת של מלואים, שאף זו של מלואים היא, שבה נתחננו הלויים לעבודת הכהנים. ומה שכתב בפרשת שמיני: "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים", ואלו של לויים לא הזכיר, הוא משום דאף זו בכלל מלואים היא. ומכל מקום הוראת שעה היתה שתשרף ולא תאכל. ומה שכתב רש"י ז"ל: "ואומר אני הוראת שעה היתה, ששעיר היה להם להביא לחטאת עבודה זרה עם פר העולה" ולא אמר גם כן: ועוד שהיה להם שיאכלוה, מאחר שהיתה חיצונה, שהחיצונה נאכלת תמיד, חוץ מחטאת שמיני ושל מלואים, אלא שהוראת שעה היתה, לאו למימרא דוקא בענין זה שהביאו פר במקום שעיר, היתה ההוראת שעה, ולא במה שנשרפה ולא נאכלה, אלא משום דכתיב לעיל: ובזו יש סמך לדברי רבי משה הדרשן שאמר: "לפי שנתנו הלויים כפרה על הבכורות שעבדו עבודה זרה", הוצרכו להביא פר בן בקר לעולה, שהיא קרבן צבור לעבודה זרה, והוקשה לו לרש"י ז"ל, אם כן היה להם להביא שעיר לחטאת, לא פר בן בקר, לפיכך

הוצרך להשיב שהוראת שעה היתה. וכן כתב הראב"ד ז"ל בפירוש תורת כהנים, שמה שנשרפה ולא נאכלה, הוראת שעה היתה. והוצרכתי לכל זה, דלא תימא מה עולה לא נאכלת אף חטאת לא נאכלת, לומר שתהא חטאת זו חטאת פנימית שאינה נאכלת, ולא חטאת חיצונה שהיא נאכלת.

פרק ח, ט

והקהלת את כל עדת -

לפי שהלויים ניתנין קרבן כפרה תחתיהם, יבאו ויעמדו על קרבנם ויסמכו עליהם ידיהם.

אף על פי שלא נתנו כפרה אלא על הבכורות כדלעיל, וכתיב: **"קח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל"**, מכל מקום מפני שהבכורות היו כלל כל ישראל, קרא הקהל בכורות, הקהל כל ישראל, כאילו הם כל ישראל.

פרק ח, יז

כי לי כל בכור -

שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים, ולקחתי אותם לי עד שטעו בעגל, ועכשו ואקח את הלויים.

תקן בזה כמה עניינים: תקן **"כי לי כל בכור"** המורה שגם עכשו הם שלו, שזהו הפך האמת, שהרי משטעו בעגל נפסלו מעבודתן, ואמר שפירושו: שלי היו מתחלה, לא עכשו. גם הודיע הסבה שבה זכה בהם להיות שלו, ואמר: "בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים", שכלם מתו, ואלו ניצלו. גם אמר: "ולקחתי אותם לי" במקום **"הקדשתי אותם לי"**, כדי שיפול עליו **"ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל"**, שפירושו: לקחתי עתה את אלה במקום שלקחתי אז את אלה. אבל לפי המאמר של **"הקדשתי"**, היה לומר: ואקדיש את הלויים תחת כל בכור, שפירושו: הקדשתי עתה את אלה במקום שהקדשתי אז את אלה. גם הוסיף וי"ו על הקדשתי, שלא תחשוב שהוא פירוש **"כי לי כל בכור"**, כאילו אמר: ואיך הם לי, כי **"ביום הכותי כל בכור כו' הקדשתי אותם לי"**, רק הם שני עניינים: שנהיו שלי בקו הדין ביום הכותי, מאחר שהגנתי עליהם כו', וגם הקדשתי אותם לי, שלקחתי אותם לעבודתי אז, ומשחטאו בעגל נפסלו מעבודתי ולקחתי את הלויים לעבודתי, תחת שלקחתי הבכורות אז לעבודתי. גם אמר: "ועכשו ואקח", שלא תאמר **"ואקח את הלויים"** בזמן שהקדשתי הבכורות לי, שאי אפשר זה, שהרי **"תחת כל בכור"** כתיב, דמשמע שיצאו אלו ונכנסו אלו במקומם, לפיכך פירש: **כי לי - שלי היו אז**, והקדשתי אותם לי אז, ועכשו ואקח את הלויים תמורתם, לא ששניהם היו בזמן אחד.

פרק ח, יט

ולא יהיה בבני ישראל נגף -

שלא יצטרכו לגשת אל הקדש, שאם יגשו יהיה נגף.

פירוש: הרי זה מקרא קצר, שהיה לו לומר: ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו כו', ולא יצטרכו בני ישראל לגשת אל הקדש ולא יהיה בהם נגף, כי טעם נתינת הלויים לכהנים בעבודת הקדש, הוא שיעבדו הם עבודת הקדש ולא יצטרכו בני ישראל לגשת אל הקדש. וטעם שלא יצטרכו בני ישראל לגשת אל הקדש הוא, כדי שלא יהיה בהם נגף בגשתם אל הקדש. וכאילו אמר: למה נתנו הלויים לאהרן ולבניו לעבודת הקדש, כדי שלא יצטרכו בני ישראל להכנס בעבודה זו ויגעו אל הקדש.

ולמה לא יגעו אל הקדש, כדי שלא יהיה בהם נגף. ומה שהכריח את רש"י ז"ל להוציא מקרא דלא יהיה בהם נגף, שאם יגשו יהיה בהם נגף, מפני שאין הכונה פה אלא להודיע ההין, שאם יגשו יהיה בהם נגף, לא הלאו, שאם לא יגשו לא יהיה בהם נגף.

פרק ח, כ

ויעש משה ואהרן וכל עדת בני ישראל וגו' -

משה העמידן ואהרן הניפם וישראל סמכו את ידיהם.

פירוש: מלת "ויעש" מתחלפת בפירושה כפי האנשים, שבהסמכה אל משה היא מתפרשת על העמדת הלויים, ובהסמכה אל אהרן היא מתפרשת על הנפת הלויים, ובהסמכה אל עדת בני ישראל היא מתפרשת על סמיכת ידיהם על הלויים.

פרק ח, כב

כאשר צוה ה' כן עשו -

להגיד שבח העושין והנעשה בהם שאחד מהם לא עכב.

דאם לא כן למה לי, הרי כבר נאמר: "ויעש משה ואהרן וכל עדת בני ישראל ללויים ככל אשר צוה ה' את משה ללויים כן עשו להם בני ישראל". אך קשה, דמהכא משמע דמשום דכתיב לעיל מיניה קרא ד"ויעש משה" כו' ולא היה לו לחזור ולכתוב עוד קרא ד"כאשר צוה ה'... כן עשו", דרשו בו: "להגיד שבח העושין והנעשה להם" כו', הא בלאו הכי הוה אמינא לגופיה הוא דאתא, לומר שהמצוה הזאת שצוה ה' למשה כבר קיימה, ולא להגיד שבח העושין והנעשה בהם, אם כן גבי "ויעש כן אהרן", דלא כתיב לעיל מיניה שעשה אותה, נימה לגופיה הוא דאתא, לומר שקיים המצות שנצטוה בה, ולא "להגיד שבחו של אהרן שלא שינה". וכן גבי "ויעשו כן" דפרשת בשלח, דלא כתיב לעיל מיניה שעשו כן, נימא לגופיה הוא דאתא, לומר: שקיימו מה שנצטוו, ולא להגיד שבחן, ששמעו לקול משה ולא אמרו: היאך נתקרב אל רודפנו כו'. וכן בכמה מקומות שדרשו בו, אף על פי שלא נאמרו פעם אחרת, נימא לגופיה הוא דאתא, לומר שקיים מה שנצטוה. ואם תאמר, מפני שלא היה צריך להכתב, דמסתמא כל המצות כלן שנצטוה משה לישראל - אמרן ועשו אותן

ישראל, אם כן למה דרשו בפסוק **"כאשר צוה ה' את משה... כן עשו"**, ולא דרשו בפסוק הראשון של **"ויעש משה ואהרן"**.

פרק ח, כד

מבן חמש ועשרים -

ובמקום אחר אומר **"מבן שלשים שנה"**, הא כיצד, מבן עשרים וחמש בא ללמוד הלכות עבודה, ולומד חמש שנים, ובן שלשים עובד. מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו בחמש שנים, שוב אינו רואה. בפרק קמא דחולין, דמסתמא לא נתנה התורה אלה החמש שנים ללמוד, אלא שהם הקצה האחרון שצריך לשהות בלמוד, ואם כן מי שלא ראה סימן יפה בכל אלה השנים במשנתו, שוב אינו רואה. אבל החכם רבי אברהם בן עזרא אמר: **"ואין מבן שלשים שנה מכחיש זה הפסוק, כי מבן שלשים שנה הוא לעבודת משא, ומבן עשרים וחמש לעבודת האהל"**. וזה החלוק אינו מובן מתוך המקראות, שהרי שניהם יחד בלשון אחד הם, כי אין הבדל בין **"לצבא צבא בעבודת אהל מועד"**, ובין **"לצבא צבא לעבוד עבודה באהל מועד"**. ואם אמר זה כדי שלא יכחישו המקראות זה את זה, הנה כבר תרצום רז"ל מבן עשרים וחמש לתלמוד מבן שלשים לעבודה, ומי הכריחו לצאת מאשר גבלו ראשונים.

פרק ח, כה

ולא יעבוד עוד -

עבודת משא בכתף, אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות. וזהו **"ושרת את אחיו" - עם אחוהי, כתרגומו.**

פירוש: האי קרא ד**"ולא יעבוד עוד"**, בעבודת הכתף בלבד קמיירי, דמדכתיב בתריה: **"ושרת את אחיו"** שהם בני גרשון ומררי, שעבודתן בנעילת שערים ובשיר ובטעינת העגלות, שנתן להם משה מאותם שהביאו הנשיאים שתיים לבני גרשון וארבע לבני מררי, למדנו שפירוש **"ולא יעבוד עוד"**, אינו אלא בעבודת הכתף, שאינו נמצא אלא בבני קהת בלבד, וזהו אמרו: וזהו שכתב אחריו ושרת את אחיו. ואמר שפירוש **"את אחיו" - עם אחוהי**, שלא נחשוב שפירוש את כמשמעו, והוא שרות העבד את אדניו.

ומה ששנו בספרי: **"ושרת את אחיו" - מגיד שחוזר לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון**, לאו דוקא בני גרשון, דסתם אחיו לגרשון ומררי משמע, אלא הוא הדין נמי בני מררי, ששניהם יחד אין עבודתן אלא בטעינת העגלות ובשיר ובנעילת שערים, אלא שתפשו בני גרשון הסמוך לפרשת בני קהת, שעבודתן בכתף. וכן הא דנקט **"ולנעילת שערים"** לא דוקא, אלא הוא הדין נמי לשיר, שגם הוא בכלל עבודת בני גרשון הוא, כמו טעינת העגלות, אלא שהשמיטוהו מפני שאינו שרות, ולא תפול עליו מלת **"ושרת את אחיו"**. ואף

על פי שנקרא **"עבודת עבודה** - עבודה לעבודה אחרת", שם עבודה נופל אפילו שאינה שרות, שהרי גבי **"ולעבדו בכל לבבכם"** דרשו בו בתורת כהנים [בספרי] "אי זו היא עבודה שבלב, זו תפלה".

אבל הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "אבל בספרי לא אמרו אלא: 'מגיד שחוזר לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון'. וכן נראה, שאם כדברי הרב, למה לא היו ממנין אותם בני עשרים לשיר ולנעילת שערים ולטעון העגלות עד שיזקינו, ולמה היה מנינם מבן שלשים ועד בן חמשים, אלא למשא בלבד. ועוד בני גרשון ובני מררי שכל עבודתן כשרה בזקנים, למה נמנו כן. אלא כיון שהיתה פקודתם במשא הארון מבן שלשים עד בן חמשים, לא היו ממנין אותן לשיר, שהוא עיקר עבודתן של לויים, אלא בראויין למשא, שכל הממונים לשיר ראויין בעבודת כלם. ומתוך שנמנו בני קהת מבן שלשים ועד בן חמשים אפילו לשיר, נמנו כלם כן, שלא יהיו בני גרשון ובני מררי בשנים אלו כשרים לשיר, ובני קהת פסולין בו, אבל לנעילת שערים ולטעון העגלות, כלם כשרים הם. ועוד כתוב: **'מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה כל הבא לעבוד עבודת עבודה ומשא באהל מועד'**, ודרשו בשחיטת חולין: 'יכול אף בשילה ובבית עולמים כן, תלמוד לומר: **'לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא'**, לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף', והרי עבודת עבודה היא השיר, כמו שכתב רש"י ז"ל בסדר נשא, אם כן אף לשיר נפסלו בזמן שהעבודה בכתף. וכן בדברי דוד נאמר: **'ויספרו הלויים מבן שלשים שנה ומעלה'**, וכתוב **'מאלה לנצח על מלאכת בית ה' עשרים וארבעה אלף... וארבעת אלפים מהללים לה' בכלים אשר עשיתי להלל'**, כי עד שנבנה הבית, שהיה להם משא בכתף, לא היו ממנים לשיר אלא בראויין למשא, אבל חזר דוד למנותן מבן עשרים לצורך הבית כשנבנה, כמו שנתבאר", עד כאן דבריו.

ונראה לי, שאין מכל אלו טענה כלל על דברי הרב, כי מה שאמר "אבל בספרי לא אמרו אלא מגיד שחוזר לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון", כלומר ולא לשיר, כדפירש רש"י ז"ל, אינה טענה, כי כבר יתכן לפרש לנעילת שערים והוא הדין נמי לשיר, דומיא דזלעבודת בני גרשון, דהוא הדין נמי לעבודת בני מררי כדלעיל.

ועוד, שלא יתכן לפרש דוקא לנעילת שערים, ולא לשיר, כדפירש הרמב"ן ז"ל, דאם כן יחוייב לפרש **"ושרת את אחיו"** שהוא מורה דוקא על השירות שעושין אחר החמשים, שפסולין לשיר לפי דעתו, ואין זה נכון, שהרי **"ושרת את אחיו"** סתם כתיב, ומשמע אף לעבודתם שעובדים קודם החמשים, שהוא השיר.

ומה שטען עוד, "שאם כדברי הרב, למה לא היו ממנים אותם בני עשרים לשיר ולנעילת שערים ולטעון העגלות עד שיזקינו", אינה טענה, כי מי גלה לו שטעינת העגלות היא נוהגת בהם עד שיזקינו, והלא כתוב **"מבן שלשים ועד בן חמשים לעבוד ולמשא"** ולא יותר.

אבל הרב ז"ל יפרש, שהמניין הזה שמשלשים ועד חמשים, הם השנים שהלויים מחוייבים בכל מיני העבודות של כל אחד מבני לוי, לא בשנים האחרות, שבשאר השנים אין משא

בכתף לבני קהת וטעינת העגלות לבני גרשון ולבני מררי בחיוב. ומעתה מה שטען על דברי הרב "למה לא היו ממנין אותם מבני עשרים לשיר ולנעילת שערים ולטעון העגלות עד שיזקינו", אינה טענה, כי המנין הזה אינו אלא להודיע שנות החיוב לכל מיני העבודות של כל אחד ואחד מבני לוי, ואיך יכתוב השנים הכשרות לשיר ולנעילת השערים ולטעון העגלות עד שיזקינו, שאין בם משא בכתף לבני קהת, ולא טעינת העגלות לבני גרשון ולבני מררי.

גם מה שטען "ולמה היה מנינם מבן שלשים ועד בן חמשים אלא למשא בלבד", אינה טענה, כי הרב סובר, שמנינם זה לכל מיני העבודות של כל אחד מבני לוי היתה, ולא למשא בלבד.

גם מה שטען, שמאחר ש"בני גרשון ובני מררי כל עבודתן כשרה בזקנים, למה נמנו כן", אינה טענה, כי המנין של בני גרשון ומררי הוא בעבור טעינת העגלות, שאינן מחוייבין בחיוב רק משלשים ועד חמשים.

ומה שטען עוד מבריתא דפרק קמא דחולין, דתניא: "יכול אף בשילה ובבית העולמים כן, תלמוד לומר: '**לעבוד עבודה עבודה ועבודת משא**' לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף, והרי עבודת עבודה היא השיר, כמו שכתב רש"י ז"ל בסדר נשא, אם כן אף לשיר נפסלו בזמן שהעבודה בכתף". לא הבינותי איך חייב מזה שבזמן שהעבודה בכתף נפסלו הלויים אף לשיר, אם מפני שכתוב במקרא הזה "**עבודת עבודה**", שהוא השיר ועבודת משא שהיא העבודה בכתף, ובאמרו בשניהם יחד מבן שלשים ועד בן חמשים, למדנו שמחמשים ומעלה פסולין בשניהם יחד, זה שבוש בלי ספק, כי המקרא הזה אינו מורה אלא על החיוב, והמחוייב מזה הוא שמבן חמשים ומעלה אינן בחיוב לעשותה, לא שהן פסולין לעשותה. והראיה על שהמקרא הזה אינו מורה על פסול, מבריתא דפרק קמא דחולין דקתני: "**זאת אשר ללויים**" מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: '**ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה**', למדנו ללויים שהשנים פוסלות בהם, יכול מומין פוסלין בהם, ודין הוא כו' תלמוד לומר: '**זאת אשר ללויים**', זאת ללויים ואין אחרת ללויים", משמע דאי לאו קרא ד"**ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה**" לא למדנו ללויים שהשנים פוסלות בהם, אף על פי שכתוב בהם: "**מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה**".

ומה שכתב הוא בספרו: ועוד כתוב '**מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה כל הבא לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא באהל מועד**' ודרשו בשחיטת חולין: "יכול אף בשילה ובית עולמים כן, תלמוד לומר: '**לעבוד עבודה עבודה ועבודת משא**' לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף", דמשמע דקרא ד"**מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה**" בפסול השנים קמיירי, ולפיכך אמרו על המקרא הזה "יכול אף בשילה ובבית עולמים כן". אין בנוסחאות שלנו כן, אלא ברישא דבריתא אמרו: "**זאת אשר ללויים**", מה תלמוד לומר, לפי שנאמר '**ומבן חמשים שנה ישוב**', למדנו ללויים שהשנים פוסלות בהם, יכול מומין פוסלין בהם כו', תלמוד לומר כו', יכול אף בשילה ובבית העולמים כן, תלמוד לומר" כו', אלמא

האי "יכול" דבריתא, אקרא ד"ומבן חמשים שנה ישוב", שלמדנו ממנו פסול השנים קאי, ולא אקרא ד"מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה", כמו שכתב הוא. ואם כן גרסתו המשובשת גרמה לו כל זה.

אך מה שקשה בעיני על פירוש רש"י ז"ל מאותה בריתא דפרק קמא דחולין הוא, דמדקאמר: "לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף", משמע שהקא סלקא דעתך היה רוצה לפסול עבודה אחרת חוץ מעבודת הכתף בשילה ובית העולמים, ולפיכך השיב לו: "לא אמרתי שהעבודה, שהיא חוץ מעבודת הכתף, פסולה בה, אלא בזמן שהיתה העבודה בכתף, אבל בשילה ובית עולמים, שלא היתה עבודה בכתף אין שום עבודה אחרת פסולה בה", ואי כדפרש"י ז"ל שאין עבודה אחרת פסולה בה במדבר אלא עבודת משא הכתף בלבד, מאי "לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף" דקאמר, לא אמרתי אלא בעבודת הכתף מיבעי ליה. ועוד, מדקאמר: "יכול אף בשילה ובית עולמים כן", משמע שבמדבר היה הפסולות נוהג אף בעבודת הנהגות בשילה ובית עולמים, שהוא עבודת השיר, דאי סלקא דעתך אף במדבר לא היה הפסולות נוהג אלא בעבודת הכתף אם כן בשילה ובית עולמים שלא היה שם עבודת כתף, פשיטא דאין פסולות שנים נוהג בהם, ומאי "יכול אף בשילה ובית עולמים כן" דקאמר, והרי רש"י ז"ל עצמו פירש גבי: "יכול אף בשילה ובית עולמים כן - יכול אף בשילה ובית עולמים, שאין עבודת ליום אלא שוערים ומשוררים, יהיו נפסלים בשנים", משמע שבמדבר נפסלין היו באלה. ושמא יש לומר דהכי קאמר: יכול כמו שהשנים פוסלות בליום במדבר, יהיו פוסלות אף בשילה ובית עולמים כן, וכמו שהן פוסלות במדבר העבודה היותר כבדה שבעבודות, שהיו להן בעת ההיא, והיא עבודת המשא בכתף לבני קהת והעבודה של טעינת העגלות לבני גרשון ומררי, אף בשילה ובית עולמים כן, שיהיו השנים פוסלות העבודה היותר כבדה בעת ההיא, תלמוד לומר: "לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא", לא אמרתי שהשנים פוסלות בהן רק בזמן שהיה המשא בכתף, אבל בשילה ובית עולמים, שלא היה שם עבודה בכתף אין השנים פוסלות בהן. אי נמי יש לומר, שהבריתא הזאת חולקת עם ההיא דספרי, שזאת הבריתא סוברת דקרא ד"לא יעבוד עוד" פוסלת כל מיני העבודות אפילו נעילת שערים ועבודת בני גרשון, חוץ משמירת המשכן שזו אינה בכלל עבודה, שזהו המובן מקרא ד"ושרת את אחיו באהל מועד לשמור משמרת ועבודה לא יעבוד", והבריתא דספרי סוברת דקרא ד"לא יעבוד עוד", במשא בכתף בלבד קמיירי, שהיא עבודה קשה ואין הזקנים יכולין להתעסק בה, אבל בעבודות הקלות שיכולין גם הזקנים להתעסק בהן, כגון נעילת שערים ושיר וטעינת העגלות של בני גרשון, שאינה אלא מיריעות ומכסים וקלעים וכיוצא בהם, אין השנים פוסלות בהן, לפיכך פירשו קרא ד"ושרת את אחיו", בכל שאר העבודות חוץ מעבודת משא בכתף.

פרק ט

פרק ט, א

בחדש הראשון -

ולמה לא פתח בזו, מפני שהיא גנותן של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד.

בספרי. אבל במכילתא שנינו בפרשת בא אל פרעה בפסוק: **"והיה כי תבאו אל הארץ וגו' ושמרתם את העבודה הזאת"**, תלה הכתוב עבודה זו בביאתם לארץ, שלא נתחייבו במדבר אלא פסח אחד בלבד שעשו **'בשנה השנית'**, ועל פי הדבור" והביאו גם רש"י ז"ל בפירושו שם. ומשמע שאין זה מחמת עצלותן, אלא מחמת שלא נתחייבו בו אלא אחר ביאתן לארץ, ואף זו לא נעשת אלא על פי הדבור.

ושמא יש לומר, שהבריתות הללו חולקות זו לזו, שהבריתא של ספרי סוברת שנתחייבו ישראל במצוה זו אפילו במדבר. וקרא ד**"והיה כי תבאו אל הארץ"** מפרשי לה כי האי תנא דאמר, דביאה הכתובה גבי תפילין, הוא לומר "עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ", הכי נמי עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ. ומה שלא עשו פסח במדבר אלא בשנה השנית בלבד, אינו אלא מחמת עצלותן, ואף על פי שהיו רובן ערלים, מפני שלא נשבה להם רוח צפונית כל ארבעים שנה שהיו במדבר, כדאיתא ביבמות וביבמות ובחגיגה, וכתוב **"וכל ערל לא יאכל בו"** ואם כן לא היו חוטאים במה שלא עשו פסח במדבר, שהרי ערל אסור באכילתו, מכל מקום, כיון שעונותיהם הם שגרמו שלא נשבה להם רוח צפונית כל אותן ארבעים שנה שהיו במדבר, לפי שהיו נזופים בעון המרגלים, ואלמלא עון המרגלים היתה נושבת בהם רוח צפונית והיו נמולים והיו עושים הפסח במדבר, היינו גנותן.

והבריתא של מכילתא סוברת כאידך תנא: "דתנא דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם - לאחר ירושה וישיבה, אף כל לאחר ירושה וישיבה". ומה שהקריבו פסח במדבר בשנה השנית ופסח בגלגל בימי יהושע, קודם שנכבשה ונחלקה הארץ, לא עשו אלא על פי הדבור, ולפיכך הותר להם לאכול הפסח, אף על פי שבניהם שנולדו להם משיצאו ממצרים ערלים היו ומילת זכרם מעכבתם מלאכול בפסח, כמו ששנינו במכילתא ומייתי ליה ביבמות. אי נמי יש לומר, שהבריתא של ספרי אינה חולקת עם הבריתא של מכילתא, ששתיהן סוברות שלא נתחייבו במדבר אלא הפסח של השנה השנית בלבד והפסח שנעשה בגלגל בימי יהושע שהיו על פי הדבור, דסבירא ליה כי האי תנא דאמר ש"כל מקום שנאמרה ביאה, אינה אלא לאחר ירושה וישיבה". ודקשיא לך אם כן, כיון שמן הדין לא היה להם לעשותו, מה גנות היה להם. יש לומר, דהיינו גנותם, שנשתהו ליכנס בארץ עד ארבעים שנה, מפני עון המרגלים, ולפיכך לא נצטוו, ואם היו זוכים ליכנס בארץ מיד היו מצווים מיד. זהו שטת התוספות בפרק קמא דקדושין.

פרק ט, ב

במועדו -

אף בשבת אף בטומאה.

בספרי. אליבא דרב יאשיה, דתניא: **"ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו**, מה תלמוד לומר, לפי שהוא אומר: **'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'**, שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים **'מחלליה מות יומת'**, בשאר כל מלאכות, חוץ משחיטת הפסח. או אף בשחיטת הפסח, ומה אני מקיים **'ושחטו אותו'** בשאר כל הימים חוץ מן השבת, תלמוד לומר: **'במועדו'**, דברי רבי יאשיה. נם לו רבי יונתן: ממשמע הזה עדיין לא שמענו. נם לו ר' יאשיה: לפי שהוא אומר **'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאישי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו'** מה תלמוד לומר: **'במועדו'**, אם ללמד על התמיד שדוחה את השבת, הרי כבר נאמר **'וביום השבת שני כבשים וגו'** מה תלמוד לומר: **'במועדו'**, אלא מופנה להקיש לדון גזירה שוה: נאמר כאן **במועדו** ונאמר להלן **במועדו**, מה להלן דוחה את השבת אף כאן דוחה את השבת". ולפי שחזר וכתב עוד פעם שניה **"בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אותו במועדו"** למה נאמר, הרי כבר נאמר **"ויעשו וגו' במועדו"**, מה תלמוד לומר עוד **"במועדו"** פעם שנית, אלא בא הכתוב ולמד על פסח ראשון, שכשם שדוחה את השבת כך דוחה את הטומאה. "עד שלא יאמר יש לי בדין: ומה פרה שאינה דוחה את השבת, דוחה את הטומאה, פסח ראשון שדוחה את השבת אינו דין שדוחה את הטומאה. הרי פסח שני יוכיח, שדוחה את השבת ואינו דוחה את הטומאה, תלמוד לומר **'במועדו'** תניינא. ורש"י ז"ל לאו מ**"במועדו"** קמא הוא דקא מפיק תרוייהו שדוחה שבת וטומאה, דמנא ליה הא, דילמא לחד מנייהו הוא דאתא ותו לא. ועוד, הא בבריתא דספרי מתרי במועדו הוא דמפיק להו ולא ממועדו קמא, אלא כיון דמתרי **"במועדו"** נפקא לן דדחי שבת וטומאה, פירש תרוייהו במלת במועדו קמא, ולא חש להאריך.

"ודוחה את הטומאה" דקתני, לאו כל טומאה קאמר, אלא טומאת מת בלבד, כדאיתא בפסחים בפרק אלו דברים, אבל שאר טומאות, לא, ואף בטומאת מת נמי לא בכל טמאי מת קאמר, אלא בשנטמא כל הצבור או רובו בלבד, אבל ביחידים בהדיא כתיב בהו: **"איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו' ועשה פסח לה' בחדש השני"** משמע דטומאת יחיד [אינו] דוחה את הפסח. וכן שנינו בפרק כיצד צולין: נטמא הקהל או רובו, יעשה בטומאה, שעליהם אמרו: **"במועדו - אף בטומאה"**. ובמחצה טהורים ובמחצה טמאים, "רב אמר: מחצה על מחצה כרוב". ופרש"י ז"ל: "הטהורין עושין לעצמן בטהרה, והטמאין עושין לעצמן בטומאה, ולא מידחו לפסח שני כיחידים". "ורב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינן כרוב" ונדחין הטמאים לשני.

פרק ט, ג

ככל חקותיו -

אלו מצות שבגופו שה תמים זכר בן שנה.

וככל משפטיו -

אלו מצות שעל גופו ממוקם אחר, כגון שבעה ימים למצה ולביעור חמץ.

הרמב"ן ז"ל כתב שהוא טעות סופר וצריך להיות: "מצות שבגופו - שה תמים, זכר, בן שנה. שעל גופו - צלי אש, ראשו על כרעיו ועל קרבו. שחוץ לגופו - מצה וביעור חמץ". נראה שכך היה כתוב בספרי שבידו, אבל בספרי שלפנינו אינו כתוב בו אלא כלשון רש"י ז"ל, לא פחות ולא יותר. אך הסברה נותנת שהנוסחא שבידו היא הנכונה, מפני שלפי הנוסחא שבבידנו יקשה, מהו זה שאמרו: "מצות שעל גופו, כגון שבעת הימים למצה ולביעור חמץ", בשלמא מצה מצינן למימר שנקראת שעל גופו, מפני שהיא נאכלת עמו, אלא ביעור חמץ מה ענינו לקרבן פסח עד שיקרא שעל גופו. ועוד, אם מצה וביעור חמץ בכלל חקיו ומשפטיו, היו נוהגים גם כן בפסח שני, שנאמר בו **"כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה"**, ואינו כן, שהרי פסח שני מצה וחמץ עמו בבית, גם אינו נוהג אלא יום אחד.

פרק ט, ד

וידבר משה וגו' -

מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר **"וידבר משה את מועדי ה'"**, אלא כששמע פרשת המועדות בסיני, אמרה להם וחזר והזהיר בשעת המעשה.

בספרי. אבל ממאמר ה' למשה, דכתיב הכא **"וידבר ה' אל משה במדבר סיני וגו' ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו"**, וכבר נאמר בפרשת המועדות: **"וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי"**, לא הוקשה לרז"ל למה חזר ושנאה כאן, משום דאי לאו שחזר ושנאה, לא היו עושין ישראל את הפסח במדבר, מכיון שתלה הכתוב המצוה הזאת בביאת הארץ, כדכתיב: **"והיה כי תבאו אל הארץ וגו' ושמרתם את העבודה הזאת"**. ושנינו במכילתא: **"כי תבואו אל הארץ וגו' - תלה הכתוב עבודה זו בביאתם לארץ"**, ולא נתחייבו במדבר אלא פסח זה שעשו בשנה השנית על פי הדבור, ולפיכך חזר ושנאה כאן לצוותם, שיעשו פסח אחד במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון בארבעה עשר יום בין הערבים, אף על פי שלא נתחייבו בו. אבל מאמר משה לישראל, שאינו כתוב בו לעשות הפסח בחדש הזה, אלא **"לעשות הפסח"** סתם, שמורה שלא צוה להם רק דין הפסח בלבד, הוקשה להם לרז"ל: מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר **"וידבר משה את מועדי ה'"**. ואף על פי שיש לומר שהכתוב קצר בזה וסמך על הכתוב לעיל **"בארבעה עשר יום בחדש הזה"**, מכל מקום מנהגם של רז"ל הוא תמיד לדרוש המקראות, כפי מה שהם

כתובים בתורה. אבל קצת מהמעיינים השיבו, דממאמר ה' למשה לא קשיא, דאיכא למימר דאיצטריך לחדש בה **"במועדו - אפילו בשבת ואפילו בטומאה"**. וליתא, דאם כן אי לאו **"במועדו"** לא היה צריך לשנותה, ואי אפשר זה, שהרי הכרח היה לשנותה, מפני שכבר תלה מצותה בביאת הארץ ואלמלא שצוה הכתוב לעשות פסח בשנה זו לא היו עושין אותו.

פרק ט, ז

למה נגרע -

אמר להם: אין קדשים קרבים בטומאה. אמרו לו: יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים. אמר להם: עמדו ואשמעה, כתלמיד המובטח לשמוע דבר מפי רבו, אשרי ילוד אשה שכך מובטח, שכל זמן שהיה רוצה היה מדבר.

וכן שנינו בספרי: **"למה נגרע -** אמר להם: אין קדשים קרבים בטומאה. אמרו לו: אם כן יזרק הדם על הטמאים והבשר יאכל לטהורים. והדין נותן: ומה חטאת שהיא קדשי קדשים, דמה נזרק על הטמאים ובשרה נאכל לטהורים, הפסח שהוא קדשים קלים, אינו דין שיזרק הדם על הטמאים, ובשרו יאכל לטהורים כו'. אמר להם: לא שמעתי, עמדו ואשמעה, כאדם האומר: אשמע הדבר מפי רבי". והוצרכו לכל זה, כי לולא זה, היה קשה, למה הוצרך משה רבינו עליו השלום לומר על שאלה פשוטה כזו **"עמדו ואשמעה"**, וכי לא היה לו להשיב: אין קדשים קרבים בטומאה. והם עצמם איך שאלו זה, וכי עדיין לא שמעו פרשת שלוח הטמאים, והלא שמנה פרשיות נאמרו בו ביום שהוקם המשכן ואחת מהן פרשת שלוח טמאים, כדאיתא בפרק הנזקין. לפיכך הוצרכו לומר, שכשאמרו לו: **"למה נגרע"**, השיב להם מיד: "אין קדשים קרבים בטומאה", והם חזרו ואמרו לו: "יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים", כלומר שמתחלה לא שאלנו אלא על זה. ואז נסתפק משה, ואמר: **עמדו ואשמעה**. ומפני שעדיין יקשה, למה לא השיב להם היכן מצינו שיזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים, עד שיהיה גם הפסח כן. והם עצמן היכן מצאו זה, עד שאמרו לו למשה כן. הוצרכו לומר, שאמרו לו: "והדין נותן, ומה חטאת שהיא קדשי קדשים, דמה נזרק על הטמאים והבשר נאכל לטהורים, הפסח שהוא קדשים קלים אינו דין שיזרק הדם על הטמאים והבשר יאכל לטהורים". ואז נסתפק משה רבינו עליו השלום ואמר: **עמדו ואשמעה**. והוא הדין נמי שהיה להם לומר: מאי שנא טומאת מת משאר טומאות, שבכולן אף על פי שאינו ראוי לאכילת הפסח ליום ארבעה עשר, כיון שהוא ראוי לערב, שוחטין עליו וזורקין עליו את הדם, ובערב הוא אוכל את הבשר, אם טבל כבר, שלא יהא מחוסר אלא הערב שמש. ושנתן גם כן קרבנותיו לבית דין אם היה מחוסר כפורים, כדתנן: "זב שראה שתי ראיות, שוחטין עליו בשביעי. ראה שלש, שוחטין עליו בשמיני", ואלו בטומאת מת אף על פי שחל שביעי שלו בארבעה עשר, כמו שדרשו בפרק הישן על **"ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא"**, הא למחר יכולין לעשות, שאנו

טהורין בערב, אתה מונע אותנו מעשותו. אלא דעדיפא להו לאקשוויי מקל וחומר דחטאת, שהם קדשי קדשים, ואפילו הכי דמה נזרק על הטמאים והבשר נאכל לטהורים, קל וחומר לפסח שהוא קדשים קלים. ובאה גזרת הכתוב על זה, שהטמא מת שחל שביעי שלו בארבעה עשר, אף על פי שטבל והוזה עליו, והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו, אלא נדחה לפסח שני, כדכתיב "איש איש כי יהיה טמא לנפש" בטמא מת הכתוב מדבר. אי נמי היא גופא מהכא נפקא, מרבו "טמא לנפש" - טמא מת דוקא הוא נדחה, ולא בטומאה אחרת.

אבל הראב"ד ז"ל דרך בהלכה זו דרך אחרת ואמר: שאותם ששאלו למשה כבר שחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה, כי סברו שיעלה להם, ולפיכך מנעם הכתוב ונדחו בפסח שני, אבל אם היו טובלים ומזין עליהם קודם ששחטו וזרקו עליהם, לא היו נדחים. ואמר, שהכתוב מעיד בזה, שאמרו: "אנחנו טמאים לנפש אדם", ואם היה לאחר טבילה והזייה, מה טומאה הואי בהו. אף על פי שאין מזה ראייה גמורה, דאיכא למימר, כיון שבאותה שעה לא היו יכולים לאכול קדשים, היינו טומאתן, ושייך בהו לומר "אנחנו טמאים לנפש אדם". ויש לתמוה על הראב"ד ז"ל, שאם כדבריו למה לא אמר להם שישחטו להם פסח אחר ויזרקו עליהם את הדם אחר שיטבלו ויזו מכיון שיש להם תקנה בזה, אבל הכריחם לעשות פסח שני.

פרק ט, י

או בדרך רחוקה -

נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי, אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה.

כדתנן בפרק מי שהיה טמא: "איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעית ולחוץ וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: אפילו מאסקופת העזרה ולחוץ. אמר רבי יוסי: לפיכך נקוד על ה"א שברחוקה, לומר לך, לא מפני שהיא רחוקה ודאי, אלא אפילו מאסקופת העזרה ולחוץ".

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואני תמה עליו למה תפשו לו שטת רבי אליעזר, ונכון היה לתפוש בשטתו של רבי עקיבא - מן המודיעית ולחוץ. וכן דעת האמוראים בגמרא, דאמר עולא: כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחלת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בשעת שחיטה, דרך רחוקה היא לו ופטור. ויתכן שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה לו בעשיית הפסח, לא רחוקה ממש", עד כאן דבריו.

ולא ידעתי מקום התימה מה הוא, שאם מפני שהלכה כרבי עקיבא מחבירו וכל שכן מרבי אליעזר, דשמותי הוא, שאני הכא דרבי יוסי, דנמוקו עמו, קאי כותיה. ואם מפני שהאמוראים בגמרא פסקו כרבי עקיבא, כבר הזכרנו פעמים רבות, שהרב ז"ל לא ישגיח רק על המדרש הקרוב לפשוטו של מקרא, ומאחר שדברי רבי אליעזר הם קרובים לפשוטו

של מקרא יותר מדברי רבי עקיבא, מפני שהנקודה בכל מקום מוציאה הדבר ממשמעותו, ועל כרחנו לומר גם פה, שמלת רחוקה אינה כמשמעה, תפש שטתו של רבי אליעזר והניח שטתו של רבי עקיבא, שהרי מזה הטעם עצמו תפש רבי יוסי דעתו של רבי אליעזר והניח דעתו של רבי עקיבא. ומה שכתב הוא: "ויתכן שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה [לו] בעשיית הפסח, לא רחוקה ממש", אין זה נכון, שאילו היה נכון, מאי "לפיכך" דקתני רבי יוסי במתניתין, דילמא הכי קאמר [דהוה ליה למימר]: לא רחוקה ממש, אלא רחוקה לו בעשיית הפסח. אלא על כרחך לומר, דרחוקה לו בעשיית הפסח נמי רחוקה קרינן ביה, שהריחוק בכל מקום אינו אלא לפי מקומו.

פרק ט, טו

המשכן לאהל העדות -

המשכן העשוי להיות אהל ללוחות העדות.

הוסיף מלת "העשוי" קודם מלת לאהל, מפני שלמ"ד "לאהל" מורה על הסבה התכליתית, כאילו אמר: להיות אהל. ובזולת תוספת מלת העשוי, היה נראה שהסבה התכליתית דבקה עם מלת כסה, ואמר: כסה הענן את המשכן, כדי להיות אהל, אבל עם תוספת מלת "העשוי" תהיה הסבה התכליתית דבקה עם המשכן, שהמשכן עשוי כדי להיות אהל, אבל מלת להיות הוא פירוש הלמ"ד של לאהל, כי הלמ"ד המורה על הסבה התכליתית בכל מקום רש"י הוא במקום להיות. ומה שהוסיף עוד מלת ללוחות קודם מלת העדות, הוא מפני שהלוחות הם המתוארות בעדות, שבם כתובים עשר הדברים, שהם עדות לישראל, לא האהל, כי האהל איננו עדות לישראל.

אבל בפסוק **"אלה פקודי המשכן משכן העדות"** פירש, שהמשכן הוא "עדות לישראל, שויתר להם הקדוש ברוך הוא על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם", מפני שמלת משכן מורה על שכינתו השוכן בתוכנו, ויצדק עליו לומר ששכינתו בתוכנו הוא עדות לישראל על ויתור מעשה העגל, אבל האהל לא יצדק עליו עדות, והוצרך להוסיף מלת ללוחות, שיצדק בהם זה.

יהיה על המשכן -

כמו הווה על המשכן, וכן לשון כל הפרשה.

מפני שכל הפרשה מורה על ההווים בכל יום תמיד, ככתוב **"כן יהיה תמיד"**, לא על העתיד, כפי הוראת המלות הכתובות בפרשה הזאת.

פרק ט, יז

העלות הענן -

כתרגומו אסתלקאות עננא.

ולא מלשון עלייה, דאם כן ולפי עלות הענן מיבעי ליה, שהוא מבנין הקל, לא העלות שהוא מבנין נפעל. ומזה הטעם עצמו פירש גם "העלו מסביב", "ויעלו מעל משכן קרח", מלשון הסתלקות וגם המתרגם תרגמם כן.

פרק ט, יח

על פי ה' יסעו -

שנינו במלאכת המשכן: כיון שהיו ישראל נוסעים, היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה, תקעו והריעו ותקעו, ולא היה מהלך עד שמשה אומר: קומה ה', זו בספרי, ונסע דגל מחנה יהודה.

ועל פי ה' יחנו -

כיון שהיו ישראל חונים, עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה, ולא נפרש עד שמשה אומר: "שובה ה' רבבות אלפי ישראל", הוי אומר: "על פי ה'" ו"ביד משה".

כך מצאתיו בכל הספרים. ונראה לי שכך פירושו: במשנת מלאכת המשכן שנו בפסוק: "על פי ה' יסעו - כיון שהיו ישראל נוסעים היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה. תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל יהודה" ולא הוסיף יותר. ונראה שהסימן של נסיעה לא היה כי אם בקפול הענן והמשכו על בני יהודה כמין קורה. ואחר כך תקעו והריעו ותקעו בזה היה נוסע דגל יהודה. אבל בספרי בפסוק "קומה ה' ויפוצו אויביך" שנו: "כתוב אחד אומר 'קומה ה'", וכתוב אחד אומר 'שובה ה'', כיצד נתקיימו שני הכתובים, כשהיו נוסעים היה עמוד הענן מקופל ועומד ולא היה מהלך עד שמשה רבינו עליו השלום אומר: 'קומה ה' ויפוצו אויביך'. וכשהיו חונים, היה עמוד הענן מקופל ועומד, ולא היה נפרש עד שמשה רבינו עליו השלום אומר: 'שובה ה' רבבות אלפי ישראל', הוי אומר 'על פי ה' ו'ביד משה'. פירוש: לא בקפול הענן לבדו, אלא גם במאמרו של משה רבינו עליו השלום. ומאמר: "וזו בספרי" שב אל מאמר: "ולא היה מהלך, עד שמשה אומר 'קומה ה'" הסמוך לו. ומאמר: "שנינו במלאכת המשכן" דבק עם מאמר "כיון שהיו ישראל נוסעים היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה, תקעו והריעו ותקעו" הבא אחריו. ומאמר "ונסע דגל מחנה יהודה" הוא סיום משנת מלאכת המשכן, שכן כתב הרמב"ן ז"ל בפירושו: "ראיתי בברייתא של מלאכת המשכן בלשון הזה: 'תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל יהודה תחלה, שנאמר ויסע דגל מחנה יהודה', שפירושו אחר שראו את עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה, ותקעו והריעו ותקעו, מיד היה נוסע דגל מחנה יהודה. ורשי ז"ל הפסיק בינו ובין תקעו והריעו ותקעו, כדי שיאמר שלא היה נוסע יהודה מיד אחר זה, כמו שנראה ממשנת מלאכת המשכן, אלא שהיה מצפה למאמר משה

רבינו עליו השלום עד שיאמר: 'קומה ה', כמו שכתוב בספרי, ואחר כך חזר לתשלום משנת מלאכת המשכן ואמר: "ונסע דגל מחנה יהודה".

פרק י

פרק י, ב

ולמסע את המחנות -

בשעת סלוק מסעות תתקעו בהם לסימן.

פירוש: בשעת סלוק מסעות" כל השלש מחנות של כל דגל ודגל, כדכתיב: **ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה**, ואמר: "תתקעו בהן לסימן" לומר שאין פירוש "**ולמסע את המחנות**" כפירוש "**למקרא העדה**", כי הקריאה אינה אלא על ידי קול, אבל המסע אינו אלא לסימן בלבד, שעל ידו ידעו זמן הנסיעה, לא שעל ידו יסעו. אבל מה שאמר ב"שעת סלוק המסעות", דמשמע שאחר נסיעת כל השלש מחנות של דגל, יתקעו, לא ידעתי פירושו. שהרי מו"תקעתם תרועה ונסעו המחנות" משמע שיתקעו ואחר יסעו, דאם לא כן היה לו לומר: ונסעו המחנות החונים קדמה ותקעתם תרועה.

ועוד, שהוא עצמו כתב אחר זה: "נמצאת אתה אומר על פי שלשה היו נוסעים: על פי הקדוש ברוך הוא, ועל פי משה, ועל פי חוצרות". משמע שאחר כל אלה היו נוסעים.

פרק י, ג

ותקעו בהן -

בשתיהן והוא סימן למקרא העדה.

פירוש: בשני כהנים בשתי חוצרות. לא מצד התקיעה שהיא פשוטה, שהרי מקרא העדה ומקרא הנשיאים שניהם יחד בפשוטות, כדכתיב "**ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה...** ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים". ופירוש "**ותקעו**" ו"יתקעו" תקיעה פשוטה, כמשמעו, אבל הסימן שבו נבדל מקרא העדה ממקרא הנשיאים, הוא מצד הכהנים והחוצרות, שמקרא העדה בשתי חוצרות ובשני כהנים, כדכתיב "**ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה**", ומקרא הנשיאים בחוצרה אחת ובכהן אחד. ופירוש: "**יתקעו**" בלשון רבים בכל פעם שנקראים הנשיאים. וכן מה שכתב אחר זה: "**ואם באחת יתקעו** הוא סימן למקרא הנשיאים" פירוש: מצד שהוא בכהן אחד ובחוצרה אחת, ומקרא העדה בשתי חוצרות בשני כהנים. "ומגזרה שוה בא בספרי": "נאמר 'תקיעה' בעדה ונאמר 'תקיעה' בנשיאים, מה תקיעה האמורה בעדה בפתח אהל מועד, אף תקיעה האמורה בנשיאים בפתח אהל מועד".

פרקי ה

ותקעתם תרועה -

סימן מסע המחנות: תקיעה ותרועה ותקיעה.

פירוש: לא מצד החצוצרות והתוקעים, שהרי מקרא העדה ומסע המחנות, שניהם יחד בשני כהנים ובשתי חצוצרות, כמו שמבואר אחר זה, אבל הסימנים שבם נבדל מקרא העדה ממסע המחנות, הן מצד התקיעות, שבמקרא העדה בתקיעה אחת לבדה, ומסע המחנות בתקיעה ותרועה ותקיעה.

כך הוא נדרש בספרי מן המקראות היתרים דתניא בספרי ומייתי לה בפרק בתרא דראש השנה: **"ותקעתם תרועה"** תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה. אתה אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה, או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא, כשהוא אומר: **'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו'**, הרי תקיעה בפני עצמה, הא מה תלמוד לומר: **'ותקעתם תרועה'**, תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה". ופרש"י ז"ל: "תקיעה בפני עצמה כו' דלא תימא חדא היא, והכי קא אמר: הוּו תוקעין תרועה, אלא הכי קאמר ותקעתם תקיעה ואחריה תריעו תרועה. או אינו אלא אחת היא - והכי קאמר הוּו תוקעין תרועה. כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו - מכלל דבמסעות תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי לה תקיעה. הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה". פירוש לפירוש, כיון דקרא דתתקעו ולא תריעו לא אתא אלא משום דאיתקש מסע למקרא העדה בפסוק **"והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות"**, לומר: מה מקרא העדה בשתי חצוצרות ובשני כהנים אף מסע המחנות כן, כדתני בספרי.

והוה אמינא הוא הדין נמי נקשינהו לענין התקיעות, שיהיו שוים, מה מסע המחנות תוקע ומריע ותוקע, אף מקרא העדה כן, תלמוד לומר: **"ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו"**, לומר שאין תרועה למקרא העדה, כמו שהביאו רש"י ז"ל אחר זה. משמע שבמסע המחנות תוקע ומריע ותוקע, דאי סלקא דעתך שאין במסע המחנות אלא תרועה, ובא המקרא של **"תתקעו ולא תריעו"** לומר, שלא נלמד ממסע המחנות לעשות עוד מזה תרועה, הוה ליה למימר: ובהקהיל את הקהל לא תריעו, תתקעו למה לי, אלא שמע מינה, דפירוש: **'ותקעתם תרועה'** דמסע המחנות, תתקעו ותריעו קאמר.

ומשום דאורחא דמילתא הוא, דכל היכא דבעי למעוטיה חד מתרתי אומר: הא תעביד והא לא תעביד, כתב: **תתקעו ולא תריעו**. לומר: שהתקיעה שאתם עושים במסע המחנות, תתקעו אותה גם כן בהקהיל את הקהל. אבל התרועה שאתם עושים במסע המחנות, לא תעשו אותה בהקהיל את הקהל.

וקצת מרבוטא פירשו איפכא, דהוה ליה למימר: ובהקהיל את הקהל תתקעו לחודיה **"ולא תריעו"** למה לי. ומשבשתא היא מכמה אנפי: חדא, דקרא ד**"ובהקהיל את הקהל"** וגו', לא אתא אלא ללמד, שלא נקיש מקרא למסע, לעשות במקרא תרועה, כמו במסע, כדלעיל, ואם כן איך אפשר שלא יכתוב ולא תריעו. ועוד, אפילו אם תמצא לומר, דקרא

ד"ולא תריעו" יתירא הוא, אכתי היכי דייק מינה מכלל שיש במסעם תקיעה ותרועה, ולא תרועה בלבד, כפי הקסלקא דעתך. גם קצת מרבואתא פירשו בזה פירושים אחרים, יותר רחוקים מזה, ומה שכתבתי הוא היותר נכון בעיני.

פרק י, ז

ובהקהיל את הקהל וגו' -

לפי שהוא אומר: "והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות" כו', יכול מה מסע כו' תלמוד לומר **ובהקהיל**. אבל לולא זה, לא היה צריך לכתוב, שכבר כתב "ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה".

פרק י, י

על עולותיכם -

בקרבן צבור הכתוב מדבר.

כדאיתא בספרי. ובפרק אין נערכין: "בעי ר' אבין: 'עולותיכם' אמר רחמנא, אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה, או דילמא עולותיכם דכולהו ישראל". ומסיק: "מאי הוי עלה, תא שמע, דתני רב מרי בריה דרב כהנא: 'על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם', מה עולה קדשי קודשים, אף שלמים קדשי קדשים, ומה שלמים שקבוע להם זמן, אף עולה שקבוע להם זמן". ופרש"י ז"ל: מה עולה האמורה כאן קדשי קדשים, דאין לך עולה קדשים קלים, אף שלמים האמורים כאן, דטעונין שיר, בשלמי קדשי קדשים, שהן כבשי עצרת, דשלמי צבור הן, וכתיב בהו: 'קודש יהיו לה' לכהן'. ומה שלמים האמורים כאן לגבי שיר, קבוע להם זמן, כדאוקימנא בכבשי עצרת, אף עולה, האמורה כאן שקבוע לה זמן, לאפוקי נדבת צבור דלא קביע להו זמן.

פרק י, יב

למסעיהם -

כמשפט המפורש למסע דגליהם מי ראשון ומי אחרון.

וכאילו אמר: ויסעו בני ישראל במסעיהם, שפירושו כסדר הכתוב במסעיהם מי ראשון ומי אחרון.

במדבר פארן -

קברות התאווה במדבר פארן היה, ושם חנו ממסע זה.

שהרי בזה המסע כתוב "ויקרא את שם המקום ההוא קברות התאווה" וכתוב "מקברות התאווה נסעו העם חצרות" וכתיב "ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן".

פרק י, יז

והורד המשכן -

כיון שנסע דגל יהודה, נכנסו אהרן ובניו וגו'

בנסוע המחנה. לא אחר נסיעת דגל יהודה, כפי מה שנראה מהכתוב פה, וכך פירש בפרשת נשא [במדבר] "בנסוע המחנה - כשהענן מסתלק והן יודעין שיסעו", מפני שאי אפשר לפרש אחר נסיעתו, ויהיה פירוש **"והורד המשכן"** אחר נסיעתו של יהודה. ופירוש: **"ויסע דגל מחנה בני יהודה"** שנסע ממש, כמשמעו, מפני שאי אפשר שהורד המשכן, אלא אחר שיבא אהרן ובניו שיוציאו משם הארון וכל כלי הקדש ולכסותו. גם אי אפשר שיהיו שניהם יחד, אחר נסיעתו של דגל יהודה, וישאר המשכן והארון אחריהם, אלא שתכף שהענן נסתלק, נכנסו אהרן ובניו ופרקו את הפרכת וכסו בה את הארון, שנאמר **"ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה"** ובני גרשון ובני מררי פורקין המשכן וטועניו אותו בעגלות, והארון וכלי הקודש של משא בני קהת עומדין מכוסין ונתונין על המוטות, עד שנסע דגל מחנה ראובן. ואחר כך נוסעים הקהתים. ואם כן יהיה פירוש: **"ויסע דגל מחנה יהודה"** שהוכן לנסוע, לא שנסע ממש.

פרק י, כא

והקימו את המשכן -

היו מקימין את המשכן בני גרשון ובני מררי.

פירוש: אין מלת **"והקימו"** דבקה עם הקהתים הסמוכים לה, רק עם בני גרשון ובני מררי, הנזכרים למעלה מהקהתים, או הוא מקרא קצר ופירושו: והקימו המקימים, כמו **"ויגד המגיד"**, כמו שכתב אחר זה, וזהו משמע המקרא והקימו מקימי המשכן אותו. והראיה שאין **"והקימו"** דבק עם הקהתים, ממאמר **"והקימו עד בואם"**, שלא יתכן לומר: והקימו הקהתים את המשכן עד בואם [של] הגרשונים והמררים, שהם היו קודמים מהם במסעם. והוסיף לומר: "כשהיה הענן שוכן וסימן החניה נראה בדגל מחנה יהודה" מפני שבזולת זה נראה שבני גרשון ובני מררי, שהיו נוסעים קודם נסיעת המחנות, היו מקימין את משכן באי זה מקום שנראה להם, ואחר כך היו באים שני הדגלים הראשונים והיו חונים, ואחר כך היו באים הקהתים ומוציאין את המשכן על מכונן ומכניסין בו הארון והשלחן והמנורה והמזבחות, וזה אי אפשר, שהרי כתוב: **"על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו"**.

לפיכך פירש ואמר: שבני גרשון ובני מררי, לא היו מקימין אותו אלא על פי ה', דהיינו כשהיה הענן שוכן על דגל מחנה יהודה, שהיו ממתנינים עד שישכון הענן על דגל מחנה יהודה, ואז היו מקימין את המשכן אל המקום ההוא על מכונן. ופירוש: **"עד בואם - טרם בואם של בני קהת"**, כמו: **"עד בואי אליך"**, כי הכוונה במאמר הזה אינו אלא לומר שבעת בואם, היה המשכן על מכונן, והיו מכניסים בו תכף הארון וכל כלי הקדש על מקומם.

פרק י, כה**מאסף לכל המחנות -**

לפי שהיה שבטו של דן מרובה באוכלוסין, היה נוסע באחרונה.

אף על פי ששבטו של יהודה יותר מרובה באוכלוסין משבטו של דן, מכל מקום, כיון שיהודה היה הנוסע בתחלה אי אפשר שיהיה אחרון לכל המחנות, אלא שבט אחר, ומפני ששבטו של דן גדול מכל שאר השבטים, היה הוא האחרון מכלם.

פרק י, כח**אלה מסעי -**

זה סדר מסעיהם.

פירוש: שבכל מסע ומסע כך היה הסדר, כמו שכתוב פה. לא שבא להודיע מספר המסעות, דומיא דאלה מסעי הכתוב בפרשת מסעי, כי עדיין לא נשלמו המסעות עד שנת הארבעים, ואיך יודיע פה מספר המסעות. ועוד, שאינו מורה כאן מספר מסעות כלל. ויסעו ביום ההוא נסעו. פירוש: **"בחדש השני בעשרים בחדש"** הכתוב לעיל, אבל מ"**ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני**" דלעיל, אין ללמוד שביום ההוא נסעו, דההוא על **"למסעיהם"** קאי. ופירושו: כמשפט המפורש למסע דגליהם, כאילו אמר ויסעו בני ישראל במסעיהם, כדלעיל.

פרק י, כט**חובב -**

הוא יתרו, שנאמר: **"מבני חובב חותן משה"**.

בספרי. פירוש: **"חותן משה"** דהכא, אחובב קאי, דאי על רעואל, קשיא קרא: ד"מבני חובב חותן משה", על כרחך לומר ד"**חותן משה**" דהתם, או אחובב קאי, או אחבר הקני דלעיל מיניה. דכתיב: **"וחבר הקני נפרד מקין מבני חובב חותן משה"** וכיון דיתרו הוא חותן משה, למדנו שחובב הוא יתרו, לא רעואל אביו. וקרא ד"**ותבאנה אל רעואל אביהן**" על כרחך לומר לאו אביהן ממש קאמר, אלא אבי אביהן, שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא. אבל לר' שמעון בן מנסיא דאמר: רעואל היה שמו של יתרו, על שנעשה ריע למקום, צריך לומר, שיתרו ואביו שניהם נקראו בשם רעואל, דאם לא כן קשיא קרא ד"**מבני חובב חותן משה**".

יתרו על שם שיתר פרשה אחת בתורה. חובב על שחבב את התורה.

בספרי אליבא דר' שמעון בן יוחאי, אבל במכילתא שנו: "שבע שמות נקראו לו". ויש אומרים, שהן אגדות חלוקות וכן דרכו בכמה מקומות, כמו שכתבתי בתחלת פרשת בראשית, עיין שם. ויש אומרים, שני שמות היו לו בעבור התורה, אחד על שיתר פרשה

אחת בתורה, ושני על שחבב את התורה, אבל שמותיו שבע היו, כמו ששנו במכילתא ולא פליגי. ובספרי לא משמע כן.

נוסעים אנחנו אל המקום -

מיד עד שלשה ימים אנו נכנסין לארץ וכו'.

בספרי דאם לא כן, הולכים אנחנו אל המקום אשר אמר ה', מיבעי ליה, מאי "נוסעים אנחנו אל המקום", שנשיעתנו זאת, היא אל המקום, שבמסע זה הראשון, נסעו על מנת ליכנס לארץ מיד, אלא שחטאו במתאוננים.

ומפני מה שתף משה עצמו עמהם, עדיין לא נגזרה גזרה עליו וכסבור שהוא נכנס. אין זה סותר מאמר "עתה תראה" ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ, דמשמע שכבר ידע משה רבינו עליו השלום מאותה העת שלא יכנס לארץ. שיתכן שהיה מביא את ישראל לארץ, ותכף ביאתו שם היה מת, שלא יראה מלחמת מלכי שבעה אומות. וכן כתב רש"י ז"ל בהדיא גבי "יען לא האמנתם - גלה הכתוב שאלמלא חטא זה היו נכנסין לארץ כדי שלא יאמרו" כו'. ומה שכתב רש"י ז"ל גבי "שלח נא ביד תשלח ביד אחר שתרצה לשלוח, כי אני אין סופי להכניסם לארץ", אף על פי שעדיין לא נגזרה הגזירה עליו, ולא גזרת 'עתה תראה'. יש לומר, שרמז לו הקדוש ברוך הוא, קודם שליחתו לפרעה, כדאיתא בואלה שמות רבה. והיה סבור שלא יכניסם כמו מנהיג, כדמשמע מלשון "ואני אין סופי להכניסם", אבל יכנס גם הוא כאחד משאר העם, ולפיכך שתף עצמו עמהם ואמר: "נוסעים אנחנו אל המקום". וההיא דאיך אלה שמות רבה, דקאמרי גבי "עתה תראה - מכאן אתה למד שנטל משה את הדין, שלא ליכנס לארץ". צריך לומר, דמיירי בכבוש הארץ, כאלו אמר שלא ליכנס עמהם בכבוש הארץ, דהיינו במלחמת שלשים ואחד מלכים, דקאמר ברישא דההיא דרשא.

אך קשה, דאם כן אפילו לאחר שנגזרה הגזרה, למה לא היה סבור שיכנס כשאר העם. ומה הפרש יש בין מה שהודיעו לו בנבואתו, קודם שליחותו אל פרעה, שרמז לו שאין סופו להכניסם, ובין הגזרה שנגזרה עליו: "לכן לא תביאו את הקהל הזה", הרי משניהם משמע, שלא יכניסם כמו מנהיג, אבל יכנס כאחד משאר העם.

ושמא יש לומר, דמדמהוצרך הכתוב להודיע חטאו, כדי שלא יאמרו עליהם בעון דור המדבר שנגזר עליהם שימותו במדבר, מת גם הוא שם באותו עון, הבין משה רבינו עליו השלום מזה, שהגזרה שנגזרה עליו בעון מי מריבה, היתה שלא יכנס לארץ, אפילו כאחד משאר העם, אלא שחלק להם כבוד לומר: "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ" כמו מנהיגים, כפי הראוי להם לפי כבודם. וההיא ד"תביאמו ותטעמו שנתנבא שלא יכנס לארץ" שזהו קודם הגזירה, מיירי כניבא ולא ידע מה ניבא, שזו אינו ידיעה אלא, שכך נופל בלשון, מבלתי ידיעת בעל הלשון, וזה נהוג להיות אפילו להדיוטות.

פרק י, ל

אל ארצי ואל מולדתי -

אם בשביל נכסי ואם בשביל משפחתי.

ובספרי שנו: **"ויאמר אליו כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך** אמר להן: אם מפני ארץ ונכסים אני בא, איני בא, יש לך אדם שיש לו ארץ ואין לו נכסים, יש לו נכסים ואין לו משפחה. אבל אני, יש לי ארץ ויש לי נכסים ויש לי משפחה ודיין הייתי בעירי, ואם איני הולך מפני ארצי, אלך מפני נכסי, ואם איני הולך מפני נכסי, אלך מפני מולדתי".

פרק י, לא

אל נא תעזוב אותנו -

אין נא אלא לשון בקשה, שלא יאמרו כו'.

פירוש: ואם תאמר, וכל כך למה, והלא הליכתו עם ישראל לא היתה אלא לטובתו, כדכתיב **"לכה אתנו והטבנו לך"** ומאחר שלא רצה את טובתו יניחהו וילך, ולמה הוצרך להתחנן לו, "שלא יאמרו" כו', שחזרתו לאחור הוא כמו חלול ה', שבמקום שהיו כל העולם אומרים שיתרו עם היותו שר וקצין, הניח את מקומו ואת משפחתו ואת שררותו ואת יישובו של עולם והלך במדבר, ארץ ציה וצלמות, ארץ אשר לא עבר בה איש, להכנס תחת כפני השכינה מפני שהכיר גדולתו של מקום, כמו שאמר **"עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים"**, והיה מתקדש בזה ה' יתברך על ידו. עכשיו יאמרו, שלא נתגייר מפני חבתו של מקום, אלא מפני שהיה סבור שיש לגרים חלק בארץ כו'. וכיוצא בזה אמרו בפסוק: **דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו** אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך, הזהירם על כך, שלא יאמר אותו צדיק: **'ועבדום וענו אותם'** קיים בהם, **'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'** לא קיים בהם. פירוש: ואם תאמר כל כך למה היתה השכינה מתלבטת לומר לו למשה: בבקשה ממך דבר באזני העם, שישאלו איש מאת רעהו, והלא הדבר לטובתן של ישראל הוא. השיב בזה: "שלא יאמר אותו צדיק" כו'.

ובספרי **"אל נא תעזוב אותנו** אין נא אלא לשון בקשה. אמר לו: אם אין אתה מקבל עליך בקשה, גוזרני עליך גזרה. עכשיו ישראל אומרים" כו'.

פרק י, לג

דרך שלשת ימים -

מהלך שלשת ימים הלכו ביום אחד כו'.

דאם לא כן **"דרך שלשת ימים"** מה תלמוד לומר. ובספרי: "דרך שלשת ימים אין צריך, שהרי כבר נאמר **'אחד עשר יום מחורב'**, אלא מלמד שהילכה שכינה בו ביום שלשים וששה מיל, כדי שיכנסו ישראל לארץ".

וארון ברית ה' נוסע לפנייהם דרך שלשת ימים -

זה ארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שבירי לוחות מונחים. ומקדים לפנייהם כו'.

פירוש: זה הארון שהיה נוסע לפנייהם, הוא הארון היוצא למלחמה, שעשה אותו משה רבינו עליו השלום קודם שהוריד הלחות השניים, כשאמר לו ה' יתברך "פסל לך", ואחר כך "ועשית לך ארון עץ". ומשה עשה הארון תחלה, שכשיבא והלחות בידו, יהיה הארון מוכן להניחם שם. "ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל, שהרי המשכן, לא נתעסקו בו עד לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן. ובצלאל עשה משכן תחלה, ואחר כך ארון וכלים". וזה לא יצא למלחמה אלא בימי עלי, ונענשו עליו ונשבה. והראיה על זה, שהרי הארון שבו הלחות האחרונים, באמצע המחנות היה נוסע, לא לפנייהם, כדכתיב: "ונסע אהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות", וכתוב: "ויסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה" וגו', ואחר כך "ונסע דגל מחנה ראובן" ואחר כך: "ונסעו הקהתים נושאי המקדש", דהיינו אחר שני דגלים הראשונים, ואחר זה כתוב "ונסע דגל מחנה בני אפרים" "ונסע דגל מחנה בני דן".

ובספרי: "וארון ברית ה' נוסע לפנייהם זה שיוצא עמהם במחנה, שהיו בו שבירי לוחות, שנאמר: 'וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה"', שפירשו, אף על פי שהעפילו לעלות אל ראש ההר למלחמה, הארון הזה שהיו בו הלחות השלמים, לא מש מקרב המחנה. אלמא אותו ארון, שהיה יוצא עמהם למלחמה אינו הארון שבו הלחות השלמים, אלא הארון שבו שבירי הלחות הראשונים. ואליבא דרבי מאיר, דאמר: "מאי 'אין בארון רק' מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ספר תורה שמונח בארון. שהיה מונח ארכו, לרחבו של ארון. שארון שעשה משה רבינו עליו השלום, היה אמתים וחצי ארכו, שהן חמשה עשר טפחים, ואמה וחצי רחבו שהן תשעה טפחים, והלחות ארכן ששה טפחים, ורחבן ששה טפחים ומונחות כנגד ארכו של ארון, כמה לוחות אוכלות בארכו של ארון, שנים עשר טפחים, נשתיירו לארכו, חלל שלשה טפחים. צא מהם טפח, חציו לכותל זה וחציו לכותל זה, נשתיירו שם שני טפחים שבהם ספר תורה מונח. וכמה לוחות ברחבו של ארון, ששה טפחים נשתיירו שם חלל שלשה טפחים, צא מהם טפח, חציו לכותל זה וחציו לכותל זה, נשתיירו שם שני טפחים, שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק" כו', כדאיתא בבתרא פרק השותפין. אבל שבירי לוחות דמונחות בארון, מקרא יתירא ד"אשר שברת" הוא דמפיק לה, דלכך נכתב כאן, כדי להסמיך ל"ושמתם בארון", לדרשא, ללמד, שגם שבירי לוחות מונחות באותו ארון שעשה משה, דעליה קאי. אבל בארון שעשה בצלאל, שבו שמו הלחות השניים, שהביאוהו הכהנים אל דביר הבית אל קדש הקדשים, שבו כתוב: "אין בארון רק שני לוחות האבנים", לא היו בו רק הלחות השניים והתורה שכתב משה רבינו עליו השלום, כדברי רבי מאיר, שדורש קרא ד"אין בארון רק", לרבות ספר תורה שמונח בארון, ולא כדברי רבי יהודה שדורש קרא ד"אין

בארון רק לרבות שברי לוחות שמונחים בארון. דלדידיה צריך לומר, שגם שברי הלוחות באותו ארון שעשה בצלאל היו מונחים, יחד עם הלוחות השניות, דהא קרא ד"אין בארון רק" עליה קאי. ואם תאמר, והלא הלוחות השניים בארון שעשה משה רבינו עליו השלום היו מונחים, ולא בארון שעשה בצלאל, כדמשמע מההיא דרשא ד"פסל לך", ואחר כך "ועשית ארון". ומשה עשה הארון תחלה, שכשיבא והלוחות בידו היכן יניחם, שזהו הארון שעשה משה, ולא הארון שעשה בצלאל, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת עקב. וקשיא בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה, ששניהם אמרו, שהלוחות השניים בארון שעשה בצלאל היו מונחים, ולא פליגי אלא בשברי לוחות, דלרבי מאיר בארון שעשה משה רבינו עליו השלום היו מונחים, ולרבי יהודה בארון שעשה בצלאל היו מונחים. ושמא יש לומר, דלאחר שנעשה ארונו של בצלאל, חזרו והוציאו מארונו של משה רבינו עליו השלום והניחום בארונו של בצלאל, נשאר שם שברי הלוחות, שהיו מונחים בו לדברי רבי מאיר. כדמשמע מ"אשר שברת ושמתם בארון" דמיירי בארונו של משה רבינו עליו השלום, ולרבי יהודה הניחום בארונו של בצלאל יחד עם שברי הלוחות שהיו מונחים מתחילה בארונו של בצלאל [משה], כדמשמע מ"אין בארון רק" דמיירי בארונו של בצלאל.

פרק י, לד

וענן ה' עליהם יומם -

שבעה עננים כתובים במסעיהם.

כדתניא בספרי: "שבעה עננים הן: 'וענן ה' עליהם יומם', 'וענן עומד עליהם ובעמוד ענן אתה הולך לפניו יומם ובעמוד אש לילה', 'ובהאריך הענן על המשכן וגו'', 'ובהעלות הענן', 'ואם לא יעלה הענן', 'כי ענן ה' על המשכן יומם', הרי שבעה עננים. ארבעה עננים מארבעה רוחותיהן, ואחד מלמעלה ואחד מלמטה ואחד מלפניהם". ולא ידעתי למה בחר אלה השבעה יותר משאר העננים הכתובין שם, דמה נשתנה עננים של אלו יותר מהשאר. ומה פירוש "ואחד מלמטה" דקאמר, שמורה שענן אחד היה להם למטה מרגליהם, ואם הדבר כן מדוע לא צותה התורה לעשות בסוכה אחת מלמעלה ואחת מלמטה וארבע מארבעה רוחותיה, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמת העננים שהיו מסבבים את ישראל מלמעלה, ומלמטה ומארבעה רוחותיהם, כדכתיב: "בסוכות תשב... למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".

פרק י, לה

ויהי בנסוע הארון -

עשה לו סימניות מלפניו ולאחוריו, לומר שאין זה מקומו. ולמה נכתב כאן, כדי להפסיק בין פורענות לפורענות.

בפרק כל כתבי. ושם אמרו: "פורענות שנייה מאי היא, **'ויהי העם כמתאוננים'**. פורענות ראשונה, **'ויסעו מהר ה'**. ואמר רבי חמא בר רבי חנינא: שסרו מאחרי ה'. והיכן מקומה, אמר רב אשי: בדגלים". ופרש"י ז"ל: "מאחרי ה' - בתוך שלשה ימים למסעם התאו האספסוף תאוה להתרעם על הבשר, כדי למרוד בקב"ה". ולפי זה צריך לומר שפירוש: **"והאספסוף אשר בקרבו התאו תאוה"**, שכבר התאו תאוה קודם המתאוננים, דהיינו בתוך שלושת ימים הכתובים לעיל **"ויסעו מהר ה' דרך שלושת ימים"**, וזו היא הפורענות הראשונה, ואחר השלשה ימים **"ויהי העם כמתאוננים"** שהיו מתרעמים על התרחקם מהיישוב והכנסם במדבר. וזהו היה רע בעיני ה', שלא היו בטוחים בו ללכת אחריו בשמחה, אבל היו הולכים כאנוסים ומוכרחים, כפירוש הרמב"ן ז"ל, או כפי מה שפרש"י ז"ל, שהוא "לשון עלילה היאך לפרוש מאחרי ה'", כמו שאמרו בספרי, וזו היא הפורענות השנייה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואלו דברי תימה, שהרי פורענות **ויהי העם כמתאוננים** כתובה ראשונה, ושל תאוה שניה לה, ושתייהן סמוכות", והוסיף לומר: "אולי חשב הרב שנכתבו שלא כסדרן ורמז על הראשונה באמרו **'מהר ה'**, כי שמא מאת נוסעם חשבו לעשות כן, והפסיק וכתב את השניה ואחר כך חזר לראשונה, ואין בזה טעם או ריח". ולא ידעתי מקום התימה על זה מהו, כי כבר בארנו שעל דעת רש"י ז"ל היה פירוש **"והאספסוף אשר בקרבו התאו תאוה"**, שכבר התאו תאוה קודם המתאוננים, דהיינו בתוך השלשה ימים הכתובים לעיל, כמוהו רבים. והנה הרב יצחק ז"ל לפי מה שכתבו התוספות, לא טען על רש"י ז"ל על זה, רק אמר שאין צורך לפרש כן, מאחר שאמרו במדרש: **ויסעו מהר ה'** שנסעו מהר סיני דרך שלשת ימים כתינוק הבורח מבית הספר, לא שהם דברים של תימה ודברים שאין בהם לא טעם ולא ריח. אבל רבינו יצחק פירש, שהפורענות הראשונה היא, כדאמרין במדרש: **ויסעו מהר ה'** שנסעו מהר סיני דרך שלושת ימים כתינוק הבורח מבית הספר, כך היו בורחים מהר סיני דרך שלושת ימים, לפי שלמדו הרבה תורה בסיני. ולפי זה אין צריך לומר שפירוש **"והאספסוף אשר בקרבו התאו תאוה"** כבר התאו תאוה בתוך השלשה ימים קודם המתאוננים.

פרק י, לו

רבבות אלפי ישראל -

מגיד שאין השכינה שורה בישראל פחות משני אלפים ושני רבבות.

כי פירוש **"רבבות אלפי ישראל"** רבבות ואלפי, דאם לא כן לא היה צריך לומר רק "שובה ה' רבבות ישראל" כי סתם רבבה בכל מקום עשרה אלפים, ולא תמצא בשום מקום שיזכיר הכתוב אחרי הרבבה שם האלפים, רק סתם **"ושנים יניסו רבבה"**, **"רבבה כצמח השדה נתתיך"**, **"והם רבבות אפרים"**, **"רכב אלוהים רבותים"**.

פרק יא

פרק יא, א

ויהי העם כמתאוננים -

אין "העם" אלא רשעים, וכן הוא אומר "מה אעשה לעם הזה" ואומר "העם הזה הרע".

בספרי. ורבי שמעון בן מנסיא שפירש בספרי: **"ותאכל בקצה המחנה** בקצינים שבהם ובגדולים", צריך לומר קצינים גדולים של כל אותם הרשעים, שהיו כולם מתנהגים על פיהם, לא קצינים וגדולים בחכמה ובחשיבות. אבל רש"י ז"ל כתב בפסוק **"ויראו את אלהי ישראל** נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקדוש ברוך הוא לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד **'ויהי העם כמתאוננים ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה'**, בקצינים שבמחנה. **ואל אצילי בני ישראל** הם נדב ואביהו והזקנים". וכן כתב זה כאן גבי **"אספה לי"**, וגם הרמב"ם ז"ל כתב בספר מורה הנבוכים בפרק חמישי מהחלק הראשון: "אמנם אצילי בני ישראל, הם הרסו ושלחו מחשבתם והשיגו, אבל השגה בלתי שלמה. ולזה אמר עליהם: **'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וגו'**, ולא נאמר: ויראו את אלהי ישראל לבד כו' והתחייבו כליה ונעתר להם משה רבינו עליו השלום והאריך ה' יתברך להם, עד שנשרפו בתבערה ונשרפו נדב ואביהוא באהל מועד. לפי מה שבאה בו הקבלה האמיתית", וזה מורה שהם היו מאצילי בני ישראל וגדוליהם, וקציניהם בחכמה ובמעלה ובחשיבות והם נדב ואביהוא והזקנים, ולפיכך צריך לומר שרבי שמעון בן מנסיא חולק על אותם שאמרו: "אין העם אלא רשעים", או שמא יש לומר, שכשבאה האש ובערה במתאוננים, בערה אף בבלתי מתאוננים, והם אותם שנתחייבו מיתה בעבור ההסתכלות והצצה, שהציצו מיום מתן התורה, שהם נדב ואביהוא והזקנים, ויהיה פירוש: **"ותבער במ" בתאוננים, ופירוש: "ותאכל בקצה המחנה"** וגם אכלה הקצינים שבהם.

פרק יא, ב

ויצעק העם אל משה -

משל למלך בשר ודם שכעס על בנו, והלך הבן אצל אוהבו של אביו כו'.

בספרי: "וכי היה משה מועילן, והלא אין ראוי לומר, אלא ויצעק העם אל ה', מה תלמוד לומר: **'ויצעק העם אל משה'**. היה רבי שמעון אומר: משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על בנו, והלך הבן אצל אוהבו של אביו" כו'.

פרק יא, ד

וישובו -

גם בני ישראל יבכו עמהם.

הוצרך להפך המקרא, מפני שמצבו מורה, שהזכיר למעלה שבכו האספסוף, ואמר אחר כך, שבכו גם בני ישראל כמותם, והכתוב לא הזכיר כלל בכיה באספסוף. אבל לפי ההפוך **"גם בני ישראל"** דבק עם **"וישובו"**, ומלת **"ויבכו"** שבה אל האספסוף ואל בני ישראל יחד. וזהו שהוסיף הרב אחר ההפוך מלת **"עמהם"**, להורות שמלת **ויבכו** שבה אל שניהם יחד.

פרק יא, ה

חנם -

מן המצות.

בספרי. פירוש: שלא היו מזונתינו אז על ידי קיום המצות, כמו שהן עכשיו, שהם שחר לפעולתינו, שאם נקיים המצות יהיו לנו מזונות, ואם לאו, לא יהיו לנו מזונות, כדכתיב: **"והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי וגו' ואספת דגנך ותירושך ויצהרך"**, ואם לאו **"והאדמה לא תתן את יבולה"**. אבל במצרים היו מזונתינו באים בחינם בלא שום קיום מצוה.

פרק יא, ח

לשד השמן -

דבר אחר: לשד נוטריקון: ליש, שמן, דבש.

פירוש: ליש לישה, וכאילו אמר לישת שמן ודבש, וזה שכתב אחר זה: **"כעיסה הנלושה בשמן, וקטופה בדבש"**.

ותרגומו של אונקלוס שתרגם **"דליש במשחא"** נוטה לפתרונו של דונש, שהעיסה

הנלושה בשמן לחלוחית שמן יש בה.

פירוש: ולא לפתרונו של רבותינו זכרונם לברכה שפירשוהו מלשון שדים, אבל לא לאפוקי לשון הנוטריקון, שגם הוא נוטה לפתרונו של דונש.

פרק יא, י

בכה למשפחותיו -

ורבותינו זכרונם לברכה אמרו: למשפחותיו על עסקי משפחות, על העריות

הנאסרות להם.

בספרי: **"בוכה למשפחותיו"** היה רבי נהוראי אומר: שבשעה שאמר להם משה לפרוש מן

העריות, היו מצטערין, מלמד שהיה אדם נושא אחותו ואחות אביו ואחות אמו."

ולא ידעתי למה נתעוררו עכשיו, אחר נסיעתן מהר סיני לבכות על שהפרישן משה מן העריות, והלא כבר עברו כמה חדשים משהפרישן עד שנסעו מהר סיני, שהרי מיום

הכפורים שירד משה מן ההר שוב לא עלה, והתורה כבר היתה מסורה בידו. ושמה יש לומר, שאף על פי שהיתה כל התורה כלה מסורה בידו, מכל מקום לא נאמרו לישראל, אלא כל אחת בזמנה, שהרי בפרק הנזקין אמרו: "שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן: פרשת כהנים ופרשת לויים ופרשת טמאים ופרשת שלוח טמאים ופרשת אחרי מות ופרשת שתויי יין ופרשת נרות ופרשת פרה אדומה" ופירש רש"י ז"ל: "פרשת כהנים - **'אמור אל הכהנים'**, שהלכות כהנים כתובות בה: לא יטמא, לא יקח, מום בו לא יגש, ומפני שבו ביום הוזקקו לעבודה, הוצרכה קדושתם להודיעם. פרשת לויים - **'קח את הלויים'**, שבה הלכות לויים, והוצרכה לכו ביום, שנזקקו לשיר. פרשת טמאים - **'ויהי אנשים'**, משום הלכות הפסח, והמשכן הוקם באחד בניסן, והזהרה להם פרשת שלוח טמאים, שבו ביום הוקבעו שלש מחנות והוזקקו להשתלח, ומתוך כך הוזקקו טמאים לישראל, הואיל וצריכין שלוח ולא יוכלו ליכנס למשכן, היאך יעשו פסחיהן. ופרשת שלוח טמאים - **'וישלחו מן המחנה'**, שבאותו יום הוקבעו המחנות. ופרשת אחרי מות - אף על פי שהיא של יום הכפורים, בו ביום נאמרה, כדכתיב אחרי מות, ומפני שמתו בני אהרן בשביל ביאה שלא לצורך, נאמרה אותה אזהרה לאהרן **"אל יבא בכל עת"**. ופרשת שתויי יין - לפי שמאותו היום ואילך נאסרו, דהא בביאת אהל מועד תלה רחמנא. ופרשת נרות - **'בהעלותך'**, לפי שבו ביום התחילו להדליק. ופרשת פרה אדומה לפי שביום המחרת נשרפה הפרה להיות נטהרין לפסחיהן וקודם לכן לא יכלו לעשותה, דבעינן **'והזה אל נוכח פני אהל מועד'**, ואם כן אף על פי שכבר נאמרו למשה בסיני, לא אמרן לישראל עד ראש חודש ניסן, שבו הוקם המשכן. ושמה גם פרשת העריות לא נאמר לישראל עד סמוך לנסיעתן מהר סיני.

ומה שאמרו בפרק הנזקין: "רבי יוחנן אמר משום רבי בנאה: תורה מגלה מגלה נתנה. ורבי שמעון בן לקיש אמר: תורה חתומה נתנה", ופרש רש"י ז"ל: "מגלה מגלה נתנה - כשנאמרה פרשה למשה רבינו עליו השלום היה כותבה, ולסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות, חברן בגידין ותפרן. חתומה נתנה, לא נכתבה עד סוף ארבעים לאחר שנגמרו כל הפרשיות כולן. והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן". אינו רוצה לומר כשנאמרה לו למשה בתחלה, שהרי כבר נאמרו לו כל המצות כלן בסיני, כללותיהם ופרטותיהן יחד, כדתייא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בתרא דזבחים, אלא הכי פירושא: כשנאמרה לו למשה לאומרה לישראל, היה כותבה כו'. אבל כשנאמרה לו בתחלה כדי ללמדו בסיני, נאמרו לו כללותיהם, ופרטותיהם יחד. ואחר כך חזר עוד ואמרן לו, לאמרן לישראל כל אחת ואחת בזמנה ואז היה כותבה. וכשנגמרו כלן בסוף הארבעים, חברן בגידין ותפרן, למאן דאמר מגלה מגלה נתנה, או היו סדורות לו על פה עד שנגמרו כלן בסוף הארבעים שנה, ואז עמד וכתבן, למאן דאמר תורה חתומה נתנה.

פרק יא, יב

כי תאמר אלי -

שאתה אומר אלי.

ובא עתיד במקום בינוני, לא עתיד כמשמעו, כי מאין ידע זה. ומלת "כי" פה משמשת בלשון דהא, דהיינו אשר, כמו "כי יבא אלי העם", "כי אמרתי פן תגזול את בנותיך", "כי אמרתי רק אין יראת אלוהים", שכלן נדרשין כמו אשר, כך פרש"י ז"ל בשלהי גיטין. ופירושו: וכי אנוכי הריתי את כל העם הזה, עד שאתה אומר אלי שאהו בחיקך. על האדמה אשר נשבעת לאבותיו אתה אומר לי לשאתם בחיקי. פירוש: מאמר "על האדמה אשר נשבעת לאבותיו", אינו דבק עם "כאשר ישא האומן את היונק" הסמוך לו, כי אין האומן נושא את היונק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו, רק הוא דבק עם "כי תאמר אלי שאהו בחיקך" וכאילו אמר: כי תאמר אלי שאהו בחיקך על האדמה אשר נשבעת לאבותיו, כאשר ישא האומן את היונק.

פרק יא, טו

ואם ככה את עושה לי -

תשש כחו של משה רבינו עליו השלום כנקבה, שהראהו הקדוש ברוך הוא פורענות שהוא עתיד להביא עליהם על זאת.

אמר "תשש כחו כנקבה", מפני שמלת "את" לנוכח הנקבה, וכאילו אמר: ואם ככה פורענות תעשה להם לישראל, "את" אתה עושה אותי, כנקבה זו שאומרין לה לנוכח "את במקום "אתה" לזכר. וכן דרשו גבי "ואת תדבר אלינו" תשש כוחו כנקבה, ואמרו לו לנוכח "ואת תדבר אלינו" במקום ואתה תדבר אלינו, כמו שאומרים לנקבה. ואין טענה מ"את כרוב ממשח הסוכך", כי יתכן שהוא לשון ארמי, כמו "מי מלל", "והלחם אזל מכלינו" ומה שדרשו שתשות כחו, היה מפני הפורענות שהראהו הקדוש ברוך הוא, שעתיד להביא עליהם על זאת, אף על פי שלא נזכר הפורענות בכתוב כלל, ולא דרשו תשותו מפני התלונות שהיו מתרעמים עליו בכל יום, הנזכרות בפירוש בכתוב, באומרו: "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני" ויהיה פירושו: ואם ככה יהיו ישראל מתרעמים עלי בכל יום, הנה אתה עושה אותי כנקבה, הוא מפני שכתוב אחריו: "הרגני נא הרוג" ואין הצער של תלונות גורם לומר "הרגני נא הרוג". גם אין לומר "ואל אראה ברעתי" על הצער של התלונות, רק על הרעה של פורענות שנאמרה לו, שעתיד להביא עליהם, שרעת הצבור יותר קשה בעיניו מרעתו. וברעתם היה לו לומר, אלא שכנה הכתוב. אבל הרמב"ן ז"ל כתב: "ולא הבינותי זה, שכנוי 'את' כלפי מעלה הוא". וזה מפני שחשב שמאמר "את עושה לי" דבק עם מלת "ככה", וכבר פירשתיו שאין הדבר כן, רק פירושו: אם ככה תעשה להם, אתה עושה אותי "את", ומלת "לי" במקום אותי, כי יבא זה, במקום זה, במקומות רבים.

ומה שאמר "זזה אחד מתקוני סופרים", אינו רוצה לומר מאותם שתקנו לתלמי המלך, דבפרק קמא דמגלה, שהרי זה אינו מכללם. ועוד מהו זה שאמר: "אלא שכנה הכתוב" ולמה לא אמרו זה גבי "ועלה מן הארץ", שדרשו רז"ל "כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים - והרי הוא כאלו כתוב: ועלינו מן הארץ והם יירשוה". וכן גבי "העיני האנשים ההם תנקר" שדרשו בו: "כאדם התולה קללתו בחברו". וכן אמרו בפרשה הזאת גבי "אשר בצאתו מרחם אמו - אמנו היה לו לומר, אלא שכנה הכתוב". אלא הכי פירושו: שהכתוב כנה זה כדרך תקוני הסופרים, שמנה גם "לכנות", לתקון הלשון לפי כוונתם. וכן מצאתי בספר ישן שהיה כתוב בו: תקון סופרים - דברים סתורים בתורה ובמקרא ואינן כתובין כתקונן, וחכמי ארץ קוראין אותם תקון סופרים. ולא שתקנו אותן, שמחקו וכתבו מה שכתב משה רבינו עליו השלום בתורה ומה שכתוב בנביאים ובשאר הספרים. ומתחלה שכתבוהו, על כנויו כתבוהו הסופרים, לא חסרו ולא הוטריו. וכך היו ראויין להקרות כנוי כתובים, ואלו הן: "ואברהם עודנו עומד לפני ה'". היה צריך לומר וה' עודנו עומד על אברהם, אלא שכנה הכתוב וכן "ואל אראה ברעתי" וכו'. וכך כתבו גם הרשב"א ז"ל והביאו בעל הליכות עולם, אבל בפסוק "ואברהם עודנו עומד לפני ה'" אמרו: היה לו לכתוב וה' עומד על אברהם - אלא שתקון סופרים הוא זה, שהפכוהו רז"ל לכתוב כן, אלא שזה מן אחד הוא, שאין דרך הכתוב לכתוב כן משום מקום, אלא שרבותינו הפכו זה.

פרק יא, טז

אספה לי -

הרי תשובה לתלונתך, שאמרת לא אוכל אנכי לבדי.

דאם לא כן מה ענין פרשה זו אצל פרשת התלונות הסמוכה לה. וכן שנינו בספרי: "אספה לי שבעים איש למה נאמר, לפי שהוא אומר: לא אוכל אנכי לבדי וגו', אמר לו המקום: מה שבקשת נתון לך".

פרק יא, יח

התקדשו -

הכינו עצמכם לפורענות וכן הוא אומר "הקדישם ליום הרגה".

בספרי. דאם לא כן "התקדשו" למה לי, היה לו לומר: ואל העם תאמר למחר תאכלו בשר וגו', ועוד מה הזמנה והכנה צריכה להם לאכילת הבשר, אלא על כרחך לומר דהזמנה והכנה זו אינה אלא לפורענות הבאה עליהם על ידי אכילת הבשר הנזכר באחרונה "הבשר עודנו בין שיניהם טרם יכרת ואף ה' חרה בעם ויך ה' בעם מכה רבה מאוד", שאכילת הבשר הכינתם לפורענות זו.

פרק יא, כ

עד אשר יצא מאפכם -

כתרגומו דתקוצון ביה.

לא שיצא המאכל מאפם כמשמעו, שאין דרך המאכל, הרב יותר מדאי, לצאת מהנחירים, אלא לשון מיאוס הוא, שדרך המיאוס הוא להיות נראה בנחירים.

והיה לכם לזרא -

שתהיו מרחקין אותו יותר ממה שקרבתם.

בספרי. כי אל"ף זרא, הוא במקום ה"א, שהוא לשון הרחקה, שיזרו אותו מפיהם ומאפיהם, ואינו רוצה לומר שירחיקוהו מפיהם, שלא ירצו לאכלו כבראשונה, שזה מ"עד אשר יצא מאפכם", שהוא לשון מיאוס נפקא, אלא שהרחקה זו היא הרחקה יתרה, שלא ירצו אפילו להביט בו, אלא שירחיקוהו לגמרי, יותר ממה שהיו מקרבין אותו בתחלה. אשר בקרבכם אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם לא גבה לבבכם ליכנס לכל הדברים הללו. בספרי: דאם לא כן "אשר בקרבכם" למה לי. היה לו לומר: יען כי מאסתם את ה' ותבכו לפניו, אלא שכתב "בקרבכם", להורות, שסבת מאסם את ה' הוא, היות השכינה בקרבם, שאלו סלק שכינתו מביניהם, לא נכנסו לכל הדברים הללו.

פרק יא, כב

הצאן ובקר ישחט -

רבי עקיבא אומר: שש מאות אלף רגלי ואתה אמרת בשר אתן להם ואכלו חדש ימים, הצאן ובקר ישחט וגו', הכל כמשמעו, מי מספיק להם, כענין שנאמר: "ומצא כדי גאולתו". בספרי. ורבי שמעון חולק שם ואומר: חס ושלום, לא עלתה על דעתו של אותו צדיק כך. שמי שכתוב בו: "בכל ביתי נאמן הוא", איך יאמר שאין המקום מספיק להם.

ודבריו נכונים מאוד, ולא ידעתי מה תהיה תשובתו של רבי עקיבא על זה.

ומה שכתב רש"י ז"ל:

"ואיזו קשה זו או 'שמעו נא המורים",

דמשמע כבר דבר משה רבינו כיוצא בזה. ובזה תבטל טענתו של רבי שמעון, אין זה דומה לזה, שאם כוונת רש"י ז"ל בזה בעבור שקרא את עם ה' "מורים" אין אותו החטא דומה לזה, כי אותו החטא הוא כנגד ישראל, וזה החטא הוא לשם יתברך בעצמו. ואם כיון בזה בעבור הכתוב אחר זה: "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", דמשמע שאין ה' יתברך יכול על זה, שזה דומה למאמרו פה: "הצאן ובקר ישחט להם ימצא להם", כבר פירש שם רש"י ז"ל עצמו: "המן הסלע הזה - שלא נצטוינו עליו נוציא לכם", והנה אין זה חטא. ואף אם נחשב לו חטא, על שלא בטח בשם יתברך להוציא מים אף מן הסלע שלא נצטוו עליו.

מכל מקום אין זה החטא, דומה לאותו החטא, שזה החטא הוא בהעדר היכולת מה' יתברך, ואותו החטא הוא על העדר בטחוננו בו. וכך נראה גם מדברי רש"י ז"ל שזה החטא גדול משל מי מריבה, מדקאמר: "ואי זו קשה זו או שמעו נא המורים", כלומר ואם על אותו החטא נענש, כל שכן בזה. אך מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: "ואין מדרשו של רבי שמעון ושל רבי יהודה הנשיא נאותים ללשון הכתוב, בעבור שאמר: **'עתה תראה היקרך דברי אם לא'**", אינה טענה, מפני שאין בזה רק קצור לשון, שאילו היה כתוב בפירוש אחר **"היד ה' תקצר"** ויאמר משה: אנכי אלך לפייסם. ואחריו ויאמר ה' אליו: לא ישמעו לך, ועתה תראה היקרך דברי אם לא, כמו שדרשו הם, היה אז נאות ללשון הכתוב. ודומה לו **"ואם ככה את עושה לי"** וגו' לפי שהראהו המקום למשה הפורעניות העתידות לבא עליהם, שפירושו כאילו אמר אחר **"לא אוכל אנכי לבדי לשאת"** וגו' ויאמר ה' אליו: עתה תראה הרעות אשר אביא עליהם, כי הבשר עודנו בין שיניהם וגו', ואחריו: ויאמר משה: **אם ככה את עושה לי, הרגני נא הרוג וגו'**, ואל אראה בפורענות העתידה לבא עליהם. ולמה טען על זה הקיצור ולא טען על אותו האחר, והנה מדרשי רז"ל כן הם בכמה מקומות, ואין לטעון עליהם.

פרק יא, כה

ולא יספו -

ואנקלוס תרגומו ולא פסקין,

כמו **"קול גדול ולא יסף"**. אף על פי ששאר המפרשים פירשוהו מלשון תוספות, שלא הוסיף להראות באותו פומבי.

פרק יא, כו

וישאר שני אנשים -

מאותן שנבחרו.

בספרי כרבי שמעון, דאמר במחנה נשתיירו. "לפי שראו את משה שמכיר הזקנים, אמרו: אין אנו כדיים לגדולה. הלכו והטמינו עצמם. אמר להם המקום: אתם מעטתם עצמכם, אני אגדיל אתכם יותר מכלם, שבשבעים הזקנים הוא אומר **'ויתנבאו ולא יספו'**, שנתנבאו לפי שעה, ופסקו. ובאלה הוא אומר **ויתנבאו במחנה'**, שהיו מתנבאים עד יום מותם. וזהו שכתוב: **"והמה בכתובים"**, ופרש"י ז"ל "המבוררים שבהם" כלומר: מאותם שנתפרשו בקלפי בשם זקן. לאפוקי מיש אומרים, שאמרו, שבקלפי נשתיירו, כלומר, שלא נתקדשו בשם זקן, אלא שיצאו בשם חלק. לפי שאמר לו המקום למשה רבינו עליו השלום: **אספה לי שבעים איש**. אמר משה: מה אני עושה, הרי הן נופלין ששה ששה לכל שבט, חוץ משני שבטים שאינו מגיע להם אלא חמשה חמשה. ואי זה שבט מקבל עליו שיפחות משבטו זקן אחד. מה עשה נטל שבעים ושניים פיתקין כתב על שבעים זקן ועל שניים חלק. אמר

להם: טלו פתקיכם מתוך קלפי, ומי שעלה "זקן" נתקדש, ומי שעלה בידו "חלק" אמר לו: לא המקום חפץ בך. ואלו השנים נשתיירו בקלפי, שיצא להם בקלפי חלק, שלא היו מאותם שנבחרו להיות סנהדרין. ומה שאמר **"והמה בכתובים"** פירוש: שהיו מכלל השבעים ושניים שנכתבו והושמו בתוך הקלפי, לא מהאחרים שלא הושמו בקלפי לא בשם זקן ולא בשם חלק.

פרק יא, ל

ויאסף משה -

מפתח אהל מועד אל המחנה.

מפני שמשמעות **"ויאסף אל המחנה"** מורה שהיה חוץ מן המחנה, הוצרך לפרש "מפתח אהל מועד", שהוא מחנה שכינה, והוא חוץ מן המחנה שלו, שהוא מחנה לוי. ופירוש **"וזקני ישראל"** אינו דבק עם המחנה הנזכר לעיל, שהוא מחנה לוי, אלא הכי פירושא: שכמו שנכנס משה באהלו, שהוא במחנה לוי, כך נכנסו גם זקני ישראל כל אחד לאהלו, שהוא בתוך המחנה שלו, נמצא שכלם נכנסו באהליהם. כאילו אמר: ויאסף משה זקני ישראל כל אחד לאהלו, ואחר כך: **"ורוח נסע וגו'** "מלמד שלא הביא עליהם פורענות עד שנכנסו הצדיקים איש לאהלו", בספרי.

פרק יא, לא

וכאמתים -

פורחות בגובה, עד שהן כנגד לבו של אדם.

בספרי. לא שפירוש **"וכאמתים על פני הארץ"**, שהיו מונחים על פני כל הארץ ממש, והיה גובהם אמתים משטח הארץ ולמעלה, שאם כן היו מתים התחתונים מחמת העליונים הנופלים עליהם, אלא שהיו פורחים באויר מלמעלה למטה עד שיעור אמתים סמוך לשטח הארץ, שלא יהיו מצטערין בלקיטתן.

פרק יב

פרק יב, א

ותדבר מרים ואהרן -

ומניין היתה יודעת מרים שפירש משה מן האשה.

הא אין דרכן של צנועות להתרעם לשכנות על בעליהן על דבר התשמיש.

האשה הכושית -

מגיד שהכל מודים ביפיה כשם שהכל מודים בשחרותו של כושי.

בספרי. דאם לא כן מאי כושית דקאמר וכי כושית היתה, והלא מדיינית היתה, שנאמר **"ולכהן מדין שבע בנות"**, אלא מה כושי משונה בעורו, אף זו משונה בעורה, ובזויה, יותר מכל הנשים. כיוצא בו: **"שגיון לדוד וגו'** וכי כושי היה, אלא מה כושי משונה בעורו, אף שאול משונה במראיתו, שנאמר: **"משכמו ומעלה גבוה מכל העם"**, כדאיתא בספרי.

על אודות האשה -

על אודות גרושיה.

פירוש: על אודות הפרשתה שפירש בעלה ממנה, ומקרא קצר הוא, וכאילו אמר על אודות הפרשת האשה.

כי אשה כושית לקח -

מה תלמוד לומר.

הרי כבר נאמר: **"על אודות האשה הכושית"**, ועוד מאי "כי", דמשמע שהוא נתינת סבה על הדבור שדברו במשה, מה סבה נוספת יש כאן יותר ממאמר **"על אודות האשה הכושית אשר לקח"** דקאמר, אלא לומר לך: לא נאה ביופיה לבד היתה, אלא אף נאה במעשיה.

האשה הכושית -

על שם ניה נקראת כושית, כאדם הקורא את בנו נאה, כושי, כדי שלא תשלוט בו עין הרע.

זהו לפי פשוטו של מקרא, והראשון על פי מדרש רז"ל. שזה הפירוש לא הוזכר בשום מקום ולכן לא כתב על זה דבר אחר, אך היה ראוי לכתוב: ולפי פשוטו, כמנהגו בפירוש החומש. ומפני שלפי פשוטו של מקרא, לא הוצרך להוסיף על מאמר **"על אודות האשה"** מלת בגרושיה, כמו שהוסיף לפי מדרש רז"ל, הוצרך ב**"כי אשה כושית לקח"** - ועתה גרשה", כאילו אמר שדברו במשה על אודות האשה היפה אשר לקח, ואמרו: כי אשה יפה לקח ועתה גרשה, אבל לפי מדרש רז"ל, לא יתכן לפרש כן, דמהו זה שהקשו: **"כי אשה כושית לקח"**, מה תלמוד לומר", הרי כבר נאמר **"על אודות האשה הכושית אשר לקח"**, ולא קושיא היא, שבתחלה אמר שדברו על אודות האשה הכושית סתם, ואחר כך חזר ופירש שדבורם היה **"כי אשה כושית לקח"** ועתה גרשה. מה שלא פירש זה בתחלה, אלא על כרחק לומר שרז"ל היו סוברים שפירוש **"על אודות האשה אשר לקח"** הוא על אודות גרושי האשה הכושית אשר לקח, שלפי זה יהיה מה שכתוב אחר זה **"כי אשה כושית לקח"** מקרא יתר בהכרח, ולפיכך דרשו בו נאה בכל, אף במעשיה.

פרק יב, ד

פתאום -

והם טמאים בדרך ארץ, והיו צועקים מים מים, להודיעם שיפה עשה משה שפירש
מן האשה.

דאם לא כן מאי נפקא מינה אם היה פתאום עד שהוצרך הכתוב להודיענו זה.

צאו שלשתכם -

מגיד ששלשתן נקראו בדבור אחד, מה שאי אפשר לפה לאמרו ולאזן לשמעו.

בספרי דאם לא כן שלשתכם למה לי, הרי כבר נאמר: **"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן ואל
מרים צאו"**.

פרק יב, ה

בעמוד ענן -

יצא יחידי שלא כמדת בשר ודם כו'.

בספרי דאם לא כן **"וירד ה' בענן"** למה לי הרי כבר נאמר: **"ויאמר ה' פתאום... צאו
שלשתכם אל אהל מועד"**, והיה די לומר אחר זה: **ויעמוד פתח האהל ויקרא אהרן
ומרים**, שיהיו נמשכים ויוצאים מן החצר לקראת הדבור, כמו שפרש"י ז"ל גבי **"ויקרא
אהרן ומרים"**, למה חזר וכתב **"וירד ה' בעמוד ענן"**, אלא ללמד, שלא בא אלא יחידי
בעמוד עננו לבד, שלא כמדת בשר ודם. אבל בפרשת "כי תשא" דכתיב ביה **"וירד ה'
בענן"**, שהוא תחלת הגלות השכינה אליו בבקר, שלא קדם הגלותו אליו באותו יום, יש
לומר, שבא להודיע הגלות השכינה אליו, מפני שתמיד הוא נראה עם עמוד עננו, אמר
"וירד ה' בענן", ולא ללמד שירד יחידי עם עמוד עננו לבד, כמו שדרשו פה.

ויקרא אהרן ומרים -

שהיו נמשכים ויוצאים מן החצר, לקראת הדבור.

כדי שלא יהא משה עמהם,

לפי שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכלו שלא בפניו. או שלא ישמע

בנזיפתו של אהרן,

כדלקמיה וכדאיתה בספרי.

פרק יב, ו

שמעו נא דברי -

אין נא אלא לשון בקשה.

בספרי. כלומר: אף על פי שדברי ה' יתברך עמהם פה היו בכעס, כדכתיב בסיפיה דקרא:
"ויחר אף ה' במ וילך", אפילו הכי מלת **"נא"**, דכתיב ביה בהאי קרא, אינו אלא לשון

בקשה, שדבר עמהם דבריו בנחת ובפיוס, כדי שישמעו כל דבריו, שאילו היה מדבר עמהם דבריו בכעס, לא היו נשמעים. וזה שאמרו בספרי אחר "אין נא אלא לשון בקשה והרי דברים קל וחומר: ומה אם מי שאמר והיה העולם אמר דבריו בתחנונים, קל וחומר לבשר ודם".

אם יהיה נביאכם -

אם יהיו לכם נביאים.

אמר זה, מפני שמלת ה' דבקה עם "במראה אליו אתודע", כאילו אמר: אני ה' במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו, ולא עם מלת "נביאכם", כי זה מורה שהנביא הוא ה', ואחר שמלת ה' דבקה עם מה שאחריו, ישאר "אם יהיה נביאכם" מאמר אין מובן לו, לכן פירש ואמר: **אם יהיה נביאכם -** נביא לכם, שהוא כמו: לכם נביא. ואמר "אם יהיו לכם נביאים" בלשון רבים, מפני שהיו לישראל נביאים רבים, וכלם במראה או בחלום, אלא שהכתוב כלל כל הנביאים במלת נביא. וכן תרגם אנקלוס: "אם יהיו לכוֹן נביאיִא".

במראה אליו אתודע -

שכינת שמי אינה נגלת עליו באספקלריה המאירה, אלא בחלום ובחזיון.

באמרו: "שכינת שמי" הורה שפירוש ה' הוא כאילו אמר: אני ה', דאם לא כן יתודע מיבעי ליה. וכן תרגם אנקלוס: אנא ה' בחזון אנא מתגלי להון. ובאמרו: "אלא בחלום ובחזיון", הורה, שפירוש "במראה אליו אתודע" הוא, לא כפירוש "ומראה ולא בחידות", דאם כן אין הפרש בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, כי שניהם במראה, רק פירוש ומראה ולא בחידות מראה הדבור שמפרש לו דבורו במראית פנים שבו ואינו סותמו לו בחידות כדלקמיה. ובאמרו "אינה נגלת עליו באספקלריה המאירה". הורה שהאספקלריה המאירה היא מראה הדיבור, שמפרש לו הדבור במראית פנים שבו, ואינו סותמו לו בחידות. וזהו שאמרו: "כל הנביאים נתנבאו באספקלריה שאינה מאירה", שהיה דבורו עמהם במשלים וחידות, "ומשה נתנבא באספקלריה המאירה", שהיה הדבור עמו במראית פנים שבו, ולא בחידות.

פרק יב, ח

פה אל פה אדבר בו -

אמרתי לו לפרוש מן האשה.

בספרי. וזו היא תשובתן של מרים ואהרן, שדברו במשה על פרישת האשה הכושית אשר לקח. שאם תאמר, שאין פירושו של "פה אל פה אדבר בו", אלא לענין נבואתו של משה, שהיתה פה אל פה, כאשר ידבר איש אל רעהו, ולא על ידי מלאך, כשאר הנביאים,

כדפירש הרמב"ם ז"ל, אם כן מה היא תשובתן של מרים ואהרן על פרישותו מן האשה, דמה הפרש יש בין נביא קטן לנביא גדול לענין הפרישות, והלא כמו שהנביא הגדול מדבר עם הדבר, כך הנביא הקטן מדבר עם הדבר, מה לי נביא גדול מה לי נביא קטן.

בעבדי במשה -

אינו אומר בעבדי משה, אלא "בעבדי במשה", בעבדי אף על פי שאינו משה, במשה אף על פי שאינו עבדי כדי הייתם לירוא מפניו, וכל שכן שהוא עבדי, ועבד מלך, כמלך. והיה לכם לומר אין המלך אוהבו חנם. ואם תאמרו איני מכיר במעשיו, זו קשה מן הראשונה.

מהכא משמע, דדרשינן בי"ת השמוש יתירא. ויש לתמוה, אם כן למה לא דרשו גם כן למ"ד השמוש יתירא גבי "לעבדך ליעקב", דהוה ליה למכתב לעבדך יעקב וגבי "לאדוני לעשו" הוה ליה למכתב: לאדוני עשו, ולא מצינו שידרשו בהם כלום, אלא גבי "אל אחיך אל עשו", וגבי "מיד אחי מיד עשיו", מפני שלא היה לו ליעקב אח אחר חוץ מעשו, והיה די לומר: באנו אל אחיך, הצילני נא מיד אחי, וכן גבי: "עם בני עם יצחק" היה די לומר עם בני, אחר שלא היה לה בן אחר חוץ מיצחק. אבל בספרים שלפנינו אינו שנוי בלשון הזה אלא בלשון אחר, והוא: "אין תלמוד לומר 'בעבדי', אלא תחת שדברתם בי, דברתם בעבדי, משל למה הדבר דומה: למלך שהיה לו אפוטרופוס במדינה, ומדברים בפניו. אמר להם המלך: לא בעבדי דברתם, אלא בי דברתם. ואם תאמרו איני מכיר במעשיו, זו קשה מן הראשונה".

ושני ספרים היו לי, ושניהם בזה הלשון, ולפי הנוסחא הזאת משמע, שלא מפני הבי"ת היתרה דרשו כן, אלא מפני יתרות מלת "בעבדי", שהיה די לומר: ומדוע לא יראתם לדבר במשה, כמו שקורא אותו בכל מקום, ולמה הוצרך פה להוסיף מלת "בעבדי".

פרק יב, יא

נואלנו -

לשון אויל.

כלומר, פירושו כפירוש אויל, לא שהוא מגזרתו, כי שרש אויל - אול, ושרש נואלנו - יאל, והם שני שרשים בענין אחד לפירוש אנקלוס. וכן דרשו רז"ל בפסוק "חרב על הבדים ונואלו" - חרב על החכמים העוסקים לבדם, ואינם מתחברים זה עם זה בהלכה, ולא די אלא שהם מטפשים, שנאמר: 'ונואלו', כמו 'אשר נואלנו ואשר חטאנו'.

פרק יב, יב

אל נא תהי כמת -

אחותינו זאת כמת.

פרוש: תי"ו תהי, סימן הנקבה הנסתרת, שהיא אחותינו, לא תי"ו של נוכח הזכר.

כמת -

מה מת מטמא בביאה, אף מצורע מטמא בביאה.

דגבי מת כתיב: "כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא" וגבי מצורע כתיב: "והבא אל הבית כל ימי הסגיר אותו יטמא עד הערב".

אשר בצאתו מרחם אמו -

אמנו היה לומר, אלא שכנה הכתוב.

שהראוי לומר: אשר יצאת מרחם אמנו, כאילו נאכל חצי בשרנו, כענין שנאמר בראשית לז, כז: **כי אחינו בשרנו הוא**, כדלקמיה. אבל אין לפרש, שהיה לו לומר: אשר יצאת מרחם אמה ויאכל חצי בשרה. ואמר אמו במקום אמה, ובשרו במקום בשרה, וכנה הכתוב, כי לא נאכל בשרה אלא בשרם של אחיה, שהיא בשר אחיה, כענין שנאמר "**כי אחינו בשרינו הוא**", וכשהיא כמת, כאילו מת חצי בשרם של אחיה ונאכל, ולפיכך צריך לומר כפירוש הראשון. גם אין לפרש, שכנוי אמו ובשרו שב אל המת, כאלו אמר: כמת הזה אשר יצא מרחם אמו ויאכל חצי בשרו, כי לא נאכל בשרה של זו עד שידמה אותה למת שנאכל בשרו, ועוד, ויאכל בשרו מיבעי ליה, לא חצי בשרו.

ולפי משמעו אף הוא נראה כן.

פירוש: אפילו משמעות המקרא הזה נוכל לפרש אותו מבלתי שנצטרך לומר שכנה הכתוב, וכתב אמו במקום אמנו ובשרו במקום בשרנו, בשנאמר שדבריהם אינם בעבור אחותם, אלא בדרך כללות סתם, שכל אח סתם, אין ראוי להניח את אחותו להיות כמת, מאחר שיצאת מרחם אמו של אחיה, ואם יש כח בידו לעזור אותה ואינו עוזרה, הנה כאילו נאכל חצי בשרו, מאחר שהיא מרחם אמו, כענין "**כי אחינו בשרנו הוא**":

דבר אחר: אל נא תהי כמת אם אינך רופאה בתפלה, מי מסגירה ומי מטהרה, אני

אי אפשר לראותה שאני קרוב כו'.

בספרי. פירוש: אל נא תהי אחותנו כמת שאין לו תקוה, שמאחר שיצאת מרחם אמנו היא קרובה לנו, ואין קרוב רואה את הנגעים. ואם אין אתה מרפאה, מי מסגירה ומי מטהרה, הרי אין כהן אחר זולתי, שאני קרוב, ואיני יכול לא להסגירה ולא לטהרה, ונמצא שנאכל חצי בשרנו, מאחר שבשרה, שהוא אחד עם בשרנו, נאכל, ואין תרופה למכתו. ומה שכתב אחר זה: "וזהו **אשר בצאתו מרחם אמו**" פירוש: שזה מורה על הקרובה שבינה לבינם ושכוונת בזה להודיע, שמאחר שהיא קרובה להם מי יסגירנה, ויטהרנה אם אין אתה מרפאה על ידי התפלה.

פרק יב, יג

לאמר -

מה תלמוד לומר, אמר לו: השיבני אם אתה מרפא אותה אם לאו, עד שהשיבו: "ואביה ירק ירק".

פירוש: האי לאמר קרא יתירא הוא, דהוה ליה למימר ויצעק משה אל ה' אל נא רפא נא לה, או - ויצעק משה אל ה' ויאמר אל נא רפא נא לה, אבל ממאמר: "ויצעק משה אל ה' לאמר" משמע שיאמר לו ה' יתברך תשובה על זה, דומיא ד"וידבר ה' אל משה לאמר", שפירושו שיחזור ויאמר לה' יתברך תשובה אם קבלו ישראל את דבריו, אם לא, כמו שדרשו רז"ל: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" וכבר פירשתיו שם באורך, עיין שם. ולכן בדברי משה לשם יתברך לא תמצא שם לאמר, אלא בארבעה מקומות הללו, שהביאן פה רבי אלעזר בן עזריה ודרש בהן, שבכל אלה גם כן אמר משה לשם יתברך להשיבו תשובה אם יעשה ה' יתברך שאלתו אם לאו.

פרק יב, יד

ואביה ירוק ירק בפניה -

ואם אביה הראה לה פנים זועפות.

הוסיף מלת "ואם" על מלת "ואביה", כאילו אמר: ואם אביה ירק בפניה, מפני שלא מצינו שירק אביה בפניה מעולם, ולא הנזיפה בשום זמן. ואיך יאמר בדרך פשיטות ואביה ירק בפניה, אבל עם מלת אם, יהיה פירושו אילו אביה ירק בפניה, לא שירק בפניה מעולם. גם פירש: "ירוק ירק בפניה - הראה לה פנים זועפות" מפני שאין הכונה בזה היריקה ממש, אלא הנזיפה המתחייבת מהיריקה, דאם לא כן מאי קל וחומר לשכינה דקאמר, והלא לא היה כאן אלא נדוי ונזיפה בלבד, כדכתיב "ויחר אף ה' במ וילך", ופרש"י ז"ל: מאחר שהודיע סרחונם גזר עליהם נדוי.

הלא תכלם שבעה ימים -

קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, אלא, דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

כדתניא בפרק כיצד הרגל. והא דקתני "קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום", דמשמע דאין כבוד השכינה יתר מכבוד אביה רק הכפל, אומר רבינו תם, משום דאמרין בהמפלת שהאב והאם נותנין בולד כל אחד חמשה דברים, והקדוש ברוך הוא נותן בו עשרה דברים. ויש מפרשים, דנקט ארבעה עשר יום כנגד שני הסגרות, דאין הסגר פחות משבעה ימים, שאז המצורע הוי מצורע מוחלט, והיינו דקאמר קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, כלומר שהיא מצורעת נעלמת, וכן מוכח בתוספתא דמסכת מכות כל זה כתבו התוספות פרק כיצד הרגל. והא דקתני: "אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון", הוא אפילו

אליבא דרבי טרפון דלית ליה דיו, דעד כאן לא קאמר רבי טרפון דלית ליה דיו, אלא היכא דמפריך קל וחומר, אבל הכא דלא מפריך קל וחומר, אית ליה דיו, דהא שבעה דשכינה לא כתיבי בקרא ואתא קל וחומר ואייתי ארבעה עשר, ואתא דיו ואפיק שבעה ואוקי שבעה, ואהני קל וחומר, ואהני דיו. אבל היכא דמפריך קל וחומר עם דיו, דומיא דשור המזיק ברשות הניזק, דילפינן שחייב נזק שלם מקל וחומר: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק לשלם נזק שלם, דכי אמרינן ביה דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברשות הרבים חצי נזק, אף ברשות הניזק חצי נזק, אפריך קל וחומר, ולא אהני לן מידי, דהא בלאו קל וחומר נמי אית לן ברשות הניזק חצי נזק, משום דבאורייתא חצי נזק כתיב ביה בקרן סתמא, לא שנא ברשות הרבים, לא שנא ברשות הניזק, לא דריש דיו. ואם תאמר, הא הכא נמי שבעה דשכינה כתיבי בקרא, דכתיב **"תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה"**. יש לומר, דרבי עקיבא סבירא ליה, דהאי קרא ד**"תסגר שבעת ימים"** לאשמועין דדרשינן דיו הוא דאתא, דאי לאו כתב הכי, הוה מוקמינן ליה אארביסר. ורבנן, כתיב קרא אחרינא **"ותסגר מרים"**. ורבי טרפון, ההוא, דאפילו בעלמא דרשינן דיו, דמיתורא דקרא גמרינן לה. דלא תימא שאני הכא משום כבודן של משה, אבל בעלמא לא קא משמע לן.

פרשת שלח

פרק יג

פרק יג, ב

שלח לך -

למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים כו'.

במדבר רבה. וכבר פירשנו כמה פעמים שהסיבה שהביא רש"י ז"ל בפירוש החומש המדרשות שדרשו רז"ל בסמיכות קצת פרשיות, והניח המדרשות של סמיכות שאר כל הפרשיות, שדרשו רז"ל בכלן, היא מפני, שרש"י ז"ל אינו מביא בפירוש החומש, רק אותן מדרשות שהן קרובות לפשוטו של מקרא. כמו שכתב בפסוק: **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"**, ולפיכך אותן פרשיות שאין מקומן סמוכות זו לזו, ודרשו בהן רז"ל למה נסמכו, שהמדרשות ההן, הן קרובות לפשוטו של מקרא, דודאי לא היה להן להסמך, אלא בעבור סבה מה, הביאן רש"י ז"ל בפירוש החומש. ואותן המדרשות של שאר הפרשיות הסמוכות זו לזו, שאין לומר בהן שנסמכו שלא במקומן, לא הוצרך להביאן בפירושיו.

לפיכך צריך לומר, שרש"י ז"ל סובר שהפרשיות הללו אינן כתובות על הסדר, דסביר ליה דפרשת קרח קדמה לפרשת מרגלים, ולפיכך אמר: למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים. היה לו לכתוב פרשת קרח תחילה, שהיה בחצרות, כדפירש רש"י ז"ל גבי **"וחצרות ודי זהב"**: זו מחלוקתו של קרח, ואחר כך פרשת מרגלים. שהיה במדבר פארן, כדכתיב: **"ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן"** וכתוב: **"וישלח אותם משה ממדבר פארן"**.

ומה שכתב בפרשת קרח גבי **"ויפול על פניו - מפני המחלוקת"**, שכבר זה סרחון רביעי:

חטאו בעגל - ויחל משה',

במתאוונים - ויתפלל משה,

במרגלים - ויאמר משה ושמעו מצרים'.

במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו" כו'.

זהו לפי הפירוש השני, שאמר גבי **"וחצרות - דבר אחר"**: אמר להם: היה לכם ללמוד ממה שעשיתי למרים בחצרות בשביל לשון הרע. ואתם נדברתם במקום", שהן אגדות חלוקות. ורש"י ז"ל מנהגו הוא בכמה מקומות לפרש פעם כפי האגדה האחת, ופעם כפי האגדה האחרת. וכבר הארכתי בזה בתחילת פרשת בראשית עיין שם. אך קשה, אכתי מנא ליה לרש"י ז"ל לומר שמחלוקתו של קרח היתה אחר פרשת מרים, עד שיאמר למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, ולא למחלוקתו של קרח.

נהי, דמחלוקתו של קרח היתה בחצרות, מכל מקום דילמא פרשתו של קרח היתה תחילה, ואחר כך פרשת מרים, **"ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן"** ומשם שולחו המרגלים, דהשתא הוו להו שתי פרשיות דמרים ומרגלים כתובות על הסדר. וכך נראה מפשוטו של מקרא, דכתיב **"והעם לא נסע עד האסף מרים"**, דמשמע דאלמלא עכובה של מרים היה העם נוסע משם קודם זמן נסיעתם. וכן כתב רש"י ז"ל גבי **"והעם לא נסע עד האסף מרים" -**

זה הכבוד חלק לה המקום, בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה רבינו עליו

השלום, כשהושלך ליאור שנאמר: "ותצב אחותו מרחוק".

אלמא פרשתה של מרים היא שהיתה סמוכה לנסיעה, ולא מחלוקתו של קרח. ושמא יש לומר, דהכי קאמר: למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים בלבד, ולא גם לפרשתו של קרח, היה לו לכתוב פרשת קרח תחלה ואחר כך פרשת מרים ואחר כך פרשת מרגלים על הסדר, ואז היתה פרשת מרגלים סמוכה לפרשת מרים ולפרשת קרח על הסדר, לא שיכתוב פרשת מרים לבד ואחר כך פרשת המרגלים סמוך לה ואחר כך פרשת קרח, דהשתא לא נסמכה פרשת מרגלים רק לפרשת מרים בלבד. והשיב: לפי שראו שלקתה מרים על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו לא לקחו מוסר, ואילו היה כותב תחלה פרשת קרח ואחריה פרשת מרים ואחריה פרשת מרגלים, היינו חושבים שנכתבו כל הפרשיות הללו זו אחר זו כפי סדרן, ולא מפני שחטא המרגלים שוה לחטאה של מרים, והיה להם לקחת מוסר ולא לקחו. ויש מפרשים ר' עובדיה מברטנורא בעמר נקה, שמה

שכתב רש"י ז"ל "למה נסמכה", הוא מפני שאין דרך הכתוב להסמיך שתי פורעניות זו לזו, כדפרש"י ז"ל גבי **"ויהי בנוסע הארון"** וכדאיתא בפרק כל כתבי, ולפי שסמך כאן פרשת מרגלים לפרשת מרים, הוכרחו לתת טעם על זה: "לפי שלקתה" כו'. וליתא, דאם כן למה לא נתנו טעם על סמיכות פרשת מרים לפרשת קברות התאווה דלעיל מיניה, אם תאמר מפני שפרשת מרים היא פורענות של יחיד, ואין הכתוב מקפיד על סמיכותה עם פורענות קברות התאווה, הנה מזה הטעם עצמו, אין להקפיד על סמיכות פורענות מרים לפורענות המרגלים.

שלח לך -

לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח. לפי שבאו ישראל ואמרו "נשלחה אנשים לפנינו" כו'.

כדאיתא בסוטה פרק אלו נאמרים: **"שלח לך - מדעתך"**. ופרש"י: "אני איני מצוה לך". ולא ממלת "לך" הוא דקא דייק לה, אלא ממלת **"שלח"**, דהא אפילו בלאו מלת **"לך"**, כיון דכתיב **"ותקרבון אלי כולכם וגו'**, ואמרו לו: **"נשלחה אנשים לפנינו"** ובדאי נמלך משה בשכינה על זה, ובאתהו התשובה: **"שלח"**, בהכרח הוא לומר שפירוש **"שלח"** היא תשובה על שאלתו. והתשובה היא נתינת רשות, לא צווי, שכן דרך זאת המלה בכל מקום, שכשהיא תשובת שאלה, מורה על נתינת הרשות, וכשהיא תחלת דבור מורה על צווי הכרחי.

ומלת **"לך"** צריך לומר, או ודרך הלשון כן הוא, כמו **"הגשם חלף הלך לו"**, **"אלכה לי אל הגדולים"**, **"קומו עברו לכם את נחל זרד"**, **"עלה לך היערה"** ואף על פי שרז"ל דרשו בהם בקצת מקומות, היכא דאיכא למדרש דרשינן, היכא דליכא למדרש לא דרשינן, כמו שהארכתי על זה בפרשת לך לך, או כדי לדרוש מה שדרשו במדבר רבה במדבר רבה טז, ד: כשראה הקדוש ברוך הוא הזקנים שמעשיהם כשרים קרא אותן לשמו, שנאמר: **"אספה לי שבעים איש"** וכשראה המרגלים שעתידין לחטוא, קרא אותן לשמו של משה **"שלח לך אנשים"**. ומכאן ראה גם כן דדרשת "לדעתך", לאו ממלת **"לך"** דרשינן לה, דאם כן היאך דרשו ממלת **"לך"** שכשראה המרגלים שעתידין לחטא, קרא אותן לשמו של משה ואמר: **"שלח לך"**. ועוד, שלא היו אומרים רז"ל: אף על פי שאמר הקדוש ברוך הוא שלח לך, לא היה מן הקדוש ברוך הוא שילכו, שכבר אמר להם הקדוש ברוך הוא שבחה של ארץ ישראל, ומהו **'שלח לך'**, אלא שישראל בקשו לשלוח, שנאמר: **'ותקרבון אלי כולכם וגו'**, שלא האמינו לקב"ה. אמר הקדוש ברוך הוא: אם אני מעכב עליהם, יאמרו: על שאינה טובה איני מניח לראותה, לפיכך אמר **"שלח לך"**, שיראו אותה". שזה המאמר מורה שפירוש **"שלח לך"** הוא כמו **"שלח"**, בלתי מלת **"לך"**, דאם לא כן מה צורך לומר "לא היה מן הקדוש ברוך הוא שילכו" פשיטא, שכבר כתוב בהדיא "לך לדעתך" שפירושו "אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח".

ומשה נמלך בשכינה, אמר: אני אמרתי להם שהיא טובה, שנאמר: **אעלה אתכם מעני מצרים, אל ארץ טובה ורחבה. חייכם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה.**

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "זהו לשון רש"י ז"ל מדברי אגדה. ויש לשאול, אם כן משה עצמו חטא בענין שנאמר **'וייטב בעיני הדבר'** ולמה אמר להם בענין הארץ: **'הטובה היא אם רעה'** אחר שנאמר לו מתחלה שהיא **'טובה ורחבה'**. ועוד, מה עשו המרגלים, כי משה אמר להם: **'וראיתם את הארץ מה היא ואת העם היושב עליה החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב'**, ואמר בערים **'הבמחנים אם במצרים'**. ועל כל פנים היו צריכים להשיב לו מה שצוה אותם, ומה פשעם ומה חטאתם כשאמרו לו **'אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד'**, וכי על מנת שיעידו לו שקר שלח אותם. ואל תחשוב כי היה פשעם בדבת **'ארץ אוכלת יושביה'** בלבד, כי טרם שיאמרו להם כן היה מריב כלב עמהם, וכן כתוב: **'אחינו המסו את לבבנו לאמר עם גדול ורם ממנו' וגו'** ובכאן כתוב **'לנפול בחרב, נשינו וטפינו יהיו לבז'**. והנה משה אמר לבניהם, כדברים האלה, והפליג להם בחוזק העם ומבצר עריהם וכח הענקים יותר מאד ממה שאמרו המרגלים לאבותם, כדכתיב דברים **'שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך, ערים גדולות ובצורות בשמים עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק'**, ואם היה פשע המרגלים וחטאתם בזה, למה יניא לב בניהם כהניא המרגלים לב אבותם. ועוד, מה טעם למשה רבינו עליו השלום בשליחות הזאת, אם הארץ טובה והעם רפה, הרי טוב, ואם רעה והעם חזק, סבור הוא שיחזירם למצרים", עד כאן דבריו.

ונראה לי, שאין שאלותיו אלה שאלות, כי מה ששאל תחלה: "אם משה רבינו עליו השלום חטא בעצמו בענין, שנאמר: **'וייטב בעיני'**", כבר השיב אותה רש"י ז"ל ואמר: **'וייטב בעיני'** - ולא בעיני המקום. ואם בעיני משה רבינו עליו השלום היה טוב, למה אמרה בתוכחות. משל לאדם שאמר לחברו: מכור לי חמורך זה אמר לו: הין. נותנו אתה לי לנסיון, אמר לו: הין בהרים וגבעות אמר לו: הין. כיון שראה שאין מעכבו כלום, אמר הלוקח בלבו: בטוח הוא בזה, שלא אמצא בו מום. אמר לו: טול מעותיך, איני מנסהו. מעתה אף אני הודיתי לדבריכם, שמא תחזרו בכם כשתראו שאיני מעכב, ואתם לא חזרתם בכם". וכך שנו אותו בספרי ספרי פר' דברים, פסקא כא, והוא פירוש אמיתי בלי ספק, דאם לא כן למה אמרה בתוכחות.

מה ששאל עוד: "ולמה אמר להם בענין הארץ, **'הטובה היא אם רעה'** אחר שנאמר לו מתחלה שהיא **'טובה ורחבה'**", זאת השאלה, אם היא שאלה, אינה על דברי רש"י ז"ל מדברי האגדה, רק על דברי התורה עצמה, כל שכן שאינה שאלה. כי על כל פנים מאחר שישראל לא האמינו במה שאמר להם ה' יתברך, שהיא טובה ורחבה, והוצרכו לשלוח

אנשים לראות את הארץ מה היא, אם היא טובה, כמאמר ה' יתברך, אם לא, כפי מה שנראה מדברי האגדה הזאת, שאמר ה' יתברך: "אני אמרתי להם שהיא טובה, שנאמר **'אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה'**. חייכם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים, למען לא יירשוהו. ומשה נמלך בשכינה, ואמר לו: אם תרצה שלח". בהכרח היה שיצוה משה את האנשים ששלחו להם לראות את הארץ מה היא, שיראו את הארץ בכל אותן הספקות שהיו מסופקים בה **"הטובה היא אם רעה והשמנה היא אם רזה" וכו'**, כדי להסיר מלבן הספקות שהיו מסופקין בה, ואם לא היה משה מצוה אותם על כל אותן הספקות שהיו מסופקין בה, מה תועלת בשליחות הזאת.

ומה ששאל עוד: "מה עשו המרגלים, כי משה אמר להם: **'וראיתם את הארץ מה היא ואת העם היושב עליה החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב'** ואמר בערים: **'הבמחנים אם במבצרים'** ועל כל פנים היו צריכים להשיב לו מה שצוה אותם, ומה פשעם ומה חטאתם כשאמרו לו: **אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד'**, וכי על מנת שיעידו עדות שקר שלח אותם". גם זו השאלה, אם היא שאלה, אינה על דברי רש"י ז"ל מדברי האגדה, רק על דברי התורה עצמה, כל שכן שאינה שאלה, כי אחר שהגידו המרגלים מה שראו שם ואמרו: **"אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם" וגו'**, למה חזרו ואמרו: **"לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו"**. ואלה הדברים אינם ספור מה שראו שם עד שהוכרחו לאמרם, אבל הם דברים ששפטו הם מסברתם, והיו סבה בזה לגזרת **"במדבר הזה יתמו ושם ימותו"**, שמתו יותר משש מאות אלף איש, על פי סברתם, וחלקו עם כלב, שאמר: אף על פי שעז העם, והערים בצורות גדולות מאד, עם כל זה **"עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה"**, והם אמרו: **"לא נוכל לעלות אל העם"** עם דברי סברא בלבד, היש חטא גדול מזה.

כל שכן לפי מה שדרשו במדבר רבה ובסוטה. ואל תשיבני ממאמר **"אחינו המסו את לבבנו לאמר עם גדול ורב ממנו" וגו'**, ולא אמר: אחינו המסו את לבבנו לאמר לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו, כי הכתוב קצר בענין ולא חשש להאריך לומר: אחינו המסו את לבבנו לאמר עם גדול ורב ממנו, ולא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו. ומה ששאל עוד: "והנה משה רבינו עליו השלום אמר לבניהם כדברים האלה, והפליג להם בחוזק העם ומבצר עריהם וכח הענקים, יותר מאד ממה שאמרו המרגלים לאבותם, כדכתיב: **'שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק'**, ואם היה פשע המרגלים וחטאתם בזה, למה יניא לב בניהם כהניא המרגלים לב אבותם", הנה הלך לשיטתו, שהיה סובר שחטא המרגלים לא היה רק, בעבור אמרם **"אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם"**, ומפני שהיה סובר כן טען ואמר: "וכי על מנת שיעידו לו עדות שקר שלח אותם". וטען גם פה על פי הסברא ההיא, שאם היה פשע המרגלים וחטאתם בזה, למה

יניא לב בניהם כהניא המרגלים לב אבותם, אבל עם תשובתינו שהשיבונו על זה, שחטא המרגלים לא היה בעבור אמרם: **"אפס, כי עז העם וגו'**, רק בעבור שחזרו ואמרו: **"לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו"** שאלה הדברים אינם סיפור מה שראו, רק דברים ששפטו הם על פי סברתם, וחלקו על כלב שאמר: **"עלה נעלה וירשנו אותה"**. הנה הושבה גם השאלה הזאת, ואין כאן מקום לשאלה כלל, שהרי משה לא אמר שהם גוים גדולים ועצומים וערים גדולות ובצורות בשמים ולא נוכל לעלות אל העם לרשת אותם, כמו שאמרו המרגלים: **"כי חזק הוא ממנו"** שהטיחו דברים כלפי מעלה, ובאותו עון נגזרו עליהם גזרות קשות, אלא אדרבה אמר: **"שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים"** מאד, שפירשו שאם היותם יותר גדולים ועצומים ממך הנה אתה בא לרשת אותם על דרך הנסים והנפלאות שעשה לנו ה' יתברך עד היום הזה, כמו שפרש רש"י ז"ל גבי **"עלה נעלה - אפילו הם בשמים"**, והוא אומר לנו עשו סולמות ועלו שם, נצליח בכל דבריו". גם מה ששאל עוד "מה טעם למשה רבינו עליו השלום בשליחות הזאת: אם הארץ טובה והעם רפה, הרי טוב, ואם רעה והעם חזק, סובר הוא שיחזירם למצרים", אינם אלא על פי סברתו שהיה סובר שהם דברי משה מפי עצמו, ולפיכך טען ואמר למה אמר להם בענין הארץ **"הטובה היא אם רעה"**, אחר שנאמר לו מתחלה שהיא **"טובה ורחבה"**.

אבל לפי מה שהשיבונו אנחנו, שהדברים שאמר להם משה לא היו רק דברי העם, שהיו מסופקין אם היא טובה אם רעה, הושבה גם השאלה הזאת, מאחר שדבריו הם דברי העם, ולפי כוננתם בודאי אם היו אומרים שהיא רעה, והעם חזק, היו חוזרים למצרים, שהרי כששמעו שהעם חזק מאד ולא יוכלו לעלות אל העם, אמרו: **"נתנה ראש ונשובה מצרימה"**. ומשה לא חשש לומר להם זה, מפני שידע מפי ה' יתברך, שהיא טובה ורחבה אמר: אין הזק אם אומר להם כדברים האלה, כי ידע שהיא טובה, בלי שום ספק.

פרק יג, ג

על פי ה' -

ברשותו.

לא דומיא ד"על פי ה' יחנו, ועל פי ה' יסעו", **"וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'"**, שפירושם בגזרתו, משום דשליחות זו לא היתה אלא לרצונם, כדלעיל. וליכא למימר ד"על פי ה'" א"אותם" קאי, שאף על פי ששליחותם לא היתה אלא ברצונם, מכל מקום השלוחים לא היו אלא על פי גזרתו, שגזר מי ומי יהיו, משום דברירתן לא הוזכרה כלל, ואיך יאמר **"וישלח אותם"**, שהכנוי מורה על הנזכרים לעיל, ואם כן על כרחך לומר דאסתם אנשים דלעיל קאי, שהיו ברצונם. ופירוש על **"פי ה'"** ברשותו ולא בגזרתו.

כלם אנשים -

כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות. ואותה שעה כשרים היו.

פירוש: בכל מקום שבא מלת אנשים במקום תאר, כמו **"כלם אנשים"**, **"וחזקת והיית לאיש"**, אבל כשלא יהיו במקום תאר, כמו **"ויאמרו האנשים אל לוט"**, **"ואת האנשים אשר פתח הבית"**, **"שלח לך אנשים"**, כלם לשון אנשים ממש הם, ולא חשובים. והראיה על זה, שאחר שאמר **"שלח לך אנשים"**, חזר וכתב **"כלם אנשים"**, להורות על חשיבותם. ואילו היו כל **"אנשים"** שבמקרא לשון חשיבות, למה חזר וכתב **"כלם אנשים"**. ועוד **"שני אנשים עברים נצים"** רשעים הם, כמו שאמרו: **"כל מקום שנאמר נצים נצבים אינו אלא דתן ואבירם"**, וכן **"ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים"** הם אנשי סדום, דכתיב בהו: **"רעים וחטאים לה' מאד"**. ומהתימה מהחכם ר' אברהם בן עזרא, שפירש גבי **"שלח לך אנשים - טעם אנשים, שהם ידועים גבורים, וכן 'כלם אנשים'"**. אך מצאתי בבמדבר רבה שאמרו: **"וכי כסילים היו המרגלים, והלא כבר נאמר 'שלח לך אנשים', וכל מקום שנאמר אנשים אינו אלא אנשים צדיקים וכשרים"**.

ונראה שהם סוברים שגם זה לתאר הוא, דאם לא כן **אנשים** למה לי.

וקשה אם כן למה חזר ואמר **"כלם אנשים"**. ומה שאמר: **"ואותה שעה כשרים היו"** אינו אלא לאפוקי אחר אותה שעה, שהרי אף הליכתן בעצה רעה היו, כדכתיב פסוק כו ורש"י **"וילכו ויבאו -"**

מקיש הליכתן, לביאתן: מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", כדלקמן.

פרק יג, טז

ויקרא משה להושע בן נון יהושע -

התפלל עליו יה יושיעך מעצת מרגלים.

ויהיה פירוש **"ויקרא"** לשון תפילה, כמו: **"ויקרא שם אברם בשם ה'"**. ופירוש יהושע: יה יושיעך והלמ"ד של **"להושע"**, כלמ"ד **"אמרי לי"** בראשית כ, יג כאילו אמר: ויתפלל על הושע יה יושיעך, שיושיענו ה' יתברך מעצת המרגלים. והוצרכו לדרוש אותו כן, ולא כמשמעו, מפני שאין טעם לקריאת השם במקום הזה. ולפי זה לא נצטרך לומר, שמה שכתוב בפרשת עמלק: **"ויאמר משה אל יהושע"** הם דברי משה, מאחר שאין זה מורה על קריאת השם, והושע ויהושע, כמו יוב וישוב.

פרק יג, יז

עלו זה בנגב -

הוא היה הפסולת של ארץ ישראל, שכן דרך התגרים כו'.

פירוש: זה הנגב הכתוב פה, אינו נגב העולם, כי מצרים היא נגב ארץ ישראל, וההולך משם לארץ ישראל, הוא הולך לצפון העולם ולא לדרומו. ואם כן על כרחך שפירוש **"עלו"**

זה בנגב, הוא נגב ארץ ישראל ששם חברון, שהקצוה לקבורה, ומקום הקבורה, לעולם הוא הפחות שבמקומות הארץ ההיא. ולכן אמרו, שהוא הפסולת של ארץ ישראל.

פרק יג, יח

את הארץ מה היא -

יש ארץ מגדלת גבורים ויש ארץ מגדלת חלשים, יש מגדלת אוכלוסין ויש ממעטת אוכלוסין.

שכך אמרו במדבר רבה: "שלש פעמים אמר להם **'זמה הארץ'**, למה, בראשונה אמר להם: היו מסתכלין בארץ, שיש ארץ מגדלת גבורים ויש ארץ מגדלת חלשים ויש שמגדלת אוכלוסין ויש ממעטת אוכלוסין". ויהיה **"ואת העם היושב עליה החזק הוא הרפה" וגו'.** פירוש של **"וראיתם את הארץ מה היא"** ווי"ו **"ואת העם"**, נוסף.

החזק הוא הרפה -

סימן מסר להם אם בפרזים יושבים חזקים הם כו'.

במדבר רבה. דאם לא כן, מנא הוי ידעי אם חזק הוא אם רפה. ועוד, האי **"הבמחנים אם במבצרים"** המחנים אם מבצרים מיבעי ליה, דהא לעיל מיניה כתיב, **"ומה הערים"** לא הבמחנים אם במבצרים, אלא על כרחך לומר, דהאי **"ומה הערים"** לאו משום דקפיד בהו אם הם מחנים או מבצרים, אלא לסימנא בעלמא הוא, כאילו אמר: ומן הערים תקחו ראה, על היושב בהנה, אם הוא חזק או רפה. ואף על פי שהפסיק מאמר **"ומה הארץ אשר הוא יושב בה"**, בין מאמר **"החזק הוא הרפה" וגו'**, ובין מאמר **"ומה הערים אשר הוא יושב בהנה"**, יש לומר שמאמר ומה הערים חוזר לענין ראשון, וכמוהו רבים. אלא שיש לתמוה, אם הערים הבצורות מורים שהם חלשים, מדוע לא ישמחו בני ישראל בדברי המרגלים בשומעם שהערים בצורות גדולות מאד המורים על חולשתם, אבל היו צווחים ובוכים.

פרק יג, כ

היש בה עץ -

אם יש בה אדם כשר שיגן עליהם בזכותו.

דאם לא כן **"היש בה עץ"** למה לי, הרי כבר אמר: **"השמנה היא אם רזה"** ומסתמא אם היא שמנה יש בה אילנות. ובפרק קמא דבתרא בבא אמרי, ד"הכי אמר להו משה לישראל: ישנו לאותו אדם ששנותיו ארוכות כעץ ומגין על אנשי דורו כעץ" והוא איוב. אבל רש"י ז"ל פירש: "אם יש בה אדם כשר" סתם, מפני שזהו הקרוב לפשוטו של מקרא.

ימי בכורי ענבים -

ימים שהענבים מתבשלים בבכור.

נראה שהרב סובר שמלת בכורים שם, ולא תואר, כי אילו סובר שהוא תואר לא היה משים עליו ב"ת השמוש לומר בבכור. ויש קצת ראייה מקדימת בכורי לענבים, שאילו היה תואר, היה ראוי להקדים הענבים לבכורים, לומר: ימי ענבים בכורים כמשפט התואר עם המתואר, ועוד, שלא יתכן שיהיה התואר סמוך למתואר ופה שתיים רעות, שהוא סמוך, וגם הקדים התואר למתואר. אבל לא ידעתי איך יתקן היו"ד של **"בכורי"**, כי הענבים אין להם אלא בכור אחד. אבל הרד"ק כתב בשורש בכר: "והתואר לפרי המבוכר 'תאנים עם בכורים' ראשית בכורי אדמתך".

פרק יג, כא

ויעלו ויתורו -

הלכו בגבולותיה באורך וברוחב כמין ג"ם.

שהוא כמין ר"ש הפוכה, ומפני שאין בכתיבתנו ריש הפוכה, נשתמשו עם האות היונית. כי נכנסו בארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת. ומדבר צין היא מקצוע דרומית מזרחית, כמבואר בגבולי הארץ ולבא חמת, הוא סמוך למקצוע מערבית צפונית, כדכתיב: **"וזה יהיה לכם גבול צפון מן הים הגדול תתאו לכם הר ההר"**, והים הגדול הוא הגבול המערבי. נמצא שהר ההר במקצוע מערבית צפונית, כמו שכתב שם רש"י ז"ל, וכתיב: **"מהר ההר תתאו לבא חמת"**, משמע שהם סמוכים זו לזו, נמצא שלבא חמת סמוך למקצוע מערבית צפונית. ואם כן ממה שכתוב **"ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבא חמת"** למדנו שעלו ממקצוע מזרחית דרומית עד מקצוע דרומית מערבית, שהוא אורך כל פאת דרום, ואחר כך הלכו בה ממקצוע דרומית מערבית, עד מקצוע מערבית צפונית, שהוא רוחב כל פאת מערב וזהו כמין גא"ם.

פרק יג, כב

ויבא עד חברון -

כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות, שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם.

בסוטה פרק אלו נאמרים אמרו: **"ויעלו בנגב ויבא עד חברון - ויבאו מיבעי ליה, אמר ר' אבהו: מלמד שפירש כלב מחברת מרגלים, והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להם: אבותי בקשו עלי רחמים, שאנצל מעצת מרגלים. שיהושע כבר בקש משה רבינו עליו השלום עליו רחמים והצילו, שנאמר פסוק: 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע', אמר לו: יה ושיעך מעצת מרגלים".** ואף על פי שמצינו בכמה מקומות שיבא לשון יחיד על רבים, כמו ירמיהו: **"נלכדה הקריות"**, **"לא תמעד אשוריו"**, **"והמצדות נתפשה"**, **"וקבל היהודים"**, כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. ועוד, מאן לימא לן דלא דרשו בכלם. ומה שאמרו שאותו

שפירש מחברת המרגלים והלך לו בחברון הוא כלב, הוציאו זה ממאמר **"ולו אתן את הארץ אשר דרך בה"** וכתיב: **"ויתנו לכלב את חברון"**.

שבע שנים נבנתה -

אפשר שבנה [חם] את חברון לכנען בנו הקטן קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול, אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחת משבעה בצוען, ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל כו'.

בסוטה פרק אלו נאמרים ובשלהי כתובות ופרש רש"י ז"ל: "מבונה - לשון פרי, מלשון **'ואבנה גם אנכי ממנה'**". טרשים סלעים. פירוש: יבשים, "שאין עושין פירות כארץ לחה".

"כי היו בצוען שריו."

ומלאכיו חנס יגיעו". של מלך ישראל, ששלחם אל פרעה לעזור לו, אל מלך אשור, אלמא פרעה בצוען הוה יתיב, ושם הולכים לבקשו. ואם תאמר, היכא קאמר דחברון מקום טרשים הוא, הא כתיב: **"ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון"**, ואמר רב טוביה ואיתימא רבה בר רב חנן: שהלך להביא כבשים מחברון, דאמרי: אלים ממואב וכבשים מחברון". אלמא חברון מקום מרעה הוא. כבר הקשו זה בתלמוד ותרצו: "אידי דקלישא ארעא, עבדא רעיא ושמי קנינייהו" ופירש רש"י: "עפר שעל הטרשים דק וקלוש ומועט הוא, ומתוך כך לא היו חורשין וזורעין אותה תבואה למאכל אדם. ועבדא - רעיא מצמחת עשבים לרעות הצאן, ושמי קנינייהו - המקנה שלהם, הם שמנים שם, שכן דרך הצאן משביח בארץ יבשה וטרשין, יותר מארץ לחה". ולפי דעתי שמלת שנים במקום הזה פירושו: כמו שונים, כאילו אמר: וחברון מבונה מכל טוב שבע כפלים מצוען מצרים. ותמהני על רש"י ז"ל, מדוע נדחק לפרש מלת מבונה מלשון "ואבנה" ולא נדחק לפרש מלת שנים מלשון שונים, כי הפירוש שדרשו רז"ל במקרא הזה כמו שחייב לפרש נבנתה מלשון אבנה, שהוא לשון פרי, ולא מלשון בנין, כן חייב לפרש מלת שנים, מלשון שונים, כמו **"ועם שונים אל תתערב"**, ולא מלשון שנים ממש כמשמעו. ושמא יש לומר, שזהו שרמז רש"י ז"ל בלשונו באמרו:

"והיתה חברון טובה הימנה שבעה חלקים"

שהוציא מלת שנים ממשמעה, וכתב שבעה חלקים במקום שבע שנים. אבל בפירוש התלמוד, לא פירש רק מלת מבונה מלשון ואבנה לשון פרי, ואלו בפירש שנים לא פירש כלום, לא במסכת סוטה ולא במסכת כתובות. והאגדה הזאת צריך לומר שהיא חולקת עם האגדה של **"והכנעני אז בארץ"**, שבחלקו של שם נפלה, שהביאה רש"י ז"ל בפרשת לך לך, ושם הארכתי על זה, עיין שם.

פרק יג, כג

זמורה -

שוכת גפן ואשכול של ענבים תלויה בה.

כאילו אמר ויכרתו משם זמורה, עם אשכול ענבים אחד. לא זמורה לחוד, ואשכול לחוד.

ממשמע שנאמר במוט. איני יודע שהוא בשנים מה תלמוד לומר: 'בשנים', בשני מוטות.

בסוטה. פירוש: אי אפשר לומר דהאי בשנים בשני בני אדם הוא דקאמר, דממשמע שנאמר "וישאוהו" איני יודע שהוא בשני בני אדם, דסתם "וישאוהו" תרתי משמע, דמעוט רבים שנים, מה תלמוד לומר: "בשנים", בשני מוטות. וכן פרש"י ז"ל שם: "ממשמע שנאמר 'וישאוהו' איני יודע שבשנים". ומה שכתב כאן "ממשמע שנאמר במוט", כאילו אמר: ממשמע שנאמר "וישאוהו במוט". אבל במדבר רבה דרשו, דמדקאמר "בשנים" בבי"ת בשני מוטות משמע, שאילו היה בשני בני אדם, היה לו לומר: וישאוהו במוט שנים. אבל המפרשים דממלת "במוט" משמע בשני בני אדם, כדרך מוט שנושאים אותו שנים, טועים הם, שהמוט אפשר שישאוהו אפילו אחד כמנהג הכפריים, שמשים כל אחד המוט על שכמו ותלוי בו אמתחתו ובגדו, והולך ואין עוזר לו.

הא כיצד שמונה נטלו אשכול. אחד - נטל תאנה. ואחד - נטל רמון. יהושע וכלב לא נטלו כלום.

בסוטה אמרו: "אמר ר' יצחק: טורטני וטורטני דטורטני. הא כיצד, שמונה נטלו אשכול" כו'. ופירש רש"י ז"ל: "טורטני - משוי. וטורטני דטורטני - משוי תחת משוי. שהתחתונים מסייעין העליונים, ובכל אחד ואחד היו שני מוטות. כיצד, שני מוטות הולכין זה אצל זה. וארבעה בני אדם נושאים אותן, ושני מוטות אחרים וארבעה בני אדם נושאים אותם, והם באלכסון מוט אחד לראש האחד ומוט אחד לראש השני והולכים באלכסון. והא דרבי יצחק מסברא דנפשיה קאמר לה, ולא מקרא שמיע ליה, אלא פשיטא ליה דרימון ותאנה סגי להו בשנים", שלולא זה היה מצריך הכתוב בהם מוט, "ויהושע וכלב לא נשאו, פשו להו תמניה לאשכול. ואם לא המדרש הראשון המלמדנו דלאו מוט אחד קאמר קרא, לא היינו יודעים לכין שמונה בני אדם למשאו, השתא דשמעין דשני מוטות הן, אתא רבי יצחק למימר דשני משאות היו שם, וכל אחד שני מוטות". פירוש: אי לאו דרשא ד"בשנים" בשני מוטות, לא הוה מצי רבי יצחק לומר מסברא דידיה ששמונה נטלו אשכול, משום דמפשיטיה דקרא משמע "וישאוהו במוט" בשני בני אדם. השתא דאוקימנא קרא דפירוש "בשנים" בשני מוטות, וסתם "וישאוהו" ולא פירש כמה, פירש הוא מסברא דנפשיה ששמונה נטלו אשכול על ידי טורטני דטורטני, כדלעיל. ופירוש "הא כיצד", כלומר באיזה אופן נשאוהו, השמונה מהם נטלו האשכול, והשנים: אחד נטל תאנה, ואחד רמון, יהושע וכלב לא נטלו כלום.

פרק יג, כו

וישיבו אותם דבר -

את משה ואהרן.

ואף על גב דלעיל מיניה כתיב **"ויבאו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל"** ואחר כך **"וישיבו אותם דבר"** דמשמע דאכולהו קאי, אפילו הכי ליכא למימר אלא אמשה ואהרן, דאי אכולהו קאי **"ואת כל העדה"** למה לי.

פרק יג, כז

זבת חלב ודבש היא -

כל דבר שקר שאין אומרים בו דבר אמת בתחלתו, אינו מתקיים בסופו.

במדבר רבה. דאם לא כן, כיון שכונתן היתה לרעה, כמו שהוכיח סופן על תחלתן, למה אמרו בראש דבריהם שהיא זבת חלב ודבש, שזהו הפך כונתם.

פרק יג, כח

בצורות -

לשון חוזק.

כמו **"לבצר החומה"**, לחזק החומה.

פרק יג, ל

ויהס כלב את העם -

השתיק את כולם.

לשון שתיקה וכן **"הס כל בשר"** כדלקמיה. ופירוש **"אל משה"** לשמוע למשה, והוא פועל יוצא, כי פעולתו עובר אל אחר, ואיננו כמו **"הס כל בשר מפני ה"**, שהוא פועל עומד, והוא מן הקל, כמו **"ויעל משה"**, ויש פעלים שיצאו ויעמדו. גם יתכן היות זה מבנין הפעיל, כמו **"ויעל עולות"**.

צוח ואמר: וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם כו'.

דאם לא כן היאך יכול לשתקם, אלא מפני שהיו סבורין שבא לספר בגנותו, שתקו כלם לשמוע גנותו. וממה היו סבורין בו, שבא לספר בגנותו של משה, אמרו במדבר רבה: **"מפני שבתחלה אמר להם: אני עמכם בעצה, ובלבו היה לומר אמת, שנאמר: 'ואשיב אותו דבר כאשר עם לבבי' וכן הקדוש ברוך הוא העיד עליו ואמר: 'ועבדי כלב, עקב היתה רוח אחרת עמו'."**

וכן כתב רש"י ז"ל אחר זה גבי **"רוח אחרת עמו"**. "וכשבאו המרגלים ואמרו: נאמן עלינו כלב. מיד עמד על הספסל ושתק את כל ישראל, שהיו מצווחין על משה רבינו עליו השלום. שהם היו סבורים, שהיה אומר לשון הרע. לפיכך שתקו". אבל נראה לי, שבזולת זה מנוסח לשונו שקראו "בן עמרם" ולא בשמו, הבינו זה. וקראו כן, כדי שיטעו ויחשבו שכונתו לגנאי.

כן דרך בני אדם הרוצים לשתק אגודת אנשים אומרים "הס".

וכן מצאתי במדבר רבה: **"ויהס כלב - עמד על הספסל והיה משתקן ואומר: הס הס ושותקין"**.

פרק יג, לב

אנשי מדות -

גדולים וגבוהים, וצריך לתת להם מדה, כגון "גלית גבהו שש אמות וזרת".

דאם לא כן מאי **"אנשי מדות"**, מי איכא אנשים שאינם אנשי מדות.

פרק יג, לג

הנפילים -

ענקים מבני שמחזאי ועזאל, שנפלו מן השמים בימי דור אנוש.

שהם מלאכים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים, כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר, והוזכר בתלמוד במסכת יומא. דאם לא כן נפילים תרי זימני למה לי. ועוד, שאין טעם לומר **"ושם ראינו את הנפילים... מן הנפילים"**, אלא על כרחך לומר שאין פירוש הנפילים השני, כפירוש הנפילים הראשון, רק הראשון מלשון ענקים הנקראים נפילים, כדכתיב: **"הנפילים היו בארץ"** והשני מלשון נפילה, שנפלו מן השמים, כאילו אמר: ושם ראינו את הענקים, שהיו מאותם שנפלו, שהם שמחזאי ועזאל.

וכן היינו בעיניהם -

שמענום אומרים, זה לזה: נמלים יש בכרמים כאנשים.

בסוטה פרק אלו נאמרים אמרו: "אמר רב משרשיא: מרגלים שקרי הוו. בשלמא, **'זונה בעיננו כחגבים'** לחיי, אלא **'וכן היינו בעיניהם'** מנא ידעי, ולא היא כי הוו מברי אבלי, תותי ארזי הוו מברי להו. וכד חזנהו, אסתפו מיניהו, וסליקו ויתיבו באילני, ושמעינהו דקאמרי: קא חזינן אינשי דדמו לקמצי באילני". ופרש"י ז"ל: "דשמעינהו שקורין אותן חגבים", שתרגום "כחגבים" כקומצין. וכן משמע נמי מלשון **"וכן היינו בעיניהם"**, שפירושו שכמו שהיינו בעינינו כחגבים, כן היינו גם כן בעיניהם. ולכן על כרחנו שנאמר שבוש נפל בספרים וכתבו: נמלים יש בכרם, במקום: חגבים יש בכרם. ושמעתי מיש אומרים, שצריך

להיות חנמלים במקום נמלים, ופרשו חנמלים חגבים, כי פרשו **"ושקמותם בחנמל"** כחגבים, אבל הרד"ק פירש שהוא מין ממיני הברד. ענק שמענקים חמה בקומתן. בסוטה. ופירוש רש"י ז"ל ש"מרוב גובה קומתם דומה, כאלו צוארם נוקב ועונק בנקב שהחמה יוצאה בו". פירוש: כאילו צוארם נכנס בנקב שהחמה יוצאה משם. והוא מה שאמרו רז"ל: פותח חלוני רקיע, ומוציא משם החמה ומאירה לעולם, וכשנכנס צוארם באותו נקב נהיה הנקב ההוא ענק לגרורותיהם. ופירוש "מעניקים חמה", שהנקב שממנו החמה נראת, נעשה ענק לצוארם.

פרק יד

פרק יד, ב

לו מתנו -

הלואי ומתנו.

פירש מלת **"לו"** לשון הלואי, לא לשון אילו, כמו **"לו חכמו"** **"לו יש חרב בידי"**. גם הוסיף וי"ו על מלת מתנו - הלואי ומתנו, וכן גבי **"לו שמעני"** "הלואי ותשמעני", מפני שפירוש הלואי, כמו **"מי יתן"**, שהוא דבק עם וי"ו אחריו **"מי יתן והיה לבבם"**, מי יתן ומתנו. ואף על פי שהו"ו שאחר **"מי יתן"** הוא במקום שי"ן, כאילו אמר: מי יתן שהיה לבבם, והיה ראוי להוסיף אחר מלת הלואי אות שי"ן ולא אות וי"ו, אף על פי כן הוסיף וי"ו מפני שהו"ו החסרים רבים במקרא, ואות שי"ן לא נמצא חסר, כי אם אותו שהוא במקום **"אשר"**, כמו: **"את הדרך ילכו בה"** שפירושו את הדרך אשר ילכו בה.

פרק יד, ט

אל תמרודו -

ושוב אל תיראו.

פירוש: שני הדבורים הללו האחד נמשך מחברו, שאם **בה' אל תמרודו**, שוב לא תיראו, דאם לא כן אין טעם לסמיכות שני הדבורים הללו זה אחר זה.

כי לחמנו הם -

נאכלם כלחם.

כאילו אמר: כלחמנו הם.

סר צלם -

מגינם וחזקתם.

מפני שהמגן לאדם עושה לו צל, נקרא המגן צל.

זזהו איוב שהיה מגין עליהם.

בסוטה אמרו: "ארץ אוכלת יושביה" - איוב נח נפשיה בההוא יומא, ואיטרידו עלמא בהספידה"

פרק יד, י

לרגום אותם באבנים -

את יהושע וכלב.

דאף על גב דממלת "אותם" סתם משמע, דקאי על כל הנזכרים לעיל, שהם משה ואהרן ויהושע וכלב, עם כל זה, אינה שבה רק אל יהושע וכלב, שאין הסברא [שסברא] שירצו לרגום באבנים - רק את יהושע וכלב, שקרעו את בגדיהם ומוכיחים אותם הפך כונתם, לא למשה ואהרן, שלא דברו כלם.

וכבוד ה' -

הענן ירד שם.

אבל כבוד ה' תמיד היה שוכן באהל מועד על הכפורת בין שני הכרובים, כדכתיב: "כי בענן אראה" ופרש"י ז"ל: "תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני". ולמה ירד הענן, כדי לקבל האבנים שהיו זורקים עליהם, כמו שאמרו במדבר רבה: "וכבוד ה' נראה" - מלמד שהיו זורקים בהם אבנים, והענן מקבלם".

פרק יד, יא

עד אנה -

עד היכן.

לא עד איזה מקום, כפירוש "אנה" בכל מקום.

פרק יד, יב

ואוריחנו -

לשון תרוכין.

לא לשון ירושה. וכן פירש למטה מזה "וזרעו יוריחנה" יתרכינה. ופירוש תרוכין פה, מן העולם, דהיינו הכרתה, כתרגומו:

ואם תאמר מה אעשה לשבועת האבות, ואעשה אותך לגוי גדול, שאתה מזרעם.

במדבר רבה. מה ענין זה לכאן, וכי תנאי היה עושה עמו, שאם יניחנו להמית את כל ישראל יעשנו לגוי גדול.

פרק יד, יג

ושמעו מצרים -

ושמעו את אשר תהרגם.

לא שישמעו כי העליתם מקרבו, כמובן מלשון המקרא, אלא שישמעו ההריגה הנזכרת שאתה אומר לעשות, ומפני שהשומעים הריגתם הם המצרים עצמם, אשר ראו כחך הגדול שעשית להוציאם מקרבם, מרוב חבתך בהם, לא יאמרו שחטאו לך והרגת אותם בעבור חטא, כי אי אפשר שתבטל כל אותה החבה שהיה לך בהם בעבור חטא, אלא יאמרו: כנגדם יכולת להלחם, ולא כנגד יושבי הארץ הזאת. ומלת "כי" פה, משמשת במקום אשר, כאלו אמר: ושמעו המצרים, אשר העלית בכחך את העם הזה מקרבו, ההריגה שהרגת אותם ויאמרו: "מבלתי יכולת" וגו'.

פרק יד, יד

ואמרו אל יושב הארץ הזאת -

כמו על יושב הארץ הזאת.

כי מלת "אל" מורה שאמרו להם, ומלת "על" מורה שאמרו בעבורם. ומפני שהכונה פה היא, שהם יאמרו ביניהם בעבור יושבי הארץ, שאין יכולת לקב"ה להלחם עמם, לא שיאמרו להם, [לכן] פירש "אל יושב הארץ", כמו על יושב הארץ. וסדר המקראות הללו, לפי הפירוש הזה, כן הוא: ושמעו המצרים אשר העלית את העם הזה מקרבו בכחך הגדול וראו החבה הגדולה אשר היה לך בהם וגם שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה תמיד ושעין בעין נראה להם אתה ה', וגם עננך עומד עליהם ובעמוד ענן אתה הולך לפנייהם יומם ובעמוד אש לילה, שהמתת את העם הזה כאיש אחד פתאום בתוך האהבה, יאמרו: בעבור יושב הארץ, מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה וגו'. וכך דרשוהו במדבר רבה: שבשעה שאמר משה 'ואמרו מבלתי יכולת ה'', אמר לו הקדוש ברוך הוא: והלא ראו ניסים וגבורות שעשיתי להם, והשיב: "בנו היה יכול לעמוד, בשלשים ואחד אינו יכול לעמוד".

פרק יד, טז

יכלת -

שם דבר הוא.

ולא פועל לנקבה, כמו שאמרו בפרק אין עומדין: "מבלתי יכולת ה'" יכול מיבעי ליה. אמר רבי אלעזר: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם, עכשיו יאמרו אומות העולם: תשש כחו כנקבה, ואינו יכול להציל", ומפני שאין המדרש הזה קרוב לפשוטו של מקרא דמנא ליה לרז"ל לדרוש כן, דילמא יכולת שם דבר הוא, שהוא נופל לזכר ולנקבה. ואף על פי שאי אפשר זה, שאם כן היה לו לומר: מבלתי יכלת לה' להביא את העם הזה

אל הארץ. יש לומר, שהוא חסר למ"ד, כמו **"ים סוף"** - לים סוף, כמו שפרש"י ז"ל שם. אבל אין לומר שמלת יכולת סמוכה לה' כמו **"עד יבושת המים"**, מפני שאין היכולת מביא, אלא בעל היכולת, ובעל היכולת לא נזכר במקום הזה, ואיך יאמר שלא להביא את העם.

פרק יד, יז

יגדל נא כח ה' -

לעשות דבורך.

שאמרת שאתה ארך אפים אף לרשעים וזהו שאמר **"כאשר דברת"**, שאמר: שאיני מבקש ממך בקשה חדשה, רק לקיים מה שאמרת, דאם לא כן מאי **"כאשר דברת"**.

פרק יד, יח

ונקה -

לשבים.

לא ינקה -

לשאינם שבים.

כל זה בארתיו בפרשת כי תשא.

פרק יד, כ

כדברך -

בשביל מה שאמרת פן יאמרו "מבלתי יכולת ה'".

לא כדברך שאתה אומר: **"ועתה יגדל נא כח ה'"** הסמוך לו, דאם כן **"כדברך"** למה לי, מאחר שאמר לו **"סלחתי"**, למדנו שהוא כדבריו.

פרק יד, כא

חי אני -

לשון שבועה.

כאילו אמר בחיי, לא שהוא ספוריי שהודיע לו שהוא חי.

הרי זה מקרא מסורס.

שהפסוקים של **"כי כל האנשים וגו' אם יראו את הארץ וגו' ועבדי כלב"** עד סוף הענין, כלם דבקים עם השבועה של **"חי אני"**, ומאמר **"וימלא כבוד ה' את כל הארץ"** צריך להיות אחר סיום כל הפסוקים האלה, שנשבע בחיו שכל האנשים הרואים את כבודי וגו' לא יראו את הארץ חוץ מכלב לבדו. ואחר כך נתן הטעם ואמר: ולמה אני מאריך להם ואיני ממית

אותם פתאום כאיש אחד, אלא מעט מעט עד סוף ארבעים שנה, כדי שימלא כבודי את כל הארץ, שלא יתחלל שמי באומות לחשוב עלי מבלתי יכולת.

פרק יד, כד

רוח אחרת -

שתי רוחות, אחת בפה ואחת בלב כו'.

ופירוש "אחרת" אחרת מרוח פיו, שרוח פיו היה עם המרגלים, ורוח לבבו היה עם האמת. אבל לא [רוח פיו] אחרת מרוח המרגלים, דאם כן איך היה לו כח להשתיקם. ועוד, מאי "ואשיב אותו דבר כאשר עם לבבי" דכתיב בספר יהושע, דמשמע ולא כאשר עם פי, אלא על כרחך לומר דפירוש "אחרת", אחרת מרוח פיו.

וימלא אחרי -

וימלא את לבו אחרי, והוא מקרא קצר.

שחסר את לבו, דאם לא כן מאי "וימלא אחרי" סתם דקאמר, והלא בפיו לא היה אלא עם המרגלים, שהיה אומר להם: אני עמכם.

אשר בא שמה -

חברון תנתן לו.

הודיענו בזה שפירוש: "והביאותיו" הוא כמו ונתתיו. ופירוש "אל הארץ" אל חברון, ופירוש: "אשר בא שמה" בבואו לרגל את הארץ, כדכתיב: "ויבא עד חברון" ופירשו רבותינו ז"ל, שהיה כלב לבדו. לא שיביאנו אל ארץ כנען, שלא ימות במדבר כמו שמתו כל הדור ההוא, כפי המובן מלשון "והביאותיו אל הארץ".

פרק יד, כה

והעמלקי וגו' -

אם תלכו שם, יהרגו אתכם, מאחר שאיני עמכם.

מחר פנו -

לאחורכם וסעו לכם וגו'.

הודיענו בזה טעם סמיכות שני המקראות הללו של "והעמלקי" וגו' עם "מחר פנו סעו", ואמר: שאם תלכו דרך העמק, הנה העמלקי והכנעני יושב שם ויהרגו אתכם, לכן מחר פנו וסעו במדבר דרך ים סוף, לא דרך העמק. גם הוסיף מלת "לאחריכם", בין מלת "פנו" ובין מלת "וסעו", מפני, שבזולת זה, נראה ששני דרכים היו בהליכתם לארץ, האחד דרך העמק והאחר במדבר דרך ים סוף, ואמר להם שילכו מדרך המדבר ים סוף, ולא מדרך

העמק, ששם הכנעני, ואין הדבר כן, שהרי המדבר של ים סוף לאחוריהם הוא, שכבר הלכו בו, ועברו ממנו, ובאו אל היישוב סמוך לארץ. אבל עם מלת לאחוריהם, יהיה פירושו: שישבו לאחור, כי אין ה' יתברך חפץ להביאם אל הארץ, רק **"במדבר הזה יתמו ושם ימותו"**.

פרק יד, כז

לעדה הרעה -

אלו המרגלים.

לא כל עדת ישראל, שהרי **"מלינים עלי את תלונות בני ישראל"** כתיב, דמשמע הגורמים לישראל שילינו, והם המרגלים שכתוב אחר זה **"והאנשים אשר שלח משה לתור את הארץ וישבו וילינו עליו את כל העדה"**:

מכאן לעדה שהיא עשרה.

שהרי המרגלים שנים עשר היו, נוציא יהושע וכלב שלא היו בעצתן, נשארו עשרה, וקורא אותן הכתוב: **"עדה"**.

אשר המה מלינים -

את ישראל עלי.

הוסיף "את ישראל" בין מלת **"מלינים"** למלת **"עלי"**, כדי שתתפרש מלת **"מלינים"** פועל יוצא לשלישי. שהמרגלים היו המלינים את ישראל על ה' יתברך, ובזולת התוספת הזאת תהיה מלת **"מלינים"** פועל יוצא לשני כמלת מלינים שאחריו ויהיו המרגלים עצמם המלינים על ה' יתברך, ואין האמת כן, שהרי המרגלים לא היו אלא מוציאי דבה, ולא היו המלינים על ה', רק ישראל. ופירש: **"את תלונות בני ישראל"** הבא אחריו, דבקה עם **"שמעתי"** ופירושו: **"את תלונות בני ישראל אשר המה מלינים עלי שמעתי"**, לא עם **"מלינים עלי"**, דלעיל מניה, דאם כן יהיה **"אשר המה מלינים עלי"** הבא אחריו התחלת דבור, ואין זה דרך הלשון.

פרק יד, כח

אם לא וכו' -

כן אעשה כביכול איני חי.

כאילו אמר: אם לא אעשה לכם כאשר דברתם, שיפלו פגריכם וגו', איני חי, ולא נכתב מאמר **"איני חי"**, מפני שאין דרך כבוד כלפי מעלה לכתוב כן, אלא כתב בראשונה **"חי אני נאם ה'"** אמר שאני חי, ואם אני לא אעשה לכם כאשר דברתם שיפלו פגריכם וגו', סתם

ולא פירש לומר איני חי, כי המובן ממה שהתחיל שאני חי הוא, שאם לא אעשה איני חי, דאם לא כן: **חי אני נאם ה'**, **כאשר דברתם באזני, כן אעשה לכם וגו'** מיבעי ליה.

פרק יד, לב

ופגריכם אתם -

לפי שדבר על הבנים להכניסם לארץ, ובקש לומר: ואתם תמותו, נופל לשון זה כאן לומר אתם.

פירוש: לפי שדבר על הבנים בתוך הספור הזה להכניסם לארץ, באמרו: **"וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אותם" וגו'**, ואלו ימותו, וצריך לומר: ואתם להבדילם מהבנים, שהם יבאו אל הארץ, ואתם יפלו פגריכם במדבר הזה.

פרק יד, לג

ארבעים שנה -

לא מת אחד מהם פחות מבן שישים וכו'.

שהרי כל אותן שנגזרה עליהם הגזרה, מבני עשרים ומעלה היו, ועמדן במדבר ארבעים שנה, נמצאו שאפילו פחות שבהם, שהיה בן עשרים שנה בלבד ומת בסוף הארבעים שנה שעמדו במדבר, מת בן שישים שנה משום, דנהי דנגזרה עליהם גזרה שלא יכנסו לארץ, מכל מקום לא נתחייבו כרת.

פרק יד, לד

את תנואתי -

שהניאותם את לבבכם מאחרי. תנואה לשון הסרה.

קרא הסרת לבבם מה' הסרת השם, מפני, שכיון שהוסר לבבם מה', הוסר השם מהם.

פרק יד, מא

והיא לא תצלח -

וזו שאתם עושים לא תצלח.

פירוש: מלת **"היא"** שבה אל הפעולה, כאילו אמר: זאת הפעולה שאתם עושים, לא תצלח.

פרק יד, מג

כי על כן שבתם -

כלומר, כי זאת תבא לכם על אשר שבתם וגו'. ככה פרש"י ז"ל בכל **"כי על כן"** שבמקרא, שכן כתב בפסוק: **"כי על כן עברתם על עבדכם"** - כי הדבר הזה אני מבקש מכם, מאחר

שעברתם עלי לכבודי וכן כל **'כי על כן'** שבמקרא: **'כי על כן באו בצל קורתו'**, **'כי על כן ראיתי פניך'**, **'כי על כן לא נתתיה'**, **'כי על כן ידעת חנותנו'**, אף כאן - כי זאת תבא לכם מאחר ששבתם וגו', שפירושו: על אשר שבתם. ומפני שהוא סובר שפירוש "על כן" בכל מקום הוא "הואיל", שפירושו "על אשר", ואין טעם לומר הואיל ושבתם, הואיל ועברתם, הוסיף על מלת "כי" פועל, כדי שתפול עליה הסבה, הואיל ועשיתם כך. ולפיכך אמר גבי **"כי על כן עברתם"** כי הדבר הזה של **ואקחה פת לחם וסעדו לבכם** אני מבקש מכם, הואיל שעברתם עלי לכבודי. ובפסוק של: **"כי על כן שבתם"** אמר: כי זאת הרעה תבא לכם הואיל **ששבתם מאחרי ה'**, וכן כלם דרך אחד להם.

פרק יד, מה

עד החרמה -

שם המקום נקרא על שם המאורע.

בדרך נבואה, או משה רבינו עליו השלום כתבו ככה, כשכתב התורה, שאז כבר נקרא שם המקום ההוא חרמה על שם המאורע, וכמוהו **"ויבואו עד נחל אשכול"** שנקרא כן על שם המאורע, כדכתיב: **"למקום ההוא קרא נחל אשכול על אודות האשכול"**, ובבואם בנחל אשכול עדיין לא קרה המאורע.

פרק טו

פרק טו, ג

ריח ניחח -

נחת רוח.

פירוש: נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא שה' יתברך מקבל נחת רוח מהקרבו, כי כתוב: **"אם ארעב לא אומר לך"**, רק שבעשית הקרבן יש לו נחת רוח, מפני שצוה בו ונתקיים רצונו. וכן כתב בהדיא בפרשת תצוה גבי: **"ריח ניחח אשה לה"** - נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וגבי **"לריח ניחח לפני ה'"** כתב: **"לנחת רוח למי שאמר ונעשה רצונו"**.

לפלא נדר או נדבה וגו' -

או שתעשו האשה בשביל חובת מועדיכם שחייבתי אתכם לעשות במועד.

הוצרך לומר כל זה, מפני שמאמר **"או במועדיכם"** לפי הנחתו, מורה שהוא פירוש **"לפלא"**, כאילו אמר: לפלא נדר או לפלא בנדבה או לפלא במועדיכם, ואין הדבר כן, כי מלת **"לפלא"** אינה נופלת אלא בנדר או בנדבה, לא על מועדיכם, כי קרבנות המועדים אינם תלויים ביד המפליא. רק פירושו: שתעשו האשה לה', או בשביל מי שמפלא בנדר או

בשביל שמפלא בנדבה או שתעשה האשה בשביל חובת מועדיכם, שקרבנות המועדים קרבנות חובה הן, ולא קרבנות נדר ונדבה. ומה שכתב עוד: "שחייבתי אתכם לעשות במועד" הוא להודיע שמה שלא הוצרך הכתוב לפרש כאן חובת קרבנות המועדות, הוא מפני שכבר חייב במקום אחר לעשותן במועדים, וכאילו אמר: או בשביל חובת מועדיכם שחייבתי אתכם לעשותן. ומה שפירש מלת **"ריח ניחח"** קודם **"או במועדיכם"**, הוא אגב גררא, דאגב שפירש **"ועשיתם אשה"** שאיננו צווי, רק פירושו, כשתבואו שם ותעלה על לבבכם לעשות אשה לה' בעבור ריח ניחח. פירש ריח ניחח.

פרק טו, ד

והקריב המקריב -

תקריבו נסכים ומנחה לכל בהמה וכו'.

פירוש: אין **"והקריב המקריב"** דומיא ד**"ועשיתם אשה לה"**, שיהיה פירושו כשיעלה בלבבכם להקריב מנחה סלת וגו', רק הוא צווי, ופירושו: כשתבואו שם ותעלה על לבבכם לעשות אשה לה' לריח ניחח לפלא בנדר, או בנדבה, או לעשות חובת מועדיכם, תקריבו באותן הקרבנות מנחה, ונסכים לכל בהמה, כפי מה שהיא. סלת למנחה: עשרון אחד לכבש, ושני עשרונים לאיל, ושלושה עשרונים לפר. בלולה בשמן: רביעית ההין לכבש, ושלישית ההין לאיל וחצי ההין לפר. ויין לנסך: רביעית ההין לכבש, ושלישית ההין לאיל, וחצי ההין לפר. ופירש הלכותיהן ואמר, שתהיה המנחה כליל, בין שאין הכהנים אוכלין ממנה כשאר המנחות הכתובות בויקרא, אלא כולה כליל לגבוה, בין מנחת העולה, בין מנחת השלמים, והשמן נבלל בתוכה, ואינו בא בפני עצמו. והיין ניתן לספלים, כמו ששינונו במסכת סוכה בפרק לולב וערבה: "ושני ספלים של כסף היו שם, ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין. אחד מעובה ואחד מידק, כדי שיהיו שניהם כלים בבת אחת. מערבי של מים, ומזרחי של יין". ופרש"י ז"ל: "כמין שני חוטמין דקים - חוטם אחד בכל ספל, ונקב אחד בחוטמו, והכהן היה מערה היין, והמים בפי הספלים, והנסכים מקלחין ויורדין דרך חוטמן על גג המזבח. ובמזבח היה נקב שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח, שהיו חלולין ועמוקין מאד. אחד מעובה, ואחד מידק - פירוש: אחד מן הנקבים מעובה והוא אותו של יין. ואחד דק והוא אותו של מים, כדי שיהיו שניהם כלים בבת אחת, שהמים ממהרין לצאת. ולפיכך צריך שיהא הנקב שלו דק". וחזר ואמר "תקריבו נסכים ומנחה" לשון רבים, מפני שפתח תחלה **"ועשיתם אשה לה"** לשון רבים, וצריך לסיים "תקריבו" לשון רבים.

פרק טו, ו

או לאיל -

ואם איל הוא.

אז תעשה מנחתו שני עשרונים, במקום שהיה לכבש עשרון אחד, ושמן שלישית ההין, במקום שהיה לכבש רביעית ההין. ויין לנסך שלישית ההין, במקום שהיה לכבש רביעית ההין. ומפני שמלת "או" מורה שמנחת האיל ונסכו, כמנחת הכבש ונסכו פירש מלת "או" פה, כמו אם, ופרושו: אם היה איל, אז תעשה מנחתו ונסכו יותר ממנחת הכבש ונסכו.

ורז"ל דרשו לרבות את הפלגס לנסכי איל.

ד"א"ו רבויא הוא, כדתניא בתורת כהנים: **"והשיב את הגזלה** מה תלמוד לומר: **'אשר גזל'**, יכול ישלם חומש ואשם על מה שגזל אביו, תלמוד לומר: **'אשר גזל'**, על מה שגזל הוא משלם, ולא על מה שגזל אביו. יכול לא ישיבנו כל עיקר", פירוש: אפילו הקרן, "תלמוד לומר: **'או'** לרבות אפילו גזל אביו, דמשלם את הקרן". ופירוש פלגס, הוא בתוך חדש ראשון של שנה שניה. שיצא מכלל כבש, ולכלל איל לא בא. כדתנן בפרק קמא דמסכת פרה: "כבשים בני שנה ואילים בני שתיים, וכלם מיום אל יום. בני שלשה עשר חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש". ופרש"י ז"ל: "בתוך חדש [ראשון] של שנה שניה, ורבי טרפון קוראהו פלגס". ופירש הרמב"ם ז"ל: "מלה מורכבת מלשון ארמי. ופירושו: העדר הגדר, שיצא מגדר הכבש, ולא הגיע לגדר האיל, אבל נשאר בין שני הגדרים". וקתני עלה: "הקריבו, מביא עליו נסכי איל, ואין עולה לו מזבחו" ובפרק קמא דחולין מייתי לה. ופרש"י ז"ל: "אינו עולה לו מזבחו אם היה מחוייב איל לבדו, או כבש לבדו, ואמר רבי יוחנן: או לאיל לרבות את הפלגס". ופרש"י ז"ל: "מנא לן דמביא עליו נסכי איל של שני עשרונים סלת ושלישית ההין שמן ושלישית ההין יין, דכתיב בפרשת נסכים בפרשת שלח לך: **'או לאיל, לאיל'** לרבות את הפלגס בנסכים הללו. ומדאצטריך קרא לרבויה, שמע מינה קסבר רבי יוחנן, דהא דקתני אין עולה לו מזבחו משום דבריה הוא, ולענין נסכים רחמנא רבייה, דאי ספקא הוא לא מרבייה קרא, דכיון דשמא איל הוא, פשיטא דבעי איתויי נסכי איל ואתנויי: דאי איל הוא, להוי דידיה, ואי כבש הוא, יהא היתר נדבה, שהרי מתנדבין נסכים בלא קרבן, כדאמרינן במנחות".

פרק טו, יב

כמספר אשר תעשו -

כמספר הבהמות אשר תקריבו לקרבן, ככה תעשו נסכים לכל אחד מהם.

כמספרם של בהמות, מספרם של נסכים.

מפני שהמקרא הזה סתום, כי כתוב **"כמספר"**, ולא פירש אם הוא מספר בהמות, או מספר נסכים. ואמר **"[אשר תעשו ככה תעשו לאחד]"** ולא פירש מה היא העשיה הראשונה ומה היא העשיה השניה. ואמר **"לאחד"** ונראה מזה שפירושו לאחד לבדו. ואמר אחרי זה: **"כמספרם"** ונראה שהוא מקרא יתר, שכבר כתב בתחלה "כמספר אשר תעשו". לפיכך פירש כמספר הראשון, כמספר הבהמות. ופירש העשיה הראשונה על

ההקרבה, והעשיה השניה על עשיית הנסכים הבאים עמם. ופירש **"לאחד"** לכל אחד ואחד, ופירש כמספרם השני על שווי מספר הבהמות עם מספר הנסכים. ומקרא קצר הוא.

פרק טו, כ

ראשית עריסותיכם -

שאתם רגילים ללוש במדבר - "וימודו בעומר" ושיערו ארבעים ושלוש בצים וחומש ביצה.

פירש **עריסותיכם** על עריסות שעשו במדבר, מפני הכנוי של עריסותיכם. ואמר ששיערו ארבעים ושלוש בצים וחומש ביצה, מפני שאמר הכתוב **"והעומר עשירית האפה"**, והאפה שלש סאין, והסאה ששה קבין. אם כן האפה שמונה עשר קבין, והקב ארבעה לוגין, אם כן האפה שבעים ושניים לוגין, והלוג שש בצים, אם כן האפה ארבע מאות שלשים ושתיים בצים, ועשיריתם ארבעים ושלוש בצים וחומש ביצה.

כתרומת גורן -

שלא נאמר בה שיעור, ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור.

פירוש: תרומת גורן לא נתן בה הכתוב שיעור אלא סתם ואמר: **"ראשית דגנך תירושך ויצהרך"**, משמע כל שהוא, אפילו חטה אחת פוטרת את הכרי, מה שאין כן בתרומת מעשר, שפירש בו הכתוב אחד מעשרה, כדכתיב **"את תרומת ה' מעשר מן המעשר"**, לומר שמן המעשר שלוקח הלוי מישראל יפריש ממנו מעשר לכהן. ומפני שתרומת הגורן ותרומת המעשר שניהם נקראו תרומה, והחלה גם כן נקראת תרומה, ולא ידענו אם נדין תרומת החלה כתרומת גורן או כתרומת מעשר, הוצרך הכתוב לפרש בה כתרומת גורן, לאפוקי מתרומת מעשר.

פרק טו, כא

מראשית עריסותיכם -

למה נאמר, לפי שנאמר **"ראשית עריסותיכם"**, שומע אני ראשונה שבעיסות, תלמוד לומר: **"מראשית"** מקצתה, ולא כולה.

בספרי. וליכא לאקשוויי מאי שנא הכא, דדרשינן בספרי מ"ם ד**"מראשית"** מקצתה ולא כולה, ומאי שנא גבי בכורים דדרשי למ"ם דמראשית: **"מראשית -** ולא כל ראשית, שאין כל הפירות חייבין בבכורים". ואם תאמר משום דהכא יליף מגזרה שוה **"דלחם" "לחם"** מ**"לחם עוני"**, מה להלן מחמשה מינים בלבד ששאר המינים אינם באים לידי חמוץ, אף לחם האמור כאן מחמשה מינים בלבד. ועל כרחך לדרוש קרא דמראשית לדרשא אחרית, למקצתה ולא כולה, התם נמי נימא כיון דאיכא גזרה שוה **"דארץ" "ארץ"**, מה להלן שבעת

המינים, אף כאן שבעת המינים בלבד, ועל כרחך [אצטרך] לדרוש קרא ד"מראשית" לדרשא אחריתי - מקצתו ולא כלו, אפילו אשכול אחד, ואפילו גרגיר אחד, דאיכא למימר דהתם נמי למקצתו ולא כלו דרשי לה. ופירושו: שאין כל הפירות חייבים בבכורים, שכל הפירות של אילן אחד שבכרו אינן בכורים, אלא מקצתן, ולא כלן וכן פירוש מה ששנו בספרי: "יכול יהיו כל פירות האילן חייבין בבכורים", על פירות האילן שבכרו הרבה, האחד מהם קמיירי, שאין כלן בכורים, אלא מקצתן בלבד. אבל מלשון הירושלמי משמע, שעל פירות כל מיני האילנות קמיירי, וכן פירש גם הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

ואם תאמר, אי הכי ראשית עריסותיכם למה נאמר. יש לומר, דאי לאו "ראשית עריסותיכם" הוה אמינא, הראשונה שבעיסות אתה חייב להוציא ממנה חלה, אבל שאר העיסות לא, קא משמע לן ראשית עריסותיכם, דכיון דליכא למדרשיה ראשונה שבעיסות, דהא כתיב **מראשית**, דמשמע מקצתה ולא כלה, על כרחך לומר ראשית של כל עיסה ועיסה קאמר, שכל העיסות חייבות בחלה.

תתנו לה' -

שלא שמענו שיעור לחלה, נאמר תתנו, שיהא בה כדי נתינה.

בספרי. ואין זה אלא אסמכתא בעלמא, שהרי גבי תרומת גורן נמי כתיב נתינה ועם כל זה אמרו, שאין לה שיעור מן התורה, אלא חטה אחת פוטרת את הכרי. וכן גבי גט כתיב ביה "ונתן" ועם כל זה אמרו, שאם כתבו על גבי איסורי הנאה, כשר. והראיה הגמורה על זה שהרי כתיב בה **"כתרומת גורן"**, מה תרומת גורן אין לה שיעור מן התורה אף חלה אין לה שיעור מן התורה, אלא על כרחך לומר שמה שאמרו שיעור חלה של בעל הבית אחד מעשרים וארבעה ושל נחתום אחד מארבעים ושמונה בספרי, וסמכו דבריהם על מקרא זה **"דתתנו לה"**, אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב רש"י ז"ל למעלה:

"כתרומת גורן -

שלא נאמר בה שיעור, ולא כתרומת מעשר שנאמר בה שיעור, אבל חכמים נתנו בה שיעור" כו'.

פרק טו, כב

כי תשגו ולא תעשו -

עבודה זרה היתה בכלל כל המצות שהצבור מביאין עליה פר, והרי הכתוב מוציאה כאן מכללה, לדון בפר לעולה ושעיר לחטאת.

בספרי. ואינו רוצה לומר שיצאת מן הכלל לדון בדבר חדש בפר לעולה ושעיר לחטאת, שהרי בעבודה זרה אין בה הפר לחטאת האמור בשגגת כל המצות, אלא שבמקום פר החטאת שמביאים שם, מביאין בעבודה זרה פר לעולה ושעיר לחטאת, כדתיב בספרי:

"ועשו כל העדה פר בן בקר אחד", למה נאמר 'אחד', שהיה בדין: ומה אם במקום שאין הצבור מביא פר לעולה מביא פר לחטאת, כאן שמביא פר לעולה, אינו דין שיבא פר לחטאת, תלמוד לומר: 'ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה', ואלו [לא] היתה יוצאת מן הכלל לדון בדבר חדש, היה ראוי שיהיה בה גם הפר של חטאת. מאחר שגם העבודה זרה בכלל כל המצות שהצבור מביאים עליה פר חטאת, אלא הכי פירושו: שמהפרשה הזאת שמדברת בעבודה זרה, שפירש בה הכתוב שיהו הצבור מביאין על שגגתה פר לעולה ושעיר לחטאת, ולא פר חטאת, כמו שכתוב בשגגת כל המצות, למדנו שאין שגגת העבודה זרה בכלל שגגת כל המצות. ומפני שבזולת הפרשה הזאת, היתה נכללת גם היא בכלל שגגת כל המצות, להביא עליה פר חטאת האמור שם, ומהפרשה הזאת למדנו, שאין העבודה זרה נכללת בכלל שגגת כל המצות, אמרו: עבודה זרה היתה בכלל כל המצות, כלומר היה עולה על הדעת שהיה בכלל שגגת כל המצות, ועכשיו שנכתבה הפרשה הזאת למדנו שאינה מכלל שגגת כל המצות, ששגגת כל המצות מביאין עליה פר לחטאת, ובשגגת העבודה זרה מביאין עליה פר לעולה ושעיר לחטאת. וכבר בארנו בפרשת ויקרא בשגגת כל המצות, אם טעו בית - דין הגדול בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, ואין הדבר ההוא עבודה זרה, והורו בו היתר, והקהל עשו על פי הוראתן, אם היו העושין רוב הקהל או רוב השבטים, מביאים פר לחטאת מכל שבט ושבט, שהם שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים.

וכי תשגו וגו' -

בעבודה זרה הכתוב מדבר. או אינו אלא באחת מכל המצות, תלמוד לומר: "את כל המצוות", מצוה אחת שהיא ככל המצוות, מה העובר על כל המצוות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים, אף מצוה זו פורק בה עול ומפר ברית ומגלה פנים ואיזו זו, זו עבודה זרה.

בספרי. והכי פירושא: ד"את כל המצוות" דהכא, אי אפשר לומר בשגגת כל המצות כלן הכתוב מדבר, דהא כתיב בה "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה", אלמא בשגגת מצוה אחת הכתוב מדבר ולא בשגגת כל המצות. גם אי אפשר לומר שבשגגת איזו מצוה שתהיה קמיירי, דהא "את כל המצוות האלה" כתיב, דמשמע שהמצוה הזאת היא ככל המצוות. מה העובר על כל המצוות, פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים, אף מצוה זו פורק בה עול ומפר ברית ומגלה פנים. הא כיצד, אין המצוה הזאת אלא עבודה זרה, שפורק בה עול ומפר ברית ומגלה פנים, שאין לך מצוה שפורק בה עול, ומפר ברית ומגלה פנים חוץ מעבודה זרה. ופרש"י ז"ל במסכת כריתות: "פורק עול - עול כל המצוות, ומגלה פנים - דורש באגדות של דופי, כגון מנשה שהיה אומר: לא היה לו למשה לכתוב 'ואחות לוטן תמנע', 'ותמנע היתה פלגש לאליפז'".

אשר דבר ה' אל משה "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום "אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי". בפרק שני דהוריות הוריות ח א: "דבי רבי ישמעאל תנא: **'וכי תשגו ולא תעשו'** בעבודה זרה הכתוב מדבר, דאמר קרא **'אשר דבר ה' אל משה'**, וכתוב **'את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה'**, איזו היא מצוה שהיא בדבור הקדוש ברוך הוא וצוה ע"י משה, הוי אומר זו עבודה זרה. דתנא דבי רבי ישמעאל: **'אנכי' ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום.** ופרש"י ז"ל: **"כתיב 'את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה', דמשמע שצוה על ידי משה, וכתוב 'את כל אשר דבר ה''**, דמשמע שהיתה בדבור של הקדוש ברוך הוא, כלומר ששמעו ישראל מפיו, כשדבר למשה. איזו היא מצוה שהיתה בדבורו של הקדוש ברוך הוא, והיתה גם על ידי משה, הוי אומר זו עבודה זרה ד'אנכי' ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום, דהיינו ששמעו אותם בדבורו של הקדוש ברוך הוא וגם צוה בה על ידי משה במקומות הרבה, כגון **'לא תשתחוה לאל אחר'**, דלא שמעו אותו אלא מפי משה". ומה שאמר **"אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי"**, נראה לי שכונת הרב בזה להביא ראיה לדברי רז"ל במה שאמרו: **'אנכי' ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום, דמקרא ד"אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי" משמע שמאותו דבור שדבר אלהים במעמד הר סיני, דכתיב "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר", שבו נכללו כל הדברות, כמו שדרשו רז"ל שאמרן כלן בדבור אחד, לא שמענו מהם רק השתים, שהם "אנכי" ו"לא יהיה", אבל השאר מפי משה רבינו שמענום, ולא מפי הגבורה, כדכתיב: "דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות".**

פרק טו, כג

את כל אשר צוה ה' וגו' -

מגיד שכל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה ובכל מה שנתנבאו הנביאים, שנאמר: **"למן היום אשר צוה ה' והלאה"**. כדתיניא בספרי: **"מניין אתה אומר שכל המודה בעבודה זרה, כופר בעשרת הדברות, תלמוד לומר: 'אשר דבר ה' אל משה' ולהלן הוא אומר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', 'אחת דבר אלהים', 'הלא כה דברי כאש' וגו', ומניין אף במה שנצטוו משה, תלמוד לומר: 'את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה'. ומניין אף במה שנצטוו הנביאים, תלמוד לומר: 'מן היום אשר צוה ה'". ומניין אף במה שנצטוו האבות, תלמוד לומר: 'והלאה לדורותיכם' ומהיכן התחיל המקום לצוות את האבות, שנאמר: 'ויצו ה' אלהים על האדם', מגיד שכל המודה בעבודה זרה כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטוו משה ובמה שנצטוו הנביאים ובמה שנצטוו האבות, וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה". ופירוש המקראות הללו לפי המדרש הזה כך הוא: וכי תשגו ולא תעשו העבירה אשר אתם נחשבים בה כאילו לא תעשו את כל עשרת הדברות אשר דבר ה' אל משה, ואת כל**

המצות אשר נצטוו האבות והלאה לדורותיכם. אם מעיני העדה, שהם הסנהדרין הגדולה היתה השגגה הזאת, ועשו כל העדה פר בן בקר וגו'.

פרק טו, כד

נעשתה לשגגה -

נעשתה עבירה זו על ידי שוגג, כגון ששגגו והורו על אחת מן העבודות, שהיא מותרת לעבוד עבודה זרה בכך.

תקן בזה כמה ענינים: אמר "עבירה זו" בעבור שלא הזכרה בכתוב שום פעולה עד שתפול עליה מלת **"נעשתה"** גם פירש מלת "בשגגה" "על ידי שוגג", מפני ש**"נעשתה לשגגה"** מורה שהשגגה היתה בעשייתה, ואינו כן, אלא השגגה היתה בהוראת הבית דין, שהורו בה ההיתר, לא לקהל שעשו אותה, שהקהל לא עשו אלא על פי הוראת בית דין, לפיכך הוצרך לפרש מלת לשגגה על ידי שוגג, דהיינו על ידי הבית דין ששגגו בהוראתה. ואמר עוד "כגון ששגגו והורו על אחת מן העבודות, שהיא מותרת לעבוד עבודה זרה בכך", משום דממאמר "נעשתה על ידי שוגג" שטעו בית דין בהוראתה, משמע אפילו טעו בעבודה זרה עצמה, שאמרו אין עבודה זרה בתורה. ואין הדבר כן, שהרי בתורת כהנים שנו: **"ונעלם דבר -** לא שתעלם המצוה כולה, כיצד, אמרו אין נדה בתורה ואין שבת בתורה ואין עבודה זרה בתורה, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר: 'ונעלם דבר', לא שתעלם המצוה כולה. אבל אם אמרו יש נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור. ויש שבת בתורה, אלא שהמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור, ויש עבודה זרה בתורה, אלא שהמשתחוה לה פטור, יכול יהו פטורין, תלמוד לומר: **'ונעלם דבר'**, דבר ולא כל הגוף". ותנן נמי בפרק קמא דהוריות: "הורו בית דין לעקור את כל הגוף, ואמרו: אין נדה בתורה, ואין שבת בתורה, ואין עבודה זרה בתורה, פטורין. הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, הרי אלו חייבין, שנאמר: **'ונעלם דבר'**. כיצד, אמרו: יש נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור, ויש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור, ויש עבודה זרה בתורה, אבל המשתחוה פטור, הרי אלו חייבין שנאמר: **'ונעלם דבר'**, דבר ולא כל הגוף". והקשו בגמרא: "אדרבא 'דבר' כולה מלתא משמע". ותרצו: "תלמוד לומר: **'ונעלם דבר'** דבר ולא כל הגוף. מאי משמע, אמר עולא: קרי ביה 'מדבר' פירוש: המ"ם של ונעלם משמש הכא והכא. "רב אשי אמר: גמר 'דבר' 'דבר' מזקן ממרא, כתיב הכא **'ונעלם דבר'** וכתוב התם **'כי יפלא ממך דבר'**, מה להלן דבר ולא כל הגוף, כדכתיב **'לא תסור מן הדבר'**, אף כאן דבר, ולא כל הגוף".

פרק טו, כה

והם הביאו את קרבנם אשה לה' -

זה האמור בפרשה הוא פר העולה וחטאתם זה השעיר.

בספרי. שלא תאמר "את קרבנם" הם הפר והשעיר האמורים בפרשה, "וחטאתם" הוא פר החטאת האמור בויקרא. ובא הכתוב לומר שחוץ מפר העולה ושעיר החטאת האמורים בפרשה, מביאים גם את פר החטאת האמור בויקרא, דאם כן מאי "אשה לה" דקאמר, הא אינו אשה לה' אלא פר העולה, אבל לא שעיר החטאת, הלכך על כרחך לומר ד"קרבנם" הוא פר העולה לחודיה, "וחטאתם" הוא שעיר החטאת. ועוד שאי אפשר לומר "וחטאתם" הוא פר החטאת האמור בויקרא, שהרי הכתוב אמר: "פר בן בקר אחד", ולא שנים. ותניא בספרי, שבא למעט פר החטאת האמור בויקרא, שאין להביאו מדין קל וחומר, כדלעיל.

פרק טו, כז

תחטא בשגגה -

בעבודה זרה. דאף על גב ד"תחטא בשגגה" סתמא משמע, אי זו עבירה ששגג בה, מכל מקום כיון דלעיל מיניה בעבודה זרה, וכתב: "ואם נפש" בוי"ו, אמרינן וי"ו מוסף לענין ראשון, מה ראשון בעבודה זרה אף זה בעבודה זרה.

עז בת שנתה -

שאר עבירות יחיד מביא כשבה או שעירה, ובזו קבע לה שעירה.

פירוש: גם זו ראייה שאין שגגת העבודה זרה בכלל שגגת כל המצות האמור בויקרא, שהרי קרבנה של זו אינו כקרבן כל המצות שבפרשת ויקרא, לא בקרבן צבור ולא בקרבן יחיד, שקרבן צבור שבפרשה זו הוא פר לעולה ושעיר לחטאת, וקרבן צבור שבפרשת ויקרא הוא פר אחד לחטאת, וקרבן יחיד שבפרשה זו היא שעירה אחת וקרבן יחיד שבפרשת ויקרא הוא כשבה או שעירה.

פרק טו, ל

מגדף -

ועוד דרשו רבותינו מכאן למברך את ה' שהוא בכרת.

בפרק קמא דכריתות פליגי ביה בהאי קרא רבי אלעזר בן עזריה וחכמים. דתניא: "'את ה' הוא מגדף' רבי אלעזר בן עזריה אומר: בעובד עבודה זרה הכתוב מדבר. וחכמים אומרים: לא בא הכתוב אלא ליתן כרת למברך". פירוש: מפני שבמברך כתוב: "ונוקב שם ה' מות יומת", שהוא בסקילה, כשהוא בעדים והתראה, בא הכתוב פה ללמד, דהיכא דליכא עדים והתראה וברך את ה' במזיד, שהוא ענוש כרת, כדכתיב: "'את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא" וגו'.

וזהו מה שאמרו: לא בא הכתוב אלא ליתן כרת למברך. פירוש: שלא היה צריך להכתב פה אלא ליתן כרת, כשאין שם עדים והתראה והוא ביד רמה, דהיינו במזיד. ומה שאמר:

"ועוד דרשו רז"ל", דהכי פירושו, דאף על גב דהאי קרא בעבודה זרה הוא, על כרחך לומר דלא קמיירי אלא מברך את ה', מתרי טעמי: חדא, דפירש מגדף לשון חרוף הוא, כמו "והיתה חרפה וגדופה", "אשר גדפו נערי מלך אשור", ואין זה אלא מברך את ה'. ועוד שרז"ל דרשו בזה: מכאן למברך את ה' שהוא בכרת, דמשמע דסבירא ליה שאין הכתוב הזה מדבר אלא במברך את ה', דאם לא כן מאי ועוד.

פפק טו, לא

דבר ה' -

אזהרת עבודה זרה מפי הגבורה והשאר מפי משה.

פירוש: לשון "כי דבר ה' בזה", לא קמיירי אלא בעבודה זרה, שהוא הדבור הראשון מעשרת הדברות ששמעו אותו ישראל מפי הגבורה, מה שאין כן שאר כל המצוות, שאף על פי שהם דבר ה', מכל מקום לא שמעו אותם אלא מפי משה. וכך אמרו בספרי: "רבי ישמעאל אומר: בעבודה זרה הכתוב מדבר, שנאמר 'כי דבר ה' בזה', שבזה הדבור הראשון שנאמר למשה מפי הקדוש ברוך הוא, שנאמר: 'אנכי ה' אלהיך ולא יהיה לך אלהים אחרים'". פירוש: הדבור הראשון שהוא "אנכי" ו"לא יהיה לך", הוא הראוי שיקרא דבר ה', מפני ששמעו אותו ישראל מפיו, אבל שאר כל המצוות, אף על פי שהם דבר ה', לא שמעו אלא מפי משה. ואף על פי שפרש"י ז"ל בפסוק ל שהמגדף במברך את ה' קמיירי, ולא בעבודה זרה, פירש מאמר כי דבר ה' בזה בעבודה זרה קמיירי, וכאילו אמר: את ה' הוא מגדף ונכרתה וגו' וכי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר, הכרת תכרת הנפש ההיא.

עונה בה -

בזמן שעונה בה, שלא עשה תשובה.

בספרי. וכאילו אמר: כשעונה בה. והוכרח לפרש כן, מפני שאי אפשר לפרשו כרת דומיא ד"עונה תשא" האמור בפרשת צו ודומיא ד"עונו ישא" האמור בפרשת קדושים, מפני שכבר כתב פה הכרת בפירוש: "ונכרתה הנפש ההיא", "הכרת תכרת הנפש ההיא". ועוד, שאני התם דכתיב: "עונה תשא", "עונו ישא", ואלו הכא לא כתיב אלא "עונה בה" דמשמע שכבר ההוא בה, לא שיבא בה. אך מצאנו "דמיהם במ" שפירושו יהיו דמיהם במ, ולכן הפירוש הראשון הוא הנכון.

פרק טו, לב

ויהיו במדבר וימצאו -

בגנותן של ישראל דבר הכתוב, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחללה.

בספרי. דאם לא כן **"ויהיו בני ישראל במדבר"** למה לי. ותימה, דהא בפרק כל כתבי אמרו אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה, לא שלטה בהם אומה ולשון, שנאמר: **'ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט' וגו'.**

ועוד קשה, מהא דתניא בתורת כהנים, והביאו גם רש"י ז"ל בפרשת מקלל, **"ויניחהו במשמר** - לבדו, ולא הניחו את המקושש עמו, ושניהם היו בפרק אחד", והמקלל בשנה שניה היה כדכתב רש"י ז"ל גבי **"ויצא בן אשה ישראלית - מהיכן יצא, מפרשה שלמעלה יצא, לגלג ואמר ביום השבת יערכנו, דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, שמא פת צוננת של תשעה ימים"**. ובתורת כהנים תניא: **"מהיכן יצא, מבית דינו של משה, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה בני דן. אמרו לו: מה טיבך כאן. אמר להם: מבנות דן אני. אמרו לו: 'איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל' כתיב. נכנס לבית דינו של משה, יצא מחוייב"**. והביאו גם רש"י ז"ל. ואלה מוזדים שהמקלל בשנה שניה היה, שהרי הדגלים ולחם הפנים בשנה שניה היו, ומכיון שגם המקושש בפרק אחד היה עמו, על כרחך לומר ששניהם בשנה שניה היו, לא בשבת שניה שהיתה בשנה ראשונה.

מיהו על הקושיא השנית יש לומר, שאף על פי שמעשה לחם הפנים היה בשנה שניה, צוויו אפשר שהיה בשנה ראשונה, ובשעת הצווי שמע המקושש [המקלל] ולגלג בו. והדגלים אף על פי שלא נעשו עד שנה שניה, מכל מקום מעצמם היו נוהגים תמיד לשבת כל שבט ושבט לבדו, כפי שצום יעקב אבינו עליו השלום במשא מטתו, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת ויחי ובפרשת במדבר גבי **"באותות לבית אבותם"**. ומה שהוצרך הכתוב לצוותם על זה בפרשת במדבר, לא היה רק מפני שלא היו נכרים כלם, ועל ידי **"ויתילדו על משפחותם"** שהביאו ספרי יחוסיהן" כו', היו כלם נכרים כל אחד לשבטו. אבל על הקושיא הראשונה, נוכל לומר שהן אגדות חלוקות. ורש"י ז"ל מנהגו להביא כל אחת לפי מקומה. וכבר הארכתי על זה בפרשת בראשית עיין שם.

והתוספות הקשו בפרק רבי עקיבא דפרק כל כתבי, דאמרי: אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה כו', אמאי קרי לה להאי שבת, שיצאו העם ללקוט, שבת ראשונה, והאמר רב יהודה אמר רב: **"כאשר צוך"** וברש"י שם משבת פה שבת ודינים במרה אפקוד, ואם כן לא היתה שבת זו ראשונה, דכתיב **'ויסעו מאלים ויבאו וגו', ויאמר משה אכלוהו היום' וגו', 'ששת ימים תלקטוהו וגומר, ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט' וגו',** ואמרו שאותו היום שבת היה. ועוד הקשו, דמתוך הפסוקים משמע ששתי שבתות היו קודם. ראשונה כשנסעו מאלים ואחר אותה שבת ירד להם המן, וכתיב **'ויהי ביום הששי, לקטו לחם משנה וגו' ויניחו אותו עד הבקר' וגו',** משמע שבשבת שלישית שאחר מרה היה, וצריך עיין.

פרק טו, לג

המוצאים אותו מקושש -

שהתרו בו ולא הניח מלקושש אף משמצאו והתרו בו.

בספרי. דאם לא כן המוצאים אותו מקושש עצים למה לי, הרי כבר כתוב: **"וימצאו איש מקושש עצים"**, והיה די לומר: **ויקריבו אותו אל משה וגו'**, ופשיטא דהאי **"ויקריבו"** אמוצאים אותו, דכתיב לעיל מיניה קאי, אלא הכי קאמר: ויקריבו אותו המוצאים אותו ועודו מקושש, ולא הניח מלקושש.

פרק טו, לד

כי לא פורש מה יעשה לו -

באי זו מיתה ימות, אבל יודעים היו שהמחלל שבת במיתה.

בספרי. ואם תאמר ולמה לא דן אותו בחנק, דכתיב שמות לא, יד **"מחלליה מות יומת"** וכל מיתה האמורה בתורה סתם היא בחנק. יש לומר אף על פי כן מסופק היה שמא תהיה מיתת השבת כמיתת עבודה זרה, שהרי השבת והעבודה זרה כל אחת מהן שקול כנגד כל שאר המצות, והמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, כדלקמן הובא ברש"י:

"למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת עבודה זרה, לומר שהמחלל שבת כעובד

עבודה זרה",

וכך אמרו בפרק קמא דחולין שהעובד עבודה זרה, ומחלל שבתות בפרהסיא הרי אלו משומדים לכל התורה כולה, והרי הם כגוים גמורים, וכיון שעבודה זרה בסקילה, שבת נמי בסקילה. ומה שאמרו סתם מיתה האמורה בתורה בחנק, אינו אלא כשאין שום הוכחה בענין, אבל כשיש שום הוכחה, לא. לפיכך הניחוהו במשמר עד שישאלו הדבר מפי הגבורה, ובאתהו התשובה שהוא בסקילה, כמו בעבודה זרה. וליכא לאקשוויי מהכא לרבי יהודה, דאמר: אינו חייב עד שיודיעוהו בהתראה, באי זו מיתה ימות, דשאני מקושש, דהוראת שעה היתה, כדאיתא בפרק אלו הן הנשרפין.

פרק טו, לה

רגום -

כמו עשה וכן הלוך וכן זכור ושמור.

פירוש: לשון הוה, כמו שגלה דעתו בכמה מקומות. אך קשה שאינו נופל לשון הוה אלא בדבר שיהיה נוהג תמיד, אבל בדבר עתיי שאינו נוהג אלא באותה העת, לא יפול בו לשון הוה. ושם יש לומר, **"דרגום אותו באבנים"** נמי לאו על אותו המקושש לחודיה קאי, אלא על כל מקושש ביום השבת. וכן מאמר **"מות יומת האיש"**, על כל איש העובר עברה הזאת קאי, שמוטל עליכם תמיד להיות רוגמים אותו, שכן דרך הכתוב תמיד, שתשובת ה' יתברך למשה רבינו עליו השלום על שאלתו אינה על הפרטי שעליו השאלה, אלא על כללות מן השאלה, שהרי בשאלת **"אנחנו טמאים לנפש אדם"** לא היתה התשובה רק על

כללות מן השאלה, וזה שאמר: **"איש איש כי יהיה טמא לנפש" וגו'**. וכן בשאלת בנות צלפחד, היתה התשובה **"ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות, וכן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו"**. ולא הספיק לו במאמר **"נתן נתן להם אחזת נחלה בתוך אחי אביהם" וגו'**, עד שהשיב על הכללות. וכן שנינו בספרי: **"מות יומת האיש - לדורות"**.

פרק טו, לו

ויוציאו אותו -

מכאן שבית הסקילה חוץ ורחוק מבית דין.

הרמב"ם ז"ל כתב בפרק שנים עשר מהלכות סנהדרין: "ומקום שהורגין בו בית דין היה חוץ לבית דין, ורחוק מבית דין שנאמר: **'הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה'**. ויראה לי שיהיה רחוק כמו ששה מילין, כמו שהוא בין בית דין משה רבינו עליו השלום, שהיה לפני פתח אהל מועד, ובין מחנה ישראל". ולמדנו מדבריו, שלא בית הסקילה בלבד היה חוץ ורחוק מבית דין, אלא כל מקום שהורגין בית דין, לא שנא הרג של חנק, לא שנא הרג של סייף, לא שנא הרג של שריפה, לא שנא הרג של סקילה, דכיון דגלי קרא בחד מארבע מיתות בית דין, הוא הדין לכל שאר מיתות בית דין. וכך שנינו בספרי: **"ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה"**, מלמד: שכל חייבי מיתות נהרגין חוץ לבית דין".

ואם תאמר, למה לי ויוציאו, דכתיב גבי מקושש, תיפוק לי ממקלל, דכתיב ביה: **"הוצא את המקלל"** מלמד שבית הסקילה חוץ ורחוק מבית דין. יש לומר, אי מהתם, הוה אמינא שאני מקלל הואיל והפליג בעבירה, שנגע בעיקר עצמו, עד שאין העדים יכולין לאמרו, אלא על דרך יכה יוסי את יוסי, אם לא בשעת המעשה, לפיכך הצריך הכתוב להוציאו חוץ למחנה ישראל רחוק, להמיתו שם ולהשליכו שם כאחת הנבלות, אבל בשאר עבירות אימא לא, קא משמע לן **"ויוציאו"** אף בשאר עבירות. ואם תאמר, אי הכי לשתוק קרא מהוצא את המקלל ותיתי ממקושש. יש לומר, דאי ממקושש הוה אמינא, ישראל הוציאוהו מעצמם אל מחוץ למחנה, לא שה' צוה על זה, קא משמע לן קרא, ד**"הוצא את המקלל"**, ללמד שה' צוה שיהיה מקום ההריגה חוץ למחנה.

פרק טו, לח

תכלת -

צבע ירוק של חלזון.

פירוש: חלזון הוא דג, ועולה מן הים פעם אחת לשבעים שנה ומראית דמו ירוק, דומה לים, כדתיניא בפרק התכלת, וממנו צובעין הפתיל של צמר שנותנין בציצית.

פרק טו, לט

וזכרתם את כל מצות ה' -

שמנין גמטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטין וחמשה קשרים, הרי תרי"ג.

במדבר רבה בפרשת קרח. ויש מפרשים, שאף על פי שמלת ציצת חסרה יו"ד בין צד"י לתי"ו ואין מנינו רק חמש מאות ותשעים, מכל מקום הלמ"ד של לציצת משלמת בחשבון של ציצת שלש פעמים הכתובים בפרשה. ואינו נכון בעיני. אבל הנראה בעיני הוא, שהמדרש הזה הוא אליבא דמאן דאמר יש אם למקרא. ומכיון שהוא נקרא מלא, כאילו כתוב ביו"ד.

ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל מחסרון היו"ד בין צד"י לתי"ו, אינה טענה. גם מה שטען ממנין החוטין, ואמר שהחוטין לדעת בית הלל אינם אלא שלש, אינה טענה, דהא כיון דאמר רב פפא בפרק התכלת: "הלכתא ארבע בתוך שלש משולשת ארבע", שפירושו נותן ארבעה חוטין, בכנף הטלית בתוך שלש אצבעות וכופלן לשמונה חוטין ומשולשת הציצית ארבע אצבעות, היינו כבית שמאי. וסוגיא דתלמודא נמי בפרק קמא דיבמות, דפריך: "האי לשעורה הוא דאתא, גדיל שנים, גדילים ארבעה, עשה גדיל ופתלהו מתוכו", אתיא כבית שמאי משמע שהלכה כדברי בית שמאי. לפיכך נתנו הטעם בזה אליבא דבית שמאי. אבל לבית הילל צריך לומר טעם אחר ולא חששו לפרש אותו, מאחר שדבריהם דלא כהלכתא. גם מה שטען ממנין הקשרים שאינן מן התורה אלא שנים בלבד, כמו שאמרו: "שמע מינה קשר העליון דאוריתא, דאי סלקא דעתך לאו דאוריתא, כלאים בציצית דשרא רחמנא למה לי, הא קיימא לן התוכף תכיפה אחת אינה חבור", אינה טענה, דאיכא למימר שהטעם הזה אינו אלא לפי מה שאנו נוהגין עכשיו, כמו שפירש בהדיא בפרק התכלת, גבי "כשהוא מתחיל, מתחיל בלבן כשהוא מסיים, מסיים בלבן". ופרש"י ז"ל: "כשהוא מתחיל לכרוך, מתחיל בלבן, שמניח שני חוטין ארוכין של תכלת לעשות מהן הגדיל, ומתחיל לכרוך בלבן ובאמצע כורך של תכלת, וחוזר ומסיים בלבן. והאידינא דעבדינן חמשה קשרים, היינו דאמרינן לקמן: ורש"י שם: שקולה מצות ציצית ככל התורה כלה, דמנין ציצית בגמטריא שש מאות, ושמונה חוטין, וחמשה קשרים, דהוו שש מאות ושלש עשרה כנגד כל המצות. ועבדינן שני קשרים מלמעלה ושלשה מלמטה". וכלשון הזה ממש הוא במדבר רבה בפרשת קרח, שפירושו שני קשרים מלמעלה, חד סמוך לכנף, קודם שיעשה הגדיל, וחד מלמטה אחר הגדיל, דהיינו אחר כריכת הלבן תחילה ואחר כך התכלת, ואחר כך הלבן, שזהו מן התורה. והאידינא באו והוסיפו עוד שלשה קשרים אחרים למטה מהם ובין כל שני קשרים גדיל עשוי כסדר הגדיל שבין שני הקשרים הראשונים, הרי לך בהדיא שהאגדה של במדבר רבה, אינה [אלא] לפי מה שאנו נוהגים עכשיו, דאם לא כן למה חלקה הקשרים לשני חלקים, ואמרה: "שני קשרים מלמעלה ושלשה קשרים מלמטה", אלא על כרחך לומר: שהחלוק הזה אינו אלא מפני, שהשנים הם מן התורה והשלשה הם מדבריהם. כדפרש"י במנחות גבי: "**וזכרתם את כל מצות ה'** שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן. פירוש, שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן - מדכתיב **'את כל מצות ה'**" ועוד, דציצית בגמטריא שש מאות, וחמשה קשרים ושמונה חוטין הרי שש מאות ושלש

עשרה". פירש בזה שני פירושים: האחד בלתי תקנת החמשה קשרים, והאחד אחר התקנה. ואם כן מה שכתב פה בפירוש החומש את כל מצות ה' שמנין גמטריא של ציצית שש מאות ושמונה חוטין וחמשה קשרים הרי שש מאות ושלוש עשרה, אינו אלא כפי אחר התקנה, שכל עצמה של תקנה החמשה קשרים לא היתה אלא להשלים חשבון השש מאות ושלוש עשרה. לא שהתורה כוונה לזה הטעם, שהרי מן התורה אין בו אלא קשר עליון בלבד. ועל כרחק לומר שהטעם בזכירת כל המצות בראייתו, אינו מפני הגמטריא, אלא על דרך הסימן בלבד, כאדם שקושר אצבעו בחוט כדי שיזכור מה שצווה לעשות. וזהו הפירוש הראשון שפרש"י ז"ל גבי שקולה מצוה זו כנגד כל המצות, מדכתיב **"את כל מצות ה'",** כלומר מדכתיב: **"וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'"** בראייתו יזכר את כל מצות ה', וזהו על דרך הסימן.

ואחר כך כתב: "ועוד, דציצית בגמטריא"א" כו', כלומר, ולא על דרך הסימן בלבד, וזהו לאחר התקנה שאז תהיה ראייתו מורה על כל מצות ה'. אפילו בלא דרך הסימן ומפני שהוראת הגמטריא מורה על זכירת כל המצות בראיה, יותר מהוראת הסימן בלבד, בחר לפרש קרא ד**"וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'"** כפי אחר התקנה ולא כפי קודם התקנה.

פרק טו, מא

אני ה' -

נאמן לשלם שכר.

אלהיכם -

נאמן ליפרע.

אבל בספרי שנו: **"אני ה' אלהיכם, אני ה' אלהיכם"** שני פעמים: **אני ה' אלהיכם** אני עתיד לשלם שכר, **אני ה' אלהיכם** אני דיין ליפרע". ומפני שזה המדרש חולק עם המדרש האחר ששנו בספרי: **"אני ה' אלהיכם"** למה נאמר, והלא כבר נאמר **'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם'** מה תלמוד לומר עוד: **'אני ה' אלהיכם'**. שלא יהיו ישראל אומרים" כו', כמו שהביאו רש"י ז"ל לאחר זה. הוצרך רש"י ז"ל לדרוש מאני ה' נאמן לשלם שכר, ומאלהיכם - נאמן ליפרע. אך לא מצאתיו כן בשום מקום. אבל אמרו: כשהוא אומר אצל קיום המצות, כגון **"ושמרתם מצותי, ועשיתם אותם אני ה'",** נאמן לשלם שכר, וכשהוא אמור אצל עונש, כגון **"וחללת את שם אלהיך אני ה',** נאמן ליפרע". ושם יש לומר, שרש"י ז"ל הוציא זה ממה שאמרו:

"אין אלהים בכל מקום דיין",

ושם בן ארבע בכל מקום הוא מדת רחמים, לכן פירש מאני ה' למדת רחמים, שהוא נאמן לשלם שכר ומשם אלהיכם מדת הדין, שהוא נאמן ליפרע.

אשר הוצאתי אתכם -

על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי.

לא להיות לאלהים, כי אלהותו אינו תלוי בתנאי, דבין כך ובין כך אלהים הוא. אבל קבלת גזרותיו תלוי בתנאי, כי כנוי אלהים מורה על זה, כמו שפירש הכתוב אחר זה "להיות לכם לאלהים", כי לולא שפדאם מבית עבדים לא היו מחוייבים לקבל גזרותיו, שהרי שאר כל האומות לא רצו לקבל גזרותיו שהם התורה והמצות, כדאיתא במסכת עבודה זרה ומייתי לה רש"י ז"ל בפסוק "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן" שחזר הקדוש ברוך הוא על כל האומות כולם לקבל התורה, ולא רצו, אלא ישראל בלבד.

על כרחכם אני מלככם.

בספרי. וכן אמרו בשבת פרק רבי עקיבא: "ויתיצבו בתחתית ההר. אמר רבי אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהן את ההר כגיגית. ואמר להם: אם אתם מקבלין התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם".

וליפרע מן התולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת היא.

באיזהו נשך ופרש"י ז"ל "קלא אילן - צבע הדומה לתכלת ורחמנא אמר פתיל תכלת, ותכלת דמיו יקרים, שצבוע בדם חלזון, שאינו עולה מן הים אלא אחת לשבעים שנה". ואף על גב דעובר על מצות ציצית, מכל מקום אצטריך קרא לעבור עליו משעת תלייה, כדכתבו התוספות.

על ארבע כנפות ולא בעלת שלש ולא בעלת חמש.

בבריתא דזבחים, שפוטרת בעלת חמש. ואף על פי שהבריתא שאומרת ארבע ולא שלש, יכול ארבע ולא חמש, תלמוד לומר: "אשר תכסה בה" ריבה. ומה ראית לרבות בעלת חמש, ולמעט בעלת שלש. מסתברא לרבות בעלת חמש, שיש בכלל חמש ארבע. היא העקר, כדמשמע מההיא דסוף פרק הקומץ רבה, דקאמר התם: מי שחתך אחת מן ארבע כנפות כסותו כדי לפטרו מן הציצית, לא עשה ולא כלום, מפני שעשאה טלית בעלת חמש, שחייבת בציצית, רבי משה הדרשן סובר כההיא בריתא דזבחים, שפוטרת בעלת חמש. ורש"י ז"ל הביא את דבריו וליה לא סבירא ליה. ועם זה הדרך נתרץ גם מה שכתב אחר זה: "ושמנה חוטין שבה כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים", שהוא סותר מה שכתב בפרשת בשלח: "ליל שביעי ירדו לים, ובשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח, לכך אנו קורין השירה ביום השביעי של פסח", כי אלה הדברים האמורים פה הם דברי רבי משה הדרשן, וליה לא סבירא ליה.

פרשת קורח

פרק טז

פרק טז, א

ויקח קרח -

פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא.

כלומר, שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, ולא נצטרך לפרשו לפי פשוטו כמנהגו בשאר המקומות.

ויקח קרח -

לקח עצמו לצד אחר, להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה. וזהו שתרגם אנקלוס "ואתפליג" כו', וכן "מה יקחך לברך", לוקח אותך להפליגך משאר בני אדם. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "דעת המדרש איננו כפירוש הרב. אבל אמרו שם 'אין ויקח אלא לשון פליגה, שלבו לקחו, כענין שנאמר 'מה יקחך לברך'. ואינו לומר שלקח עצמו לצד אחד. וכן 'מה יקחך לברך', אינו שיקח אותך לצד אחד להפליג עצמך משאר בני אדם. אבל כונת המדרש בויקח קרח, שלקח עצה בלבו לעשות מה שסיבר, כי הלקיחה נאמרת על העצה והמחשבה, וכן 'מה יקחך לברך' - מה מחשבה יקח לך לברך שתחשוב בסתר 'לית דין ולית דיין' ולא תגלה אותה, או 'מה ירזמון עיניך', שמתוך רמיזותיך ניכר, שאתה כופר במשפט האלהים, ולא תפרש זה, אבל תקרא תגר כמסתיר עצמו. ואלפיז אמר זה לאיוב קודם שיגלה איוב מחשבתו במאמר ברור, שאין לבורא השגחה בפרטי הנבראים השפלים. ולכך אמר לו: 'ואמרת מה ידע אל, הבעד ערפל ישפוט' והוא ענין המענה ההוא למתבונן בו. וכן לשון לקיחה במחשבה 'קחו מוסרי ואל כסף', 'ולבלתי קחת מוסר'. ואמרו עוד במדרש: 'ויחלק, ויקבץ, וידבר, ויצו קרח, אינו אומר, אלא 'ויקח קרח' מה לקח, לא לקח כלום, אלא לבו נטלו. ועליו אמר הכתוב 'מה יקחך לברך'. והוא מה שפירשתי. ואנקלוס שתרגם 'ואתפליג', פתר הענין, לא הלשון, כמנהגו במקומות רבים וכן תרגם 'על דבר קרח - על פלוגתא דקרח' ותרגם 'בדבר בלעם - בעצת בלעם', כי הוא מזכיר הענין בתרגומו", עד כאן דבריו.

ולא הבינותי דבריו כלל במה שאמר: "ואינו לומר שלקח את עצמו לצד אחד", כי אם כיון לומר, שאין כונת המדרש הזה, שלקח קרח את גופו מהמקום אשר נטה שם אהלו בתחילה, ונטה אותו למקום אחר רחוק ממקום חניית העדה, מי הגיד לו שכונת הרב הוא זה, אם מפני שאמר: "להיות נחלק מתוך העדה" והחלוק מורה על החלוק המקומי. הנה כל התלמוד מלא מזה, פעם בלשון עברי, פעם ארמי. פעם בלשון עברי: נחלקו פלוני

ופלוני. פעם בלשון ארמי: פלוגתא דפלוני ופלוני. שהוראתם היא חלוק מחשביי לא מקומיי, אף כאן להיות נחלק מתוך העדה בחלוק מחשביי, שכל ישראל חושבים שכל מעשה משה היו בשליחותו של מקום, וקרח לבדו היה חושב שהם מלבו, כמו שהורה מאמר **"אם כמות כל האדם ימותון אלה לא ה' שלחני"**. ואם מפני שאמר "לקח עצמו לצד אחד", שלקחת עצמו מורה על לקיחת גופו, ו"לצד אחד" מורה על הצד המקומיי, הנה מצאנו בכמה מקומות שרז"ל נשתמשו במלת "צד" על הצד המחשביי, באמרם "לצדדין קתני", ופרק איזהו נשך "צד אחד ברבית מותר" וכן בכמה מקומות, שאין שום אחד מהם מורה על הצד המקומיי. גם מלת "עצמו" מצאנוה בכמה מקומות על נפשו ולבו, לא על גופו, כאמרם "כל החושך עצמו מן הדין" כו', ואם יש שם ראוי להוראה ומנע עצמו מן ההוראה הרי זה משובח, שפירושו מנע לבו מן ההוראה. אף כאן "לקח עצמו לצד אחד" - לקחו לבו ומחשבתו לצד אחד משאר המחשבות. וכן יתפרש גם לשון אנקלוס שתרגם "ויקח - ואתפליג" חלוק מחשביי, שנחלק במחשבתו ממחשבות שאר כל העדה. והתימה מהרמב"ן ז"ל, שהוא עצמו אמר: "אבל כונת המדרש בויקח קרח הוא, שלקח עצה בלבו לעשות מה שיסבר... ואנקלוס שתרגם ואתפליג פתר הענין, לא הלשון".

ופירושו: שנחלק במחשבתו - בעצתו, לא לקיחת גופו. ולמה לא יפרש גם דברי הרב כן, והלא תרגומו של נחלק הוא ואתפליג. וכיון שפירש ואתפליג הוא חלוק עצה, יהיה גם פירוש "להיות נחלק" חלוק עצה, לא חלוק גוף. ועוד, איך אפשר לומר, שכונת המדרש בויקח קרח הוא, שלקח עצה בלבו, והלא מלשון המדרש שאמרו "לבו לקחו" ובמקום אחר "לבו נטלו" מורה שקרח הוא לקוח, לא לוקח. וכן הוא מבואר עוד מראיתם, שהביאו מפסוק **"מה יקחך לבך"**, שהלב הוא הפועל, ואיוב הוא הפועל, ובמקום אחר אמרו: "לא לקח כלום, אלא לבו נטלו, ועליו אמר הכתוב: **'מה יקחך לבך'**", אם כן הלב הוא הפועל וקרח הוא הפועל, לא שהפועל הוא העצה והפועל הוא קרח. וכבר הרגיש בזה, והוכרח לפרש: **"מה יקחך לבך - יקח לך לבך"**, לא יקח אותך, כמו שפרש"י ז"ל "לוקח אותך להפליגך משאר בני אדם", וכן הוא מבואר עוד ממה שאמרו: **"ויקח קרח - מה לקח, לא לקח כלום, אלא לבו נטלו"**. ואם היה הפועל היא העצה, מאי "לא לקח כלום" דקאמר, והלא לקח העצה, שהלקיחה נאמרת עליה, כמו **"קחו מוסרי"**, **"לבלתי קחת מוסר"**, ואם כן הראיות שהביא עליו, שהלקיחה נאמרת על העצה והמחשבה, אין בהם ענין כלל, כי מאמר "נטלו לבו" ו"לקחו לבו", מורה שקרח הוא הפועל ולבו הוא הפועל, כאילו אמר: ויקח את קרח. הזכיר הפועל והעלים הפועל, שהוא הלב, לא שהזכיר הפועל והעלים הפועל, שהיא העצה כאשר פירש הוא ז"ל. אך מה שפירש: "ואונקלוס שתרגם ואתפליג, פתר הענין ולא הלשון" הוא אמת, לא מאותו הצד שכיון הוא, רק מצד שפירש "ויקח", כמו "ויקח", שפתר הענין, כמנהגו בכל מקום, כי אחר שפירש ויקח שב אל הלב, וקרח הוא הפועל, כמו שאמרו "לבו לקחו", יחוייב מזה בהכרח שיהיה קרח לקוח, לא לוקח, ויהיה ענינו ואתפליג, לא שפירוש ויקח הוא ואתפליג.

יעקב בקש רחמים על עצמו, שלא יזכר שמו על מחלוקתם שנאמר: "בקהלם אל תחד כבודי" והיכן נזכר שמו, על קרח כו'.

בתנחומא אמרו: **"בן יצהר בן קהת בן לוי -** למה לא כתב בן יעקב או בן ישראל, הוא שאמר הכתוב **'בסודם אל תבא נפשי'** אלו המרגלים, **'ובקהלם אל תחד כבודי'** זו מחלוקתו של קרח, שלא יזכר שמו על אותן הרשעים, שעתידין להכעיס. ואימתי יכתב שמו, כשהן מתיחסין על דוכנם - **'בן תחת בן אסיר בן אלקנה בן אביאסף בן קרח בן יצהר בן קהת בן לוי בן ישראל'**. ונראה לי, שכך פירושו: שאף על פי שדרך כל המתיחסים בכל מקום, שיכלה יחסם עד השבט, ולא יותר, מכל מקום, כיון שמצינו בהתיחסם על הדוכן בדברי הימים, שנאמר: **"בן אביאסף בן קרח בן יצהר בן קהת בן לוי בן ישראל"** היה לו להזכיר שמו של יעקב גם פה, כמו שהוזכר שם, אלא שיעקב בקש רחמים על עצמו, שלא יזכר שמו על מחלוקתו של קרח, שנאמר: **"ובקהלם אל תחד כבודי"**. וזהו שכתב רש"י ז"ל אחר זה: "והיכן נזכר שמו על קרח", כלומר היכן נזכר שמו של יעקב אבינו על קרח עד שנצטרך לתת טעם פה על שלא הוזכר שמו, והלא אין דרך כל המתיחסים לעלות אלא השבט בלבד. אך קשה, אם כן גבי מרגלים היכן נזכר שמו עליהם. וכן מה שפרש"י ז"ל בפרשת ויחי גבי: **"בסודם אל תבא נפשי -** זה מעשה זמרי, שנאמר בו **'זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני'**, ולא אמר בן יעקב", היכן נזכר שמו על זמרי עד שנצטרך לתת טעם על מה שלא הוזכר שמו של יעקב על זמרי. ועוד, כיון שדרך כל המתיחסים לעלות עד השבט ותו לא, לא היה ראוי לתת טעם אלא על מה שהוזכר שמו בהתיחסם על הדוכן, שלא כמנהג. אבל בפרק בתרא דסנהדרין מיייתי לה בלשון אחר: **"בן יצהר -** בן שהרתיח עליו את כל העולם כלו כצהרים. **בן קהת -** בן שהקהה שני מולידיו. **בן לוי -** בן שנעשה לוויה בגיהנם. ולחשוב נמי בן יעקב - בן שעקב עצמו לגיהנם. אמר ר' שמואל בר יצחק: יעקב בקש רחמים על עצמו, שנאמר: **'בסודם אל תבא נפשי'** אלו המרגלים. **ובקהלם אל תחד כבודי -** זו עדת קרח", שבזה אנו צריכין לתת טעם למה לא הוזכר פה גם שמו של יעקב, להודיע שעקב עצמו לגיהנם, כמו שהוזכר שאר השמות המודיעין רשעותו ועונשו. אך במה שאמרו בפרק חלק: **"בסודם אל תבא נפשי** אלו המרגלים" ואלו בפרשת ויחי פרש"י ז"ל זה מעשה זמרי, צריך עיון.

ודתן ואבירם -

בשביל שהיה ראובן שרוי בחנייתם תימנה, שכן לקהת ובניו החונים תימנה, נשתתפו עם קרח במחלוקתו. או לרשע או לשכנו.

ובתנחומא: "אוי לרשע אוי לשכנו, טוב לצדיק טוב לשכנו. דתן ואבירם לפי שהיו שכנים לקרח, שהיה בדרום, דכתיב: **'משפחות בני קהת יחנו על ירך המשכן תימנה'**, ודגלו של ראובן סמוך להם, שנאמר: **'דגל מחנה ראובן תימנה לצבאותם'**, נשתתפו במחלוקתו של

קרח. אבל דגלו של יהודה היה במזרח, ויששכר וזבולן עמו, והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה - משה ואהרן, לפיכך זכו להיות בני תורה, דכתיב **'יהודה מחוקקי'** וכתבי: **'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה'**, **'ומזבולן מושכים בשבט סופר'**, דאם לא כן מה ראו דתן ואבירם להשתתף עם קרח במחלוקת זו, והלא כל מחלוקתו של קרח לא היה אלא לעורר על הכהונה, ודתן ואבירם אינן מכלל המעוררים על הכהונה, כי הם לא היו לא מן הבכורות, דהא כתיב **"ובני אליאב: נמואל ודתן ואבירם"** ולא מן הלויים, שהיו חושבים שכשנבחרו תחת הבכורות לכל עבודת הבכורות נבחרו, אף על הכהונה, והיו גם כן מעוררים על הכהונה. ואמר להם משה **"שמעו נא בני לוי המעט מכם כי הבדיל כו' ובקשתם גם כהונה"**, כי רחוק הוא שיכנסו הם בעצם המחלוקת בעבור נמואל אחיהם שהיה בכור, ונמואל שהוא המעורר לא יזכר כלל.

ומה ראה קרח לחלוק עם משה, נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל כו'.

בתנחומא. והכי פירושא: אף על פי שקרח היה חושד את משה בכל מעשיו, והיה סובר שמפי עצמו הוא עושה, ולא בשליחותו של מקום, מכל מקום לא היה לו לקרח לחלוק על הכהונה, מאחר שאהרן היה קודם ממנו להיותו בן עמרם הבכור, וקרח בן יצהר השני לעמרם, לפיכך אמרו, שבודאי לא היה לו לקרח לחלוק עם משה על דבר הכהונה. אך מפני שנתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל, שקרח היה קודם ממנו, להיותו בן יצהר השני לעמרם, ואליצפן בן עוזיאל הרביעי. לפיכך נכנס לחלוק עם משה. וכיון שנכנס עמו במחלוקת, רצה לבטל כל דבריו, ובקש הכהונה שהיא יותר מעולה מהנשיאות. וזהו מה שכתב באחרונה: **"הריני חולק עליו ומבטל את דבריו"**, כלומר, אף בדבר שאין לו זכות עליו. ומה שבקש הכהונה ולא המלכות, מפני שבכהונה היו לו עוזרים רבים, שהם הבכורות וכל שבט לוי, מה שאין כן במלכות.

אחי אבא ארבעה היו.

פירוש האחים שאבא אחד מהם, ארבעה היו: עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל:

מה עשה, עמד וכנס מאתיים וחמשים ראשי סנהדראות, רובן משבט ראובן שכניו,

והם אליצור בן שדיאור וחבריו, וכיצא בו כו' והלבישן טליתות שכולן תכלת כו'.

אלה מאתיים וחמשים ראשי סנהדראות הם אותם שקמו על משה, כענין שנאמר: **"ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים"**, שהם **"נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם"**. ומסתברא שמשבט ראובן שכניו היו, כמו שאמרו בתנחומא, גבי ודתן ואבירם: **"בשביל שהיו שכניו נשתתפו עם קרח במחלוקתו, אוי לרשע אוי לשכנו"**. ומה שאמר והם הם האנשים אשר נקבו בשמות, כדילפינן לה מגזרה שוה ד**"קריאי"** **"קריאי"**, כמו שמפורש בתנחומא. ומפני שהאנשים **"אשר נקבו בשמות"**, לא היו כי אם שנים עשר

נשיאי השבטים, ואלה היו חמשים ומאתים איש, הוכרח רש"י ז"ל לומר "וכיוצא בהם", שכלם היו ראשי ישראל ונשיאי עדה, מהם נשיאי שבטים "והם אליצור בן שדיאור וכיוצא בהם", ומהם ראשי סנהדראות, ואהני גזרה שוה ללמד, שהיו מהמדרגה של [אליצור בן] שדיאור וחבריו. ואהני קרא ד"חמישים ומאתים", דלא תימא דוקא אותם אשר נקבו בשמות, ולא אחרים, וכיוצא בהם. ומה שאמר: "עמד והלבישן טליתות שכולן תכלת" כו'. מסמיכות פרשת ציצית לפרשת קרח הוא דמפיק לה, כמו שאמרו בתנחומא: "מה כתיב למעלה מן הענין 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת', קפץ קרח ואמר למשה רבינו עליו השלום: הלא אמר הקדוש ברוך הוא 'ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת' טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית. אמר לו: חייבת. אמר קרח: ראו מה הוא אומר, טלית שכולה תכלת אינה פוטרת את עצמה, וארבעה חוטין פוטרין אותה". ומה שאמר "חייבת בציצית או פטורה" אינו רוצה לומר חייבת להטיל ציצית בכנפיה או פטורה. דמה ענין ציצית עם התכלת. מצות ציצית מצוה בפני עצמה, ומצות תכלת מצוה בפני עצמה, אלא הכי פירושו: חייבת להטיל התכלת גם בציצית שלה ואינה נפטרת עם התכלת של הטלית, או לא. וזה דומה למה שאמרו בתנחומא: שאמר קרח למשה: "בית מלא ספרים חייב במזוזה או פטור", שפירושו חייב לשים גם במזוזת הבית, השתי פרשיות של מזוזה ואינו נפטר עם הרע"ה [תרס"ט] פרשיות הכתובות בספר תורה, שבכללן גם השתי פרשיות שהבית מחוייבת בהן, או לא.

בני ראובן -

דתן ואבירם ואון בן פלת.

יש מפרשים, שכונתו לומר: ש"בני ראובן", שב אל דתן ואבירם האמורים למעלה בלבד, לא אל און, שלא מצינו לא שם פלת, ולא שם און בבני ראובן, כי פלת לחוד ופלאו לחוד, שהרי פלאו לא הוליד רק אליאב לבדו, כדכתיב "ובני פלאו אליאב", וכאילו אמר: בני ראובן, שב אל דתן ואבירם, אבל און, הוא בן פלת. וכן מצאתי בקצת נוסחאות שכתוב בהן: "ודתן ואבירם בני ראובן היו, ואון בן פלת". אבל הוא זר מאד להיות און בן פלת מפסיק בנתים.

ועוד, מי גלה לו שלא היה און בן פלת מבני חנוך או מבני חצרן או מבני כרמי שהם מבני ראובן, ולא נזכרו תולדותם, כמו שלא נזכרו תולדות שאר משפחות השבטים, וגם אלה שנזכרו, לא נזכרו רק בעבור "אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח... ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם". ויש מפרשים ר"ש אלמושנינו, שכונתו לומר, שבני ראובן שב אל כלם, אל דתן ואבירם ואון, שלא תאמר דוקא אל דתן ואבירם, שהם מפורשים מבני ראובן, ולא אל און בן פלת, שלא פורש בשום מקום. ואינו נכון, שאם כן היה לו לומר: בני ראובן דתן ואבירם ואון, שלא יזכיר שם אביו, כמו שלא הזכיר אבי דתן ואבירם, או בני ראובן

אליאב ופלת, שאז יהיה פירוש הכתוב: דתן ואבירם הם בני אליאב, ואון הוא בן פלת, ואליאב ופלת הם מבני ראובן. אבל אין כל אלו הטענות נופלות רק אם יהיה פלת שם אביו של און, אך אם יהיה פירוש פלת מענין פלא, כמו שאמרו בפרק חלק: "**בן פלת** - בן שנעשו בו פלאות", שעל ידי פלאות שנעשו בו ניצל מעדתו של קרח, אין מכל אלו טענה כלל, כי אז יהיה פירושו כאלו אמר: בני ראובן דתן ואבירם ואון.

פרק טז, ג

רב לכם -

הרבה יותר מדאי לקחתם לעצמכם גדולה.

תקן בזה כמה ענינים: פירש מלת רב שהוא שם, כמו הרבה, מפני שאינו נופל בה תואר ומתואר, רק שם. גם הוסיף בו "יותר מדאי" מפני שבזולת זה, יתכן לומר שאותו הרבוי שלקחו, הוא כפי מה שהיה ראוי להם. גם הוסיף מלת "לקחתם", מפני שמלת לכם לבדה אין מובן לה, בלתי שתחובר עם מלה אחרת, כגון: לקחתם לכם, או יש לכם וכיוצא בו, ופה צריך לומר: לקחתם לכם, ולא יש לכם, מפני שהמחלוקת היתה על הלקיחה שלקחו יותר מדאי, לא על מה שיש בידם. גם פירש מלת לכם "לעצמכם", מפני שאז תתפרש מלת "**לכם**" כאילו אמר להיות לכם, כי בזולת זה יתכן, שלקחו בעבור שיחלקו לזולתם. גם הוסיף מלת "גדולה", מפני שפירוש "הרבה" נופל על השפלות כמו על הגדולה והמעלה.

כלם קדושים -

כולם שמעו דברים מפי הגבורה בסיני.

בתנחומא. ולא ידעתי מדוע לא פירשו זה כמלת '**קדושים תהיו**' "**והתקדשתם והייתם קדושים**", "**כי עם קדוש אתה לה' אלהיך**", שכולם שוים בו, אבל פירשו אותה על שמיעת הדיבור מפי הגבורה, שאין כולם שוים בה, שמשא רבינו עליו השלום שמע כל הדברות מפי הגבורה וישראל לא יוכלו לשמוע רק "**אנכי**" "**ולא יהיה**".

פרק טז, ד

ויפול על פניו -

מפני המחלוקת, שכבר זה בידם סרוחן רביעי. חטאו בעגל ויחל משה, במתאוננים ויתפלל משה, במרגלים ויאמר משה ושמעו מצרים. במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו.

במדבר רבה ובתנחומא. והוא סותר מה שפרש"י ז"ל בפרשת אלה הדברים "וחצרות מחלוקתו של קרח", שהרי כתוב: "**ואחר נסעו העם מחצרות, ויחנו במדבר פארן**" שמשם שולחו המרגלים, אלמא מחלוקתו של קרח קדמה לשלוח המרגלים. ושמה הן אגדות

חלוקות והרב ז"ל הביא את שתיהן. וכבר הארכתי על זה בתחלת פרשת בראשית, עיין שם.

פרק טז, ה

בוקר ויודע -

עתה עת שכרות היא לנו, ולא נכון להראות לפנינו.

פירוש: שכרות המחלוקת, על דרך "ושכורת ולא מיין".

את אשר לו -

לעבודת לוויה.

ואת הקדוש -

לכהונה.

והקריב -

אותם אליו. והתרגום מוכיח "יקרב לקדמוהי יקרב לשמושיה".

והכי פירושא: בקר יודיע ה' מי הוא **אשר לו** לעבודת לוויה, שמלת "**לו**" נאמרת על הלויים, כאמרו "**והיו לי הלויים**". ומי הוא הקדוש לעבודת כהונה, שמלת "**קדוש**" נאמרה על הכהנים כאמרו: "**ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים**". ואיך יהיה זה? שיקריב כל אותם המאתיים וחמשים איש, שהיו מבקשים הכהונה והביאו כל אחד איש מחתנו לפניו, כאמרו "**והקריב אליו**", שפירושו: לפניו, ואז "**את אשר יבחר בו יקריב**" אותו ה' אליו לעבודתו, שהיא עבודת הקרבנות, וידעו הכל שאהרן הוא הקדוש לכהונה, והלויים הם הראויים לעבודת הלוויה, כי כאשר ישרפו כל מקריבי הקטרת ויתקבל קטורת אהרן, יודע לכן שאהרן לבדו הוא הקדוש הראוי לעבודת הקרבנות ולא המאתיים וחמשים איש מקריבי הקטורת, אף על פי שהיו בכללם כמה בכורות. גם לא הלויים, לשכבר מת קרח שהיה ממקריבי הקטורת עם היותו לוי, ונשארו הלויים לעבודת הלוויה לבדה, כי [מ] הבכורות שהיו בעבודת הלוויה והכהונה יחד, ונטלו שתיהן מידם, ונתנה עבודת לוויה ללויים ועבודת כהונה לאהרן ולבניו. וכשראו עכשיו שאין שום אחד ראוי לכהונה רק אהרן, ידעו שגם החלק האחר שניטל מהם ונתן ללויים, שהוא בשליחתו של מקום, ולא מפי משה. ומפני שבזה הביאור יהיה "**בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש**" דבור לעצמו, שפירושו, שידוע מי הוא הראוי לעבודת לוויה ומי הוא הראוי לעבודת כהונה. וישאר "**והקריב אליו**" לבדו והוא דבור חסר, אין מובן לו, הוצרך להוסיף עליו מלת "אותם", להורות שהקריבים לפניו, הם אותן המאתיים וחמשים. ומפני שמלת "אליו" שבפסוק הזה לפי הביאור הזה יחוייב שיהיה פירושו לפניו, דהיינו לפני מזבח הקטורת, שבו יבחן מי

הוא הקדוש הראוי לכהונה. ומלת "אליו" שבפסוק שאחריו יחוייב שיהיה לעבודת כהונה. אמר: "והתרגום מוכיח על זה", ש"אליו" הראשון מתורגם לקדמוהי, ו"אליו" האחרון מתורגם לשימושיה.

פרק טז, ז

רב לכם -

דבר גדול נטלתם בעצמכם לחלוק על הקדוש ברוך הוא.

כאן פירוש מלת "רב" תואר, כמשפט, וחסר המתואר, שהוא הדבר. ומלת "רב" הראשון פירש אותה "הרבה" שהוא שם, מפני ששם היה קרח חולק על רבוי המעלות שלקחו לעצמם, כמו שנראה ממאמר "מדוע תתנשאו", שפירושו אם לקחת אתה מלכות לא היה לך לברר לאחריך הכהונה, לפיכך פירש אותה מענין רבוי, וכאן היה משה תמה על גודל העזות, שנטלו לעצמם לחלוק על הקדוש ברוך הוא, כמו שנראה ממאמר: "לכן אתה וכל עדתך הנועדים", שפירושו נועדים אתם על ה' ולפיכך פירש אותה מענין גודל, כמו "על כל רב ביתו". והוסיף מלת "נטלתם", מפני שמלת לכם לבדה אין מובן לה, כדפרישית גבי "רב לכם" דלעיל. ושם פירשתי למה לא הוסיף מלת יש. גם פירש מלת "לכם" פה "בעצמכם" ולא לעצמכם כדלעיל, מפני שהדבר הגדול שנטלו לחלוק על ה', שהוא גודל העזות שבנפשם, היא מדה דבקה בעצמם לא מחוץ, ושם היא לקוחה מחוץ.

פרק טז, י

ויקרב אותך -

לאותו שירות שהרחיק ממנו שאר עדת ישראל. הוכרח לפרש "ויקרב אותך לאותו שירות" וכו', ולא ויקרב אותך אליו, מפני שכבר אמר "להקריב אתכם אליו". אבל החכם רבינו אבן עזרא ז"ל פירש: "וחזר לאמרו פעם שנית, בעבור 'ובקשתם גם כהונה'", ופירושו: וכאשר הקריב אותך ואת כל אחריך, בקשתם גם כהונה.

פרק טז, יא

לכן -

בשביל כך.

פירוש: אין הלמ"ד שורש, כמו האל"ף שבמלת "אכן", שהיא מורכבת מאך וכן, והכ"ף משרתת לכ"ף מלת אך ולכ"ף מלת כן, או מורכבת מאם ומכן כדעת קצת המפרשים רד"ק, שרשים שורש אכן, עם שלא יתכן זה בכל מקום, כאשר כתב בעל השרשים. רק הוא למ"ד השמוש, כלמ"ד "אמרי לי - בשבילי", וכלמ"ד "וישאלו אנשי המקום לאשתו - בשביל אשתו", אף כאן לכן - בשביל כן.

אתה וכל עדתך הנועדים על ה'.

חיסר הה"א ממלת הנועדים, כדי שיהיה נשוא המאמר. אבל לא ידעתי איך יתכן ה"א הנוסף, כי לא מצאנו ה"א נוסף בשום מקום. ואין לומר שהוא מושך עצמו ואחר עמו, כי אין זו דרך הרב בשום מקום. אבל הרמב"ן ז"ל הביא לשון הרב בנוסחה אחרת, ואמר: "לכן בשביל כך. **אתה וכל עדתך הנועדים על ה'**, כי בשליחותו עשיתי לתת כהונה לאהרן ולא לנו היא המחלוקת הזו", לשון רש"י". ואמר הוא: "ואם כן יאמר: אתה וכל עדתך אתם הנועדים על ה', לא על אהרן". ואיני מבין דבריו כלל, כי מאמרו "אתם הנועדים על ה', לא על אהרן" משמע, שאמרו לו: לא לנו היא המחלוקת הזו, כי אם על ה'.

ומאמרו: "**אתה וכל עדתך**" - אתם הנועדים על ה', משמע שאמרו לו, שהנועדים על ה', הם אתה וכל עדתך, ולא אחרים. ועוד לפי הנוסחה שכתב הוא בשם רש"י, לא תקן רש"י בביאורו זה כלום, רק בשיוסף "אתם" אחר "אתה וכל עדתך", כמו שהוסיף הוא מעצמו באמרו: "אם כן יאמר אתה וכל עדתך אתם הנועדים על ה'", ורש"י לא הזכיר זה בלשונו, גם אינו בכח מאמרו. ועוד, איך יחוייב מאמרו "אתה וכל עדתך אתם הנועדים על ה'" בה"א, מאמרו "ולא על אהרן", והלא לא יחוייב זה רק מנועדים בלא ה"א, אבל המחוייב מהנועדים בה"א, אינו רק שהנועדים על ה' הם, אתה, וכל עדתך.

פרק טז, יד

ותתן לנו -

אמרת לנו "אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה" וגו', משם הוצאתנו, ולא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו, אלא גזרת עלינו להמיתנו במדבר שאמרת לנו "במדבר הזה יפלו פגריכם".

הוצרך לומר "אמרת לנו" וכו'. אף על פי שאין זה מחוייב מכח מאמר "**המעט כי העליתנו**", מפני שכתוב אחר זה "**אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו**" ולולי שנדר להם להביאם אל ארץ זבת חלב ודבש, לא היו אומרים לו זה, כי לא היה מחוייב להביאם שם. גם הפך המקרא ואמר תחילה: "**לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו**" ואחר כך מאמר "**להמיתנו במדבר**" הקודם ממנו, להורות שהמקרא הזה מהופך, שהיה ראוי להיות: **המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש, ולא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו, להמיתנו במדבר, כדי שתשתרר עלינו גם השתרר.** ומפני שלפי הסדר הזה אינו צריך למלת אף, השמיט אותה מלשונו אבל לפי הסדר שהקדים מאמר "**להמיתנו**" קודם מאמר "**לא אל ארץ**" ואמר **ולא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו**, כי לפי סדר הכתוב, שהקדים מאמר "**להמיתנו**", קודם מאמר "**לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו**", צריך למלת אף, כדי לומר, לא די שעשית לנו הרעה למות במדבר, אלא אף הטובה שנדרת לנו לא עשית, שאלו עשית היינו סובלים גם הרעה, אבל עכשו שהטובה לא עשית, והרעה עשית כדי שתשתרר עליו, אינו דבר מועט שנוכל לסבלו.

העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה -

אפילו אתה שולח לנקר את עינינו אם לא נעלה אליך, לא נעלה.

אמר: "אפילו אתה שולח לנקר", לא אפילו אם תנקר, משום דאדרבה אם תנקר לא נעלה. ואמר: "אפילו אתה שולח לנקר עינינו אם לא נעלה", ולא אם אתה שולח לנקר עינינו, סתם, כמו שהוא כתוב, ומפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו: שאם אתה שולח לנקר עינינו, בין אם לא נעלה בין אם נעלה. אפילו הכי לא נעלה, וזה בטל, דאדרבה אז יחוייב שלא יעלו, ואיך יאמר אפילו אם תשלח זה, לא נעלה. ואמר "עינינו" במקום עיני האנשים ההם תנקר, מפני שאין טעם לומר: אם תשלח לנקר עיני האנשים ההם, לא נעלה אנחנו, רק הוא כאלו אמר: העינינו תנקר, לא נעלה. רק שאמרו עיני האנשים ההם, כאדם שתולה קללתו באחרים. אבל מה שאמר שפירוש **"העיני"** אפילו העיני, לא ידעתי היכן מצא ה"א כזה. אבל מה שהוצרך לפרש אותו במקום אפילו, הוא מפני שזולת זה יהיה פירושו: העינים שלהם תנקר, אם תנקר עינינו, לא נעלה.

פרק טז, טו

ויחר למשה מאד -

נצטער עד לאחת.

בתנחומא. שפירושו עד מאד, שתרגום **"ויחר למשה מאד -** ותקף למשה לחדא", שפירושו לאחת. ופירש ואמר "עד לאחת", הוא שלא היה קרח משיבו על דבריו. וזה שאמר: "משל לאדם" כו'. ובקצת ספרים כתוב: "נצטער עד למאוד" במקום "עד לאחת".

אל תפן אל מנחתם -

לפי פשוטו הקטרת שהם מקריבים לפניך מחר, אל תפן אליה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון בעיני שיהיה על הקטרת, לפי שעל דתן ואבירם הוא אומר כן, שחרה לו על דבריהם, והם לא היו בתוך העדה הנועדים על ה' להקטיר". ונראה לי שאינה טענה, כי מי הגיד לו ש"אל תפן אל מנחתם", שב אל דתן ואבירם, אם מפני שסמוך לו **"ויחר למשה מאוד"** וחושב שהוא על דתן ואבירם, שאמרו לו **"המעט כי העליתנו כו' כי תשתרר עלינו גם השתרר"**, דילמא אקרח וכל עדתו דלעיל מיניה קאי, ולא חרה אפו רק אחר שקרא לדתן ואבירם ושלחו לו: **"המעט כי העליתנו כו'**, שעדיין היה לו תקוה שעל ידם יוכל לקבל תשובה לדבריו, וכשראה שאף הם עמדו ברשותן ולא באו לו להשיב לו דבר, אז חרה אפו על קרח וכל עדתו על שהיו מעוררין על הכהונה, ובקש מה' שלא יפנה אל מנחתם של קטורת של מחר. גם במדרש של במדבר רבה שאמר: "יודע אני שיש להם חלק בתמידי צבור, אף חלקם לא יקובל לפניך" אכולהו קאי, אף על קרח

וכל עדתו, לא על דתן ואבירם בלבד, שהרי בפירוש אמרו שם: "הואיל ופרשו אלו מבניך, אל תפן" וכו'.

לא חמור אחד מהם נשאתי -

לא חמורו של אחד מהם נטלתי כו'.

יהיה חמור סמוך לאחד, ויהיה פירושו: חמור של אחד מהם, לא שיהיה האחד תאר לחמור, מפני שאז יהיה פירושו: לא חמור אחד מכל ישראל שעבדתי לי, וקורא אל ישראל חמורים. חלילה למשה עליו השלום לומר כזה. ואמר "נטלתי" במקום נשאתי, שלא תחשוב שהוא מלשון הרמה, כמו "אשר נשאתי את ידי".

כשהלכתי ממדין למצרים, והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו החמור משלהם, ולא נטלתי אלא משלי.

בתנחומא. והוצרכו לומר זה, שלא יאמרו לא היה צריך לו לפיכך לא לקח, אבל אלו היה צריך לו היה לוקח.

פרק טז, טז

והם -

עדתך.

שלא נחשוב שמלת "הם", מורה על חוץ מהנזכרים לעיל, דומיא דאהרן, שאינו מהנזכרים לעיל, שהרי כתוב אחריו "והקרבתם לפני ה' איש מחתתו חמשים ומאתים מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו", שהם אתה והם ואהרן הנזכרים לעיל, לא זולתם.

פרק טז, יז

והקרבתם איש מחתתו -

החמשים ומאתים איש שבכם.

לא חמשים ומאתים אחרים, חוץ מהנזכרים לעיל, כפי המובן מהחמשים ומאתים בלא ה"א. לפיכך הוסיף ה"א, ואמר "החמשים ומאתים איש". גם הוסיף עוד "שבכם", כלומר לא אחרים.

פרק טז, יט

ויקהל עליהם קרח -

בדברי ליצנות וכו'.

תנחומא ז דאם לא כן איך הקהיל כל ישראל פתח אהל מועד, והלא לא היו במחלוקת רק קרח ודתן ואבירם והחמשים ומאתים איש, אלא על כרחך לומר, שלא נכללו שאר כל

ישראל במחלוקת הזו, רק בדברי ליצנות של הלילה ההוא בלבד, שאילו היו קודם זה במחלוקת, היו נקהלים גם הם על משה ועל אהרן, כמו שנקהלו עליו קרח ודתן ואבירם והמאתיים וחמשים איש הנזכרים לעיל.

וירא כבוד ה' -

בא בעמוד הענן.

לא דומיא ד"וירא כבוד ה' אל כל העם" שבפרשת שמיני, שפירושו: שהשרה שכינתן במעשה ידיהם, שהרי כתוב אחריו מיד: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע" והעדה הזאת היא עדת כל ישראל. ולכן התפללו עליהם משה ואהרן, מפני שאף על פי שחטאו בהקהלם אל אהל מועד, שבאו לראות אולי יישר בעיני ה' שתשוב העבודה לבכוריהם, ונתחייבו כלייה על שהרהרו אחרי רבם, שהוא כאילו הרהרו אחרי השכינה, מכל מקום, כיון שלא חטאו במעשה, וקרח הוא שגרם להם כל זה, שהיה מפתה אותם כל הלילה ההוא, כדלעיל, הוא הראוי למות, ולא המתפתים, שלא חטאו במעשה.

פרק טז, כב

אל אלהי הרוחות -

יודע מחשבות.

לא אלהי הנשמות, כפי המובן מלשון "אלהי הרוחות", כי מה ענין זה לכאן, ומה טעם לומר אחריו מיד "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", אבל אם נפרש "אלהי הרוחות - יודע המחשבות", יהיה "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" הבא אחריו דבק לו, כי אחר שאתה יודע המחשבות, תוכל לדעת מי הוא החוטא מכלם ותעניש אותו, ולמה תקצוף על כל העדה. ופירש "האיש אחד יחטא" האיש אחד הוא החוטא, מפני שאין הכוונה פה רק בעד זו המחלוקת, שכבר היה קרח חוטא, לא על מי שיחטא מכאן ולהבא, כפי המובן ממלת יחטא. אבל מלת "תקצוף" הניח אותה כמשמעה, מורה על העתיד, מפני שעדיין לא קצף עליהם משה [ה'], אלא שהיה רוצה לקצוף.

פרק טז, כד

העלו -

הסתלקו מסביבות משכן קרח.

פירש "העלו - הסתלקו", כמו "יצועי עלה". גם פירש "מסביבות משכן קרח" במקום "מסביב למשכן קרח" להודיע שהלמ"ד של "למשכן" נוסף, כלמ"ד "לאבנר". גם פירש מלת "סביב" סביבות, להורות על הסמיכות, כי סביבות לעולם סמוך, ולא כן מלת סביב,

אלא אם היה הסמ"ך נקוד בשו"א. ובחר להשתמש עם מלת סמיכות [סביבות] מפני שסמיכותו מורגש מהלשון בעצמו, ולא עם הנקוד.

פרק טז, כז

יצאו נצבים -

בקומה זקופה לחרף ולגדף.

ובתנחומא אמרו: **"יצאו נצבים** - וכי יושבים או נופלים יוצאים בני אדם, אלא יוצאין כשהם מחרפין ומגדפין. נאמר כאן יציאה ויציבה ונאמר בגלית הפלשתי יציאה ויציבה - **'ויצא איש הבינים ויגש הפלשתי השכם והערב ויציב ארבעים יום'** מה יציבה, דהתם בחירופין וגידופין, אף יציבה דהכא בחירופין וגידופין".

ונשיהם ובניהם וטפם -

כלם נעשו כנופיא כו' עד וכמו שהיו באותו מעמד גדולים וקטנים כך נבלעו. בתנחומא. ואיני יודע איך הוציא מזה המקרא, שנאבדו גדולים וקטנים, ואפילו יונקי שדים, והלא המקרא הזה בעזותן ורשעותן קא משתעי, כדכתיב **"יצאו נצבים"** ודרשו רז"ל: בקומה זקופה לחרף ולגדף. וכתוב בתריה: **"ונשיהם ובניהם וטפם"** ומשמע, שאף בני יומן נעשו כנופיא לנגדו להכעיסו, כמו שדרשו ז"ל, לא שנבלעו גדולים וקטנים ואפילו יונקי שדים, דהכא באיבוד לא קא מיירי. ושמא יש לומר, דהאי קרא נמשך והולך עד **"ותבלע אותם ואת בתיהם וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה"**. וכך מצאתי בקצת נוסחאות שכתוב בהן: "וכמו שהיו באותו מעמד גדולים וקטנים כך נבלעו, ונמשכו הדברים זה אחר זה עד ותבלע אותם".

פרק טז, כח

לעשות את כל המעשים האלה -

שעשיתי על פי הדבור, לתת לאהרן כהונה גדולה, ובניו סגני כהונה, ואליצפן נשיא הקהתי.

פירוש: אין מלת **"האלה"** שבה אל הנזכרים לעיל, שהם המלכות למשה והכהונה לאהרן הנרמזים במלת **"ומדוע תתנשאו"**, דאם כן המופת של בליעת קרח לא היה רק באותם, אבל הסגנות לבני אהרן והנשיאות לאליצפן, עדיין הספק במקומו עומד. לפיכך פירש שמלת "אלה" שבה על כל המעשים שעשה על פי הדבור, שאף על פי שאינם מהנזכרים לעיל, הם מהמפורסמים להם, וכאילו הם נזכרים. ואמר [ומה] שאמר: הכהונה לאהרן וסגני כהונה לבניו ונשיאות הקהתי לאליצפן, ולא המלכות, מפני שאפילו אם היה מפי עצמו, אין שום אדם מעורר עליו, כי מי שהוציאם ממצרים ועשה להם הנסים והנפלאות שראו בעיניהם, הוא הראוי להיות מלך עליהם, לא זלתו.

פרק טז, כט

לא ה' שלחני -

אלא אני עשיתי הכל מדעתי, ובדין הוא חולק עלי.

מפני שתחלת דבריו היו: **"כי ה' שלחני... כי לא מלבי"** בחיוב ושלילה, והיה צריך גם כן לסיים בחיוב ושלילה, הוצרך לומר: **"אלא אני עשיתי"** לחיוב השלילה, כמו שאמר **"לא ה' שלחני"** לשלול החיוב. ועוד, שהעיקר שבו היה המחלוקת, הוא מה שהיו חושבים עליו, שכל מעשיו היו מלבו, והכתוב מפרש המתחייב ממנו, שהוא **"לא ה' שלחני"**, והניח העיקר

פרק טז, ל

ואם בריאה -

חדשה

יברא ה' -

להמיתם במיתה שלא מת בה אדם עד הנה. ומה היא הבריאה, ופצתה וכו' אז וידעתם כי נאצו הם הקדוש ברוך הוא, ואני מפי הגבורה אמרתי.

תקן בזה כמה עניינים: שהוא פירש, שאין פירוש הבריאה הזאת כפירוש הבריאה בכל מקום, שפירושה שנברא דבר שעדיין לא נברא כמוהו, כי כתוב **"אין כל חדש תחת השמש"**. ועוד, שלא נברא בו שום דבר חדש, רק שהפועל הזה, שנהיה פה להמית אדם במיתה כזו שלא מת בה אדם עד הנה, היא בריאה חדשה. וזה הוא שהוסיף מלת חדשה, להורות שהפעולה היא חדשה, לא שהנברא הוא חדש. ופירש עוד "ומה היא הבריאה ופצתה", כאילו אמר: ואם בריאה יברא ה', שתפצה האדמה את פיה, לא שהבריאה לחוד ופצתה לחוד, כפי המובן מהלשון. אחר כך אמר **"אז וידעתם"**, להורות שמלת **"וידעתם"** נשוא המאמר. והוי"ו כוי"ו **"ונתתי גשמיכם בעתם"** שהוי"ו בהם אינו רק להפוך העתיד עבר והעבר עתיד, לא לחבור. ומפני שצריך הוי"ו להפוך העבר לעתיד, ואינו נוסף לגמרי, כתב **"אז וידעתם"** לא אז תדעו. גם הוסיף אחר **"כי נאצו הם הקדוש ברוך הוא, ואני מפי הגבורה אמרתי"**, מפני שבתחלה פתח **"אם כמות כל האדם ימותון אלה, לא ה' שלחני"**, ומהראוי לסיים: וידעתם כי ה' שלחני, לא **"וידעתם כי נאצו את ה'"**, לפיכך הוכרח לומר שממאמר **"וידעתם כי נאצו... את ה'"** מובן, כאילו אמר: וידעתם כי ה' שלחני. ומפני שמאמר **"נאצו האנשים האלה את ה'"**, מורה על החולקים עליו, והמתחייב ממנו, שהוא, כי ה' שלחני - מורה על עצמו, והם נושאים מתחלפים, הוכרח להוסיף מלת "ואני" על המתחייב ממנו, ואמר "ואני מפי הגבורה אמרתי", כאילו אמר: הם נאצו, ואני ה' שלחני.

ורבותינו פירשו: "ואם בריאה" פה לארץ מששת ימי בראשית, מוטב, ואם לאו "יברא ה'".

בסנהדרין בפרק חלק. ושם הקשו: "למאי, אילימא למברייה ממש, והכתיב 'ואין כל חדש תחת השמש', אלא ליקריבו פתחא דגיהנם". והכי קאמר, אם ברואה הפה של גיהנם פה מששת ימי בראשית, מוטב, ואם לאו, יקרב אותה ה' שיבראנה פה.

פרק טז, לד

נסו לקולם -

בשביל קול היוצא על בליעתן.

שהוא הקול היוצא מתוך הבקיעה כדמות רעם, שמבהיל את האנשים לברוח, לא לקול צעקתם בעת בליעתם, כי הקול ההוא אינו קול מבריה, אלא אדרבה, הוא מקבץ האנשים לבא לשמוע את צעקתם בעת ההיא, ולראות הפלא ההוא, שלא נהיה כמוהו מששת ימי בראשית עד היום ההוא.

פרק יז

פרק יז, ב

ואת האש -

שבתוך המחנות.

לא את האש אשר בתוך המחנות ועל המזבח, דאם כן מאי "כי קדשו" דקאמר, מה מונעת האש אשר על המזבח בקדושתן. ולכן יחוייב שיהיה פירוש "זרה הלאה", שישליכו אותם לארץ, מתוך המחנות ושהם קדושות, לא לצד אחד רחוק מעל המזבח, כפי המובן מן הלשון, מפני שאז יחוייב לפרש: ואת האש שבתוך המחנות ושעל המזבח, ואי אפשר זה, דאם כן מאי "כי קדשו".

כי קדשו -

המחנות ואסורין בהנאה, שהרי עשאו כל שרת.

ואמר: "כי קדשו המחנות", שלא תאמר המחנות והאש, שהרי מלת קדשו כתובה אחר שניהם. אחר זה פירש מה טעם קדשו, ואמר שהם אסורין בהנאה, מפני שעשאו מקריבי הקטורת כלי שרת וטעונים גניזה.

פרק יז, ג

החטאים האלה בנפשותם -

שנעשו פושעים בנפשותם.

אמר זה, מפני שמלת **"בנפשותם"** אינה דבקה עם שם, רק עם פועל, שחטאו בנפשותם, או שחוטאים בנפשותם, לא החטאים בנפשותם, שפירושו הרשעים בנפשותם, על כן פירש "שנעשו פושעים בנפשותם", שפירושו שנעשו חוטאים בנפשותם. ותפש בלשונו "שנעשו פושעים בנפשותם", במקום שנעשו חוטאים בנפשותם ושינה לשון הכתוב שאמר **"החטאים האלה בנפשותם"**, מפני שרצה לפרש שמלת החטאים פה, מורה על הפשעים שהם המרדים, שמרדו ברצונם לחלוק על הקדוש ברוך הוא, שכן כתוב **"וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'"**, שהניאוץ מורה על המרד, שהוא בזדון, לא על החטאים שהם השגגות, כמו שדרשו רז"ל: "פשעים אלו המרדים. וכן הוא אומר: **'מלך מואב פשע בי'**, חטאים אלו השגגות, וכן הוא אומר: **'ונפש כי תחטא בשגגה'**."

צפוי למזבח -

למזבח הנחושת.

לא מזבח הזהב, כי אלה המחתות של נחשת היו, ואינם ראויות למזבח הזהב.

פרקק יז, ה

ולא יהיה כקרח וכעדתו -

כדי שלא יהיה כקרח.

פירוש: הוא נתינת טעם, לא אזהרה. ומה שאמרו: "כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה, שנאמר: **'ולא יהיה כקרח וכעדתו'**", אינו אלא דרך אסמכתא.

כאשר דבר ה' ביד משה לו -

ומדרשו על קרח. ומהו ביד משה וכו' כמו שלקה משה בידו.

אף על פי שלא אמרו במדרש של במדבר רבה שפירוש **"לו"** הוא על קרח, מכל מקום ממה שאמרו: "כל החולק על הכהונה ראוי להצטרע, כתיב הכא **'כאשר דבר ה' ביד משה לו'** וכתוב התם **'ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך'**", למדנו שהם סוברים שפירוש **"לו"** אינו שב על אהרן, דמה ענין צרעת לענין אהרן. לפיכך על כרחך לומר שהם סוברים שפירוש **"לו"** שב על החולק על כהונתו של אהרן, דהיינו קרח שהוא חולק על הכהונה. וכאלו אמר: כאשר דבר ה' ביד משה שילקה בצרעת, כדכתיב **"והנה ידו מצורעת כשלג"**, כן יקרה לו, פירוש: לכל מי שיחלוק על הכהונה. ומה שאמרו "על קרח" לאו דוקא, אלא כל החולק על הכהונה כקרח.

פרק יז, כא

בתוך מטותם -

הניחו באמצע, שלא יאמרו, מפני שהניחו בצד השכינה פרח.

אבל אנקלוס לא תרגמו במצעות חוטריהון, כמו שתרגם "בתוך הגן - במצעות גנתא", אלא "בגו חוטריהון", מפני שמלת תוך בכל מקום מורה על תוך הגבול או הגבולים המקיפים בתמונה השטחית או הגשמית, לא על הנקודה האמצעית שבה. ותרגומה בלשון ארמית גו, כי תרגום "בתוך העיר בגו קרתא", ותרגום "אל תוכו לגויה" ותרגום "בתוך הים לגו ימא" אף כאן "בתוך מטותם בגו חוטריהון", אבל גבי "בתוך הגן", שאי אפשר לפרשו כמשמעו, שאם כן לא היה צריך לכותבו, כי כבר כתוב "ויצמח ה' אלוהים מן האדמה", שפירושו מאדמת הגן, הוכרח לתרגם אותו "במצעות גינתא", שפירושו על הנקודה האמצעית שבכאן [שבגן], וכן פרש"י שם "בתוך הגן - באמצע". ואפשר שרש"י ז"ל מצא פה אגדה שפרשה: הניחו באמצע, ולפיה פירשו כן, לא שמלת בתוכם מורה על זה.

פרק יז, כג

ציץ -

הוא חנטת הפרי כשהפרי נופל.

נדמה שהוא סובר, שהפרי הוא הנץ הנופל בחנטת הפרי. ובפרשת וישב כתב בפירוש, שהפרי הוא הנץ, אלא שהנץ גדול מפרח. אבל אנקלוס תרגם: "ויוצא פרח ואפיק לבלבין" וכן תרגם "והיא כפורחת עלתה נצה כד אפרחת אפיקת לבלבין ואניצת נץ". ופרש"י ז"ל: "והיא כד אפרחת אפיקת לבלבין עד כאן תרגום של פורחת", אבל גבי "והנה פרח מטה אהרן" תרגם "והא יעא", מפני שבא אחריו "ויוצא פרח", שתרגומו "ואפיק לבלבין". אבל לרש"י שפירש שהפרי הוא הנץ, אלא שהנץ גדול מפרח, יהיה "והנה פרח" מורה על הנץ הקטן, ו"ויוצא פרח" מורה על הנץ הגדול, כי שניהם נקראים פרח.

פרק יז, כה

תלונותם -

לשון זה שם מפועל יחיד, בלשון נקבה כמו תלונתם.

דאם לא כן ותכלנה מיבעי ליה. ומה שלא פירש ותכל לנכח משה, שאמר לו ה', שבזה הפועל תכלה תלונותם מעלי, הוא מפני שכלוי התלונות אינו מפעולותיו של משה, רק היא מתחייבת מהפועל הזה מעצמה. אבל מה שפירש: "תלונותם" תלונה אחת.

ותלונותם -

שם דבר בלשון יחיד, ואפילו הם תלונות הרבה.

לא מצאתי לו חבר בכל המקרא.

לאות לזכרון שבחרתי באהרן לכהן, ולא ילינו עוד על הכהונה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין המטה הזה אות רק על מטה לוי שנבחר משאר השבטים, לא על אהרן שתהיה לו הכהונה". ואני שמעתי ולא אבין, כי איך יתכן שיהיה המטה הזה אות על מטה לוי לבד, הנבחר משאר השבטים, לא על כהונת אהרן, והלא עיקר המחלוקת לא היה רק על הכהונה, כדכתיב: **"ובקשתם גם כהונה"**. גם עיקר הבחינה שבה בוחן האומרים, שלא ה' שלחו, לא היתה רק על הכהונה, שהרי הקרבת הקטרת לפני ה' שבה היתה הבחינה, היא עבודת הכהונה, אלא שעל צד ההתחייבות נודע גם כן ששבט לוי הוא הנבחר, כאשר פירשתי גבי **"בוקר ויודע ה' את אשר לו - לעבודת לוי"**. **ואת הקדוש - לכהונה"**. ומפני שלא האמינו עם הבחינה הזאת, אמרו: **"אתם המיתם את עם ה'"** בתפלתכם, או בחכמתכם שידעתם, שאין מאמרם זה רק על שריפת החמשים ומאתים איש, שנשרפו על דבר הכהונה. ומאמר ה' למשה **"דבר אל בני ישראל וקח מאתם מטה מטה... והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח והשכותי מעלי את תלוות בני ישראל, אשר הם מלינים עליכם"**, שאין עקרו רק על הכהונה, שנחשדו בה משה ואהרן **אתם המיתם את עם ה'** ועם שם אהרן על מטה לוי, היתה הבחינה על שני העניינים יחד. על אהרן שהוא הנבחר לכהונה ועל שבט לוי שהוא הנבחר לעבודת לוי. ומכל מקום עקר הבחינה לא היתה רק על הכהונה, לא על מטה לוי בלבד, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל. ואם תאמר מאי זה צד הורה מופת המטה על כהונתו של אהרן, והלא משה [מטה] אהרן לא בעבורו היה, אלא בעבור שבטו, כמו שכתוב: **"ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי"**, וכתוב: **"והנה פרח מטה אהרן לבית לוי"**, וכמו שהיו מטות כל הנשיאים, בעבור שבטיהם, לא בעבורם, כן מטה אהרן בעבור שבטו, ולא בעבורו. יש לומר: אף על פי שמטות שאר כל הנשיאים לא היו אלא בעבור שבטיהם, מטה אהרן לא היה אלא בעבורו ובעבור שבטו יחד. בעבורו, בשביל עבודת הכהונה, ובעבור שבטו, בשביל עבודת לוייה. שאלו היה בעבור שבטו לבד, לא היה אהרן הנותן המטה של שבט לוי, אלא אלעזר בן אהרן, הממונה על כל נשיאי שבט לוי, כמו בכל שבט ושבט, שנשיאו היה הנותן המטה. ואם כן פריחת מטה אהרן מכל שאר המטות, הוא מופת על כהונתו של אהרן ועל עבודת לוייה לשבט לוי, שאילו לא היה אהרן הראוי לכהונה, או שבט לוי הראוי לעבודת לוייה, לא היה מטהו פורח, מכיון שלא נתן אלא שניתן לשני עניינים: בעבור כהונתו של אהרן ובעבור עבודת לוייה לשבט לוי. והסיבה שלא לקחו משבט לוי שני מטות, אחד מאהרן בעבור כהונתו, ואחד מאלעזר בנו בעבור שבט לוי, הוא מפני שהכהנים והלויים שבט אחד הם. וזהו שאמר הכתוב: **"כי מטה אחד לראש בית אבותם"**, שפירושו: אף על פי שחלקתים לשתי משפחות: משפחת כהונה לבד, ומשפחת לוייה לבד, והיה ראוי לקחת שני מטות, אחד מאהרן בעבור משפחת כהונה, ואחד מנשיא שבט לוי בעבור משפחת לוייה, מכל מקום שבט אחד הוא ודי באחד.

כל הקרב הקרב וגו' -

אין אנו יכולין להיות זהירין בכך, כלם רשאים להכנס לחצר אהל מועד. ואחד שיקריב עצמו יותר מחבירו ויכנס לתוך אהל מועד ימות.

פירש "הקרב" הראשון: בחצר אהל מועד, "והקרב" השני: בתוך אהל מועד. וכאילו אמר: כל הקרב לחצר אהל מועד משיקרב לתוך אהל מועד, ימות. ומה שלא אמר התם [סתם]: כל הקרב אל משכן ה' ימות, הוא מפני שאין הדבר מצוי, שיכנס מי שהוא חוץ לעזרה תוך אהל מועד, אלא המעט, ואין ראוי שידאגו בעבור זה לומר: "האם תמנו לגוע", אבל על אותם הקרבים לחצר אהל מועד, שהם קרובים לאהל מועד, שהוא מצוי להתקרב מעט יותר מן הראוי להכנס בתוך אהל מועד, ראוי שידאגו בעבורם לאמר: "האם תמנו לגוע".

האם תמנו לגוע -

שמא הופקרנו למיתה.

לא שמתו, דבר כמשמעו, אלא שהופקרו למיתה.

פרק יח

פרק יח, א

ויאמר ה' אל אהרן -

למשה אמר שיאמר לאהרן.

כך שנינו בספרי. אבל היא שנויה בפרשה שלאחריה, כדתניא: "וידבר ה' אל אהרן" שומע אני שהיה הדבור לאהרן, תלמוד לומר: 'זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר וגו'', למדנו שהדבור למשה שיאמר לאהרן. ושמא יש לומר שרש"י ז"ל סובר, שמכיון שלמדונו רז"ל שפרשת "וידבר ה' אל אהרן" הבא אחריה, לא לאהרן נאמרה אלא למשה שיאמר לאהרן, למדנו שגם פרשת "ויאמר ה' אל אהרן" שלפניה, לא לאהרן נאמרה אלא למשה, שיאמר לאהרן. אך קשה, אם כן למה לא שנו זה בפרשה "ויאמר ה' אל אהרן" הקודמת לה, אם תאמר מפני שראייתם "מזכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר" אינה רק על הפרשה שלאחריה, אדרבה אינה רק על הפרשה הראשונה, שנאמר בה: "ואתה ובניך... תשאו את עון כהונתכם", שהיא אזהרה לכהנים שיזהירו הלויים, שלא יגעו אליהם בעבודתם, שהיא היא בעצמה הנאמרת למשה במאמר: "למען אשר לא יקרב איש זר", אבל הפרשה שאחריה לא הוזכר בה מענין זה. ואף הפרשה שאחר אחריה, דכתיב בה פסוק: "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וגו' ולבני לוי הנה נתתי וגו' ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אוהל מועד וגו' והם ישאו עונם", אינה אלא שיזהירו הלויים את הזרים שלא יקרבו לעבודתם, שהוא הנאמר בפסוק "למען אשר לא יקרב איש זר" וגו'.

אבל ליכא לאקשווי תיפוק לי מההיא דבן בתירה, שהביאה רש"י בפרשת ויקרא: "שלשה עשר דברות נאמרו למשה ולאהרן, וכנגדם שלשה עשר מיעוטין, לומר שלא לאהרן נאמרו אלא למשה, שיאמר לאהרן" וכל שכן במקום שלא הוזכר רק אהרן לבדו, שאז יהיה דומיא **"ויאמר ה' לה - על ידי שליח"**. ושמא יש לומר, אדרבה, כשהוזכר שמו של משה עמו אז יתכן לומר על ידי משה שיאמר לאהרן או על ידי שניהם יחד, ולפיכך הוצרכו המיעוטים למעט שלא נאמר לאהרן רק על ידי משה, אבל כשלא הוזכר רק שם אהרן לבדו, באהרן על ידי עצמו קא מיירי. ולפיכך הוצרכו רז"ל לומר בו, שאין זה לאהרן לבדו, אלא על ידי משה, מקרא ד"**אשר לא יקרב איש זר**", ולא מן השלשה עשר מיעוטין דבן בתירא, דההוא בדבור של משה ואהרן קא משתעי, ולא בדבור של אהרן לבדו. ושאיני רבקה, דכתיב בה **"ותלך לדרוש את ה'"**, דמשמע שהלכה לבתי מדרשות של שם ועבר לדרוש מה תהא בסופה, ושם נאמר: **"ויאמר ה' לה"**, דהיינו על ידי שם ועבר, שהלכה לשאול להם.

ובית אביך -

הם בני קהת אבי עמרם.

לא בני עמרם לבד, דהא **"תשאו את עון המקדש"** כתיב, דמשמע הדברים המקודשים המסורים להם, שהם: הארון והשולחן וכלי הקדש, ואלה לכל בני קהת היו מסורים, הילכך על כרחך לומר דפירוש **"ובית אביך"** במשפחת אביך בכלל, שהוא גם משפחת הקהתי קא מיירי. וליכא למימר דהאי **"עון המקדש"** במקדש ממש קא מיירי, שהזהירם שלא יכנסו בו זרים, שאם כן יהיו גם בני משה בכלל אזהרת המקדש, ואי אפשר זה מכמה פנים: חדא, שבני משה לויים היו, ולא כהנים, והם אינם נכנסים למקדש, ואחר שאין זה מהמסורים להם, איך יהיו הם [מזהירים] הזרים שלא יכנסו שם. ועוד, מה נשתנו בני משה משאר כל הלויים, עד שיהיו אלה מן המזהירים ולא שאר הלויים.

פרק יח, ב

וגם את אחיך -

בני גרשון ובני מררי.

כי קהת, שהוא בית אביו עם גרשום ומררי, בני לוי היו, דכתיב **"ובני לוי גרשום וקהת ומררי"** ובניהם, שהם בני אחים, נקראים גם כן אחים.

וילוו עליך -

יתחברו אליכם להזהיר גם הם את הזרים מלקרב אליהם.

לא שיתחברו אליכם באותה אזהרה, שאתם מזהירים, להזהיר את הלויים בעבודת כהונה, כי הלויים אין עבודת הכהונה מסורה להם, ואיך יהיו הם המזהירים בה. רק פירוש, שיתחברו אליכם בענין האזהרה, שכמו שאתם מזהירים להזהיר הלויים, שהם זרים לכם,

שלא יגעו אליכם לעבודת כהונה, ואם לא, **תשאו את עון כהונתכם**, כן יהיו גם הלויים מוזהרים להזהיר הישראלים, שהם זרים להם, מלקרב לעבודת לוויה. כאילו אמר: ואתה ובניך תשאו את עון כהונתכם, וגם את אחיך מטה לוי הקרב אתך וילוו עליך לשאת את עון עבודתם.

וישרתוך -

בשמירת השערים ולמטה [למנות] מהם גזברים ואמרכלים.

לא ישרתוך בעבודתך, שהיא עבודת הכהונה. וכך שנינו בספרי: **"וישרתוך** - בעבודתם ומינה בהם גזברים ואמרכלים. אתה אומר **'וישרתוך'** בעבודתם, ומינה מהם גזברים ואמרכלין, או ישרתוך בעבודתך, תלמוד לומר: **'ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל'**. ועדיין אני אומר: וישרתוך בעבודתך וישרתוך בעבודתן", שמ**"משמרתך"** משמע לעבודתך ומ**"משמרת כל האהל"** משמע לעבודתן, "תלמוד לומר: **'ואני הנה לקחתי את אחיכם הלויים מתוך בני ישראל, לכם מתנה נתונים לה'**", לשם הם מסורים ואינם מסורים לכהנים, הא אין עליך לומר אלא כלשון ראשון, ישרתוך בעבודתן, ומנה מהם גזברים, ואמרכלים".

פרק יח, ד

וזר לא יקרב אליכם -

אתכם אני מזהיר על כך.

פירוש: אתכם אני מזהיר שתזהירו את הזרים, שלא יקריבו לעבודת כהונה, כי למעלה הזהירים שיזהירו הלויים, ועתה הזהירים שיזהירו הישראלים. ואף על פי שקל וחומר הוא: אם מזהירים את הלויים, כל שכן הוא הישראלים. אפילו הכי הוצרך להזהירם, אף על הישראלים, מפני שאין מזהירין מן הדין. אבל בספרי ובפרק הנשרפים פירשו המקרא הזה, אזהרה לזרים, דתניא: **"וזר לא יקרב אליכם"**, למה נאמר, לפי שהוא אומר: **'והזר הקרב יומת'** עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר: **'וזר לא יקרב אליכם'**. ושמה יש לומר, מפני שהאזהרה הזאת נכנסה תוך אזהרת הכהנים והלויים וציוויים, שהרי קודם האזהרה הזאת כתוב: **"אתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם וגם את אחיך מטה לוי... הקרב אתך וילוו עליך וגו' ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד"** וגו' ואחר זה כתוב: **"ושמרתם את משמרת הקדש"** צווי לכהנים, לפיכך פי' אותה שהוא אזהרה לכהנים, דאם לא כן למה נכנסה תוך האזהרות והצוויים של הכהנים והלויים והפסיקה ביניהם. ומפני שזה הביאור קרוב לפשוטו של מקרא, יותר מן המדרש, פירש אותה שהיא אזהרה לכהנים והניח המדרש של רז"ל, כי כן דרכו בכמה מקומות.

פרק יח, ה

ולא יהיה עוד קצף -

כמו שהיה כבר.

הוצרך לומר "כמו שהיה כבר", בעבור מלת **"עוד"**, שכן שנינו בספרי: ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל אין תלמוד לומר: 'עוד' אלא שכבר קצף. כיוצא בו: **'ולא יזבחו עוד את זבחיהם'** אין תלמוד לומר: **"עוד"**, אלא שכבר היה.

פרק יח, ו

לכם מתנה -

יכול לעבודתכם של הדיוט, תלמוד לומר: לה', כמו שמפורש למעלה: לשמור משמרת - גזברים ואמרכלין.

ואם כן יהיה פירוש **"לכם מתנה"** שאותה המשמרת של גזברין ואמרכלין, עבודה שלכם היא, שאלמלא הלויים שעושים אותה, חייכם, אתם עושים אותה.

פרק יח, ז

עבודת מתנה -

במתנה נתתיה לכם.

פירוש: עבודה שהיא מתנה, לא עבודה של מתנה כמשפט הסמוך עם הנסמך, מפני שאז תהיה המתנה זולת העבודה, רק הוא כאילו אמר: ועבדתם עבודה במתנה. ופירש אחר זה, שהעבודה שהיא במתנה, היא שאתן לכם את כהונתכם. והרמב"ן פירש את דברי הרב ואמר: ולפיכך נכתב אחריו, **"והזר הקרב יומת"**.

"לומר, שהיא לכם מתנה גמורה, עד כי הזר הקרב יהיה מחוייב מיתה". ולפי זה לא נכתב פה, אלא להודיע שהמתנה הזאת היא מתנה גמורה. ולא להעניש את הזרים הקרבים לעבודת כהונה במיתה, כמו שאמרו רז"ל בספרי. וזה תימא, שהרי אין בזה שום דבר יוצא מפשטו של מקרא, עד שיצטרך להוציאו ממדרש רז"ל, כמו המקרא של **"וזר לא יקרב אליכם"** כדלעיל, ואיך יתכן לפרש את דברי הרב כן.

וליכא למימר, דהא דדרשו רז"ל מקרא ד**"והזר הקרב יומת"**, להעניש את הזרים הקרבים לעבודת כהונה, הוא קרא ד**"והזר הקרב יומת"**, דפרשת במדבר דהא בהדיא אמרו בספרי, גבי **"והזר הקרב יומת"** שבפרשת קרח: "עונש שמענו אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר **'וזר לא יקרב אליכם'**". הילכך על כרחך לומר שרש"י ז"ל לא כיון בפירוש המקרא הזה מה שפירש עליו הרמב"ן. אלא, אגב שהזכיר עבודת הכהונה שהיא מתנה לכהנים, הזכיר גם כן עונש הזרים הקרבים לעבודתם, אף על פי שכבר נזכר בפרשת במדבר.

פרק יח, ח

ואני הנה נתתי לך -

בשמחה. לשון שמחה הוא, כמו: "הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו". בספרי. ואם תאמר הא כתיב: "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר", שהיא לרעה, כבר תרצו זה בספרי ואמרו: "אין שמחה לפני המקום אלא כשיאבדו המכעיסין מן העולם".

בא הכתוב ונתן לו עשרים וארבע מתנות כהונה בברית מלח.

שכתוב בסוף הפרשה: "ברית מלח עולם היא" ואכולהו קאי, ופרש"י "כברית הכרותה למלח, שלא יסריח לעולם". הם עשר במקדש, וארבע בירושלם, ועשר בגבולים. עשר במקדש: חטאת בהמה, וחטאת העוף, אשם ודאי, ואשם תלוי, זבחי שלמי צבור, ולוג שמן של מצורע, שתי הלחם, ולחם הפנים, ושירי מנחות, ומותר העומר. ארבע בירושלים: הבכור, והבכורים, ומורם מתודה ואיל נזיר, ועורות קדשים. עשר בגבולים: תרומת מעשר, ותרומה, וחלה, וראשית הגז, ומתנות, ופדיון הבן, ופדיון פטר חמור, שדה חרמים, ושדה אחוזה, וגזל הגר. העשר שבמקדש כלם רמוזים בפרשה הזאת, דכתיב: "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם. לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשם אשר ישיבו לי קדש קדשים לך הוא ולבניך", וכתוב: "וזוה לך תרומת מתנם לכל תנופת בני ישראל לך נתתם ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם". ותניא בספרי: "'כל קרבנם' - אלו שתי הלחם ולחם הפנים. 'לכל מנחתם' - זו מנחת חוטא ומנחת נדבה" פירוש: שירי מנחה. "'לכל חטאתם' - זו חטאת היחיד וחטאת הצבור וחטאת העוף וחטאת בהמה. 'ולכל אשם' - זו אשם ודאי ואשם מצורע ואשם נזיר ואשם תלוי. 'אשר ישיבו לי' - זה גזל הגר", שכתוב בו השבה, שנאמר: "האשם המושב לכהן" ודרשין בבבא קמא: אשם זה קרן.

"קדש קדשים" זה לוג שמן של מצורע. 'לך הוא ולבניך' - בזכותך ובזכות בניך". ותניא: "וזוה לך תרומת מתנם לכל תנופות בני ישראל - להביא כל דבר שטעון תנופה", כגון שלמי צבור שנתן לכהנים. וארבע שבירושלים: הבכור והבכורים כתובים בפירוש ומבוארים במקומן. ומורם מן התודה, כגון חזה ושוק מבשר התודה, וארבעה לחמי תודה מן הארבעים חלות, ומאיל הנזיר: חזה ושוק זרוע בשלה. חלה ורקיק הם מן הדברים הטעונים תנופה, כמו שכתוב שם, וגם במקומם כתוב שהם לכהן. ועורות קדשים כתוב בפרשה זו את אהרן: "והכהן המקריב את עולת איש, עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה". ועשר שבגבולין כולן מבוארות כל אחת במקומה.

את משמרת תרומתי -

שאתה צריך לשומרן בטהרה.

לא לשומרן מן הזרים, דומיא ד"ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח", דלעיל מניה, שזה אינו נופל בתרומה, אלא שאתה צריך לשומרן בטהרה, שלא לטמאן בידיים.

למשחה -

לגדולה.

כדתניא בספרי: אין משחה אלא גדולה, שנאמר: **"זאת משחת אהרן ומשחת בניו"**. דאי אפשר לפרשו כמשמעו מענין משיחה, מפני שתרומה היא מהדגן תירוש ויצהר, ואין משיחה עם הדגן ולא עם התירוש.

פרק יח, ט**מן האש -**

לאחר הקטרת האישים.

כאילו אמר מאחר האש, כלומר, מאחר שיוקטרו באש, שאין הכהנים זוכין בהם אלא אחר הקטרת האמורין, דמשלחן גבוה קא זכו. אבל אין לפרש מאותן הנקטרין באש, מפני שהכהנים אינם זוכים מהאימורים שבתוך האש, שכבר הוקצו לגבוה.

כל קרבנם -

לכל קרבנם, כגון זבחי שלמי צבור.

מנחתם חטאתם ואשמם כמשמעו. אבל בספרי דרשו רז"ל לדברים אחרים, כדלעיל, ומפני שהם רחוקים מפשוטו של מקרא, לא רצה הרב לפרש אותם, אלא על פי פשוטו של מקרא. ואמר "לכל קרבנם, כגון זבחי שלמי צבור" אף על פי שאין זה מובן "קרבנם", מפני שמאחר שהנאכלים לכהנים אינן רק המנחה והחטאת והאשם וזבחי שלמי צבור, והמנחה והחטאת והאשם הם מנחתם וחטאתם ואשמם האמורים בפרשה, נשאר קרבנם בעבור זבחי שלמי צבור לבדם. והוסיף למ"ד במלת **"כל קרבנם"** וכתב "לכל קרבנם", מפני שהנאכל מזבחי שלמי צבור הוא הבשר לבדו, ולא האמורים ומ**"כל קרבנם"** בלא למ"ד משמע, שנאכלים האמורים עם הבשר, עד שמזה הטעם עצמו נכתבו כל הבאים אחר מלת קרבנם עם למ"ד: **"לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם"**, מפני שבכל אחד מהם יש לכהנים חלק בם, ולא בכללם, והם שירי המנחה אחר הקטרת האמורים.

פרק יח, י**בקדש הקדשים תאכלנו וגו' -**

למד על קדשי הקדשים, שאין נאכלין אלא בעזרה, ולזכרי כהונה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא הבינותי זה, כי קדש הקדשים אינו מקום אכילת הקרבנות, כי הכתוב אומר בהם **'במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד'** וקדש הקדשים הוא במקום הארון לפניו מן הפרכת. כמו שכתוב **'והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים'** ואין שם אכילה ושתייה, שאין נכנס שם אלא כהן גדול ביום הכפורים". ואני

שמעתי ולא אבין, כי זאת הטענה אינה נופלת על רש"י ז"ל, אלא על התורה שכתבה **"בקדש הקדשים תאכלנו"**, ואין בקדש הקדשים אכילה ושתייה. ואדרבה רש"י תקן הקושיא הזאת ואמר: "שאין נאכלים אלא בעזרה", דהיינו כתנא קמא דרבי יהודה בן בתירא, כדתינא בספרי: **"בקדש הקדשים תאכלנו - כרת הכתוב ברית עם אהרן על קדשי הקדשים, שלא יהו נאכלים אלא במקום קדוש"** ומקום קדוש הוא העזרה, כדכתיב: **"במקום קדוש תאכל"**. ופירש אחריו **"בחצר אהל מועד"**, ועל כרחינו לומר דסבירא ליה דפירוש **"בקדש הקדשים תאכלנו"** הוא כדרך קדש הקדשים, שפירשו כדרך אכילת קדש הקדשים, שהוא במקום קדוש, שהוא העזרה, כמו שפירש הוא עצמו. ובא רבי יהודה בן בתירא וחלק על דברי תנא קמא, ואמר, שאין פירוש **"בקדש הקדשים תאכלנו"** אלא כמשמעו, במקום שהוא קדש הקדשים, דהיינו בהיכל, שהוא לפני מן העזרה, ונקרא קדש קדשים בערך אל העזרה, שנקרא קדוש. ואימתי, בזמן שהקיפו הגוים את העזרה, אבל בשאר זמנים, אינם נאכלין אלא בעזרה, כדכתיב בחטאת, שהוא קדש קדשים: **"במקום קדוש תאכל"** וכתב בתריה **"בחצר אהל מועד"**, וכתב באשם: **"במקום קדוש יאכל"** וחזר וכתב: **"קודש קדשים הוא"**, לומר שלא זו בלבד, אלא כל שהוא קדש קדשים אינו נאכל אלא בעזרה. ואם תאמר, לתנא קמא דרבי יהודה בן בתירא, למה חזר וכתבו כאן, והרי כבר נאמר בפרשה זו, כדלעיל. יש לומר, שחזר וכתבו כאן כדי שיכרות ברית עם אהרן על זה, כדכתיב בסוף הפרשה: **"לחק עולם ברית מלח עולם היא"**, וזהו מה שכיון ת"ק בלשונו לומר: "כרת הכתוב ברית עם אהרן" כו', ולא אמר: למד שלא יהיו קדשי קדשים נאכלין אלא בעזרה, כמנהג רז"ל בכל מקום. אבל רש"י ז"ל שכתב "למד על קדש הקדשים שאין נאכלין אלא בעזרה", צריך לומר, שהוא סובר שחזר ונכתב כאן לעכובא, כאילו אמר: בקדש הקדשים תאכלנו, ולא חוץ ממנו. דאי מהתם הוא אמינא, למצוה, ולא לעכובא. וזהו הנראה מלשונם שאמרו "שאינם נאכלים אלא בעזרה" ולא אמרו שהם נאכלין בעזרה, כלשון הכתוב בתורה. ואלה הטעמים עצמם, צריך לומר גם במה שחזר וכתוב פה **"כל זכר יאכל אותו"**, שהרי כבר נאמר זה בפרשה זו.

פרק יח, יא

תרומת מתנם -

המורם מן התודה ומהשלמים ומאיל נזיר.

פירוש: המורם מן התודה, הוא החזה ושוק עם אחד מעשרה מהלחם הבא עמו.

לכל תנופות -

שהרי אלו טעונין תנופה.

פירוש: והראיה על זה שאמרנו שתרומת מתנם הם אלו השלשה מורמים הנזכרים, שהרי כתיב בתריה **"לכל תנופות"** ואלו השלשה הם הטעוין התנופה, כמו שהם מבוארים במקומם.

כל טהור -

ולא טמאים.

כדנתיא בספרי: "כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם אהרן על קדשים קלים שלא יהיו נאכלים אלא לטהורים". כלומר, שאין זה מצות עשה לטהורים שיאכלו אותו, אלא אזהרה לטמאים שלא יאכלו אותו, שמכלל הן אתה שומע לאו, ולפיכך שנו: "שלא יהיו נאכלין אלא לטהורים", ולא שנו: שיהיו נאכלים לטהורים, כלשון הכתוב.

פרק יח, יב

ראשיתם -

היא תרומת גדולה.

אבל בספרי שנו: **"כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן -** זו תרומה ותרומת מעשר. **ראשיתם -** זו ראשית הגז. **אשר יתנו -** זה הזרוע והלחיים והקיבה. **לה' -** זו חלה". והוא רחוק מאד מדרכי הפשט, כי הנראה מפשט הכתוב הוא, שכל המקרא הזה אינו אלא בתרומה גדולה, האמור בה: **"ראשית דגןך ותירושך ויצהרך"**. גם כנוי **"ראשיתם"** על **"דגן תירוש ויצהר"**, דסליק מנייהו קאי, לא על הגז, דגז מאן דכר שמיה. וגם **"אשר יתנו לה"** על **"ראשיתם"** דלעיל מניה קאי, לא על הזרוע והלחיים והקיבה, שלא הוזכר שמם פה. ולפיכך נטה רש"י ז"ל לדרך הפשט, והניח את מדרש רז"ל.

פרק יח, יח

כחזה התנופה וכשוק הימין -

של שלמים שנאכלים לכהנים ולנשיהם לשני ימים ולילה אחד, אף הבכור וכו'.

בספרי. פירוש: שהכתוב הקיש הבכור לחזה ושוק של שלמים. מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף הבכור כן. ואם תאמר: נהי, שהכתוב הקיש הבכור לחזה ושוק, מדכתיב: **"אך בכור שור או בכור כשב וגו' ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין"** מכל מקום לא ידענו מזה אם לחזה ושוק של שלמים אם לחזה ושוק של חטאת, שאינן נאכלין אלא ליום אחד ולילו בלבד. כבר הקשו זה בספרי, ותרצו: נלמד קדשים קלים, שהוא הבכור, מקדשים קלים שהם השלמים, ולא נלמד קדשים קלים מקדשי קדשים, שהוא החטאת.

לך יהיה -

בא רבי עקיבא ולמד: הוסיף לך הכתוב הווייה אחרת, שלא תאמר כחזה ושוק של תודה, שאינו נאכל אלא ליום ולילה.

בספרי פירש: "**לך יהיה**" למה נאמר, הרי כבר נאמר "**ובשרם יהיה לך**", אלא שהכתוב הוסיף עוד הווייה אחרת, שאלמלא ההווייה הזאת הייתי אומר שההקש שהקיש הכתוב הבכור לחזה ושוק, נהי שאין לומר שהיא לחזה ושוק של חטאת, מפני שנלמד קדשים קלים מקדשים קלים, ואין ללמוד קדשים קלים מקדשי קדשים כדלעיל. מכל מקום לא ידענו אם הוא לחזה ושוק של נדר ונדבה, או לחזה ושוק של שלמי תודה, ששניהם קדשים קלים, ואפשר שיהיה ההקש לשלמי תודה. מה שלמי תודה אינם נאכלים אלא ליום אחד ולילו בלבד, אף הבכור לא יהא נאכל אלא ליום אחד ולילו בלבד.

השתא דכתיבא הווייה אחרת, אנו מקישינן אותו על היום האחד ולילו, ויהיו שני ימים ולילה אחת. ולמדנו מזה שההקש הזה אינו אלא לחזה ושוק של שלמי נדר ונדבה. שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד. ויש לתמוה: למה לי היקישא, תיפוק לי מקרא ד"**שנה בשנה**" ופירש רש"י: "אם שחטו בסוף שנתו אוכל אותו היום ויום אחד משנה אחרת, למד שנאכל לשני ימים ולילה אחד" וכך הוא שנוי בספרי: "**שנה בשנה** - מלמד שהבכור נאכל לשני ימים, יום אחד לשנה זו, ויום אחד לשנה הבאה". ושם יש לומר: דאצטריך היקישא, לומר שנאכלין גם לנשים. אך קשה דאם כן, למה לי "**לך יהיה**" יתירא להוסיף הווייה אחרת.

פרק יח, כ

וחלק לא יהיה לך בתוכם -

אף בבזה.

בספרי דאם לא כן למה לי, הרי כבר נאמר "**בארצם לא תנחל**". וצריך לומר, דהאי "אף בבזה", בביאת הארץ קא מיירי, דומיא ד"**בארצם לא תנחל**", במקום שנוהג זה נוהג גם זה, דאם לא כן, איך נתנו לאלעזר חלק בבזה, דכתיב: "**ויתן משה את מכס, תרומת ה' לאלעזר הכהן**".

פרק יח, כג

והם -

הלויים

ישאו עונם -

של ישראל שעליהם להזהיר הזרים מגשת אליהם.

אמר שמלת "**והם**" שבה אל בני לוי הנזכרים בתחילת הפרשה, ומלת "**עונם**" שבה אל בני ישראל, שלא תאמר, שמלת "**והם**" ומלת "**עונם**" שבה אל בני ישראל הסמוך לה.

אחר כך פירש, שנשיאת העון, אם לא יזהירו הזרים מגשת אליהם, שעליהם מוטל להזהירם על זה.

פרק יח, כד

אשר ירימו לה' תרומה -

הכתוב קראו תרומה עד שיפריש ממנו תרומת מעשר.

בספרי. דאם לא כן "תרומה" למה לי זה [הרי] כבר נאמר "אשר ירימו לה'" ועוד, מעיקרא קרי ליה מעשר, ולבסוף קרי ליה תרומה.

פרק יח, כז

ונחשב לכם תרומתכם -

תרומת מעשר שלכם.

לא תרומה גדולה, דהיינו תרי ממאה, שהלויים אין להם לתת לכהנים אלא תרומת מעשר, שהיא עשרה ממאה. ופירש "כדגן מן הגורן", "כתרומה גדולה", כאילו אמר כתרומת הדגן היוצאת מן הגורן, שהיא התרומה הגדולה. ובמה תחשב תרומת מעשר שלכם? לענין אסור הזרים והטמאים באכילתה, ושהם בחיוב מיתה וחומש, כמו בתרומה גדולה. אבל בספרי דרשום לענינים אחרים, שהם רחוקים מדרכי הפשט, והרב ז"ל אינו מביא אלא מאותם שהם קרובים לפשוטו של מקרא.

פרק יח, כח

כן תרימו גם אתם -

כמו שישראל מרימים מגרנם ומיקביהם תרימו אתם המעשר שלכם.

פה פירש "כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב" שהם דבקים עם הפסוק הבא אחריו. ולמעלה פירש שהם דבקים עם המקרא שלפניו, "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב", ואין זה תימה, כי יש הרבה מקראות שנדרשין לפנייהם ולאחריהם.

פרק יח, כט

מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה' -

בתרומה גדולה הכתוב מדבר, שאם הקדים לוי את הכהן בכרי, וקבל מעשרותיו קודם שיטול כהן תרומה גדולה מן הכרי, צריך להפריש הלוי מן המעשר תחלה אחד מחמשים לתרומה גדולה ויחזור ויפריש תרומת מעשר.

שכך שנינו בספרי: "תרימו את כל תרומת ה'" בתרומה גדולה הכתוב מדבר. אתה אומר בתרומה גדולה הכתוב מדבר או אינו אלא בתרומת מעשר, כשאמר 'מכל מעשרותיכם' הרי תרומת מעשר אמור, הא מה תלמוד לומר: 'תרימו את כל תרומת ה'', בתרומה

גדולה הכתוב מדבר", עד כאן לשון הברייתא. ובא רש"י ופירש אותה, דהיכי משכחת לה שיהיו הלויים מצווים על הפרשת תרומה גדולה, והלא התרומה גדולה כבר נתנה לכהן קודם שיטול הלוי את המעשר, כדכתיב: **"ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו"**, שמאחר שנעשה דגן נתחייב מיד בתרומה גדולה. ואמר משכחת לה כגון שהקדים לוי את הכהן בכרי, ולא בעודו בשבולים, שאם הקדימו בשבולים, אינו חייב לתת לכהן אלא תרומת מעשר בלבד, דאמר ר' אבהו בפרק כל שעה: "מעשר ראשון שהקדימו בשבולים פטור מתרומה גדולה, שנאמר: **'והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר'** מעשר מן המעשר אמרתי לך, ולא תרומה גדולה ומעשר מן המעשר, אלא כשהקדימו בכרי", דהיינו אחר הדישה, דאמר קרא **"מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'"** אפילו תרומה גדולה. ובעי תלמודא: "מה ראית". ומשני "האי אידגן והאי לא אידגן".

ופירש רש"י: "ומה ראית דמוקמת קרא דחיובא בהקדימו בכרי, וקרא דפטורא בהקדימו בשבולים. האי אידגן האי דנתמרח בכרי, אידגן. וכיון דנקרא דגן נעשה טבל לתרומה, כדכתיב **'ראשית דגנך'**. והאי לא אידגן - וכי שקלי לוי עדיין לא הוה טבל לתרומה ופטור מתרומה גדולה". ולפיכך כתב רש"י כאן:

"שאם הקדים לוי את הכהן בכרי, וקבל מעשרותיו קודם שיטול כהן תרומה גדולה מן הכרי,"

דוקא בכרי, ולא בשבולים, אינו צריך להפריש מן המעשר שקבל אחד מחמשים לתרומה גדולה ויחזור ויפריש תרומת מעשר.

פרק יח, ל

בהרימכם את חלבו ממנו -

לאחר שתרימו תרומת מעשר ממנו.

שפירושו: המותר מהרמת חלבו ממנו, לא בעת הרימכם את חלבו ממנו. והבי"ת של בהרימכם כבי"ת **"התשחית בחמשה"**. ופירושו: בעבור הרימכם את חלבו ממנו, דהיינו אחר הרימכם את חלבו ממנו, יהיה המותר חולין גמורין. והוכרחת לכל זה, מפני שלא נמצא בי"ת שישמש במקום אחר. גם יהיה הוי"ו של "ונחשב" נוסף, כוי"ו **"ביום השלישי וישא אברהם את עיניו"**, שפירושו אחר הרימכם את חלבו ממנו, יחשב המותר ממנו כתבואת גורן לישראל, שהוא חולין גמורין.

כתבואת גורן -

שלא תאמר הואיל וקראו הכתוב תרומה כו' היא כולו אסור.

פירוש: אל יקשה בעיניך לומר מהי תיתי לאסור את המותר, אדאצטריך קרא להתירו, שכבר תירץ זה בספרי, דאי לאו קרא היה בדין, הואיל ותרומה קרויה תרומה, ומעשר ראשון קרוי תרומה, אם למדנו לתרומה שאינה נאכלת אלא במקום טהור, אף מעשר

ראשון לא יהא נאכל אלא במקום טהור, תלמוד לומר: 'ואכלתם אותו' בכל מקום, אפילו בקבר.

פרק יח, לב

ולא תשאו עליו חטא -

הא אם לא תרימו, תשאו חטא.

פירוש: האי קרא לאו לפטור המרימים הוא דאתא, דמהי תיתי לחייב, אדאצטריך לפטור, אלא לחייב הוא דאתא, ומכלל לאו אתה שומע הן. ומזה הטעם עצמו פירש גבי "ולא

תמותו -

הא אם תחללו תמותו".

דמכלל לאו אתה שומע הן, דאם לא כן למה לי "ולא תמותו", מהי תיתי לחייב אדאצטריך קרא לפטור.

פרשת חוקת

פרק יט

פרק יט, ב

זאת חקת התורה -

לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת, לפיכך כתב

בה חוקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה.

ואף על פי שיש בכמה מקומות חוקה, ולא שייך בהן "גזירה היא מלפני" וכו', כמו: "זאת חוקת הפסח", שהרי טעם הפסח מבואר הוא לעתיקי משדים, שאני הכא דכתיב תורה וחוקה, והיה די באחד, כמו: "זאת התורה אדם כי ימות באהל", "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם" ויקרא, "זאת חוקת הפסח" שאז מורה על צויו יתברך. כי צויו פעם נקרא מצוה, מגזרת צווי, ופעם נקראת תורה, מגזרת הוראה, כי צויו היא הוראתו, ופעם נקרא חקה, מלשון גזרה, כי צויו היא גזרתו, ופעם נקרא משפט "משפטי ה' אמת", כי צויו הוא המשפט ששפט במחשבתו. ולכן כונו מצותיו יתברך פעם בשם מצות - "אלה המצוות אשר צוה ה' אל בני ישראל", שכל המצות נכללין בהם, כדתיניא בתורת כהנים: "אלה המצות שאין נביא עתיד לחדש דבר מעתה".

ופעם בשם משפטים "ואת משפטי תגעל נפשכם", שכל המצות נכללות בהם, כדתיניא בתורת כהנים: "יש לך אדם שאינו לומד ואינו עושה ומואס באחרים, אבל אינו שונא את החכמים, תלמוד לומר: 'ואם את משפטי תגעל נפשכם' הם החכמים העוסקים במצותיו

יתברך. ופעם בשם חוקים **"אם בחוקותי תמאסו"**, שכל המצות נכללות בהן. כדתניא בתורת כהנים: "יש לך אדם שאינו לומד, ואינו עושה, אבל אינו מואס באחרים. תלמוד לומר: **'אם בחוקותי תמאסו'**, שהוא המצוות, כאילו אמר אם לא תשמעו לי, ולא תעשו את כל המצוות האלה ואם בהם תמאסו, ואם אתם תגעל נפשכם. ופעם בשם תורה, **"תורת ה' תמימה משיבת נפש"**, שכל המצוות נכללות בהן. אבל היכא דכתיב תרתי, כמו **"חוקותי ותורותי"**, על כרחינו לומר שחוקותי מורה על ענין מיוחד. ותורותי על ענין מיוחד. והכא אף על גב דכתיב תרתי, חוקה ותורה, כיון דלא כתיבי אהדדי, דומיא ד"חוקתי ותורותי", אלא **"חוקת התורה"** שם חוקה סמוכה לתורה, הוכרחו לדרוש שהאחד הוא פירוש האחר, כאילו אמר, שהתורה הזאת של פרה, היא חקה. ולא היה צריך לזה, כי התורה והמצוה כלם גזירה, אלא שבא להודיע שאין במצוה הזאת טעם כלל, אלא הגזרה, שכך גזרה חכמתו יתברך וראוי לקבל אותה, אף על פי שלא מצאנו בה טעם כלל. ואם תאמר, אי הכי גבי **"בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו"**, למה לא דרשו החוקים על המצות שאין בהם טעם, והמצות באותן שיש בהן טעם, כמו שדרשו גבי **"חוקותי ותורותי"**. יש לומר, משום דגבי חוקותי ותורותי הפועל הנופל בם הוא אחד, והיא השמירה, הוכרחו לשום הבדל בין שתיהם ואמרו: חוקותי אלו המצות שיצר הרע משיב עליהם. ותורותי הם שאר כל המצות שיש בהם טעם. דאם לא כן למה נכתבו שתיהן, אבל גבי **"אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו"**, שהפועל הנופל על חוקותי היא ההליכה, המורה על העמלים בתורה, והפועל הנופל על מצותי, היא השמירה המורה על קיום המצות, ומצינן לפרושי תרווייהו על המצות, שהוא השם הנאמר בכלל, למה נפרש אותה בשם הנאמר בייחוד, עד שיהיה שם החקים לענין אחד ושם המצוות לענין אחר. אבל לגבי **"את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמרו"** שבפרשת אחרי מות וברש"י, שיש בהן פעולת שונות, שגבי משפטי כתוב עשייה, וגבי חקותי כתוב שמירה, הוצרכו לפרש המשפטים מענין אחד, והחוקים מענין אחד אף על פי שיש הבדל ביניהם מצד הפעולה, מפני שהשמירה, והעשייה שתיהן מורות על קיום המצוות, כדכתיב: "תשמרו ועשיתם אותם", וכתבי: **"ושמרתם לעשותם"**. אך קשה מהלשון האחרון שאמרו שם: "דבר אחר: **ושמרתם את חקותי ואת משפטי** - ליתן שמירה ועשייה לחוקים ושמירה ועשייה למשפטים", לפי שלא נתן אלא עשייה למשפטים ושמירה לחוקים, אלמא שמירה לחוד ועשייה לחוד.

ושמא יש לומר, דאף לפי הלשון האחרון, כיון שבא הכתוב של **"ושמרתם"** ליתן שמירה ועשייה לכל אחד, לא היה לו לכתוב שניהם, לפיכך דרשום כל אחד בשם הייחוד.

ואם תאמר, אי הכי בפרשת מטות דכתיב ביה: **"זאת חוקת התורה אשר צוה ה', אך את הזהב ואת הכסף וגו'**, למה לא דרשו מה שדרשו כאן. יש לומר, דהתם נמי באפר פרה קא מיירי, דפירוש "אך במי נדה יתחטא, לטהרו מטומאת מת" קא מיירי, שאמר להם צריכין הכלים גיעול לטהרה מן האסור, וחטוי לטהרם מן הטומאה. אך קשה, שזה אינו אלא לפי פשוטו, כדפרש"י ז"ל שם בהדיא, אבל לפי מדרש רז"ל אינו אלא לטבילה, שאף

"להכשירן מן האיסור, הטעין טבילה לכלי מתכות". ושמה יש לומר, שגם הטבילה עצמה מאותן שאין בהם טעם היא, דמה טעם בטבילת ארבעים סאה, ישוב טהור מטומאתו, וברחיצת אלף סאה, שלא במקום טבילתו, לא ישוב טהור. ואם תאמר, איך אמרו מפני שאין טעם לפרה, והלא אמרו משמיה דרבי יוסי בר חנינא שיש בה טעם, אלא שלא גלהו הקדוש ברוך הוא אלא למשה לבדו.

יש לומר, שמה שבקריאת חוקה אינו אלא לישראל, שלא נודע להם טעמה, והיינו דאמר רבי יוסי בר חנינא "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אני מגלה טעם הפרה, אבל לאחרים חוקה".

ואם תאמר, אכתי היכי משתמע ממלת חוקה, דהכא שהיא גזרה שאין בה טעם, והלא כל המצות כולן נקראו בשם גזרות, כדמשמע ממה שאמרו: "משל למלך הנכנס למדינה, שאמרו לו עבדיו: גזור עלינו גזרות. אמר להם: כשתקבלו מלכותי, אגזור עליכם גזרות. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: קבלתם עליכם מלכותי - 'אנכי ה' אלהיך', קבלו גזרותי - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', משמע שהמצות כלם נקראות בשם גזרות. ומכאן הוכיח הרמב"ן ז"ל שהגזרה נאמרת על כל המצות, ולא על המצות שאין בהן טעם בלבד רמב"ן. וטען מזה להרמב"ם ז"ל על מה שפירש בברכות גבי "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, משתקין אותו, לפי שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינם אלא גזרות. שאין בהם אלא גזרות הבורא יתברך בלבד, בלתי שום טעם". יש לומר, ששם גזרה, היא מהשמות הנאמרים בכלל וביחוד, כשם התפלה הנאמרת בכלל על כל מיני הבקשות - "תפילה למשה", "תפילה לעני", וביחוד על נוסח השמונה עשרה ברכות בלבד. כמו שאמרו: "חמשה דברים מעכבין את התפלה", "תפלת השחר זמנה מהנץ החמה עד ארבע שעות, ותפלת המנחה משבע שעות ומחצה", וכן גזרה נאמרת בכלל על כל אחת מהמצות, מפני שצויו יתברך היא גזרה, ומזה המין היא מה שאמרו: "קבלתם מלכותי - 'אנכי ה' אלהיך', קבלו גזרותי - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". ונאמרת בייחוד על המצוה, שאין לה סבה ועילה, אלא גזרת מלך בלבד. ומזה המין הוא, מה שאמרו בברכות: "לפי שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינם אלא גזרות". וכן מה שאמרו כאן: "לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל וכו' לפיכך כתוב בה חוקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה", אינו אלא מזה המין.

ויקחו אליך לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר. אמר זה מפני שכל מלאכת הפרה על ידי אלעזר בן אהרן היא עשויה, כדכתיב: "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן והוציא אותה וגו', ומשה לא נתעסק בה כלל. אבל גבי: "ויקחו אליך שמן זית זך", שלא באר בו הכתוב מי היה המתעסק בו, אמר: ויקחו אליך - אזהרה למשה על שמן המנורה, שהוא עצמו יהיה המתעסקים בו. ועוד, שאי אפשר לומר שם שנקרא על שמו, מאחר שאין השמן מהדברים הקיימים העומדים למשמרת, אלא הוא כלה, מה שאין כן אפר הפרה שהיתה "לעדות בני ישראל למשמרת".

אדומה תמימה -

שתהא תמימה באדמימות.

לא תמימה ממום, כפירוש תמים בכל מקום, שהרי כתיב בה **"אשר אין בה מום"**, ולא תמימת הקומה, שאף אם היתה ננסת, כשרה היא, כשאר כל הקדשים, כדתנן בפרק שני דפרה, אלא "תמימה באדמימות" פירושו שלימת האדמימות, שלא יהיה בה שערות בלתי אדומות והאי דקאמר "שחורות", לאו דוקא, אלא כל שאינם אדומות, קרי להו שחורות, וכן שנינו בפרק שני דמסכת פרה: "היו בה שתי שערות שחורות או לבנות פסולה". ואף על גב דמתמימה באדמומות משמע, שאם היה בה אפילו שער אחד שחור או לבן פסולה, אתא הלכתא ואוקמה אשתי שערות, דכל השיעורין הלכה למשה מסיני הם, כדאמר רב חייא בר אשי אמר רב בפרק קמא דסוכה: "שיעורין חציצין ומחיצין, הלכה למשה מסיני הן. והא דכתיב **'ארץ חטה ושעורה וגו'**, ואמר רב חנן: כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר", אינו אלא דרך אסמכתא. והא דקאמר שאם היו בה שתי שערות שחורות פסולה, דמשמע לא שנא בגומא אחת לא שנא בשתי גומות, ואלו במתניתין קתני: "היו לה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גומא אחת פסולה", דמשמע אבל בתוך שתי גומות, כשרה, שמא הוא סובר כבן בתירא דפליג על דברי תנא קמא ואמר אפילו אחת בראשה ואחת בזנבה, פסולה.

פרק יט, ג

אל אלעזר -

מצותה בסגן.

בספרי. שכן בא הכתוב ולמד על הפרה שתהא נעשית בסגן. תדע שכן, שהרי אהרן קיים ואלעזר שורף את הפרה. ופירוש "מצותה בסגן", אינו אלא על זאת הפרה בלבד, אבל של דורות נחלקו בה בספרי: קצתם אמרו דמ**"אותה"** משמע אותה לאלעזר, ושאר כל הפרות לכהן גדול, וקצתם אמרו: אותה לאלעזר ושאר כל הפרות בין בכהן גדול בין בכהן הדיוט. אבל במסכת יומא אמרו: אותה לאלעזר, ולא לדורות לאלעזר. איכא דאמרי לדורות בכהן הדיוט, ואיכא דאמרי לדורות בכהן גדול. וכלם מודים שאין מצותה לאלעזר אלא בפרה הזאת.

אל מחוץ למחנה -

חוץ לשלש מחנות.

כדתניא בספרי: **"אל מחוץ למחנה -** בהר המשחה", שהוא חוץ מחומת ירושלים. וירושלים היא מחנה ישראל. וחוץ ממנה היו חוץ לשלש מחנות. וראיתם מבוארת במסכת יומא בפרק שני שעירי יום הכפורים, "דתניא רבי אלעזר אומר: נאמר כאן **'מחוץ למחנה'**,

ונאמר להלן '**מחוץ למחנה**', מה כאן חוץ לשלש מחנות, אף להלן חוץ לשלש מחנות. ומה להלן במזרחה של ירושלים, אף כאן במזרחה של ירושלים. ופרש"י: "נאמר כאן - בפר יום הכפורים. ונאמר להלן - בפרה אדומה. מה [כאן] - בפרים הנשרפים חוץ לשלש מחנות, אף שחיתת פרה אדומה, חוץ לשלש מחנות. ומה להלן - בפרה אדומה במזרחה של ירושלים, דכתיב פסוק ד: '**והזה אל נוכח פני אהל מועד**' אלמא עומד במזרח ופניו למערב כנגד פתחו של היכל, שהוא בכותל מזרח ופתוח למזרח אף כאן" וכו'. ובפרים הנשרפין גופייהו מנלן דהוו חוץ לשלש מחנות, דתניא: '**והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה**' חוץ לשלש מחנות, או אינו אלא חוץ למחנה אחת. כשהוא אומר בפר העדה, '**אל מחוץ למחנה**', שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר: '**ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון**' תן לו מחנה שנייה. וכשהוא אומר '**אל מחוץ למחנה**' בדשן שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר '**אל שפך הדשן ישרף**', תן לו מחנה שלשי". ופרש רש"י: כשהוא אומר '**אל מחוץ למחנה**' בדשן. שאין תלמוד לומר אינו מלמד כלום, דאנא ידענא דאל מחוץ למחנה מוציאין אותה, דכתיב בפרים הנשרפין '**אל שפך הדשן**' וכתיב בהו '**אל מחוץ למחנה**'.

ושחט אותה לפניו -

זר שוחט ואלעזר רואה.

בספרי. ומייתי לה בפרק טרף בקלפי: "מדכתיב '**לפניו**' מכלל, דשוחט לאו אאלעזר קאי, אלא ושחט אותה אחר לפני אלעזר" פירוש: ומדלא פירש הכתוב אי זה אחר הוא, שמע מינה אפילו זר כשר בשחיטתה, ולא כמאן דאמר לעולם אלעזר שחיט לה, ומאי לפניו "שלא יסיח דעתו משמירתה".

פרק יט, ז

אל המחנה -

למחנה שכניה, שאין טמא משולח חוץ לשתי מחנות, אלא זב ובעל קרי ומצורע.

פירוש: האי '**ואחר יבא אל המחנה**', דמשמע שהיה משולח ממנו, על כרחך במחנה שכניה קא מיירי, דאי במחנה לוי, או במחנה ישראל קא מיירי, אם כן היה משולח מהם, ואין זה אמת, שהרי אינו משולח אפילו ממחנה לוי, אלא זב ובעל קרי ומצורע. וכל שכן ממחנה ישראל, שאינו משולח ממנו רק המצורע לבד. ואם כן זה השורף את הפרה שאינו מהם, על כרחך לומר שלא היה משולח אלא ממחנה שכניה. וקרא ד'**ואחר יבא אל המחנה**' במחנה שכניה, שהיה משולח ממנו, קא מיירי.

וטמא הכהן עד הערב -

סרסו ודרשו: וטמא עד הערב ואחר יבא אל המחנה.

שהרי, אפילו תרומה אינו רשאי לאכול, עד שיעריב שמשו, אף על פי שטבל מבעוד יום. כל שכן שיכנס למחנה שכינה, דתנן: "טבל ועלה, אוכל במעשר, העריב שמשו, אוכל בתרומה; הביא כפרתו, אוכל בקדשים". והני מילי למי שהוא בר כפרה, שכפרתו מעכבתו מלאכול בקדשים, אבל האי דלאו בר כפרה הוא, העריב שמשו מיד אוכל בתרומה וקדשים, הילכך על כרחינו לומר, דקרא מסורס הוא: וטמא עד הערב ואחר יבא אל המחנה.

פרק יט, ט

והניח מחוץ למחנה -

לשלשה חלקים מחלקה וכו'.

כדתנן בפרק שלישי דמסכת פרה:

"וחולקין אותו לשלשה חלקים, אחד בחיל, ואחד בהר המשחה, ואחד מתחלק

לכל המשמרות".

ומפרש בתוספתא דפרה: "זה של משמרות, ליטול ממנה בני עיירות. זה שבהר המשחה, לפרות אחרות. וזה שבחיל למשמרת", מגזרת הכתוב. ופרש"י: לפרות אחרות, שהכהנים הגדולים נוטלין ממנו לפרות אחרות, ומקדשין ממנו, כדתנן בריש פרק שלישי דפרה: "שבעה ימים קודם לשריפת הפרה, מפרישין הכהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה. ובית אבן היתה נקראת. ומזין עליו כל שבעה הימים", שכן בהפרשת אהרן ובניו לחיוב הכהונה, חייבם הכתוב שיהיו מופרשין בפתח אהל מועד ולא יצאו משם עד סוף שבעה ימים. ואמר: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים". ואמר אחר זה: "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם" ודרשו רז"ל: "צוה ה' לעשות" - זה מעשה פרה. 'לכפר עליכם' - זה מעשה יום הכפורים, שהכהן השורף את הפרה והעובד ביום הכפורים, צריכין שיפרשו שבעה ימים קודם זה, ויעצרו מאשה, ומזין עליהם בכל יום ויום, מאותן השבעה ימים, מאפר הפרה שבהר המשחה. ונראה לי, שהחלוק בזה הוא שאמרו שמחלקים אותה לשלשה חלקים, אינו אלא על פי הקבלה, כי אף על פי שאמר הכתוב תחלה "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור" חזר ואמר "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה", כדי להודיע מה יעשו בה בהנחתה במקום טהור. והפסוק השלישי שאמר: "והיתה לבני ישראל, ולגר הגר בתוכם, לחוקת עולם", בא להודיע שיהיה הדין הזה נוהג, על פי הסדר הזה תמיד.

למי נדה -

למי הזיה, כמו: "וידו אבן בי", "לידות את קרנות הגוים", לשון זריקה.

לא ידעתי איך דמה מלת נדה עם מלת לידות, והלא מלת נדה הוא משורש נדד והדגש לחסרון הכפל או משורש נדה, והדגש לחסרון נו"ן השרש, ועקרו נדה בפלס נגלה, ואילו

מלת לידות הוא משורש ידה. ואף לדעת חכמי צרפת, שסוברים שהם מהשניים בעלי שתי אותיות, שיש שורש פחות משלש אותיות הנה יהיה מלת לידות שרשה יד, ומלת נדה שרשה נד, ואין דמיון ביניהם. לפיכך אני אומר טעות נפל בספרים ואין הדמיון אלא "וידו **אבן בי**", שהוא סובר ששרשו נדה, כמו: "ויכו כף על ירך", ששרשו נכה, שאז תהיה מלת נדה ומלת וידו שרשם נדה.

פרק יט, יב

הוא יתחטא בו -

באפר הזה.

פירוש: אין כינוי "בו" שב אל הפרה, דומיא ד"והיתה לעדת בני ישראל", "והיתה לבני ישראל", רק אל האפר.

פרק יט, יג

במת בנפש -

ואי זה מת, של נפש אדם.

הוצרך לפרש פה, ולא גבי פסוק יא "הנוגע במת לכל נפש אדם", מפני שהלמ"ד של "לכל נפש", מורה שמלת "הנוגע" אינה דבקה עם מלת "לכל נפש", שהרי הנגיעה בכל מקום היא עם אות בי"ת "כל אשר יגע בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר". ואחר שמלת מת היא עם אות בי"ת, ומלת נפש היא עם אות למ"ד, הוא אות שמלת הנוגע אינה דבקה רק עם מלת [במת], ו"לכל נפש" הוא ביאור למלת "במת". כלומר, באי זה מת אמרתי, במת של כל נפש אדם, והלמ"ד כלמ"ד "לעבדך ליעקב". אבל פה, שמלת מת ומלת נפש הם עם אות בי"ת, ונראה שמלת הנוגע דבק עם שתיהן, הוצרך לומר שאף על פי כן, מלת הנוגע אינה דבקה רק עם המת, והבי"ת של בנפש הוא במקום למ"ד, כבי"ת "ושלח את השעיר במדבר".

להוציא נפש בהמה שאין טומאתה צריכה הזאה.

אלא טומאת שבעה.

דבר אחר: בנפש זו רביעית דם.

שהנוגע ברביעית דם היוצא מן המת הרי הוא טמא טומאת שבעה וצריך הזייה שלישי ושביעי, כאילו נוגע במת בעצמו. ולפי זה יהיה שמוש הבי"ת כמשמעו, שמלת "הנוגע" דבקה בו עם המת.

את משכן ה' טמא -

אם נכנס לעזרה בטבילה בלא הזיית שלישי ושביעי.

הוסיף "אם נכנס", מפני שלולא זה, נראה שאף על פי שלא נכנס במשכן, כיון שלא נתחטא קרינן ביה **"את משכן ה' טמא"**. גם אמר "בעזרה" במקום המשכן הנזכר, מפני שהנכנס במקדש אם הוא זר, או אפילו כהן שלא בשעת העבודה, הרי הוא בכרת, אף על פי שטבל והוזה, ומאי **"ולא יתחטא"**. גם הוסיף מלת "בטבילה" מפני שאם לא טבל אפילו נתחטא, חייב כרת. ועוד מאי **"עוד טומאתו בו"** שפירושו עדיין, דמשמע שעשה טהרה רק שלא נתחטא, ולכן עדיין טומאתו בו כדפירש גבי "עוד טומאתו בו - אף על פי שטבל". גם הוסיף על **"ולא יתחטא"** מלת שלישי ושביעי, מפני שסתם ולא יתחטא מורה שלא הוזה כלל, אבל אם הוזה בשלשי או בשביעי, ואחר כך נכנס בעזרה, אינו חייב כרת.

פרק יט, יד

כל הבא אל האהל -

בעוד שהמת בתוכו.

לא כל הבא אל האהל, אף על פי שכבר הוציאו ממנו את המת שבתוכו.

פרק יט, טו

וכל כלי פתוח -

בכלי חרס הכתוב מדבר, שאינו מקבל טומאה מגבו, אלא מתוכו. לפיכך אם אין מגופת צמידתו פתולה עליו יפה בחבור, טמא, הא אם יש צמיד פתיל עליו, טהור. יש מפרשים דהכי קאמר: בכלי חרס הכתוב מדבר, שהרי הכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו. והכא נמי כתיב **"וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא"**, שפירושו: אם אין מגופת צמידתו פתולה יפה עליו בחבור, טמא הוא. ודייקינן מינה: הא אם יש צמיד פתול עליו, טהור, שאינו מקבל טומאה מגבו. ופירוש משובש הוא מכמה טעמים: חדא, דלא אשכחן בשום דוכתא שהכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו, אלא מהכא. ועוד, האי "לפיכך", אם אין מגופת צמידתו וכו' מיבעי ליה. ועוד, דבהדיא אמרו בפרקא קמא דחולין חולין כה א: ויהא כלי חרס מטמא מגבו מקל וחומר: ומה כל הכלים שאינם מטמאים מאוירן מטמאין מגבן, כלי חרס שמטמא מאוירו, אינו דין שיטמא מגבו. אמר קרא: **"וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו"**, אי זהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו, הוי אומר זה כלי חרס.

וכי אין צמיד פתיל עליו הוא דטמא, הא יש צמיד פתיל עליו, טהור. ופרש"י: "ומה כלי שטף שאין מטמאין מאוירן בלא נגיעה, כדיליף לקמיה מ'כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו' תוכו של זה, ולא תוכו של אחר. מטמאין מגבן - בנגיעה כדכתיב **'וכל אשר יפול... מנבלתם עליו וגו'**. עליו משמע דנגע, ולא שנא גבו ולא שנא אוירו. וכל כלי פתוח - מדקפיד אפתיחה, שמע מינה בכלי חרס קאי. דאיזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו - באי זה כלים

הרגילה תורה את הטומאה להשכים למהר לבא דרך פתחו. הוי אומר זה כלי חרס - דכתיב בגויה בדוכתא אחריתי 'אל תוכו'. הא יש צמיד פתיל עליו - שמצומדת מגופתו עליו לפיו יפה. פתיל - מגופה. טהור ואף על פי שהוא באהל המת, אלמא לא נטמא מגבו". הרי לך בפירוש: שלא למדנו שבכלי חרס הכתוב מדבר, אלא ממלת "פתוח" דכתיב ביה דמדקפיד קרא אפתיחה שמע מינה דבכלי חרס קאי, דאי זהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו, הוי אומר זה כלי חרס, ולא ממה שאינו מטמא מגבו, כמו שפירשו המפרשים הללו.

אלא הכי פירושא: "וכל כלי פתוח - בכלי חרס הכתוב מדבר", ולא רצא להביא הראיה עליו, אלא סמך על מה שהוסכם בתלמוד שבכלי חרס הכתוב מדבר. וכתב אחר זה "שאינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו". פירוש: להודיענו שאינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו. אחר כך אמר "לפיכך אם אין מגופת צמידתו פתולה עליו יפה בחבור, טמא הוא, הא אם יש צמיד פתיל עליו, טהור" פירוש: ומפני שאינו מטמא מגבו, אלא מתוכו, לפיכך אם אין מגופת צמידתו פתולה עליו יפה בחבור, טמא, הא אם יש צמיד פתיל עליו, טהור מפני שאינו מקבל טומאה מגבו.

ומעתה מה ששואלים העולם: מה בא להשמיענו בדוקיא זו דקאמר "הא אם יש צמיד פתיל עליו טהור", וכי עד השתא לא שמענו זה, והלא כל התורה כולה אינה אלא כללות, שמכלל לאו אתה שומע הן, ומכלל הן אתה שומע לאו. אינה צריכה לפנים, שהרי הדוקיא הזאת לקוחה מתוך התלמוד כדלעיל, ששם הוכרחו לדוקיא זו, מפני שעל ידה למדנו שהכלי חרס אינו מטמא מגבו, שהרי כל עצמם לא היתה אלא להביא ראיה מן התורה שהכלי חרס אינו מטמא מגבו, כדי לבטל הקל וחומר שדנו ממנו שיהיה מקבל טומאה מגבו, וכשלא מצאו בפירוש בתורה שהכלי חרס הסתום אינו מקבל טומאה מגבו והוא טהור, הראוה ממה שכתוב "וכל כלי פתוח טמא". ודייקו ממנו הא סתום טהור, וחייבו מזה שאינו מקבל טומאה מגבו.

פתיל -

לשון מחובר בלשון ערבי. וכן "נפתולי אלהים נפתלתי" נתחברתי.

וגבי נפתולי אלהים נפתלתי פירש, שמנחם בן סרוק הוא שפירשו נפתולי אלהים נפתלתי מלשון חבור. "אבל אני מפרשו לשון עקש ופתלתול - נתעקשתי, והפצרתי פצירות ונפתולים למקום". אבל בחולין פירש גבי "הא יש צמיד פתיל עליו טהור - שמצומדת מגופתו עליו לפיו יפה. פתיל - מגופה". ושני המאמרים הללו, הם חלוקים בפירוש "פתיל" בהכרח, שכאן פירש פתיל לשון מחובר, ושם פירש פתיל מגופה. אבל פירוש "צמיד" יחוייב לומר, שממה שפירש פתיל מחובר, יתכן לפרש צמיד מגופה, ויהיה פירוש "אשר אין צמיד פתיל עליו" - שאין מגופתו מחוברת לפיו יפה. וממה שאמר: "פתיל מגופה", יחוייב לפרש, צמיד לשון חבור.

ויהיה פירוש אשר אין צמיד פתיל עליו, שאינו מחובר מגופתו לפיו יפה. ויהיו המאמרים הללו חלוקים גם בפירוש צמיד. או יתכן, שבפירוש צמיד שני המאמרים מורים שהוא מלשון חבור, מגזרת "**הנצמדים לבעל פעור**", רק שהמאמר שפירוש פתיל מחובר יחייב לפרש שצמיד מורה על המגופה, וקורא המגופה צמיד להיותה מחוברת תמיד עם פי הכלי, וזה שכתוב כאן אם אין מגופת צמידתו פתולה עליו, כלומר שאין המגופה, שהיא צמידתו הנצמדת בו תמיד, מחוברת עליו בפיו יפה. והמאמר שפירש: פתיל מגופה, יחייב לפרש שצמיד כמשמעו הלשון ממש. ופירוש אשר אין צמיד פתיל עליו, שאינה מחוברת מגופתו לפיו יפה.

פרק יט, טז

על פני השדה -

רבותינו דרשו: לרבות גולל ודופק.

בספרי, ומייתי לה בפרק בהמה המקשה. פירוש: לרבות גולל ודופק שמטמאין במגע ובאהל, ולא במשא. כדתניא בפרק העור והרוטב ותניא במסכת נזיר בפרק כהן גדול ונזיר: "**על פני השדה -** זה המאהיל על פני המת". ובמגע מדאפקיה בלשון נגיעה. אבל במשא לא אשכחן שיטמא, כדכתבו התוספות בפרק העור והרוטב. אבל רש"י ז"ל כתב שם "גולל ודופק הלכה גמירי לה בבהמה המקשה. ולמאן דנפקא ליה התם מקרא, לא ידענא מהיכא אימעט משא". והא דדרשי להאי קרא ד"**וכל אשר יגע על פני השדה -** לרבות גולל ודופק", הוא משום דמפרשי ליה להאי קרא כאילו כתוב: וכל אשר יגע על פני השדה או בחלל חרב או במת וגו', אבל לפי פשוטו של מקרא אין על פני השדה מהדברים שיגע בהם, דאם כן: וכל אשר יגע על פני השדה או בחלל חרב מיבעי ליה. רק פירוש: כל אשר יגע בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר, כשהם על פני השדה, שאין שם אהל, אלא המגע בלבד, יטמא.

ופירוש גולל ודופק, פרש"י בפרק בהמה המקשה ובפרק העור והרוטב: "גולל - כסוי הארון של מת. דופק - דף שנותנין בצדו". ופירשו התוספות: על שם שהגולל דופק עליו. וכעין זה פירש בערוך. והקשו עליו מההיא דפרק מי שמתו דקאמר: "מדלגין היינו על גבי הארונות", ואיך היו מדלגין, והלא הגולל והדופק מטמא באוהל. ועוד, שהארון של מת אין דרכו שיהיה על פני השדה, ואיך נתרבה הגולל והדופק מקרא ד"**על פני השדה**". ועוד, מהא דתניא בעירובין: "כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין ממנו לא גולל לקבר" וכו', וכי דרך לעשות כסוי הארון מבעלי חיים. ויש מתרצין, דהא דמרבין מעל פני השדה גולל ודופק, מיירי כשפירש מתוך הקבר ויצא על פני השדה, אבל בעודו טמון אגב קרקע, לא מטמא באהל. והשתא אתי נמי שפיר ההיא דמדלגין היינו על גבי ארונות. ומההיא דעירובין לא קשה, ד"כמה דברים אשכחן דהוו מילתא דלא שכיחא, ומיירי בהו תלמודא לדרוש ולקבל שכו, כדאמר בפרק בהמה המקשה: בלעתו חולדה והוציאנו והכניסנו,

והקיאנו ויצא מאליו מהו. הדביק שני רחמים ויצא מזה לזה מהו, אף על פי שלא יבא כזה לעולם".

והרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב ואמר: "ואין גולל ודופק, על דעת החכמים, נדרש מן הכתוב, אבל הוא הלכה, ואין הנזיר מגלח עליו ואין חייבין עליו על טומאת מקדש וקדשיו. אבל **'על פני השדה'** הוא לרבותינו כפשוטו שיגע בחלל חרב שנפל על פני השדה ואין שם דבר מאהיל. ומפני ייתורו עשו בו מדרש", עד כאן דבריו.

ודבריו תמוהים בעיני מאוד, כי דברי הרב הם על דעת רבי עקיבא, שסובר לאו הלכתא היא, אלא מקרא ד"**על פני השדה**" לרבות גולל ודופק, ודברי הרמב"ן על דעת רבי ישמעאל שסובר הלכתא היא, וקרא להוציא עובר וכו'. וכן פרש"י בפרק בהמה המקשה גבי "ורבי ישמעאל גולל ודופק הלכתא גמירי לה, ורבי עקיבא עובר במעי אמו טמא מדאוריתא". ואמר: "ורבי ישמעאל סבר, גולל ודופק הלכתא היא - וכי אתא קרא על פני השדה להוציא עובר. רבי עקיבא סבר עובר במעי אמו טמא - הוא וכי אתא קרא לגולל ודופק, דקסבר לאו הלכתא היא".

ולכא למימר דהרמב"ן ז"ל סובר דרבי עקיבא נמי אית ליה דהלכתא גמירי לה, ואפילו הכי דריש קרא דעל פני השדה מייתורו, לרבות גולל ודופק, אסמכתא בעלמא הוא אף על גב שפשוטו בענין אחר, דאם כן מאי האי דקאמר תלמודא: "ורבי ישמעאל גולל ודופק הלכתא גמירי לה", דמשמע אבל רבי עקיבא לית ליה הלכתא, והא לרבי עקיבא נמי הלכתא גמירי לה, ולא מקרא מפיק לה, אלא מיתורא בעלמא בדרך אסמכתא. אבל הרמב"ן ז"ל כתב בפרק שני מהלכות טומאת מת: "הגולל והדופק מטמאין במגע ובאווה לקבר, וטומאתן מדברי סופרים, ואין מטמאין במשא". והראב"ד השיג עליו ואמר: "אינו מחוור, שבמסכת חולין גרסין: **כל אשר יגע על פני השדה** להביא גולל ודופק, דברי ר' עקיבא, ורבי ישמעאל דריש לה לעובר במעי אשה, וגולל ודופק הלכתא גמירי לה. ולרבי עקיבא מגע גולל ודופק מ'**אשר יגע**', ואוהל מ'**על פני השדה**' משמע, אבל משא אין בהם".

וכן מה שטען הרמב"ן עוד "אבל על פני השדה היא לרבותינו כפשוטו" וכו', וכוונתו בזה לטעון על הרב ז"ל שאמר ש"רבותינו דרשוהו לרבות גולל ודופק. ופשוטו" וכו', דמשמע שרבותינו לא אמרו אלא הדרש שדרשו בלבד, לרבות גולל ודופק, זה לא נמצא בשום מקום שיפרשוהו רז"ל כפשוטו, אלא שהביאו לחשוב זה, מההיא דמסכת נזיר פרק כהן גדול, שאמרו: "**וכל אשר יגע על פני השדה -** זה המאהיל על המת". וזהו שכתב אחר זה "וכך אמרו בנזיר, פרק כהן גדול: וכל אשר יגע על פני השדה זה המאהיל על המת וכו'". עד ויהא בחלל חרב חסר וי"ו וכו', שהוא סובר שדברים אלו של פרק כהן גדול הוא על פי פשוטו, ואין הדבר כן, שהרי הסמ"ג פירש אותו בגולל ודופק, ואמר ש"זה המדרש של גולל ודופק לדרשא" וכו' גם לענין אהל, בנזיר פרק כהן גדול. והתוספות כתבו בפרק העור והרוטב, דגולל ודופק מוקמינן במסכת נזיר באהל, דמדאפקיה בלשון נגיעה, משמע באהל

ובמגע. והראב"ד ז"ל כתב בהשגות בפרק שני מטומאת המת, דלרבי עקיבא מגע גולל ודופק - מ"אשר יגע", ואהל - מ"על פני השדה", דמשמע אהל.

פרק יט, יט

וחטאו ביום השביעי -

הוא גמר טהרתו.

פירוש: כל גמר טהרתו. אפילו בשמיני ובתשיעי ובעשירי, ונקט שביעי מפני שהוא גמר טהרתו. וכאילו אמר: ביום גמר טהרתו. ובספרי שנו: "אין לי אלא שביעי, שמיני תשיעי ועשירי מניין, תלמוד לומר: 'וחטאו' מכל מקום". ואם תאמר, האי וחטאו ביום השביעי לגופיה הוא דאתא, כדתניא בספרי: "'ביום השלישי וביום השביעי' בא הכתוב ולמד על טמא מת שטעון הזאה שלישי ושביעי. אתה אומר לכך בא, או אם הוזה בשלישי יטהר בשביעי, אם לא הוזה בשלישי לא יטהר בשביעי, תלמוד לומר: 'וחטאו ביום השביעי'". יש לומר, אי להאי לחודיה הוא דאתא, הוה ליה למכתב: והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וחטאו ביום השביעי וכבס בגדיו וגו' וביום השביעי קמא למה לי, אלא על כרחין דהכי קאמר: **והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי וחטאו**. וקרא דביום השביעי דבתריה, אוכבס בגדיו דבתריה קאי, ביום השביעי יכבס בגדיו. ופירוש הבריתא בספרי הכי הוא: דמעיקרא קא סלקא דעתך באיזה יום שירצה אף בשמיני, תשיעי, עשירי ד"וביום השביעי" הראשון, א"והזה" דלעיל קאי, משום הכי אמרו: בא הכתוב ולמד על טומאת מת שטעון הזייה שלישי ושביעי. אחר כך אמרו: אתה אומר לכך בא, או אם הוזה בשלישי יטהר, וקרא ד"וביום השביעי" על "וכבס בגדיו" קאי, כאילו אמר: וביום השביעי וכבס בגדיו, ואין הזייה אלא בשלישי בלבד, תלמוד לומר: "וחטאו" אחר "וביום השביעי" הראשון, שפירשו "וביום השמיני [השביעי] וחטאו", למדנו שטעון הזייה שלישי ושביעי. ואחרי זה אמר: "אין לי אלא שביעי, שמיני, תשיעי עשירי מנין, תלמוד לומר: 'וחטאו' מכל מקום". פירוש: מדהוה ליה למימר: והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וחטאו ביום השביעי, וכתב וביום השביעי וחטאו, למד דהאי "וחטאו" אף לחודיה הוא, לומר סתם וחטאו מכל מקום, באיזה יום שירצה אף בשמיני, תשיעי ועשירי.

פרק יט, כ

ואיש אשר יטמא -

אם נאמר מקדש למה נאמר משכן וכו'. כדאיתא בשבועות.

בפרק שני דשבועות: "תניא רבי אלעזר אומר: אם נאמר משכן למה נאמר מקדש, ואם נאמר מקדש למה נאמר משכן. אילו נאמר משכן ולא נאמר מקדש, הייתי אומר על משכן יהא חייב, שהרי נמשח בשמן המשחה, ועל מקדש לא יהא חייב. ואם נאמר מקדש ולא נאמר משכן, הייתי אומר על מקדש יהא חייב, שהרי קדושתו קדושת עולם, ועל משכן לא

יהא חייב, לכך נאמר משכן ונאמר מקדש". ואף על פי, שקדושתו של מקדש אינה קדושת עולם, שהרי חרב הבית בראשונה ובשנייה, כבר פרש"י קדושת עולם לענין שאין אחריה התר במות.

והתוספות פירשו: קדושת עולם שהאריכו בקדושה יותר. אי נמי, לפי שאין ראוי לחזור ולקדש אלא באותו מקום, קרי ליה קדושת עולם.

פרק יט, כא

ומזה מי הנדה -

רבתינו אמרו שהמזה טהור, וזה בא ללמד שהנושא מי חטאת טמא טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, מה שאין כן בנוגע. וזה שהוציאו בלשון מזה, לומר לך שאין מטמאין עד שיהיה בהן שיעור הזייה.

בפרק קמא דנדה ובפרק קמא דיומא: "מזה ומזין עליו, טהור. נוגע בהן, טמא" ונפקא להו מקרא ד"והזה הטהור" אף לאחר שהזה "הטהור". ואף על גב דדרשינן מניה: הטהור מכלל שהיה טמא, למד על טבול יום שהוא טהור בפרה. תרתי שמעינן מינה, כדכתבו התוספות בפרק קמא דנדה. ופריך תלמודא: "ומזה טהור, והא כתיב 'ומזה מי הנדה יכבס בגדיו'. מאי מזה, נוגע. והא כתיב מזה, והא כתיב נוגע, ועוד מזה בעי כבוס בגדים ונוגע לא בעי כבוס בגדים, אלא מאי מזה, נושא. ונכתוב רחמנא נושא, הא קא משמע לן, דבעין שיעור הזייה".

ומה שכתב "מה שאין כן בנוגע", משמע דסבירא ליה, שאפילו היה בהן שיעור הזייה, אם נגע בהן, אינו מטמא טומאה חמורה, לטמא בגדים שעליו. ולכאורה נמי הכי משמע מפשטא דתלמודא דמעיקרא הוה מהדר לאוקומיה קרא ד"ומזה מי הנדה" בנוגע, ובתר דאותיבו עליה, מסיק לה "מאי מזה, נושא". וכיון שנושא דאית בהו כדי הזייה קא מיירי, כדאקמוה בתלמודא, נוגע נמי דאוקמוה מעיקרא, מאי מזה נוגע, דאית בהו כדי הזייה קא מיירי, ואפילו הכי, דחו הנוגע לאוקמוה "מאי מזה, נושא", שמע מינה, דנוגע לא משום דאית [דלית] בהו שיעור הזייה קמיירי, דאם לא כן למה לא הקשו באוקמתא קמייתא, דמאי מזה נוגע, ונכתוב רחמנא נוגע, כמו שהקשו באוקמתא דמאי מזה נושא.

אבל כי דייקת בה שפיר, מצינן לפרושי, דהאי דקאמר מאי מזה נושא, לא שנא נושא לא שנא נוגע קאמר, דכי אית בה שיעור הזייה מטמאין טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, ואי לית בהו שיעור הזייה אין מטמאין אלא במגע בלבד, ואז אין טעון כבוס בגדים, כדכתיב "והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב". והראיה על זה שהרי לא נדחית האוקמתא הראשונה דמאי מזה נוגע, אלא מפירכא ד"הא כתיב מזה והכתיב נוגע. ועוד, דמזה בעי כבוס בגדים, ונוגע לא בעי כבוס בגדים", ומשום הכי הדור לאוקמיה מאי מזה נושא. וכשהקשו על זה: "ונכתוב רחמנא נושא, מאי טעמא דכתב מזה", והוכרחו לתרץ "הא קא משמע לן, דבעין שיעור הזייה", מצינן למימר: השתא דאיתת להכי, אפילו תימא

מאי מזה נוגע, והא דכתיב מזה, משום דבעינן שיעור הזייה. דהשתא ליכא לאקשויי לא קושיא דהא כתיב מזה והא כתיב נוגע. ולא קושיא דמזה בעי כבוס בגדים ונוגע לא בעי כבוס בגדים. דאיכא למימר כאן בשיש בו שיעור הזייה, כאן בשאין בו שיעור הזייה. וקרא ד'ומזה מי הנדה יכבס בגדיו' בין בנושא בין בנוגע קמיירי, שבשניהם יחד כשיש בהן שיעור הזייה מטמאין טומאה חמורה, לטמא בגדים שעליו. וכשאין בהם שיעור הזייה, אינו מטמא אלא טומאת אוכלין ומשקין בלבד, אבל לאו בגדים שעליו. וזה בנוגע בלבד, אבל לא בנושא. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ט"ו מהלכות פרה. וכן שנינו בספרי: "ומזה מי הנדה יכבס בגדיו - בין מים למים הכתוב חולק, בין מים שיש בהן כדי הזייה ובין מים שאין בהם כדי הזייה, שהמים שיש בהן כדי הזייה מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, ומים שאין בהם כדי הזייה, מטמא אדם לטמא אוכלין ומשקין". ומדלא פירשו בנושא או בנוגע, שמע מינה דשניהן שוים. לא שנא נושא לא שנא נוגע, כשיש בהן שיעור הזייה טמא טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו. אבל גבי והנוגע, דמיירי במים שאין בהן כדי הזייה, שאינו מטמא בגדים שעליו, לא הוצרך לומר שהוא בנוגע בלבד, משום דבהדיא כתיב קרא "והנוגע", דוקא נוגע, אבל נושא לא. ואחר כך אמרו: "אתה אומר לכך בא, או לא בא אלא לחלוק בין מזה לנוגע, שהמזה שלא נוגע מטמא בגדים, והמזה הנוגע אינו מטמא בגדים, אמרת קל וחומר: אם המזה שלא נוגע מטמא בגדים, המזה הנוגע דין הוא שיטמא בגדים, וגו', הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון, בין מים למים הכתוב חולק, בין מים שיש בהן כדי הזייה, ובין מים שאין בהן כדי הזייה. שהמים שיש בהן כדי הזייה מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, והמים שאין בהן כדי הזייה, מטמא אדם למטא אוכלין ומשקין". משמע שכשיש בהן כדי הזייה בין במגע בין במשא הוא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, כמו שכותב הרמב"ם ז"ל, דאי סלקא דעתך במשא בלבד מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, אבל בנוגע מטמא אדם לטמא אוכלין ומשקין בלבד, כדכתב רש"י ז"ל, אם כן הרי הכתוב הזה בא לחלוק בין מזה [נושא] לנוגע, לא בין מים שיש בהם כדי שיעור הזייה למים שאין בהן כדי שיעור הזייה, כדקתני בספרי, וצריך עיון. ומה שאמר "לטמא בגדים שעליו" לאו דוקא שעליו, אלא כל בגד או כלי שנגע בו הטמא הזה בשעת חבורו במטמאין, מטמאין. ואחר שיפרוש מהמטמאין אינו מטמא בגדים. והא דנקט "שעליו", משום דבגדים שעליו מסתמא הם עליו בשעת חבורו במטמאין. ואם כן הנושא מי חטאת שיש בהן כדי שיעור הזייה, אחד בגד שעליו או בגד שיגע בו כל זמן שהוא נושאם, הרי הם טמאים, והוא והם ראשונים לטומאה.

פירש מהן, כגון שהשליך את מי חטאת שעליו, הרי הוא ראשון, כמו שהיה, והכלי או הבגד שיגע בו אינו מטמא אותו, שאין וולד הטומאה מטמא כלים. וכן כל מקום שנאמר בתורה בטמאות "וכבס בגדיו", לא בא ללמד שהבגדים שעליו דוקא הם טמאים, אלא ללמד שכל בגד או כלי שיגע בו הטמא בשעת חבורו במטמאין, הרי הם טמאין.

וכן מה שאמר "שהנושא מי חטאת טמא טומאה חמורה, מה שאם כן בנוגע", שהוא טמא טומאה קלה, אינו אלא כשנושא או נוגע במי נדה שלא לצורך הזייה וקודם שעשו מצותן, אבל לצורך הזייה או לאחר שנעשה מצותן, כגון שטבל את האזוב והזה על האדם הטמא והיו המים שותתים ויורדים מעל הטמא לארץ, הרי אותן המים טהורים במגען ובמשאן.

פרק יט, כב

וכל אשר יגע בו הטמא -

הזה שנטמא במת יטמא.

והנפש הנוגעת -

בו בטמא מת.

טמא עד הערב -

כאן למדנו שהם אבי אבות הטומאה והנוגע בו אב הטומאה ומטמא אדם.

אמר "הטמא הזה" מפני שה"א הטמא מורה על הנזכר לעיל. ואמר "שנטמא במת", מפני שהנזכרים לעיל הם שנים: הטמא הסמוך לו, שהוא המזה מי הנדה או הנוגע בו, והטמא שנטמא במת. ואמר שאותו שנטמא במת, נגע בדבר אחר, בין אדם בין כלים, הם טמאין, סתם ולא פירש טומאתן אם הן טומאת שבעה או טומאת ערב. ואחר כך חזר וכתב, שהאדם שנגע באדם שנגע במת, טמא טומאת ערב. והוסיף מלת "בו" לומר שצריך כאן "בו" כמו גבי "וכל אשר יגע בו", כדי להודיע באי זה מקום נגע. ופירש: שמלת "בו" פה מורה בטמא מת, שלא תאמר בנוגע בטמא מת דלעיל מיניה. ואמר "כאן למדנו", פירוש: מ"והנפש הנוגעת טמא", שהמת אבי אבות הטומאה והנוגע בו אב הטומאה, שאלו לא היה המת אלא אב הטומאה, לא היתה הנפש הנוגעת בטמא מת טמאה, מפני שהטמא מת אז הוא וולד הטומאה, ואין אדם וכלים מקבלים טומאה מולד הטומאה. אבל השתא שהמת הוא אבי אבות הטומאה, יהיה הטמא מת אב הטומאה, ולפיכך הנפש הנוגעת בו טמאה, שהאב מטמא אדם וכלים.

ומה שלא למד זה מקרא ד"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא", שפירושו: הטמא הזה שנטמא במת כדלעיל, משום דפירוש "אשר יגע בו" יתכן שיהיה באוכלין ומשקין ולא באדם, אבל מקרא ד"והנפש הנוגעת טמא", שפירושו האדם הנוגע בטמא מת טמא, זה למדנו בהכרח שהטמא מת אב הטומאה, ויחוייב מזה שהמת הוא אבי אבות הטומאה. זה הנראה לי בפירוש רש"י ז"ל פה, ומה שפירש בפרק אין מעמידין "כל אשר יגע בו הטמא, יטמא - טומאת שבעה", אינו אלא לדעת המקשה, דרמי קראי אהדדי.

אבל ראיתי קצת מפרשים שפירשו השני פסוקים הללו - הראשון בחבורין, והשני שלא בחבורין. ויהיה הראשון בטומאת שבעה. וזהו ששנו: השרץ, ושכבת זרע, וטמא מת הרי

אלו מטמאין אדם וכלים במגען, מה הכלים טומאת שבעה, אף האדם טומאת שבעה. ואין זה אלא בחבורין. והשני הוא שלא בשעת חבורין. ולמדך הכתוב שהוא טמא טומאת ערב. וזהו ששנינו: "אדם הנוגע במת, טמא טומאת שבעה, ואדם הנוגע בו, טמא טומאת ערב". ודבריהם תמוהים מאוד בעיני, שהרי אין טומאת חבורין אלא מדברי סופרים, והיא דפרק אין מעמידין דרמו קראי אהדדי, כתיב: **"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא"** וכתוב **'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב'**, הא כיצד, כאן בחבורין כאן שלא בשעת חבורין".

כבר דחה אותה רבא ואמר: "לא תתלו ביה ברב נחמן בוקי סריקי". ואף על פי שהתוספות פירשו: לאו משום דאית ליה טומאה בחבורין לאו דאורייתא, אלא משום דקא סבר דיוסי בן יועזר לא איירי בהכי, מכל מקום רש"י ז"ל אינו סובר פירוש התוספות. ועוד כיון דמספקא לן מלתא, אין לפרש המקראות כאחת מן הדעות.

והרמב"ם ז"ל כתב בפרק חמישי מהלכות טומאת מת: "אדם שנטמא במת, כלים שיגע בהן אדם זה מטמאין טומאת שבעה. אבל אדם שיגע באדם שנטמא במת, בין שנגע בו אחר שפירוש ממטמאיו בין שנגע בו כשהוא עדין נוגע במת, הרי זה השני טמא טומאת ערב. וזהו דין תורה, אבל מדברי סופרים הנוגע במת ונגע באדם אחד ועדיין הוא מחובר במת, שניהם טמאים טומאת שבעה, וכאילו נגע זה השני במת עצמו. ודוקא לענין תרומה וקדשים, אבל לנזיר ולעושה פסח, בין בשעת חבורו בין אחר שפירש אינו טמא אלא טומאת ערב מדין תורה". והראב"ד ז"ל לא השיג עליו בזה כלום בהשגותיו. אבל כתב בפרק שביעי מהלכות נזיר: "מה שאמרו שהאדם מטמא בכלים הנוגעים במת בטומאת שבעה, לא אמרו אלא בחבורין, חבורי אדם בכלים וכלים במת, אבל שלא בחבורין טומאת ערב", משמע אבל חבורי אדם באדם ובמת לא. וכן הראיה שהביאו מאותה ששנינו בריש מסכת טהרות: "השרץ והשכבת זרע וטמא מת הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע", אינה טומאת שבעה כמו שחשבו, שהרי השרץ כתוב בו בפירוש **"כל הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב"** וכן השכבת זרע, ואיך יתכן שיערב התנא הטמא מת בשעת חבורו במת, שהנוגע בו טומאתו טומאת שבעה, עם השרץ ושכבת זרע שהנוגע בהן טומאתן טומאת ערב. הלכך על כרחין שבטמא מת שלא בשעת חבורו קא מיירי, שכלן שוין בטומאת ערב. וכי קתני כלים, אשאר, דהיינו בשרץ ושכבת זרע בלבד, ולא בטמא מת, שהכלים שנגעו בו, טומאתן שבעה.

אבל בספרי דרשו הני תרי קראי: הראשון - לכלים שנגעו במת, שהן מטמאין את האדם טומאת שבעה, מפני שהם סבורין, שפירוש **"יטמא"** בטומאת שבעה קא מיירי, מדאצטריך לומר שפסוק השני של **"והנפש הנוגעת תטמא עד הערב"**, ואי אפשר לאוקומי אלא בכלים שנגעו במת, דאי באדם בהדיא כתיב ביה: **"והנפש הנוגעת תטמא עד הערב"**. והשני - שהאדם שנגע במת שנטמא את האדם טומאת ערב. וזהו ששנו: **"וכל אשר יגע בו הטמא יטמא"**, למה נאמר. לפי שהוא אומר: **'בחלל חרב'**, בא הכתוב ולמד על החרב שהיא טמאה טומאת שבעה והנוגע בה טמא טומאת שבעה, הא למדנו

לכלים ואדם. או יכול יהא אדם מקבל טומאה מן המת, לטמא את חברו טמאת שבעה, תלמוד לומר: **'והנפש הנוגעת תטמא עד הערב'**. טומאת ערב הוא מטמא, ואינו מקבל טומאה מן המת, לטמא את חברו טומאת שבעה". ולפי זה לא למדנו שהמת אבי אבות הטומאה, אלא מהפסוק השני בלבד, מפני שהפסוק הראשון באדם שנגע בכלים שנגעו במת קא מיירי, שטמא טומאת שבעה ואין משם ראייה על המת אם הוא אבי אבות הטומאה, שהרי הכלים הנוגעים במת והאדם שנגע בהן, כלם אבות הטומאות הן מכיון שהם טמאים טומאת שבעה, ולא לכלים ואדם בלבד, אלא אף לכלים ואדם וכלים, כדתניא בספרי: "אין לי אלא כלים ואדם, כלים ואדם וכלים מניין, תלמוד לומר לא, כד: **'וכבסתם בגדיכם'**, הא למדנו לכלים ואדם וכלים", שאם נגעו הכלים באדם שנגע בכלים שנגעו במת, כולן טמאים טומאת שבעה. וכלם אבות הטומאה הן, מכיון שהם טמאים טומאת שבעה. ואין ללמוד מזה, שהמת אבי אבות הטומאה והנוגע בו אב הטומאה, שהרי גזרת הכתוב היא בכלים שנגעו במת שתהיה טומאתן טומאת שבעה, מדכתיב: בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל.

פרה אדומה -

כך תבא הפרה ותכפר על העגל.

והא דתנן: "כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. ואמר עולה: טעמייהו דרבנן כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, שאין קטיגור נעשה סניגור" כבר פירשו דבריהם: מבפנים קא אמרינן, מבחוץ לא קאמרינן. תדע שהרי כהן משתמש בחוץ בבגדי זהב, הכא נמי כיון דעבודת פרה אינה אלא חוץ לשלש המחנות, לית לן בה. אך קשה האי דקאמר "ולפי שאהרן עשה את העגל לא נתנה לו עבודה זו, שאין קטיגור נעשה סניגור". ושמה יש לומר שאני פרה שעל ידה נעשית קטיגוריא, ועל ידה נעשית סניגוריא, לא שהיא עצמה קטיגור או סניגור. דכי האי גוונא דוקא כשעבודתה בפנים איכא למיחש בה, משום אין קטיגור נעשה סניגור, אבל כשעבודתה בחוץ כולי האי לא חיישנן, אבל אהרן שהוא עצמו קטיגור וסניגור, לא שנא בפנים לא שנא מבחוץ, אין קטיגור נעשה סניגור.

פרק כ

פרק כ, א

כל העדה -

עדה השלימה

פירוש: שלא היו קצתן לחיים וקצתן למיתה, שהיא עדה בלתי שלימה, אלא כלן לחיים, שכבר מתו כל אותן שהיו למיתה, ונשארה כל העדה הזאת שלמים לחיים, דאם לא כן **"כל העדה" למה לי.**

ותמת שם מרים -

למה נסמכה פרשת מיתת מרים לפרשת פרה אדומה.

בשלהי מועד קטן. והלא פרשת פרה אדומה נאמרה בשנה שנייה ביום שהוקם בו המשכן, כדאיתא בפרק הנזקין, ומיתת מרים היתה בשנת הארבעים, ומה ענין זה לזה.

ותמת שם מרים -

אף היא בנשיקה מתה.

כאהרן אחיה, דכתיב ביה: **"על פי ה"**, דאיתא **"שם" "שם"** בגזרה שוה מאהרן [ממשה], כדאיתא בשלהי מועד קטן, דאם לא כן תרי זימני **"שם"** במרים למה לי.

פרק כ, ג

ולו גוענו -

הלואי שגוענו.

כמו **"הן לו יהי כדברך"**, **"לו ישמעאל יחיה לפניך"**, לא מענין שמא, כמו **"לו ישטמנו יוסף"**, ולא מענין אילו, כמו: **"לוא הקשבת למצותי"**.

בגוע אחינו -

במיתת אחינו.

שם דבר, כאילו אמר: בגויעת אחינו, שאילו היה מקור, שפירושו בזמן שגועו אחינו, היה לו לינקד בגווע בחולם, כמו **"ויהי כשמוע לבן"**.

פרק כ, י

המן הסלע הזה נוציא -

לפי שלא היו מכירין בו, לפי שהלך הסלע וישב בין הסלעים, והיו ישראל אומרים להם: מה לכם מאי זה סלע תוציאו, לכך אמר להם כו': המן הסלע הזה, שלא נצטוינו עליו נוציא לכם.

פירוש: לא היו מכירין משה ואהרן את הסלע שנצטוו עליו, לפי שהסלע הוא נסתלק ממקומו, והלך וישב בין הסלעים, והיו מבקשים למצוא אותו, דאם לא כן למה אמרו לו להוציא מסלע אחר, עד שהוצרך להשיב להם: **"המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים"**. וכשראו ישראל שהיו מבקשים אותו, אמרו להם: מה לכם לבקש, תוציאו לנו

מים מאי זה סלע שיהיה, שכל הסלעים שוים לפני המקום, אז תפס משה סלע אחד מן הסלעים שלא נצטוו עליו, ואמר להם: מורים ושוטים, וכי המן הסלע הזה שלא נצטונו עליו נוציא לכם מים, על כרחינו לבקש הסלע שנצטונו עליו. דאם לא כן מאי **"המן הסלע הזה"** דקאמר. אבל בתנחומא ובמדבר רבה כתב בלשון אחר: **"ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע - מלמד שכל אחד היה רואה עצמו עומד על הסלע"**. התחילו לומר יודע משה חק הסלע, לפיכך הוא מבקש, יוציא לנו מים מזה. נמצא משה עומד בספק, אם שומע להם, אני מבטל דברי המקום. אמרו לו: הרי סלע, כשם שאתה רוצה להוציא מסלע אחר הוציא מזה. צווח עליהם: **"שמעו נא המורים המן הסלע הזה, נוציא לכם מים"**. ושתי הלשונות קרובין בענין.

פרק כ, יא

פעמים -

לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין, לפי שלא צוה המקום להכותו אלא **"ודברתם אל הסלע"**, והם דברו לסלע אחר ולא הוציא, אמרו שמא צריך הוא להכות כבראשונה, שנאמר **"והכית בצור"** ונזדמן להם אותו הסלע והכהו. הוכרח לומר שבהכאה הראשונה הוציא טיפין, משום דאם לא כן למה חזר והכה, ולא חשב לומר שאין זה הסלע שנצטוו עליו. גם הוצרך לומר: לפי שלא צוה המקום להכותו אלא לדבר לו, מפני שאילו צוה המקום להכותו, מדוע לא הוציא בהכאה הראשונה, אלא טיפין ולא יותר. ואין לומר לפי שלא היה הסלע ההוא אותו שנצטוו עליו, דאם כן לא היה מוציא אפילו טפה אחת. גם הוצרך לומר: **"והם דברו לסלע אחר ולא הוציא"** כדי להודיע מקום טעותו של משה מהיכן בא. גם הוצרך לומר **"ונזדמן להם אותו הסלע והכהו"**, דאם לא כן, כמו שלא הוציא עם הדבור, אפילו טפה אחת לא היה לו להוציא גם כן עם ההכאה אפילו פעמים, וכל שכן בפעם אחד, שכבר הוציא טיפין, אף על פי שהיו מועטין. וכן אמרו במדבר רבה: **"וירם משה את ידו ויך את הסלע הכהו פעם אחת, התחיל הסלע נוטף מים מועטים, שנאמר: 'הן הכה צור ויזובו מים', כזב, שהוא נוטף טיפין. אמרו לו: בן עמרם, הללו מים ליונקי שדים או לגמולי חלב. מיד הקפיד כנגדם והכהו פעמים, ויצאו מים רבים ושטפו כל מי שהיה מרנן כנגדם, שנאמר: 'ונחלים ישטופו' ואף על פי כן לא עשה משה אלא מסלע שאמר לו הקדוש ברוך הוא"**. וקצת קשה ממה שפירש רש"י ז"ל בפרשת מטות גבי **"ויאמר אלעזר הכהו"**, לפי שכעס משה בא לכלל טעות. וכן בשמעו נא המורים ויך את הסלע, על ידי הכעס טעה, משמע אבל לא מפני שדברו אל סלע אחר, ולא הוציא מים, ומפני זה חשבו שאולי צווי ה' לא היה אלא בהכאה, כמו שכתב כאן. ושמה יש לומר, שהן אגדות חלוקות ורש"י תפס שתיהן כמנהגו בכמה מקומות.

פרק כ, יב להקדישני -

שאלו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים: ומה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואין צריך לפרנסה מקיים דברו של מקום, קל וחומר אנו. מהכא משמע שחטאו של משה היה, מפני שהוציא המים מן הסלע על ידי הכאה ולא עד ידי דבור, ואלו בפרשת מתאוננין גבי **"הצאן והבקר ישחט להם"** כתב: "רבי עקיבא אומר: **'שש מאות אלף רגלי, ואתה אמרת בשר אתן להם' וגו'.** מי מספיק להם, ואיזו קשה, זו או שמעו נא המורים" וכו'. וכן כתב למטה גבי **"יען לא האמנתם בי - והלא הצאן ובקר קשה מזו"**. וכן אמרו בתנחומא תנחומא ובמדבר רבה: **"יען לא האמנתם להקדישני - וכי לא אמר משה דבר קשה מזה, שאמר: 'הצאן ובקר ישחט להם' וגו', אף שם אין אמנה הוא, והיא גדולה מזו. ומפני מה לא גזר עליו שם"**. משמע שחטאו של משה היה בדבור **"שמעו נא המורים המן הסלע הזה" וגו',** כמו גבי **"הצאן ובקר ישחט" וגו'.** וכן נראה בהדיא ממה שאמרו "ואיזו קשה זו או שמעו נא המורים המן הסלע הזה" וגו', דמשמע שמפני שאמר להם המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים, ולא היתה לו אמנה בשם, שיסמוך עליו שיוציא להם מים מכל סלע שרצו, שאז היה השם מתקדש לעיני כל העדה. כמו שלא היתה לו אמנה בשם, שיבא להם בשר שיספיק להם, חטא, ולא בעבור שלא דבר אל הסלע, כמו שכתוב כאן. אבל אין זה כל כך קשה, שהרי מדברי הרמב"ן ז"ל למדנו שאלו ואלו דברי אגדה הן, ורש"י ז"ל מדרכו שיפרש פעם על פי האגדה האחת ופעם על פי האגדה האחרת, אפילו כשהן אגדות חלוקות, כל שכן אלו האגדות שאפשר שבשניהם יחד היה חטאו של משה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אך קשה, שכבר דברו ולא הוציא, כמו שכתב רש"י לעיל. ואף על פי שאותו סלע שדברו לו, לא היה אותו שנצטוו עליו. הם היו חושבים שהוא הסלע שנצטוו עליו, ומה פשעם ומה חטאתם. ושם יש לומר, שבמקום שיש בו חלול ה', או סלוק קדוש ה' ברבים, אפילו השגגות נחשבות להם כזדונות. ומה שטען הרמב"ן ז"ל על האגדה הזאת: **"כי מאחר שצוה 'קח את המטה', יש במשמעו שיכה בו, שאלו היה רצונו בדבור בלבד, מה המטה הזה בידו"**. אינה טענה לפי דעתי, דאיכא למימר שה' נתן כחו במטה לעשות על ידו כל האותות בעת היותו בידו, אף על פי שלא ישתמש בו ולפיכך נקרא: **"מטה אלוהים"**. והראיה על זה ממה שאמר: **"ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות"** שהם השלש אותות הנזכרות לעיל, והוא לא עשה פועל עם המטה רק באות התנין לבדו. ואם יפרש האותות על הנפלאות הנזכרות לעיל במאמר: **"ושלחתי את ידי והכתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבם"**, שהם העשר מכות שהכה המצרים, הנה גם בהם לא עשה פועל עם המטה, לא במכת הערוב ולא במכת הדבר ולא במכת השחין ולא במכת הבכורות, ומלת "האותות" כולל כולם. ומה שאמר עוד: **"וכן במכות מצרים אמר סתם 'המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך' והוא להכות בו"**, לא ידעתי מהיכן הוציא זה, כי יתכן שיקחנו בידו לבד,

ואחר כך יצוהו שיכה בו את היאור, והוא אומר: **"קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים"**, וכתוב בתריה **"וירם במטה, ויך את המים"**.

ומה שאמר עוד שאין הנס בדבור גדול מן ההכאה, כי הכל שוה אצל הסלע. יש לומר, אם אפילו הדבר כן, הקל וחומר אינו נופל אלא מדבור לדבור, שאם הסלע שאינו מדבר ולא שומע קיים דבורו, אנו לא כל שכן, שראוי לקיים דבורו. כל שכן שאין הדבר כן, שהרי כמה אבנים דרכן להוציא מים על ידי הכאת המקבות והגרזן. והנה ישראל כשראו את משה מחפש למצוא הסלע שנצטוו עליו, התחילו לומר יודע משה חק הסלע שדרכו להוציא מים, וכיון שכן אין הנס ניכר על ידי הכאה, כי אם על ידי הדבור, שלא נשמע מעולם שעל ידי דבור יוציא הסלע מים.

לכן לא תביאו -

בשבעה כמו: **"לכן נשבעתי לבית עלי"**, נשבע בקפיצה, שלא ירבו בתפילה על

כך.

אבל בדברים רבה בפרשת שופטים [וזאת הברכה] אמרו: כשראה הקדוש ברוך הוא שקל הדבר בעיניו של משה ואינו עומד בתפילה, מיד קפץ עליו בשמו הגדול, שלא יכנס לארץ, שנאמר: **"לכן לא תביאו את הקהל הזה"**. ואין לכן אלא שבועה, שנאמר: **"ולכן נשבעתי לבית עלי"** פירוש: אין **"לכן"** זה אלא שבועה דומיא ד"אין עמידה אלא תפילה", שפירושו: אין עמידה זו אלא תפילה. ודכותיה טובא. וטעמם מפני שכבר כתב לעיל מיניה: **"יען לא האמנתם בי להקדישני"**. שפירושו: בשביל שלא האמנתם בי להקדישני. ולמה חזר וכתב עוד **"לכן"**, אם פירושו בשביל כך כמלת **"לכן"** בכל מקום. לפיכך אמרו אין **"לכן"** זו אלא שבועה. אבל מה שאמרו: שנאמר **"לכן נשבעתי לבית עלי"** אין משם ראיה, אלא אדרבה, מדכתיב בתריה **"נשבעתי"** מכלל ד"לכן" לאו שבועה היא. ולפיכך אני אומר דהא דקאמרי: **"אין לכן אלא שבועה"**, אינו רוצה לומר שמלת לכן היא שבועה, אלא שמלת לכן הוא לשון גזום על שבועה, שכשהאדם רוצה להשבע, מקדים ואומר: לכן.

והכתוב קצר ואמר הגזום, ולא חשש להזכיר השבועה, מפני שהגזום מורה עליה. וכמוהו: **"והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם"** וגו', שפירושו הרימותיה לישבע בכסאי, ולא אמר: אשר נשאתי את ידי **ואמרת חי אנכי לעולם**. כמו **"וירם וישבע בחי העולם"**, שהכתוב קצר והזכיר הרמת היד, ולא חשש להזכיר השבועה. ועל זה הביא ראיה מ"לכן נשבעתי לבית עלי" שכשרצה לומר נשבעתי הקדים בה מלת לכן, אף כאן אמר לכן לגזום על השבועה, ולא חשש להזכיר השבועה. ומה שאמר **"נשבע בקפיצה"**, פירוש: קפץ מעצמו ונשבע בלתי שום הכרח, שהרי לא עמד בתפלה לפניו יתברך עד שיצטרך לישבע, כדי שלא יבטלו גזרתו בתפלתם, אלא מעצמו נשבע, וכל הנשבע מעצמו מבלתי שום מכריח נקרא נשבע בקפיצה או קופץ ונשבע. וכך

אמרו בפירוש באגדה דלעיל, שכש"ראה הקדוש ברוך הוא שקל הדבר בעיניו של משה ואינו עומד בתפלה, מיד קפץ עליו ונשבע".

יען לא האמנתם -

גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד, היו נכנסים לארץ וכו'.

פירש תחילה **"להקדישני"** ואחר כך **"יען לא האמנתם"**, שלא כסדר, שלא להפסיק בענין הסלע איך אמר להם ה' "ודברתם" והם הכו, ומי גרם להם זה ולמה כעס ה' עליהם, מה לי הכאה מה לי דבור, שכל זה הוא ספור אחד. ואחר כך פירש **"יען לא האמנתם"**, גלה הכתוב "כו", שהוא ספור אחר. ואם תאמר, והלא גם בזולת החטא הזה לא היה נכנס לארץ, שכבר נגזר עליו: **"עתה תראה - ולא העשוי למלחמת שלשים ואחד מלכים, כשאביאם לארץ"**. כדפירש רש"י בפסוק **"עתה תראה"**. ואף על פי שיש לומר, שאף על פי שנגזר עליו שלא לראות מלחמת שלשים ואחד מלכים, לא נגזר עליו שלא יכנס לארץ. שאפשר שיכנס וימות בטרם מלחמת השלשים ואחד מלכים, מכל מקום קשיא מההיא דשמות רבה שאמרו: **"עתה תראה אשר אעשה לפרעה - במלחמת פרעה אתה רואה, ואין אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים, שיעשה בם נקמה יהושע תלמידך"**. מכאן אתה לומד שנטל משה עכשו את הדין, שלא יכנס לארץ". יש לומר, דמיירי בכבוש הארץ, כאילו אמר שלא יכנס עמהם בכבוש הארץ. אבל ממה שכתב רש"י גבי **"שלח נא ביד תשלח - ביד אחר שתמצא לשלוח, שאני אין סופי להכניסם לארץ"**, לא קשיא, דאיכא למימר שה' הודיעו בנבואתו מה שעתידי לגזור עליו באחרונה. ומה שכתוב בפרשת בהעלותך גבי **"נוסעים אנחנו אל המקום - מפני מה שתף משה עצמו עמהם, שעדיין לא נגזרה גזרה עליו וכסבור שהוא נכנס"**.

דמשמע שעד שנגזרה עליו גזרת מי מריבה היה סבור שיכנס. יש לומר, שהיה סבור שמה שהראה לו, הוא שלא להכניסם כמו מנהיג, כדמשמע מלשון "אני אין סופי להכניסם", אבל לעולם יכנס שם כאחד משאר העם. ולפיכך שתף עצמו עמהם ואמר: **"נוסעים אנחנו"**. אך קשה, דאם כן אפילו אחר הגזרה שנגזרה עליו, **"לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ"**, לא היה להם לסבור אלא שלא להכניסם כמו מנהיגיהם, כדמשמע מלשון **"לא תביאו"**, לא תבואו אין כתיב כאן, אלא לא תביאו כדרך המנהיגים, אבל אתם באים כשאר העם, דמאי שנא לישנא דלא תביאו מלישנא דלהכניסם לארץ, ששם היו סוברים שלא יכניסום, אבל יכנסו כשאר העם, וכאן היה סוברים שלא יביאם גם לא יבואו כשאר העם. ושמה יש לומר, דמדמהו צרך לפרש חטאם לומר **"יען לא האמנתם וגו'** להבדיל מדור המדבר, שלא יאמרו עליהם בעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, כך היה עון משה ואהרן, הבינו מיד דהאי דקאמר **"לכן לא תביאו"** לאו דוקא, [אלא] שחלק להם כבוד, אלא שלא יביאו הקהל לארץ כמו מנהיגים, כפי הראוי להם לפי כבודם.

ומהיא ד"תביאמו ותטעמו" שדרשו שהם יכנסו לארץ, ולא הוא, שזה היה מעת צאתם ממצרים מיד, אינו אלא על דרך רש"י: "ניבא ולא ידע מה ניבא":

והלא "הצאן והבקר ישחט להם" קשה מזו. ששם אמר שאין בכח ה' לתת להם בשר כדי ספוקם, כדמשמע מ"ומצא להם", כמו "ומצא כדי גאולתו", וכאן לא אמר שאין בכח ה' להוציא להם מים מאי זה סלע שירצו, אלא שאין לנו כח להוציא להם מים מן הסלע שלא נצטוינו עליו, והיה זה סבה שיחשבו העם שהמים לא מפני גזרתו יתברך יצאו, אלא מפני שחק הסלע הוא וטבעו היה להוציא מים ולא נתקדש ה' בזה. שחטאו בזה אינו אלא מפני שלא בטח בשם, שיוציא להם מים מאי זה סלע שירצו, אף על פי שלא נצטוו עליו.

פרק כ, יג

ויקדש במ -

שמתו משה ואהרן על ידם, שכשהב"ה עושה דין במקודשיו הוא יראוי ומתקדש על הבריות. וכן הוא אומר "נורא אלהים ממקדשיך", וכן אומר "בקרובי אקדש". הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נראה בעיני, כי עדיין לא מתו משה ואהרן, ואיננו מתפרסם לבריות שימותו בחטא הזה, שיתירא הקדוש ברוך הוא על ידי כך, כאשר היה בנדב ואביהו ובפרץ ועוזא. ועוד, כי מהכתוב שאומר 'אשר רבו בני ישראל את ה' ויקדש במ' נראה, כי במריבים נתקדש, מלשון 'בקרובי אקדש' וראוי היה לדבריו שיאמר: **ויכבד על פניהם**", עד כאן דבריו. ולא ידעתי מה הפרש יש אם היתה מיתתם מיד או אחר חדשים, והלא אין הדבר תלוי אלא כשיודע לכל שבעבור החטא מתו, וכיון שנתפרסם שבעבור חטאם נגזר עליהם שימותו במדבר, אין הפרש אם היתה מיתתן מיד או אחר חדשים, [שאינן] פירוש ויקדש במ, שמתו באותה העת מיד. ומה שטען עוד, שממאמר "'אשר רבו בני ישראל את ה' ויקדש במ' נראה כי [במריבים] נתקדש, מלשון בקרובי אקדש, וראוי היה לדבריו שיאמר: **ויכבד על פניהם**", אינה טענה, כי אז היתה טענה, אילו היה כנוי "בם" שב אל בני ישראל כאשר חשב, אבל אין הדבר כן, רק הוא שב אל מי מריבה הנזכרים לעיל, שעל ידם מתו משה ואהרן. וזהו שכתב רש"י ז"ל:

"ויקדש במ שמתו משה ואהרן על ידם",

כי לא יחוייב שתהיה הבי"ת של "ויקדש במ", כבי"ת "בקרובי אקדש", כי אותו הבי"ת פירושו בעצמם, וזהו הבי"ת פירושו על ידם, לא הם בעצמם.

פרק כ, כו

את בגדיו -

בגדי כהונה גדולה הלבשהו והפשיטם מעליו לתתם על בנו לפניו.

הוצרך לפרש בגדים אלו, שהם בגדי כהונה גדולה, מפני שאין הלבשתם לאלעזר בנו את שזכה לכהונה גדולה, אלא אם היו בגדי כהונה גדולה. גם הוצרך לומר שאמר לו ה' יתברך למשה שילביש את אהרן בבגדי כהונה גדולה ואחר כך יפשיטם מעליו לתתם לבנו, אף על פי שאין כתוב כאן אלא **"והפשט את אהרן את בגדיו"**, ומפני שאם לא שהלבישם משה לאהרן, לא נמצא עכשו, שלא בשעת העבודה, לבוש בבגדי כהונה גדולה. וכך אמרו במדבר רבה: "והלא אם יצא כהן גדול בבגדי כהונה חוץ מהר הבית סופג את הארבעים".

פרק כ, כז

ויעש משה -

אף על פי שהדבר קשה לו לא עכב.

במדבר רבה. דאם לא כן **"ויעש משה"** למה לי, וכי תעלה על דעתך שעבר על שליחותו של מקום ולא עשה. ועוד, הרי בכל התורה כולה אינו מזכיר רק הצווי בלבד, ומסתמה חזקה שליח עושה שליחותו. ומפני זה דרשו גבי **"וידבר משה את מועדי ה' -** שיהיו דורשין בהלכות הפסח בפסח, ובהלכות עצרת בעצרת, ובהלכות החג בחג, או שיהיו קורין בענינו של יום", כמו ששנינו במגילה. וכן דרשו גבי שבעת ימי המלואים, דכתיב בהו: **"ויעש אהרן ובניו את כל הדברים וגו' -** להגיד שבחן שלא הטו ימין ושמאל". ובפרשת אחרי מות: **"ויעש כאשר צוה ה' את משה -** להגיד שבחו של אהרן, שלא היה לובשן לגדולתו, אלא כמקיים גזרת מלך". ובפרשת בא: **"וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה -** להגיד שבחן של ישראל, שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן". ובפרשת בהעלותך: **"כאשר צוה ה' את משה וגו' -** להגיד שבח העושים, והנעשה בהם, שאחד מהם לא עכב". ובפרשת בשלח: **"ויעשו כן -** להגיד שבחן ששמעו לקול משה ולא אמרו" וכו'. ומה שלא דרשו גבי **"ויעשו את הפסח"**, הוא מפני ששמעו על מה שדרשו כבר בפסח עצמו בפרשת בא. אך מה שכתוב בפרשת קרח: **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו כן עשה"** לא דרשו בו כלום, לא ידעתי למה.

פרק כ, כט

ויראו כל העדה כי גוע אהרן -

כשראו משה ואלעזר יורדין, ואהרן לא ירד, אמרו: היכן הוא אהרן. אמר להם: מת. אמרו: אפשר מי שעמד כנגד המלאך כו'. בקש משה רחמים והראוהו מלאכי השרת להם, מוטל במטה, אז ראו והאמינו.

במדבר רבה. דאם לא כן וישמעו כל העדה כי גוע אהרן מיבעי ליה, שהרי לא ידעו שמת אהרן אלא מפי השמועה, ששמעו ממשה ואלעזר, שאמרו להם מת אהרן, מאי **"ויראו"**, מלמד שהראוהו מלאכי השרת לישראל, שהיה מוטל במטה מת.

כל בית ישראל -

האנשים והנשים.

דאם לא כן, מאי שנא הכא דכתיב **"ויבכו את אהרן כל בית ישראל"**, ומאי שנא גבי משה דכתיב: **"ויבכו בני ישראל את משה"**.

פרק כא

פרק כא, א

וישמע הכנעני -

שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד כו'.

דכתיב: **"ויראו כל העדה כי גוע אהרן"**. ואמר ר' אבהו, בפרק קמא דראש השנה, אל תקרי ויראו, אלא ויראו. וכדריש לקיש, דאמר דהאי "כי" נתינת טעם לדבר שלפניו הוא, נתגלו העדה, לפי שגוע אהרן, שלשון "כי" בארבע לשונות משמש במקרא: פעמים בלשון אם, פעמים בלשון שמא, פעמים בלשון אלא, שסותר את טעם הדבור שלפניו, פעמים במקום שהרי, שנותן טעם לדבר שלפניו.

דרך האתרים -

דרך הנגב שהלכו בה המרגלים שנאמר: ויעלו בנגב.

שפירוש: האתרים, כמו התרים, שפירוש: המרגלים.

דבר אחר: דרך התייר הגדול, הנוסע לפניהם. במדבר רבה: דרך האתרים, התייר

הגדול שתר להם את הדרך, שנאמר "וארון ברית ה' נוסע לפניהם".

ולא הבינותי טעמו, כי מה טעם לומר: **וישמע הכנעני יושב הנגב כי בא ישראל** אחרי הארון וילחם. וכי בעבור שבא ישראל אחרי הארון בא להלחם עמהם, והלא כל ארבעים שנה שהיו במדבר, ישראל אחרי הארון היו הולכים. אבל לפי הפירוש הראשון שפירושו **"דרך האתרים"** דרך המרגלים, אתי שפיר, שבעבור שהיה עמלק יושב בארץ הנגב, ושמע שישראל עוברים דרך שם, בא להלחם עמהם. ושמא יש לומר, דהכי קאמר: כששמע הכנעני שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, ואינו נוסע ישראל עכשו אלא אחרי הארון בלבד, שלא נשאר להם מכל אותם שהיו נוסעים עמהם אלא הארון, בא להלחם עמהם. אבל קודם לכן שהיו נוסעים עמהם כל אותן ענני הכבוד שהיו מסבין אותם מלמעלה ומלמטה ומארבע רוחות העולם ואחד שהיה הולך לפניהם לישר אורחותם להשפיל

הגבעות, ולהגביה העמקים חוץ מן הארון, שהיה הולך לפניהם לישר אורחותם לתור להם מנוחה שיחנו שם, לא היה יכול לבא להלחם עמהם.

וישב ממנו שבי -

אינה אלא שפחה אחת.

הוצרכו רז"ל לפרש כן, משום דקיימא לן: אין ישראל מנוצחים מהאויב, אלא בעת קלקולם לפני המקום, כגון במלחמת עמלק בפעם הראשונה, מפני שאמרו: **"היש ה' בקרבנו אם אין"**. ובשניה, מפני חטאם במרגלים, שכך אמרו במדבר רבה: **"לעולם רצועה של מרדות היה עמלק לישראל. את מוצא כיון שאמרו: 'היש ה' בקרבנו' מיד 'ויבא עמלק', 'ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה', 'וירד העמלקי והכנעני'".** אבל בכל מלחמת משה לא נפקד מהם איש. לפיכך פירשו כאן: שלא מצאו בו קלקול, שהשבי ששבו פה אינו אלא השבי ששבו ישראל מהם. ואמרו שהיתה שפחה, מלשון **'עד בכור השבי'**, שפירושו: בכור השפחה, דאם לא כן וישב ממנו אנשים או נשים וטף מיבעי ליה.

פרק כא, ב

והחרמתי את עריהם -

אקדיש שללם לגבוה.

מלשון **"אך כל חרם אשר יחרים איש לה"**, ולא מלשון **"ואת כל הנשמה החרים"** שהוא מענין הריגה וכריתה והשחתה ואיבוד. ויתכן שנקרא גם ההקדש לגבוה חרם, אף על פי שאין שם השחתה ואיבוד, מפני היותו באיסור הנאה אצל המחרימים אותו, והוא נחשב אצלו כאילו נשחת ונאבד. ומה שהביאם לפרש אותו מענין הקדש, ולא מענין השחתה ואיבוד ממש, הוא מפני שאמר: **"וידר ישראל נדר לה"**, והנדר לה' אינו נאמר כי אם על המקדיש דבר לגבוה, לא על המגזם לקחת נקמתו או להחריב עיירות.

פרק כא, ג

ויחרם אתהם -

בהריגה.

ואת עריהם -

חרמי גבוה.

שכבר קדם, שמלת **ויחרם** נופלת על ההריגה ועל חרמי גבוה. ולכן היא מתפרשת בערך אל מלת **"אתהם"** מענין הריגה, כי לא היה הנדר על אנשיהם וטפם ונשיהם. ובערך אל **"עריהם"**, שבם היה הנדר מענין חרמי גבוה. ואל יקשה עליך שתהיה מלה אחת מתפרשת לשני ענינים יחד, כי מצאנו רבים כמוהו.

פרק כא, ד**דרך ים סוף -**

וכי במוסרה מת, והלא בהר ההר מת, אלא שם חזרו והתאבלו עליו והספידוהו כאילו הוא בפניהם.

פירוש: התאבלו עליו במוסרה, שהוא המסע האחרון מהשמונה מסעות שחזרו לאחוריהם מהר ההר, ששם מת אהרן, מפני שמיתתו של אהרן גרמה להם החזרה הזאת, שאילו לא מת אהרן, לא נסתלקו ענני הכבוד, ואילו לא נסתלקו ענני הכבוד, לא היה הכנעני מלך ערד נלחם עמהם, ואילו לא היה הוא נלחם עמהם, לא היו חוזרים לאחוריהם, ומפני שמיתתו של אהרן גרמה להם החזרה הזאת, הנה כשבאו במוסרה ונלחמו עמהם בני לוי להחזירים למקומם ונהרגו מאלה ומאלה עד שהסכימו לחזור, ישבו ונתאבלו שם על מיתתו של אהרן, שגרמה להם חזרה וההריגה, כאלו שם מת אהרן. וכן פרש"י בפרשת והיה עקב.

פרק כא, ה**בלחם הקלוקל -**

לפי שהמן נבלע באברים קראוהו קלוקל.

כענין קלות, שהוא קל, ואינו יורד למטה דרך הרעי. כך נראה מדברי הרד"ק בשרש קלל, אבל ממה שאמרו:

"עתידי המן הזה שיתפח במעינו"

נראה שהוא מענין קלוקל.

פרק כא, ו**את הנחשים השרפים -**

ששורפין את האדם בארס שיניהם.

במדבר רבה: שהשרפים הוא תואר לנחשים, ולא שהם שם מין נחש, כמו "ושרף מעופף", "נחש שרף ועקרב", דאם כן והשרפים מבעי ליה. ובסיפיה דקרא נמי דכתיב "ויסר מעלינו את הנחש", ואת השרף מיבעי ליה. אבל מ"עשה לך שרף" אין טענה, כי כמוהו "ומאכלו בריאה" שה בריאה, אף כאן: שרף - נחש שרף.

פרק כא, ח**כל הנשוח -**

אפילו כלב או חמור נשכו.

במדבר רבה אמרו: "לא נשוך נחש בלבד, אלא אפילו נחש ועקרב וחיה רעה וכלב", דאם לא כן **"והיה כל הנשוך"** למה לי, לכתוב קרא: והיה כל רואה אותו וחי, ובידוע שבנשוך קא מיירי.

פרק כא, יא

בעיי העבריים -

ועי לשון חורבה הוא. דבר הטאט במטאט.

שהוא מלשון: **"וטאטתיה במטאטא השמד"**, מפני שסובר שהוא מלשון "יעים" שתרגומו מגרופייתא, שגורף בהן הדשן, כמו שגורף המטאטא את העפר אשר בבית. ושרשו יעה או יע, כדעת חכמי צרפת. וחסר פ"א הפועל. ואין בו מן היסוד רק העי"ן לבדו, ולא מלשון "עיים", ששרשו עיה או עי, כדעת חכמי צרפת, אף על פי ששניהן לשון חורבה. ולא ידעתי מי הכריחו לומר כן, כי נקוד יו"ד עיי ועיים מורה, שהוא מן היסוד.

העברים -

דרך מעבר העוברים שם אל הר נבו אל ארץ כנען, שהיה מפסיק בין ארץ מואב לארץ אמוריים.

שהרי בפרשת האזינו כתוב: **"עלה אל הר העברים הזה הר נבו אשר בארץ מואב אשר על פני יריחו וראה את ארץ כנען"** ובפרשת מסעי כתוב: **"ויחננו בהרי העברים לפני נבו. ויסעו מהרי העברים ויחננו בערבות מואב על ירדן יריחו"**, הרי שפירש שמן העברים עוברים את הר נבו אל ארץ כנען. ואף על פי ש"הרי העברים" לחוד ו"עיי העברים" לחוד, הנה כתוב **"ויחננו בעיי העברים בגבול מואב"**, למדנו שהרי העברים ועיי העברים שניהם בגבול מואב היו. ובשניהם יחד עוברים את הר נבו אל ארץ כנען, ועל כן נקראו שניהם עברים.

על פני מואב ממזרח השמש -

במזרחה של ארץ מואב.

שמ"ם **"ממזרח השמש"** - מפאת מזרח, כמ"ם **"וישכן מקדם לגן עדן"**, ופירושו "במזרחה של ארץ מואב", לא שהמ"ם במקום בי"ת, כי אין לו חבר במקרא.

פרק כא, יג

מגבול האמורי -

תחום סוף מצר שלהם, וכן "גבול מואב" - קצה וסוף.

הוצרך לפרש הגבול הזה האמור באמורי מענין מצר, דאם לא כן אם הוא מגבול האמורי, אינו גבול מואב, ואם הוא גבול מואב, אינו מגבול האמורי, אבל המצר הוא גבול לזה ולזה.

מעבר ארנון -

הקיפו ארץ מואב כל דרומה ומזרחה, עד שבאו מעבר השני כו'.

כל זה מבואר בפרשת מסעי.

פרק כא, יד**על כן -**

על חנייה זו ונסים שנעשו בה כו'.

פירש "על כן" - על הנסים שנעשו בחנייה זו. גם פירש "בספר" - ספור דברים, כמו - ב"ספר כריתות" - סיפור דברים. גם פירש "והב", כמו יהב, שפירושו נתן. גם פירש "בסופה" - בים סוף. גם פירש "ואת הנחלים" - ניסי הנחלים. גם פירש "ארנון", כמו של ארנון.

גם פירש "ואשד", כמו ושפך. גם פירש "ואשד הנחלים", שהוא ביאור של "ואת הנחלים ארנון", כאילו אמר שהם אשד הנחלים שנשפך דם האמורים כנחלים. גם פירש "אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב" שההר של ער נעתק ממקומו ונדבק עם הר מואב שכנגדו ונשפך דם הנחבאים שם, ונהיה כנחלים וירדו בתוך הבאר. ופירוש המקראות הוא כאילו אמר: על הנסים שנעשו בחנייה זו, יאמרו **בספר מלחמות ה'**, והנסים שנעשו לאבותינו שנתן להם ה' בים סוף, גם ניסי הנחלים שנעשו בארנון, שהם שפך הנחלים, שנשפך מדם האמורים. וכך אמרו במדבר רבה: שכשם שיספרו הנסים שנעשו בים סוף, כך יספרו גם הנסים שנעשו על חנייה זו, שהם שפך הנחלים, שנשפך דם האמורים ונעשה נחלים נחלים מדם ההרוגים, והזרועות והאברים שלהם שהיו מוליכים אותם סביב המחנה, מפני שנטה ההר האחד להר שכנגדו ששם שבת ער, ונשען ההר ההוא ונדבק עם הר גבול מואב, ונהרגו כל אותם הנחבאים שם. ומשם בא שפך דמם וזרועותיהם ואבריהם אל "הבאר אשר אמר ה' למשה אסוף את העם ואתנה להם מים".

פרק כא, יז**עלי באר -**

מתוך הנחל והעלי מה שאת מעלה.

אמר "מתוך הנחל" מפני שהעלייה היא לעולם ממקום נמוך למקום גבוה. והכתוב לא הזכיר פה עלייתה מהיכן היתה. גם אמר "והעלי מה שאת מעלה", מפני שאין המכוון פה לעלות אלא להעלות אותם הזרועות והאברים והדמים, כדי שיראו ישראל הנסים שנעשו להם שם, אך מפני שעל ידי שהיא עולה, היא מעלה אותן, אמר "עלי" במקום העלי.

וכי משם היתה, והלא מתחלת ארבעים היתה עמהם.

במדבר רבה אמרו, שהבאר הזאת היא הבאר של מרים שנתנה להם בזכותה משנה ראשונה, שעליה נאמר: **"וממדבר מתנה"** שנתנה להם לישראל מעת בואם במדבר. ועוד אמרו: **"ונשקפה על פני הישימון"**, זו באר שבאה עמהם עד שנכנסה לתוך ימה של טבריא, והעומד על פני הישימון רואה בתוך הים כמלוא תנור, והוא הבאר הנשקף על פני הישימון": והבאר הזאת היא בארה של מרים, כמו שאמרו בפרק במה מדליקין: "אמר רב חייא: הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים, וזו היא בארה של מרים". ופרש"י: "שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים, דכתיב: **'ותמת שם מרים'** וסמך ליה **'ולא היה מים לעדה'**".

מכל הני משמע שהבאר הזאת היא הבאר של שנה הראשונה. וכן תרגם אנקלוס **"וממדבר מתנה וממתנה נחליאל"** - וממדבר איתיהיבת להון, ומדאתיהיבת להון נחתה עמהון לנחליא".

פרק כא, כ

הגיא אשר בשדה מואב -

כי שם מת משה ושם בטלה הבאר.

מפני שכבר בארו רז"ל כל המקרא הזה על הבאר, שבמדבר נתנה להם ומשנתנה להם ירדה עמהם לנחלים שנעשו מדם האמורים, ומהנחלים באה עמהם עד במות, ומבמות באה עמהם עד הגיא, ואלה המסעות עדיין לא היו, אלא שאגב שנזכרה הבאר פה ואמר, שמשנתנה להם לישראל במדבר, ירדה לנחלים שנעשו מדם האמורים כאן, ספר הכתוב כל עניינה עד היכן באה עמהם. ונראה מזה שלא באה עמהם יותר, לפיכך הוכרח לתת טעם בזה ואמר: ששם מת משה ושם בטלה הבאר.

ונשקפה -

אותה הפסגה.

לא הגיא שהוא המסופר, מפני שהגיא לשון זכר הוא. והוסיף מלת "אותה" והיה די לומר: ונשקפה הפסגה, מפני שהפסגה פה אינה מהמסופר, רק על דרך הסימן בלבד, להודיע מקום הגיא היכן הוא. ומפני שמלת **"נשקפה"** אינה דבקה עם הגיא שהוא המסופר, רק עם הפסגה, שהיא על דרך הסימן בלבד, הוכרח לומר "אותה הפסגה", כאילו אמר: ואתה הפסגה נשקפה על פני הישימון.

דבר אחר: ונשקפה הבאר.

שהבאר לשון נקבה היא ואף היא מן המסופר. ומלת הנשקפה נופלת עליה, ואין צריך להוסיף כאן: אותה הבאר.

פרק כא, כב

אעברה בארץ -

אף על פי שלא נצטוו לפתוח להם בשלום, בקשו מהם שלום.

דסבירא ליה דקרא ד"כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" במלחמת הרשות הכתוב מדבר. וכן פירש שם בהדיא ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר". וכן שנינו בספרי: "כי תקרב אל עיר - במלחמת הרשות הכתוב מדבר".

וכן נראה ממעשה דיושבי גבעון, דכתיב בהן: "ויעשו גם המה בערמה וילכו ויצטירו ויקחו שקים בלים לחמוריהם ונאדות יין בלים ומובקעים ומצוררים. ונעלות בלות ומטלאות ברגליהם ושמלות בלות עליהם וכל לחם צידם יבש היה נקודים. וילכו את יהושע אל המחנה הגלגל ויאמרו אליו ואל איש ישראל, מארץ רחוקה באנו ועתה כרתו לנו ברית. ויאמר איש ישראל אל החוי אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרת לך ברית. ויאמרו אל יהושע וגו' ויעש להם יהושע שלום ויכרות להם ברית לחיותם. וישבעו להם נשיאי העדה".

וכתיב: "ויהי מקצה שלשת ימים אחרי אשר כרתו להם ברית וישמעו כי קרובים הם אליו ובקרבו הם יושבים. וגו' ויסעו בני ישראל ויבאו אל עריהם ביום השלישי וגו' ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה בה' אלהי ישראל. וילונו כל העדה על הנשיאים. ויאמרו כל הנשיאים אל כל העדה אנחנו נשבענו להם בה' אלהי ישראל ועתה לא נוכל לנגוע בהם".

וכתיב: "ויקרא להם יהושע וידבר אליהם לאמר למה רמיתם אותנו לאמר רחוקים אנחנו מכם מאוד ואתם בקרבינו יושבים. ועתה ארורים אתם ולא יכרת מכם עבד וחוטבי עצים ושואבי מים לבית אלהי".

וכתיב: "ויעש להם כן ויצל אותם מיד בני ישראל ולא הרגום".

ואם היה פירוש "כי תקרב אל עיר וקראת אליה לשלום" בין במלחמת הרשות בין במלחמת חובה, למה הוצרכו הגבעונים לעשות גם המה בערמה, ולמה אמר "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה", ולמה אמרו ישראל להם "אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית" ולמה הוקשה הדבר לנשיאים וראו שראוי להכותם לפי חרב לולא השבועה. ולמה אמר להם יהושע "למה רמיתם אותנו לאמר רחוקים אנחנו מכם מאוד ואתם בקרבינו יושבים ועתה ארורים אתם" וגו' ולולי זה היו הורגים אותם, כדכתיב "ויצל אותם מיד בני ישראל ולא הרגום".

כי רחוק הוא לומר שהגבעונים לא ידעו משפט ישראל, ודמו שאין פותחין להם לשלום, אחר שכבר שלח להם יהושע טרם שנכנס לארץ: כל הרוצה להשלים ישלים, ולא קבלו, כמו שהשיב הרמב"ם, או שלא ידעו משפט ישראל בקריאת השלום והקדימו קודם שתבא להם פרזדוגמא של יהושע, כמו שהשיב הרמב"ן ז"ל, כי כתוב: "ויושבי גבעון שמעו את אשר עשה יהושע ליריחו ולעי ויעשו גם המה בערמה" ואם קראו ליריחו ולעי, תחלה בקרבם אליהם, שלום, ואחר שלא קבלו השלום עשו עמהם מה שעשו, איך לא שמעו

אותו, אבל באו בערמה לבקש השלום. כי רחוק הוא להשיב שהמלחמה שמעו, ובקשת השלום לא שמעו.

גם אין להשיב על מה שאמר **"ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה"** ועל מה שאמרו ישראל **"אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית"** ועל מה שהוקשה הדבר לנשיאים וראו שראוי להכות לפי חרב לולי השבועה, ועל מה שאמר להם יהושע: **"למה רמיתם אותנו לאמר רחוקים אנחנו מכם מאד ואתם בקרבנו יושבים ועתה ארורים אתם"** ולולא זה היו הורגים אותם, כדכתיב **"ויצל אותם מיד בני ישראל ולא הרגום"**, שזה היה מפני שכרתו להם ברית ועברו על **"לא תכרות להם ולא להיהם ברית"** והואיל שבטעות נשבעו להם, בדין היה שיהרגום על שהטעום, לולא חלול ה', כמו שהשיב הרמב"ם ז"ל. כי הרמב"ן ז"ל טען עליו על זה טענות נכונות ואמר, שהגבעונים כבר קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה, כמו שאמרו **'באו עבדיך לשם ה' אלהיך'** ולכך לא הוצרך יהושע אחרי כן לומר להם שיקבלו עליהם לעבוד את ה', וכיון שכן מותרים הם לכרות להם ברית, כמו שהיו מותרים להושיבם בארץ, ששתיהן לא נאסרו אלא כל עוד שלא עשו תשובה, כמו שאמר: **"פן יחטיאו אותך לי"**.

גם מה שהשיב הרמב"ן ז"ל על זה, מפני שהיה להם לקבל מס ושיעבוד, והם כרתו להם ברית להיותם שוים להם ובעלי בריתם ועוזרים זה את זה במלחמותיהם, מבלתי שיקבלו עיהם המס והשיעבוד, לפי שהיו סבורים שהם ערים רחוקות מאוד, שאין דעתם לבא עליהם כלל, ולפיכך קלל אותם יהושע **"ועתה ארורים אתם"**, שהם מן העמים הארורים אשר אררם ה'. ועשה להם המשפט הראוי לעשות בהם, שהוא המס והשיעבוד, כדכתיב **"והיו לך למס ועבדוך"**, שהיו חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה'. אינה תשובה נכונה בעיני, כי פירוש **"כן תעשה לכל הערים הרחוקות ממך מאוד"** כולל הרחוקות מאוד, שאין דעתם לבא עליהם כלל והרחוקות אשר דעתם לבא עליהם.

ואיך יתכן שישלימו עמהם בלתי היות להם למס והשיעבוד אחר שהם מתנאי השלום. ועוד, אם השבועה היתה להם שיהיו שוין להם ובעלי בריתם ועוזרים זה את זה, איך הותר ליהושע לשעבדם שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה', שהוא עצמו המס והשיעבוד. ועוד, אם גזרת חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה' היא קיום מאמר ה' **"והיו לך למס ועבדוך"**, מדוע הוקשה הדבר לנשיאים וראו שראוי להכותם לפי חרב לולא השבועה, אחר שבידם הוא, אחר השבועה, לעשות המס והשיעבוד.

ומההיא דירושלמי דשביעית: דאמר שמואל בר נחמני שלש פרזדוגמאות שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ: מי שרוצה לפנות, יפנה. להשלים, ישלים. לעשות מלחמה, יעשה מלחמה. גרגשי פנה והלך לאפריקיא. גבעונים השלימו, שנאמר **'וכי השלימו יושבי גבעון את ישראל'**.

שלושים ואחד מלכים עשו מלחמה ונפלו, אין להוכיח דקרא ד"וקראת אליה לשלום" בין במלחמת הרשות בין במלחמת חובה קמייירי, דאיכא למימר שקודם שעברו את הירדן קא

מייירי, כדקאמר "עד שלא יכנסו לארץ", אבל משנכנסו לא היו יכולים להשלים, ולכך הוצרכו להערים ולומר מארץ רחוקה באנו, כדכתבו התוספות בפרק השולח. גם ממה שאמר הכתוב: **"לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל למען החרימם"**, דמשמע שאם רצו הם להשלים יהיו ישראל משלימים, אין להוכיח דקרא ד"וקראת אליה לשלום" בין במלחמת רשות בין במלחמת חובה קמייירי, מפני שזה השלום דומיא דשלום יושבי גבעון קמייירי, כדכתיב: **"לא היתה עיר אשר השלימה... בלתי החוי יושבי גבעון"**, וביושבי גבעון כתיב: **"וכי השלימו יושבי גבעון את ישראל ויהיו בקרבם"** ואותו שלום בשלום דגרות קא מייירי, כדכתב הרמב"ם ז"ל בפרק שנים עשר מהלכות אסורי ביאה, והדבר ידוע שלא נתגיירו מכל שבעת עממים אלא הגבעונים. וכן משמע נמי מההיא דפרק הערל, דפריך תלמודא: **"ונתינים דוד גזר עליהם, משה גזר עליהם, דכתיב: 'מחוטב עציך עד שואב מימך'"** ומשני: **"משה גזר לההוא דרא"**. והדר פריך **"אכתי יהושע גזר עלייהו, דכתיב: 'ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה'"**. ומשני: **"יהושע גזר בזמן שבית המקדש קיים, דוד גזר בזמן שאין בית המקדש קיים"**. משמע דחוטבי עצים ושואבי מים דיהושע, דומיא דחוטבי עצים ושואבי מים דמשה הו, וכיון דחוטבי עצים ושואבי מים דמשה גרים הו, כדכתיב **"וגרך אשר בקרב מחנך מחוטב עציך עד שואב מימך"**, חוטבי עצים ושואבי מים דיהושע נמי גרים הו. וכיון דשלום דיושבי גבעון בגרות קא מייירי, קרא ד**"לא היתה עיר אשר השלימה"** נמי בשלום וגרות קמייירי, שבזה המין מהשלום אם היו רוצים להשלים, היו ישראל מקבלים אותם, שלא נגזרה אזהרת **"לא תחיה"**, אלא כשלא נתגיירו, אבל בנתגיירו אינם יכולים ליגע בהם. כדתייא בפרק השולח: **"לא ישבו בארץ פן יחטיו אותך לי"**, יכול בגוי שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה הכתוב מדבר, תלמוד לומר: **"לא תסגיר עבד אל אדונו אשר ינצל אליך מעם אדונו"**. מאי תקנתיה, **"עמך ישב בקרבך"**. ופרש"י: **"לא ישבו בארץ - בשבע אומות כתיב. אל אדונו - שלא תוציאוהו מביניכם להשיבו לעבודה זרה שלו"**. הרי לך בהדיא, דאפילו בגרות לחודא שקבלו עליהם, שלא לעבוד עבודה זרה אין אנו יכולים להורגן. ואם כן יושבי גבעון אפילו לא קבלו עליהם אלא שלא לעבוד עבודה זרה, כמו שאמרו בפירוש **"באו עבדך לשם ה' אלהיך"**, לא היו יכולים להורגן. וזה שאמר הכתוב: **"לא היתה עיר אשר השלימה עם ישראל"** לקבל עליה שלא לעבוד עבודה זרה **"בלתי החוי יושבי גבעון"**, מכלל שאם משלימים לקבל שלא לעבוד עבודה זרה, כמו שקבלו יושבי גבעון, היו ישראל מקבלים אותם, ולא היו רשאים להורגן. אבל מפני שלא היתה שום עיר מכל השבעה עממים רוצה לקבל שלא לעבוד עבודה זרה, אף על פי שהיתה רוצה להשלים עם ישראל ולהיות להם למס ולשיעבוד, לא היו נפטרים ישראל ממצות **"לא תחיה"**, ולפיכך עמדו עליהם והרגום. ויושבי גבעון כששמעו שיריחו ועי קבלו עליהם להשלים עם ישראל ולהיות להם למס ולשיעבוד, ועם כל זה עמדו עליהם והרגום, לא ידעו

שמפני שלא קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה עשו זה, אבל חשבו שמפני שהם משבעת עממים אין משלימים עמהם, לפיכך באו בערמה, אבל אלו היו יודעים זה, לא היו באים בערמה, כי אלה כבר קבלו עליהם, שלא לעבוד עבודה זרה, כמו שאמרו **"באו עבדך לשם ה' אלהיך"**. ותלונת ישראל על הנשיאים על השבועה שנשבעו להם, שלולא זה היו רוצים להורגם, היתה על שרמו אותם. וזה שאמר להם יהושע: **"למה רמיתם אותנו לאמור רחוקים אנחנו מכם מאוד ואתם בקרבנו יושבים"**. וכשראו ישראל שגזר עליהם יהושע שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה', ונקמו בזה את נקמתם מהם, נחו ושקטו מכעסם וזהו שכתוב **"ויעש להם כן ויצל אותם מיד בני ישראל ולא הרגום"**. אבל מאמר הכתוב ב**"כי תקרב אל עיר וקראת אליה לשלום"** בשלום שהוא היפך המלחמה קא מיירי, שזה אינו נוהג אלא בערים הרחוקות, שאינם משבעה עממים, שהם מלחמת הרשות, שבהם די שיקבלו עליהם להיות למס ולשיעבוד, ואין לחוש אם יהיו עובדים עבודה זרה, מאחר שהכתוב לא הקפיד אלא פן יחטיאו אותנו, ואלה רחוקים ממנו מאוד ולא יחטיאונו. אבל בשבעה עממים שהם קרובים אלינו, שהם מלחמת חובה, אין לפתוח להם במין השלום הזה, שהוא המס והשעבוד בלבד, שהוא היפך המלחמה, מפני שאפילו אם יקבלו עליהם שיהיו למס ולשעבוד ויהיו נכנעים וכפופים לנו לשעבוד, אין אנו נפטרים ממצות **"לא תחיה כל נשמה"**, כל עוד שלא יקבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה, מפני שהם יושבים בקרבינו וילמדונו ממעשיהם, כמו שכתוב **"פן יחטיאו אותך לי"**. וישראל שבקשו מסיחון שלום - לעבור בארצו ולא יטו בשדה ובכרם ולא ישתו מי באר, דמשמע שאם היה מתרצה בזה, היו עוברים בארצם ולא היו הורגים אותם, לא היו עוברים בזה לא על מצות **"לא תחיה כל נשמה"** ולא על מצות **"החרם תחרימם"**, מפני שלא נצטוו בני ישראל אלא בעת מלחמה, כדכתיב: **"כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום וגו' כן תעשה לכל הערים הרחוקות ממך מאד וגו' רק מערי העמים האלה אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם"**, אבל כשעדיין לא קרבו אליהם למלחמה, כמו בסיחון ועוג, שלא היתה עדיין דעתם להלחם בם עד שיכבשו את הארץ אשר נשבע לאבותיהם תחלה, ולא בקשו מהם עתה אלא לתת להם דרך לעבור בלבד, אין בזה קפידה כלל. ורש"י ז"ל שכתב **"אף על פי שלא נצטוו לפתוח להם לשלום, בקשו מהם שלום"**, אינו רוצה לומר, שאף על פי שלא נצטוו בהם במצות וקראת אליה לשלום, ואף על פי כן עשו זה ובקשו מהם שלום, דאם כן היאך הותר להם זה. אלא הכי פירושא: אף על פי שלא נצטוו על זה שאמרו לסיחון **"אעברה בארצך"**, מפני שנראה כפתיחת שלום, אף על פי כן בקשו מהם זה, מפני שאינו אלא דרך עראי בעלמא ואינו דומה לאותו שאסר הכתוב בערים הקרובות. והתימה מהרמב"ן ז"ל על מה שכתב בפרשת כי תצא [שופטים] על דברי רש"י על זה **"כתב הרב: 'זזה מספרי', ששנו שם בלשון הזה: במלחמת הרשות הכתוב מדבר, והכוונה לרבותינו ז"ל בכתוב הזה אינה אלא לומר, שהפרשה הזאת בסופה תחלק בין שתי המלחמות, אבל קריאת השלום אפילו במלחמה מצוה היא,**

שחייבין לקרוא לשלום, אפילו לשבעה עמים". ממאמרו זה לא ימלט, אם שיכוין לומר: והכוונה לרז"ל שאמרו בספרי "במלחמת הרשות הכתוב מדבר" אינו אלא לומר שהפרשה בסופה תחלק בין שתי המלחמות, וכאילו אמר שסוף הפרשה הזאת, שהיא: **"ואם לא תשלים עמך וגו' והכית את כל זכורה לפי חרב רק הנשים והטף" וגו'** במלחמת הרשות הכתוב מדבר. אף על פי שראש הפרשה מדברת בין במלחמת הרשות בין במלחמת חובה. וזה הפירוש אין בו מלח, כי התורה כתבה זה בפירוש: **"כן תעשה לכל הערים הרחוקות וגו' רק מערי העמים האלה וגו' לא תחיה כל נשמה"** ומה צורך לרז"ל לומר שבמלחמת הרשות הכתוב מדבר. ואם שיכוין לומר "והכוונה לרז"ל" בכל מקום, אינה "בכתוב הזה", כמו שאמרו בספרי, שקריאת השלום היא במלחמת הרשות ולא במלחמת חובה, אלא לומר שהפרשה הזאת בסופה, דהיינו ב"**ואם לא תשלים עמך**" היא מחלקת בין מלחמת רשות למלחמת חובה, שבמלחמת הרשות יחיו הנשים והטף, ובמלחמת חובה לא יחיו כל נשמה, אבל ראש הפרשה, שהיא קריאת השלום אכולהו קאי, אפילו על מלחמת חובה, כאילו אמר שרז"ל בכל מקום חולקים על התנא דספרי, דתנא דספרי סובר שקריאת השלום אינה אלא במלחמת הרשות, ורז"ל בכל מקום סוברים שקריאת השלום היא אפילו על מלחמת חובה, והביא ראיה לחזק דברי רז"ל בכל מקום ממשה, שקרא לשלום לסיחון, ולא היה עובר על עשה ולא תעשה שבפרשת החרם תחרימם ולא תחיה כל נשמה. וזה דבר תמוה מאד, שאם כן, יחוייב מזה שהתנה דספרי לא ראה השליחות ששלח משה לסיחון, גם לא ראה הכתוב שאמר **"בכולם לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל וגו' כי מאת ה' היתה לחזק את לבם" וגו'** והביא ראיה משניהם לחזק דברי רז"ל בכל מקום ולבטל דברי התנא של ספרי.

פרק כא, כג

ויצא לקראת ישראל -

אלו היתה חשבון מלאה יתושין וכו'.

פירוש: למה יצא מעירו לקראת ישראל, והלא אין המלך יוצא מעירו לקראת הבאים להלחם בו, אלא כשהוא ירא שמא יבאו על העיר להלחם בה, וכאן אין לו שום יראה מהם, שהרי עיר חשבון אפילו אם היו אנשיה כמו יתושין, שאין בהם כח לעמוד במלחמה, אפילו הכי מרוב חוזק העיר ההיא, אין כל בריה יכולה לכובשה.

וכן אם היה סיחון בכפר חלש, אין אדם בעולם יכול לכובשו מרוב גבורתו, כל שכן

שיהיה סיחון בחשבון,

שהמלך גבור והעיר חזקה. אם כן למה יצא לקראתם להלחם בהם, אבל מהתשובה שהשיבו,

ש"אמר הקדוש ברוך הוא: מה אני מטריח על בני כל זאת, לצור על כל עיר ועיר.

נתן בלב כל אנשי המלחמה לצאת מן העירות" וכו',

נראה דהקושיא היתה מ"ויאסוף סיחון כל עמו", למה הוצרך לאסוף אותם, והלא הוא לבדו מרוב גבורתו אין אדם בעולם יכול לכובשו. וכן העם היושב בחשבון לבדו, מרוב ריבוי אפילו היו יתושין אין כל בירה יכולה לכובשה, וכל שכן סיחון עם אנשי עירו, אלא אמר הקדוש ברוך הוא וכו'. אך ממה שאמרו:

"אין כל בריה יכולה לכובשה"

דקאי אעיר חשבון, משמע שהקושיא לא היתה אלא בעבור היציאה מעירו לקראתם. ושמה יש לומר, דהכי קאמר: למה יצא מעירו, והלא הוא לבדו אין אדם יכול לכובשו. וכן חשבון לבדה, אפילו אם היו כל אנשיה כמו יתושים אין כל בריה יכולה לכובשה. ולמה יצא מעירו לקראתם, אלא "אמר הקדוש ברוך הוא: מה אני מטריח על בני כל זאת לצור על כל עיר ועיר. נתן בלב כל אנשי העיירות לצאת מן העיירות להתקבץ במקום אחד" להלחם עם ישראל, ולפיכך הוצרך לצאת, כדי להתחבר עם כל עמו.

פרק כא, כז

תבנה ותכונן -

חשבון בשם סיחון להיות עירו.

אמר ש"תבנה ותכונן" שב אל "חשבון" הנזכר למעלה, ולא אל "עיר סיחון" הבא אחריו, מפני שאחר שהיתה עיר סיחון שכבשה וזכה בה, מה צורך שיאמרו המושלים עליה: **תבנה ותכונן עיר סיחון**, הילכך על כרחך לומר ש"תבנה ותכונן" דבקים עם "חשבון" של מעלה הימנו. ופירושו: אמרו המושלים לסיחון ועמו: בואו חשבון וכיבשוה, כי יכול תוכלו לה, שמתחלה כשנבנית וכוננה עיר סיחון, בשם סיחון נבנית וכוננה. כלומר, שמאז נגזר עליה להיותה עיר סיחון. ויהיה תבנה ותכונן. עתיד במקום עבר, וכמוהו רבים.

פרק כא, כח

כי אש יצאה מחשבון -

משכבשה סיחון.

לא קודם זה, דאם כן כי אש באה בחשבון מיבעי ליה.

אכלה ער מואב -

שם המדינה קרויה ער בלשון עברי, ולחית בלשון ארמי.

אמר זה, שלא תחשוב שפירוש ער כמו עיר, והוא על משקל דם, שהרבים ממנו דמים, וכן ער הרבים ממנו ערים, כי לא יתכן לומר אכלה עיר מואב שם המין, בעבור כל העיירות שלו, שהרי עדיין נשארו לו למואב עיירות רבות, שהיה מולך עליהם, כנראה מן הפרשה שאחריה, גם לא בעבור עיר אחת מהעיירות שלו, דאם כן היה לו לפרש אי זו עיר, כמנהג

הכתוב בכל מקום. והביא ראייה מלשון ארמי שתרגם לחית, ואלו היה פירושו עיר היה מתורגם קרתא.

ער מואב -

ער של מואב.

נראה לי שכיון בזה, שאף על פי ששם העיר הפרטי לא יסמך, לא תדחוק לפרש ער מלשון עיר, כי יותר נכון הוא לפרש שהעיר הפרטי הוא סמוך שלא כמנהג, מלפרשו לשון עיר, מפני הטענות הנופלת עליו.

פרק כא, כט

אוי לך מואב -

שקללו את מואב שימסרהו בידו.

פירוש: שהמקרא הזה דבק עם "תבנה ותכונן עיר סיחון". ופירושו: מכיון שחשבון, שהיא עיר מואב מתחלה, שכשנבנית לא נבנית אלא שתהיה עיר סיחון, אם כן בהכרח הוא, שסופך להמסר ביד סיחון. ולהיות עמך, שהוא עם כמוש אלהי מואב, אבד, ובניך נסים ופליטים מהחרב הרודף אחריהם, ובנותיך בשבית, למלך אמורי סיחון.

פרק כא, ל

ונירם -

מלכות שלהם.

שמ"ם ונירם, מ"ם הכנוי ופירוש ניר - מלכות ועול הממשלה, כמו "למען היות ניר לדוד עבדי" ולכן יהיה פירוש ונירם והמלכות שלהם.

אבד חשבון עד דיבון -

מלכות ועול שהיה למואב בחשבון אבד משם. וכן עד דיבון. תרגום של "סר" - עד, כלומר סר ניר מדיבון.

דאי אפשר לומר שפירוש: אבד חשבון עד דיבון, הוא כמשמעו, שאבד כל אותו יישוב שמחשבון עד דיבון, דאם כן נשאר "ונירם" שפירושו המלכות שלהם, בלתי נקשר לא לפניו ולא לאחריו, אבל לפי מה שפירשו רש"י ז"ל, הוא כאילו כתוב: ונירם שבחשבון אבד, נירם שבדיבון סר.

ונשים -

כך יאמרו המושלים: ונשים אותם עד נופח, השימונום עד נופח.

פירש שזה המאמר שב **"על כן יאמרו המושלים"**. גם פירש **"ונשים"** מלשון שממה לאבד [לעבר], מפני שכבר עבר כל זה המעשה, בעת הספור הזה.

פרק כא, לב

וישלח משה לרגל את יעזר -

המרגלים לכדוה.

כי פירוש "וילכדו" שב אל **"וישלח משה לרגל"**, שאותם עצמם ששלח לרגל, לכדו את בנותיה, דאם לא כן וילכוד מיבעי ליה, בלשון יחיד, כמו **"ויורש את האמורי אשר שם"**.

פרק כא, לד

אל תירא אותו -

שהיה משה ירא שמא תעמוד לו זכותו של אברהם וכו'.

דאם לא כן מה נשתנה עוג מסיחון, דאלו בסיחון שיצא לקראת ישראל, ולא אמר לו השם אל תירא אותו, ואלו גבי עוג דכתיב ביה: **"ויצא עוג מלך הבשן לקראתם"**, הוצרך לומר **"אל תירא אותו"**.

פרק כא, לה

ויכו אותו -

משה הרגו.

כדאיתא בברכות פרק הרואה: "דתנו רבנן: הרואה מעברות הים ומעברות הירדן, ומעברות נחלי ארנון, ואבני אלגביש במורד בית חורון, ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן למשה" וכו'. ומפרש בגמ' [בתלמוד]: "אבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן למשה: גמרא גמירי לה. אמר: מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסי. איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישידי עלייהו ואיקטלינהו. אזל ועקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישיה. ואייתי קודשא בריך הוא קומצי, ונקבוה ונחית בצואריה. הוה בעי למישלפה. משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא, ולא מצי למישלפה. והיינו דכתיב **'שיני רשעים שברת'**. וכדרכי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב **'שיני רשעים שברת'**, אל תקרי **'שברת'**, אלא שרבת. משה כמה הוה, עשר אמין. שקיל נרגא בת עשר אמין. שוור עשר אמין, ומחייה בקרסוליה וקטליה".

פרשת בלק

פרק כב

פרק כב, ב

את כל אשר עשה ישראל לאמורי -

אמר אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם, לא עמדו בפניהם, אנו על אחת כמה

וכמה, לפיכך ויגר מואב, לשון מורא, כמו "גורו".

פירוש: "אלו שני מלכים שהיינו בטוחים" בגבורתם, דכתיב בהו "ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם אשר כגובה ארזים גובהו וחסון הוא כאלונים", לא עמדו בפניהם, אנו על אחת כמה וכמה, לפיכך ויגר מואב לשון מורא, כמו איוב "גורו לכם", לא כמו לשון גרות, כמו "ויגר בגרר", שהיו דומים לעצמם גרים בעולם, כלישנא קמא דמדבר רבה. ותימה, אם מלת "ויגר" דבקה אדלעיל מיניה, מאי "כי רב הוא" דכתיב בתריה, דמשמע שמפני ריבויים הוא שפחד, ולא מפני מה שנעשה לשני המלכים. וליכא למימר שחסר וי"ו מן "כי רב הוא", כאילו אמר: וכי רב הוא, שפירושו: ועוד מפני שרב הוא, דאם כן היה לו לפרש זה כמו שפירש גבי: "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים", שכתב "וכי הוציא", במקום "כי הוציא", להורות על חסרון הוי"ו.

ופירש בפרשת נח גבי: "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ", [לפיכך] "ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני" - לפיכך ויאמר, ואחר כך חזר ואמר: "כי מלאה הארץ חמס", דמשמע שמפני החמס נגזרה גזרת קץ כל בשר, ולא מפני שהשחית כל בשר. ופירש רש"י: "קץ כל בשר - כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרולומוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים. בא לפני כי מלאה הארץ חמס - לא נחתם גזר דינם, אלא על הגזל" ושם פירשתיו. ואלו הכא לא פירש כלום. וליכא למימר, דהא דכתב רש"י "אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם" הכי פירושא: אלו שני מלכים, שהיו יושבים בספר להיות לנו למגן וצנה, היינו בטוחים בהם, לא עמדו בפניהם ונהרגו, אנו מה בטחון יש לנו עתה, לפיכך ויגר מואב לשון מורא, דהשתא לא קשיא מ"כי רב הוא", משום דכולה חדא מילתא היא. ופירושו: כשראה בלק מה שנעשה לשני המלכים הללו, שהיו בספר שלהם, והיו בטוחים בהם שלא יניחו את ישראל לבא עליהם, פחד מישראל מפני רבובם, אבל כל זמן שלא נעשה לשני המלכים הללו מה שנעשה בהם, לא היה ירא מישראל מפני ריבויים, מפני שאלה המלכים היו יושבים בספר של מואב והיו מגן להם, וכל זמן שהם קיימין אי אפשר לישראל לבא על מואב למלחמה, דאם כן מאי "אנו על אחת כמה וכמה" דקאמר.

פרק כב, ג

ויקץ מואב -

קצו בחייהם, כמו "קצתי בחיי" והוא מקרא קצר.

כאילו אמר ויקץ מואב בחייו. ופירוש **"מפני בני ישראל"**, היא סבה למה קצו בחייהם, מפני פחד בני ישראל, שהיו יראים מהם. וכמוהו: **"קצתי בחיי"**, ואחריו **"מפני בנות חת"**. אבל רז"ל דרשו גבי **"ויקוצו מפני בני ישראל"** מענין קוצים, שהיו כקוצים בעיניהם, כדי שלא יצטרכו לומר בו שהוא מקרא קצר. ואין המדרש ההוא נופל פה, מפני שאין זה נופל אלא באנשים הדרים במקום אחד, כשהם מצרים זה לזה, נחשבים כקוצים אלו לאלו, אבל פה שלא היו ישראל עם מואב דרים במקום אחד, אינו נופל לומר שהיו ישראל כקוצים בעיני מואב, ולפיכך לא הביא פה רש"י ז"ל המדרש הזה, אף על פי שדרשו אותו במדבר רבה, כמו שדרשו אותו גבי **"ויקוצו מפני בני ישראל"**, מפני שהוא רחוק לפי פשוטו.

פרק כב, ד

אל זקני מדין -

מה ראה מואב ליטול עצה ממדין.

במדבר רבה. ואף על פי שמרוב יראתן של ישראל, עשו שלום ביניהם, ובהכרח היה להם ליטול עצה ביניהם, מכיון שהיראה משותפת לשניהם, כדמשמע מקרא ד**"עתה ילחנו הקהל את כל סביבותינו"** סביבותי לא נאמר, אלא כל סביבותינו, שניהם משותפים בו, וכדאיתא במדבר רבה. וכן מכל מקום מדתלה הכתוב בקשת העצה למואב לבדו: **"ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחנו"** ולא אמר: ויאמרו זקני מואב וזקני מדין, משמע שמואב בקש העצה ממדין.

כלחוך השור -

כל מה שהשור מלחך, אין בו ברכה.

במדבר רבה: **"אף אלו כל אומה שנוגעין אין בה ברכה"**, דאם לא כן כלחוך הבהמה מיבעי ליה.

בעת ההיא -

לא היה ראוי למלכות. מנסיכי מדין היה וכו'.

ובמדבר רבה אמרו: **"והלא מתחלה נסיך היה, דכתיב 'את אוי ואת רקם ואת חור ואת רבע נסיכי בספר יהושע כתיב: 'ואת נשיאי מדין את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע נסיכי סיחון יושבי הארץ"**, ואם כן פירוש **"והלא מתחלה נסיך היה"**, מנסיכי סיחון קאמר, ולא מנסיכי מדין, כמו שכתב רש"י, כי הם בעוד מדין בקיומה, מלכי מדין היו, כדכתיב בפרשת פנחס [מטות] חמשת **"מלכי מדין"**, ואחרי הכבוש שכבשה סיחון, נתבטלה מלכותם ומינה אותם נסיכים, וקורא אותם נסיכי סיחון. ולכן מה שכתב רש"י **"מנסיכי מדין היה"**, שבוש נפל בספרים, וצריך להיות מנסיכי סיחון, כי רחוק לומר שקורא אותם נסיכי מדין מפני שהיו מתחלה מלכי מדין.

ולא ידעתי מאין הוציאו רז"ל שבלק היה מנסיכי סיחון, והלא לא נקראו "נסיכי סיחון" רק חמשת מלכי מדין, כדכתיב **"את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע נסיכי סיחון"**. וליכא למימר שבלק היה אחד מהם ושני שמות היו לו, דמהיכן למדו זה, אדרבה ממה שאמרו רז"ל שבלעם נמצא במדין בעת שבאו ישראל עליהם למלחמה, מפני שהלך שם לקבל שכרו בעד העשרים וארבעה אלף שהפיל מישראל בעצתו ושם נהרג הוא וחמשת מלכי מדין, וזה המעשה היה כשהיה **"בלק" "מלך למואב בעת ההיא"**, שאז נתן לו העצה הרמוזה במאמר **"איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך"**, כי רחוק הוא שיעברו ימים רבים אחר מיתת העשרים וארבעה אלף שמתו בעצתו עד שיבקש שכרו ממדין.

פרק כב, ה

פתורה -

כשולחני הזה שהכל מריצין לו מעות, כך כל המלכים מריצין לו אגרותיהן. ולפי פשוטו של מקרא, כך שם המקום.

וכך אמרו במדבר רבה: **"פתורה -** עירו היה. ויש אומרים שולחני היה, שהיו מלכי כנענים נמלכים בו כשולחני, שהכל מריצים לו מעות".

ויהיה ה"א פתורה לפי פשוטו במקום למ"ד בתחלתה, כאילו אמר: אל פתור, ולפי מדרשו הוא ה"א השם, כי תרגום שולחן - פתורה. ולא ידעתי מה יעשו בפסוק **"ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים"**, שלא יתכן לפרשו שם שולחני, מפני שאין מלת פתור תרגום שלחן, אלא פתורה.

ועוד, שלפי המדרש יתחייב שתהיה מלת פתורה תואר לבלעם, כאילו אמר: אל בלעם בן בעור שהוא פתורה, ומ"ם **"מפתור"** לא יסבול שיהיה מפתור תואר לבלעם, ולא **"ארם נהרים"** הבא אחריו. וליכא למימר מדשינה כאן לומר פתורה ולא אל פתור, דרשו כן, שהרי הם עצמם אמרו בפרק קמא דיבמות: חרנה, דכל תיבה שצריכה למ"ד בתחלה, הטיל לה הכתוב ה"א בסופה במקום למ"ד בתחלתה.

ארץ בני עמו -

של בלק.

במדבר רבה. לא של בלעם, דסתם כל אדם אנשי ארצו מבני עמו הם. ומן התימה מרבינו אברהם בן עזרא שפירש: **"ארץ בני עמו -** והם ארמיים. וכן **'מפתור ארם נהרים'** ובדרש: בלעם הוא בלע, כי זה ארמי והוא אדומי", שנראה מזה שהוא מפרש ארץ בני עמו של בלעם. ועוד מי גלה לו זה, עד שטען מזה על דרש רז"ל שאמרו בלעם הוא בלע.

לקרוא לו -

הקריאה שלו היתה להנאתו שהיה פוסק לו ממון הרבה.

אבל במדבר רבה אמרו: **"לקרוא לו** שכתב לו: לא תהא סבור שלי לבדי את עושה ואני מכבדך לבדי, אם תעקרו, מכל האומות אתה מתכבד, וכנען ומצרים ישתחוו לך" ואין הפרש בזה, אלא שרש"י דורש **"לו"** להנאת ממון, ורז"ל דרשו לו להנאת כבוד. ולא ידעתי מהיכן דרשו זה, שהרי אין מלת **"לו"** פה יתירה, כמו גבי **"פסל לך"**, **"עשה לך"**, **"שלח לך"**, שהרי הוא צריך לו במקום אותו, כמו **"קראן לו ויאכל לחם"** במקום אותו.

עם יצא ממצרים -

ואם תאמר מה מזיקך הנה כסה את עין הארץ סיחון ועוג שהיו שומרים אותנו, הנה עמדו עליהם והרגום.

הוצרך להוסיף מלת "ואם תאמר" בין **"הנה עם יצא ממצרים"** ובין **"הנה כסה את עין הארץ"**, מפני כפל מלת **"הנה"**, שהיה די לומר הנה עם יצא ממצרים וכסה את עין הארץ, אבל עם תוספת "ואם תאמר" נהיה מאמר **"הנה כסה את עין הארץ"** התחלת דבור אחר, וצריך בו **"הנה"**.

פרק כב, ו

נכה בו -

אני ועמי.

שנו"ן נכה נו"ן האיתן הוא.

דבר אחר לשון משנה הוא: מנכה לו מן הדמים, לחסר מהם מעט.

במדבר רבה. ויהיה נו"ן **נכה -** שרש, והוא מקור. ואין טענה בעבור היותו בה"א, כי כמוהו **"לכלא הפשע"**.

פרק כב, ז

וקסמים בידם -

כל מיני קסמים, שלא יאמר כו'.

במדבר רבה. כאילו אמר: כלי הקסמים בידם, דאם לא כן תבן היו מכניסים לעפריים? להביא קסמים היו הולכים, וקסמים היו מוליכים בידם:

דבר אחר: קסם זה נטלו בידם זקני מדין וכו'.

במדבר רבה. כאילו אמר: וקסם בידם. ומה שתלה הקסם הזה לזקני מדין, אף על פי שמלת **"בידם"** סתם, אכולהו קאי, אף אזקני מואב, משום דכתיב בתריה: **"וישבו שרי מואב עם בלעם"** ומשמע דזקני מדין הלכו להם, שמע מינה שאותם שלקחו הקסם בידם

היו זקני מדין, וכששמעו שאמר להם "לינו פה הלילה", ולא אמר שילך עמהם, הניחוהו והלכו.

פרק כב, ח

כאשר ידבר ה' אלי -

אם ימליכני ללכת עם בני אדם כמותכם, אלך. שמא אין כבודי לתתי להלוך אלא עם שרים גדולים.

לאו מהאי קרא קא דייק לה, אלא מדכתיב בתריה: "מאן ה' לתתי להלוך עמכם", שפירושו אלא עם שרים גדולים מכם, ולפיכך "ויוסף עוד בלק" וגו', כדלקמן.

פרק כב, ט

מי האנשים האלה עמך -

להטעותו בא, שיאמר פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת, שאוכל לקלל ולא יבין.

אבל בפסוק "איכה" פירש: "יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב, אם יענישו פתאום. וכן בקין אמר לו: 'אי הבל אחיך', וכן בבלעם 'מי האנשים האלה עמך' ליכנס עמהם בדברים". ושם יש לומר, דהכא נמי כדי להכנס עמו בדברים הוא, כדפירש התם, אלא ששם לא פירש הטעם למה נכנס עמו בדבור, ופה פירש הטעם. ואמר: כדי להטעותו. וכן פירש שם גבי "איכה" ו"אי הבל אחיך", שנכנס עמהם בדברים, כדי שלא יהיו נבהלים מלהשיב: חטאתי, כדי שימחול להם, שאם היה מתחיל להענישם פתאום, מבילתי שאלת "איכה" ושאלת "אי הבל אחיך", היו נבהלים מלהשיב: חטאתי, וה' ברחמיו רוצה בתשובת הרשעים ואינו חפץ במיתתן.

פרק כב, י

בלק בן צפור -

אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים.

דאם לא כן "מלך מואב" למה לי.

פרק כב, יא

קבה לי -

זו קשה מ"ארה", שהוא נוקב ומפרש.

במדרש רבה. פירוש: כל כך שנאה היה לו על ישראל, שבלק לא בקש ממנו אלא "ארה לי", אף על פי ששלח לו אחר כך "קבה", בראשונה לא שלח אלא "ארה", והוא בקש מה': "קבה" במקום "ארה". ולא ידעתי מהיכן ידעו לומר, שקבה הוא נוקב ומפרש, והלא שרש

נוקב - נקב, ושרש קבה - קבב או קבה. ושמא יש לומר, שמלת קבה כמלת תנה ששרשו נתן, אף קבה שרשו נקב.

וגרשתיו -

מן העולם.

במדרש רבה. פירוש: מן העולם בכללו, לא מארצו בלבד, דאם כן וגרשתיו מן הארץ מיבעי ליה, כמו שאמר לו בלק, אלא כמו שאמר "קבה" במקום "ארה" שאמר לו בלק, מפני "שקבה" קשה "מארה", מרוב שנאתו על ישראל, כך אמר וגרשתיו סתם, שפירושו מן העולם, במקום ואגרשנו מן הארץ, מרוב שנאתו על ישראל.

פרק כב, יב

לא תלך עמהם -

אמר לו: אם כן אקללם במקומי. אמר לו: לא תאור את העם. אמר לו: אם כן אברכם. אמר לו: אינם צריכים לברכתך, כי ברוך הוא.

במדרש רבה. דאם לא כן האי "לא תלך... לא תאור", לא תלך לאור מיבעי ליה, וכן הא דכתיב "לא תאור את העם כי ברוך הוא" מאי קאמר, אדרבא משום דברוך הוא צריך לאור אותו, כדי להוציא ברכתו ממנו. הילכך על כרחך לומר שכל אחד ואחד משלשה דבורים הללו ידרש לעצמו, שמפני שבקש ללכת, ואמר לו, לא תלך עמהם. ומפני שבקש לקללם במקומו, נאמר לו: "לא תאר את העם". ומפני שבקש לברכם נאמר לו, אינם צריכים לברכתך, "כי ברוך הוא".

פרק כב, יג

להלוך עמכם -

אלא עם שרים גדולים. למדנו שרחו גבוהה, ולא רצה לגלות שהוא ברשות המקום כו'.

לאו ממלת "עמכם" קא דייק לה, דדילמא עמכם דהכא דומיא ד"לא תלך עמהם" דהקב"ה, שאין הכוונה בו שלא ילך עמכם אלא עם שרים גדולים, אלא מקרא ד"ויוסף עוד בלק שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה" הוא דדייק לה, שאילו לא אמר להם כן, למה הוסיף בלק לשלוח שרים רבים ונכבדים מהראשונים. וכך אמרו במדרש רבה: "מאן ה' לתתי להלוך עמכם - אמר לי: אין כבודך ללכת עם אלו, אלא עם גדולים מהם. לפיכך 'ויוסף עוד בלק שלוח שרים רבים ונכבדים'".

והרמב"ן ז"ל טען בזה על רש"י ז"ל ואמר: "ואיננו נכון, כי כל כבודו שיתפאר ויתגדל בדבר ה'. ועוד, כי הוא לא היה חושב שיתן לו רשות ללכת עם השרים האחרים הנכבדים. אבל טעמו, שאינו חפץ ה' שילך כלל. והנה בלק חשד אותו כי להרבות שכרו אמר כך, ועל כן

הוסיף שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה, להראות לו כי הוא חפץ מאד ונדר לתת הון ועושר בכל אשר יצוה ויגזור עליו", עד כאן דבריו. ואני תמיה מאד איך טען עליו בזה, שדבריו אלו הם דברי אגדה, והיה לו לומר: ולא הבינותי דבריהם בזה, כמנהגו בכל מקום.

פרק כב, יז

כי כבד אכבדך מאד -

יותר ממה שהיית נוטל לשעבר אני נותן לך.

במדרש רבה. דאם לא כן מאי "מאוד" דקאמר. ועוד, מאי "כי כבד אכבדך" דקאמר ליה השתא, וכי שליחות ראשונה על מנת שלא לכבדו היתה.

פרק כב, יח

אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב -

למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים וכו'.

במדרש רבה. דאם לא כן למה תלה העברת פי ה' בכסף וזהב. היה לו לומר: אם יהרגני, לא אוכל לעבור את פי ה'.

לא אוכל לעבור -

ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה.

במדרש רבה. פירוש: על דרך "ניבא ולא ידע מה ניבא". שיצא מפיו: "לא אוכל לעבור את פי ה'", ופי ה' כולל גם הברכות שברכו האבות את ישראל, שכולם היו מפי השכינה, אבל לא ממה שנתנבא בפירוש: "לא תאור את העם כי ברוך הוא", שהנבואה הזאת אזהרה היא, שלא יורשה לקללם ולא לברכם, כי ברוך הוא, ואינם צריכים לברכתו, לא שאינו יכול לבטל ברכתם. ומאמר "לא אוכל לעבור את פי ה'", שכולל גם הברכות שנתברכו ישראל מפי השכינה על ידי האבות, הוא שאינו יכול לבטל ברכתם. ולפיכך כתב רש"י בפסוק "לא אוכל לעבור את פי ה' - ונתנבא כאן", ולא בפסוק "לא תאור את העם כי ברוך הוא".

פרק כב, יט

גם אתם -

פיו הכשילו וכו'.

דאם לא כן מהו "גם אתם", וכך אמרו בפירוש במדבר רבה.

מה יוסף -

לא ישנה דברו מברכה לקללה, הלואי שלא יוסיף לברך. כאן נתנבא שעתיד להוסיף להם ברכות על ידו.

גם זה על דרך "ניבא ולא ידע מה ניבא" הוא.

פרק כב, כ

אם לקרוא לך -

אם הקריאה שלך וסבור אתה ליטול עליה שכר, קום לך אתם.

דאם לא כן אם לקרא אותך מבעי ליה. ואף על פי שמצאנו "קראן לו" במקום אותו, יתכן לפרשו גם כן להנאתו ולטובתו, לתת לו את בתו, גם לאכול את לחמו.

פרק כב, כא

עם שרי מואב -

לבו כלבם.

במדבר רבה. דאם לא כן "עם שרי מואב" למה לי.

פרק כב, כב

כי הולך הוא -

ראה שהדבר רע בעיני המקום ונתאוה לילך.

פירוש: אף על פי שלא היה הולך אלא ברשותו של מקום, שאמר לו: "קום לך אתם", אף על פי כן חרה אף ה' בהליכתו זאת, מפני שכבר ידע שהליכתו רע בעיני ה', שכבר אמר לו: "לא תלך עמהם לא תאור את העם", ולא הרשהו לילך אלא מפני שלא יפסיד השכר שהיו נותנין לו, וכיון שלא הסכים ה' בהליכתו זאת, אלא מפני שכרו, לא היה לו לילך.

לשטן לו -

מלאך של רחמים היה, והיה רוצה למנעו מלחטא, שלא יחטא ויאבד.

במדבר רבה. שאף על פי שהיה "לשטן לו", נקרא מלאך ה', שהוא מדת רחמים אלא על כרחך מלאך של רחמים היה, מפני שהיה לטובתו למונעו מן החטא.

ושני נעריו עמו -

מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך, יוליך עמו שני אנשים וכו'.

במדבר רבה. דאם לא כן **ונעריו עמו** מיבעי ליה, ומאי "ושני", אלא להודיע דרך ארץ הוא דאתא.

פרק כב, כג

וחרבו שלופה בידו -

אמר: רשע זה הניח כלי אומנתו, שכלי זיין של אומות העולם בחרב, והוא בא עליהם בפיו וכו'.

במדבר רבה. דאם לא כן למה **"חרבו שלופה בידו"**, וכי לא היה לו למלאך לנשוף אותו בפיו ויוציא כל רוחו, כמו בסנחריב שכתוב בו: **"ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור"**, **"וגם נשף בהם ויבשו"**, כדאיא במדבר רבה.

פרק כב, כד

גדר מזה וגדר מזה -

סתם גדר של אבנים הוא.

אמר זה, מפני שכתוב אחריו **"ותלחץ אל הקיר ותלחץ את רגל בלעם אל הקיר"**, ופירוש "קיר" בכל מקום הוא כותל של אבנים, לא מחיצת קנים והוצין. ואם פירוש גדר הוא מחיצת קנין והוצין, איך כתב אחריו **"אל הקיר"** בה"א הידיעה, והלא לא נזכר למעלה קיר ולא [אלא] גדר, שהוא מחיצת קנים והוצין, לפיכך פירש "סתם גדר של אבנים הוא". אבל הרד"ק כתב בשרש גדר, שעניינו "סתימה וסגירה, וכל כותל העשוי לגנות ולכרמים וכל כותל שאינו בנין חזק כבנין הבתים והחומות יקרא גדר. וכן נאמר לסגירה ולסתימה שעושין למרבץ הצאן **'גדרות צאן נבנה למקנינו'**, **'וגדרות לצאנכם'**, והוא הנקרא בלשון רבותינו דיר, כאומרם 'נכנסות לדיר להתעשר', "הכונס צאן לדיר". ושמה יש לומר, שכל אותן הגדרות גדרות של אבנים היו, אלא שאינם בנין חזק כבנין הבתים והחומות.

פרק כב, כו

ויוסף מלאך ה' עבור -

לעבור עוד לפניו - להלוך, להיות לפניו במקום אחר, כמו: "והוא עבר לפניהם".

תקן בזה עניינים הרבה. הוסיף אות למ"ד על מלת עבור, כי כן משפט המקור בכל מקום. גם הוסיף מלת "לפניו", כדי להיות פירושו, כמו: **"והוא עבר לפניהם"**, שפירושו: הלך לפניהם, ולא כמו **"כל העובר על הפקודים"**, **"ויעברו בין בתריו"**, שהם מורים על העוברים דרך צר ממקום למקום, כדרך הנמנין זה אחר זה, שעוברים דרך צר. וכן: **"כל אשר יעבור תחת השבט"**, וכן: **"תעבורנה הצאן על ידי מונה"**.

וזהו שפירש "לעבור - להלוך", להוציאו מענין העברה. ואמר "להיות לפניו", מפני שמאמר להלוך לפניו מורה שיהיה הולך לפניו תמיד, על דרך: **"התהלך לפני והיה תמים"**, שפירושו שיהיה לפניו תמיד, אבל עם מלת "להיות" מורה שילך במקום אחר לעמוד לפניו, וזהו אומר: "להיות לפניו במקום אחר".

פרק כב, לב

כי ירט הדרך לנגדי -

רז"ל דרשוהו בלשון נוטריקון, כלומר לקנאתי ולהקניטני.

ולא ידעתי איך תתפרש מלת **"כי"** במקום הזה. שהיה לו לומר: הנה אנכי יצאתי לשטן וירט הדרך לנגדי, שפירושו: הנה אנכי יצאתי לשטן, וכשראתה אותי האתון, נטתה מהדרך מרוב פחדה ממני. ואחר כך נתן טעם היותו לשטן לו ואמר: הדרך לנגדי, שפירושו בשביל שהדרך הזה שאתה הולך בו הוא לנגדי, כלומר הפך רצוני.

ולפי משמעו: כי חרד הדרך לנגדי. לשון רטט, כי ראיתי בעל הדרך שחרד ומהר הדרך, שהוא לכעסי ולהמראתי. ומקרא קצר הוא, כמו "ותכל דוד", שפירושו ותכל נפש דוד.

אף כאן ירט הדרך - בעל הדרך. ופירושו: הנה אנכי יצאתי לשטן, בעבור שראיתי שחרד ומהר בלעם, שהוא בעל הדרך הזאת - את הדרך שהוא לנגדי, דהיינו לכעסי ולהמראתי. כלומר, ומפני זה פחדה האתון ונטתה מן הדרך הישרה. ואם כן יהיה המקרא הזה קצר משני פנים: אם מפני חסרון מלת בעל, ואם מפני חסרון [את] הדרך אחר **"הדרך"**, כי בתשלומו: כי ירט בעל הדרך, את הדרך לנגדי.

פרק כב, לג

גם אותך הרגתי -

זה מקרא מסורס, והוא כמו גם הרגתי אותך, כלומר לא העכבה בלבד קראתך על ידי, כי גם ההריגה.

פירוש: לא יתכן להיות מלת **"גם"** סמוכה למלת **"אותך"**, כפי הנכתב, מפני שיחוייב שיהיה פירושו: כי עתה גם אותך הייתי הורג, כמו שהרגתי את אחרים, וזהו לא יתכן, מפני שאותם האחרים, אם שתהיה האתון, ואי אפשר זה, כי אחריו **"ואותה החייתי"**. ואם שיהיו שרי בלק ההולכים עמו, שהיו סרסורי דעבירה, ואי אפשר זה, כי אחריו **"וילך בלעם עם שרי בלק"**. ואם שיהיו נעריו, ואי אפשר זה, דמה פשעם ומה חטאתם. ואם כן על כרחך לומר שמלת **"גם"** סמוכה למלת **"הרגתי"**.

והוא מקרא מסורס, כאילו אמר: גם הרגתי אותך, שפירושו גם הייתי הורג אותך, כמו שעכבתי אותך מהליכתך. וליכא למימר גם אותך הייתי רוצה להרוג, כמו שהייתי רוצה להרוג את האתון, או את שרי בלק ההולכים עמך, ומפני שנטתה מפני נצלתם כולכם, משום שממאמר: כמו שהייתי רוצה להרוג את האתון, משמע שהיה ידוע לבלעם שהיה רוצה להרוג את האתון, ולפיכך אמר לו שגם אותך היתה כוונתי להרוג, כמו שהיתה כוונתי להרוג את האתון, וזה אי אפשר, שמהיכן ידע זה. אבל רבינו אברהם אבן עזרא כתב: "ומלת **'גם'** לעד שמתה האתון אחר שדברה" ונכון הוא, כי אחר שראה אותה בלעם מתה יצדק לומר, שהייתי הורג גם אותך, כמו שהרגתי אתונך, שהיא מתה לפניך.

ואותה החייתי -

ועתה מפני שדברה והוכיחתך, ולא יכולת לעמוד בתוכחתה, כמו שכתוב "ויאמר לא", הרגתיה, שלא יאמרו זו היא שסלקה את בלעם בתוכחתה ולא יכול להשיב וכו'.

במדבר רבה. פירוש: מפני שמלת הרגתי, אינו רוצה לומר הרגתי ממש, אלא הייתי הורגך, ויחוייב מזה שיהיה גם פירוש **ואותה החייתי**, שהייתי מחיה אותה, למדנו מזה שהרגה אחר שדברה. ולמה? "שלא יאמרו" וכו'. והתימה מהרמב"ן ז"ל שכתב "וכל זה אפשר מדרך קבלה, לא שדבר הכתוב במיתתה כלל".

פרק כב, לה**לך עם האנשים -**

בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו.

דאם לא כן כשאמר בלעם: **"ועתה אם רע בעיניך אשובה לי"** היה לו לומר: שוב, אחר שהליכתו קשה לפני המקום, כדכתיב: **"ויחר אף אלהים כי הולך הוא"**, אלא מפני שדרך הזאת היתה חביבה לו והיה רוצה בה, אף על פי שהיה קשה לפני המקום, אמר לו שילך, שכך דרשו במדבר רבה גבי: **"אם לקרוא לך באו האנשים, קום לך אתם"** - מכאן אתה לומד, שבדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, שמתחלה נאמר לו: **"לא תלך"**, כיון שהעז פנים להלך, הלך, אף על פי שלא היה חפצו של הקדוש ברוך הוא לילך, כדכתיב: **"ויחר אף אלהים כי הולך הוא"**.

ואפס -

על כרחך את הדבר אשר אדבר וכו'.

לא ידעתי מאין הוציא זה, שהרי מלת אפס אינו מורה על זה, כי הנה **"אפס כי עז העם"** אינו נופל שם בעל כרחם. ועוד, שבמדבר רבה אמרו גבי: **"ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה"** - ללמדך שבהתראה הלך, ואם היה בעל כרחו לא היה צריך התראה, שההתראה אינה אלא להבדיל בין שוגג למזיד, לא בדברים הנעשים בעל כרחו. ושם יש לומר, שהוציאו זה מסברא דנפשיהו, דאם לא כן, מה הרויח המלאך שרדף אחריו, מפני שה' חרה אפו בהלכו, אם בעבור שאמר לו **"ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר"**, הרי כבר אמר לו השם **"ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה"**.

פרק כב, לו**אל עיר מואב -**

אל מטרופלין שלו וכו'.

במדבר רבה. דאם לא כן **"עיר מואב"** למה לי, אם להודיע הכבוד שעשה לו בלק לבלעם שיצא לקראתו עד קצה גבולו, היה לו לומר: ויצא לקראתו עד קצה גבולו, מה צורך לומר **"אל עיר מואב אשר על גבול ארנון"**. כיוצא בזה דרשו גבי **"קרית חוצות"** -

עיר מלאה שוקים, אנשים ונשים וטף בחוצותיה, לומר לו: ראה ורחם, שלא יעקרו אליו".

דאם לא כן **"ויבאו קרית חוצות"**, למה לי.

פרק כב, מ

בקר וצאן -

דבר מועט, בקר אחד וצאן אחד בלבד.

במדבר רבה. דאם לא כן **"ויזבח בלק בקר וצאן וישלח לבלעם ולשרים אשר אתו"** למה לי, והלא דרך כל העולם כך הוא, ששולחים לשרים הבאים אצלם מאכל ומשתה, כל שכן לבלעם ולשרים אשר אתו, שבאו בשבילו ובשליחותו, אלא להודיעך רשעותו של בלק, שאמר הרבה ועשה מעט, שהרי אמר לו: **"כי כבד אכבדך מאד"** וכשבא, לא שגר לו אלא בקר אחד וצאן אחת, כדאיתא במדבר רבה.

פרק כג

פרק כג, ג

אולי יקרה ה' לקראתי -

אינו רגיל לדבר עמי ביום.

שכך אמר לזקני מדין ולזקני מואב: **"לינו פה הלילה"**, למדנו שאין רוח הקודש שורה עליו אלא בלילה. וכן אמר הוא בעד נבואתו **"אשר מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים"**, שפירושו לפי פשוטו כתרגומו, שאינו נראה אליו אלא בלילה, כשהוא שוכב, ולפיכך היה מסופק אם יקרה ה' לקראתו עכשיו, שהוא יום, שלא כמנהג.

שפי -

כתרגומו יחיד, לשון שופי ושקט, שאין עמו אלא שתיקה.

כלומר, הלך ביחידות וצניעות, וכמוהו: **"על שפיים"** - בקעות שוממות ונחות להלוך בהם בלא מכשול. וכן **"שפיפון עלי אורח"** - מהלך בנחת ויחיד, שלא ירגישו בו העוברים, כדי שינשוך אותם.

פרק כג, ד

ויקר -

רבי אליהו מזרחי על פירוש רש"י * ספר במדבר * אתר דעת * www.daat.ac.il

לשן גנאי ולשון טומאת קרי, כלומר בקושי ובבזיון היה נגלה אליו ביום.
אמר "בקושי" מלשון מקרה ועראי. ואמר "ובבזיון" מלשון קרי.

ואעל פר ואיל -

ואברהם לא העלה אלא איל אחד.

דאם לא כן, ואעל עולות מיבעי ליה, מה תלמוד לומר: "**פר ואיל**", אלא לא כאברהם שהעלה איל אחד לבד.

פרק כג, ז

ארה לי יעקב זועמה ישראל -

בשני שמותיהם אמר לו לקללם וכו'.

אף על פי שלא נזכר למעלה רק "**ארה**", הנה כמוהו: "**ותאמר... ואשימה עיני עליו**", "**ותאמרו: נשלחה אנשים לפנינו**".

פרק כג, ח

מה אקוב לא קבה אל -

כשהיו ראויים להתקלל, לא נתקללו. כשהזכיר אביהם, את עונם באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר: "ארור אפם כי עז". כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו, והיה ראוי לו להתקלל, מה נאמר שם, "גם ברוך יהיה" וכו'.
במדבר רבה. ופירוש הפסוק הזה: **מה אקוב**, כי ידעתי כי **לא קבה אל**, כלומר, לא יסכים על ידי שאקוב אותן. וכך אמרו במדבר רבה: "והיאך אני מקללן, כי לא קבה אל". והיאך ידע זה, ממה שלא נתקללו כלל, ואף במקום שהם ראויים להתקלל. שאם תאמר שהוא כמשמעו, שה' אינו רוצה לקללם, ואיך אני אוכל לקללם, מאי "**ומה אזעום לא זעם ה**" דקאמר, הרי כבר אמר שאין ה' רוצה לקללם, אם כן אפילו אם היה כועס בימים ההם לא היה יכול לקללם. ועוד, מאי "**כי מראש צורים אראנו**" דקאמר, אפילו לא היו שרשיהם מיוסדים וחזקים כצורים, לא היה יכול לקללם, מכיון שה' יתברך אינו רוצה לקללם.

פרק כג, ט

הן עם לבדד ישכון -

הן הוא אשר זכו לו אבותיו לשכון בדד, כתרגומו.

אמר "הוא אשר זכו לו אבותיו", מפני שלמעלה אמר "**כי מראש צורים אראנו**", שהסתכלתי בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות על ידי אבותיהם ואמותיהן. ובא להודיע מה הוא החוזק שזכו לו אבותיו, ואמר "**הן עם לבדד ישכון**", שזכו לו אבותיו לשכון בדד, שפירושו כתרגומו "בלחודיהון עתידין דיחסנון עלמא".

ובגוים לא יתחשב -

כתרגומו לא יהיו נעשין כלה עם שאר האומות, שנאמר: "כי אעשה כלה בכל הגוים" וגו', אינם נמנים עם השאר.
כאלו אמר: **ובגוים לא יתחשב** בכלייתם העתידה לבוא אליהם, אלא כולם יכלו, וישראל לבדם יירשו את כל העולם.

פרק כג, י**עפר יעקב -**

כתרגומו, שתרגום עפר יעקב - דעדקיא דבית יעקב דאמיר עליהון יסגון כעפרא דארעא.

ולא הבנתי דברי המתרגם בזה, שאם כיון לפרש עפר יעקב הבנים הקטנים והדקים שבהם, כמו העפר, למה חזר ואמר "דאמיר עליהון יסגון כעפרא דארעא". ואם כיון לפרש "עפר יעקב" כמשמעו, כאילו אמר מי מנה אותם, שנאמר בהם **"והיה זרעך כעפר הארץ"**, למה לא כלל בזה כל ישראל, הגדולים והקטנים של בית יעקב, אבל אמר "דעדקיא דבית יעקב".

דבר אחר: עפר יעקב, אין חשבון במצות שהם מקיימין בעפר: "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו", "לא תזרע כרמך כלאים" וכו'.
במדבר רבה. ויהיה המקרא הזה מסורס, כאילו אמר: **מי מנה** מה שעושה יעקב בעפר. פירוש: המצות שעושה ישראל בעפר.

ומספר את רובע ישראל -

רביעותיהן זרע היוצא מתשמיש שלהם.

כאילו אמר: מי מנה מצות העפר, שעושין ישראל ומספר זרע רובע ישראל, כמה הם. ולא ידעתי מה יעשו במלת **"את"**.

מות ישרים -

שבהם.

לא ישרים סתם, דאם כן הברכה הזאת אינה של ישראל, ואיך אמר לו בלק: **"לקוב אויבי לקחתך והנה ברכת ברך"**.

פרק כג, טז**וישם דבר בפיו -**

מה היא השימה הזאת, ומה חסר המקרא באומרו: "שוב אל בלק וכה תדבר".
דאי אפשר לומר: שמאמר "שוב אל בלק" וגו', הוא פירוש "וישם דבר בפיו", דאם כן
"ויאמר" למה לי, היה לו לומר: וישם דבר בפיו, שוב אל בלק וכה תדבר.

פרק כג, יז

מה דבר ה' -

לשון צחוק הוא זה, כלומר אינך ברשותך.

במדבר רבה. דאם לא כן מה בפ"ך היה לו לומר, דפשיטא דאותם הדברים שדבר לו ה'
היה שואל.

פרק כג, יט

ההוא אמר -

תייבין ומתמלכין, חוזרין ונמלכין לחזור בהם.

בא לפרש דברי המתרגם שתרגם: "ויתנחם - תייבין ומתמלכין", שלא פירש ההמלכה
הזאת אם לחזור בהם, אם לקיים דבריהם, ופירש "חוזרין ונמלכין לחזור בהם". לא שבא
לפרש מלת תייבין, כי זה אינו צריך ביאור.

פרק כג, כ

הנה ברך לקחתי -

אתה שואלינו מה דבר ה', קבלתי ממנו לברך אותם.

הודיענו בזה, כי "הנה ברך לקחתי" אינו דבק עם "ודבר ולא יקימנה" הסמוך לו, אלא עם
מאמר "מה דבר ה'". ואמר "קבלתי" במקום "לקחתי", להורות שפירוש לקחתי - קבלתי,
לא שלקח ממנו כלום, כפירוש לקיחה בכל מקום. גם פירש "ברך" כמו "לברך", כי המקור
יצטרך בשמושו לאותיות בכל"ם. גם הוסיף מלת "אותם" אחר מלת "ברך", להורות את מי
יברך. גם הוסיף מלת "ממנו", אחר מלת לקחתי ["קבלתי"], להורות ממי קבל הברכה. גם
הפך המקרא ואמר: לקחתי ברך, במקום ברך לקחתי, מפני שתשובת "מה דבר ה'",
שפירושו מה קבלת ממנו, היא שקבל ממנו ברכה. ואילו היתה השאלה מה בפ"ך,
שפירושו מה מין דבור בפ"ך, היתה תשובתו: ברך קבלתי, וברך ולא אשיבנה.
ואחר שהשאלה היתה מה קבלת ממנו, היה ראוי לומר: קבלתי ברך, וברך ולא אשיבנה.

וברך ולא אשיבנה -

הוא ברך אותם, ואני לא אשיב את ברכתו.

הודיע לנו בזה שמלת "ברך" הוא פועל, שפירושו "ברך אותם", ולא שם. ומפני שכנוי
"ולא אשיבנה" הבא אחריו הוא מורה שהוא שם, שהכנוי אינו נופל כי אם על השם,

הוכרח לומר "ולא אשיב את ברכתו", לומר שהכנוי הזה אינו נופל על הפועל, רק על השם הכלול בפועל, כי השמות בכח הפעלים, וכאילו אמר: וברך ברכה ולא אשיבנה.

פרק כג, כב

כתועפות ראם לו -

כתוקף רום וגובה שלו.

פירש "תועפות" מלת חוזק ותוקף, ו"ראם" מענין רום וגובה, לא מענין "ראם קרניו", שהיא בהמה מבהמות ארץ, כי אין ראוי ליחס כחו וגבורתו לכח בהמה אחת. ופירושו: האל המוציא את ישראל ממצרים, כחו ותוקפו, כתוקף רום עולמו וגובהו. פירושו: כערך התוקף הראוי להיות למי שבניינו רם וגובה כזה, **כי כאיש גבורתו**, שכחו חזקו ותקפו, ככה יהיה רום בנינו וגובהו.

ורש"י ז"ל רצה לתת טעם למה נקרא התוקף בשם תועפות. ואמר: "אומר אני שהוא לשון: 'עוף יעופף' המעופף ברום וגובה", שאין זה אלא מחמת תוקף רב, שיש לו כח רב שיוכל להניע את גופו לצד מעלה, הפך תנועתו הטבעית, שהיא לצד מטה, כמשפט כל המורכבים מארבע יסודות. ויהיה פירוש **כתועפות ראם לו**, כעפפת גובה שלו, וטעמו כתוקף רום וגובה שלו.

דבר אחר: תועפות ראם - תוקף ראמים, שרבותינו קוראים השדים ראמים.

שפירושו כתוקף השדים, שהם חזקים ומעופפים ברגע, מסוף העולם ועד סופו.

פרק כג, כג

כעת יאמר ליעקב -

עוד עתיד להיות עת כעת הזאת אשר תגלה חבתן לעין כל, שהם יושבים לפניו ולומדים תורה מפיו ומחיצתם לפנים ממלאכי השרת והם ישאלו להם "מה פעל אל", וזה הוא שנאמר: "והיו עיניך רואות את מוריך".

אמר: "עוד עתיד להיות עת כעת הזאת", מפני שכ"ף הדמיון מורה שהוא מדמה עת אחרת לעת הזאת. ואמר: "אשר תגלה חבתן לעין כל", מפני שכתוב לעיל מיניה **"ותרועת מלך בו"**, לשון חיבה וריעות, אמר, שעוד עתיד להיות עת אחרת, כעת הזאת, שתגלה חבתן לעין כל. ולכן הוסיף מלת "עוד" על מלת "כעת", כאילו אמר: עוד כעת יאמר ליעקב. ופירושו: מה היא החבה שתגלה לעין כל, שהם יושבים לפניו ולומדים תורה מפיו, ומחיצתם לפנים ממלאכי השרת, והמלאכים ישאלו להם: **מה פעל אל**.

דבר אחר: כעת יאמר ליעקב, אינו לשון עתיד, אלא לשון הווה וכו'.

והוא דבק עם **"לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל"**, כאילו אמר: אין נחש ביעקב, ולא קסם בישראל, כעת שנאמר ליעקב ולישראל, בדרך שאלה, מה פעל האל במרום. פירוש: שאינו מצטרך לא לנחש ולא לקסם כדי להשיב להם, כי יש להם נביאים ואורים ותומים שמגידיים להם הכל, ועל ידם הם משיבים להם. אבל לא ידעתי איך יתפרש לפי זה הכ"ף של **"כעת"**, שהוא כ"ף הדמיון.

פרק כג, כד

הן עם כלביא יקום -

כשהם עומדים ממטתם שחרית, הן מתגברין כלביא וכו'.

המקרא הזה אינו כמשמעו, שהרי כל האמור אינו אלא ספור שבחם בתורה ובמצות וחבת המקום עליהם, לפיכך דרשו רז"ל גם המקרא הזה על קיום המצות, על דרך "הוי עז כנמר וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים", שכשיקום ממטתו ויתנשא ממנו, הוא כארי וכלביא לקיים המצות של שחרית, שהם לבישת הטלית וקריאת שמע והנחת תפלין, וכן בערבית לא ישכב על מטתו עד שיאכל כל הבאים לטורפו, כשיקרא את שמע על מטתו, וכשיפקיד את רוחו ביד המקום. וכשבא מחנה וגייס להזיקם, הקדוש ברוך הוא שומרם ונלחם מלחמותיהם ומפילים חללים, וזהו אומרם: **"ודם חללים ישתה"**.

דבר אחר: ודם חללים ישתה - נתנבא שאין משה מת עד שיפיל מלכי מדין חללים

ויהרג גם הוא עמהם.

במדבר רבה. וצריך לומר, שזו הנבואה אינה על דרך ניבא ולא ידע מה ניבא רש"י, אלא שנתנבא ממש על זה, שהרי פירוש המקרא הוא זה, שפירוש **"לא ישכב"** הוא, ולא ימות. ופירוש **"עד יאכל טרף"** עד יהרג. ופירוש **"ודם חללים"** שיפילם חללים. וזה לא יתפרש אלא על משה, שראה שלא ימות עד שיפיל חללים והם מלכי מדין, שנאמר בהם **"ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם"**. ואף על פי שאין כאן רמז על הריגתו של בלעם עמהם, מכל מקום מסתמא מאחר שהראו לו מן השמים, הריגתן של מלכי מדין, הראו לו גם כן הריגתו, עם הריגתן.

פרק כג, כה

גם קוב לא תקבנו -

"גם" ראשון מוסב על "גם" שני, ו"גם" שני על ראשון.

כאילו אמר: לא תברכנו גם לא תקבנו, ולא תקבנו גם לא תברכנו.

פרק כג, כז

קבותו לי משם -

אין זה לשון צווי, כמו "וקבנו", אלא לשון עתיד כו'.

אמר זה מפני שהצווי, מורה על הפועל העתיי, ולא יתכן פה להיות עתיי, כי עדיין לא ידע אם יישר המקום בעיני האלהים, ואיך יצונו שיקוב אותו מיד. לפיכך אמר, שהוא לשון עתיד ותקבנו לי משם לעתיד, אחר שיישר בעיני האלהים.

פרק כג, כח

ראש הפעור -

קוסם היה בלק וראה וכו'.

דאם לא כן למה הולינו באותו מקום. בשלמא בפעם הראשונה הולינו ל"קרית חוצות" מפני שהיא עיר מלאה שוקים, אנשים ונשים וטף בחוצותיה, לומר: ראה ורחם שלא יעקרו אלה. ובפעם השנית הולינו **בשדה צופים אל ראש הפסגה**, מפני שראה בלק בקסמים שלו, שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם, וחשב שמא משם תחול הקללה עליהם, אלא בפעם השלישית שהולינו **בראש הפעור הנשקף על פני הישימון**, למה, אלא שראה בלק בקסמיו, שהם עתידין ללקות על ידי פעור, ולא היה יודע במה, אמר שמא הקללה תחול עליהם משם.

פרק כד

פרק כד, א

לקראת נחשים -

אמר: רוצה ואינו רוצה לקללם אזכיר עונותיהם והקללה על הזכרת עונותיהם תחול.

וישת אל המדבר פניו -

כתרגומו. "ושוי לקבל עגלא, דעבדו ישראל במדבר, אפוהי".

פרק כד, ב

וישא בלעם את עיניו -

בקש להכניס בהם עין רעה.

במדבר רבה. דאם לא כן למה נשא עיניו בפעם הזאת, ולא בשאר הפעמים. ובפרק חמישי ממסכת אבות: עין רעה ורוח גבוהה, ונפש רחבה מתלמידו של בלעם. רוח גבוהה מבואר ממאמר "**מאן ה' לתתי להלוך עמכם** - אלא עם שרים גדולים" ופרש רש"י "למדנו שרוחו גבוהה, ולא רצה לגלות שהוא ברשותו של מקום, אלא בלשון גסות הרוח". "ונפש רחבה": מבואר ממאמר "**אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב**" ופרש רש"י: "למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים. אמר: ראוי לו ליתן לי כל כסף וזהב שלו, שהרי צריך לשכור

חיילות רבות, ספק נוצח ספק לא נוצח. ואני ודאי נוצח". עין רעה מבואר ממאמר **"וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו"** למדנו שבקש להכניס בהם עין רעה. וכך אמרו במדבר רבה **"אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב - מכאן אתה למד שהיו בו שלשה דרכים: עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה. עין רעה, דכתיב: 'וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו'. ורוח גבוהה, דכתיב: 'מאן ה' לתתי להלוך עמכם'. נפש רחבה דכתיב: 'אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב', אילו היה מבקש לשכור חיילות להלחם כנגדן, ספק נוצחין ספק נופלין, לא דיו שיתן כך ונוצח. הא למדת שכך בקש".** אבל הרמב"ם ז"ל פירש במסכת אבות: "שהחריצות בממון, הוא עין רעה. ורוב התאות במשגל, היא נפש רחבה. והגאות היא רוח גבוהה". ולא ידעתי היכן מצא זה.

ותהי עליו רוח אלהים -

עלה בלבו שלא יקללם.

פירוש: מכיון שאין אחר "ותהי עליו" שום אמירה, כמו: **"ויבא אלהים אל בלעם לילה ויאמר לו" וגו', "ויקר אלהים אל בלעם ויאמר אליו" וגו', "ויקר ה' אל בלעם וישם דבר בפיו ויאמר" וגו',** למדנו שאין ותהי עליו רוח אלהים בעבור שום אמירה, אלא לומר שנחה עליו רוח אלהים, שעלה בלבו שלא לקלל עוד, שמתחלה היתה בו רוח שטנית, הפכית לרוח האלהית, שהאל היה רוצה שלא לקלל, והוא היה משתדל לקלל. וכאילו אמר: ותהי עליו רוח אחרת, והוא רוח אלהים, שלא לקלל, הפך מחשבתו הראשונה שהיה לקלל, נתהפכה מחשבתו לרוח אלהית.

פרק כד, ג

בנו בעור -

ומדרש אגדה שניהם גדולים. בלעם ובלק.

ויו" **"בנו בעור"** ו"בנו צפור" אינם נוספים, רק פירושם: בלעם - בנו הוא בעור, אביו בנביאות. ובלק - בנו הוא צפור, אביו במלכות, שכל אחד משניהם הוא מנה בן פרס, שכל אחד מהם נחשב למנה, ואביו נחשב לחצי מנה, כי פירוש פרס חצי.

שתם העין -

עינו נוקרה ומוצאת לחוץ וחור שלה נראה פתוח. "ולשון משנה הוא 'כדי שישתום ויסתום ויגוב'" אותה הסתימה. פירוש: כדי שיקוב המגופה של כד, שעשויה בטיט, או בסיד, ויסתום אותו נקב ויגוב אותה הסתימה, פירוש: שייבש אותה, שהיתה לחה כשתם בה את נקב.

תרגום **"חרבו המים - נגיבו מיא"**.

פרק כד, ו

כנחלים נטיו -

וכשהפך המקום את פיו, ברכן מעין אותן קללות שבקש לומר.

בקש לומר לא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, אמר: "מה טובו אהליך יעקב". בקש לומר לא תשרה שכינה עליהם, אמר: "משכנותיך ישראל".

פרק כד, ח

אל מוציאו ממצרים -

בתוקף ורום שלו, יאכל את הגוים, שהם צריו.

של צרים יגרם. אמר "בתוקף ורום שלו", במקום כתוקף הרום שלו, שפירושו, שתקפו הוא כתוקף הרום שלו, כמו שפירשו למעלה, מפני שלא בא הכתוב פה לפרש תקפו וחזקו, שכבר אמר זה למעלה: "אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו".

ועוד, שישאר מאמר "יאכל גוים צריו" בלתי נקשר, לא לפניו ולא לאחריו ולפיכך אמר "בתוקף ורום שלו, יאכל את הגוים" וגו'. ויהיה פירוש המקרא הזה: האל שהוציאם ממצרים, תקפו כתוקף רום וגובה שלו, ועם אותו תוקף ורום שלו, יאכל ישראל גוים כו'. והוסיף מלת את וה"א הידיעה על מלת גוים, ואמר: "את הגוים", בעבור שעם התוספת הזו יובן שיהיו הגוים נאכלים, ולא אוכלים. ושתהיה מלת גוים כוללת כל האומות. גם הוסיף מלת "שהם" על מלת "צריו", מפני שעם התוספת הזו תהיה מלת צריו ביאור או הבדל למלת בגוים, ולולא זה יהיו הגוים אוכלים וצריו נאכלים. גם הוסיף על "עצמותיהם" מלת "של צרים", שלא נחשוב עצמותיהם של גוים בכללם, שאין הדבר כן, שאם כן למה נאמר "צריו".

פרק כד, יד

לכה איעצך -

מה לך לעשות.

הוסיף מאמר "מה לך לעשות" אחר מלת "איעצך", מפני שמאמר "אשר יעשה העם הזה לעמך" הבא אחריו, אינו דבק עם איעצך, ונשאר "איעצך" לבדו, והוא מקרא קצר, שצריך להיות: איעצך מה לך לעשות. וגם אודיעך את אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים. וכן תרגם אותו אנקלוס ואמר: "אמלכינך מה דתעביד, ואתוי לך מה דיעבד עמא הדין לעמך בסוף יומיא". אבל רבותינו אמרו בפרק חלק סנהדרין קו א, שהוא דבק עם איעצך. ופריך התם: "אי הכי 'עמך לעם הזה', מיבעי ליה".

ומשני "אמר רבא בר כהנא, כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים". ולא ידעתי למה לא הביאו רש"י בפירושו, כמו שהביאו גבי "ועלה מן הארץ" שאחר שפירש אותו חזר ואמר: "ורבותינו דרשוהו, כאדם שתולה קללתו באחרים" וכן בכמה מקומות.

ומה היא העצה שהכתוב לא גלה אותה. בין אם יהיה מאמר **"אשר יעשה העם הזה לעמך"** דבק עם **"איעצך"**, בין אם יהיה מאמר בפני עצמו.

אלהיהן של אלו שונא זמה הוא וכו'.

בפרק חלק אמרו: "אמר לו: אלהיהם של אלו שונא זמה הוא, והם מתאוין לכלי פשתן. בא ואשיאך עצה. עשה להם קלעים והושב בהם זונות. זקנה מבחוץ וילדה מבפנים, וימכרו להם כלי פשתן. עשה להם קלעים מהרי שלג ועד בית הישימות, והושיב בהן זונות. זקנה מבחוץ וילדה מבפנים. בשעה שישראל אוכלים ושותים ושמחים ויצאין לטייל בשוק, זקנה אומרת לו: אי אתה מבקש כלי פשתן כו'. זקנה אומרת לו בשוה, וילדה אומרת לו בפחות שניים ושלוש פעמים. אומרת לו כן מכאן ואילך אומרת לו: הרי אתה כבן בית שב וברור לך. וצרצור של יין מונח אצלה, שעדיין לא נאסר יינן. אומרת לו: רצונך שתשתה כוס של יין, כיון ששתה בער בו. אמר לה: השמעי לי. הוציאה יראתה מחיקה אומרת לו: עבוד לזה. אמר לה: ולא יהודי אני. אומרת לו: ומה איכפת לך, כלום אני מבקשת ממך אלא פעור, ולא עוד אלא שאין אני מניחה לך עד שתכפור בתורת משה רבינו עליו השלום, שנאמר: **המה באו בעל פעור וגו'.**

פרק כד, יז

אראנו ולא עתה -

רואה אני שבחו של יעקב וגדולתו, אך לא עתה היא, אלא לאחר זמן.

פירש **"אראנו"** עתיד במקום הזה, מפני שאז היה רואה זה. גם הוסיף "שבחו של יעקב וגדולתו", מפני שהכתוב קצר ולא גלה מה הוא אותו שהיה רואה. גם הוסיף מלת "אך", מפני שמאמר **"ולא עתה"**, שפירושו אלא לאחר זמן, אינו מהשבחות והגדולות שהיה רואה לישראל - הנכללין במלת אראנו, אלא ההפך, לפיכך הוסיף מלת "אך", כדי שיהיה הפך מאמר אראנו, שהוא ייעוד טוב, ואמר: אך זה הטוב שאני רואה בו, אינו עתה, אלא לאחר זמן רב, שאין זה מכלל השבחות והגדולות שהיה רואה לישראל, אלא ההיפך.

פרק כד, יח

והיה ירשה שער -

לאויביו ישראל.

הוסיף למ"ד למלת "אויביו", מפני שבזולת זה לא הודיע הכתוב לאיזו אומה יהיה שער ירשה. גם הוסיף מלת ישראל אחר לאויביו, להודיע שאלה הם האויבים של שער, כאילו אמר: והיה ירשה שער לישראל.

פרק כד, יט**וירד מיעקב -**

ועוד יהיה מושל אחר מיעקב.

אמר "ועוד", מפני שכבר קדם מאמר "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל", שפירושו. שיקום מלך רודה ומושל, שהוא דוד, דכתיב הכא "ומחץ פאתי מואב", וכתוב בדוד בעבור מלכי מואב: "השכב אותם ארצה וימדד שני חבלים להמית" והמלך הזה הוא המלך המשיח, כתיב הכא: "והאביד שריד מעיר", שפירושו העיר החשובה של אדום היא רומי, דהא על מואב קאי כל האמור לעיל. וכתוב במלך המשיח: "וירד מים עד ים", "ולא יהיה שריד לבית עשו".

פרק כד, כ**וירא את עמלק -**

נסתכל בפורענותו של עמלק.

פירש פה "וירא" נסתכל, שמורה על הראייה השכלית, לא ראייה חושיית, כמשמעה, מה שלא פירש למעלה וברש"י שם במלת "אראנו", מפני ששם מדבר בשבחו וגדולתו של יעקב, שהיא ראייה שכלית בהכרח, אבל פה שאמר "ראשית גוים עמלק", שהיא ראייה חושיית, היה עולה על הדעת שיהיה מורה על הראייה החושיית, לפיכך פירש, שמלת וירא אינה שבה אלא על פורענותו של עמלק, שאחריתו עדי אובד. ותהיה מלת וירא בהכרח מורה על הראייה השכלית שהיא ההסתכלות.

ראשית גוים עמלק -

הוא קדם את כלם להלחם בישראל וכן תרגם אנקלוס: "ריש קרבייא דישראל הוה עמלק".

לא שהיה ראשיתם בזמן או במעלה, שהרי עמלק מבני בניו של עשו היה, כדכתיב: "ותמנע היתה פלגש לאליפז בן עשו ותלד לאליפז את עמלק" גם לא במעלה, שהרי אחד מאלופי בני עשו היה.

ואחריתו -

ליאבד בידם.

הוסיף בידם, מפני שבזולת זה, היה אפשר לומר שיאבדו האומות, כמו מואב ממלחמת סיחון, אבל מאחר שהזוהרנו למחות "את זכר עמלק מתחת השמים" לא, ידענו שיהיה זה על כל פנים מידינו, כי לא יצוה ה' דבר שלא יהיה.

פרק כד, כא

וירא את הקני -

נסתכל בגדולתן של בני יתרו, שנאמר בהם: "תרעתים שמעתים סוכתים".

וכתיב: "ומשפחת סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב".

איתן מושבך -

תמה אני מהיכן זכית לכך, הלא אתה עמי היית בעצה וכו'.

הוצרך לפרש שמה שהזכיר בלעם גדולתם של בני יתרו, לא היה אלא על דרך התימה, מפני שבלעם לא בא אלא להודיע גדולתן של ישראל ומה לו להודיע גדולתן של בני יתרו.

אך קשה שהוא עצמו כתב למעלה: "וירא את הקני -

לפי שהיה קני תקוע אצל עמלק, כענין שנאמר: 'ויאמר שאול אל הקני וגו' הזכירו

אחר עמלק, שנסתכל בגדולתן של בני יתרו".

ואם כן מדוע לא פירש פה שהזכיר גדולתן של בני יתרו בעבור זה, אבל הוצרך לפרש שספור גדולתן הוא על דרך התימה. ושמה יש לומר, שאם מפני שהיה תקוע אצל עמלק הזכירו אחר עמלק, למה הזכיר גדולתו בלבד, עד שהוצרך לפרש, שגם הרעה שבאה לו, שהוא הגלות שהגלהו מלך אשור, אין בזה היזק, מאחר שיש לו תקוה שישוב למקומו עם שאר הגליות, אלא על כרחן שלא הזכירם פה אלא על דרך התימה כדכתב רש"י ז"ל.

פרק כד, כג**אוי מי יחיה משומו אל -**

מי יכול להחיות את עצמו משומו את אלה, שלא ישים עליו הגוזר את אלה.

פירוש: מי יוכל להתקיים באותו זמן מלהשים האל עליו את כל האמורים אחריו.

והם הבלבולים שיהיו בעולם, שיקום סנחריב ויבלבל כל האומות, וגם יבואו הכתיים, שהם הרומיים, כמו שתרגם אנקלוס: "וסיען מרומאי", בבירניות גדולות על אשור, ויענוהו וגם יענו כל אותם היושבים בעבר הנהר.

פרק כה**פרק כה, א****בשטים -**

כך שמה.

אף על פי שיש במדרש במדבר רבה ובפרק חלק: "למה נקרא שטים, שעשו שם מעשה שטות - 'נואף אשה חסר לב'", אין זה מהמדרשות שהן ליישובו של מקרא.

לזנות אל בנות מואב -

על ידי עצת בלעם, כדאיתא בפרק חלק.

הוצרך לומר "על ידי עצת בלעם", מפני שהכתוב העיד על ישראל, שכל ימיהם לא נכשלו בעריות, אפילו במצרים, שהיו שטופי זמה, ואם כן במקום הזה שלא היה אלא דרך העברתן, מה ראו על ככה. ואינו רוצה לומר על ידי שנתן עצה לבנות מואב להפקיר עצמן לזנות, שזה מקרא מלא הוא - "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם", ולמה אמר "כדאיתא בפרק חלק", אלא הכי פירושו: על ידי עצתו, שיעץ אותן האופן שבו יוכלו לפתות את ישראל, אף על פי שהיו פרושין מן העריות, כדאיתא בפרק חלק, שאמר להם: אלהיהם של אלו שונא זמה הוא, והם מתאווים לכלי פשתן, בא ואשיאך עצה וכו', כדלעיל.

פרק כה, ב

וישתחו לאלהיהן -

כשתקף יצרו עליה ואומר לה: השמע לי. היא מוציאה דמות פעור מחיקה, ואומרת לו: השתחוה לזה.

הוצרך לומר זה, מפני שהזנות יצר הרע שולטת בו, ואין לתמוה היאך נכשלו בה ישראל, אבל העבודה זרה היאך נכשלו בה, לפיכך אמר שעל ידי תוקף יצר הזנות, הוכרחו להשמע להן בכל מה שהיו מבקשות מהם.

פרק כה, ג

פעור -

על שם שפוערין לפניו פי הטבעת ומוציאין רעי, והיא עבודתו. פירוש: פוערין מלשון פתיחה וגלוי הוא, כמו: "ופערה פיה", "ופיהם פערו", שהיו מגלים ופותחים פי הטבעת שלהן, כדי להוציא הרעי לפניו, שזו היא עבודתו.

ויחר אף ה' בישראל -

שלח במ מגפה.

שרבי יהושע בן קרחא אומר: כל חרון אף שבתורה עושה רושם, וזו לא מצינו בה רושם, אלא המגפה הנרמזת בפסוק: "ותעצר המגפה מעל בני ישראל", מכלל שנגזרה מגפה עליהם.

פרק כה, ד

את כל ראשי העם -

לשפוט את העובדים לפעור.

והוקע אותם -

את העובדים.

מפני שכנוי "אותם" שב לעולם על הנזכרים לעיל, והיה עולה על הדעת לומר, שהוא שב אל ראשי העם הסמוך לו, גם מפני שלא הזכיר שום פועל על לקיחת ראשי העם הנזכרים, רק "והוקע אותם" שזה מורה שכנוי אותם שב אל ראשי העם, לפיכך הוכרח לפרש שכנוי אותם שב אל "ויצמד ישראל לבעל פעור", שהם העובדים, ולקיחת ראשי העם היה לשפוט את העובדים לפעור. בספרי.

נגד השמש -

לעין כל.

מפני שהשמש הוא לעין כל, נקרא כל דבר שהוא לעין כל "נגד השמש", לא שתלה אותן לנכח השמש כמשמעו, כי הכתוב לא הקפיד אלא על התליה, באומרו: "והומת ותלית אותו על עץ", לא שתהיה תלייתו לנוכח שום פאה מהפאות.

פרק כה, ו**והנה איש מבני ישראל בא -**

נתקבצו שבטו של שמעון אצל זמרי, שהיה נשיא שלהם ואמרו לו: אנו נדונין במיתה ואתה יושב ושותק.

מה עשה, עמד וקבץ עשרים וארבעה אלף מישראל והלך אצל כזבי בת צור. אמר לה: השמעי לי. אמרה: בת מלך אני, וכך צוני אבא: לא תשמעי אלא לגדול שבהם. אמר לה: אף הוא נשיא שבט הוא, ולא עוד אלא שהוא גדול ממנו. שהוא שני לבטן והוא שלישי לבטן. תפסה בבלוריתה והביאה אצל משה. אמר לו: בן עמרם, זו אסורה או מותרת, ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך. הוצרכו לומר בפירוש "והנה איש מבני ישראל בא", שנתקבצו שבטו של שמעון אצל זמרי ואמרו: אנו נדונין במיתה ואתה שותק. ולא שמעצמו עשה זה, מפני שאילו מעצמו עשה זה, למה לא בא בעת שפשטו העם לזנות, אלא המתין עד שאמר משה "אל שופטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור".

והמה בוכים -

נתעלמה ממנו הלכה של הבעל קנאין פוגעין בו. געו כלם בבכייה.

והיינו דכתיב: "והמה בוכים פתח אהל מועד". כדאיתא בפרק אלו הן הנשרפין, דאם לא כן למה היו בוכין כאן, מה שלא בכו בעגל ובשאר העבירות, אלא על כרחך, שבעגל עמד משה, ועשה דין כנגדם, כדכתיב: "ויטחן עד אשר דק" וגו', וכאן רפו ידיו מפני שנתעלמה ממנו הלכה, כדי שיבא פנחס ויטול את הראוי לו.

פרק כה, ז

וירא פנחס -

ראה המעשה ונזכר ההלכה וכו'.

בפרק אלו הן הנשרפין: "אמר לו פנחס למשה: אחי אבא, לא כך למדתני בירידתך מהר סיני, הבעל ארמית קנאין פוגעין בו. אמר לו: קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרונקא". והוצרכו לומר שראה המעשה ונזכר ההלכה, ולא שיהיה זוכר אותה, מפני מלת "וירא", דהוה ליה למכתב: ויקם פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן מתוך העדה ויקח רומח בידו, מאי "וירא", שראה המעשה ונזכר ההלכה.

ופירוש הבעל ארמית, שבעל אותה בפרהסיא לעיני עשרה מישראל או יותר, כמעשה דזמרי עם מדינית, אבל אם לא בעל אותה בתוך עשרה מישראל, אם בעל אותה דרך אישות, הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר: "ולא תתחתן במ", אחד שבעה עממין ואחד כל שאר האומות. ואם בעל אותה דרך זנות, מכין אותו מכת מרדות מדבריהם, גזרה שמא יבא להתחתן במ. וחייב עליה גם כן משום נדה, שפחה, גויה, זונה, אם יחדה לו לזנות, או משום גויה זונה לחודיה, אם לא יחדה לו, אלא - על דרך מקרה, מפני שכשיחדה לו לזנות יש לגזור עליה משום נדה, דהואיל ובא עליה בנדותה אתי למבעל נמי נדה ישראלית. והואיל ובעל גויה, אתי למנסבה ועבר על "לא תתחתן במ". והואיל שהיא מיוחדת לו בביתו, נחשבת לו כשפחה, ואתי למינסב שפחה, ועבר משום "ולא יהיה קדש". והואיל שהיא בזנות, אם כהן הוא, אתי למבעל ישראלית, שנבעלה לאסור לה, שהיא הזונה האסורה לכהן.

אבל כשלא יחדה לו, אלא דרך מקרה, אין לגזור בה אלא משום גויה, דילמא אתי למינסבה ועבר על "לא תתחתן במ". ומשום זונה, דכיון דבעל אותה בזנות, ואם כהן הוא אתי למבעל ישראלית שנבעלה לאסור לה, אבל לא משום נדה, משום דבאותה שעה שבא עליה במקרה, סובר שלא היתה נדה, דלא אתי למבעל נמי נדה. ולא משום שפחה, דכיון דלא יחדה לו אינה נחשבת לו כשפחה, וליכא למיגזר דילמא אתי למינסב שפחה. ופירוש קנאין פוגעין בו, הוא כשפגעו בו מעצמם והרגוהו, ושיהיה גם כן בשעת המעשה, דומיא דפנחס עם זמרי, ואז הם משובחים וזריזין. אבל אם פירש הבעל, אין הורגים אותו, ואם הרגו, נהרג עליו. אלא שאם בא הקנאי להרוג את הבעל ונשמת הבעל והרג את הקנאי, כדי להציל עצמו מידו, אין הבעל נהרג עליו, וכן אם באו הקנאין ליטול רשות מבית דין להורגו, אין מורים להם, אף על פי שהיה בשעת המעשה.

פרק כה, ח

אל קבתה -

והרבה נסים נעשו לו וכו' כדאיתא התם.

"דאמר רבי יוחנן: ששה נסים נעשו לפנחס: אחד, שהיה לו לזמרי לפרוש ולא פירש. ואחד, שהיה לו לדבר ולא דבר. ואחד, שכיון בזכרותו של איש ובנקבותה של אשה. ואחד, שלא נשמטו מן הרומח, ואחד שבא המלאך והגביה את המשקוף. ואחד, שבא המלאך והשחית בעם". ופרש"י: שהיה לו לפרוש - ושוב לא היה רשאי פנחס להורגו. שהיה לו לדבר - לקרוא לאנשי שבטו שיסייעוהו, שהיו עומדים מבחוץ. שכיון בזכרותו של איש - שיהו הכל יודעים שעל עבירה זו הרגם, ולא יאמרו שנאה היתה בלבו עליו. שלא נשמטו - שלא יכלו להשמט ממנו אילך ואילך. הגביה המשקוף - כדי שיוכל להוציאם זקופים ולא יפלו לארץ. והשחית בעם - כדי שיהיו טרודים ומבוהלים, ולא יהו באים שבטו של שמעון להרוג את פנחס. ויש מוסיפין עוד ששה נסים אחרים. שנאריך חנית של רומח עד שנכנס בתוכם ויצא למעלה, ושנתחזק זרועו של פנחס, ושלא נשבר הרומח, ושלא נפל מדמם על פנחס, שלא יטמא, ושלא מתו כשהם בידו שלא יטמא, ושדרך העליון להיות תחתון והתחתון עליון וכאן העליון עליון והתחתון תחתון.

פרשת פינחס

פרק כה, יא

פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן -

לפי שהיו השבטים מבזים אותו - הראיתם בן פוטי זה, שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה, יהרוג נשיא שבט מישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן. בפרק אלו הן הנשרפין. ופרש"י: "אבי אמו - יתרו, דאלעזר אבי פנחס לקח מבנות יתרו, כדכתיב: 'ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה'. ומפרש באגדה, דפוטיאל זה יתרו, שפטם עגלים לעבודה זרה". אבל בסוטה. אמרו: "פוטיאל זה יוסף, שפטם ביצרו" ופריך: "והלא שבטים מבזים אותו - הראיתם בן פוטיאל זה, שפטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה". ומשני: "אלא אי אבוא דאמיא מיוסף, אמיה דאמיה מיתרו, אי אבוא דאמיה מיתרו, אמיה דאמיה מיוסף. דיקא נמי, דכתיב 'פוטיאל', ולא פוטאל", דמשמע שני פוטים: פטם ופטפט. ואם תאמר, מנא להו לרז"ל למדרש מהאי קרא שבא ליחסו אחר אהרן לאפוקי מאותם שהיו מבזין אותו, דילמא לגופיה הוא דאתא, דכמה פנחס איכא בשוקא. או נמי, כאורחיה דקרא בכל מקום ליחס את האיש אחר ראש משפחת אביו. יש לומר, דמיתורא דקרא הוא דקא מפיק לה, דלעיל מיניה כתיב "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", מה תלמוד לומר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", אלא שבא ליחסו אחר אהרן, לאפוקי מהמבזים אותו, שהיו מיחסין אותו אחר יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה,

תדע שהרי גבי **"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן"** לא דרשו בו כלום, משום דההוא לגופיה הוא דאתא להודיעך אי זה פנחס הוא.

ואם תאמר, למה לי קרא יתירא, תיפוק ליה מקרא [קמא], דאף על גב דלגופיה הוא דאתא, מכל מקום כיון דיחסו אחר אהרן, למדנו דאין ליחסו אחר אבי אמו שפטם עגלים לעבודה זרה. ותו, בלאו האי קרא נמי תיפוק ליה מקרא ד**"לבית אבותם"**, דפרש"י שם: **"על שבט האב יתיחסו, ולא אחר האם"**, אלמא משפחת האם אינה קרויה משפחה ואין ליחסו רק אחר אהרן, שהוא משפחת אביו. יש לומר, דאי לאו האי קרא יתירא, נהי דהוה ידעינן דייחוסו של פנחס אינו רק אחר אהרן, מכל מקום לא הוה ידעינן שבא הכתוב פה ליחסו אחר אהרן, לאפוקי מהמבזין אותו מאבי אמו, אלא להודיע אי זה פנחס הוא זה. השתא דאתא קרא יתירא, למדנו שלא בא אלא לשבחו, לאפוקי מהמבזים אותו. אי נמי, הוה אמינא הוה הדין נמי שמתייחס אחר אבי אמו, והא דייחסו לעיל אחר משפחת אביו, חדא מיניהו נקט, השתא דכתיב קרא יתירא, למדנו שאין ליחסו רק למשפחת אביו, ולא למשפחת אמו.

ואם תאמר, מהכא משמע, דפשיטא להו שאבי אמו הוא מיתרו, שפטם עגלים לעבודה זרה, ואלו בסוטה, ובפרק יש נוחלין ספוקי ספקא להו אי אבוה דאמיה מיתרו ואמיה דאמיה מיוסף, או אבוה דאמיה מיוסף, ואמיה דאמיה מיתרו, כדלעיל. ועוד, מפוטיאל תרי משמע: מיתרו שפטם עגלים לעבודה זרה, ומיוסף שפטם ביצרו, כדלעיל, וכיון שכן, היאך דרשו פוטיאל לגנאי לחודיה. מיהו מהא לא קשיא, דאיכא למימר אף על גבי דפוטיאל פטם ופטפט משמע, ומנהג המבזים לעולם ללכת אחרי הפגום שבשניהם, כדי לבזות. אבל לקושיא קמייטא, שמא יש לומר דאבי אמו לאו דוקא, אלא חד מנייהו נקט או אבי אמו או אבי אם אמו כלומר פגום מאמו. אך קשה מאי שנא הכא דנקט אבי אמו מיתרו, ומאי שנא התם גבי **"ואת פנחס"** שאמר **"מפני מה הלך פנחס ולא אלעזר"**, שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו. ושמא יש לומר, כיון דלאו דוקא הוא, לא חייש למנקט פעם הכי ופעם הכי.

בקנאו את קנאתי -

בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף. כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר.

פירש **"בקנאו את קנאתי -** בנקמו את נקמתי", מפני שפנחס לא השיב את חמתו של הקדוש ברוך הוא אלא על ידי הנקמה שעשה בפועל, לא על ידי הקנאה והקצף שהיה בלבו שהיה מתחרה לנקום, דדברים שבלב אינם דברים. אחר כך אמר **"בקצפו"** שאין פירוש **"בקנאו"** בנקמו, רק בקצפו, אך מפני שאין הנקמה באה אלא על ידי הקצף שבלב, קרא הנקמה בלשון קנאה. גם אמר **"את הקצף שהיה לי לקצוף"** במקום את קצפי, שהוא במקום את נקמתי, מפני שיו"ד הכנוי פעם מורה על הפועל, כמו **"ואני נסכתי מלכי"**,

שפירושו המלך שפעלתי אני, ופעם מורה על הפעול, כמו **"ואלהים מלכי מקדם"**, שפירושו מלך שפועלו עלי. ולפיכך הוצרך לפרש שיו"ד קצפי פה מורה על הפועל, והוא אומר "את הקצף שהיה לי לקצוף", לא את הקצף שהיה להם לקצוף עלי, כי לו היה ראוי לקצוף, שעברו על מצותיו, לא אחרים עליו.

פרק כה, יב

את בריתי שלום -

שתהא לו לברית שלום.

הוסיף מלת "שתהא לו", ולא הספיק לו עם **"הנני נותן לו"** הכתוב לעיל. גם הוסיף מלת "לברית", ולא הספיק לו מלת **"בריתי"** הכתוב לעיל, שהיה די לומר: הנני נותן לו את בריתי לשלום, מפני שכתוב אחריו: **"והיתה לו ברית כהונת עולם"**, לומר שבריתי זאת תהיה לו לשני עניינים: לשלום ולכהונה. ואחר שלגבי כהונה כתיב **"והיתה לו... ברית כהונת עולם"**, ולא הספיק לו מלת **"נותן לו"**, הכתוב לעיל ולא מלת **"בריתי"** הכתוב לעיל, יחוייב שיהיה גם לגבי שלום כמוהו, שפירושו: **הנני נותן לו את בריתי** [שתהא] לו לברית שלום, ושתהיה לברית כהונת עולם. אבל מה שהוסיף למ"ד במלת שלום [ברית] ואמר "לברית שלום", ולא הספיק לומר: שתהא לו ברית שלום, דומיא ד**"והיתה לו... ברית כהונת עולם"**, נראה לי שהוצרך לזה, מפני מלת בעבור הצריך לו, להורות שהברית הזאת תהיה בעבור שלום, ובעבור כהונת עולם, ולא הוצרך להוסיף למ"ד גם במלת כהונת עולם, כי כבר גלה זה במלת שלום.

כאדם המחזיק טובה וחסות למי שעושה עמו טובה, אף כאן פירש לו הקדוש ברוך הוא שלומותיו.

פירוש: ששלח לו: חן חן לך על הטובה שעשית לי. ויש לתמוה, בשלמא לפירוש החכם בן עזרא שפירש שהשלום ששלח לו הוא שלא יירא מאחי זמרי, שהוא הבטחה, נפלת בו לקים הבטחתו, אלא לדברי הרב שאמר: "פירש לו שלומותיו, כאדם המחזיק טובה וחסות", שאין בזה שום הבטחה, מה שבועה נפלת בו, עד שיאמר, שתהא לו שבועתו זאת לשבועת שלום.

פרק כה, יג

והיתה לו -

בריתי זאת ברית כהונת עולם.

פירוש: שמלת **"והיתה"** אינה דבקה עם **"בריתי שלום"**, כי ברית שלום לא תהיה ברית כהונה, רק היא דבקה עם מלת **"בריתי"**, שהברית היא תהיה לברית כהונת עולם, כמו שהיתה לברית שלום.

לאלהיו -**בשביל אלהיו.**

כי קנאת פנחס לזמרי לא היתה רק בשביל אהבת אלהיו.

פרק כה, יד**ושם איש ישראל -**

ייחס את הרשע לגנאי.

שכל מי שהוא יותר גדול חטאו יותר גדול.

פרק כה, טו**ושם האשה וגו' -**

להודיעך שנאתן של מדינים וגו'.

דלא שייך הכא לומר להודיע שבחו של פנחס, כדלעיל, משום דאף על גב דהוה בת מלך לא הוה ליה למנוע עצמו מלהורגה, מכיון שלא היתה מאומתו, אלא מאומה אחרת, שאינם רשאים ליגע בו. ומהתימה מהרמב"ן ז"ל שכתב: "והזכיר שם האיש המוכה ושם האשה המוכה, להודיע כי ראוי היה לשכר הגדול הזה שהרג נשיא ישראל, ובת מלך גוים ולא ירא מהם בקנאתו את אלהיו", איך לא השגיח בזה, וכל שכן אחר שראה את רש"י ז"ל שברח מזה, שלגבי זמרי פירש "להודיע שבחו של פנחס", וגבי כזבי בת צור פירש "להודיעך שנאתן של מדינים".

פרק כה, יז**צור -**

כמו זכור, שמור, לשון הווה. עליכם לאייב אותם.

דעת רש"י ז"ל בזה משונה מדעות המדקדקים, שכולם חושבים שהוא מקור במקום צווי או חסר - תצורו, ודעת רש"י ז"ל היא שאין זה לא צווי ולא מקור, רק [עתיד] הווה עתיד, שפירושו עליכם לצרור אותם תמיד וכן **זכור ושמור** - עליכם לזכור ולשמור את יום השבת תמיד. ואם תאמר, ולמה לא הסכימו שיהיה הצווי על שלש פנים פעול פעול פעל, כמו המקור, אבל הסכימו כלם שאינו צווי, עד שנדחקו קצתם לומר, שהוא מקור במקום צווי, וקצתם אמרו שהוא עתיד הווה. אם מפני שלא יתערב הצווי של פעול עם המקור, הנה פעול פעל, שהם צווי, בצורת המקור, ופעם מתפרש על צווי ופעם על המקור, כל אחד כפי מקומו, ותהיה גם מלת פעול כמוהו, שפעם יורה על הצווי ופעם יורה על המקור, כל אחד לפי מקומו. ושמא יש לומר, מפני שאם היה צווי, היה ראוי שיבא ממנו לרבים ולרבות, כמו שיבא מפעול - פעולנה, ומפעל - פעלנה, ואחר שלא נמצא זה בשום מקום, הוא לאות

שמשקל פעול איננו צווי, רק מקור, אחר שהוא על [צורת] המקור. ורש"י סובר שהוא עתיד הוה, ולכן לא הביא לו דמיון רק מזכור ושמור, שהם מקור על צורת צרור והם עתידים הווים, ולא מ"זכור תזכור" "שמור תשמור", שהם מקור.

פרק כה, יח

כי צוררים הם לכם על דבר פעור -

שהפקירו בנותיהן לזנות כדי להטעותכם אחר פעור.

הוצרך לפרש "על דבר פעור" על שהפקירו בנותיהן לזנות, כדי להטעותם, ולא על שהכשילו את ישראל אחר פעור כמשמעו, מפני שאין האדם נעשה צורר לאחרים, אלא מפני הרעה שבאה לו מהם, לא מפני הרעה שהביא הוא עליהם, ולכן אי אפשר לפרש שהמדינים הם צוררים לכם בעבור שהכשילו אתכם אחר פעור, משום דמזה הצד ראוי שיהיו הם צוררים למדינים לא ההיפך, אבל אם יהיה פירוש הפסוק שהמדינים צוררים לכם, מפני שבסבתכם הוכרחו להפקיר בנותיהם לזנות כדי להטעותכם בפעור, אתיא שפיר.

ואת מואב לא צוה להשמיד, מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם.

כדאיתא בבבא קמא: "אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה - וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה קל וחומר בעצמו ואמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה: 'צרור את המדינים והכיתם אותם', מואבים עצמם לא כל שכן. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית" ופירש רבינו תם דלאו דוקא, אלא כלומר, עתיד משה לישא קל וחומר, אם לא שהזהירו הכתוב תחלה, דקודם נאמר "אל תצר את מואב" ממה שנאמר "צרור את המדינים והכיתם אותם", כדדרשי גבי "עתה ילחנו הקהל", שלא היה מתירא בלק אלא מלחיכה בעלמא, שלא היו מותרין אלא באנגריא, וקרא ד"צרור את המדינים" אחר מעשה דבלק היה. והא דקאמר נמי הקדוש ברוך הוא למשה "לא כשעלתה על דעתך", לאו דוקא. וגם הרמב"ן ז"ל אמר: "ואני תמה על לשון האגדה שאמרו בבבא קמא 'אל תצר את מואב' וכו' והנה קודם הקל וחומר הזהירו למשה מן המואבים". ותירץ ואמר: "אבל הכוונה לומר שגלוי לפניו יתברך, כי כשיצוה אותו צרור את המדינים, יהיה למשה לעשות מלחמה במואב שלא ברשות, והקדים להזהירו מזה" ודבריו הם דברי רבינו תם בעינים.

פרק כו

פרק כו, ב

לבית אבותם -

על שבט האב יתיחסו ולא אחר האם.

פירוש: ולא לשבט האם. והוצרך לזה, שלא תאמר על משפחת האב יתיחסו ולא על משפחת האם. והא דכתיב **"למשפחותם לבית אבותם"**, כבר פירש שם **"למשפחותם -** לידע מנין כל שבט ושבט. לבית אבותם - מי שאביו משבט אחד ואמו משבט אחר" וכו', אבל מי שאביו ממשפחה אחת ואמו ממשפחה אחרת ושניהם משבט אחד, מאי נפקא מינה אם יתיחסו הבנים אחרי משפחת האב או אחרי משפחת האם, והלא שתיהן יחד משבט אחד הם. וכוונת הכתוב במנין זה, אינו רק לדעת מנין כל שבט ושבט, לא מנין כל משפחה ומשפחה, כמו שנראה ממנין השבטים, לפיכך הוצרך לומר דקרא דלבית אבות לא אתא אלא להיכא שהיתה משפחת האם משבט אחד, ומשפחת האב משבט אחר שיתיחסו הבנים על שבט האב, ולא על שבט האם.

פרק כו, ג**וידבר משה ואלעזר הכהן אותם -**

דברו עמם על זאת שצוה המקום למנותם.

פירש מלת **"אותם - עמם"**, מפני שהפעול של המדברים בכל מקום הם הדברים, כדכתיב **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"**, לא השומעים הדברים. גם פירש הדברים שדברו עמם מה הם. ואמר שהם מה שצוה להם המקום: **"שאו את ראש כל עדת בני ישראל"** והכתוב סמך על הכתוב למעלה ולא הוצרך להזכיר.

לאמר -

אמרו להם צריכים אתם לימנות מבן עשרים שנה.

פירוש: מלת **"לאמר"** דבקה עם מאמר **"מבן עשרים שנה ומעלה"** הבא אחריו, כאילו אמר, שהמנין שלכם צריך שיהיה מבן עשרים שנה ומעלה, שבתחלה דברו עם ישראל: דעו שהמקום צוה למנות אתכם, וזהו הנרמז בפסוק **"וידבר משה ואלעזר הכהן אותם, בערבות מואב על ירדן יריחו"**. ואחר כך חזרו ואמרו להם, שהמנין הזה צריך להיות מבן עשרים שנה ומעלה. והוא הנרמז בפסוק **"לאמור מבן עשרים שנה ומעלה"**. ומה שלא כלל שניהם בדבור **"לאמור"** [למנות וגם] מבן עשרים שנה ומעלה, הוא מפני שדבור **"לאמור"**: אין בו רק אופן המנין, לא המנין. לפיכך הוצרך לומר: שדבור **"וידבר משה ואלעזר הכהן אותם"** שהוא מאמר סתום, הודיעם שהמקום צוה למנותם, ובדבור **"לאמר מבן עשרים שנה ומעלה"** הודיעם אופן מנינם.

פרק כו, ד**כאשר צוה וגו' -**

שיהא מנינים מן עשרים שנה ומעלה, שנאמר: "כל העובר על הפקודים" וגו'. הוצרך לפרש מאמר **כאשר צוה ה'**, שהוא מורה על האמור בפרשת כי תשא: "כל העובר על הפקודים מן עשרים שנה ומעלה", ולא על האמור כאן "מן עשרים שנה ומעלה" ולא על האמור בפרשת במדבר "מן עשרים שנה ומעלה", מפני שמאמר "כאשר צוה ה' את משה", לא יאמר אלא למי שכבר ידע זה מתחלה, וזה הצווי עדיין לא נודע, ואיך יאמר להם: "כאשר צוה ה' את משה". לפיכך הוצרך לומר שהוא מורה על מה שנאמר בפרשת כי תשא "כל העובר על הפקודים מן עשרים שנה ומעלה", שכבר ידעו זה מתחלה. וגם שהצווי ההוא ליוצאי מצרים, כמו שכתוב כאן "ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים", והאמור כאן, לא היה רק לבאי הארץ. ומה שאמר שהוא מורה על האמור בכי תשא, ולא על האמור בפרשת במדבר, שמא יש לומר, מפני שהצווי של כי תשא מורה על כל המניינים שבכל דור ודור ונכלל גם זה תחת הצווי ההוא, אבל הצווי של פרשת במדבר אינו רק על אותו מנין, ואין זה תחת הצווי ההוא.

פרק כו, ט

אשר הצו -

את ישראל על משה.

בהצותם -

את העם על ה'.

מפני שמלת **הצו** ומלת **בהצותם** הם מבנין הפעיל, שהוא יוצא, וצריכים פעול, הוכרח לומר שהפעול של מלת הצו הוא ישראל ושל מלת בהצותם הוא העם. ולא ידעתי למה שינה הפעולים ואמר שהאחד מהם הוא ישראל והאחד הוא העם, ולמה לא יהיו שניהם ממין אחד. ושמה יש לומר, שדרך הלשון תמיד שיכפיל הענין במלות שונות ולפיכך אמר שהפעול של הצו הוא ישראל, והפעול של בהצותם הוא העם או ההיפך.

פרק כו, י

ויהיו לנס -

לאות ולזכרון.

פירש "לנס - לאות ולזכרון", מפני שמלת נס מורה על הדבר הגבוה, "וכנס על הגבעה", "ונשא נס לגויים", וגם האות והזכרון נראה ונודע לכל הוא. ובפרשת קרח פירש הזכרון מה הוא ואמר: "זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן" לחלוק על הכהונה.

פרק כו, יא**ובני קרח לא מתו -**

הם היו בעצה תחלה ובשעת המחלוקת הרהרו תשובה בלבם לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם.

במדבר רבה ובפרק חלק אמרו: **"ובני קרח לא מתו -** לא חיין ולא נדונין. תנא משום רבנן: מקום נתבצר להם בגיהנם ועמדו על רגליהם ואמרו שירה. אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קאזילנא באורחא, אמר לי ההוא טייעא: תא ואחזינך בלועי דקרח. אזלי חזאי לי חדא ביזעא, דהוה קא נפיק חוטא דקוטרא מינה. שקל גבבא דעמרא ומשייה ואותביה בריש רומחא, עייליה ואחליפיה ואפיקתיה מהתם ואיחרך. אמר לי: אצית ושמע. שמעית דהוו קאמרו: משה ותורתו אמת והן בדאין. אמר לי: כל תלתין יומין מהפכא להו גיהנם כבשר בתוך הקלחת ואמרי הכי: משה ותורתו אמת והן בדאין". ופרש"י: "נתבצר להם - כעיר בצורה. התקין להם מקום גבוה, שלא העמיקו כל כך בגיהנם. ולא מתו - אלא כל שלשים יום חוזרין לגיהנם ונדונין, דהכי אמרינן לקמן". ולא הבינותי דבריהם כלל, דהא מההיא ד"לא חיין ולא נדונין" משמע, ששוב לא עלו על פני הארץ וכן משמע נמי ממה שפרש"י גבי "נתבצר להם מקום בגיהנם - התקין להם הקדוש ברוך הוא מקום גבוה, שלא העמיקו כל כך בגיהנם ולא מתו, אלא כל שלשים יום חוזרין לגיהנם ונדונין, דהכי אמרינן לקמן", וזהו היפך המדרש שאמרו: **"ובני קרח לא מתו -** אלא עלו על פני הארץ ובאו לארץ ישראל והיו נביאים". והראיה על זה שעלו על פני הארץ משמואל ובניו, שהם המשוררים, והם הנקראים הקרחים, **לבני קרח מזמור**, גם בתורה כתוב **משפחת הקרחי**. ואלמלא שפרש"י גבי מקום נתבצר להם בגיהנם, "שלא העמיקו כל כך בגיהנם, ולא מתו, אלא כל שלשים יום חוזרין לגיהנם ונדונין דהכי אמרינן לקמן", דמשמע דסבירא ליה דההיא עובדא דטייעא, דאחזי ליה לרבה בר בר חנה בלועי דקרח, דהוו אמרי משה ותורתו אמת והם בדאים, בבני קרח קמיירי, הוה אמינא דההיא עובדא דטייעא בשאר בלועי דקרח קמיירי, ולא בבני קרח, שבני קרח עלו מיד על פני הארץ. וההיא ד"לא חיין ולא נדונין", פליגא אדתנא משום רבנן "מקום נתבצר להם בגיהנם וישבו שם", דתנא משום רבנן סבירא ליה, דמקום נתבצר להם בגיהנם וישבו שם, ומשם עלו על פני הארץ, ובאו לארץ ישראל והיו נביאים ומשוררים כשמואל ובניו, שהיו מבני קרח והיינו דכתיב משפחת הקרחי. ולא קשיא ולא מידי, אלא למאן דאמר ובני קרח לא מתו לא חיים ולא נדונין, אבל לפרש"י קשיא לכולהו.

פרק כו, יג**לזרח -**

הוא צוחר לשון צוהר, אבל משפחת אוהד בטלה.

הוצרך לומר שזרח הוא צוחר וצוחר מלשון צוהר, והה"א והח"ת מתחלפות להיותן ממוצא אחד. ונקרא צוהר בשם זרח, מפני שהזריחה והצוהר מורים על האור, מפני ששמעון שש משפחות היו לו, כמו שכתוב בפרשת ויגש, ופה לא נזכרו כי אם הארבעה [החמשה] מהן, כי שמות ימואל ונמואל קרובים הם. והוסיף משפחת זרח שאינה מכללן, ועל כרחינו לומר, שהיא אחת מהשתי משפחות החסרות, שהן משפחת אוהד ומשפחת צוחר, ומפני ששם צוחר קרוב לשם זרח יותר משם אוהד, אף על פי שצריך שני תקונים, שיהיה הה"א תמורת הח"ת ושיהיה שם זוהר [זרח] מענין צוהר להיות שניהם מורים על האור, פסק ואמר זרח הוא צוחר ומשפחת אוהד בטלה ולא ההיפך.

וכן אצבון לגד.

כי מהשבע משפחות של גד האמורות בויגש, לא נזכרו פה רק שש משפחות מהן, ומשפחת אצבון חסרה מהם. ואין לומר שאזני הוא אצבון, כמו שזרח הוא צוחר, מפני שזרח וצוחר בחלוף הח"ת בה"א ענין אחד הם, מה שאין אזני עם אצבון. ולכן צריך לומר בהכרח שמשפחת אצבון [אזני] משפחה חדשה היא שנחדשה אחר ירידתו למצרים, ואינה מכלל השבע משפחות האמורות בויגש. וקשה, והלא רש"י עצמו כתב אחר זה, שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים, והנולדים משם והלאה לא נקראו המשפחות על שמם, וצריך עיון.

ומבני לוי נפלו ארבע משפחות השמעי ועזיאל, ומבני יצהר לא נמנו כאן

אלא משפחת הקרחי, והרביעית לא ידעתי מה היא.

פירוש: מהשמנה משפחות של בני לוי, שהן לגרשון: לבני ושמעי. ולקהת: עמרם ויצהר וחברון ועזיאל. ולמררי: מחלי ומושי, האמורות בפרשת במדבר, לא נזכרו כאן לא משפחת שמעי ולא משפחת עזיאל ולא משפחת יצהרי, שהרי ליצהר שלשה בנים היו לו: קרח ונפג וזכרי, ולא נזכר מהם רק משפחת הקרחי, וכיון שבטלו רוב משפחת יצהרי, הרי הוא כאילו בטלה כל משפחת יצהרי, הרי כאן שלש משפחות חסרות ממשפחות לוי. אבל הרביעית לא ידעתי מה היא. ואם תאמר, מאחר שלא נמנו כאן מבני יצהר אלא משפחת הקרחי, נימא שארבע משפחות שחסרו משבט לוי הן: שמעי ועזיאל ושני בני יצהר, שהם נפג וזכרי. יש לומר, שהמשפחות של לוי אינן אלא אותן השמונה האמורות בפרשת במדבר, ששם פירש ואמר: "אלה הם משפחות הלוי, לגרשון משפחת הלבני ומשפחת השמעי אלה הם משפחות הגרשוני. ולקהת משפחת העמרמי ומשפחת היצהרי ומשפחת החברוני ומשפחת העזיאל אלה הם משפחות הקהתי. ולמררי משפחת המחלי ומשפחת המושי אלה הם משפחות מררי", הרי שגלה בפירוש שאלה השמונה משפחות לבד הן משפחות לוי, ולא משפחה אחרת. ואם כן נפג וזכרי אינן קרויין משפחות של לוי. ואין טענה ממשפחת הקרחי, שאינה מכלל השמונה משפחות האמורות בפרשת במדבר,

ואפילו הכי קורא אותה משפחת הקרחי, וכלל אותה הכתוב בכלל משפחת הלוי, כאמרו בתחלה: "אלה משפחות הלוי", דקרחי דהכא במקום יצהרי הוא. אך קשה, דאם כן כיון דבמקום יצהרי הוא, לא חסרו משבט לוי רק שתי משפחות. משפחת שמעי ומשפחת עזיאל, ואיך כתב רש"י והרביעית לא ידעתי מה היא. ושמה יש לומר, דאף על גב דקרחי במקום יצהרי הוא, מכל מקום כיון דמבני יצהר לא נמנו כאן אלא משפחת הקרחי, שהיא משפחה אחת מהשלש משפחות של היצהרי, שבטלו רוב משפחות יצהרי, הרי הוא כאילו בטלה כל משפחות יצהרי, ואם כן הרי שלש משפחות חסרות מלוי.

פרק כו, טז

לאזני -

אומר אני שזו משפחת אצבון, ואיני יודע למה לא נקרא משפחתו על שמו.

פירוש: אין לומר שמשפחת אזני משפחה חדשה היא, שנתחדשה אחר ביאתו למצרים, ומשפחת אצבון שהיתה בירידתו למצרים נתבטלה, אלא אומר אני: אזני זה אצבון, כמו שזרח הוא צוחר, כדלעיל. ואף על פי שאין טעם לומר למה נקרא אזני אצבון, דבשלמא זרח הוא צוחר, מפני שזרח וצוהר בה"א הם מלשון אור, אלא אזני למה נקרא אצבון. מכל מקום, יותר נכון הוא אצלו לומר אזני הוא אצבון, מלומר שמשפחת אזני היא משפחה שנתחדשה אחר ירידתן למצרים ומשפחת אצבון נתבטלה. ולכן אמר: "אומר אני אזני זה אצבון". ולפי זה צריך לומר: והשביעית לא ידעתי מה היא, כמו שאמר במשפחות לוי "והרביעית לא ידעתי מה היא". וליכא למימר שהיתה כונתו בעבור ישוה לאשר, שבפרשת יגש נאמר: ישוה וישוי, ופה לא נזכר רק ישוי לבדו, דאם כן למה לא גלה דעתו בזה, כשאמר: "לאזני אומר אני שזו משפחת אצבון". וכן בראשונה כשאמר "וכן אצבון לגד", למה לא הוקשה לו מישוה לאשר, שהם שמונה משפחות. והיה ראוי לומר, דהני שבע שמונה הוו. ועוד, בפסוק "לישוי משפחת הישוי", למה לא פירש שחסר מהם ישוה, כמו שפירש בפסוק "לאזני משפחת האזני - אומר אני שזו משפחת אצבון". לכן נראה לי דאישתמיטתיה ישוה לאשר. אבל במדבר רבה אמרו: "הרי שש משפחות - על הזנות של עצת בלעם" לא שבע, כמו שכתב רש"י.

פרק כו, כד

לישוב -

שירדה אמן למצרים כשהיתה מעוברת.

והרי הם כנולדים ונחשבו מיורדי מצרים.

וחצרון וחמול וחבר ומליכאל שהיו בני בנים.

פירוש: אל יקשה עליך לומר, נהי שהיו כנולדים ונחשבו מיורדי מצרים, סוף סוף לא היה לו למנותן למשפחות, מאחר שלא היו אלא בני בנים. השיב ואמר: בחצרון וחמול וחבר ומלכיאל שהיו בני בנים ואף על פי כן נמנו למשפחות, מאחר שהיו מיורדי מצרים.

שהיו לבלע בני הרבה ומשנים הללו ארד ונעמן יצאת מכל אחת משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע, ותולדות השנים הללו נקראו על שמם.

פירוש: ארד ונעמן שנמנו למשפחות, אינו אלא מפני רבויים, שנולדו מכל אחד מהם בני הרבה, וראוי להקרא כל אחד מהם בשם משפחה, אף על פי שלא היו מיורדי מצרים. ומפני שיש לטעון: מאחר שארד ונעמן, שהם בני בלע וכבר נקרא כל אחד מהם משפחה מפני רבוי בניו, לא היה ראוי להקרא בלע אביהם משפחה בפני עצמו, כמו שלא נקרא יוסף שבט בפני עצמו, מפני שכבר נחלק לשבטים אפרים ומנשה.

הוצרך לומר, שהיו לבלע בני אחרים חוץ מארד ונעמן ונקראו הם על שמו. אבל לפי רבי משה הדרשן, שסובר שמפני שהיתה אמם מעוברת כשירדה למצרים, נחשבו כנולדים שירדו למצרים, ולא מפני רבויין. אין אנו צריכין לומר למה נקרא האב משפחה בפני עצמה וגם בניו משפחות בפני עצמן, דאיכא למימר מאחר שהאב ובניו מן היורדים למצרים היו, ראוי שיקרא כל אחד מהם משפחה, כמו שנקרא פרץ משפחה לעצמה וגם בניו כל אחד בשם משפחה לעצמה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואני תמה עליו, שאין הקושיא בעבור שימנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן, כי זה היה מפני היותם למשפחות, כדברי הרב, וכן יעשה בבני יהודה ובבני מנשה ואפרים וכן בבני אשר, אבל אם נאמר שנולדו ארד ונעמן לבלע בן בנימן אחרי רדתן למצרים, לא היו ראויים להמנות כאן למשפחות, כמו שלא נמנו כל הנולדים במצרים בשם משפחות, על כן דרש רבי משה הדרשן, שהיתה אמם מעוברת מהם כשירדה למצרים, ומפני שלא נולדו טרם בואם למצרים לא נמנו בכלל השבעים נפש. ואם אגדה היא נסבול הדחק לקבלה וכאן נחשבים כנולדו טרם בואם למצרים ונמנו למשפחות. ונצטרך עוד לומר, כי יוכבד נולדה בין החומות ביום הכנסם שם ולכן יזכיר אותה בשבעים נפש, ואלה נולדו אחרי חדשים", עד כאן דבריו. ואני תמה, מהיכן הבין שהרב ז"ל סובר שהקושיא היתה בעבור שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן, ולא בעבור שמנה ארד ונעמן למשפחות ואינם מיורדי מצרים. אם מפני התיקון שתקן הרב באמרו: "ואומר אני שהיו לבלע בני בני הרבה, ומשנים אלו ארד ונעמן יצאה משפחה רבה מכל אחד, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע, ותולדות השנים הללו נקראו על שמם", ולא היה לו לכתוב אלא שארד ונעמן נולדו מכל אחד מהם משפחה רבה, ולכן נקראו תולדותם על שמם, ולא: "ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע". אין מזה ראייה כלל, דיש לומר שמפני שהשיב על קושית למה נשתנו ארד ונעמן מכולם, שכל המשפחות לא נקראו רק על שם יורדי מצרים, ואלה נקראו על שם הנולדים במצרים.

והשיב הוא, שארד ונעמן יצאת מכל אחד מהם משפחה רבה, ומפני זה נקראו בשם משפחות, ויתחייב מזה שיטענו עליו מאחר שבני בלע נקראו תולדותיהם על שמם, מדוע נקרא גם בלע אביהם משפחה לעצמה. בשלמא אם היו נחשבים מיורדי מצרים, כמו שפירש רבי משה הדרשן, יש לומר שהכתוב קורא כל היורדים למצרים בשם משפחה, האבות והבנים, להיותם כמו ראשים לכל ישראל, באמרו: **"בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה"**. אלא לפרש"י שתקן שלא נקראו אלה השנים משפחות, אלא מחמת רבויים, למה נקרא בלע אביהם בשם משפחה, אחר שהוא נכלל במשפחות בניו, הוצרך לתקן גם זה ואמר, שהיו לבלע בנים אחרים זולת ארד ונעמן ומפני שהתולדות שלהם לא היו רבים, כמו התולדות של ארד, ונעמן, נקראו תולדותם על שם בלע אביהם בשם משפחה. ועוד, אפילו אם תמצוי לומר שהרב ז"ל חשב שהקושיא של רבי משה הדרשן היתה בעבור שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמם, עדיין אין שום טענה עליו כלל. כי מה שטען שדרך הכתוב הוא למנות משפחות הבנים לעצמם ומשפחת האב לעצמה, כמו שמנה משפחת חצרון וחמול לעצמם, ומשפחת פרץ אביהם לעצמה, וכן משפחות בני מנשה ובני אפרים ובני אשר לעצמם, ומשפחות אבותיהם לעצמן, ולמה הוקשה לו בארד ונעמן על שנמנו משפחות לעצמם ומשפחת בלע אביהם לעצמה, אינה טענה, כי כל היורדים למצרים ראויים שיקראם הכתוב בשם משפחה, האבות והבנים יחד, מפני שהם כולם כמו ראשים ואבות לכל ישראל, כדלעיל, אבל ארד ונעמן, שלא היו מיורדי מצרים, ולא מנה אותם הכתוב למשפחות אלא מפני רבוי תולדותיהם, לא היה לו למנות את אביהם משפחה לעצמה, מאחר שאין בכל זולת חלקיו, והוא והם דבר אחד. לפיכך הוקשה לו לרבי משה הדרשן בארד ונעמן, ולא בחצרון וחמול והדומים להם. והשיב רבי משה הדרשן, שגם ארד ונעמן מיורדי מצרים הם נחשבים, מאחר שאמם היתה מעוברת מהם כשירדה למצרים. ולפיכך נחלקו למשפחות הבנים לעצמם והאבות לעצמן כחצרון וחמול והדומים להם. ועל זה כתב הרב ז"ל: "אם אגדה היא הרי טוב, ואם לאו אומר אני, שהיו לבלע בנים הרבה, ומשנים אלו - ארד ונעמן, יצאת מכל אחד משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע ותולדות השנים הללו נקראו על שמם", ולא מפני שהיתה אמם מעוברת מהם כשירדה למצרים והם נחשבים כיורדי מצרים, שמנה הכתוב הבנים והאבות יחד בשם משפחות, שהרי בני מכיר וכן בני שותלח נחלקו האבות והבנים בשם משפחות, ואינם לא מיורדי מצרים ולא מהנחשבים ליורדי מצרים. ויש קצת ראייה על הפירוש הזה, שאילו היתה הקושיא של רבי משה הדרשן בעבור שנמנו ארד ונעמן למשפחות, ולא היו מיורדי מצרים, היה לו לומר: מפני שירדה אמם למצרים, כשהיתה מעוברת מהם, נחשבו כיורדי מצרים, לכך נקראו משפחות, לא "לכך נחלקו למשפחות", שמלשון "נחלקו" למשפחות משמע, שנחלקו בניו משפחות לעצמן, ואביהם משפחה לעצמה. אבל יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל, היאך עלה בלבו לחשוב שהרב ז"ל טעה וחשב שהקושיא היתה למה מנה הכתוב משפחת הבלעי

לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן, והלא בפירוש כתב רש"י ז"ל, שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים והנולדים משם והלאה לא נקראו משפחות על שמם, חוץ ממשפחת אפרים ומנשה.

ונתן הטעם בזה, מפני שנולדו כלם במצרים, ואין הבדל בין האבות והבנים וחוץ מארד ונעמן בני בלע בן בנימין, שנקראו משפחות ולא היו מיורדי מצרים. ועל זה אמר: ומצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן שירדה אמם למצרים כשהיתה מעוברת מהם, לכך נחלקו למשפחות. הרי התבאר מדבריו אלה בפירוש גמור, שהקושיא של רש"י ז"ל היתה, מפני מה נשתנו ארד ונעמן בני בלע משאר המשפחות, שכל שאר הבנים שלא היו מיורדי מצרים לא נמנו למשפחות, ואלו נמנו למשפחות. ועוד, אם כדבריו, שהרב חשב שהקושיא היתה בעבור שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן, איך יתישב מה שכתב הרב לתשובה על זה: ומצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן שירדה אמם למצרים כשהיתה מעוברת מהם ולכן נחלקו למשפחות. בשלמא לקושית למה נמנו אלה הנולדים במצרים למשפחות וכל שאר הבנים שנולדו במצרים לא נמנו למשפחות, היא תשובה לקושיא הזאת, שמפני שאמן של אלו היתה מעוברת מהם כשירדה למצרים, נחשבו כיורדי מצרים ולכן נמנו למשפחות, כמו שנמנו חצרן וחמול וחבר ומלכיאל, שהיו בני בנים, להיותן מיורדי מצרים, אלא לקושית למה מנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה, ומשפחת בניו - משפחת הארצי.

ומשפחת הנעמי לעצמן, מה תשובה יש מזה שאמר רבי משה הדרשן: שירדה אמן מעוברת מהם למצרים, ונחשבו כיורדי מצרים. עדיין הקושיא במקומה עומדת, למה מנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה והלא כשמנה הכתוב משפחת הארדי ומשפחת הנעמי שהן בניו לעצמן, שוב לא נשאר לבלע שום משפחה, ולמה מנה הכתוב גם משפחת בלע אביהם לעצמה. ועוד, שזאת הקושיא נופלת גם לחצרן וחמול וחבר ומלכיאל שמנה משפחות הבנים לעצמן ומשפחת האב לעצמה, ולמה הוקשה לו בארד ונעמן לבדם, כמו שנראה מאמרו: "חוץ ממשפחת אפרים ומנשה שנולדו כלם במצרים וארד ונעמן בני בלע בן בנימין". וגם מתשובת רבי משה הדרשן "כשהיתה מעוברת" נראה שתשובתו אינה אלא בעבור ארד ונעמן לבדם. ושמא יש לומר, שאין מכל אלו טענה על הרמב"ן ז"ל, דאיכא למימר כשראה שהרב ז"ל כתב: "ואומר אני שהיו לבלע בנים הרבה. ומשנים הללו ארד ונעמן יצאת מכל אחד משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע ותולדות השנים הללו נקראו על שמם" הבין מדבריו שהיה סובר שהקושיא של רבי משה הדרשן בארד, ונעמן היתה על שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן. ותשובת רבי משה הדרשן היא שירדה אמן למצרים כשהיתה מעוברת מהם, והם נחשבים כיורדי מצרים, ולכן נחלקו למשפחות משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי והנעמי לעצמן, כדרך כל יורדי מצרים שנמנו האבות והבנים יחד כל אחד משפחה בפני עצמה כחצרן וחמול, שנמנו משפחות לעצמן, ופרץ

אביהם משפחה לעצמה, וכן חבר ומלכיאל שנמנו משפחות לעצמן ובריעה אביהם משפחה לעצמה, אף כאן ארד ונעמן משפחות לעצמן ובלע אביהם משפחה לעצמה, ועל זה כתב רש"י ז"ל: "ואם אגדה היא הרי טוב, ואם לאו, אומר אני, שהיו לבלע בנים רבים, ומשנים אלו יצאת מכל אחד משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע, ותולדות השנים הללו נקראו על שמם", ולא מפני שהיתה אמם מעוברת כשירדה למצרים והן נחשבין בזה כיורדי מצרים, שדרך להמנות משפחות האבות לעצמן והבנים לעצמן, שהרי בני מכיר נחלקו גם הם למשפחות, האב לעצמו והבן לעצמו, אף על פי שלא היו מיורדי מצרים. ועל כרחק לומר מפני שהאב היו לו בנים רבים, ולגלעד בנו נולדה משפחה רבה ונקראת על שמו, ולשאר בניו לא נולדו להם תולדות רבות, ונקראו על משפחת האב ולפיכך נחלקו לשתי משפחות. וכן ערן נקרא משפחה לעצמו, ואביו נקרא משפחה לעצמו לזאת הסבה לעצמה, ששותלח נולדו לו בנים הרבה, ומערן בנו נולדה משפחה רבה ונקראת המשפחה על שמו. ושאר בני שותלח, לא נולדו להם תולדות רבות, ונקראו על שם משפחת אביהם. שאם היה סובר הרב שהקושיא של רבי משה הדרשן היתה על שנמנו ארד ונעמן בשם משפחות, והם לא היו מיורדי מצרים. ועל זאת הקושיא השיב רבי משה הדרשן, שאמם ירדה למצרים כשהיתה מעוברת מהם, שנחשבים כאילו היו מיורדי מצרים, ולפיכך נמנו למשפחות כיורדי מצרים מהו זה שכתב רש"י "ואם אגדה היא הרי טוב, ואם לאו אומר אני שהיו לבלע בנים הרבה ומשנים הללו - ארד ונעמן, יצאת מכל אחד משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע", לא היה לו לכתוב אלא: ואם לאו, אומר אני שארד ונעמן יצאת מכל אחד מהם משפחה רבה, ונקראו תולדותיהן על שמם. ומפני זה שפט, שהרב ז"ל היה סובר, שהקושיא היתה מפני שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמם. וטען עליו, שאין הקושיא בעבור שימנה הכתוב וכו', דאם כן לא היה צריך רבי משה הדרשן לתרץ אותה עם העבור, מפני שיש לארד ונעמן חברים רבים והם: בני יהודה ובני מנשה ואפרים וכן בני אשר, שכל אלו נמנו משפחות לעצמם ואבותיהם משפחה לעצמה. והתשובה בכולם, מפני היותם בעלי תולדות רבות, כדברי הרב. אבל הקושיא שהיתה בארד ונעמן היא, שאם נאמר שנולדו במצרים לא היו ראויים להמנות למשפחות, ואם נחשוב שנולדו קודם בואם למצרים, יהיו יותר משבעים נפש, כי אז היו בני בנימין עשרה ואלה בני בלע שנים, על כן דרש ר' משה הדרשן שהיתה אמם מעוברת מהם ולא ימנה אותם שם וכאן יחשבם לנולדים. ואם תאמר, אי הכי קשיא קושיא קמייתא, שבפירוש כתב רש"י שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים, והנולדים משם והלאה לא נקראו משפחות על שמם, חוץ ממשפחות אפרים ומנשה. ונתן הטעם בהם, מפני שנולדו כלם במצרים, חוץ מארד ונעמן בני בלע בן בנימין שנקראו משפחות, ולא היו מיורדי מצרים. ועל זה אמר ומצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן כו', הרי לך בפירוש גמור, שהקושיא לרש"י ז"ל היתה, מפני מה נשתנו ארד ונעמן בני בלע משאר המשפחות, שכל שאר הבנים שלא היו מיורדי מצרים,

לא נמנו למשפחות, ואלו נמנו למשפחות. יש לומר, שהרמב"ן ז"ל לא אמר אלא על הקושיא של רבי משה הדרשן, שהרמב"ן ז"ל חשב שרש"י ז"ל הוקשה לו ארד ונעמן שלא היו מיורדי מצרים, והיאך נמנו למשפחות, שלא כמנהג, שאין הכתוב מונה משפחות אלא היורדים למצרים בלבד. ואמר ומצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן שתרגום על הקושיא שהוקשה לו על מה שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחות הארדי ונעמי בניו לעצמן, ואמר כי זה היה, מפני שהיתה אמם של ארד ונעמן מעוברת מהם כשירדה למצרים, והרי הם נחשבים כיורדי מצרים, ולכך נחלקה למשפחות משפחות, הארדי והנעמי לעצמן, ומשפחות בלע אביהם לעצמן, כדרך כל יוצאי מצרים שנמנין האבות והבנים כל אחד משפחות בפני עצמם, כחצרון וחמול, שנמנו משפחות לעצמן ופרץ אביהם משפחה לעצמו. אף כאן ארד ונעמן משפחות לעצמן ובלע אביהם משפחה לעצמה. ואמר רש"י ז"ל שמתשובת הקושיא של רבי משה הדרשן, אתרץ גם אני את קושיתי, שהסיבה שנמנו ארד ונעמן למשפחות, אף על פי שלא היו מיורדי מצרים, הוא מפני שהיתה אמם מעוברת כשירדה למצרים והרי הם כיורדי מצרים. ועל זה אמר: ואם אגדה היא, הרי טוב, ואם לאו, אומר אני, שהתשובה על קושייתו של רבי משה הדרשן היא, שהסיבה שנמנו ארד ונעמן למשפחות לעצמן ובלע אביהם משפחה לעצמה, הוא מפני שהיו לבלע בנים הרבה, ומשנים הללו ארד ונעמן יצאת מכל אחד משפחה רבה, ונקראו תולדות שאר הבנים על שם בלע ותולדות השנים הללו על שמם. ומזאת התשובה של אותה הקושיא מתורץ גם קושיתי, לומר, שהסבה שמנה את אלה משפחות לעצמן, אף על פי שלא היו מיורדי מצרים, היא מפני שכל אחד מהם יצאת ממנו משפחה רבה. ועל זה טען הרמב"ן ואמר, שאין הקושיא של רבי משה הדרשן בעבור שמנה הכתוב משפחת הבלעי לעצמה ומשפחת הארדי ומשפחת הנעמי בניו לעצמן כו' כאשר חשב הרב ז"ל, אבל אם נאמר שנולדו ארד ונעמן לבלע בן בנימין אחרי רדתן למצרים לא היו ראויים להמנות כאן למשפחות כו'.

חמש משפחות חסרו מבניו של בנימין.

פירש זה קודם "ואלה בני שותלח" שלא על הסדר, מפני שהוא מיסודו של ר' משה הדרשן, ורצה להסמיכו עם מה שלמעלה ממנו, שגם הוא מיסודו של רבי משה הדרשן.

פרק כו, נג

לאלה תחלק הארץ -

ולא לפחותים מבן עשרים.

אין לדקדק מדפירש לאלה ולא לפחותים, מכלל דסבירא ליה כרבי יאשיה דאמר: "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר: 'לשמות מטות אבותם ינחלו'. ומה אני מקיים 'לאלה תחלק הארץ', כאלה להוציא את הטפלים". ופירש רשב"ם ז"ל: "כאלה שהם בני עשרים,

דלבני עשרים שיצאו ממצרים נתחלקה הארץ, אבל לא לטפלים שיצאו פחותים מבני עשרים", דהא אחר זה פירש: **"לשמות מטות אבותם ינחלו -** אלו יוצאי מצרים. שינה הכתוב נחלה זו מכל נחלה שבתורה, שכל הנחלות החיים יורשים את המתים, וכאן מתים יורשים את החיים, כיצד" וכו'. וזהו אליבא דרבי יונתן, דאמר: "לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: **'לאלה תחלק הארץ בנחלה'**. ומה אני מקיים **'לשמות מטות אבותם ינחלו'**, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל נחלות שבעולם החיים יורשים את המתים, וכאן מתים יורשים את החיים, כיצד" וכו'. הלכך על כרחינו לומר, דהא דפרש"י **לאלה תחלק**, ולא לפחותים מבן עשרים, אינו רוצה לומר כאלה, שהם מבני עשרים, ככה יהיו כל אחד מיוצאי מצרים שנתחלקה להם הארץ, אבל לא לטפלים שיצאו ממצרים פחותים מבני עשרים שנה שזהו כדעת רבי יאשיה דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, אלא הכי פירושא: לאלה ממש הנזכרים לעיל **"אלה פקודי בני ישראל שש מאות אלף ואלף ושבע מאות ושלשים"** שהם באי הארץ כרבי יונתן, ומפני שלא היה הכתוב צריך לזה, דמ"תחלק הארץ בנחלה במספר שמות" הבא אחריו ידענו שלא להזכיר לעיל תחלק, מה תלמוד לומר **"לאלה"**, דמשמע מיעוטא, לאלה ולא לזולתם, לא בא למעט אלא לאלה דוקא שהם מבני עשרים ומעלה, ולא אחרים.

פרק כו, נד

לרב תרבה נחלתו -

לשבת שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב. ואף על פי שלא היו החלקים שווים, שהרי הכל לפי רבוי השבת חלקו החלקים, לא עשו אלא על ידי גורל כו'. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ומדרש רבותינו ז"ל בכתוב הזה איננו כן, אלא אמרו בספרי: **'לרב תרבה נחלתו -** הרי שיצאו עמו עשרה בנים ממצרים ובכניסתו לארץ נמצאו חמשה וכו', וכן בגמרא מפורש, שאין משמעותו אצל החכמים לחלק בין שבת לשבת כלל, כמו שאמרו: בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים, היינו דכתיב **לרב תרבה נחלתו וגו'**. ועוד שכבר כתבתי בסדר ויחי יעקב, שבגמרא בפרק יש נוחלין העלו בפירוש, שלא נתחלקה הארץ לקרקפתא דגברי, אלא לשבטים נתחלקה. שנים עשר חלקים שווים עשו ממנה, ונטל כל שבת החלק שיצא לו הגורל עליו. וזהו מה שצוחו בני יוסף שאמרו: **'מדוע נתת לי נחלה גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה'**", ולא הוסיף להם יהושע כלום, אבל אמר לו: **'עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפריזי והרפאים כי אף לך הר אפרים'**, לומר שיתפשו להם מן הארץ שלא נכבשה להם וירחיבו בה את גבולם. וזהו שאמר **'לשמות מטות אבותם ינחלו'**, בין רב למעט, שיקחו כל המטות בשוה בין שהוא מרובה באוכלוסין או ממועט בהן. ויהיה פירוש: **'לרב תרבה נחלתו' -** לאנשי השבת עצמו או כפי מדרשו, שנתחלקה ליוצאי מצרים, הרי שיצאו עמו עשרה בנים ממצרים, ובכניסתן לארץ נמצאו חמשה, קורא אני עליו **'לרב תרבה'**, כלומר, שאם מתו אותם עשרה שהיו

בני עשרים שנה ביציאתן ממצרים ונולדו להם חמשה בנים במדבר או שהיו טפלים ונעשו בני עשרים, קורא אני עליו **'לרב תרבה'**. כלומר, לרב ביציאת מצרים תרבה, אף על פי שהוא עכשיו ממועט. הרי שיצאו עמו חמשה בנים, ובכניסתו לארץ נמצאו עשרה, קורא אני עליו **'ולמעט תמעט'**, כדאיתא בסיפרי. אבל ראיתי דקתני: **'לפי פקודיו - מגיד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא. וכן הוא אומר 'וידברו בני יוסף אל יהושע לאמר מדוע נתת לי גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה'**, מהו אומר, **'ויאמר אליהם יהושע אם רב אתה, עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפריזי והרפאים כי אך לך הר אפרים'**. זהו לשון הבריתא הזו. ונראה ממנה שנתחלקה הארץ לגלגלותם כדברי הרב. אבל לפי הגמרא משבשתא היא. ועוד, שאם כן מה צעקו בני יוסף, והלא נתן להם כפי מניינם המרובה, כשאר כל השבטים. ולפי דעתי יש בבריתא הזו קצור, והוא מה שאמרו בגמרא. משום דנפשי להו טפלים צווחו בני יוסף. וביאור הענין, כי בני יוסף כשני שבטים נטלו, בני אפרים חלק אחד ובני מנשה חלק אחד, כי כן כתיב, ואין אחד משבטיהם שמרובה באוכלוסין יותר משאר השבטים, אבל בשאר השבטים מרובין מהם, כי שבט יהודה ויששכר וזבולן ודן מרובים מהם, ולמה יצווחו הם, והגדולים ישתקו. וכל שכן אם נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים, כפי מדרשו, שהיו במנין הראשון בני יהודה מרובים משני השבטים האלה יחדו, אבל צועקים מפני הטפלים, שהיו בני מנשה במנין יציאת מצרים שלשים ושנים [אלף] ונתרבו במדבר במנין השני עשרים אלף, ואין בכל השבטים שנתרבה כל כך. והיו כמו כן מרבים בנים, עד שנתחלקה הארץ, וגם בני אפרים כן. ולא היו הטפלים ההם נוטלין כלום. ולכן צעקו ואין להם מושיע, כי כן המשפט, שלא יטלו אלא בני עשרים שנה. ולכן אמרה הבריתא: **'לפי פקודיו - שהיו מבן עשרים שנה, מלמד שלא נתחלקה הארץ אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא' בשעת המנין, שלא יתנו כלום לטפלים, ואפילו גדלו והגיעו לעשרים בשעה שחלקו. והכתוב שאמר: 'מדוע נתת לנו גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה'**, לדברי הכל אי אפשר שישאר כנגלה מפשטו, כי אם חלק להם את הארץ לגלגלותם, כדברי רש"י ז"ל, הנה לקחו דים, וכמו שהם עם רב לקחו חלק רב, ואם לשבטים, אי אפשר שלא נתן להם יהושע חלק בכורתם, שלא היה עובר על צואת יעקב, וגם הקדוש ברוך הוא צוה בתורה - כד לשבטי אפרים ומנשה. ועוד, כתוב מפורש כי שני גורלות נתן להם, דכתיב: **'ויהי גבול בני אפרים למשפחותם, וזאת נחלת מטה בני אפרים למשפחתם' ובני מנשה: 'ויהי הגורל למטה מנשה, ויהי גבול מנשה' ככל הנאמר בשאר השבטים. אבל אמרם 'גורל אחד וחבל אחד', לומר כל מה שנתת לשנינו, ראוי לאחד בגורלו. והזכירו זה הלשון, לפי שיהושע הפיל תחלה גורל אחד לשניהם, שנאמר: **'ויצא הגורל לבני יוסף מירדן ירחו' עד 'והיו תוצאותיו ימה' ושם נאמר: 'וינחלו בני יוסף מנשה ואפרים', כלומר שנחלו שניהם בגורל הזה, ואחרי כן חלק אותו הגורל בין שניהם בגורל, כמו שאמר שם: 'ויהי גבול בני אפרים' וגו' וכתוב 'ויהי הגורל לבני מנשה', על כן אמרו: הנה הגורל הראשון ראוי לכל****

אחד משנינו, כי עם רב אנחנו, ומדוע חלקת אותו אחרי כן לשני חלקים. והיתה הטענה מפני הטפלים שנתרבו בהם, על דרך הגמרא. ובסוף דבריו אמר: "והכלל כי הדין שהעלו בגמרא הוא האמת, וכן ראוי לפרש המקראות. ועוד הכרחנו הענין בראיות בפרשת ויחי. והנה פירוש הפרשה 'לאלה', הנזכרים - למשפחות, 'תחלק הארץ במספר שמות', שיתנו לכל זכר לגלגלותם חלקו. 'לרב תרבו נחלתו', שיחלקו ארץ ראובן לארבעה חלקים. למשפחת החנכי המרובה, על דרך משל, נתרבה נחלתו, ולמשפחת הפלואי המועטת תמעיט, כי איש לפי פקודי המשפחה יותן נחלתו, ותטול כל המשפחה במקום אחד. ומן הטעם הזה, מנאם כאן למשפחות. ולפיכך הזכירו חכמים תורת כהנים ריש בהר ז"ל 'חלקו למשפחות, ולא חלקו לבתי אבות ועדיין חלקו לבתי אבות ואין כל אחד ואחד מכיר את שלו וכו'", עד כאן דבריו. ונראה לי, שאין מכל אלה טענה כלל. כי מי שטען תחלה, שמדרש רז"ל בפסוק לרב תרבה נחלתו אינו כדברי הרב, שהרי בספרי אמרו "לרב תרבה נחלתו, הרי שיצאו עמו עשרה בנים ממצרים ובכניסתן לארץ נמצאו חמשה" וכו', וחשב מזה שהם סוברים שפירוש "לרב תרבה" שב אל בית אב, מפני שתלה הרבוי והמיעוט ביוצאי מצרים, הנקראים מטות אבותם, כדתינא "רבי יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שנאמר: 'לשמות מטות אבותם ינחלו'", לא שיהיה פירוש לרב תרבה לשבט המרובה באוכלוסין, אינה טענה, כי הרב ז"ל יפרש הבריתא הזאת על השבט. ובא התנא הזה לפרש שהשבט המרובה באוכלוסין, שאמר הכתוב שירבו נחלתו, אינו רוצה לומר המרובה בעת כניסתו לארץ, אלא בעת יציאתו ממצרים, כגון הרי שיצאו מהשבט עשרה בנים ממצרים ובכניסתו לארץ נמצאו חמשה, קורא אני עליו לרב תרבה נחלתו ויתנו לו חלק רב, כפי הרבוי שהיה לו בעת צאתו ממצרים. ואם היה ממועט באוכלוסין בעת יציאתו ממצרים ונתרבה בעת כניסתו לארץ, אינם נותנים לו אלא כפי מיעוטו שהיה לו בעת צאתו ממצרים, לא כפי הרבוי בכניסתו לארץ, שזה התנא היה סובר כרבי יאשיה, דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. תדע שכן הוא, שהרי אחר זה מיד דרשו: "איש לפי פקודיו - מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט כפי מה שהוא", ואם היה פירוש לרב שב אל בית אב, כדברי הרמב"ן ז"ל, איך יתכן שיהיה פירוש "לפי פקודיו" שב אל השבט ופירוש "לרב" שב אל בית אב. ומה שטען מלשון הגמרא ואמר: "וכן בגמרא מפורש, שאין משמעותו אצל החכמים לחלק בין שבט לשבט כלל, כמו שאמרו: בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים, היינו דכתיב 'לרב תרבה נחלתו' וגו', דמשמע דקרא ד"לרב תרבה" אבית אב קאי, ולא על השבט. גם זו אינה טענה, אלא לפי שרשו, שסובר שפירוש "לרב" שב אל בית אבות, ולא אל השבט, אבל לפי מה שפירשתי שהוא שב אל השבט, הכי פירושו: בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, היינו דכתיב לרב תרבה ולמעט תמעיט, לומר, שאם היה השבט רב בעת צאתו ממצרים, תרבה נחלתו, אף על פי שהוא מועט בעת הכנסו לארץ, אלא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, מאי לרב תרבה נחלתו. הא ליכא למימר לאותו השבט, שהוא רב האוכלוסין בעת הכנסו

לארץ, **תרבה נחלתו**, ולאותו שהוא ממועט בעת הכנסו לארץ **תמעט נחלתו**, דבשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, אצטרך לאשמועין לרב תרבה דלא נזיל בתר העת שנכנסו לארץ, דכתיב ביה "**לאלה תחלק הארץ**", אלא למאן דאמר לבאי הארץ למה לי, פשיטא, דהא בהדיא כתיב קרא "**לאלה תחלק הארץ**", שפירושו לבאי הארץ. ובחזרה נמי ליכא לאוקומי, דמ"**לשמות מטות אבותם ינחלו**" שמעינן ליה, אליבא דמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, דאיהו גופיה מוקי קרא דלשמות מטות אבותם לחזרה. ועוד תרבה ותמעט בנטילה ראשונה משמע, שנטל כל אחד חלקו קודם שיחזירום לאבותיהם, דכתיב בסיפיה דקרא: "**איש לפי פקודיו יותן נחלתו**". ואם תאמר, כיון דבגמרא פריך למאן דאמר לבאי הארץ, מאי "**לרב תרבה נחלתו**", ונשאר בקושיא, היכי מצי רש"י לפרושי לשבט המרובה באוכלוסין תרבה, והלא פירכא דתלמודא לא היתה רק מצד, שאי אפשר לפרש כן, דמילתא דפשיטא היא, שאם היה רב תרבה ואם היה מעט תמעט, ורש"י ז"ל מה ישיב על זה. יש לומר, שרש"י סובר, דמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, על כרחו לפרש כן, דאם לא כן יהיו דבריו בטלים. והקושיא של "פשיטא" אינה קושיא חזקה, לבטל מסיבתה דברי האומר, לבאי הארץ נתחלקה.

וכן מה שטען עוד, "שכבר כתבתי בסדר ויחי יעקב, כי בגמרא בפרק יש נוחלין העלו בפירוש שלא נתחלקה הארץ לקרקפתא דגברי, אלא לשבטים. שנים עשר חלקים שוים עשו ממנו, ונטל כל שבט החלק שיצא הגורל עליו", שנמצא בזה, שנטל שבט שמעון הממועט שבהם כשבט יהודה המרובה באוכלוסין, אינה טענה, שהרב ז"ל יפרש הבריתא הזאת, דקתני "בתחלה לא נתחלקה הארץ אלא לשנים עשר שבטים", הרי שכל חלק וחלק מהשנים עשר חלקים שנחלקה בם הארץ, היה לפי מספר גלגלותיו של שבט, כמו שאמר. ואף על פי שלא היו החלקים שוים, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא על ידי גורל כו', ויפרש הא דבעי תלמודא: "ארץ ישראל לשבטים איפלג, או לקרקפתא דגברי", היינו אי לשנים עשר חלקים בלבד נחלקה, וכל חלק מהם כפי מספר פקודי השבט של יוצאי מצרים, או של באי הארץ, למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה. והם השנים עשר תחומין הכתובין בספר יהושע, ועל אותן התחומין היה הגורל, אף על פי שלא היו שוים. או לקרקפתא דגברי איפלג, דהיינו לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים חלקים שוים, או לשש מאות ושלושה אלף חמש מאות וחמשים למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה. ועל אותם החלקים היה הגורל. ואיך שיהיה, בכורתו של יוסף בתחומין היתה, כמו שמוכיחים המקראות שבספר יהושע, שלכל שבט ושבט היה גבול אחד, וליוסף שני גבולים: לאפרים אחד ולמנשה אחד, רק שהאומר לשבטים איפלג אומר, שעל אותן השנים עשר תחומין היה הגורל, והאומר לקרקפתא איפלג אומר, שהגורל היה על השש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים, או על השש מאות ושלושה אלף חמש מאות חמשים. ושנים עשר תחומין היו כתובין בפיתקין לבד, והגורל נתן לכל אנשי השבט תחום אחד, וליוסף שני תחומין, כדלקמן. ופשיט תלמודא מקרא ד"**בין רב למעט**", שפירושו בין השבט

המרובה באוכלוסין, ובין השבט הממועט באוכלוסין, כמו שפרש"י גבי לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו, "שמע מינה דלשבטים איפלג ארץ ישראל, שמע מינה". דאי סלקא דעתך לקרקפתא דגברי איפלג, שעליהם היה הגורל, מאי בין רב למעט דקאמר, הרי כל חלק וחלק שוה לחבירו. והא דלא מייתי ראייה לפשיטותיה מבריתא דספרי, דקתני בה **"איש לפי פקודיו -** מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט, לפי מה שהוא", אבל הביא מאידך ברייתא דקתני בה: "עתידה ארץ ישראל שתחלק לשלשה עשר שבטים", שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים, הוא משום שמבריתא זו יש ללמוד טעם על הגורל הזה, שהיה לנו לטעון, אם נתחלקה הארץ לשבטים, כל אחד לפי מה שהוא, ולא היו החלקים שוים, איך אפשר שיהיו על פי הגורל, ניחוש שמא יפול החלק הקטן לשבט המרובה באוכלוסין, והחלק הגדול לשבט הממועט באוכלוסין, כמשפט הגורל.

ומהברייתא הזאת למדנו הטעם, מדקתני בה "ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר **'אך בגורל'**. ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר: **'על פי הגורל'** - הא כיצד, אלעזר מלובש באורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומים מונחים לפניו, ואלעזר מכוין ברוח הקדש ואומר: אם שבט זבולן עולה, תחום עכו עולה. טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו שבט של זבולן. - בקלפי של תחומין, ועלה בידו תחום עכו" כו'. למדנו שהגורל הזה ברוח הקדש היה, ולא כשאר גורלות דעלמא. וזהו מה שכתב הרב ז"ל בפרשה הזאת: "ואף על פי שלא היו החלקים שוין, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא על ידי גורל, והגורל היה על פי רוח הקדש, כמו שמפורש בבתרא: 'אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים ואומר ברוח הקדש" כו'. זהו הפירוש שיש לרב לפרש על הבעיא הזאת ועל המסקנא שהעלו שם דלשבטים נחלקה הארץ ולא לקרקפתא דגברי, ומעתה לא יהיו דבריו היפך ממה שהעלו בגמרא, כמו שחשב הרמב"ן ז"ל. והראיה על שרש"י ז"ל מפרש הבעיא הזאת על הדרך שפירשנו אותה, שהרי אחר שפירש קרא ד**"לרב תרבה נחלתו"** - לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, כתב: "ואף אל פי שלא היו החלקים שוים, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא על ידי גורל, והגורל היה על פי רוח הקדש, כמו שאמרו בבתרא: אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים ואומר ברוח הקדש אם שבט פלוני עולה, תחום פלוני עולה עמו, והשבטים כתובים בשנים עשר פיתקין, ושנים עשר גבולים בשנים עשר פיתקין, ובללום בקלפי, והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל שני פיתקין, עולה בידו פיתק של שם שבטו ופיתק של גבול המפורש לו" כו', ואם היתה דעתו של רש"י בפירוש **"לרב תרבה"** לקרקפתא דגברי, שהוא שלא על פי המסקנא שהעלו שם על הבעיא הזאת, איך הביא ראייה הבריתא של בתרא, שממנה פשטו הבעיא הזאת דלשבטים איפלג ארעא, אלא ודאי זאת ראייה על שפירוש הרב על **"לרב תרבה נחלתו"**, שאמר לשבט המרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, אינו אלא לפי המסקנא שהעלו שם דלשבטים איפלג ארעא,

וכדפרישית, ולפיכך הביא הבריתא הזאת על דבריו ז"ל. דדוחק הוא לומר דמה שהביא הבריתא הזאת על דבריו אינו אלא על מה שאמר: והגורל היה על פי רוח הקדש, שזה הענין היה אפילו לדברי האומר לקרקפתא דגברי איפלג ארעא, דמנא ליה הא. ועוד ראיא על שפירוש הרב הוא כדפרישית, דאי לא תימא הכי קשיא לרב פפא, דמוקי לה דלמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה כל חד וחד לנפשיה שקל, שזה אינו לפי המסקנא. וראיות רבות מוכיחות לפירוש שפירשנו אנחנו את דברי הרב, דאי כדפירש הרמב"ן ז"ל, להא דלשבטים איפלג ארעא לשנים עשר חלקים שוים, דלפי זה על כרחו לפרש להא דלקרקפתא דגברי לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים, או לשש מאות שלשה אלף חמש מאות חמשים למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ולא לשנים עשר חלקים שכל אחד מהם נטל כפי קרקפתא דגברי של השבט ההוא, דאם כן היכי פשיט תלמודא מקרא דבין רב למעט, דלשבטים איפלג ארץ ישראל, דהיינו לשנים עשר חלקים שוים, אי משום דבין רב למעט הוא נופל על השבטים שמהם רב האוכלסין, ומהם מעט האוכלסין, הרי הוא נופל גם כן על הא דקרקפתא דגברי, שכל שבט ושבט לפי מה שהוא, בין רב האוכלסין, בין ממועט האוכלוסין. ומכאן דקדק הרמב"ן ז"ל דברייתא דסיפרי משבשתא היא, כפי לשון הגמרא, דאם לא כן למה חלק הבעיא לשנים אם לשנים עשר חלקים שוים אם לשש מאות ואחד [אלף] שבע מאות שלשים, או לשש מאות ושלושה אלף שבע מאות חמשים ולא חלק הבעיא עוד לחלק שלישי או לשנים עשר חלקים כל חלק לפי קרקפתא דגברי של השבט ההוא לפי מה שהוא, אלא שמע מינה משבשתא היא. וזה אינו אלא לפירושו, שפירש להא דלשבטים איפלג ארץ ישראל לשנים עשר חלקים שוים, אבל לפרש"י שפירש להא דלשבטים איפליג ארץ ישראל, כל שבט לפי מה שהוא ולקרקפתא דגברי על השש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים, או על שש מאות ושלושה אלף שבע מאות חמשים כדפרישית, יהיה הפשיטות שפשט התלמוד דלשבטים איפלג ארץ ישראל, היא הבריתא של ספרי בעצמה, ולא שהיא משובשת כדברי הרמב"ן ז"ל, כי זה קרה לו מפני שהוא מפרש הבעיא של הגמרא כרצונו, ומנא ליה הא. ועוד, ממה שכתב הרמב"ן ז"ל: "שכבר כתבתי בסדר ויחי: בגמרא בפרק יש נוחלין העלו בפירוש, שלא נתחלקה הארץ לקרקפתא דגברי אלא לשבטים", משמע שהוא סובר שמה שכתב הרב שנחלקה הארץ לשבטים כל אחד לפי גלגלותיו היינו לקרקפתא דגברי, ואם כן היאך פשטו מקרא ד"בין רב למעט", דלשבטים איפלג ולא לקרקפתא דגברי, דהיינו לשבטים לפי מספר גלגלותם, כדכתב הרב, הכא נמי בין רב למעט קרינן ביה. ועוד, שלפירוש הרמב"ן, שפירש ההיא דלשבטים איפלג ארעא, רצה לומר לשנים עשר חלקים שוים, וזאת היא המסקנא שהעלו שם בתלמוד, שנמצא בזה שכל שבט ושבט נטל חלק אחד משנים עשר חלקי הארץ, ושבט יוסף נטל שני חלקים מהם, יש לתמוה למה צווחו בני יוסף שאמרו: "מדוע נתת לי נחלה גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה'" ואמר להם יהושע: "אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפריזי והרפאים כי אץ לך הר אפרים",

והלא כל שבט ושבט לא נטל רק חלק אחד, ושבט יוסף נטל שני חלקים מאותם החלקים, ואם יהודה שהיו פקודיו עוד אלף שבע מאות ואין לו כי אם חלק אחד לא היה צווח, יוסף שאין פקודיו נוספים על פקודי יהודה רק שמונת אלפים ושבע מאות לפי באי הארץ והוא נטל כפל חלק יהודה, למה היה צווח, ולמה השיב לו יהושע: "אם רב אתה עלה לך היערה" וגו'. ומה שפירשו בפרק יש נוחלין "אם עם רב אתה - לכו והחבו עצמכם ביערים שלא תשלטו בכם עין הרע", דרשא בעלמא הוא, דהא כתיב בתריה: "ויאמרו בני יוסף לא ימצא לנו ההר ורכב ברזל בכל הכנעני היושב בארץ העמק", וכתיב בתריה: "ויאמר יהושע אל בית יוסף לאפרים ומנשה לאמר עם רב אתה וכח גדול לך" וגו'. ואילו לפרש"י לא קשיא ולא מידי, משום דיוסף לא נחל אלא כפי מספר גלגלותם, כמו שנטל כל שבט ושבט לפי מספר גלגלותם, ומפני שהיו לו טפלים טובא, יותר מהטפלים של כל שבט ושבט, כמו שאמרו בפרק יש נוחלין, היו צווחין ואומרים, שהם עם רב שברכם ה' ופרו ורבו יותר משאר כל השבטים ולא תספיק להם נחלתם, מפני שנחלתם שנטלו לפי מספר גלגלותם, לא היתה רק לאותם שהיו מבני עשרים שנה ולמעלה ואילו היו טפליהם הפחותים מבני עשרים, כמנהג הטפלים שבכל שבט ושבט, לא היו צווחים כלום, אלא היו נותנים להם הצריכים להם מהחלקים שנטלו לעצמם והיו נבלעים בין נחלת השבט, אבל מפני שהיו טפליהם יותר ממנהג הטפלים שבכל שבט ושבט, ולא היו יכולים לתת להם מהחלקים שנטלו לעצמם וישארו גם להם מפני רבויים, היו צווחים שיוסיפו להם על חלקיהם, כדי שישפיקו להם. והיתה התשובה להם שאי אפשר לעשות זה, כי כך גזרה חכמתו יתברך, שלא תחלק הארץ אלא לאותם שהיו מבני עשרים שנה ומעלה, אבל הטפלים הפחותים מבני עשרים שנה, לא יטלו כלום, לא הם ולא בנייהם, אלא בזכות מורישיהם. ואם לא היה להם שום מוריש, כגון שלא היה להם לא אב ולא דוד ואח, שמתו בלא בנים, אז לא נטלו חלק בארץ. ומהתימה ממנו ז"ל, היאך הביא הקושיא הזאת הנופלת עליו, לסיוע לדבריו ואמר: "זוהו שצווחו בני יוסף" וכו', דמשמע שלפי פירושו זה, שאמר שכל השבטים לקחו חלקים שוים, המרובה באוכלוסין כמו הממועט שבהם, יתישב מה שצווחו בני יוסף, אבל לרש"י ז"ל שאמר שכל שבט ושבט נטל כפי מספר גלגלותיו, יקשה למה צווחו, והוא ההיפך. ועוד, שאי אפשר לישוב כלל לפי הרמב"ן ז"ל מילתיה דרב פפא, דאמר ליה לאביי: "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נחלקה הארץ, היינו דקא צווחו בני יוסף, אלא למאן דאמר לבאי הארץ, מאי קא צווחו, כל חד וחד לנפשיה שקל", ולא הא דמשני תלמודא, משום דהווי ליה טפלי טובא.

דבשלמא לרש"י ז"ל שפירש שהבכורה של יוסף לא היתה אלא בתחומין, שכל שבט ושבט נטל תחום אחד לפי מספר גלגלותיו שהיו לו בצאתו ממצרים, או בכניסתו לארץ, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ויוסף נטל שני תחומין, האחד לפי מספר גלגלותיו של מנשה והאחד לפי מספר גלגלותיו של אפרים, שפיר מצין לפרושיה מילתיה דרב פפא, בין במה

שאמר: "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ", היינו דקא צווחו בני יוסף, משום דיוצאי מצרים היו שבעים ושנים אלף [ושבע מאות], ובאי הארץ היו שמונים וחמשה אלף חמש מאות [מאתים], שהם שנים עשר אלף ת"ק יתרים, שלא נטלו חלק בארץ. בין במה שאמר: "אלא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, אמאי קא צווח, כל חד וחד לנפשיה שקל", מפני שלפי מספר גלגולת השבט הבאים לארץ נתחלקה, וכל אחד מהם שהיה מבן עשרים שנה ומעלה נטל חלק לנפשו, ובין במה שתרצו: "דהוו להו טפלי טובא" יותר ממנהג הטפלים שבכל שבט ושבט, ולפיכך היה להם לצווח בעבורם, שלא נטלו כלום. אלא להרמב"ן ז"ל שפירש שבכורתו של יוסף היתה בנחלת הארץ עצמה, שכל קרקפתא וקרקפתא של שבט יוסף נטל כפל ממה שנטל כל קרקפתא של שאר השבטים, כפי מה שגלה דעתו בזה באמרו: "ואם נאמר שחלקה לגלגלותם, כנגלה מן הכתוב, נתנו להם כפלים במספרם" כו', אם כן לרב פפא דמיירי [דאיפלג] לקרקפתא דגברי איפלג, כדמשמע מהא דאמר ליה לאביי: בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, היינו דקא צווחי, אלא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה אמאי קא צווחי, הא כל חד וחד לנפשיה שקל, דאי [קמיירי] בלשבטים נתחלקה הארץ, כפי המסקנא קמיירי, מאי "כל חד וחד לנפשיה שקל" דקאמר, ומה הפרש יש בין מאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה ובין מאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, והלא לפי המסקנא צריך לומר דבין למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, ובין למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, שבחלוקת השבט לפקודיו קמיירי, ולא בחלוקת הארץ מתחלה, דהוא לשבטים הוא דנתחלקה, ובחלוקת השבט לפקודיו אין הפרש בין למאן דאמר ליוצאי מצרים ובין למאן דאמר לבאי הארץ, דבשניהם יחד חלק השבט הוא, ותו לא. ואין בין זה לזה תוספת ומגרעת בנחלתו כלל, עד שיצווחו למאן דאמר ליוצאי מצרים, ולא למאן דאמר לבאי הארץ. ומכיון דמילתיה דרב פפא בנחלקה הארץ לקרקפתא דגברי קמיירי, ולפירוש הרמב"ן ז"ל נטל כל אחד מקרקפתו דיוסף כפלים ממה שלקח כל איש ואיש משאר השבטים, אם כן למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, למה יצווחו בעבור השנים עשר אלף [ת"ק] הנוספים בין יוצאי מצרים לבאי הארץ. ולמאן דאמר לבאי הארץ, בעבור טפליהם, והלא באי הארץ של יוסף שמונים וחמשה אלף ומאתים היו, ויתרות הטפלים שלהם מטפלי שאר השבטים.

וכן השנים עשר אלף חמש מאות הנוספים בבאי הארץ על יוצאי מצרים, פחותים הם מהשמונים וחמשה אלף ומאתים האחרים שהכפילו להם, ולמה יצווחו. ועוד לפי מה שפירש הרמב"ן ז"ל המסקנא שהעלו בגמרא, דלשבטים נתחלקה, שפירשו שנתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים, שוב אי אפשר לפרש (מאי) פלוגתיהו דרבי יאשיה ורבי יונתן דתניא: רבי יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר: **'לשמות מסות אבותם ינחלו'**. רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: **'לאלה תחלק הארץ'**, אלא בחלוקת כל שבט ושבט לפקודיו, שכל שבט ושבט, אחר שנטל חלקו חזר וחלק החלק ההוא למספר גלגולתו שיצאו ממצרים או שבאו לארץ למר כדאית ליה ולמר

כדאית ליה, שהרי לא נתחלקה הארץ בכללה, לפי המסקנא, אלא לשנים עשר חלקים שוים, כפי מספר השבטים, וזה אינו כפי המובן מלשונם, שהרי לשון התנאים הללו, שאמרו: ליוצאי מצרים נחלקה הארץ, ולבאי הארץ נחלקה הארץ, וכן הלשון **"לאלה תחלק הארץ"**, על חלוק הארץ בכללה קמיירי, ולא בחלוק השבט את חלקו למספר גלגלותיו, דאם כן האי [מאי] נתחלקה הארץ דקאמרי, נתחלקה נחלת השבטים, או חלקו השבטים מיבעי ליה. ועוד, שבהדיא שנו "רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נחלקה הארץ, שנאמר **'לאלה תחלק הארץ בנחלה'**, אלא מה אני מקיים **'לשמות מטות אבותם ינחלו'**, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם, שכל הנחלות חיים יורשים את המתים, וכאן המתים יורשים את החיים", שאחר שנטלו הבנים את נחלתן, חזרו וחלקו לפי האבות שיצאו ממצרים, ולפי דברי הרמב"ן ז"ל יתחייב שיטול השבט תחלה את חלקו, שהוא החלק האחד משנים עשר חלקי הארץ בכללה, ואחר כך יחלקו כל שבט ושבט את חלקו לגלגלותיו מבאי הארץ, ואחר כך יחזרו אלה שיחלקו את נחלתן זו ליוצאי מצרים, כדכתיב **"לשמות מטות אבותם ינחלו"** וזהו בתכלית ההרחקה. סוף דבר: דברי הרב הן עיקר, וכל הפורש מהן כפורש מחייו. ועוד, שאפילו אם תמצי לומר שאין המדרש של רז"ל בפסוק **לרב תרבה** אלא כדברי הרמב"ן ז"ל שנחלקה הארץ תחלה לשנים עשר חלקים שוים והשבט המרובה באוכלוסין נטל בשוה כמו השבט הממועט באוכלוסין, ואחר כך חזר השבט לחלק חלקו למספר פקודיו לפי באי הארץ, ואחר כך חזרו אלה וחלקו את נחלתן זו ליוצאי מצרים, עדיין אין טענה לדברי הרב. מפני שכבר גלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן -"** שיש מדרשי אגדה, ושאר מדרשים רבים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" וכו'. ובעד המדרש שבשלהי סנהדרין על פסוק **"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב" וגומר** כתב: "ואין המדרש הזה מתיישב אחר המקרא, מפני כמה דברים כו' לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר: **'הלא כה דברי' וכו'.** ואם כן הכא שאין המדרש של **"לרב תרבה"** מתיישב אחר פשוטו של מקרא. כי איך יתכן שיהיה פירוש **"לרב תרבה"**, שב אל בית אב, ופירוש **"לפי פקודיו"** דסיפיה דקרא שב אל השבט. כפי מה ששנו בספרי, הוצרך לפרש: **לרב תרבה -** לשבט המרובה באוכלוסין, כדי שהיה רישיה וסיפיה דקרא שב אל השבט. ומה צורך להאריך בזה, והרי הרמב"ן ז"ל עצמו כתב בפרשת ויחי: "ואם [כן], אולי נאמר שחלקה לגלגלותם, כנגלה מן הכתוב, נתנו להם כפלים כמספרם", הרי לך בפירוש, שהדרך של רש"י ז"ל הוא הנראה מפשט הכתוב, ולפיכך רדף הרב אחריו, ואין ראוי לטעון עליו. ואם תאמר, אם פירוש הבעיא הזאת לרש"י ז"ל הוא כמו שפירשנו, שהאומר לקרקפתא דגברי איפלג, סובר שנחלקה הארץ לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים חלקים, או לשש מאות ושלושה אלף חמש מאות חמשים חלקים שוים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועליהם היה הגורל, איך יתיישבו הכתובים שבחלוק הארץ שבספר יהושע, דכתיב: **"ויהי הגורל למטה בני יהודה"**, **"ויצא הגורל לבני יוסף"**, **"ויהי הגורל למטה מנשה"**, **"ויעל גורל מטה**

בנימין", "ויצא הגורל השני לשמעון", "ויעל הגורל השלישי לבני זבולון" וגומר, שהם מורים שהגורל היה על השבטים לא על הגברים. יש לומר, שמאחר שזה הגורל לא היה כשאר גורלות דעלמא, אלא על פי רוח הקדש כדאמרן, אם כן, כמו שלא נפל גורל השבט המרובה באוכלוסין לשבט הממועט באוכלוסין, אלא כל אחד לפי השבט הראוי לו, כן לא נפלו אנשי השבט האחד מפוזרים בין חלקי אנשי השבטים האחרים, אלא כל חלקי אנשי השבט האחד כולם נפלו מקובצים יחד כל אחד לשבטו, אין זר אתם, כאילו היה בכונת מכוין שיהיו כל חלקי אנשי השבט האחד בתחום אחד לעצמו. מלבד חלקי אנשי שבט יוסף, שנפלו חלקי כל אנשי מנשה בתוך תחום אחד, וחלקי כל אנשי אפרים בתוך תחום אחד, עד שנמצא בזה הפועל כאילו נחלקה הארץ מתחלה לשנים עשר חלקים, כל חלק וחלק לפי מספר גלגולת השבט ההוא, אף על פי שנתחלקה מתחלה לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים חלקים שוים, או לשש מאות ושלשה אלף חמש מאות חמשים, ולא לשנים עשר חלקים. והכתובים האומרים ויהי הגורל למטה יהודה גבול פלוני, ויצא הגורל לבני יוסף גבול פלוני וכן כלם, אינו רוצה לומר שגורל אחד בלבד היה לכללות השבט, כמו שנראה מפשט הכתובים האלו, אלא מפני שכל הגורלות של כל איש ואיש מכל אנשי השבט האחר נפלו מקובצים בתוך גבול אחד מהשנים עשר גבולים הכתובים בפיתקין, קורא כל אותן הגורלות של כל אנשי השבט האחד גורל שבט פלוני בגבול פלוני, כאילו הוא גורל אחד לכל השבט בכלל. ואל יקשה עליך זה, שאף לדברי הרמב"ן ז"ל אי אפשר לומר אלא כן, שהרי גם הרמב"ן ז"ל יודה שפירוש לקרקפתא דגברי הוא שנחלקה הארץ לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים חלקים, או לשש מאות ושלשה אלף חמש מאות חמשים חלקים שוים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, והגורל היה על אותן החלקים, כפי מה שפירשנו על דעת הרב, ושאין הפרש בין דברי הרב לדברי הרמב"ן ז"ל אלא בפירוש לשבטים איפלא, שהרב ז"ל פירש שנחלקה לשנים עשר חלקים בלתי שוים, כל אחד לפי מספר פקודי השבט ההוא, והרמב"ן ז"ל פירש לשנים עשר חלקים שוים. שאם תאמר, שהרמב"ן ז"ל אינו מפרש לקרקפתא דגברי, כפי מה שפירשנו לדעת הרב, רק הוא מפרש לפי מה שפירש הרב גבי לשבטים איפליג ארץ ישראל, שנחלקה הארץ מתחלה לשנים עשר חלקים בלתי שוים, שכל חלק וחלק מאותם החלקים היה לפי מספר גלגולתו של אותו השבט, והיינו לקרקפתא דגברי דקאמר, והגורל לא היה רק על אותם השנים עשר חלקים הבלתי שוים. אם כן מאי דקאמר תלמודא: "תא שמע בין רב למעט, שמע מינה לשבטים איפלא ארץ ישראל, שמע מינה". דלמא לעולם אימא לך לקרקפתא דגברי איפלא, דהיינו שכל חלק וחלק מהשנים עשר חלקים שנחלקה בהם הארץ היה לפי מספר גלגולתו של אותו השבט והיינו בין רב למעט, בין החלק הגדול לחלק הקטן, שהיה במספר קרקפתא השבט מקטן, כמו שפירשנו לרש"י ז"ל לפי המסקנא, דלשבטים איפלא ארץ ישראל, ומהו בין רב למעט, בין החלק הגדול של השבט המרובה באוכלוסין בין החלק הקטן של השבט הממועט באוכלוסין.

ואם תאמר בשלמא להרמב"ן ז"ל שפירש שהבעיא היא אם נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים, או לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים, למאן דאמר לבאי הארץ או לשש מאות ושלושה אלף חמש מאות חמשים למאן דאמר ליוצאי מצרים, היינו דאיכא נפקותא בין זה לזה לענין החלק שלקח כל אחד מאנשי השבט האחד, שאם נחלקה לשנים עשר חלקים שוים יהיה כל חלק מחלקי אנשי השבט הגדול יותר קטן מכל חלק מחלקי אנשי השבט הקטן, ואם נחלקה לקרקפתא דגברי, יהיה החלק שלקח כל אחד מאנשי השבט הגדול, שוה לחלק שלקח כל אחד מאנשי השבט הקטן, אלא לרש"י ז"ל, שפירש הבעיא אם נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים בלתי שוים, כל אחד לפי פקודי השבט ההוא, או אם נחלקה לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלשים חמש מאות חמשים חלקים שוים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, מאי נפקא מינה, והלא בין זה ובין זה, חלק כל אחד מאנשי השבט הגדול שוה לחלק כל אחד מאנשי השבט הקטן. יש לומר, שאין הנפוקתא לדברי הרב בענין הריוח וההפסד, אלא לענין חלוק הארץ והגורל בלבד אם היה חלוק הארץ לשנים עשר חלקים בלבד, והגורל היה עליהם בלבד, או למספר יוצאי מצרים, או לבאי הארץ, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, והגורל היה על כל אחד ואחד מהם. וכי האי גונא כתב הרב בפרשת נח: **"ותנח התיבה בחדש השביעי -** זה סיון שהוא שביעי לכסליו, שבו פסקו הגשמים בשבעה עשר יום, מכאן אתה למד שהיתה התיבה משוקעת אחת עשרה אמה, שהרי כתב כו' עד בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים זה אב שהוא עשירי למרחשון שבו התחיל הגשם. ואם תאמר, הוא אלול ועשירי לכסליו שבו פסקו הגשמים" כו'.

והפליג בפלפול המקראות ההם, ואין הנפוקתא מכולן רק בשקוע התיבה בלבד, אם היה אחת עשרה אמה, או יותר או פחות, שאין מזה שום ריוח והפסד כלל, כל שכן בחלוק הארץ וגורליה, שראוי לדעת פרטיה ודקדוקיה יותר ויותר.

פרק כו, נה

לשמות מטות אבותם -

אלו יוצאי מצרים. שינה הכתוב נחלה זו מכל נחלות שבתורה, שכל הנחלות החיים יורשים את המתים, וכאן מתים יורשים יורשים את החיים כו'.

פרשב"ם: "לשמות מטות אבותם - של אלו שנמנו ביציאת מצרים, ינחלו אלו, דלאותן ינחלו הנחלה, ואלו אשר קמו תחתיהם יירשום". ובעי בתלמודא: "מאי משמעא, דהאי **'לשמות מטות אבותם'** ביוצאי מצרים כתיב, דילמא לשבטים קאמר". ופרשב"ם: "ממאי דהאי מטות אבותם על יוצאי מצרים קאמר, דילפת מינה ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, דלמא לשבטים קאמר, ששנים עשר בני יעקב להם נתחלקה הארץ, ולא ליוצאי מצרים". ומשני "דכתיב: **'ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'**", ירושה היא לכם מאבותיכם, וליוצאי מצרים קאמר להו". פירוש: להם נאמר פסוק זה. ומפני שזה סותר מה שכתוב למעלה:

"לאלה תחלק הארץ", שפירושו לבאי הארץ ולא ליוצאי מצרים, הוצרך לומר: "שינה הכתוב נחלה זו" כו', שבזה יקיים שני המקראות הללו. וכך הוא שנוי בבריתא: "רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נחלקה הארץ, שנאמר: 'לאלה תחלק הארץ', אלא מה אני מקיים 'לשמות מטות אבותם ינחלו', משונה נחלה זו מכל הנחלות שבתורה שכל הנחלות חיים יורשים את המתים וכאן מתים יורשים את החיים":

כיצד, שני אחים מיוצאי מצרים שהיו להם בנים בבאי הארץ לזה אחד ולזה שלשה האחד נטל חלק אחד, והשלשה נטלו שלשה, שנאמר: "לאלה תחלק הארץ" חזרה נחלתן אצל אבי אביהן וחלקו הכל בשוה.

הא דקאמר אצל אבי אביהן, ולא קאמר אצל אביהן, משום דאילו לא חזרה נחלתן אלא אצל אביהם, שהיו מבני עשרים שנה ומעלה כשיצאו ממצרים למה יחלוקו בשוה כשמחזיר כל אחד לאביו, הלא כל אחד יחזור ויוריש לבניו ולא לבני אחיו, אבל השתא דחזרה נחלתן אצל אבי אביהם, כגון שיצא אבי אביהם של הבאים לארץ ממצרים כשהיה מבן עשרים שנה ומעלה ולו שני בנים פחותים מבני עשרים שנה ולאותן שני בנים לזה בן אחד ולזה שנים, והם מבני עשרים שנה ומעלה, כשבאו לארץ ונטלו שלשה חלקים מנחלת הארץ וחזרה נחלתן אצל אבי אביהם, יש לו לאותו אבי אביהם לחזור ולחלוק בשוה לאלו השלשה חלקים שהם מבאי הארץ, שיקח בן של האחד חלק וחצי, ושני בני האחר - חלק וחצי, מאחר שמכח אבי אביהן הם נוחלין, ואילו אינם אלא כדמות שלוחיו, שיטלו כל מה שיטלו בעבורו. וצריך לומר, דהא דקתני: "משל למה הדבר דומה: לשני אחים כהנים שהיו בעיר, לאחד יש לו בן אחד ולאחר יש לו שני בנים" ואינו מזכיר אביהם, לא נקטינהו אלא למשל בעלמא. והקשו התוספות: אם כן הוה ליה למכתב: לשמות מטות אבות אבותם, מאחר שכשאין אבי אבות אבות לבדם, לא נפקא מינה מידי בחזרה. ועוד בתוספתא שהביא רשב"ם לא קתני אלא: "שני אחים שהיו מיוצאי מצרים, לזה יש לו תשעה" כו', ולא קתני שני אחים ואביהם. אבל לרש"י שכתב: "כיצד, שני אחים מיוצאי מצרים", ולא קאמר שני אחים ואביהם, לא קשיא, דאיכא למימר, כיון דמסיים בה "חזרה נחלתן אצל אבי אביהם", אינו צריך להזכיר אותו ברישא דמילתיה. אבל ריב"ם פירש דהא דקתני בתוספתא שהביא רשב"ם שני אחים שהיו מיוצאי מצרים דוקא קתני, ואינו צריך לומר שני אחים ואביהם. ומה שהקשו מאלו לא חזרה נחלתן אלא אצל אביהם, למה יחלוקו בשוה, כשמחזיר כל אחד לאביו, כל אחד יחזור ויוריש לבניו, ולא לבני אחיו. לא קשיא ולא מידי, דאיכא למימר "דגזרת הכתוב היא כשמחזירין אצל אביהם שחולקין אותם שני אחים בשוה, אף על גב דבעלמא אין הדין כך, הכא גזרת הכתוב, מהנך שני מקראות. והא דקאמר מתים יורשים את החיים, לאו כדין ירושה ממש, אלא כעין ירושה":

ואילו מתחלה חלקה למנין יוצאי מצרים, לא היו נוטלין אלה הארבעה אלא שני חלקים, עכשיו נטלו ארבעה חלקים.

מהכא משמע, דסבירא ליה לרש"י ז"ל, דדוקא כשהאבות שיצאו ממצרים הם אחים, כדקתני בתוספתא וכדנקט רש"י בלישניה, אז חוזרין וחולקין בשוה, אבל אם אינם אחים והיו לזה שלשה בנים ולזה אחד, זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל חלק אחד, ואינם חוזרים לחלקם בשוה שיטול האחד שני חלקים והאחר שני חלקים, דהשתא איכא נפקותא בין מאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, ובין מאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, וחזרו וחלקה ליוצאי מצרים. וזה שכתב רש"י ז"ל: "ואילו מתחלה חלקה למנין יוצאי מצרים, לא היו נוטלין אלה הארבעה אלא שני חלקים, עכשיו נטלו ארבעה חלקים". דאי סלקא דעתך דסבירא ליה: אפילו כשהאבות נכריים חוזרין וחולקין בשוה, מאי "ואלו מתחילה חלקה למנין יוצאי מצרים, לא היו נוטלין אלה הארבעה, אלא שני חלקים" דקאמר, והלא כשמחזירין כל באי הארץ לאבותיהם כל מה שנטלו, והאבות יחזרו ויחלקו הכל בשוה, הרי הוא כאילו ליוצאי מצרים נתחלקה מתחילה, דמאחר שהחזירו כל באי הארץ את כל נחלתן לאבותיהן הרי הוא כאילו לא נתחלקה להם כלל, וכשחזרו הם וחלקו אותם לבאי הארץ הרי הוא כאילו מתחלה נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים וכל אחד מיוצאי מצרים נוטל חלק שוה לחבירו.

וככה הוכיחו התוספות מכח הקושיא הזאת, ואמרו: "ואם תאמר, מאי נפקא מינה בין מאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ ובין מאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, והלא כשמחזירין הארץ לאבותיהן כל מה שנטלו, והאבות יחלקו בשוה הרי הוא כאילו ליוצאי מצרים נתחלקה". ותרצו, "דדוקא כשהן אחים, חוזרין וחולקין בשוה, אבל אם אינם אחים, לא. ואם לזה תשעה בנים ולזה אחד, זה נוטל תשעה, וזה נוטל אחד. אבל למאן דאמר ליוצאי מצרים, כולן נוטלין בשוה. והא דפירש הקונטרס דראובן ושמעון שיצאו ממצרים והולידו בנים במדבר זה עשרה וזה אחד, אי אזלין בתר יוצאי מצרים היה נוטל האחד כנגד כולן, אבל עכשיו נוטלין עשרה, והאחד נוטל חלק אחד, לא מיירי בראובן ושמעון אחים, דאם כן גם למאן דאמר לבאי הארץ היו חולקין בשוה, אלא נכריים הם". ודלא כרבינו תם שכתב: "שכשהבנים מחזירין לאבותיהם כל אבות ישראל חולקין בשוה. ונפקא מינה למאן דאמר לבאי הארץ לענין טפלים, שאם היו האבות בני עשרים מיוצאי מצרים ומתו במדבר ובניהם כשנכנסו לארץ כלם טפלים או נשים כבנות צלפחד, למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה, היו נוטלין, ולמאן דאמר לבאי הארץ, לא היו נוטלין כלום, או איפכא: אם יצאו ממצרים טפלים [ולא אבות] כשבאו לארץ בני עשרים או הם או בניהם, למאן דאמר לבאי הארץ, נוטלין. ולמאן דאמר ליוצאי מצרים, אין נוטלין". ולפירושו צריך לומר, דהא דנקט בתוספתא שני אחים, לאו דוקא, אלא משל בעלמא הוא. אך "קשה לריב"ם דמ'לשמות מטות אבותם' משמע אחים דוקא, דבכל מקום קורים אחים אבות, כגון 'לא ימותו אבות על בנים' ומסקינן דבן אחיו פסול לו לעדות וגם מ'בנים לא ימותו על אבות'

נפקא לן דאחי האב פסולין לו, ומכאן משמע שהנחלה אינה חוזרת אלא אצל האבות שהן האחין, ולא אצל אבי אביהן, כדכתב רש"י ז"ל. ושמה יש לומר, שמה שכתב רש"י ז"ל חזרה נחלתן אצל אבי אביהן ולא אצל אביהן, אינו אלא כדי לתקן גזירת הכתוב, שתהיה הגזירה כמו ירושה.

פרק כו, נו

על פי הגורל -

הגורל היה מדבר כמו שפירשתי למעלה מגיד שנתחלקה ברוח הקדש.

בספרי. דאם לא כן **"על פי הגורל"** למה לי, הרי כבר נאמר **"אך בגורל יחלק את הארץ"**, למה חזר וכתב **"על פי הגורל"**, אם תאמר בעבור **"בין רב למעט"**, לכתוב קרא: בגורל תחלק נחלתו בין רב למעט, כדכתב ברישא דקרא. מאי **"על פי"**, - מגיד, שאף הגורל עצמו צווח ואומר: אני הגורל עליתי לגבול פלוני לשבט פלוני.

פרק כו, נט

אשר ילדה אותה ללוי -

אשתו ילדתה במצרים, ואין הורתה במצרים, שכשנכנסו לתוך החומה ילדתה.

מפני שאמר סתם **"אשר ילדה אותה ללוי"**, ולא הוזכר בכתוב מי היתה היולדת, הוצרך לומר אשתו ילדתה במצרים. וסמך הכתוב על מאמר: **"אשר ילדה אותה ללוי"**, שהיא אשתו, וקצר בלשונו וכאילו אמר: אשר ילדה אותה אשתו ללוי. ומדהוצרך לכתוב: אשר ילדה אותה במצרים, שלא היה צריך לזה, הוכרחו לדרוש שבא להודיע שלידתה במצרים, ואין הורתה במצרים, ואי אפשר זה אלא כשנולדה בין החומות.

פרק כו, סב

כי לא התפקדו בתוך בני ישראל -

להיות נמנין מבני עשרים שנה. מה טעם, כי לא נתן להם נחלה. והנמנין מבני

עשרים שנה היו בני נחלה, שנאמר: **"איש לפי פקודיו יותן נחלתו"**.

כאן נתן הכתוב טעם על שלא התפקדו בתוך בני ישראל. ואינו לא מהטעם הראשון שאמרו רז"ל בכי **"אך את מטה לוי לא תפקוד בתוך בני ישראל"** ולא מהטעם השני, ומנא להו לרז"ל לתת טעם אחר חוץ מהטעם שכתבה התורה בפירוש.

ושמה יש לומר, שהטעם שכתב התורה הוא על היות מינים מבן חדש ומעלה, ולא מבן עשרים ומעלה, כדכתיב: **"מבן חדש ומעלה כי לא התפקדו בתוך בני ישראל"**, שפירשו, במנין שנמנו בני ישראל מבן עשרים ומעלה, אבל הטעם של רז"ל אינו אלא על שלא נמנו בתוך בני ישראל, אלא אלו בפני עצמם, ואלו בפני עצמם.

והכתוב הוצרך לצוות שלא ימנה שבט לוי עם שבטי ישראל. אבל איני יודע איך היה אפשר שימנו אלו עם אלו, מאחר שאלו מבן חדש ומעלה, ואלו מבן עשרים ומעלה, וצריך עיון.

פרק כו, סד

ובאלה לא היה איש -

אבל על הנשים לא נגזרה גזרת המרגלים כו'.

ובמדבר רבה אמרו גבי "לא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה - איש ולא אשה", דאם לא כן "איש" למה לי, לא נותר אחד מיבעי ליה, כמו גבי ערוב "לא נשאר אחד".

פרק כז

פרק כז, ב

לפני משה -

סרס המקרא ודרשהו.

בספרי. כאילו אמר: ותעמודנה לפני אלעזר הכהן וגו', ואחר כך "לפני משה".

פרק כז, ג

והוא לא היה -

לפי שהיו באות לומר בחטאו מת, נזקקו לומר: לא בחטא מתלוננים כו'.

כדתניא בספרי: "בתוך העדה - זו עדת מתלוננים. הנועדים על ה' - זו עדת מרגלים. בעדת קרח - זו עדתו של קרח, לפי שהיו באות לומר" וכו'. משום דקשיא ליה, מה היו צריכות לומר: "והוא לא היה", די היה להן לומר: והוא בחטאו מת, להודיע שלא החטיא אחרים עמו, כדתניא בספרי. לפיכך השיב ואמר "לפי שהיו באות" וכו', להודיע שלא החטיא אחרים עמו עד שיפסיד נחלתו, ורצו להבדיל חטאו מחטא המתלוננים והמרגלים ועדת קרח שהחטיאו אחרים. ולא זה ולפי זה אין טענה מהרמב"ן ז"ל שטען: "ולא פירש למה היו באות לומר בחטאו מת, אלא שתאמרנה: אבינו מת", שהרי כל עצמן במאמר "בחטאו מת" לא היה רק להודיע, שלא החטיא אחרים עד שיפסיד נחלתו.

אלא בחטאו לבדו שלא החטיא אחרים עמו.

בספרי. דאם לא כן מאי נפקא מינה אם מת בחטאו. ומפני ש"ויקרב משה את משפטן" דבק עם "ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר", לומר, שאף על פי שעמדו לפניו, לא השיב להן, מפני שנתעלמה ממנו ההלכה, פירש "ויקרב משה את משפטן" קודם "והוא לא היה", שלא על הסדר.

רבי עקיבא אומר מקושש עצים היה, ר' שמעון אומר מן המעפילים היה.

בשבת פרק הזורק. רבי עקיבא גמר מגזירה שוה דמדבר מדבר. כתיב הכא **"אבינו מת במדבר"** וכתיב במקושש **"ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש"**, מה כאן צלפחד, אף מקושש צלפחד. "אמר לו רבי יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך התורה כסתו, ואתה מגלה אותו; ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואלא הא איכא גזירה שוה. לא גמיר", שלא קבלה מרביתו, ואין אדם דן גזרה שוה מעצמו. ואלא באיזה חטא מת, דכתיב ביה **"כי בחטאו מת"** ממדבר, [בחטא] ד"ויעפילו", שלא הרשיע כל כך כחילול שבת.

פרק כז, ז

כן בנות צלפחד דברות -

כתרגומו יאות, כך כתובה פרשה זו לפני במרום.

לכאורה משמע, שמה שכתוב "כך כתובה פרשה זו לפני" שהוא חולק על התרגום, שהרי באמרו "כך כתובה", משמע שהוא מפרש מלת "כן" כמו "כך", ואונקלוס שתרגמו "אות", משמע שאינו סובר שיהיה פירוש "כן" כמו כך, שאם כן היה לו לתרגומו כן, כמו **"כן תעשה כאשר דברת - כן תעביד כמה דמללת"**, וכמו **"בלהטיהם כן - בלחשיהון כן"**, וכמו **"כן עשה את המנורה - כן עבד ית מנורתה"**. אבל שמא יש לומר, שמה שאמר אחר מאמר "כתרגומו - יאות, כך כתובה פרשה זו לפני", הוא כדי לפרש לשון המתרגם, שתרגמו יאות, שרוצה לומר יפה תבעו בנות צלפחד, שכך דרשו רז"ל בספרי: **"כן בנות צלפחד דברות - כך כתובה פרשה זו לפני"**. כי יאות, כמו יאה, דפרק כל המנחות "יא". לעשון [כלשון] הכתוב **"לך יאתה"**, **"יאותו לנו"** שענינם "התרצות בדבר והכנו", כדפירש הרד"ק וכן פרש"י גבי **"כן דברת"** שתרגומו יאות, יפה דברת.

נתון תתן -

שני חלקים: חלק אביהן, שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר.

כדתנן בפרק יש נוחלין: "בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בנחלה: חלק אביהם, שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר ושהיה בכור נוטל שני חלקים". פירש רשב"ם: חלק אביהן - צלפחד, שהיה בן עשרים מיוצאי מצרים, שהבן הנכנס לארץ לא היה נוטל בשביל עצמו, הואיל והוא לא היה מיוצאי מצרים בן עשרים. וקסבר האי תנא ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, ולא לבאי הארץ.

ואף על פי שיוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, שכלם מתו במדבר ולא נטלו חלק בארץ, מיהו להכי אהני, שאם יצאו ראובן ושמעון ממצרים ונולדו להם בנים במדבר ונכנסו לארץ לראובן בנים עשרה ולשמעון אחד, יטול בן שמעון כנגד עשרה בני ראובן, שהרי לראובן ושמעון נחלקה הארץ וזכו בני כל אחד בחלק אביהן. וצלפחד יצא ממצרים ומת במדבר,

לפיכך נטלו בנות צלפחד חלק צלפחד אביהן, שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר, שגם חפר מיוצאי מצרים היה, וכשמת נטלו בניו חלק אביהם, שהיה מיוצאי מצרים, מלבד חלק עצמם, שגם הם מיוצאי מצרים היו. ובנות צלפחד קבלו חלק אביהן מנכסי חפר בשעה שחלקו אחי צלפחד נחלת אביהם ביניהם, דבת הבן במקום הבן היא לירש עם האחים. "ושהיה בכור נוטל שני חלקים", פירוש: צלפחד היה בכור, והיה ראוי ליטול פי שנים עם אחיו בנכסי חפר. ואף על פי שאין הבכור נוטל בראוי, ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים וכמו שהחזיק חפר בחלקו דמי. ואפילו מת צלפחד מקמי חפר, צלפחד יורש פי שנים בכל אשר ימצא לחפר. ואף על גב דכשמת חפר לא היה צלפחד קיים, אפילו הכי בנותיו יורשות בכורת צלפחד בנכסי חפר, כי היכי דיורשות חלק פשיטתו בנכסי חפר. ומדאמרינן בתלמוד **"והעברת"** זו חלק בכורה, למדנו דצלפחד בכור היה, והא דכתיב בדברי הימים: **"ושם השני צלפחד"**, לאו שני לאחים קאמר, דהא לא איירי לעיל באחים כלל, אלא בגלעד אבי חפר, ובמכיר אבי גלעד, ואיכא למימר, דאגלעד קאי. ומאי שני, שני לגלעד, כלומר בן בנו, כדכתיב **"בן חפר בן גלעד"**. הרי שלשה חלקים נטלו בנות צלפחד: שני חלקים בכורה מחפר, החלק של פשוט והחלק של בכורה, וחלק צלפחד עצמו. ומפני שאלה השלשה חלקים באו להם על ידי שני גופים, חלק צלפחד בעבור גופו, וחלק פשיטתו וחלק בכורתו של צלפחד בעבור גופו של חפר, כתב רש"י: **"נתון תתן - שני חלקים"**, חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר, דהיינו חלק פשיטתו וחלק בכורתו בנכסי חפר. אבל במתניתא דקתני "שלשה חלקים" הוא מפני שהחלקים עצמן שלשה היו, והכל עולה בקנה אחד. אך קשה היכי פרש רש"י להאי קרא אליבא דמאן דאמר ליוצאי מצרים, והלא רש"י ז"ל כמאן דאמר לבאי הארץ סבירא ליה, כדמשמע מהא דפירש לעיל גבי **"לאלה תחלק הארץ"** וגבי **"לשמות מטות אבותם ינחלו"**, והוה ליה לפרושי לקרא בחזרה וליטול בנכסי חפר, דלמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה, ולא ליוצאי מצרים, מכל מקום אית ליה חזרה, שמחזירין לאבותיהם כל מה שנטלו וחוזרים ויורשים מאבותיהם כמשפט, ויהיה פירוש מאמר הזה למאן דאמר לבאי הארץ, הכי: למה יגרע שם אבינו צלפחד מתוך נחלתו, שהיה לו לזכות עם אחיו בנכסי חפר אביו, והלא אם היה לו בן, או בן הבן בן עשרים שנה כשנכנס לארץ, היה נוטל הוא חלק אחד, ובני חפר אחיו של צלפחד כל אחד מהם חלק אחד, ואחר כך היו מחזרין מה שנטלו לחפר אביהם, והיה מחלק אותם לכל בניו, ואבינו שהוא בכור, היה נוטל שני חלקים, ועכשיו שאין לו בן, למה לא נקום אנחנו תחת אבינו ליטול החלק הראוי לו בנחלת חפר, אף על פי שאין לנו ליטול חלק אבינו, שכבר מת ובן אין לו ליטול חלק מבאי הארץ. ועוד קשה, דמדברי רש"י משמע ד**"מנתון תתן"** שני פעמים הוא דמפיק להו לכולהו, בין חלק אביהן בין חלק דודן, ואם כן דברי רש"י דלא כמאן, דתניא: **"נתון תתן להם - זו נחלת אביהן"**. בתוך אחי אביהן - זו נחלת אבי אביהן. והעברת את נחלת אביהן להן - זו נחלת בכורה. רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף חלק אחי אביהן נטלו, שנאמר: **"נתון תתן"**. ואי כתנא קמא הא איהו לא

מפיק **"מנתון תתן"** אלא נחלת אביהן בלבד, אבל נחלת אחי [אבי] אביהן, מ**"בתוך אחי אביהן"** הוא דמפיק לה. ואי כרבי אליעזר בן יעקב דדריש מ"נתון תתן" אף חלק אחי אביהן", הא רש"י לא מפיק מיניה אלא חלק אביהן וחלק אבי אביהן בלבד, לא חלק אחי אביהן. דבשלמא אחלק בכורתו, דלא מפיק מיניה, לא קשיא, דאיכא למימר כיון דחלק בכורתו נמי מחלקו עם אחיו בכנסי חפר הוא, לא הוצרך להזכירו, אלא חלק אחי אביהן שאינו מנכסי חפר מאי איכא למימר.

ושמא יש לומר, אי משום הא לא קשיא, דאיכא למימר דרש"י ז"ל כרבי אליעזר בן יעקב סבירא ליה, דדריש כפל ד**"נתון תתן"**, והא דלא מפיק מיניה אף חלק אחי אביהן, משום דאף חלק אחי אביהן מכח חפר קא אתי, דכשמת אחי אביהן ובאו האחין הקימין ובנות צלפחד לחלק בכנסי המת, מכח חפר הן באין, שנחלת המת חזרה לחפר, ומחפר נטלו כל אחין. וגם בנות צלפחד נטלו חלק אבי אביהן המת. מכל מקום קושיא קמייתא במקומה עומדת. ושמא יש לומר, דרש"י ז"ל לישנא דבריתא נקט בלישניה, אף על גב דההיא בריתא אתיא כמאן דאמר ליוצאי מצרים, ולא משום דסבירא ליה כותיה, אלא דמינה מצי למדרש, למאן דאמר לבאי הארץ, **"נתון תתן"** שני חלקים בכנסי חפר בתורת חזרה, שאותן החלקים שנטלו בני חפר שהיו באי הארץ החזירו כולן לחפר, שהיה מיוצאי מצרים, כדכתיב **"לשמות מטות אבותם ינחלו"**, ונמצא כאילו זכה חפר בכל החלקים ההן, וחזרו וירשו ממנו כל בניו. צלפחד ירש שני חלקים, לפי שהיה בכור, וכל אחיו איש ירש חלק אחד, הרי לבנות צלפחד שני חלקים של אביהם בכנסי חפר, ועל אותן השני חלקים כתב קרא **"נתון תתן"**. ורש"י נקט בלישניה חלק אביהן וחלק עם אחיו בכנסי חפר כלשון הבריתא, ואין כונתו לומר רק שני חלקי אביהן עם אחיו בכנסי חפר, אבל מצלפחד עצמו לא נטלו כלום, שהרי לבאי הארץ נחלקה הארץ, ולא ליוצאי מצרים, וחזרה לא שייך ביה, שהרי לא היו לו בנים הנכנסים לארץ, עד שיחזירו לו חלקיהם שנטלו בארץ, וצריך עיון.

והעברת -

לשן עברה הוא במי שאינו מניח בן ליורשו.

פירוש: שהקב"ה מתמלא עברה על מי שאינו מניח בן ליורשו, כך מצאתי בקצת נוסחאות. אי נמי עברה היה לו להקב"ה על אותו האיש, ולפיכך לא זכה שיניח בן ליורשו.

שלא תסוב נחלה, לא נצטוו אלא לאותו הדור בלבד.

פירוש: ואם תאמר, מאי על שם שהבת מעברת נחלה משבט לשבט דקאמר, והא כתיב **"לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר"**, שאין רשות לבת היורשת נחלה להנשא לשבט אחר, כדי שלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. השיב ואמר, שאזהרת **"לא תסוב נחלה"**, לא היתה אלא לאותו הדור, אבל בשאר הדורות יכולה להנשא לאיזה שבט שתצא. ובעבור שאר הדורות אמר "על שם שהבת מעברת נחלה משבט לשבט". וטעם האזהרה

הזאת באותו הדור בלבד, ולא בשאר הדורות הוא, מפני שעדיין לא חלקו את הארץ, ואם היתה נשאת הבת היורשת נחלה לשאר השבטים היו התחומין של שבטים קודם חלוקן מתערבין זה בזה על ידי הבנות, אבל לשאר הדורות שכבר לקח כל שבט התחום שלו והכיר כל שבט ושבט נחלתו, לא הקפידה תורה בזה, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, ונכון הוא.

פרק כז, יא

הקרוב אליו ממשפחתו -

אין משפחה קרויה אלא מצד האב.

כדנניא בספרי: **"משפחתו"** - זו משפחת אביו, או אינו אלא משפחת אמו, תלמוד לומר: **'למשפחותם לבית אבותם'**, מגיד שהמשפחה הולכת אחרי האבות, ומייתי לה נמי בפרק יש נוחלין.

פרק כז, יב

עלה אל הר העברים הזה -

למה נסמכה לכאן, כיון שאמר הקדוש ברוך הוא **"נתון תתן להם" כו'**.

פירוש: הפרשה הזאת אין כאן מקומה, שהרי אחר שעלה אל הר העברים, שהוא הר נבו, שוב לא ירד, כנראה מסוף פרשת וזאת הברכה, לפיכך נתנו טעם לסמיכותה פה.

פרק כז, יג - יד

על אשר לא קדשתם הא אם קדשתם עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר.

אף על גב דהאי קרא ד**"על אשר לא קדשתם"** אינו כתוב כאן, אלא בפרשת האזינו, הביאו כאן, להודיע דגזירת **"עלה אל הר העברים הזה"** הוא מפני עונש מי מריבה, ולא מפני שהגיע זמן פטירתו. ומשום דמקרא ד**"על אשר לא קדשתם"** למדו רז"ל הא אם קדשתם עדיין לא הגיע זמנכם, הביאו פה. אבל בספרי שנו: **"כאשר מריתם"**, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף משה ואהרן בהכרת מתו, שנאמר: **'על אשר לא קדשתם אותי'**, הא אם קדשתם אותי עדיין לא הגיע זמנכם למות". אבל בפרק קמא דראש השנה אמרו: **"בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"** מה תלמוד לומר: **'היום'**, אלא היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש, שנאמר: **"את מספר ימיך אמלא"**, ועל כרחך לומר שהם אגדות חלוקות. וראיתי קצת מן המעיינים שפירשו, שמה שאמרו: **"שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש"**, אינו רוצה לומר שנותיהם הקצובות להם, אלא שנותיהם שהם חיים בעולם.

פרק כז, טו

לאמר -

אמר לו: השיבני אם אתה ממנה להם פרנס אם לאו.

ובספרי שנו: **"לאמר -** אין תלמוד לומר: 'לאמר', אלא אמר לו: הודיעני אם אתה ממנה להם פרנס אם לאו. עד שהשיבו הקדוש ברוך הוא: **'קח לך את יהושע בן נון'**. רבי אליעזר אומר: בארבעה מקומות בקש משה מלפני המקום, והשיבו המקום על שאלותיו. כיוצא בו אתה אומר שמות: **'וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי'**, אין תלמוד לומר **'לאמר'**, אלא אמר לו: הודיעני אם אתה גואלם אם לאו. עד שהשיבו הקדוש ברוך הוא: **'ויאמר ה' אל משה עתה תראה'**. כיוצא בו אתה אומר: **'ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה'**, אין תלמוד לומר, **'לאמר'** אלא אמר לו: הודיעני אם אתה רופא לה אם לאו. עד שהשיבו המקום: **'ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה וגומר'**. כיוצא בו אתה אומר: **'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר'**, אין תלמוד לומר **'לאמר'**, אלא אמר לו: הודיעני אם אכנס לארץ אם לאו. עד שהשיבו הקדוש ברוך הוא: **'ויאמר ה' אליו רב לך'**. אף כאן אין תלמוד לומר **'לאמר'**, אלא אמר לו: הודיעני אם אתה ממנה עליהם פרנס אם לאו. עד שהשיבו המקום: **'קח לך את יהושע בן נון'**. והכי פירושו: שכל **"לאמר"** האמור בתורה אחר דבור ה' ואמירתו, כגון: **"וידבר ה' אל משה לאמר"**, **"ויאמר ה' אל משה לאמר"**, לא באו אלא לדרשא, או צא ואמור להם לישראל דברי כבושין, או צא ואמור להם דברי והשיבני אם קבלום, כמו שנאמר: **"וישב משה את דברי העם אל ה'"**, והביאו רש"י בתחלת ויקרא, דאם לא כן מה תלמוד לומר **"לאמר"**, הרי כבר נאמר: **"וידבר ה' אל משה"**, **"ויאמר ה' אל משה"**, ולפיכך הוכרחו רז"ל לדרוש גם כן גבי **"ואמרת"**, שאחר דבור משה לישראל, כגון **"דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם"**, דבר להם ותחזור ותאמר להם, שצריך שיאמר להם הפרק פעם ופעמים כדי להבינם, דאם לא כן ואמרת אליהם מה תלמוד לומר, הרי כבר אמר **"דבר אל בני ישראל"**. ומפני זה הוקשה להם לרז"ל גם כן בכל **"לאמר"** בדברי משה, כגון: **"וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי"** וכגון: **"ויצעק משה אל ה' לאמר: אל נא רפא נא לה"** וכגון: **"ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר"** וכגון: **"וידבר משה אל ה' לאמר יפקוד ה' אלהי הרוחות"** וכגון: **"ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר"**. והוצרכו לומר שבארבעה מקומות אלו שדבר משה עם ה' וכתוב בהם **"לאמר"**, בקש משה מלפני המקום ששיבנו ה' על שאלותיו, והשיבו כדלעיל, שנמצא בזה שכמו שפירוש **"לאמר"** של ה' הוא ששיבנו אם קבלו דבריו אם לאו, כדכתיב **"וישב משה את דברי העם אל ה'"**, כך פירוש **"לאמר"** של משה הוא, שבקש מה' ששיבנו על שאלתו. וכן גבי **"ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר"** דרשו בו גם כן: **"אמר להם: השיבוני על דברי, מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקודש"**.

פרק כז, טז

יפקוד ה' אלהי הרוחות -

כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו, אמר הגיע שעה שאתבע צרכי, שירשו בני את גדולתי. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לא כך עלתה מחשבה לפני, כדאי הוא יהושע וכו'.

מכאן משמע שלא דרשו המדרש הזה אלא מפני שנסמכה פרשה זו לפרשת הנחלות, שלא במקומה. ובמדרש רבה אמרו בהדיא: "מה ראה לבקש הדבר הזה אחר סדר נחלות, אלא כיון שירשו בנות צלפחד את אביהן, אמר משה: הרי הגיעה השעה שאתבע בה צרכי, אם הבנות יורשות, בדין הוא שירשו בני את כבודי. אמר לו הקדוש ברוך הוא: 'נוצר תאנה יאכל פריה'. בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה, יהושע הרבה שרתך, והרבה חלק לך כבוד, והוא היה משכים ומעריב בבית הועד שלך. הוא היה מסדר את הספסלים והוא היה פורס את המחצלאות. והואיל והוא שרתך בכל כחו, כדאי הוא שישמש את ישראל, שאיני מאבד את שכרו. לקיים מה שנאמר: 'נוצר תאנה יאכל פריה'. ולא ידעתי מי הכריח לרז"ל שיאמרו, שזאת הפרשה דבקה עם פרשת נחלות הרחוקה ממנה, ולא עם פרשת "עלה אל הר העברים" הסמוכה לה, לומר שכיון ששמע משה שגזרתו קיימת ונתיאש מלבקש לעצמו, בקש הממונה על ישראל מי יהיה, ואמר יפקוד ה' וגומר. ואם אמרו זה על דרך הדרש, לא יהיה לו לרש"י ז"ל להביא המדרש הזה בפירושו, מאחר שאין זה קרוב לפשוטו של מקרא, כי כמו שלא הביא שאר המדרשות שדרשו על סמיכות כל הפרשיות זו לזו, מפני שהן כתובות על הסדר, כן לא היה לו להביא גם המדרש הזה מאחר שפרשה זו עם הקודמת לה, כתובה על הסדר.

פרק כז, יח

קח לך -

קחנו בדברים. אשריך שזכית להנהיג בניו של מקום.

לא קיחה ממש כמשמעו, כי כל קיחה בלשוננו היא מורה על הזכייה והקנייה, כמו "כי יקח איש אשה", "אשר לקחתי מיד האמורי", "נתתי כסף השדה קח ממני", "וקח לי משם שני גדיי עזים", ומשה לא צווה שיקח את יהושע, שיזכה בו להיות שלו, רק שימשוך את לבו בדברי כבושין.

לך -

את שבדוק לך, את זה אתה מכיר.

אשר רוח בו כאשר שאלת, שיוכל להלך כנגד רוחו של כל אחד ואחד. אף על פי שמנהג הכתוב הוא, שיאמר "לך" שלא לשום צורך, כמו: "עלה לך היערה", "הגשם חלף הלך לו", "עברו לכם את נחל זרד" והדומים להם, מכל מקום כל היכא דאיכא למדרש דרשינן. וכבר הארכתי בזה בפרשת שלח לך, עיין שם.

פרק כז, יט**וצוית אותו -**

על ישראל. דע שטרחנים הם, סרבנים הם, על מנת שתקבל.

פירוש: זה הצווי הוא שאמר לו: טרחנים הם, סרבנים הם על מנת שתקבל. והכתוב קצר וכתב: **"וצוית אותו"** סתם, ולא פירש מה הוא הצווי. ומה שאמר: "וצוית אותו על ישראל" כוונתו לומר, שפירוש **"לעיניהם"** שב על כל העדה, לא על אלעזר הכהן, מפני שהצווי הזה אינו אלא כשאמר לו: "דע שטרחנים הם, סרבנים הם על מנת שתקבל", שזה אינו נופל רק על ישראל, לא על אלעזר הכהן. ופירוש "על ישראל" - בעבור ישראל.

פרק כז, כ**למען ישמעו כל עדת בני ישראל -**

שיהיו נוהגין בו כבוד ויראה כדרך שנוהגין בך.

פירוש **"למען ישמעו כל עדת בני ישראל"** ההוד שנתת לו, ויחוייב מזה בהכרח שיהיו נוהגים בו כבוד ויראה כמוך. אבל אם נפרש השמיעה הזאת מלשון קבלה - למען יקבלוהו עליהם, שאז יחוייב שיהיו נוהגין בו כבוד ויראה כדרך שנוהגין בך, תחסר מלת לו או אליו בהכרח, שהיה ראוי להיות: למען ישמעו אליו כל עדת בני ישראל, שפירושו למען יקבלו דבריו וגזרותיו.

פרק כז, כא**ולפני אלעזר הכהן יעמוד -**

הרי שאלתך ששאלת שאין הכבוד הזה מוטל מבית אביך, שאף יהושע יהא צריך לאלעזר.

פירוש: הרי שאלתך ששאלת, ובקשת שירשו בניך את גדולתך, כדי שלא יזוז הכבוד מבית אביך, באה כרצונך, שאף יהושע אף על פי שאינו מבית אביך, מכל מקום הרי צריך לאלעזר שהוא מבית אביך, שכשיצטרך לצאת למלחמה ישאל לו במשפט האורים, ועל פיו של אלעזר יצאו ועל פיו יבאו.

וכל העדה -

סנהדרין.

דאם לא כן מאי **"וכל העדה"**, הרי כל ישראל אמור, **"הוא וכל בני ישראל אתו"**.

פרק כז, כב**ויקה את יהושע -**

לקחו בדברים והודיעו מתן שכר פרנסי ישראל לעולם הבא.

בספרי. פירוש: כי לא היה צריך לומר **"ויקח את יהושע"**, שהרי כבר כתוב: **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו"** וכיון שה' צוהו **"קח לך את יהושע"** אי אפשר שלא לקחו, ומה תלמוד לומר: **"ויקח את יהושע"**, אם להגיד שבחו של משה שאף על פי שהדבר קשה, לא עכב, דומיא ד**"ויעש משה כאשר צוה ה' ויעלו אל הר ההר"** שאמרו שם: **"ויעש משה - אף על פי שהדבר קשה לו לא עכב"** ובפרשת בהעלותך: **"כאשר צוה ה' את משה וגו' להגיד שבח העושין והנעשה בהן, שאחד מהם לא עכב"**, מ**"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו"** נפקא, כדאיתא בספרי פיסקא קמא: **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו - הלך ועשה בשמחה ולא הרע עינו בין בנו לבין [בן] אחיו"**, דאם לא כן מה תלמוד לומר **"ויעש משה"**, וכי תעלה על דעתך שלא היה משה עושה מה שצוהו ה', מה תלמוד לומר: **"ויקח את יהושע - מלמד שלקחו בדברים, והודיעו מתן שכרן של פרנסי ישראל לעולם הבא"**, שזהו יותר ממה שצוהו ה', שהרי ה' לא אמר לו אלא קחנו בדברים: אשריך שזכית להנהיג בניו של מקום, כדלעיל, ומשה הוסיף לו יותר ממה שצוהו ה', והודיעו מתן שכרן של פרנסי ישראל לעולם הבא. וכן גבי **"ויסמוך את ידיו עליו"** פרש"י: **"בעין יפה ויותר ממה שנצטוה, שהקב"ה אמר לו וסמכת את ידך עליו בידו אחת, והוא עשה בשתי ידיו, ועשאו ככלי מלא וגדוש, ומלאו חכמתו בעין יפה"**, כדאיתא בספרי.

פרק כז, כג

כאשר דבר ה' -

אף לענין ההוד נתן מהודו עליו.

דאם לא כן **"כאשר דבר ה'"** למה לי, הרי כבר אמר **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו"**, וחזר ופירש **"ויקח את יהושע וגו' ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו" וגו'**, מה תלמוד לומר **"כאשר דבר ה' ביד משה"** ללמד שאף מהודו נתן עליו.

פרק כח

פרק כח, ב

צו את בני ישראל -

מה אמור למעלה **"יפקוד ה'"**, אמר לו הקדוש ברוך הוא עד שאתה מצוני על בני, צוה את בני עלי כו'.

בספרי. דאם לא כן, מה עניין צווי קרבנות אצל **"יפקוד ה' אלהי הרוחות"**, שיפקוד על ישראל פרנס שינהיגם.

את קרבני -

זה הדם.

לחמי -

אלו האימורים, וכן הוא אומר "והקטירם הכהן המזבח לחם אשה".
 ובספרי: "קרבני - זה הדם. לחמי - אלו האימורים. אתה אומר 'קרבני' זה הדם 'לחמי'
 אלו האימורים, או קרבני ולחמי זה הדם, תלמוד לומר: 'והקטירם הכהן המזבח לחם
 אשה', הא אין עליך לומר כלשון אחרון, אלא כלשון ראשון". פירוש: אתה אומר "קרבני"
 זה הדם הנזרק על המזבח, כמו שנאמר: "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם", ו"לחמי"
 הם האימורים, וחסר וי"ו, כאילו אמר: את קרבני ולחמי. "או קרבני ולחמי זה הדם", כאילו
 אמר קרבני שהוא לחמי, "תלמוד לומר: 'והקטירם הכהן המזבח לחם אשה'", אלמא
 לחם לאו דם הוא, שהדם לאו בר הקטר לאשה המזבח הוא, אלא לזריקה. אבל מה
 שפירש "לאישי - הנתנים לאישי מזבחי", שהם כוללים כל הנקטרים על גבי האש, ולא
 הקומצין והלבונה בלבד, הוא מפני שהמדרש הזה אינו מתיישב אחר פשוטו של מקרא, כי
 פירוש לאישי לאש שלי, שהיא האש של מזבחי, והוא כולל כל הנתנים לאש, לא הקומץ
 והלבונה בלבד. ומזה הטעם עצמו לא פירש גבי "ריח ניחח" מה ששנו בספרי: "אלו
 בזיכי לחם הפנים", אלא הניחו אותם על פי מנהגו כשאר המקומות, שפירשו "להיות נחת
 רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", ומפני שפירש אחר זה גבי "אשה ריח ניחח לה" - נחת
 רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, לא הוצרך לפרש כאן, מאחר ששניהם על התמיד הם
 נאמרים.

תשמרו -

שיהיו כהנים ליום וישראלים עומדים על גביו.

בספרי. שאי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו.
 וקרבנות צבור הם הקרבן שכל ישראל משותפין בו ולפיכך חייבה תורה את כלם - כהנים
 ליום וישראלים, שיהיו עומדים על גבי קרבן התמיד, שהוא קרבן הצבור.
 ומפני שאי אפשר שיהיו כל ישראל עומדים על הקרבן בשעת הקרבנות, תקנו נביאים
 הראשונים, שיבררו מישראל אנשים שיהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות, והם
 הנקראים אנשי מעמד. ומפני ששמואל הרואה ודוד המלך עליו השלום חלקו הלויים לחוד
 לעשרים וארבע משמרות, והכהנים לחוד לעשרים וארבע משמרות, חלקו נביאים את
 האנשים שיהיו שלוחיהם לעמוד על הקרבנות לכ"ד מעמדות, כמנין משמרת כהונה ולויה.
 וזהו שכתב רש"י:

"מכאן למדו ותקנו מעמדות",

שפירשו ממה שהזהיר הכתוב שהיו הכהנים והלויים והישראלים עומדים על גביו של
 קרבן צבור בעת שהוא קרב על המזבח, למדו ותקנו לעשות מעמדות, שיהיו שלוחי כל
 ישראל.

ושלוחו של אדם כמותו, והרי כאילו כלם עומדים על קרבנותיהן.

במועדו -

בכל יום הוא מועד התמידין.

אינו רוצה לומר שמצוה זו נוהגת בכל יום, שזה בהדיא כתיב ביה: **"שנים ליום עולה תמיד"**, שלא יהיה יום בלא תמידין, אלא הכי פירושא: שכל יום הוא זמן התמידין, ואין שום מונע בהם, שאפילו בטומאה מקריבין אותן ביומן.

ומה שלא פירש פה **"במועדו -** אפילו בטומאה", כמו גבי פסח, הוא לשתי סבות: האחת, ששם פירש אותו על פי מדרשו, ולא הודיע משמעו. וכאן הודיע משמעו, שבכל יום הוא מועדו. והשנית, שהפסח אינו אלא פעם אחת בשנה, ונופל בו מלת למועדו, לומר, כשיגיע מועדו יעשו אותו, אפילו בשבת ואפילו בטומאה, אבל בתמידין פעמיים בכל יום, אינו נופל בם לומר כשיגיע מועדו יעשו אותו, אלא על הדרך שפרש"י. אבל בספרי שנו: **"במועדו -** למה נאמר, לפי שהוא אומר **'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'**, שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים **'מחלליה מות יומת'**, בשאר כל מלאכות, חוץ משחיטת הפסח. או אף בשחיטת הפסח, ומה אני מקיים **'ושחטו אותו'** בשאר כל הימים, חוץ מן השבת או אף בשבת, תלמוד לומר **'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'** ואפילו בשבת, דברי רבי יאשיה. נם לו רבי יהונתן: במשמע הזה עדיין לא שמענו. נם לו רבי יאשיה: לפי שהוא אומר **'צו את בני ישראל... במועדו'** [למה נאמר] אם ללמד על התמיד שהוא דוחה את השבת, אין צריך, שהרי כבר נאמר: **'וביום השבת שני כבשים'**, מה תלמוד לומר **'במועדו'**, אלא מופנה להקיש לדון גזרה שוה, נאמר כאן **מועדו** ונאמר להלן **במועדו**, מה במועדו האמור להלן דוחה את השבת, אף **במועדו** האמור כאן דוחה את השבת". ורש"י ז"ל רצה להוציא ממשמעות של מלת **"במועדו"** אף בטומאה, והדין עמו, שהרי אלמלא קרא ד**"ביום השבת שני כבשים"**, היו דורשים ממשמעות במועדו דתמיד אף בשבת, ולמה לא ידרשו ממשמעות **במועדו** אף בטומאה, כמו שדרשו זה ממלת **במועדו** דפסח. ורז"ל לא למדו מגזירה שוה דמועדו מועדו, אלא לענין דחיית השבת, דכתיב ביה בהדיא **"וביום השבת"**, אבל לענין הטומאה דלא כתיב ביה בהדיא, ממלת **במועדו** תניינא דפסח, הוא דמפיק לה. ויש לתמוה, למה להו גזרה שוה לומר שדוחה שבת, תיפוק ליה מבמועדו אפילו בשבת, דבשלמא גבי תמיד ליכא למדרש הכי, דבהדיא כתיב ביה **"וביום השבת"** וגומר, אלא גבי פסח נימא **במועדו** אפילו בשבת, וממועדו תניינא - אף בטומאה. ועוד - רש"י ז"ל היאך פירש **"במועדו -** בכל יום הוא מועד התמידין" והלא כבר אמרו שהוא מופנה לגזרה שווה. ושמא יש לומר, דרבי יאשיה האי גזרה שווה אליבא דרבי יונתן הוא דקאמר לה, אבל לדידיה מ**"במועדו"** הוא דמפיק לה אפילו בשבת, כרישא דמילתיה, דקתני: "תלמוד לומר: **'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו'**, ואפילו בשבת", ורש"י ז"ל

אליבא דרבי יאשיה, ורבי יונתן לא משמע להו [ליה] דמלת **במועדו** אפילו בשבת, וגזרה שווה דמועדו אינה אלא דרך אסמכתא בעלמא, לגלויי מילתא בעלמא.

פרק כח, ג

ואמרת להם -

אזהרה לבית דין.

בספרי. פירוש: אזהרה לבית דין שיזהירו את ישראל על התמידין, דאם לא כן **"ואמרת"** תניינא למה לי.

שנים ליום -

כפשוטו.

פירוש: שנים בכל יום, האחד בבוקר והאחד בין הערבים, כמו שמפרש והולך.

ועקרו בא ללמד שיהיו נשחטין כנגד היום תמיד של שחר במערב, ושל בין הערבים במזרחן של טבעות.

כדתנן: "של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה. ושל בין הערבים היה נשחט על קרן מזרחית צפונית על הטבעת שניה".

ופירש הרמב"ם ז"ל: "של שחר היו שוחטין אותו לצד מערבי ממקום השחיטה, כדי שיהיו לנוכח השמש כששוחטין אותו תמיד. ושל בין הערבים היו שוחטין אותו לצד מזרח, לפי שהשמש אז במערב, כדי שיהא נוכח השמש גם כן, שנאמר: **'שנים ליום'**. ואמרו רז"ל תמיד לא ב כנגד יום. ויום הוא שם השמש, כמו שנאמר: **'ובתחפנחס חשך היום'**, שפירשו השמש. והטבעות שהזכיר כאן, הן הטבעות שקבע יוחנן כהן גדול במקום השחיטה מן העזרה והיו קבועות בקרקע, שאוסרין בהן רגלי הבהמה וידיה בעת השחיטה". והיו שם שש מערכות של טבעות. ובשחר היו אוסרין רגלי הבהמה וידיה בטבעת השנייה של מערבית צפונית, ובין הערבים בטבעת שניה של מזרחית צפונית. וטעם הצפונית, מפני שבית השחיטה של קדשי קדשים היה בצפון, כדכתיב **"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה"** וממנה למדו כל שאר קדשי קדשים. וטעם הטבעת השנייה, כתב הסמ"ג שלא יאפילו כותלי ההיכל והאולם. אבל בספרי שנו: **"שנים ליום - כנגד יום"**. אתה אומר **'שנים ליום'** כנגד יום, או **שנים ליום** כמשמעו, תלמוד לומר: **'את הכבש אחד וגומר'**. מה תלמוד לומר: **'שנים ליום'**, כנגד יום, מכאן אמרו: של שחר היה נשחט על קרן מזרחית צפונית נתון על טבעת שנייה, ושל בין הערבים היה נשחט על קרן מערבית צפונית נתון על טבעת שנייה". והיא חולקת עם משנת מסכת תמיד, וסוברת שמה שאמרו כנגד יום, רוצה לומר כפי הלוך השמש ובצדו בעת ההיא, שכשהשמש לצד מזרח תהיה שחיטתו לצד מזרח וכשהשמש לצד מערב, תהיה שחיטתו לצד מערב, כמו שפירשו קצת מפרשים. ולכן בשחר שהשמש

אז במזרח - של שחר נשחט בקרן מזרחית צפונית, כפי מצב השמש בעת ההיא, ושל בין הערבים, שהשמש אז במערב, היה נשחט בקרן מערבית צפונית. ופירוש "מערבית צפונית" - בערך אל בית המטבחיים, לא בערך אל המזבח, כי בית המטבחיים של קדשי קדשים בצפון המזבח היה, כדכתיב **"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה"**.

פרק כח, ה

סלת למנחה -

מנחת נסכים.

היא הסלת, הבאה עם הקרבן, עשרון לכבש, שהוא עשירית האיפה, ושני עשרונים לאיל, ושלושה עשרונים לפר, לא מהחמש מנחות האמורות בויקרא, שהן באות מנחה בפני עצמה.

פרק כח, ו

העשויה בהר סיני הקיש עולת תמיד לעולת הר סיני כו', מלמד שטעונה כלי.

דכיון דהוקשה העולה העשויה בהר סיני לעולת התמיד לענין נסכים, מה עולת תמיד טעונה נסכים, אף עולת הר סיני טעונה נסכים, כדאיתא בספרי, אמרינן נמי: "ומה עולת הר סיני טעונה כלי" לקבלת דמה, דכתיב בה **"וישם באגנות"**, אף עולת תמיד טעונה כלי.

פרק כח, ז

ונסכו -

יין.

לא שאר מיני משקין, שכן כתוב בפרשת **"ויין לנסך רביעית ההין"**.

נסך שר -

יין המשכר, פרט ליין מגתו.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, שהרי כבר אמרו. יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר'. והנה אינו מתמעט מן הכתוב, אבל הוא מעלה מדרבנן לכתחלה. אבל **'שכר'** - להוציא את המזוג, שהוא פסול אפילו בדיעבד, וכך הוא נדרש בספרי". ואני תמיה מאד, וכי לא ראה מה שפירש הרשב"ם ז"ל, שכל דבריו דברי רש"י, בבתרא פרק המוכר פירות, גבי יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר - לא יביא משום, דכתיב **'שכר'** מידי דמשכר. ואם הביא כשר - דליכא עכובא. אי נמי **'הסך נסך'** מכל מקום". לפי הפירוש הראשון, כיון דליכא עכובא, איכא למימר דהאי שכר דמשמע מידי דמשכר אינו אלא למצוה, דבכהאי גוונא בפרק איזהו מקומן זבחים מח א: "חטאת מנלן דבעיא צפון דכתיב **'ושחט את החטאת' וכו'.** קבלה מנלן, דכתיב **'ולקח הכהן מדם החטאת'**... מקבל עצמו מנא לן - 'לקח ולקח'.

אשכחן למצוה, לעכב מנא לן, קרא אחרינא כתיב" וכו'. והדר בעי: "אשכחן שחיטה בעולה למצוה, קבלה נמי למצוה, שחיטה וקבלה לעכב מנא לן. אמר רב אדא בר אהבה: קל וחומר" וכו', ואם כן הא דדייקינן מינה ולא יין מגתו אינו אלא למצוה, ולכך אמרו: "לא יביא, ואם הביא כשר". ולפי הפירוש השני, כיון דכתיב ביה **"הסך נסך"** דמכשר מכל מקום, על כרחך לומר, דהא דכתיב **"שכר"**, דמשמע מידי דמשכר ולא יין מגתו, אינו אלא למצוה, אבל לא לעכובא, ולכך אמרו: "לא יביא, ואם הביא כשר". ויהיה פירוש **הסך נסך** מכל מקום, שאם הביא כשר. ופירש **שכר** - מידי דמשכר בעת הניסוך, לאפוקי יין מגתו, שאף על פי שסופו להיות משכר, כיון שבעת נסוכו אינו ראוי לשכר, לא יביא - למצוה, ולא לעכובא. אבל היין המזוג שהוא פסול אפילו בדיעבד, לא ממלת שכר הוא דממעטי לה בספרי, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, אלא מקרא ד"**ונסכו רביעית ההין**", כדקתני התם בהדיא: "**ונסכו רביעית ההין** - יין חי אתה מנסך, ואי אתה מנסך את המזוג". ואף על פי שאין כתוב יין במקרא הזה, הרי כבר כתוב בפרשת נסכים: "**ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד**" וגו', והרי הוא כאילו כתוב כאן: **ונסכו רביעית ההין יין לכבש האחד**. ולפיכך דרשו בו: "חי אתה מנסך ואי אתה מנסך את המזוג". והרשב"ם ז"ל כתב בהדיא יין מזוג פסול, שהמזוג אינה בכלל שכר, ובספרי דריש הכי: "**ונסכו רביעית ההין** - חי אתה מנסך, ולא מזוג". ונראה שלא דרשו בספרי חי ולא מזוג אלא מקרא ד"**ונסכו רביעית ההין**", ולא מסיפיה דקרא דכתיב ביה **"הסך נסך שכר"**, כמו שהביא הרמב"ן ז"ל, דאם לא כן מה הפרש יש בין מה שכתב הוא, שטעם פסלות המזוג הוא משום שאינו בכלל שכר, ובין הטעם שאמרו בספרי, עד שאמר "ובספרי דרשי הכי", דמשמע באופן אחר ממה שפירש הוא.

ומה שמיעטו את המזוג בספרי מקרא ד"**ונסכו רביעית ההין**" ולא מסיפיה דקרא דכתיב ביה **"נסך שכר"**, הוא מפני שמלת **שכר**, דסיפיה דקרא, אינו אלא למצוה, ולא לעכובא כדלעיל, ולפיכך לא מיעטו ממנו אלא היין מגתו, שאינו מתמעט אלא מהמצוה, אבל היין המזוג שהוא מתמעט לעכובא, שאפילו בדיעבד אם הביא ממנו פסול, אינו מתמעט אלא מקרא ד"**ונסכו רביעית ההין יין לכבש האחד**", שאינו נקרא יין אלא חי. ועוד, שאין שם קרא לרבויה, כמו שיש גבי יין מגתו קרא ד"**הסך נסך**" מכל מקום.

פרק כח, י

עולת התמיד -

אלו נוספים, לבד אותן שני כבשים של עולת התמיד. ומגיד שאין קרבין אלא בין

שני התמידין, וכן בכל מוספין שאמר "על עולת התמיד" - לתלמוד זה.

וכן שנינו בספרי: "**על עולת התמיד ונסכו** - מגיד שאין מוספין קרבין אלא בנתיים". פירוש: השני כבשים עם שני עשרונים סולת בלולה בשמן ונסכו, הם נוספים על עולת התמיד, שהוא עולת הבקר. ומאמרו: "אלו נוספים" על עולת התמיד, למדנו שאין מוספין קרבין

אלא בין תמיד של שחר ובין תמיד של בין הערבים, שהרי ממלת **"על עולת התמיד"** למדנו, שהתמיד קודם בהקרבה, ואחר כך המוספין עליו. ולמדנו עוד ממלת **"על"**, שלא יהא קרבן אחד מפסיק בין תמיד של שחר לבין המוספין. ויחוייב מזה בהכרח, שתמיד של בין הערבים קרב אחר המוספין, ומכאן שאין המוספין קרבים אלא בין תמיד של שחר ובין תמיד של בין הערבים. אבל ממה שאמר "לבד אותן שני כבשים של עולת התמיד", שפירש מלת **"על"** כמו חוץ, לא ידעתי איך חייב מזה "מגיד שאין קרבין אלא בין שני התמידין", וכבר הארכתי בזה בפרשת שמיני, עיין שם.

פרק כח, יב

ושלשה עשרונים -

כמשפט נסכי פר, שכך הם קצובין בפרשת נסכים.

לא על השלשה עשרונים של הפר לבד אמר זה, אלא אף על השני עשרונים של האיל, ועל העשרון האחד של הכבש. ונקט "פר" והוא הדין השאר, שכולן כן הם קצובין בפרשת נסכים, כמו שהם אמורים כאן. ומה שהצריכו לומר כאן שכאן ["שכך"] הן קצובין בפרשת נסכים" ולא בפרשיות הקודמות, הוא מפני שבפרשת **"ובראשי חדשיכם"** הוזכר ההבדל של שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל ועשרון לכבש, ולא בקודמות, לפיכך הוצרך לומר שאין זה חידוש פה, שבפרשת נסכים נאמר שיהיה כן תמיד.

פרק כח, טו

ושעיר עזים וגו' -

כל שעירי המוספין באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. הכל כמו שמפורש במסכת שבועות. ונשתנה שעיר ראש חודש שנאמר בו "לה", ללמדך, שמכפר על שאין בו ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, שאין מכיר בחטא אלא הקדוש ברוך הוא בלבד. ושאר השעירין למדין ממנו.

פירוש: כל שעירי המוספין, בין דרגלים בין דראש חודש, כולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, כרבי יהודה, דאמר: "ועל שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, שעירי הרגלים ושעירי ראש חודש מכפרין". ופירש הרמב"ם פרוש המשניות לרמב"ם ז"ל: "אין בה ידיעה בתחלה זה אפשר בתינוק שנשבה לבין הגוים, ולא קדמה לו ידיעה שהוא אסור לבני ישראל ביאה למקדש והוא טמא. ונעלמה ממנו הטומאה ונכנס למקדש טמא".

ופרשו בגמרא: "מאי טעמא דרבי יהודה, אמר קרא: **'ושעיר עזים אחד לחטאת לה'**, לחטאת שאין מכיר בו אלא הקדוש ברוך הוא, יהא שעיר זה מכפר". והיינו שאין לו ידיעה לא בתחלה ולא בסוף דקאמר. והקשו בגמרא: "והא מיבעי ליה לכדריש לקיש, דאמר: מה נשתנה שעיר ראש חודש שנאמר בו לה', אמר הקדוש ברוך הוא: שעיר זה יהא כפרה

עלי, שמיעטתי את הירח". ותרצו: "אם כן, לימא קרא על ה', מאי לה', כדאמרן. ואימא כוליה קרא להכי הוא דאתא, אם כן לימא קרא חטאת ה', מאי לה', שמעת מינה תרתי". והדר פריך: "ונכפר נמי אפילו בשאר עבירות" בשלא נודע לו לא בתחלה ולא בסוף, דהא הכא סתמא כתיב **"לחטאת לה"** שאין מכיר בחטאו רק ה' לבדו, לא שנא בחטא דטומאת מקדש וקדשיו לא שנא בשאר חטאות, ומנא ליה לאוקומה בטומאת מקדש וקדשיו בלבד. ומשני: "תנא דבי רבי ישמעאל: הואיל וזה בא בזמן קבוע". פירוש: שער החיצון דיום הכפורים. "וזה בא בזמן קבוע", פירוש: שער דראש חודש, מה שער החיצון של יום הכפורים אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו, דהא איתקש לשער הפנימי, מדכתיב כט, יא **"שער עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפורים"** ובפנימי כתיב: **"וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם"** ודרשו רז"ל מ"טומאות בני ישראל" על הנכנסים למקדש בטומאה, ולא נודע להם בסוף, שנאמר **"לכל חטאתם"** וחטאת הוא שוגג, ומ"פשעיהם" אף הנכנסין מזידין בטומאה, אף שער ראש חודש אינו מכפר אלא על הנכנסין למקדש בטומאה. "אשכחן שער ראש חודש, שעירי רגלים מנא לן", דתנא דמכפרי מטומאת מקדש וקדשיו דאית בה כרת, אימא לא מכפר אלא בשאר עבירות דלית בהו כרת, ולא דמי לראש חודש שמפורש בחטא שאין מכיר בו אלא הקדוש ברוך הוא, ומשמע כל חטאים שאינם ידועים. ולהכי בעי מנא לן דלא מכפרי נמי השאר עבירות, ואף על גב דברגלים נמי כתיב בהו **"לכפר"**, אימא לא מכפרי אמידי דעון כרת [וכי תימא], הא נמי כדתנא דבי רבי ישמעאל "הואיל ושעירים של רגלים באין בזמן קבוע ושער של ראש חודש או שער של יום הכפורים בא בזמן קבוע, מה שער דראש חודש או דיום הכפורים אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו, אף שעירי רגלים אינם מכפרים אלא על טומאת מקדש וקדשיו. "איכא למיפרך: אי מדראש חודש שכן תדיר, אי מדיום הכפורים שכן מרובה כפרתו". ודין הוא בשער החדש לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, אף על גב דאית בהו כרת, מכיון שהוא תדיר שתיים עשרה פעמים בשנה, תאמר בשעירי רגלים שאינם תדיר, ואין להם כח לכפר אלא בשאר עבירות דלית בהו כרת. וכן נמי, אי ילפת מיום הכפורים, איכא למפרך: מה ליום הכפורים שכן מרובה כפרתו, שהוא מכפר על כל עבירות, וכיון שיום הכפורים עצמו מכפר על כל עבירות, דין הוא שהשער של יום הכפורים, שיכפר על טומאת מקדש וקדשיו, דאית בהו כרת, תאמר בשעירי הרגלים, דאף על גב דכתיב בהו **"לכפר"**, אימא לא מכפרי אמידי דעון כרת. "וכי תימא הא גמין ראש חודש מדיום הכפורים ולא פרכינן, התם כפרה מכתב כתיבא וגלויי מילתא בעלמא הוא, אבל הכא כולה מילתא לא גמרינן". ופרש"י: התם - גבי ראש חודש כפרה בגופיה כתיב **לחטאת לה**, שפירושו על חטא שאינו ידוע, כי אם להקב"ה, וכולל כל חטאים שאינם ידועים.

והא דגמרינן מיום הכפורים שלא יכפר אלא טומאת מקדש וקדשיו, גלויי מילתא בעלמא הוא, דהא לא גמיר ראש חודש מיניה כפרה אלא מיעוטא, למעט שאר עבירות [אבל כולה

מלתא - כגון שעירי רגלים, דלא מפרשי כפרה דידהו], דהא 'לכפר' הוא דכתיב בהו, ולא פירש על מה, ואתה בא ללמוד משל יום הכפורים, שיכפרו על טומאת מקדש וקדשיו, דאיתא בהו כרת. ולהכי פרכינן "מה ליום הכפורים שכן מרובה כפרתו". ומסיק תלמודא: "אלא כדאמר ר' חמא בר חנינא: שעיר 'ושעיר'. הכא נמי שעיר 'ושעיר' ואיתקוש שעירי רגלים לשעירי ראש חודש, מה שעירי ראש חודש אינן מכפרין אלא על שאין בטומאה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף". ופרש"י: "שעיר ושעיר - שעיר הוה מצי למכתב בכולהו, וכתיב 'ושעיר', וי"ו מוסיף על ענין ראשון להקיש. ומהו ההקש, איתקוש שעירי הרגלים לשל ראש חודש, והוא כבר למד בבנין אב מיום הכפורים, ודבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהקש בקדשים. וילפינן שפיר רגלים מראש חדש, אף על גב דראש חדש לא ידעינן אלא בבנין אב מיום הכפורים. הכי אמרינן בזבחים בפרק איזהו מקומן".

ואם תאמר, הרי שעיר עצרת ויום הכפורים דלא כתיב בהו וי"ו, מנין לו דשעירים דידהו לכפר על טומאת מקדש וקדשיו הן באים, אם תאמר מבנין אב דשאר רגלים, אם כן תפשוט מהכא דדבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בבנין אב. ועוד, אי בבנין אב אתו למילף, בקמא דבתר ראש חודש, נכתוב ושעיר בו"ו, ואינך ליתו בבנין אב. כבר תרצו התוספות בזה, דלא חייש [דריש] הכא אלא בההוא "ושעיר" דכתיב בתר ראש חודש, ואינך "ושעיר" לשום דרשא, וממילא אתו שאר רגלים, דכיון דגלי בחד הוו אחריני, ילמד סתום מן המפורש, ואפילו בנין אב לא צריך. אך קשה במה שפרש"י ודבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהקש, והא בעיא היא, בפרק איזהו מקומן, אי דבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בהקש אי לאו, והתוספות הקשו לרש"י על זה, ולא תרצו כלום.

ומדרשו באגדה, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו כפרה עלי על שמיעטתי את הירח.

אינו רוצה לומר שפירוש הראשון הוא על דרך פשוטו, וזה הוא על דרך מדרשו, שהרי בגמרא הקשו: "והא מיבעי לכדריש לקיש, דאמר מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו לה', אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה" כו'. ותרצו: "אם כן לימא קרא חטאת ה', מאי לה' שמע מינה תרתי": חד להא דריש לקיש, וחד לשאין מכיר בו אלא ה' לבדו. אלמא תרויהו לפי מדרשו הוו, אלא הכי קאמר: ומדרשו לפי אגדה, שהן דברים אגדיים, אבל הראשון מדרשו על פי הברייתות שבתורת כהנים, שהם כולם הלכות ודינים.

על עולת התמיד יעשה -

כל הקרבן הזה.

זה מסכים עם מה שביארתי על פסוק **על עולת התמיד** דלעיל, שממנו יובן שכל אלה המוספין אינן קריבין אלא בין שני התמידין, כדפרשית.

ונסכו -

אין ונסכו מוסב על השעיר, שאין נסכים לחטאת.

כמו שדרשו בפרשת נסכים גבי **"ועשיתם אשה -** שומע אני כל הקרב לאישים יטענו נסכים, תלמוד לומר **'עולה'**. ומנין לרבות שלמים, תלמוד לומר: **'או זבח'**, יכול שאני מביא חטאת ואשם, תלמוד לומר: **'לפלא נדר או לנדבה'**, מי שבא בנדר או בנדבה, טעון נסכים, לא החטאת והאשם", רק הוא מוסב על עולת התמיד הסמוך לו, כאילו אמר: על עולת התמיד ונסכו יעשה כל הקרבן הזה.

פרק כח, יח**כל מלאכת עבודה -**

אפילו מלאכה הצריכה לכם, כגון דבר האבד המותר בחולו של מועד אסור ביום

טוב.

ובפרשת אמור כתב: **"כל מלאכת עבודה -** אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך, שיש חסרון בבטלה שלהם, כגון דבר האבד. כך הבנתי מתורת כהנים, דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה" וכו'. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון כלל, כי מה טעם שיאמר הכתוב לא תעשה מלאכת דבר האבד ויבאו שאר מלאכות מקל וחומר, ואם כן ראוי שיאמר אף בשבת כן. ועוד, שאם כן הרי חולו של מועד רמוז בתורה שמותר בדבר האבד, והם אמרו לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, שאין בתורה רמז איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת. ולשון עבודה כולל כל המלאכות והשמושים - **'עובד אדמתו ישבע לחם'**, **'ועבדך שש שנים'**, **'ועבדת את אויבך'** ואינו משמש בשום מקום בדבר האבד בלבד, שאם לא תעשה היום לא תעשה למחר". ונראה לי, שאין מכל אלו טענה כלל, כי מה שטען "מה טעם שיאמר הכתוב לא תעשה מלאכת דבר האבד ויבאו שאר מלאכות מקל וחומר" הנה כמוהו: **"ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה"** וערות בתו אתיא מקל וחומר, כדגרסינן בפרק הנשרפין "אמר אביי: קל וחומר: ומה על בת בתו חייב, על בתו לא כל שכן". וכתוב: **"השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו"**, אפילו בקצהו, וקל וחומר בגוף ההר עצמו, כדאיתא במכילתא. ומה שטען: "אם כן ראוי שיאמר אף בשבת כן", אינה טענה, כי ביום טוב שהותרה מלאכת אוכל נפש והיה עולה על הדעת לומר הואיל והותרה מכלל, הותרה נמי בדבר האבד שיש בו חסרון כיס אם לא תעשה היום, אבל בשבת היאך היה עולה על הדעת לומר שהמלאכה בדבר האבד תהיה מותרת, עד שיצטרך לומר שגם היא אסורה.

ועוד, שאין טענה למה לא אמר גם בשבת כלשון זה, כי הכתוב מדבר פעם בלשון אחד ופעם בלשון אחר, שהרי ביום טוב עצמו פעם כותב **"כל מלאכת עבודה לא תעשו"** ופעם כותב בו **"לא תעשה כל מלאכה"**. ומה שטען עוד: "שאם כן יהיה חולו של מועד רמוז בתורה שהוא מותר בדבר האבד, והם אמרו לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, משמע שאין

בתורה רמז איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת". אינה טענה, כי זה המדרש של תורת כהנים אינו אלא דרך אסמכתא בעלמא, שכן כתבו כל גדולי המפרשים שכל אותן ברייתות דפרק אין דורשין - אינן אלא אסמכתא בעלמא, ולפיכך אמרו דאסור מלאכה דחולו של מועד אינו אלא מדברי סופרים, ואם כן אין ממה שפרש"י, מלאכת עבודה - היא מלאכת דבר האבד, ראייה שיהא חולו של מועד מותר מן התורה בדבר האבד עד שיקשה עליו ממה שאמרו לא מסרן הכתוב אלא לחכמים. ועוד מאן לימא לן, דההיא דאין דורשין, שאמרו לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, שאינה חולקת עם הברייתא הזאת של תורת כהנים, שזו הברייתא סוברת, שמלאכת דבר האבד מותרת מן התורה בחולו של מועד, והברייתא דפרק אין דורשין סוברת, שאין ההתר שלה אלא מדברי סופרים, שהכתוב מסרו לחכמים. ומה שאמרו בריש מי שהפך: "אמר רב אשי לא מיבעיא ימי אבלו, דמדרבנן הוא, דשרי, אלא אפילו חול המועד דאסור מדאורייתא, שרי", פירוש: אפילו חול המועד דאסמכוה רבנן אקראי דאורייתא, שרי. ומה שאמר, שהברייתא של תורת כהנים אינה שנוייה בלשון שכתב רש"י, אלא "כך היא שנויה בנסחאות המדוקדקות: **'כל מלאכת עבודה לא תעשו** - הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהן אסורין במלאכה. יכול יהו אסורין בכל מלאכת עבודה, תלמוד לומר: 'הוא', הוא אסור בכל מלאכת עבודה, ואין ימי מועד אסורין בכל מלאכת עבודה, דברי ר' יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר: מה תלמוד לומר: **'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש'**, אלו ימי מועד, שהן אסורין בעשיית מלאכה" וכו'. לא ידעתי מי גלה לו שהנסחאות שמצא הוא מן המדוקדקות, והנסחאות של רש"י ז"ל הן משובשות. אם מפני הטענות שטען על פרש"י ז"ל הבנוי על פי הנסחאות שהיו בידו, הנה כבר השיבנו על כל טענותיו, ולא נשארה עליו שום טענה כלל מכל מה שטען עליו, ואם מפני שהברייתא של תורת כהנים שנו איתה בפרק אין דורשין, שם שנו עוד: "אי מה שביעי עצור בכל מלאכה, אף ששה עצורין בכל מלאכה, תלמוד לומר: 'השביעי', השביעי עצור בכל מלאכה ואין הששה עצורים בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". וחשב שמאחר שהברייתא של תורת כהנים סמוכה לאידך ברייתא ד"**ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך** - מה שביעי עצור אף ששה עצורין". וקתני בה "אי מה שביעי עצור בכל מלאכה, דכתיב **'כל מלאכת עבודה לא תעשו'**, אף ששה עצורין בכל מלאכה", משמע שגם הברייתא הסמוכה לה דתורת כהנים, צריך שיהא שנוי בה כזה הלשון, שהיא: יכול יהו אסורין בכל מלאכת עבודה, שפירושו יכול יהו אסורין בכל מלאכה, דאי כפי הנוסח של רש"י ז"ל שפירושו מלאכת הדבר האבד, לא יהיו שתי הברייתות הללו של תורת כהנים ושל פרק אין דורשין שוות בפירושן, ולמה הסמיך אותן סתמא דתלמודא. זו אינה ראייה, דאיכא למימר שלא הסמיכן אלא לענין האיסור, שכל הברייתות של פרק אין דורשין, לא באו אלא להודיע שימי חול המועד אסורין בעשיית מלאכה, לא לענין התר מלאכת דבר האבד, והראיה על זה, שהרי מהברייתא דתורת

כהנים לא הביא סתמא דתלמודא, רק החלק המורה על איסור, לא החלק המורה על ההתר.

פרק כח, יט

פרים -

כנגד אברהם. דכתיב ביה: "ואל הבקר רץ אברהם".

ואיל -

כנגד אילו של יצחק.

דכתיב ביה: "וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו".

פרק כח, כו

וביום הבכורים -

חג שבועות קרוי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם כו'.

שאף על פי שהעומר מתיר כל מיני החדש של חטין של שעורין ושל שאר מיני דגן, הני מילי לאכילה, אבל למנחה לאישים, אין רשאין להביא מן החדש אלא אחר מנחת שתי הלחם, שהיא באה מן החטים של שנה זו, כי מנחת העומר משל שעורים היא באה, ולא מן החטים, ולפיכך קרוי החג של שבועות: "בכורי קציר חטים" וכתיב "מנחה חדשה לה'", שתהא חדשה לכל המנחות, שלא תקדמנה מנחה אחרת, כדתניא בספרי: "מכאן שאין מקריבין מנחה מן החדש אפילו מן השעורים קודם לשתי הלחם".

פרק כח, לא

תמימים יהיו לכם ונסכיהם -

אף הנסכים יהיו תמימים.

פירוש: תמימים יהיו לכם כל הקורבנות דלעיל וגם נסכיהם, שלא יביא נסכים לא מיין מעושן, ולא מסלת שהתליעה, ולא יבלול בשמן שריחו או טעמו רע, כדתניא ביומא בשלהי כל קרבנות מנחות פז א, שהיין שהעלה קמחין, פסול לנסכים, שהיין לפעמים נעשה בו כדמות קמח לבן למעלה בשטחו.

פרק כט

פרק כט, יא

ועולת התמיד -

ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו.

הוצרך פה לכל זה, מפני שאין זה דומה ל"מלבד עולת החדש ומנחתה ועולת התמיד", כי שם כולן עולות ודי ב"מלבד" אחד, כאילו אמר: מלבד עולת החדש ועולת התמיד תעשו עולות הללו, אבל כאן שפירושן מתחלף, שלגבי מלבד חטאת הכפורים צריך לומר **מלבד חטאת הכפורים** תעשו חטאת זו, ולגבי עולת התמיד צריך לומר ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו, כי לא יתכן לומר מלבד חטאת הכפורים תעשו עולות הללו, ולא מלבד עולת התמיד תעשו חטאת זו, לפיכך הוצרך לומר לגבי **"ועולת התמיד - ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו"**, כדי שיפורש בפני עצמו, ולא עם **מלבד חטאת הכפורים**.

ונסכיהם -

מוסב על המוספין הכתובים ועל "תעשו". והוא לשון צווי - מלבד עולת התמיד ומנחתה תעשו את אלה ונסכיהם. וכן כל "נסכיהם" האמורים בכל המועדות, חוץ משל קרבנות החג, שכל "ונסכה" "ונסכיהם" "ונסכיה" שבהם, מוסבים על התמיד, ואינו לשון צווי, שהרי נסכיהן של מוספים כתובים לעצמן בכל יום ויום.

פירוש: מלת **"ונסכיהם"** פה מוסב על המוספין דלעיל, לא על חטאת הכפורים ועולת התמיד הסמוכין לו, מפני שאין נסכים לחטאת, כדלעיל, ונשארה עולת התמיד לבדה, ולא תפול עליה מלת ונסכיהם לשון רבים, ולכן יחוייב בהכרח שתהיה מוסבת על המוספים דלעיל, שהם כלן עולות, ויש לכל אחד מהם בפני עצמו נסכים. וכן היא מוסבת גם כן על מלת "תעשו", שהיא בכח מאמר **"ועולת התמיד"**, שפירושו: "ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו", כדלעיל, כאילו אמר: ומלבד עולת התמיד ומנחתה, תעשו עולות הללו ונסכיהם, שפירושו: תעשו עולות ותעשו גם נסכיהם של עולות הללו. שעכשיו יהיה פירוש **"ונסכיהם"** האמור פה לשון צווי, שצוה שתעשו גם נסכיהם של עולות הללו. לא כמלת **"ונסכיהם"** האמור בקרבנות החג, ששם לא יתכן לפרשו שתעשו גם נסכיהם על עולות הללו, שהם המוספים הכתובים למעלה ממנו, שהרי צווי עשייתו כתובים בכל יום ויום לעצמן, ועל כרחק לומר שפירושו שם הוא: **מלבד עולת התמיד**, שהן שני התמידין, ומנחתה ומלבד נסכיהם של שני התמידין, שאינו צווי שיעשו נסכים, כמו שאינו צווי שיעשו עולת התמיד, ולא שיעשו את מנחתה.

פרק כט, לה

עצרת תהיה לכם -

עצורים בעשיית מלאכה.

כדאיתא בפרק אין דורשין גבי **"וביום השביעי עצרת לה' אלהיך"**. והא דכתיב בתריה הכא: **"כל מלאכת עבודה לא תעשו"**, והתם: **"לא תעשה מלאכה"**, הוא לתוספת ביאור, כאילו אמר: **"עצרת תהיה לכם"** - שכל מלאכת עבודה לא תעשו. "עצרת לה' אלהיך" - שלא תעשה מלאכה.

דבר אחר, עצרת - עצרו מלצאת, מלמד שטעון לינה.

בספרי: **"ביום השמיני עצרת** - עצרו הכתוב מלצאת. הרי שהביא קדשיו מבית פגי לירושלים, שומע אני יאכלם בירושלים וילך וילין בבית פגי, תלמוד לומר: **'ביום השמיני עצרת תהיה לכם'** עצרו הכתוב מלצאת. אין עצירה אלא כניסה, שנאמר: **'אני עצור לא אוכל לבא בית ה'**. אין לי אלא יום טוב האחרון, שעצור מלצאת, יום טוב הראשון מניין, ודין הוא: הואיל וזה קרוי **'מקרא קדש'** וזה קרוי **מקרא קדש**, מה זה עצור מלצאת אף זה עצור מלצאת".

ומדרשו באגדה, שכל ימות הרגל כו'.

כבר פירשתי לעיל, שהמדרשות שני מינים, מהם דיניים, ונקראים מדרשות סתם, ומהם אגדיים, ונקראין מדרשים אגדיים. לפיכך הוצרך לומר כאן "ומדרשו באגדה" לאפוקי ממדרשו דלעיל.

פרק כט, לט

אלה תעשו לה' במועדיכם -

דבר קצוב לחובה.

לבד מנדריכם -

אם באתם לידור קרבנות ברגל, מצוה היא בידכם, או נדרים ונדבות שנדרתם כל השנה קרבין ברגל, שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים להקריב נדריו ונמצא עובר בבל תאחר.

אבל בספרי שנינו: **"אלה תעשו לה' במועדיכם -** אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שיביאם ברגל. או אלו נדרים שנדר קודם הרגל שיביאם ברגל, כשהוא אומר: **'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו'** הרי נדרים ונדבות שנדרו, הא מה תלמוד לומר: **'אלה תעשו לה' במועדיכם'** אלו נדרים ונדבות שנדר ברגל שיביאם ברגל. **'לבד מנדריכם' וגומר**, אלו קיני זבים וקיני זבות, שנתנה תורה רשות שיביאם ברגל", שפירושו: אלו הנדרים והנדבות שנדרתם במועדיכם, תעשו לה' במועדיכם. ורש"י ז"ל מפני שאינו מביא בפירושו אלא מהמדרשות והאגדות שהם קרובות לפשוטו של מקרא, וזה המדרש הוא מאותן שהם רחוקות מפשוטו של מקרא, מפני שמלת **"אלה"** אינה נופלת רק על הנזכרים לעיל, שהן קרבנות החובה של המועדים. ו**"לבד מנדריכם"** משמע אם באתם לידור קרבנות ברגל, לא קיני זבים וזבות, לפיכך פירש המקרא על פי פשוטו, והניח המדרש של ספרי, שכן כתב למעלה בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן -** יש מדרשי אגדה הרבה ושאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדא המיישבת דברי המקרא

ושמועו". ואף על פי שמדבריו אלה נראה שדוקא דברי האגדא הוא שאינו מביא, אבל שאר מדרשות הדיניים הוא מביא, אף על פי שאין על פי פשוטו של מקרא, מכל מקום מאחר שמצינו כמה וכמה מדרשות דיניים שרש"י ז"ל רדף אחר פשוטו של מקרא והניח אותן, למדנו שאין הבדל בין המדרשות ובין האגדות אצל רש"י ז"ל שכאשר לא יהיו על פי פשוטו של מקרא הוא מניח אותם ומפרש המקראות על פי פשוטן.

פרשת מטות

פרק ל

פרק ל, ב

וידבר משה אל ראשי המטות -

חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואחר כך לכל ישראל.

לקמן יליף מגזרה שווה ד"זה הדבר", "זה הדבר", משחטי חוץ, מה להלן לאהרן ולבניו ולכל ישראל, אף כאן לאהרן ולבניו ולכל ישראל.

ואם כן פירוש "אל ראשי המטות לבני ישראל" - אל ראשי המטות ולבני ישראל, ואם כן על כורחך לומר, שבא להודיענו, שלימד לנשיאים תחלה ואחר כך לכל ישראל, דאם לא כן ראשי המטות למה לי, לכתוב קרא: וידבר משה אל בני ישראל, וראשי המטות בכלל. אך מפני שכבר הוא אמור בקרא ד"וישובו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וידבר משה אליהם ואחרי כן נגשו כל בני ישראל", דהתם בלימוד כל המצות קא מיירי ופרשת נדרים נמי בכלל, הוכרחו רבותינו זכרונם לברכה לפרש חלוק הכבוד הזה להתרת נדרים ביחיד מומחה או בשלשה הדיוטות, באם אינו ענין לחלוק כבוד דלימוד, תנהו לחלוק כבוד להתרת נדרים, דראשי המטות שהם המומחין מתירין ביחיד, וההדיוטות אינם מתירין אלא בשלשה. דהשתא אתיא שפיר, דליכא לאקשו"י על שפירש תחלה: "חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואחר כך לכל ישראל", ובאחרונה חזר ופירש ל"התרת נדרים ביחיד מומחה, ואם אין יחיד מומחה, מפר בשלשה הדיוטות", דהתרת נדרים בשניהם יחד חלוק כבוד הן, אלא שלא היה יכול לפרש מתחלה חלוק הכבוד הזה להתרת נדרים, משום דפשוטו של מקרא בחלוק כבוד דלמוד קא מיירי, ולפיכך הוכרח לפרש תחלה בחלוק כבוד דלמוד, ואחר כך באם אינו ענין בחלוק כבוד להתרת נדרים. אבל לא ידעתי היכן מצא זה לדרוש אותה באם אינו ענין, והלא אין כל אדם רשאי לעשות זה, חוץ מחכמי המשנה, שכל דבריהם דברי קבלה, אבל לא לשום אחד זולתם, אפילו לגאונים הראשונים וכל שכן לבאים אחריהם.

ומה שאמר: "יכול שלא נאמרה פרשה זו אלא לנשיאים בלבד, נאמר כאן 'זה הדבר' ונאמר בשחטי חוץ 'זה הדבר' מה להלן אהרן ולבניו ולכל ישראל, אף זו נאמרה לכולן".

וכן מה שאמר "שהפרת נדרים ביחיד מומחה ואם אין יחיד מומחה, בשלשה הדיוטות", כל זה בפרק יש נוחלין. "דתניא: נאמר כאן **'זה הדבר'** ונאמר להלן **'זה הדבר'**, מה כאן אהרן ובניו וכל ישראל, אף להלן אהרן ובניו וכל ישראל. ומה להלן ראשי המטות, אף כאן ראשי המטות". ובעי תלמודא: "למאי הלכתא, לומר, שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות". ופרשב"ם: "למאי הלכתא - בעינן גבי נדר אהרן ובניו וכל ישראל. לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות - דכתיב **'לא יחל דברו'**, הוא אינו מיחל, אבל אחרים מתירין לו, כגון שלשה דהוו בית דין, כדאמרינן בסנהדרין אפילו לשמואל דאמר: 'שנים שדנו דיניהם דין, אלא שנקראין בית דין חצוף', הני מילי בדיני ממונות, אבל למשרי אסור נדר לא סגי בפחות משלשה. ולהכי אהני גזרה שווה כאילו נכתב בנדרים אהרן ובניו וכל ישראל, לומר לך ששקולין כל ישראל להתיר נדרים ואפילו הדיוטות כאהרן ובניו". ופריך תלמודא: "והא **'ראשי המטות'** כתיב", דמשמע מומחין ולא הדיוטות, ואם כן קרא ד"**ראשי המטות**" וגזרה שווה ד"**זה הדבר**" סתן אהדדי.

ומשני: "כדאמר רב חסדא אמר ר' יוחנן: ביחיד מומחה, הכא נמי ביחיד מומחה". פירוש: אי לאו קרא דראשי המטות, דמשמע מומחין ולא הדיוטות, הוה אמינא דגזרה שווה ד"**זה הדבר**", דילפינן מיניה ששקולין כל ישראל, אפילו הדיוטות שבהם להתרת נדרים כאהרן ובניו, לכולהו מילי דהתרה הן שקולין, בין לענין ההתרה בין לענין מנין המתירין, שאלו ואלו בשלשה, דהוו בית - דין, השתא דכתיב קרא ד"**ראשי מטות**" דמשמע מומחין ולא הדיוטות, על כרחך לומר, דקרא דראשי המטות דמשמע מומחין, ולא הדיוטות במנין המתירין קא מיירי, שהמומחין מתירין ביחיד.

ולא ההדיוטות. וגזרה שווה ד"**זה הדבר**", "**זה הדבר**", דמשמע ששקולין כל ישראל אפילו ההדיוטות, כאהרן ובניו, אינו אלא לענין ההתרה, שגם ההדיוטות מתירין הנדרים, כמו המומחין, אלא שהמומחין מתירין ביחיד והדיוטות אינן מתירין אלא בשלשה. והא דמשני תלמודא עליה, דלמאי הלכתא, לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות, אין כוונתם לומר, אלא, שהפרת נדרים גם בהדיוטות, אבל שיהא התרתם בשלשה, לאו מהכא נפקא, אלא מדסתרי אהדדי כדאמרן.

ואם תאמר, והא מ"**ראשי המטות**" מומחין רבים משמע, ולא יחיד מומחה. כבר תירץ רש"י ז"ל על זה ואמר, "דהא דכתיב ראשי בלשון רבים, ראשי דעלמא קאמר", פירוש: דומיא דערבי פסחים.

ואם תאמר, אי משום דסתן אהדדי, מצינן נמי לאוקמי במומחה בשנים, והדיוטות בשלשה, או במומחה ביחיד והדיוטות בשנים. יש לומר, דהדיוטות שנים ליכא למימר, דלא גרע התר נדרים דאיסורא מממונא, דהוי בשלשה, דאפילו לשמואל דאמר שנים שדנו

דיניהם דין, הני מילי בממונא, אבל באיסורא לא. ומומחה בשנים נמי ליכא למימר, דבהדיא כתיב קרא: **"בצדק תשפוט עמיתך"**, מכאן שהמומחה דן ביחיד, כדאיתא בפרק קמא דסנהדרין. אבל יש בזה גמגום, דדילמא הני מילי בממונא, דמיירי ביה קרא **"בצדק תשפוט עמיתך"**, אבל באיסורא לא סגי בחד. אבל ריב"ם: דהא דהדיוטות בשלשה, מקרא דראשי המטות הוא דמפיק לה, דמדכתיב "ראשי", משמע שנים, ואין בית - דין שקול ומוסיפים עליהם עוד אחד. ובתוספות דחו את דבריו ואמרו: אדרבה מראשי המטות דרשין יחיד מומחה, וכתב "ראשי" לשון רבים לראשי דעלמא, והכי נדרוש מיניה דבעינן שלשה. אבל רבי יצחק פירש, דהא דהדיוטות בשלשה בלאו קרא ידעינן לה, דמדמומחה ביחיד, מכלל דהדיוטות לא סגי בחד, ובעינן שנים, ואין בית - דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד.

יכול לא נאמרה פרשה זו אלא לנשיאים בלבד.

ופירוש **"לבני ישראל"** בעבור בני ישראל, שלמד משה לראשי המטות כל דיני הנדרים והשבועות, כדי ללמדם הם לבני ישראל, אבל לא שמשה עצמו למד לכלן. ותימה, היכי תיסק אדעתין כהאי גונא, והלא מקרא ד**"וישובו אליו אהרן וגומר ואחרי כן נגשו כל בני ישראל"** למדנו שכל התורה כלה מפי משה רבינו שמעוה, שלמד תחלה לנשיאים ואחר כך לכל בני ישראל, כדלעיל. וכן שנו חז"ל בברייתא בערובין, והביאה רש"י ז"ל בסוף כי תשא: "כיצד סדר משנה, משה היה לומד מפי הגבורה וכו' נכנסו זקנים שנה להם פרקן, נסתלקו זקנים ישבו לצדדין, נכנסו כל העם ושנה להם פרקן" ועוד, הא דבעי תלמודא "למאי הלכתא", ומשני "לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות", משמע שכל התורה כולה מפיו של משה שמעוה, דאם לא כן אדמשני לומר, שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות, הוי ליה לשנויי: לומר שכל ישראל שמעוה מפיו של משה רבינו עליו השלום, ולא שלמדו לנשיאים והנשיאים חזרו ולמדוה לשאר כל ישראל. ושמא יש לומר, שלולא הגזרה שוה הוא אמינא, נמי שכל הפרשיות מפיו של משה רבינו שמעום, אבל הפרשה הזאת, שהיא התרת הנדרים והשבועות וצריך שיהיו ממונים על ישראל, שיהיו מורים להם איזה מהם יכולין להתיר ואיזה מהם אינם יכולין להתיר, לא הוצרך משה ללמדו לכל ישראל, אלא די לנשיאים, שיהיו המורים להם.

השתא דאיתא גזרה שוה, למדנו שהפרשה הזאת לכלם נאמרה ולא לנשיאים בלבד. אך קשה, אם כן הא דבעי תלמודא "למאי הלכתא", אמאי קא משני לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות, הוה ליה לשנויי: ללמד שלכלן נאמרה פרשה זו, ולא לנשיאים בלבד. ויש לומר, דהא דבעי למאי הלכתא, אינו רוצה לומר מה למדנו מגזרה שוה זו, דודאי מגזרה שוה זו למדנו שלכלן נאמרה, ולא לנשיאים בלבד, אלא הכי פירושא: למאי הלכתא באה הגזרה שוה ללמד, שכמו שנאמרה פרשת שחוטין חוץ לאהרן ולבניו ולכל ישראל אף פרשת נדרים נאמרה לאהרן ולבניו ולכל ישראל, בלאו גזרה שוה נמי, לכתוב קרא סתם

וידבר משה אל בני ישראל, שגם אהרן ובניו בכלל. ומשני: לומר שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות. פירוש: ששקולין כל ישראל, אפילו ההדיוטות, להתיר נדרים, כאהרן ובניו, שהם המומחין. אם כן אהני גזירה שוה לאשוויי הדיוטות למומחין לענין ההתרה, ואהני קרא דראשי המטות, דמשמע דוקא מומחין ולא הדיוטות לענין המתירין, דדי ביחיד מומחה, כראשי המטות דוקא, אבל ההדיוטות בשלשה. נמצא שמפני סתירת הגזירה שוה לראשי המטות, צריך לומר הדיוטות מצד אחד הן שקולין ושין למומחין, ומצד אחד הן מחולקין מהמומחין. וחלוק ההדיוטות מן המומחין - למנין המתירין, שהמומחין ביחיד, והדיוטות בשלשה. והשוואת הדיוטות למומחין לענין ההתרה, שאלו ואלו יכולים להתיר.

זה הדבר -

משה נתבא ב"כה אמר", וכל הנביאים נתבאו ב"כה אמר", מוסף עליהם משה שנתבא בלשון "זה הדבר".

בספרי. מלת "כה" מורה על מכוון הענין, ומלת "זה" מורה על הענין הרמוז בעינו. ומפני שכל הנביאים לא נתבאו רק באספקלריה שאינה מאירה, ואין בהם יכולת לקבל רק המכוון מן הענין שהראו להם, הוכרחו להזכיר בלשונם "כה אמר ה'", שפירושו המכוון מדבריו, לא הדברים בעינם. ומשה רבינו עליו השלום בעבור שנבואתו היתה על ידי האספקלריה המאירה והיה בו כח לקבל מה שהראו לו בעינו, כפי מה שהוא, הזכיר בלשונו זה הדבר, שפירושו זה הדבר בעינו, מבלתי שום שינוי כלל. ומפני שמשה רבינו בתחלת נבואתו עדיין לא עלה אל המדרגה שזכה בה באחרונה, הוכרח גם הוא להזכיר בלשונו "כה אמר ה'" בהרבה מקומות, ומשזכה באספקלריה המאירה, שוב לא הזכיר בלשונו רק זה הדבר. וזה שאמרו: "משה נתבא בכה אמר", רוצה לומר בתחלת נבואתו, "וכל הנביאים בכה אמר", רצה לומר תמיד.

מוסף עליהם משה שנתבא בלשון "זה הדבר", רצה לומר משזכה באספקלריה המאירה ואילך.

דבר אחר: זה הדבר מיעוט הוא, שהחכם בלשון התרה, והבעל בלשון הפרה, כלשון הכתוב כאן, ואם חלפו, אינו מופר ואינו מותר.

בספרי ובפרק יש נוחלין. ופרש רשב"ם: חכם מתיר - בלשון מותר לך, כדכתיב 'לא יחל דברו', הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלין לו. ולשון התר משמע להו לרבנן מ'לא יחל דברו'. וטעם יש לדבר, לפי שהחכם אינו מתיר ביום שומעו, כמו הבעל בלא טענה, אלא על ידי שמוצא לו חרטה, עוקר את הנדר מעיקרו, הילכך לא שייך ביה לשון הפרה, אלא לשון התרה, שמתיר לו איסור על ידי הוראה וטענה גמורה, אבל בעל מפר לאשתו ביום שומעו, בלא חרטה מגזירת הכתוב, כמו ירמיהו לא, לא 'הפרו את בריתי' כל דבר קיים הנעקר ומתבטל בלא טעם, קרוי הפרה. ואין חכם מפר - שאם אמר מופר לך, לא אמר כלום, דהכי משמע: 'זה הדבר', [זה הדבר], כמו שכתוב בפרשה, מעכב - לזה לשון

התרה ולזה לשון הפרה. והכי אמרינן בהדיא בנדרים בפרק נערה המאורסה: 'אמר רבי יוחנן חכם שאמר בלשון בעל, ובעל שאמר בלשון חכם, לא אמר כלום. דתניא: זה הדבר - חכם מתיר ואין בעל מתיר שיכול' וכו', ותניא אידך: 'בעל מפר ואין חכם מפר שיכול, וכו'.

ואם תאמר, כיון דזה הדבר דשחוטי חוץ ודנדרים אצטריכן להו למיעוטא, היכי מצינו למדרש להו לגזרה שוה כדלעיל, כבר תרצו התוספות בזה, דאף על גב דאצטריכו להו למיעוטא, דרשינהו נמי לגזרה שוה, כיון דליכא למפרך בהו מידי.

והא דבעינן מופנה לגזרה שוה, היינו היכא דאיכא למפרך בה מידי אין למדין ואין משיבין. אבל מה שדרשו עוד במלת זה, שכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר" ומוסף עליהם משה שנתנבא ב"זה הדבר", צריך לומר דמאן דדריש הא לא דריש הא. תדע, שהרי בפרק יש נוחלין בבא בתרא קכ ב בעי תלמודא: "ולבית שמאי דאמרי אין שאלה בהקדש, האי 'זזה' מאי עבדי ליה". ומשני: "'זזה' דשחוטי חוץ מיבעי ליה: על השוחט הוא חייב, ולא על המולק. 'זזה' דראשי המטות - לחכם מתיר ואין בעל מתיר. בעל מפר ואין חכם מפר".

ואלו אידך דרשא, ד"כל הנביאים נתנבאו 'בכה אמר' ומוסף עליהם משה שנתנבא 'בזה הדבר'", לא הוזכרה כלל. אי נמי, הך דרשא דמוסף עליהם משה שנתנבא "בזה הדבר", לא בעיא קרא יתירא, דאפילו אם תמצי לומר ד"זה הדבר" אצטריכא ליה לגופיה או למיעוטא או לגזרה שוה, סוף סוף שמעינן מינה שפיר דנתנבא משה "בזה הדבר", שהוא מוסף מכל הנביאים, שלא נתנבאו אלא "בכה אמר" וכן נראה גם מלשון ספרי שלפנינו, שמביא שתי הדרשות הללו בלא דבר אחר.

ואם תאמר, מהי תיתי לרבויי הפרה לחכם והתרה לבעל, דאצטריך קרא למעוטינהו. יש לומר, מקל וחומר: ומה החכם שאינו מפר, מתיר, הבעל שמפר אינו דין שמתיר. [ומה] הבעל שאינו מתיר מפר, החכם שמתיר אינו דין שמפר. תלמוד לומר: "זה הדבר", למעט בעל בהפרה דוקא, והחכם בהתרה דוקא. ואף על גב דאכתי לא שמעינן שהבעל בהפרה דוקא ולחכם בהתרה דוקא, וליכא למדרש קל וחומר. יש לומר, דהכי קאמר: אי מצית למילף מדוכתא אחרינא, שהבעל בהפרה דוקא ולא בהתרה, או שהחכם בהתרה דוקא ולא בהפרה, הוה אמינא מקל וחומר שהחכם מפר או שהבעל מתיר, דכהאי גוונא תרצו התוספות בפרק קמא דחולין גבי הכשר בתורין, פסול בבני יונה, עיין שם.

פרק ל, ג

נדר -

האומר קונם שלא אוכל ושלא אעשה דבר פלוני. יכול אפילו נשבע לאכול נבלות אני קורא עליו "ככל היוצא מפיו יעשה", תלמוד לומר: "לאסור איסר", לאסור את המותר, ולא להתיר את האסור.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "לשון ספרי אינו כן, אלא שנו על 'לאסור איסר' - יכול אפילו נשבע לאכול נבלות וטרפות, שקצים ורמשים, קורא אני עליו 'ככל היוצא מפיו יעשה', תלמוד

לומר: **'לאסור איסור על נפשו'**, לאסור את המותר, ולא להתיר את האסור. הזכירו הדבר הזה בשבועות, והרב החליפו בנדירים. ולפי דעתי שלא נזהר, שהרי אמרו בנדירים נדרים ב ב דהוא אסר חפצא עליה, ולפיכך אינן חלין על דבר שאין בו ממש. כגון נדר עלי שלא אדבר עמך, או שלא אלך, או שלא אישן וכיוצא בהם. וכיון שהדבר כן, נראין הדברים, שאפילו בדבר הרשות אם אמר נדר עלי שאוכל היום או שאוכל ככר זו, אינו נדר, שאין הנדר חל על החפץ כלל, אלא עליו שיעשהו, ולא הזכרו נדרים בגמרא בקום ועשה כלל. ואל תשיבני מנדרי גבוה: הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בה נכסיו כמסירתו להדיוט, או שהוא חומר נוהג בנדרי ההקדש מפני שיש בהם חפץ, נאסר להדיוט ונתפש לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, אבל בנדרי בטוי אין לנו, לפי שאין שם חפץ כלל, לא בתחלה ולא בסוף. וכן 'לאסור את המותר ולא להתיר את האסור', אין ראוי להזכירו בנדירים, לפי שהם חלין על דבר מצוה כדבר הרשות. והאומר בנדר: שאיני עושה סוכה, שאיני עושה לולב, שאיני מניח תפילין, אסור, ואף על פי שעובר על מצות עשה. וכן המדיר את אשתו מתשמיש המיטה אסור, אף על פי שמבטל מצות לא תעשה. וכן חלין בקיום מצות לא תעשה, כגון שנדר שלא לאכול נבלה, ממה ששינוי יש נדר בתוך נדר וכו' נמצא שהנדר חל לאסור האסור, ולהתיר לעצמו שלא יעשה מה שהוא אסור לו לעבור עליו, אלא שאינם חלין לעבור בידיים על לא תעשה. אבל השבועות אינם כלל אלא לאסור את המותר, אינן נוהגות בדבר מצוה כלל, לא בביטול מצות לא תעשה ולא בקיומו ולא בביטול מצות עשה, כגון שבועה שלא אעשה סוכה ושלא אניח תפילין, ואפילו בקיום מצות עשה אינן חלות, שאילו נשבע לקיים את המצוה ולא קיים, אינו מתחייב בה משום שבועה, לא מלקות ולא קרבן, אלא דשרי ליה לזרזי נפשיה, דכתיב **'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'**, ומפני זה בשבועות בלבד הוא נדרש **'לאסור איסור על נפשו'** והלכות גדולות הן, הבקי ימצאם במקומותם", עד כאן דברו.

ואני תמיה מאד, וכי עלה על דעתו שרש"י ז"ל, דנהירן ליה שבילי דכולי תלמודא, לא למד מימיו פרק שני דנדירים, דתניא: "חומר בשבועות מבנדירים, שהשבועה חלה בין על דבר שיש בו ממש, ובין על דבר שאין בו ממש, מה שאין כן בנדירים". והקשו מברייתא זו אמתניתין דקתני "קונם שאיני ישן, שאיני מדבר, שאיני מהלך, הרי זה בבל יחל דברו", אף על גב דשינה דבר שאין בו ממש הוא. ותמצו: "כגון דאמר קונם עיני בשינה" ופרש"י: הוא הדין נמי קונם פי מדבר, קונם רגלי מהלכת. ועוד, למה לא טען זה גבי נדר - "האומר קונם שלא אוכל", וטען גבי "יכול אפילו לאכול נבלות". ואפשר שאמר משום דהכא איכא תרת: חדא, דאכילה שאין בה ממש ואינו נופל בה נדר, ועוד, דלא הזכרו נדרים בתלמוד בקום ועשה כלל, ואלו גבי נדר האומר: "קונם שלא אוכל", אין בו אלא ד"אכילה אין בה ממש". ואיך שיהיה, אין מכל אלו טענה כלל, דאי משום דנדר אינו חל על דבר שאין בו ממש, ואכילה אין בה ממש, אינה טענה כלל, שהרי כבר הקשו זה בתלמוד ותמצו "כגון

דאמר קונם עיני בשינה, קונם פי מדבר", הכא נמי נימא, שרש"י ז"ל תפש לשון המשנה, דקתני ש"איני ישן" במקום קונם עיני בשינה, ולא קשיא ולא מידי. ואי משום דלא הוזכרו נדרים בתלמוד בקום ועשה כלל, מי הגיד לו דהאי "יכול אפילו לאכול נבלות" בנדרים קאי ולא אשבעות, אי משום דפתח בנדר ואייתי עלה סתמא "יכול אפילו לאכול נבלות", הנה בנוסחאות שלנו כתוב: "יכול אפילו נשבע לאכול נבלות", כמו שכתוב בספרי, לא בנדרים, כמו שחשב הוא. ועוד, אפילו לנוסחת הרמב"ן ז"ל שכתוב בה סתם: "יכול אפילו לאכול נבלות" כו', מצינן לפירושי, שלא אמר זה אלא בשבעות, ומילתא באנפי נפשה היא, ואקרא ד"כל היוצא מפיו" קאי, כאילו אמר: כל היוצא מפיו יעשה - יכול אפילו לאכול נבלות כו', דאין הפרש בין שיאמר: ככל היוצא מפיו יעשה - יכול אפילו לאכול נבלות, ובין שאמר: יכול אפילו לאכול נבלות, קורא אני עליו ככל היוצא מפיו יעשה. ולכן מה שאמר: "הזכירו הדבר הזה בשבעות והרב החליפו בנדרים" לא היה לו לומר זה, מכיון דאפילו לפי נוסחתו הוה מצי לפרושי למילתיה שמאמר "יכול אפילו לאכול נבלות, אני קורא עליו **ככל היוצא מפיו יעשה**", דבתריה קאי, שפירושו כאלו אמר: ככל היוצא מפיו יעשה - יכול אפילו לאכול נבלות כו', לא שיחשדנו שטעה בהפרש שבין נדרים לשבעות, שהם מבוארים בתלמוד, ולא יטעה בהם אפילו בר בי רב דחד יומא.

לא יחל -

כמו לא יחלל.

כי הוא מפעלי הכפל, ולולא החי"ת שאינו מקבל דגש, היה נדגש לתשלום אות הכפל כמשפט.

לא יעשה דברו חולין.

מענין חילול, לא מענין התחלה, כמו "**אחל תת פחדך**", אף על פי ששניהם משרש חלל. ופירוש "לא יעשה דברו חולין", לא יזלזל דבריו, כמו שמזלזל החולין, שאינו חושש בשמירתן מהטומאה, אלא יהיו נחשבין לו כקדש, שחושש בשמירתו. ורבותינו שאמרו: ש"הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו", מענין מחילה, לא ממילת יחל דרשו זה, דמלת יחל שרשה חלל, ומלת מחילה שרשה מחל, רק דרשו זה על פי קבלתם שקבלו איש מפי איש עד למשה מסיני, ואסמכוה אקרה ד"**לא יחל דברו** - הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו ומתירין לו, ואומרים: מותר לך מחול לך", ואז יחללנו. וזהו ששנו בבבביתא בחגיגה: "התר נדרים - פורחים באויר, ויש להם על מה שיסמוכו" אסמכתא בעלמא, ואם היה מאמר זה יוצא מדוקיא דלא יחל דברו, היה מן התורה, ולא מן ההלכה.

פרק ל, ד

בבית אביה -

ברשות אביה ואפילו אינה בביתו.

כדתניא בספרי: **"בבית אביה - ברשות אביה**. אתה אומר **'בבית אביה'** ברשות אביה, או אינו אלא כמשמעו, תלמוד לומר: **'בנעוריה בית אביה'** נעורים בבית האב אמרתי, ולא נעורים בבית הבעל, להביא את שנתאלמנה ושנתגרשה מן האירוסין. אתה אומר מן האירוסין, או אף מן הנישואין, תלמוד לומר: **'בנעוריה בית אביה'**, שכל נעוריה בבית אביה, יצאת שנתאלמה ושנתגרשה מן הנישואין, שאין כל נעוריה בבית אביה". פירוש: מדכתיב בסוף הפרשה: **"בנעוריה בית אביה"**, שאין תלמוד לומר, שכבר כתוב לעיל **"בבית אביה"**, מה תלמוד לומר: **"בנעוריה בית אביה"**, ללמד שכל זמן שהיא נערה היא ברשות אביה, אף על פי שאינה בביתו. ואם כן **"בבית אביה בנעוריה"** דלעיל נמי ברשותו הוא דקאמר, ולא בביתו ממש. וכן מה שאמרו רז"ל **"כל שבח נעוריה לאביה"** מקרא ד**"בנעוריה בית אביה"** הוא דדרשי לה, ואלו מקרא ד**"בבית אביה בנעוריה"**, אין ראייה, דדילמא בביתו ממש קאמר.

בנעוריה -

לא בוגרת ולא קטנה, שהקטנה אין נדרה נדר, והבוגרת אינה ברשות אביה להפר

נדרה.

פירוש: שהקטנה אין נדרה נדר ודאי, אלא שיש קטנה שצריכה בדיקה, ונדרה תלוי, ויש קטנה שאינה צריכה בדיקה ואין נדרה נדר כלל, כמו שמפרש והולך. דאם לא כן קשיא רישא אסיפא, דמעיקרא קא פסיק ותני שהקטנה סתמא אין נדרה נדר, ובסיפא אמר שאם היא בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדרה נבדקין. וליכא למימר שהקטנה דקאמר, שאין נדרה כלום, בקטנה מבת אחת עשרה קמיירי, משום דמיעוטא ד**"בנעוריה בית אביה"**, דממעט לא קטנה ולא בוגרת, בקטנה מבת שתים עשרה שנה קמיירי, שכל הקטנות בכלל.

פרק ל, ו

ואם הניא אביה אותה -

אם מנע אותה מן הנדר, כלומר שהפר לה. הנאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר: **"ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר"**, הוי אומר הנאה זו הפרה. ופשוטו: לשון מניעה והסרה, וכן: **"למה תניאון"** וכן: **"שמן ראש אל יני ראשי"**, וכן **"וידעתם את תנאותי"**.

וה' יסלח לה -

במה הכתוב מדבר, באשה שנדרה בנזירות ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה, ועוברת על נדרה ושותה יין ומטמאה למתים, זו היא שצריכה סליחה, ואף על פי שהוא מופר. ואם המופרין צריכין סליחה, קל וחומר לשאינן מופרין.

המאמר הזה נבוכך מאד, כי תחלה פירש: **"אם הניא אביה אותה -** אם מנע אותה מן הנדר", כלומר שהפר לה. ואחר כך חזר ואמר "הנאה זו איני יודע מה היא". ועוד, למה לא ידע מה היא, והלא יש לה חברים רבים במקרא, שכלם הם לשון מניעה והסרה, כמו שכתב אחר זה: "ופשוטו לשון מניעה והסרה וכן למה תניאון" וכו', ואין ידיעה גדולה מזאת. ועוד, מאי "הנאה זו" דקאמר, הנאה איני יודע מה היא, מיבעי ליה. ועוד, מאי "כשהוא אומר: **ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר**, הוי אומר הנאה זו הפרה" דקאמר, דמשמע דלולא זה לא היה יודע הנאה זו מה היא, והלא בלולא זה יש לו חברים רבים במקרא. ועוד, איך הוציא מזה המקרא דהנאה זו הפרה היא, אדרבה מהאי קרא משמע דהנאה לאו הפרה היא דמ"ניא, **והפר**" משמע דהנאה לחוד והפרה לחוד, דאם לא כן תרתי למה לי. ועוד, מאי "ולפי פשוטו" דקאמר, דמשמע דעד השתא בדרשא קא מיירי, והלא מדקא מייתי ראייה על הנאה זו מה היא מסיפיה דקרא, ולא משאר מקראות, משמע דראית האי קרא עדיף טפי מראית שאר המקראות, ואם ראית שאר המקראות היא ראייה גמורה, שתקרא פשוטו של מקרא, כל שכן הראייה של מקרא זה. ועוד, איך תהיה הראייה משאר המקראות פשוטו של מקרא, והראייה דהאי קרא ד"ניא **והפר**" דרשא בעלמא. ועוד, דהאי קרא ד"וה' יסלח לה", דקאי עלה בבת לאביה קא מיירי, והיכי מוקי לה באשה שנדרה בנזירות.

ונראה לי דהכי פירושא: שבתחלה פירש המקרא של **"ואם הניא אביה אותה"** בהפרה, כמו שפירשו אותה רז"ל: **"זה הדבר"** מיעוט הוא - בעל בלשון הפרה והחכם בלשון התרה". וזהו שאמר תחלה: **"ואם הניא אביה אותה** אם מנע אותה מן הנדר, כלומר שהפר לה". והוצרך להביא ראייה על דבריהם, שהנאה זו אינה כשאר הנאות שבמקרא, אלא מענין הפרה מאותה שהביאו רז"ל בעצמם בספרי. שאמרו שם: "הנאה זו איני יודע מה היא", כלומר, אי לאו סיפיה דקרא דכתיב ביה **"ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה"** לא היינו יודעים לפרש קרא דואם הניא אביה אותה שהפר לה, אבל היינו אומרים שהוא מענין מניעה והסרה, כשאר כל ההנאות שבמקרא, שזהו כפי פשוטו, שכלם מורים כן, אבל כשהוא אומר **"ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר"**, הוי אומר הנאה זו אינה כשאר הנאות שבמקרא, אלא לשון הפרה. פירוש: מדהצריך הכתוב את הבעל שיאמר מופר לך, כדכתיב ביה **"והפר את נדרה"**, ולא הספיק לו במניעה, דכתיב ביה **"ואם ביום שמוע אישה יניא אותה"**, שמע מינה, דגבי אב נמי דכתיב ביה **"ואם הניא אביה אותה"** בשהפר לה קמיירי, לא במניעה לחודה, אלא שהכתוב כתב בה **"והניא"** במקום והפר. וזהו שכתב אחר זה מיד: "ופשוטו של מקרא לשון מניעה והסרה", כלומר, שפירוש

המלה הזאת על פי פשוטו של מקרא אינו אלא לשון מניעה והסרה, אלא שרז"ל דרשו אותה פה מלשון הפרה, כדמשמע מסיפיה דקרא.

הא דקאי ב"וה' יסלח לה" דבת [בבת] ואביה, ומפרש קרא ד"וה' יסלח לה" באשה ובעלה, משום דאי לאו קרא ד"וה' יסלח לה" דגבי אשה לבעלה, דכתיב בה בהדיא פסוק ט "והפר את נדרה" ואפילו הכי כתיב בה ו"ה' יסלח לה", הוא אמינא, דקרא ד"ואם הניא אביה אותה", לאו בהפרה קמיירי, דאי בהפרה למה היא צריכה סליחה, השתא דכתיב גבי אשה לבעלה "והפר את נדרה", ואפילו הכי כתיב בה ו"ה' יסלח לה", על כורחך לומר, דמיירי באשה שנדרה בנזירות ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה ועוברת על נדרה ושותה יין ומטמאה למתים, ולפיכך הצריך לה הכתוב סליחה, ואף על פי שהוא מופר לה, מצינן לפרושי נמי קרא דואם הניא אביה אותה בהפרה, ואפילו הכי צריכה סליחה, כגון שנדרה בנזירות ושמע אביה והפר לה והיא לא ידעה ועוברת על נדרה ושותה יין ומטמאה למתים, לפיכך הצריך לה הכתוב סליחה אף על פי שהוא מופר לה. ומה שאמר:

"ואם המופרים צריכין סליחה קל וחומר לשאינן מופרין",

כך הוא שנוי בבריתא דספרי. ונראה לי, שכך פירושו: משום דמפשטיה דקרא משמע דוקא בשנדרה ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה ועוברת על נדרה צריכה סליחה, אבל אם לא הפר לה בעלה ועוברת על נדרה, אינה צריכה סליחה, כדמשמע מ"אישה הפרם וה' יסלח לה", לפיכך הוצרכו רז"ל לומר: "והרי דברים קל וחומר אם המופרין צריכין סליחה, קל וחומר לשאינן מופרין" ופירש "אישה הפרם וה' יסלח לה", אף על פי שאשה הפרם ה' יסלח לה קל וחומר בשלא הפר אותם.

פרק ל, ז

ואם היו תהיה לאיש -

זו ארוסה או אינו אלא נשואה, כשהוא אומר "ואם בית אישה נדרה" הרי נשואה אמור, וכאן בארוסה, ובא לחלוק שאביה ובעלה מפירין נדריה. הפר הבעל ולא הפר האב, הפר האב ולא הפר הבעל, הרי זה אינו מופר, ואינו צריך לומר אם קיים אחד מהם.

בפרק נערה המאורסה. פירוש: אף על גב דסתם הויה לשם קדושין הוא, מכל מקום כיון דאשכחן נמי הויה למשכב, גבי "הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש", הוה מצינן לפרושי להויה זו נמי למשכב, דהיינו נשואה, שאף בנשואה אביה ובעלה מפירין נדריה, כדמשמע מתוספות וי"ו ד"ואם היו תהיה לאיש", כדלקמן, "כשהוא אומר 'ואם בית אישה נדרה', הרי נשואה אמור", וכאן בארוסה. ונכתבו שניהם מפני החלוק שביניהם, שהנשואה בעלה לבדו מפר לה, והארוסה אביה ובעלה מפירים לה. ואינו רוצה לומר, שכל אחד מפר נדריה, אלא ששניהם יחד צריכין בהפרת נדריה. והיינו דמסיים בה:

"הפר הבעל ולא הפר האב, הפר האב ולא הפר הבעל, הרי זה אינו מופר".

ומפיק לה רבה מדכתיב: "וה' יסלח לה כי הניא אביה אותה" וסמך ליה "ואם היו תהיה לאיש" וגו', וי"ו מוסיף על ענין ראשון, לערב האב עם הבעל, כאילו אמר: אם היו תהיה לאיש, נמי אביה מפר לה יחד עם בעלה המפורש בתורה.

ופריך התם: "ואימא הדין קרא בנשואה כתיב", ואפילו הכי אמר רחמנא דבעיא הפרת אב בהדי דבעל. ומשני: "אי משום נשואה קרא אחרינא כתיב, 'ואם בית אישה נדרה'", דבית אישה משמע שנשאת כבר ונכנסה לבית אישה, ותרי קראי בנשואה למה לי. והדר פריך: "ואימא תרויהו בנשואה" כתיבי, ואצטריך קרא דאם בית אישה נדרה, לומר דדוקא כשבבית אישה נדרה הוא דמפר לה הבעל, ולא כשנדרה קודם שבאת לבית אישה, דכל נדרים שנדרה קודם בואה לבית אישה, אפילו כשהיא ארוסה, אין הבעל מפר אותם, אפילו אחר שנשאת ובאת בבית בעלה. ומשני: "ממילא שמעת מינה". פירוש: אם כן ליכתוב "ואם בית אישה" לחודיה ולישתוק מקרא ד"ואם היו תהיה לאיש", ומיניה שמעינן דבעל מפר בנשואה באותם שנדרה בבית, ולא בקודמים, "ואם היו תהיה" למה לי, שמע מינה לארוסה. ואי קשיא, דילמא לעולם קרא ד"ואם היו תהיה לאיש" בנשואה קמיירי, ודקשיא לך "ואם היו תהיה" למה לי, אצטריך לאשמעינן עירוב האב עם הבעל, ללמד דאפילו בנשואה, אביה ובעלה מפירין נדריה, ולא הבעל לבד. יש לומר, אם כן ליכתוב "ואם בית אישה נדרה" בתר הפרת האב מיד, ונפקא מינה כולה, "ואם היו תהיה לאיש" למה לי, שמע מינה לארוסה. והדר פריך: אימא אב לחודיה מפר והוא הדין ארוס לחודיה, ועירוב פרשיות דאם היו תהיה, ללמד שהאב מפר לבדו אפילו בארוסה, כמו שהארוס מפר לה לבדו, ומנא להו לרז"ל למדרש לעירוב ד"ואם היו תהיה" להצריך שניהם בהפרה.

ומשני: "אם כן 'ואסרה איסר בבית אביה' למה לי, השתא במקום ארוס מפר אב לחודיה, שלא במקום ארוס מיבעיא". והדר פריך: "אימא אב לבעי ארוס, וארוס לחודיה מפר. וכי תימא אב דכתב רחמנא למה לי, מבעי ליה דאי אוקים אוקים".

פירוש: אימא אב לחודיה לא מצי מפר, אלא יחד עם הארוס, אבל ארוס לחודיה מפר. וכי תימא, אי ארוס לחודיה מפר, אם כן עירוב פרשיות דכתב קרא לומר, שאף בארוסה האב מפר, למה לי, הא בארוס לחודיה סגי. איכא למימר, דמיבעי ליה דאי אוקים אוקים. פירוש: אהני עירוב להקיש אב לבעל, דמה בעל אם קיים, אינו יכול האב להפר, אף אב אם קיים, אינו יכול הבעל להפר. ומשני: "אם כן 'בית אישה נדרה' למאי כתביה, קל וחומר: במקום אב ארוס מפר לחודיה, שלא במקום אב מיבעיא" פירוש: "בית אישה נדרה" דמיירי בנשואה למה לי ללמד שיפר הבעל, קל וחומר: אם במקום אב, דהיינו באירוסין, דאיכא רשות אב, שקיומו מעכב הפרת הארוס, ארוס לחודיה מפר. שלא במקום אב, דהיינו בנשואין, דליכא רשות אב שקיומו אינו מעכב הפרת הבעל, מיבעיא שיפר לבדו. והדר פריך: "אימא 'אם בית אישה נדרה' לומר שאין הבעל מפר בקודמין". פירוש:

אימא לעולם ארוס לחודיה מפר, ועירוב פרשיות ללמד שקיום האב מעכב, כדאמרן **ו'בית אישה נדרה'**, דמיירי בנשואה' לא איצטריך אלא ללמד שאין הבעל מפר בקודמין. ומשני דמאי שנא ארוס דמפר בקודמין מבעל, דלא מפר בקודמין, לאו משום שותפותיה דאב. פירוש: מתשובה זאת שהשבת דקרא ד"בית אישה נדרה" לא איצטריך אלא ללמד שאין הבעל מפר בקודמין, יש לנו ללמוד שהארוס לחודיה אינו מפר, אלא שניהם יחד אביה ובעלה, דמאי שנא ארוס דמפר בקודמים, כדכתיב **"ונדרה עליה"**, שהיו עליה מקודם, ומאי שנא בעל שאינו מפר בקודמין, לאו, משום שותפותיה דאב עם הארוס, שעל ידי האב יש לו כח לארוס להפר הקודמין, אבל בעל שמפר לבדו ואין לו שותפות עם האב בהפרה, אין לו כח להפר הקודמים, אלמא שמע מינה שהמאורסה אביה ובעלה יחד מפירין, ולא האחד מהם. ופירוש "ואינו צריך לומר אם קיים אחד מהם", [לא] שאמר אפשי בו, שאם שתק אחד מהם והפר האחד אינו מופר, כל שכן כשאמר אחד מהם אפשי בו והפר האחד. ונדרה עליה שנדרה בבית אביה ולא שמע בהן אביה ולא הופרו ולא הוקמו. ודאי בששמע בהן והופרו או הוקמו קודם אירוסין, מה שעשה האב עשוי, אחר שכל הכח בידו לבדו. ומאי **"ושמע אישה והחריש לה וקמו"** וגו' דקאמר, אלא על כורחך לומר דבשלא שמע אביה ולא הופרו ולא הוקמו עד שנתארסה קמיירי, שכיון שנתארסה ועדיין נדרה תלויין ועומדים, אביה ובעלה יחד מפירין נדרה. אבל בספרי שנו: "אתה אומר נדרים שלא הוקמו ולא הופרו, או אינו אלא נדרים שהוקמו ושהופרו, הרי אתה דן: הואיל והאב מפר והבעל מפר, מה האב אינו מפר אלא בנדרים שלא הוקמו ולא הופרו, אף הבעל אינו מפר אלא בנדרים שלא הוקמו ולא הופרו".

פרק ל, ח

ושמע -

הרי לך שאם קיים הבעל שהוא קיים.

דכל **"והחריש לה"** דכתיבי בקרא בהחריש לה מיום אל יום קמיירי, שאז הוא קיומם, דכתיב: **"ואם החריש יחריש לה אישה מיום אל יום והקים את כל נדריה"** וכתיב: **"הקים אותם כי החריש לה ביום שמעו"**, וכאילו אמר בפירוש: אפשי בו. ולפיכך כתב גבי: **"ושמע אישה והחריש לה** - הרי לך שאם קיים הבעל שהוא קיים", שאין הפרש בין והחריש לה ביום שמעו ובין האומר אפשי בו, באותו רגע עצמו ששמע, שבשניהם יחד נדרה קיים, ושוב אינו יכול להפר.

פרק ל, ט

והפר את נדרה -

יכול אפילו לא הפר האב, תלמוד לומר: **"בנעוריה בית אביה"**, כל שבנעוריה ברשות אביה.

לא שנא פנויה לא שנא ארוסה, שכל זמן שהיא נערה לא פקעה רשותיה מינה, דאי בפנויה דוקא קמיירי, אבל בארוסה פקעה רשותיה מינה, למה לי קרא ד"בנעוריה בית אביה" פעם שנית, הרי כבר אמור "בבית אביה בנעוריה".

וכן דרשו בספרי משום ר' ישמעאל "בנעוריה בית אביה - בנערה המאורסה הכתוב מדבר, שיהו אביה ובעלה מפירין נדריה". ולא אמרו זה גבי "בבית אביה בנעוריה", משום דאיכא למימר ההוא בפנויה מיירי. וכן בכולה תלמודא מהאי קרא דרשי, ולא מקרא "דבבית אביה בנעוריה".

ורבה דמפיק לה להא דאביה ובעלה מפירין נדריה מקרא ד"ואם היו תהיה לאיש", וי"ו מוסיף לענין ראשון לעירוב פרשיות ושביק דרשא דבנעוריה בית אביה כל שבנעוריה ברשות אביה. שמא היה סובר, דקרא דבנעוריה בית אביה נמי בפנויה קמיירי, ואיצטריך למכתביה שנית, לאשמועינן דלא להפרת נדרים בלבד זכייה רחמנה לאב, אלא לכל שבח נעורים, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. אבל ארוסה אימא משעה שנתארסה יצתה מרשותיה דאב, וקרא ד"נדר אלמנה וגרושה" לא שנא מן הארוסין לא שנא מן הנישואין, להכי מפיק לה מקרא ד"ואם היו תהיה", וי"ו מוסיף על ענין ראשון לעירוב פרשיות, דאב ובעל משותפין בהפרת נדריה. ותנא דבי רבי ישמעאל מפיק לה מקרא ד"בין איש לאשתו בין אב לבתו", כדאיתא בפרק נערה המאורסה.

אבל מה שכתב רש"י הראיה שאביה ובעלה מפירין נדריה מקרא דבנעוריה, מברייתא דספרי משום ר' ישמעאל הוא לקוח, ויהיה פירוש המקרא הזה על דעת רז"ל: ואם היו תהיה האשה אשר אסרה איסר בבית אביה בנעוריה ונדריה עליה, כי לא שמע בהן אביה ושמע אישה בהם אחר שנתארסה, גם הוא ישתתף עם אביה בהפרת נדריה.

פרק ל, יד

לענות נפש -

והם מפורשים במסכת נדרים.

כגון, שלא תטעום אחד מכל המינים, בין מאכל רע, בין מאכל יפה, אפילו לא טעמה אותו המין מימיה. קונם פלפלין או גלוסקין שאיני טועמת, אפילו לא היה לה מימיה, או שלא תשתה אחד מכל מיני משקין, בין משקה רע, בין משקה טוב וכיוצא בהן, שכולן ענוי נפש הן. וכן דברים שאינם ענוי נפש, והן דברים שבינו לבינה, כגון שלא תכחול, או שלא תתקשט, הרי הוא מפר לה, שנאמר: "בין איש לאשתו", אבל אם היו דברים שאין בהן לא ענוי נפש ולא מדברים שבינו לבינה, כגון נדרה שלא אתן מים לפני בהמתך ותבן לפני בקרך, הרי זה אינו יכול להפר. שכך שנינו בספרי: "לענות נפש - למה נאמר, לפי שהוא אומר 'והפר את נדרה אשר עליה', שומע אני בין שיש בהם ענוי נפש, ובין שאין בהם ענוי נפש, תלמוד לומר 'לענות נפש', ולא שאין בהן עינוי נפש. נדרים שבינו לבינה מנין, תלמוד לומר: 'אלה החוקים' וגו'. והרב לא הזכיר רק ענוי נפש בלבד, כפי לשון המקרא

הזה, גם לא הזכיר האב, אם דינו כדין הבעל שאינו מפר אלא דברים שיש בהם ענוי נפש או דברים שבינו לבינה בלבד או דין האב לחוד ודין הבעל לחוד. והרמב"ן ז"ל נתעורר בזה וכתב: "ולשון קצרה דבר הרב וכו'. ושמה יש לומר, שהרב ז"ל לא רצה להזכיר ענין האב עם בתו, אם דינו כדין הבעל או לא, משום דבפרקא בתרא דנדירים אמרו: כל הנדרים והשבועות האב מפר, ביום שומעו שנאמו: **ואם הניא אביה אותה... כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום**, אבל הבעל אינו יכול להפר, אלא נדרים ושבועות שיש בהן עינוי נפש, שנאמר: **לענות נפש אישה יקימנו ואישה יפרנו** והם בדברים שבינו לבינה, שנאמר: **אלה החקים וגו' בין איש לאשתו** וגו'. ואלו בספרי שנו: **"בין איש לאשתו בין אב לבתו - הוקשו יחד מה הבעל אינו מפר אלא נדרי ענוי נפש ודברים שבינו לבינה, אף האב כן"**. והרמב"ם ז"ל פסק כפרק בתרא דנדירים. והרמב"ן ז"ל נראה מדבריו שפוסק כברייתא דספרי. והסמ"ג ז"ל כתב: "נפלאתי מאד על הברייתא של ספרי". וכתב משם הרב רבינו יחיאל, דברייתא דספרי מיירי בארוסה שמת בעלה ונתרוקנה רשות לאב, אבל קודם שתתארס מפר כל נדריה. ומפני המבוכה הזאת לא רצה הרב להזכיר האב.

פרק ל, טו

מיום אל יום -

שלא תאמר מעת לעת, לכך נאמר מיום אל יום ללמדך שאינו מפר אלא עד שתחשך.

פירוש: **"מיום אל יום"** למה נאמר, הרי כבר נאמר: **"ושמע אישה ביום שמעו והחריש לה וגו' ואם ביום שמעו אישה יניא אותה" וגו'** מה תלמוד לומר **"מיום אל יום"** לפי שמ**"ביום שמעו"** ומ**"ביום שמעו אישה"** הוה אמינא מה יום, שיעור יום, שהוא עשרים וארבע שעות, שנאמר **"ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"**, דהיינו מעת לעת, לכך נאמר **"מיום אל יום"**, ללמד שאינו מפר אלא עד שתחשך, שאז יצא מיום שמעו ונכנס אל יום אחר, שתחלת הלילה היא תחלת היום האחר, זהו הנראה מדברי רש"י ז"ל. אבל בספרי שנינו: **"מיום אל יום - שומע אני מעת לעת, תלמוד לומר: 'אשר עליה הקים אותם' וגו'.** רבי שמעון בן יוחי אומר: מעת לעת, שהרי אמרה תורה **"מיום אל יום"**. ונראה מזה שהם סוברים שפירוש מיום אל יום מורה על מעת לעת, שהזמן של מעת לעת נכלל בתוך שני ימים, חלק מהיום הראשון וחלק מהיום השני, וכך שנו במכילתא גבי: **"אך אם יום או יומים יעמוד - יום שהוא כיומים, וזהו מעת לעת"**. ופירוש "יום" מורה על היום האחד עד שיחשך, אלא שתנא קמא סובר שלפי שנאמר: **"מיום אל יום"**, שמורה מעת לעת הוצרך לומר אחריו: **"הקים אותם כי החריש לה ביום שמעו"**, שאינו מפר אלא עד שתחשך. ורבי שמעון בן יוחי סובר שלפי שנאמר **"ביום שמעו - שומע אני עד שתחשך, לכך נאמר 'מיום אל יום' מעת לעת"**. וכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל, שאין משמעות **"מיום אל יום"** עד שתחשך, שכתב:

"הפרת נדרים כל היום ואינה מעת לעת. כיצד נדרה בתחלת ליל שני הרי זה מפר כל אותו הלילה וכל יום שני כו' ומהו זה שכתוב בתורה **'מיום אל יום'**, ללמד שמפר בלילה אם נדרה בלילה וכן מפר כל היום". גם לא מצינו בשום מקום שיאמרו שפירוש יום הוא שיעור עשרים וארבע שעות, דהיינו מעת לעת, כמו שנראה מדברי רש"י ז"ל, וצריך עיון.

פרק ל, טז

אחרי שמעו -

אחר ששמע וקיים, שאמר אפשי בו וחזר והפר לה אפילו בו ביום.

כדתניא בספרי: **"אחרי שמעו - אחרי קיום הנדר**. אתה אומר אחרי קיום הנדר או אינו אלא אחרי שמעו כמשמעו, כשהוא אומר **'החריש לה ביום שמעו'** הרי שמעו אמור, הא מה תלמוד לומר **'אחרי שמעו'**, אחרי קיום הנדר". פירוש: כשהוא אומר **"כי החריש לה ביום שמעו"** למדנו שהחרישה שיעורה כל היום, אבל בתוך היום, אף על פי שהחריש לה כששמע את נדרה חוזר ומיפר לה. אם כן מה תלמוד לומר **"אחרי שמעו"**, דמשמע שאם לא הפר לה תכף כששמע את נדרה, אינו חוזר ומפר, על כורחך לומר באחרי ששמע וקיים קמיירי, שאמר: אפשי בו, שאז אפילו בו ביום אינו יכול להפר. דליכא למימר מאי אחרי שמעו אחרי יום שמעו, דמה תלמוד לומר **"אחרי יום שמעו"** הרי כבר נאמר **"הקים אותם כי החריש לה ביום שמעו"** וכיון שהקים אותם שוב אינו יכול להפר.

פרק לא

פרק לא, ב

מאת המדינים -

ולא מאת המואביים, שהמואביים נכנסו לדבר מחמת יראה כו', אבל המדינים נתעברו על ריב לא להם.

ואי קשיא, דמהכא משמע דיותר ראוי להלחם במדינים מבמואביים, ובפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים משמע שיותר ראוי להלחם במדינים מבמואביים. דגרסינן התם: **"ויאמר ה' אל משה אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה - וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה קל וחומר בעצמו ואמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה: 'צור את המדינים והכיתם אותם', מואביים עצמן לא כל שכן".** ולפי זה קל וחומר פריכה הוא, מה למדינים שכן לא נכנסו עם ישראל מחמת יראה, אלא מחמת שנאה, ונתעברו על ריב לא להם, תאמר במואביים שמחמת יראתם מישראל עשו מה שעשו, ולמה הוצרך הקדוש ברוך הוא להזהירו **אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה**. יש לומר, שמשה לא ידע זה עד עכשיו שפירש לו הקדוש ברוך הוא, שהמדינים לא נכנסו עם ישראל כדי לעזור את מואב בלבד כמו שחשב משה,

אלא מרוב שנאתם וקנאתם בהם על דרך **"עובר ומתעבר על ריב לא לו"**, אבל המואביים שנכנסו עם ישראל, לא מחמת שנאתם הוא, אלא מחמת יראתם מהם, ולפי זה יהיה הדבר הפוך ממה שחשב משה, שלפי מחשבתו של משה יהיו המואבים יותר ראויים להלחם בהם, ולפי מה שפירש לו הקדוש ברוך הוא כאן יהיו המדינים יותר ראויים להלחם בהם, ולא קשיא ולא מידי.

דבר אחר: מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם.

אף על פי שאלה שתי הפרידות לא יצאו מן המואבים, אלא האחת מהן, שהיא רות המואביה, אבל האחרת היתה נעמה העמונית, לא המואבית, כבר הקשו התוספות זה בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים. ותרצו, שאף על פי שמזכיר שתי פרידות, על עמון לא אצטריך, אלא משום מואב נקט לה.

פרק לא, ג

וידבר משה -

אף על פי ששמע שמיתתו תלויה בדבר, עשה בשמחה ולא איחר.

בספרי. דאם לא כן **"וידבר משה"** למה לי, והלא כל המצות שנצטוה בהן לאמרן לישראל לא הוצרך הכתוב לומר וידבר משה אל העם, דמסתמא אמרן להם, ולפיכך גבי **"וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל"** נמי דרשו בו: "מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו", כדתנן בשלהי פרק בני העיר, ותניא נמי התם: "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות החג בחג".

אנשים -

צדיקים.

דאם לא כן **אנשים** למה לי, כיון דכתיב **"החלצו מאתכם לצבא"** והדבור הזה היה לאנשים, מכיון דכתיב: **"וידבר משה אל העם"** מסתמא אותם שנחלצו מהם אנשים היו, ואם כן על כורחך לומר שלא בא הכתוב אלא לתארם בתואר האנושות, שיהיו אנשים כשרים, דומיא ד"כלם אנשים". ומה שלא פירש גבי **"שלח לך אנשים"** כלום, משום דהתם אורחא דמילתא היא לומר: שלח אנשים, אבל הכא כשאמר **מאתכם** היינו **אנשים**.

פרק לא, ד

לכל מטות ישראל -

לרבות שבט לוי.

בספרי. דאם לא כן **"לכל מטות ישראל"** למה לי, הרי כבר נאמר **"אלף למטה אלף למטה"**, שפירושו אלף לכל מטה ומטה. והוצרך הכתוב לרבות שבט לוי, שלא תאמר כיון שאין לשבט לוי חלק ונחלה בארץ, לא יהיו בכלל הלוחמים, קא משמע לן. ולא ידעתי טעם למה לא יצא משבטי אפרים ומנשה רק אלף, והלא מאלף למטה משמע אלף לכל מטה ומטה, ואפרים ומנשה שני מטות הם לכל דבר, והנה במרגלים, מפני שכתוב במ **"איש אחד איש אחד למטה אבותיו תשלחו"**, שפירושו, בכל מטה ומטה, שלחו אפרים ומנשה שני אנשים, הושע בן נון וגדי בן סוסי. ושמה יש לומר, שאפרים ומנשה לא נקראו שבטים רק לנחלת הארץ בלבד, ולכן במרגלים, שהיו בעבור נחלת הארץ, נחשבו כשני מטות, ופה שלא היו רק לנקמת ה' בלבד, אינם נקראים רק שבט אחד.

פרק לא, ו

אותם ואת פנחס -

מגיד שהיה פנחס שקול כנגד כלם. דאם לא כן **"אותם"** תנינא למה לי.

דבר אחר: שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו כו'.

הא דנקט הכא אבי אמו מיוסף, דמשמע דפשיטא ליה, לאו דוקא, דהא בסוטה ובפרק יש נוחלין ספוקי מספקא להו אי אבוא דאמיה מיתרו, אמיה דאמיה מיוסף, או אי אבוא דאמיה מיוסף, אמיה דאמיה מיתרו, אלא חד מינייהו נקט. תדע, שהרי בפרשת פנחס אמר שפטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה, דמשמע דפשיטא להו דאבי אמו מיתרו, הפך מה שאמר כאן, אלא על כורחך לומר דלאו דוקא קאמר, אלא חד מינייהו נקט, ופעם הכי ופעם הכי.

ומניין שהיתה אמו של פנחס מיוסף, שנאמר מבנות פוטיאל מזרע יתרו שפטם

עגלים לעבודה זרה ומזרע יוסף שפטפט ביצרו.

בסוטה ובפרק יש נוחלין דייק לה מדכתיב פוטיאל, ולא פוטאל שני פוטים במשמע, שפטפט ושפטם.

וכלי הקדש -

זה הארון והציץ.

בספרי. זה הארון, שנאמר: **"ולא יבא לראות כבלע את הקדש"**. והציץ גם כן כתוב בו: **"קדש לה"**.

פרק לא, ח

חמשת -

בלעם הלך שם ליטול שכר העשרים וארבעה אלף שהפיל מישראל בעצתו.

במדבר רבה. דאם לא כן איך נמצא שם בלעם, והלא כבר הלך למקומו, כדכתיב: **"ויקם בלעם וילך וישב למקומו"** ומקומו של בלעם פתור ארם נהרים היא, ולא מדין. אבל לא ידעתי למה בקש שכר ממדין, והלא זקני מדין כבר הניחוהו והלכו להם, כשאמר להם **"לינו פה הלילה"**, כדכתיב **"וישבו שרי מואב עם בלעם - מכלל שזקני מדין הלכו להם"**, כדפרש"י בפרשת בלק. ועוד, לא מצינו שנדר לתת לו שכר, אלא בלק לבדו, שאמר לו: **"אל נא תמנע מהלוך אלי כי כבד אכבדך מאד"** וכתיב: **"ויאמר בלק אל בלעם הלא שלוח שלחתי אליך לקרא לך למה לא הלכת אלי האמנם לא אוכל כבדך"**. ועוד, למה לא הלך אל בלק לבקש ממנו שכר העשרים וארבעה אלף שהפיל מישראל בעצתו, שהוא היה הנודר לו לכבודו, אבל הניח את בלק שהוא העיקר משכרו והלך במדין שלא נמצא בשום מקום שנדרו לו, אלא אדרבה הניחוהו והלכו להם. ושמה יש לומר, שהמדינים שנתנו העצה לבלק לקרא לבלעם הם שהיו סרסורין דעבירה, שעל ידם נדרו לו זקני מואב מה שנדרו לו, ואף על פי שהלכו להם כשאמר לינו פה הלילה, מכל מקום כיון שעל ידי עצתן לקרא לבלעם מתו כל אותם העשרים וארבעה אלף ועשה למואבים בזה תועלת גדולה, קם והלך אל המדינים, שהיו הסרסורין בינו לבין זקני מואב שיבקש מהם שכר העשרים וארבעה אלף שיתנוהו לו או הם בעצמם או שיטילוהו מזקני מואב ויתנוהו לו, או שמא אל בלק היה הולך ליטול שכר העשרים וארבעה אלף, ומפני שמלכות מדין היה בין פתור ארם נהרים ובין מלכות בלק, הלך במדין לעבור משם ללכת אל בלק ליטול שכר העשרים וארבעה אלף כו'. ופירוש **"בלעם הלך למדין ליטול שכר העשרים וארבעה אלף"** - הלך למדין לעבור משם, שהיא דרכו בלכתו אל בלק, וליטול ממנו שכר העשרים וארבעה אלף.

ויצא ממדין לקראת ישראל ומשיאן עצה רעה, אמר להם: אם כשהייתם ששים רבוא לא יכולתם, ועכשיו בשנים עשר אלף אתם באים להלחם, נתנו לו שכרו משלם ולא קפחוהו.

בספרי. ולא ידעתי מאין ידעו זה, כי מהכתוב אינו נראה רק שבאו על מדין ומצאוהו שם והרגוהו. ושמה יש לומר, שהוציאו זה, מפני שלולא זה לא היה להם להרגו, מכיון שלא היה הוא מהמדינים שחייב הקדוש ברוך הוא בהם ההריגה, כדכתיב: **"צרור את המדינים והכיתם אותם"**, וישראל לא היו יודעים שבלעם נתן העצה של העשרים וארבעה אלף שנפלו מישראל, עד שגלה להם משה בשוכם ממדין - **"הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסור מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה"**, לפיכך אמרו בספרי: לפי שבא ליתן להם עצה, אמר להם: אם כשהייתם ששים רבוא לא יכולתם להם, עכשיו אתם יכולין להם, לכך נתנו לו שכרו משלם ולא קפחוהו. רבי נתן אומר: בבית דין הרגוהו, שנאמר: **"ואת בלעם בן בעור הקוסם וגו'."** שתנא קמא סובר שסבת הריגתו לא היתה רק מפני העצה הרעה שנתן להם לישראל בצאתו ממדין לקראתם, שהיה מורד וממרה בגזירת ה', שהזהירם **"נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים"**. ור' נתן אמר, שבבית דין דנו אותו

למיתה, מפני שהיה קוסם. והביא ראיה ממאמר: **"ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בחרב"** מאי הקוסם, וכי לא ידענו שקוסם היה, למה נאמר הקוסם, לומר לך שמפני היותו קוסם הרגוהו.

בחרב -

הוא בא על ישראל והחליף אומנתו וכו'.

דאם לא כן "בחרב" למה לי.

פרק לא, יא

השלל -

שלל הן מטלטלין של מלבוש ותכשיטין.

בז - הוא ביזת מטלטלין שאינן תכשיט.

מה שאמר **"בז - הוא ביזת מטלטלין שאינן תכשיט"**, מבואר ממה שאמר אחר זה פסוק לב **"ויהי המלקוח יתר הבז"**, שפירושו חוץ מהבז, כי מאחר שהמלקוח כולל האדם ובהמה, והמטלטלים של תכשיט שכבר הביאום קרבן לה', אם כן יחוייב בהכרח שיהיה פירוש **"יתר הבז"** חוץ מהמטלטלין שאינן של תכשיט, לא חוץ מהמטלטלין בכלל, כי מאמרו "חוץ" נראה שנשאר בידם, והמטלטלין של תכשיט לא נשאר בידם, כי הביאום קרבן לה'. אבל מה שאמר "שלל - הן מטלטלין של מלבוש ותכשיטין", לא ידעתי מנין לו זה, כי יותר נכון היה לו לומר שהוא כולל כל המטלטלין בכלל, מאחר שכלל כל הבזה לשנים: את כל השלל ואת כל המלקוח.

פרק לא, יז

וכל אשה יודעת איש -

ראויה ליבעל אף על פי שלא נבעלה.

כדתניא בפרק הבא על יבמתו: **"וכל אשה יודעת איש - בראויה ליבעל הכתוב מדבר, אתה אומר בראויה ליבעל או אינו אלא נבעלה ממש, כשהוא אומר: 'כל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו' הוי אומר בראויה ליבעל הכתוב מדבר"**. פירוש: מדקשו קראו אהדדי, דכתיב **"וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו"** הא אינה יודעת קיימו, מכלל דטף בין ידעו בין לא ידעו קיימו, וכתיב: **"וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו"** הא ידעו הרוגו, על כורחך לומר דקרא ד**"אשה יודעת"** ו**"אשר לא ידעו"**, לאו ידיעה ממש קאמר, דאם כן לא מתרצא דוקיא דקראי, אלא בראויה ליבעל הכתוב מדבר. והשתא משמע אשה, אפילו טף בת שלש שנים ויום אחד הראויה ליבעל. וקרי טף הפחות משלש שנים ויום אחד, שאינה ראויה ליבעל.

ואם תאמר, כיון דפירוש יודעת ראויה לדעת, אפילו היא קטנה, למה נכתב "אשה", דמשמע גדולה ולא קטנה, הוה ליה למכתב סתמא: וכל יודעת איש, דמשמע בין גדולה בין קטנה. ומקושית המקראות על כורחך לומר ד"יודעת" דקרא לאו ביודעת ממש קאמר, אלא בראויה ליבעל. כבר תרצו התוספות, דאי לאו "אשה" הוה מפרשין קרא דכל יודעת איש, דבטף קמיירי, והכי קאמר: בטף יודעת הרוגו, שאינה יודעת קיימו, אבל גדולה אפילו אינה יודעת הרוגו, כי היכי דלא תקשו קראי אהדדי, קא משמע לן "אשה", דהשתא קשו קראי אהדדי ועל כורחך לומר דפירוש "יודעת" ו"לא ידעו": בראויה להבעל קאמר.

ואם תאמר, היכי הוה מצי לפרושי קרא דוכל יודעת - בטף דוקא ובנבעלה ממש, אבל בגדולה אפילו אינה יודעת הרוגו, והלא כיון דקרא לא קפיד אלא בנבעלה ממש, אין הבדל בין גדולה לקטנה, והיכי מצו לאוקומי קרא דכל יודעת - בטף דוקא, אבל גדולה אפילו אינה יודעת הרוגו, כמו שתמצו התוספות. יש לומר, דאי לאו אשה, הוה אמינא דכל יודעת - בטף ובנבעלה קמיירי, אבל גדולה אפילו לא נבעלה הרוגו, משום דאם לא כן קשו קראי אהדדי, וקרא אתרי מיני קא קפיד: בנבעלה או בגדולה. דנבעלה, לא שנא גדולה לא שנא קטנה, הרוגו. ובגדולה, לא שנא נבעלה לא שנא לא נבעלה, הרוגו. אבל בלא נבעלה והיא קטנה אף על פי שהיא ראויה להבעל קיימו, לכך נכתב אשה, כי היכי דלקשו קראי אהדדי, ומכח הקושיא יתפרש קרא ד"יודעת" ו"אשר לא ידעו" בראויה לדעת, ולא בידעה ממש כמשמעו.

ואם תאמר, כיון דאשה דהכא לאו בגדולה קמיירי אלא בראויה להבעל אף על פי שהיא קטנה, משמע דשם אשה נופל על הקטנה. וכיון שכן, מנא ליה לרז"ל [לומר] דקרא ד"וכל אשה יודעת איש" בראויה ליבעל, אף על פי שלא נבעלה קמיירי, אי משום דקשו קראי אהדדי, דילמא אשה דהכא בקטנה קא מיירי, דהשתא לא קשו קראו אהדדי, דאיכא למימר טף ונבעלה הרוגו וטף ולא נבעלה קיימו אף על פי שראויה ליבעל. יש לומר, הא דשם אשה נופל על הקטנה היינו כשנכלל בה גדולה וקטנה כדהכא, דראויה להבעל כולל גדולה וקטנה, אבל על הקטנה לחודה לא, הילכך על כורחך לומר דאשה דהכא, או בגדולה לחודה קמיירי, או בגדולה וקטנה יחד, ואיך שיהיה קשו קראי אהדדי, ולפיכך הוכרחו רז"ל לפרש קרא ד"יודעת איש" בראויה לדעת, ולא ביודעת ממש, כי היכי דלא תקשו קראי אהדדי כדלעיל.

הרוגו -

למה חזר ואמר, להפסיק הענין, דברי ר' ישמעאל, שאם אני קורא הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש וכל הטף בנשים וגו', איני יודע אם להרוג עם הזכרים או להחיות עם הטף, לכך נאמר "הרוגו".

בספרי. ולא הבינותי זה, דהיאך היה עולה על הדעת לומר דוכל אשה יודעת איש דבק עם וכל הטף בנשים להחיותם, והלא כל הקצף שקצף משה על פקודי החיל לא היה רק

בעבור שהחיו הנשים, כדכתיב **"החיייתם כל נקבה הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם"** וגו'. ועוד, אם כן קרא ד"וכל הטף בנשים" למה לי, הוה ליה למכתב: וכל אשה יודעת איש למשכב זכר החיו ומכל שכן טף ולא ידעה. ועוד למה חלקן הכתוב לשנים, הוה ליה למכתב: וכל נקבה החיו לכם כמו שפתח מתחלה **"החיייתם כל נקבה"**, דמשמע בין ידעה בין לא ידעה בין גדולה בין קטנה. ושמה יש לומר, דאי לאו הרוגו שהפסיק הענין, הוא אמינא דהכי קאמר: אף על פי שבמלחמת הרשות התיר הכתוב להחיותן, כדכתיב דברים **"רק הנשים והטף והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל שללה תבוז לך"**, מכל מקום הנשים הללו לא היה ראוי להחיות כלן, אף אותן ש"היו לבני ישראל בדבר בלעם" וגו'. ועתה מאחר שהחיייתם אותם, לפחות הרגו הזכרים והחיו את הנקבות בין הגדולות שידעו איש, שהוא הקצה האחד, בין הקטנות אשר לא ידעו איש, שהוא הקצה האחר, על דרך: **"עד ירכה עד פרחו"**, כדי שיהיה דינם כדין מלחמת הרשות.

ואם תאמר, אי הכי כיון דנכתב **"הרגו"** דסיפא כדי להפסיק, מה צורך לכתוב **"הרגו"** דרישא, נכתוב: ועתה כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו. יש לומר, אורחיה דקרא הוא בכל מקום, להזכיר תחלה הפועל ואחר כך הדבר שנופל בו הפועל שצויה בו, ולא ההיפך. ולכן הוכרח להזכיר ההריגה תחלה, שהוא הפועל שמצוה בו, ואחר כך הדבר שנופל בו ההריגה.

ואמר **"ועתה הרגו כל זכר"**, ולא עתה כל זכר הרגו. וזהו הטעם, שהוקשה לו לר' ישמעאל מהרגו דסיפיה דקרא, ולא מהרגו דרישיה דקרא. וכיוצא בזה הוקשה לו לרש"י ז"ל על **"והיו המים"** שתי פעמים מ"והיו" דסיפיה דקרא, ולא מ"והיו" דרישיה דקרא. ואמר: "שאלו נאמר: והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת, שומע אני שבידו נהפכים לדם ואף כשהיו בארץ יהיו בהיתן, עכשיו מלמדינו שלא יהיו דם עד שיגיעו ליבשת", ולא נתן טעם על והיו המים דרישיה דקרא, שהיה די עם והיו המים דסיפיה דקרא לומר: והמים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת, מפני שמדרך המקרא להזכיר תחלה הפועל המצוה בו, שהוא ההויה, ואחר כך המים שנופל בהם פועל ההויה.

פרק לא, יט

מחוץ למחנה -

שלא יכנסו לעזרה.

שהרי אין שלוח טמאי מתים אלא ממחנה שכנה, אבל לא משאר המחנות, אפילו ממחנה לוויה, כדכתיב, **"ויקח את עצמות יוסף עמו - במחיצתו"**, דהיינו במחנה לוויה, כל שכן טמא מת.

כל הורג נפש -

ר' מאיר אומר: בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר. ולמדך הכתוב שהכלי מטמא בחבורי המת, כאלו נוגע במת עצמו. או אפילו זרק חץ בו והרגו, תלמוד לומר: "וכל נוגע בחלל" הקיש הורג לנוגע, מה נוגע על ידי חבורו, אף הורג על ידי חבורו.

בספרי בפרשת פרה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא נתכוננו דבריו אצלי, שאם הרגו בדבר המקבל טומאה של כלי שטף, אין האדם מטמא טומאת שבעה ולא צריך הזאה, לפי שהכלי אב הטומאה והאדם ראשון. ואם בכלי ברזל, כבר למדנו לחרב שהוא כחלל להטמא טומאת שבעה. ואם סבר הרב שכיון שנגע בכלי בעוד שהוא מחובר במת, יטמא אותו כמת עצמו טומאה בחבורין, מדרבנן הוא בחבורי כלים במת, כמו שמפורש במסכת נזיר בפרק שלשה מינין. ולשונם בספרי כך הוא: 'רבי מאיר אומר: בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהסט. או אפילו זרק בו חץ והרגו, תלמוד לומר' כו'. ופירושה, שבא ר' מאיר ללמד מכאן, שהמת מטמא במשא. ואם הרגו במקל יד וברומח, אפילו אין בו ברזל ונשאו בהם בשעה שמת, מטמא אותו במשא טומאת שבעה, ולא נתכון בדבר המקבל טומאה לכלי קבול, אלא בדבר שהאדם מקבל בו טמאה מן המת עצמו, כגון המשא, ורישא דבריתא התם: 'מנין שמטמא בהסט, אמרת קל וחומר: ומה נבלה קלה הרי היא מטמאה בהסט, מת חמור, דין הוא שיטמא בהסט. אי מה להלן טומאת ערב, אף כאן טומאת ערב, אמרת הסטו כמגעו, מקום שמגעו טומאת שבעה, הסטו טומאת שבעה, מקום שמגעו טומאת ערב, הסטו טומאת ערב. ר' מאיר אומר' וכו'. ומכאן יתברר פירושה, שהוא לענין שאמרנו, הביא תנא קמא משא המת מן הקל וחומר, ואפילו לטומאת שבעה, דלית ליה דיו, והביאו ר' מאיר מן הכתוב דאית ליה דיו, ולא אתי בקל וחומר, בבבא קמא בפרק כיצד הרגל", עד כאן דבריו.

ולא הבינותי דבריו כלל, כי מה שאמר, "שאם הרגו בדבר המקבל טומאה של כלי שטף, אין האדם מטמא טומאת שבעה ולא צריך הזאה, לפי שהכלי אב הטומאה והאדם ראשון", לא ידעתי מנין לו הא, דאדרבה מקרא ד"כל הורג נפש", שפירש אותו ר' מאיר בכל דבר המקבל טומאה, משמע דלאו דוקא חרב, אלא הוא הדין נמי שאר כלים, בין כלי מתכות, בין כלי שטף ובגדים, ש"כל הורג", כולל החרב וכיוצא בו, שמטמא בנגיעתו בכלי שהרג בו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק חמישי מהלכות טומאת מת: "כלים שנטמאו במת בין במגע בין באהל, הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו, מה המת מטמא הנוגע בו בין אדם בין כלים טומאת שבעה, אף כלים שנטמאו במת, הם והכלים או האדם שנגע בהן טמאים טומאת שבעה, שנאמר: 'בחלל חרב', מפי השמועה למדו שהחרב כמת, והוא הדין לשאר כלים בין כלי מתכות בין כלי שטף ובגדים, שהרי הוא אומר: 'כל הורג נפש וכל נוגע בחלל', וכי תעלה על דעתך שזה שירה חץ והרגו, זרק אבן והרגו נטמא שבעה ימים, אלא הורג נפש בחרב וכיוצא בה, מפני שנטמא בנגיעתו בכלי שהרג בו, שהרי נגע הכלי במת". ומשמע מדבריו אפילו שלא בחבורין. ולפיכך השיג עליו הראב"ד ז"ל ואמר: "אנו אין לנו

אלא בחרב, או בחבורין בשאר הכלים. וכל המקראות אינן אלא בחבורין, משמע דבחבורין כולי עלמא מודו, דלאו דוקא חרב אלא הוא הדין נמי לשאר כלים המקבלים טומאה.

ומה שכתב: ש"אם סבר הרב, שכיון שנגע הכלי בעוד שהוא מחובר במת יטמא אותו כמת עצמו, טומאה בחבורין מדרבנן היא". אינו מחוור, שהרי בפרק אין מעמידין רמו קראי אהדדי: "כתיב **וכל אשר יגע בו הטמא יטמא** וכתיב **והנפש הנוגעת תטמא עד הערב** הא כיצד, כאן בחבורין כאן שלא בחבורין". ואף על פי, שדחה אותה רבא ואמר: לא תתלו ביה ברב נחמן בוקי סרקי, כבר פירשו התוספות ד"לאו משום דאית ליה טומאת חבורין לאו דאוריתא, אלא משום דקסבר דיוסף בן אלעזר [יועזר] לא איירי בהכי". וכן נראה גם מדברי הראב"ד ז"ל ממה שאמר: "ואנו אין לנו אלא בחרב, או בחבורין בשאר כלים. וכל המקראות אינן אלא בחבורין" משמע דטומאת חבורין בשאר כלים כטומאת חרב, דכיון שטומאת חרב מדאוריתא, דחרב הרי הוא כחלל, שבזה מודה גם הרמב"ן ז"ל, כמו שנראה ממה שאמר **"ואם בכלי ברזל - כבר למדנו לחרב שהוא כחלל לטמא טומאת שבעה"**, טומאת שאר כלים נמי בחבורין מדאוריתא. וכתב עוד בפרק שביעי מהלכות נזיר, ש"מה שאמרו שהאדם מטמא בכלים הנוגעים במת טומאת שבעה, לא אמרו אלא בחבורין, חבורי אדם בכלים וכלים במת, אבל שלא בחבורין, טומאת ערב". וכתב, עוד בפרק חמישי מהלכות טומאת מת, "שכל הארבעה שטמאין במת", דהיינו: "כלים הנוגעים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם, שלשתן טמאים טומאת שבעה, והרביעי בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב", "כלן מהמקראות בספרי, אלא שזו הלכה תקועה בידם ומקובלת בפיהם שאין חייבין על ביאת מקדש בטומאת מת, אלא בטומאה שהנזיר מגלח עליה", אבל לא מפני שהן מדבריהם, ולא מדין תורה. הרי נתבאר מכל אלה המאמרים, שהתוספות והראב"ד ז"ל סוברין שטומאת חבורין מדאוריתא, ולא מדרבנן. ועוד, אפילו אם תימצי לומר דסבירא ליה לרש"י דחבורין דרבנן, אכתי לא קשיא ולא מידי ממה שפירש את דברי רבי מאיר על ידי חבורין, דאפילו למאן דסבירא ליה דחבורין דרבנן אקראי קא סמכי להו, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק חמישי מהלכות טומאת מת: "כלים שנטמאו במת, בין במגע בין באהל, הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו, שנאמר: **בחלל חרב**, מפי השמועה למדו שהחרב כמת. והוא הדין לשאר כלים בין כלי מתכות בין כלי שטף ובגדים כו' ומניין שאף הכלים הנוגעים באדם שנגע בכלים שנטמאו במת, טמאים טומאת שבעה, שנאמר: **וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וגו'**. נמצאת אומר: אדם שנגע במת ואדם באדם אחר, הראשון טמא טומאת שבעה, והשני טומאת ערב. וכלים הנוגעים במת, וכלים בכלים, שניהם טמאים טומאת שבעה, אבל השלישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. כלים הנוגעים במת, ואדם בכלים, וכלים באדם, שלשתן טמאים טומאת שבעה. והרביעי בין אדם בין כלים, טמא טומאת ערב. במה דברים אמורים לענין תרומה וקדשים, אבל לחייב כרת על ביאת מקדש או על אכילת קדשים, אינו חייב, אלא השנים

בלבד, הראשון שנגע במת והשני שנגע בו בדין תורה, שנאמר: **'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא'**. אבל הנוגע בכלים שנגעו באדם, או בכלים שנגעו במת, פטור, שהדברים האלו אף על פי שהן דברי קבלה אינו דין תורה, שהרי לא נתפרשו בתורה, אלא זה שנטמא במת, שהוא אב, והשני הנוגע בו, שהוא ראשון בין אדם בין כלים", עד כאן דבריו. והראב"ד ז"ל השיג עליו ואמר: "ראיתי זה האיש, כל מה שיקשה עליו בדברי רבותינו יאמר: 'מדבריהם הוא זה, ואינו דין תורה', ואינו כן, שהרי כל הארבעה שטמאין במת, כלן הן מן המקראות בספרי, אלא שזו הלכה תקועה בידם ומקובלת בפיהם, שאין חייבין על ביאת מקדש בטמאת מת אלא בטומאה שהנזיר מגלח עליה" כו'. הרי לך בפירוש, שהרמב"ם ז"ל סובר, שאף על פי שרבותינו למדו אותן בספרי מן המקראות, אפילו הכי אינו אלא מדבריהם, אלא שהסמיכו על המקראות על דרך אסמכתא בעלמא. והראב"ד ז"ל חולק עליו בזה. ורש"י ז"ל, אפילו אם תימצי לומר דסבירה ליה דטומאת חבורין אינה אלא דרבנן, מכל מקום אסמכה רבי מאיר אקראי, ולא קשיא ולא מידי.

ומה שטען עוד: "בספרי כך הוא, רבי מאיר אומר: בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהסט. או אפילו זרק בו חץ והרגו, תלמוד לומר" וכו', שזה הלשון מורה על ההסט, "שבא רבי מאיר ללמוד מכאן שמטמא במשא, שאם הרגו במקל יד או ברומח, אפילו אין בו ברזל ונשאו בהם בשעה שמת, מטמא אותו במשא טומאת שבעה". והוכרח לומר, שפירש בדבר המקבל טומאה, שאמר רבי מאיר, הוא בדבר שהאדם מקבל בו טומאה מן המת עצמו, כגון המשא, ולא בכלי המקבל טומאה, כמו שמוכן מלשון "בדבר המקבל טומאה", אין זה אלא מפני שהיה כתוב בספרו: "רבי מאיר אומר: בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, שמטמא בהסט". אבל מדברי רש"י נראה, שלא היה כתוב בספרו אלא: "בהורגו בדבר המקבל טמאה הכתוב מדבר", אבל לא היה כתוב בו שמטמא בהסט, שאם היה כתוב בו שמטמא בהסט, כמו בנוסחת הרמב"ן ז"ל, לא היה מפרש אותו בחבורים. גם הסמ"ג ז"ל, שהביא הברייתא הזאת, אינה אלא כנוסחת רש"י ז"ל ופירשה גם הוא לענין חבורין, כפירוש רש"י ז"ל. ומה שהביא ראייה על שדברי רבי מאיר הם על ההסט מרישא דברייתא דקתני "מניין שמטמא בהסט, אמרת קל וחומר" וכו' ועלה קאמר: "רבי מאיר אומר" וכו', ואמר: "ומכאן יתברר פירושה" שהוא לענין ההסט, נראה לי שאין משם ראייה, דאיכא למימר, שרבי מאיר אחלל חרב דברייתא קאי, דקתני: "בחלל חרב - בא הכתוב ולמד על החרב, שטמאה טומאת שבעה והנוגע בה טמא טומאת שבעה. הא למדנו לכלים ואדם, כלים ואדם וכלים מניין, תלמוד לומר: **'וכבסתם בגדיכם'** וגו'. ואגב זה סיים ואמר: "שאף המת בכלל חלל והרי הכתוב מוציאו מכללו לעשות את הפורש ממנו כמוהו, דברי רבי יאשיה". ובא רבי יונתן וחלק ואמר ש"אין המת בכלל חלל". ומניין לעשות הפורש ממנו כמוהו, מקל וחומר מנבלה. ואגב זה הקל וחומר אמר: "ומניין שמטמא בהסט, קל וחומר מנבלה" וכססיים משך דבריו, חזר לענין ראשון, שהוא המקרא של ב"חלל חרב".

ואמר: רבי מאיר אומר לאו דוקא בחרב, אלא אף שכל דבר המקבל טומאה שנאמר: **"כל הורג נפש"**. ופירוש בחלל חרב, שהוא דבר המקבל טומאה והוא הדין לכל דבר המקבל טומאה ולמדך המקרא הזה שהכלי מטמא בחבור המת כאילו נוגע במת עצמו. ומפני שהוקשה לו לרבי מאיר שמא אינו מטמא את ההורג מפני נגיעתו, אלא מפני הריגתו, הוכרח לומר "או אפילו זרק בו חץ והרגו", תלמוד לומר: **"וכל נוגע בחלל"** הקיש הורג לנוגע, מה נוגע על ידי חבורו, אף הורג על ידי חבורו. והכי משמע טפי, כדפרשית, דאקרא דחלל חרב דרישא דברייתא קאי, דאי אהסט הסמוך לו, כדפירש הרמב"ן ז"ל, מאי "בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר" דקאמר, והלא שום כתוב לא הוזכר בענין ההסט, אלא הקל וחומר בלבד. ומפני שראייתו של רבי מאיר על פירוש בחלל חרב - לאו דוקא חרב אלא כל דבר המקבל טומאה, היא מקרא ד"**כל הורג נפש"**, כתב רש"י ז"ל את דברי רבי מאיר פה בפסוק כל **"הורג נפש"** במקום בחלל חרב הכתוב בפרשת פרה.

תתחטאו -

במי נדה כדין שאר טמאי מתים.

אמר "במי נדה", מפני שפירש תתחטאו מלשון הזיה מגזרת **"תתחטאי באזוב ואטהר"** וההזיה אינה אלא במים. ואמר "כדין שאר טמאי מתים", אף על פי שכבר נכתב זה בפירוש בפרשת פרה, מפני שאלה היו טמאים ממתי גוים, והגוים אינם מטמאין כמתי ישראל, לפיכך הוצרך לומר כדין שאר טמאי מתים, להודיע שאף על פי שמתי גוים אינם מטמאים, הני מילי בטומאת אהל, דכתיב ביה: **"אדם כי ימות באהל"**, והגוים אינם קרוים אדם, אבל בטומאת מגע, דכתיב בה: **"ועל הנוגע בעצם או בחלל או במת או בקבר"** ואין כתוב בה אדם, הרי הם כשאר טמאי מתים, והיינו דמסיים בה: "שאף לדברי האומר" כו'.

פרק לא, כ

וכל מעשה עזים -

להביא כלי הקרנים והטלפים והעצמות.

כדתיניא בתורת כהנים: "רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: **'וכל מעשה עזים'** - לרבות כל העשוי מן העזים, אפילו מן הקרנים ומן הטלפים. משאר בהמה וחיה מנין, תלמוד לומר: **'מעשה'**, אם כן למה נאמר **'עזים'**, פרט לעוף"

פרק לא, כא

אשר צוה ה' וגו' -

תלה ההוראה ברבו.

אינו רוצה לומר ברבו ולא בעצמו, שהרי כל התורה מפי משה רבינו נאמרה לישראל, ואיך אפשר שיתלה עתה בעצמו, אלא הכי פירושה: שלא היה לו לפרש ששמע אותה מרבו, אלא לומר סתם: **זאת חקת התורה אך את הזהב וגו'**, ומסתמא לא שמע אותה אלא מפי

רבו, שנתנה כל התורה כולה על ידו, אלא שלא רצה להזכיר ההוראה שקבל מרבו סתם, מבלתי שיזכיר אותה בשם רבו, אף על פי שהכל יודעין, שהיא מפי רבו, כדי שיאמר הדבר בשם אמרו, כמו: **"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי"**, כדאיתא בספרי.

פרק לא, כג

כל דבר אשר יבא באש -

לבשל בו כלום.

פירש: המקרא קצר הוא, שהיה לו לומר: כל דבר אשר יבא באש לבשל בו, שפירושו כל שתשמישו על ידי האש תעבירו אותו באש להכשירו, דכבולעו כך פולטו, לא כל שהובא באש אף על פי שלא בשל בו כלום, שאחר שלא בלע מן האיסור, מה הכשר צריך.

אך במי נדה יתחטא -

לפי פשוטו חטוי זה לטהרו מטומאת מת.

ומלת נדה האמורה כאן היא מלשון **"ומזה מי הנדה"** מגזרת איכה **"וידו אבן בי"**, אבל לפי מדרשו היא מלשון **"כימי נדת דותה"**, מים הראויין לטבילת נדה, שהן ארבעים סאה. ומפני שמלת יתחטא אינה נופלת רק על החטוי, כמו **"הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר"** קרא הפירוש הראשון לפי פשוטו. ומפני שהמים הראויין לטבילת נדה ראויין לכל הטמאים, והיה לו לומר אך במי טמא יתחטא, הוצרך לומר: **"ורבותינו דרשו מכאן, שאף [להכשירן] מן האסור, הטעין טבילה"**, מפני שדבריהם הללו אינם אלא במדרגת הדרש בלבד, דאם לא כן, אך במי טמא יתחטא מיבעי ליה. ועוד, שסתם מי נדה אינן אלא מי הזיה, לא נדה ממש כמשמעה.

וכל אשר לא יבא באש -

כל דבר שאין תשמישו על ידי האור כלומר כוסות וצלוחיות שתשמישן בצונן, ולא

בלעו איסור. תעבירו במים מטבילין ודיו.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: **"ואינו נכון בעיני, שאין לשון תעבירו טבילה, כי היה אומר: תביאו במים, שהוא לשון הטבילה, כמו: 'במים יבא וטמא עד הערב וטהר'.** ועוד, שאף הכלים שתשמישן בצונן צריכין הכשר מן האיסור שבהם מלבד הטבילה הזו, ואיך לא יזכיר הכשרם, כאשר עשה בבאים באש. וכשלמדו רז"ל טבילה זו, לא הזכירו בה המקרא הזה, אלא דרשו **'אך במי נדה יתחטא'** - מים שהנדה טובלת בהם. אבל פירוש **'תעבירו'** לכבסם ולשפשף אותם במים יפה עד שתסור החלודה שנדבקה בהם מן האסור שנשתמשו בהם, שזהו הכשר מן האיסור. וכך אמרו רז"ל: מדיחן ומטבילן והן טהורים. ולשון ספרי: **'תעבירו באש'** - כגון הסכינים מפני נזית גוים. וכל אשר לא יבא באש - כגון הכוסות. **תעבירו במים** - מפני נזית גוים", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין מכל אלו טענה כלל, כי מה שטען: "שאיין לשון תעבירו טבילה, כי היה אומר תביאו במים, שהוא לשון הטבילה, כמו: במים יובא וטמא עד הערב וטהר", יש לומר, מפני שאמר למעלה ממנו תעבירו באש, שאין פירושו מלשון העברה מצד אל צד, כמו "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש", שפירושו מצד אל צד, כמו: משוורתא דפוריא, שמדלגין על האש מצד זה לצד זה, כדמפרש רבא, אלא מלשון הבאה באש. ואמר: "תעבירו באש", במקום תביאו באש, אמר גם פה "תעבירו במים" במקום תביאו במים. ועוד, שדרך הלשון בכמה מקומות לזווג המלות.

ומה שטען עוד "שאף הכלים שתשמישן בצונן צריכים הכשר מן האסור שבהן מלבד הטבילה הזו, ואיך לא הזכיר הכשרן כאשר עשה בבאים באש", אינה טענה, כי הכתוב לא הוצרך להזכיר אופן ההכשר, אלא באיסור הבלוע בכלי בלבד, כדי להודיענו איסורו ואופן פליטתו, שלולא שהודיענו הכתוב זה היינו חושבים, כיון שאין אסורו נראה לעין אין לחוש בו, גם לא היינו יודעים אופן פליטתו, שאם בלע על ידי האש ילבנו באש, ואם בלע על ידי חמין, יגעילנו בחמין, דכבולעו כך פולטו. אבל באיסור העומד בעינו על שטח הכלים והיא החלודה שעליו, כמו הכוסות והצלוחיות וכיוצא בהם, לא הוצרך הכתוב לא להודיע איסורו ולא להודיע אופן הסרתו, כי מאחר שאיסורו עומד בעינו על שטח הכלי, והיא החלודה הנשארת מהאיסור, בהכרח הוא שיסירנו על ידי שפשוף והדחה וכיוצא בו, ואין צורך להודיענו בזה לא איסורו ולא אופן הסרתו, כי מבואר הוא בעצמו. ומה שכתב רש"י "מטבילן ודיו", אינו רוצה לומר שדי בטבילה ואינו צריך לא הדחה ולא שפשוף, אלא הכי קאמר: אינו צריך לעשות בהם שום אחד מהתקונים שהזכירו לעשות בכלים שתשמישן על ידי האור.

ועוד שלשון רש"י הוא לשון המשנה בעינו, דקתני: "את שדרכו להטביל יטביל" שפירוש כל הראוי לטהר בטבילה, אין צריך בתקון אחר.

כגון, כלי שתשמישו על ידי צונן, יטביל ותו לא. שזה שאמר "יטביל" [אם] יהיה פירושו כמשמעו יטבילנו ודיו, זהו מה שכתב רש"י ז"ל בעינו "מטבילן ודיו", ואם יהיה פירושו הדחה ופירושו ידיחנו ודיו, יפורש גם לשון רש"י כמוהו.

ומה שטען עוד: "וכשלמדו רז"ל טבילה זו, לא הזכירו בה מקרא הזה, אלא דרשו 'אך במי נדה יתחטא - מים שהנדה טובלת בהן'", אתמהא, בשלמא מקרא ד"אך במי נדה יתחטא" יש ללמוד - מים שהנדה טובלת בהם שהם ארבעים סאה, ששיערו חכמים ז"ל והיא הטבילה, אלא מקרא ד"תעבירו במים" היכי משתמע טבילה, דילמא רחיצה בעלמא. ומה שפרש"י המקרא הזה על הטבילה אינו אלא מפתחות ב"ת - "במים" בלבד, שמורה על המים האמורים לעיל: "אך במי נדה יתחטא" הראוין לטבול בהם הנדה, שהם ארבעים סאה. ואם כן עיקר הטבילה לא למד אותה רש"י ז"ל רק מקרא ד"אך במי נדה יתחטא", כמו שלמדו אותה רז"ל.

ומה שטען עוד מברייתא דספרי ששנו: **"תעבירו באש - כגון הסכינים מפני נזית גוים**. וכל אשר לא יבא באש - כגון הכוסות. תעבירו במים - מפני נזית גוים", דמשמע שהעברת המים והעברת האש שניהם יחד מפני נזית גוים הם וצריך להסירה, והטבילה אינה מסירה את האסור, אלא מטהרת הטומאה בלבד. ומזה הוכיח דפירש תעבירו במים - הדחה. אין נוסחת ספרים שלפנינו, כמו הנוסחא של הרמב"ן ז"ל, אבל הנוסחא שלפנינו היא: **"כל אשר יבא באש - כגון הסכינים מפני נזית גוים**. וכל אשר לא יבא באש - כגון הכוסות מפני נזית גוים". לא כמו שכתוב בנוסחת הרמב"ן ז"ל: **"תעבירו באש - מפני נזית גוים**. ותעבירו במים", מפני נזית גוים". שמהנוסחא הזאת נראה שהוא טעם על תעבירו באש ותעבירו במים, שהצריך הכתוב להעביר באש כלים שנשתמשו בחמין, ולהעביר במים הכלים שלא נשתמשו בחמין, כדי להסיר מהם נזית גוים שנשתמשו בהם. ומפני זה הוכרח לומר שהעברה במים והעברה באש הם ממין אחת. ואחר שהעברה באש אינה אלא להסרה, יהיה גם העברה במים בהכרח להסרה, ואם היה פירוש **"תעבירו במים"** טבילה, כפירוש רש"י ז"ל, לא היה תעבירו במים להסרה, מפני שהטבילה אינה להסרה אלא לטהר הטמאין מטומאתן בלבד. אבל לפי הנוסחא שלפנינו אין שום טענה על רש"י ז"ל מפני שהטעם של נזית גוים, ששנו שם, יתפרש על הטבילה ופירושו: כל הכלים בין שנשתמשו בחמין בין שלא נשתמשו בחמין, הקפיד הכתוב בהן להצריך טבילה, מפני שיצאו מטומאת גוים ונכנסו בקדושת ישראל, כמו שאמרו בירושלמי.

פרק לא, כד

אל המחנה -

שאין טמא מת טעון שלוח ממחנה לזויה וממחנה ישראל.

פירוש: אפילו ממחנה לזויה, כדכתיב: **"ויקח את עצמות יוסף עמו - עמו במחיצתו"** פסחים סז א, שהוא מחנה לזויה, וכל שכן טמא מת, שהוא קל מעצמותיו של מת, שהן אבי אבות, וטמא מת הוא אב הטומאה, ואם כן על כורחך לומר שפירוש **"ואחר תבואו אל המחנה"** הוא מחנה שכינה, שהיה משולח ממנו.

פרק לא, כו

שא את ראש -

קח את החשבון.

פירוש קבל, כי פירוש **"שא"** לשון קבלה הוא, כמו **"לא תשא שמע שוא"**, לא לשון הרמה, כמו **"ישא פרעה את ראשך מעליך"**. ופירוש **"ראש"** - סך חשבון, כמו **"כי תשא את ראש"** ונקרא הסך ראש, מפני שמנהג בעלי החשבון לכתוב הסך בראש אגרת הפרטים, כמו שפירש החכם רבי אברהם בן עזרא.

פרק לא, כז

וחצית את המלקוח וגו' -

חציו לאלו וחציו לאלו.

כי "וחצית" נגזר מן חצי. ופירושו, שיתן חציו לתופשי המלחמה, וחציו לכל העדה, לא שיחלק אותו לחצאים בלבד בין מעמד תופשי המלחמה ובין מעמד כל העדה, כי אחריו: "וממחצית בני ישראל אשר חצה משה מן האנשים הצובאים", שפירושו: אשר חצה לעדה, שהוציאה מן הצובאים, ונתנה להם.

פרק לא, לב

יתר הבז -

לפי שלא נצטוו להרים מכס מן המטלטלין אלא מן המלקוח, כתב את הלשון הזה. כבר פירש למעלה: "מלקוח - אדם ובהמה. ובז - הוא ביזת מטלטלים שאינן תכשיט", ואם כן יהיה פירושו: ויהי המלקוח של האדם ובהמה, חוץ מהמטלטלין שאינן תכשיט, הצאן כך, והחמורים כך, ונפש אדם מן הנשים כך. ואמר "חוץ מהמטלטלים שאינן תכשיט", ולא אמר חוץ מהמטלטלים סתם, לכלול כל מיני המטלטלים, מפני שהמטלטלים של תכשיט, כבר הביאום שרי האלפים ושרי המאות קרבן לה', כדכתיב: "ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אצעה וצמיד טבעת עגיל וכומז לכפר על נפשותינו לפני ה'", וכתיב: "ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב מאתם כל כלי מעשה", ומלת "חוץ" מורה שנשארו בידם.

שבא לכלל חלוקה.

פירוש: חלוקת החצאין שנתן חציו לתופשי המלחמה, וחציו לכל העדה.

פרק לא, מב - מז

וממחצית בני ישראל אשר חצה משה -

לעדה, והוציאה להם מן האנשים הצובאים.

ותהי מחצית העדה -

כך וכך ויקח משה וגו'.

פירוש: מקרא קצר הוא, כי מאמרו "מן האנשים", במ"ם המורה על מה שממנו צריך "והוציאה". ומפני שצריך להודיע גם מה שאליו, הוסיף מלת "לעדה", שהוציאה מהם ונתנו לעדה. ואמר: "ותהי מחצית העדה כך וכך ויקח משה וגומר", להודיע שהנשוא של זה הדבור הוא "ויקח משה", כאילו אמר: וממחצית בני ישראל אשר חצה משה והוציאה מן

האנשים הצובאים ונתנה לעדה והיתה מחצית העדה מן הצאן כך, ובקר כך וגומר, לקח משה אחד מן החמשים וגומר.

פרק לא, מח

הפקודים -

הממונים.

כמו הפקידים וכמוהו פסוק יד "ויקצוף משה על פקודי החיל", כמו על פקיד החיל.

פרק לב

פרק לב, ג

עטרות ודיבון -

מארץ סיחון ועוג היו.

אמר זה, מפני שבני גד ובני ראובן לא אמרו זה אלא אחר כבוש מדין. ונראה, שבעבור ערי מדין שכבשו עתה, היו מדברים, ואין הענין כך, שהרי עטרות ודיבון מארץ סיחון ועוג היו, לפיכך הוצרך לומר שאף על פי שלא אמרו זה אלא אחר כבוש מדין, הזכירו גם הערים שכבשו מסיחון ועוג, כדי שיאמרו: "אם מצאנו חן בעיניך יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזתה", שהיא ארץ סיחון ועוג יחד עם ערי מדין שיותן להם לאחוזתה.

פרק לב, ח

קדש ברנע -

כך שמה. ושתי קדש היו.

פירוש: "כך שמה" - לא קדש לבד. וברנע שם המושל בה, כמו **אלוני ממרא**. ואם תאמר, אם כן למה קורא אותה קדש לבד, אחר ששניהם יחד הוא שמה, השיב שתי קדש היו, האחת **קדש ברנע** והאחרת **קדש לבד**.

פרק לב, יב

הקניזי -

חורגו של קנז היה וילדה לו אמו של כלב את עתניאל.

פירוש: אמו של כלב נשאת תחילה ליפונה וילדה לו את כלב, ואחר יפונה נשאת לקנז וילדה לו את עתניאל, וכלב נקרא בן יפונה בשם אביו, וקניזי בשם בעל אמו.

פרק לב, יז

וישב טפינו -

בעודנו אצל אחינו.

לא שישב שם תמיד, כי מה טעם לומר זה למשה.

בערי המבצר -

שנבנו עכשיו.

כי הבנוים מקודם כבר נהרסו במלחמה, ולפיכך הוצרכו לבנות ערים לטפם, כדכתיב
"גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפינו".

פרק לב, יט**מעבר לירדן והלאה -**

בעבר המערבי.

שהוא גבול ארץ כנען, כדכתיב: **"הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבא השמש"** ומקום
 נחלתם היה מעבר הירדן מזרחה.

פרק לב, כד**לצנאכם -**

מגזרת "צנה ואלפים".

לא מגזרת צאן, דאם כן היה לו לומר לצנאכם, כמו **"גם צנאכם"**, אבל מפני שהוא מגזרת
 צנה, שאין בו אל"ף בין הצד"י והנו"ן, לא נכתב בו אל"ף בין הצד"י והנו"ן. והאל"ף שאחר
 הנו"ן, הוא במקום הה"א של צנה.

והיוצא מפיכם תעשו -

לגבוה, שקבלתם עליכם לעבור למלחמה עד כבוש וחלוק, שמשה לא בקש מהם
 אלא "ונכבשה... ואחר תשובו", והם קבלו עליהם "עד התנחל" - להתעכב שבע
 שחלקו, וכן עשו.

אמר "תעשו לגבוה", מפני שזה שאמרו **"עד התנחל בני ישראל"**, שפירושו עד סוף שבע
 (שכבשו) [שחלקו], לא בקש אותו משה, אלא מעצמן קבלו עליהם, ואין זה לתועלת
 השבטים כלל, עד שיחשב גם זה מכלל התנאים שיתנו עם השבטים, שאם לא יקיימוהו
 יהיה התנאי בטל, רק הוא נחשב לנדר, כאדם שנודר להתענות, שאינו לתועלת שום אדם
 אלא לשם שמים בלבד, ונקרא נדר גבוה. ולפיכך אמר להם משה בעבור זה הדבור:
והיוצא מפיכם תעשו, כמו שאמר: **"איש כי ידור נדר לה'... לא יחל דברו ככל היוצא מפיו
 יעשה"**. ומה שאמר "וכן עשו", הוא כדי לקיים מה שפירש ש"תעשו" מורה על **"עד התנחל
 בני ישראל"** שקבלו מעצמם שיתעכבו שם עם אחיהם עד שבע שחלקו. ואמר והראיה על
 הפירוש הזה, ממה שכתוב בספר יהושע **"ויתן ה' לישראל את כל הארץ אשר נשבע לתת**

לאבותם וירשוה וישבו בה וינח ה' להם מסביב וגו' אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויאמר אליהם אתם שמרתם את כל אשר צוה אתכם משה וגו' לא עזבתם את אחיכם זה ימים רבים עד היום הזה וגו' ועתה הניח ה' אליכם לאחיכם כאשר דבר להם ועתה פנו ולכו לכם לאהליכם" וגו'

פרק לב, כח

ויצו להם -

כמו עליהם. ועל תנאם מנה אלעזר ויהושע. כמו: "ה' ילחם לכם".

אמר "כמו עליהם", מפני שהצוי הזה הוא לשון מנוי ושררה, ופירשו מנה אלעזר ויהושע, כמו שכתב אחר זה. ואינו נופל בזה מלת להם, אלא עליהם. ואמר: "ועל תנאם" מפני שלא היו ממונים רק על התנאים, ואמר: "כמו ה' ילחם לכם" שב אל "ויצו להם - עליהם" (ואמר: כמו ה' ילחם לכם), שפירושו כמו עליכם - בשבילכם.

פרק לב, לב

ואתנו אחוזת נחלתינו -

כלומר בידינו וברשותנו תהי אחזת נחלתינו מעבר הזה.

אמר: "כלומר בידינו וברשותנו", מפני שהמובן מאתנו הוא שתהיה אחזת נחלתם עמהם יחד. גם הוסיף ואמר: "תהי", מפני שמאמרו "בידינו וברשותנו" אחזת נחלתינו יסבול שהיתה ברשותנו אחזת נחלתינו, לפיכך הוסיף מלת תהיה, שלא תאמר היתה נחלתינו, שעדיין לא זכו בנחלתם זו, אלא אחרי קיום התנאים הנזכרים. ופירש: "כי באה נחלתינו אלינו" אחר קיום התנאים, כאילו אמר: אחר קיום התנאים האלה, לא נבקש עוד לנחול מעבר לירדן והלאה, כי כבר קבלנו נחלתינו בעבר הירדן המזרחי למפרע, קודם עוברנו את הירדן, מכיון שכבר קיימנו תנאינו באחרונה, אחר שהחזקנו בנחלתינו ובנינו גדרות צאן למקננו וערים לטפינו וישבו בתוכם.

ומן התימה מן הרמב"ן ז"ל היאך נעלם ממנו זה, וטען על דברי הרב על שפירש גבי "כי באה נחלתינו אלינו - כבר קבלנוה בעבר המזרחי" ואמר: "ואינו הגון שידברו כן לפני משה, כי אינו בידם, אבל ברצונו הדבר תלוי ולא קבלוה עד שיתננה הוא להם". ואם היתה דעת הרב, כן מדוע לא טען עליו מדבריו על דבריו, שהרב עצמו פירש כאן "כלומר בידנו וברשותנו תהי אחזת נחלתינו" ולא אמר בידינו וברשותנו היתה אחזת נחלתינו. גם אמר: "מעבר הזה", מפני שעבר הירדן קראו שתי הפאות, הפאה המזרחית, שהיא ארץ סיחון ועוג, והפאה המערבית, שהיא ארץ כנען, ומלת "הזה" מורה על ארץ סיחון ועוג.

פרק לב, לו

ערי מבצר וגדרות צאן -

זה סוף פסוק, מוסב על תחלת (המלה) ויבנו בני גד את הערים האלו להיות ערי מבצר וגדרות צאן.

לא כפי מצבו, שמורה שכל אלה הערים הנזכרים, היו ערי מבצר וגדרות צאן, דאם כן מאי "ויבנו" דקאמר, הרי כבר בנויים ועומדים.

פרק לב, לח

ואת נבו ואת בעל מעון מוסבות שם -

שמות עבודה זרה הם, והיו האמוריים קורין עריהם על שם עבודה זרה שלהם, ובני ראובן הסבו את שמם לשמות אחרים וזהו מוסבות שם, נבו ובעל מעון, מוסבת לשם אחר.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "והכתוב שאמר: 'ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו', על כלם ירמוז, לא על נבו ועל בעל מעון בלבד. ועוד, מה טעם שיזכיר אותם הכתוב בשם עבודה זרה שלהם ויאמר כי בני ראובן בנו אותם והסבו שמם ולא יזכיר ה' הטוב המוסב להם. ומנהג הכתוב לעולם בערים הנלכדות להזכיר השם החדש 'ויקראו ללשם דן בשם דן אביהם', 'ויקרא אתהן חות יאיר', 'ויקרא לה נבח בשמו' גם בכל המוסבות שם יזכירם 'ושם חברון לפנים קרית ארבע', 'ושם דביר לפנים קרית ספר'", עד כאן דבריו.

ואני תמה מאד, מי גלה לו שהרב ז"ל כיון במאמר "ובני ראובן הסבו את שמם לשמות אחרים" שהם בעבור שמות שקראו להם אחרי בנינם החדש, עד שיטעון עליו ש"הכתוב שאמר 'ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו' על כלם ירמוז ולא על נבו ועל בעל מעון בלבד". ולמה לא יפרש את דברי הרב שכונתו היתה בזה על השמות שהסבו להם קודם בנינם החדש, ששמות שאר כל העירות חשבון ואלעלה וקריתים, שהיו נקראים בהם קודם בנינם החדש לא שינו אותם עד אחר שבנו אותם הבנין החדש, אבל שמות נבו ובעל מעון, שהיו נקראים בהם קודם בנינם מפני היותם שמות עבודה זרה, הסבו את שמם לשמות אחרים קודם בנינם, על דרך "בית גליא בית כריא", כדי שלא יזכר בפיהם שם עבודה זרה, וזהו "מוסבות שם" שהסבו את שמם לשמות אחרים, קודם בנינם החדש, ואחר שבנו אותם ואת כל שאר העיירות בבנין החדש קראו את כלם יחד בשמות אחרים, כמנהג של בוני העיירות.

ומה שטען עוד: "מה טעם שיזכיר אותם הכתוב בשם העבודה זרה שלהם ויאמר כי בני ראובן בנו אותם והסבו שמם", הוסיף מלת "בנו" על דברי הרב, כדי שיטעון עליו.

גם אמר ולמה "לא יזכיר השם הטוב המוסב להם", איננה טענה, כי הכתוב לא הזכיר כל שאר העיירות רק בשמות הישנים שהיו נקראים בימים ההם, מפני היותם מפורסמים והיה מן ההכרח שיזכיר גם נבו ובעל מעון בשמותם הראשונים המפורסמים, כמו בשאר העיירות, ומפני שלא היה התר להם לקרותם בשמות העבודה זרה הוצרך הכתוב לומר שהם הסבו את שמם והיו קוראים אותם בלשונם בשמות אחרים, טרם בנינם החדש, מה

שלא עשו כן בשאר העיירות, ואחר בנינם החדש קראו את כלם יחד בשמות אחרים כמנהג בוני העיירות.

ומה שטען עוד: "ומנהג הכתוב לעולם בערים הנלכדות להזכיר השם החדש - 'ויקרא אתהן חות יאיר' 'ויקרא לה נבח בשמו'", אינה טענה, כי הכתוב הוצרך פה להזכיר כל הערים בשמותיהן הישנים אשר היו להם מימי קדם, כדי שידעו הכל את הערים אשר כבש, ומה מין ערים היו, ואי אפשר זה אלא כשיזכירם בשמותיהם המפורסמים שהיו מימי קדם. ומנהג הכתוב שקורא הערים הנלכדות בשם החדש, זהו כשקורא להן שמות, אבל כשרוצה להודיע ולפרסם העיירות אשר כבשו איזה ערים הם, בהכרח הוא שיזכירם בשמותיהם הראשונים המפורסמים בעולם, לא בשמותיהם החדשים אשר קראום לזכרם, שעדיין לא נתפרסמו שמותיהם.

ואת שבמה -

בנו שבמה, והיא שבם האמורה למעלה.

הוסיף מלת "בנו" להורות שזאת שבמה דבקה עם בנו דלעיל, כאילו אמר: ובני ראובן בנו את חשבון ואת שבמה. ומה שאמר ["בנו"] שבמה" פירוש שאינה דבקה עם "מוסבות שם" הסמוך לה עד שיהא זה פירוש, כמו שהסבו את נבו ואת בעל מעון לשמות אחרים, כך הסבו גם שמה של שבמה לשם אחר, רק היא דבקה עם בנו דלעיל, כמו שבנו כל העיירות דלעיל, כך בנו גם את שבמה. ואמר "והיא שבם האמורה למעלה", שלא תחשוב מאחר שהיה שמה שבם, ועכשיו קורא אותה שבמה שהוא שם חדש שהסבו לה, אמר: "והיא שבם האמורה למעלה", כלומר שבם ושבמה אחד הוא.

פרשת מסעי

פרק לג

פרק לג, א

אלה מסעי -

משל למלך שהיה בנו חולה כו' כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות:

כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך.

"כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני, לכך נאמר אלה מסעי", במדבר רבה.

פרק לג, לח

על פי ה' -

מלמד שמת בנשיקה.

ש"על פי ה'" נדרש לפניו ולאחריו: ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' על פי ה' וימת שם. ויהיה "על פי ה'" מתפרש לשנים, כי "ויעל... על פי ה'" פירושו בגזרת ה', ו"על פי ה' וימת" פירושו בנשיקת פיו.

פרק לג, מ

וישמע הכנעני -

כאן למדך, שמיתת אהרן היא השמועה.

דכתיב "ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במותו... וישמע הכנעני", אלמא מיתתו היא השמועה ששמע, אבל למעלה בפרשת פרה כתוב: "וישמע הכנעני" ולא ידענו מה שמועה שמע, אם מיתתו של אהרן, אם בכייתו של אהרן, מפני ששניהם כתובים לעיל "וימת אהרן שם בראש ההר... ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל". ואפשר לומר ששמע את שניהם, ובפרשת פרה הודיע - של מיתתו ושל בכייתו, וכאן הודיע - של מיתתו, ושניהם נכונים, אבל מ"לא ידענו", לא משמע כך.

פרק לא, מט

אבל השטים -

מישור של שטים, אבל שמו.

לא שפירוש אבל - מישור. והמתרגם שתרגמו "מישור שטים", פתר הענין, לא הלשון. ורש"י ז"ל פירש זה בפרשת לך לך גבי "איל פארן", עין שם.

פרק לג, נג

והורשתם את הארץ -

מיושביה.

אמר זה, מפני שפירוש והורשתם מלשון גרוש, והגרוש אינו נופל בארץ, רק ליושביה מן הארץ, או לארץ מיושביה, כי הכל אחד. ופירש **והורשתם** מלשון גרוש, מפני שאילו היה מלשון ירושה, היה לו לכתוב: וירשתם את הארץ, מבנין הקל, לא מבנין הכבד, כי אחר שהקל ממנו יוצא לשני, יחוייב שיהיה הכבד ממנו יוצא לשלישי. אבל מענין גרוש, שלא נמצא ממנו מבנין הקל הוא יוצא לשני בלבד, והיא הארץ מיושביה. ולכן צדקו דברי הרב ודברי אנקלוס שפירשוהו מענין גרוש, ולא מענין ירושה.

פרק לג, נד

למטות אבותיכם -

דבר אחר: בשנים עשר גבולים כמנין השבטים.

תימה, דהא דלא כמאן, דתניא בפרק יש נוחלין "רבי יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר: 'לשמות מטות אבותם ינחלו'. רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: 'לאלה תחלק הארץ'. ומה אני מקיים 'לשמות מטות אבותם ינחלו', שכל נחלות שבעולם, חיים יורשים מתים, וכאן מתים יורשים חיים כו'. רבי שמעון בן אלעזר אומר: לאלה ולא לה נתחלקה הארץ, כדי לקיים שני מקראות הללו, הא כיצד, היה מיוצאי מצרים, נוטל חלקו עם יוצאי מצרים, היה מבאי הארץ נוטל חלקו עם באי הארץ. מכאן ומכאן, נוטל חלקו מכאן ומכאן". אלמא כולי עלמא מודו ד"שמות מטות אבותם" ליוצאי מצרים קא מיירי, ולא לשבטים, ואלו הכא ב"למטות אבותיכם תנחלו" ספוקי, מספקא ליה אי ליוצאי מצרים קמיירי אי לשבטים קמיירי, ופירש אותו בשני הפירושים, וצריך עיון.

פרק לג, נה

והיה אשר תותירו מהם -

יהיו לכם לרעה.

הוסיף מלת "יהיו לכם", כי בזולת מלת "יהיו", יהיה פירושו, שאתם תותירו אותם בכונה שיהיו לשכים. ובזולת מלת לכם, לא יודע למי יהיו לשכים. גם פירש לשכים לרעה, כי אין כוונת השכים אלא הרעה, לא שכים ממש.

פרק לד

פרק לד, ג

והיה לכם פאת נגב -

רוח דרומית אשר מן המזרח למערב.

פירוש: כל רוח דרומית שמקרן מזרחית דרומית עד קרן מערבית דרומית.

ממדבר צין -

אשר אצל אדום מתחיל מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשע המטות.

אמר "אשר אצל אדום" במקום "על ידי אדום", להורות שפירוש "על ידי אדום" אשר אצל אדום. ואמר "מתחיל מקצוע דרומית מזרחית" כו', להודיע שמקום מצב מדבר צין בארץ כנען, שהיא ארץ תשע המטות הוא בקרן מזרחית דרומית שלה:

כיצד שלש ארצות כו'.

כל דבריו מבוארים לכל מעיין הצורה הזאת (במקור יש שרטוט).

פרק לד, טו**קדמה מזרחי -**

אל פני העולם שהם במזרח.

פירש "קדמה - אל פני", כי פירוש קדם - פני, דכתיב "הן קדם אהלוך ואיננו. אחר ולא אבין לו". והה"א שבסופה במקום למ"ד בתחלתה. ופירש שהפנים האמורים פה הם פני העולם שפני העולם היא הפאה המזרחית, כאילו אמר: אל פני העולם - אל מזרח.

פרק לד, יז**אשר ינחלו לכם -**

כל נשיא ונשיא אפוטרופוס לשבטו ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים, ובורר לכל אחד חלק הגון. ומה שהם עושים יהיה עשוי, כאילו עשאו שלוחים. כדאיתא בפרק האיש מקדש ד"אמר רבה בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לזכות, ולחוב על מנת לזכות, תלמוד לומר: 'ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ', דליכא למימר דהאי קרא לשלוחו של אדם שכמותו הוא דאתא, דאטו קטנים בני שליחות נינהו. גם ליכא למימר דלזכין לאדם שלא בפניו הוא דאתא, דהא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר, ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר, אלא כדרבה בר רב הונא, כדלעיל. ופרש"י: "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מניה לגדולים, אלא לאוריי נמי, דלקטנים אפילו חובה הבאה להם מחמת זכות, דרשאין בית דין לעשות להם, כי הכא דלזכותם בנחלה באו, ואף על פי שפעמים שחלוקה זו חובתם היא, דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו, אפילו הכי לא הדרי בהו", ולפיכך גבי יתומים נמי ממנים להם בית דין אפוטרופוס "לדון ולערער בשבילם לזכותם ולהנאתם, ואם יתחייבו בדין, מה שעשו עשו". וזהו שכתב רש"י: "כאילו עשאו שלוחים", ולא שלוחים ממש, דאטו קטנים של שבטים בני שליחות נינהו. ומה שאמר "ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים" ולא אמר: ומחלקים נחלת הארץ לשבטים ולמשפחות ולגברים, הוא מפני שחלוקת הארץ לשבטים על פי הגורל היתה, והגורל עצמו היה צווח ואמר: תחום פלוני לשבט פלוני, ואין זה תלוי ביד האפוטרופוסין של שבטים, אבל חלוקת נחלת השבט למשפחותיו וחלוקת המשפחה לגברים, זהו שתלוי בידי האפוטרופוסין, ועל זה הוצרך הכתוב להודיע שמה שעשו עשוי.

פרק לד, יח - כט**לנחול את הארץ -**

שהוא נחל וחולק אותה במקומכם.

לנחל את בני ישראל -

שהם ינחילו אותה לכם למחלקותיה.

פירוש: בשלשה מינים נזכרה הנחלה שחלקו נשיאי השבטים לישראל: "אשר ינחלו לכם את הארץ", "לנחול את הארץ", "לנחל את בני ישראל בארץ כנען".
ופרש"י:

"ינחלו לכם -

בשבילכם

ובמקומכם, כמו: 'ה' ילחם לכם", לא כשאר לכם שבמקרא, שאם כן היה לו לכתוב: ינחילו לכם. ופירש "לנחול את הארץ - שהוא נוחל וחולק אותה במקומכם", ומפני שהם במקומם, לא הוצרך הכתוב לכתוב פה מלת לכם, שפירושו בעבורכם, כדלעיל. ופירש ל"נחל את בני ישראל בארץ כנען - שהם ינחילו אותה לכם", פועל יוצא, לא שהם ינחלו בשבילכם. ופירש ההנחלה שהנחילום מה היא, ואמר: "למחלקותיה", שחלקו אותה למשפחות ולגברים, לא לנחלת הארץ לשבטים, כי הם לא פעלו כלום בירושת הארץ לשבטים, אלא שחלקו תחלה ירושת השבטים למשפחותיהם, ואחר כך חלקו ירושת המשפחות לגברים.

פרק לה

פרק לה, ד

אלף אמה סביב -

ואחריו הוא אומר "אלפים אמה". הא כיצד, אלפים הוא נותן להם סביב, ומהם אלף הפנימיים למגרש, והחצוניים לשדות ולכרמים.

ד"מדותם מחוץ לעיר" - "מקיר העיר וחוצה" קמייירי, כדאיתא בעירובין פרק מי שהוציאווהו מגזירה שוה ד"מקום" מ"מקום", ו"מקום" מ"ניסה", ו"ניסה" מ"ניסה" ו"ניסה" מ"גבול", ו"גבול" מ"גבול", ו"גבול" מ"חוף" ו"חוף" מ"חוף", ומשום הכי קשיא ליה מרישיה דקרא, לסיפיה דקרא, כתיב "ומגרשי הערים אשר תתנו ללויים מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב", וכתיב "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה", שפירושו מקיר העיר וחוצה.

ותירץ: אלפים הוא נותן להם סביב מקיר העיר וחוצה, ומהם אלף הפנימיים למגרש, והאלף החצוניים לשדות ולכרמים. וזהו ששנינו בשלהי מסכת ערכין: "אין עושין שדה מגרש, ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש. וא"ר אלעזר: במה דברים אמורים בערי הלויים, אבל בערי ישראל עושה שדה מגרש. ובערי הלויים מאי טעמא לא. א"ר

אלעזר: דאמר קרא: **'ושדה מגרש עריהם לא ימכר'**. מה לא ימכר, אילימא לא ימכר כלל, הא כתיב: **'גאולת עולם תהיה ללויים'**, מכלל דמזדבן, אלא מאי לא ימכר לא ישנה".

ופרש"י: "מגרש הוי אלף אמה סביב לעיר, כדכתיב **'מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב'**, וחוף לאותן אלף היה להם ללויים סביב אלף אמה לשדות ולכרמים, כדכתיב 'ומדותם מחוף לעיר' וגו'. ואוקמיה: **'מקיר העיר וחוצה'** הוצא מהם אלף אמה מגרש והשאר שדות וכרמים. מגרש פנוי מכלום, אין בו בית ואין זורעין אותו, אלא נוי הוא לעיר. ואין עושין שדה מגרש - משום דמחריב יישוב ארץ ישראל והיינו חרבן, שממעט את הזריעה. ולא מגרש שדה - שמחריב את נוי העיר. ואין עושין אותו עיר, שיעשו בו בתים, שאין עיר נאה בלא מגרש, וכל שכן שאין עושין העיר מגרש מפני שמחריבין את יישוב העיר". ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל: "שאם היה אומר למדוד מן העיר אל החוף אלפים אמה לכל רוח, היה אומר: ומדותם מחוף לעיר לפאת קדמה וגו', אבל **'ומדותם... את פאת קדמה'** היא מדידת הצד ההוא", אינה טענה, כי אין מלת "את" פה כמשמעה, כאשר חשב, רק במקום מן, כמו **"כצאתי את העיר"**, כאילו אמר: ומדותם מחוף לעיר מפאת קדמה אלפים באמה. ואדרבה, יש לטעון עליו, שאם היה אומר למדוד הפאה המזרחית, היה די לומר: ומדותם את פאת קדמה אלפים באמה, מה טעם מחוף לעיר, וכי תעלה על דעתך שימדדנה בתוך העיר, אלא על כורחך לומר, דהכי קאמר: ומדותם מחוף לעיר מפאת קדמה אלפים באמה, שפירושו שתמדדו מקיר העיר וחוצה מצד קדמה אלפים באמה.

פרק לה, יב

מגואל -

מפני גואל הדם שהוא קרוב לנרצח.

פירש המ"ם מפני, ולא כמ"ם "מבית ומחוף", שכל המקרא מלא מהם, מפני שהמקלט איננו נקרא מקלט רק בערך אל הרוצח, שקולטו בתוכו, שלא יוכל הגואל הרודף אחריו להמיתו, לא מקלט בערך אל הגואל. לפיכך פירש המ"ם הזה מלשון מפני, כמ"ם **"מהיכלך על ירושלים, לך יובילו מלכים שי"**, שפירושו שמפני הכבוד השוכן בהיכלך, יראו כל המלכים, ויובילו לך שי.

וכאילו אמר: והיו לכם הערים למקלט רוצח, מפני גואל הדם הרודף אחריו. ובעבור ששם "הגואל" נופל על קרוב הרוצח, כמו על קרוב הנרצח, הוצרך להוסיף על הגואל מלת "דם", להורות על קרוב הנרצח. וזהו שכתב רש"י אחר זה "שהוא קרוב לנרצח".

פרק לה, יג

שש ערי מקלט -

מגיד שאף על פי שהבדיל משה בחייו שלש ערים בעבר הירדן, לא היו קולטות עד שנבחרו השלש שנתן יהושע בארץ כנען.

במכות בפרק אלו הן הגולין, אבל בספרי מפיק ליה מקרא ד"תהיינה שש הערים האלה למקלט". דתניא: "תהיינה שש הערים האלה למקלט - למה נאמר, לפי שהוא אומר: 'את שלש הערים תתנו מעבר לירדן', שומע אני הראשונה שמפרישין תהא קולטת, תלמוד לומר: 'תהיינה שש הערים האלה', מגיד שלא קלטה אחת מהן עד שהופרשו כלם". משמע דמיתורא דקרא הוא דקא מפיק לה, לפיכך צריך לומר דמתניתין דמכות לאו מקרא ד"שש ערי מקלט תהיינה" הוא דקא דייקי לה, אלא מקרא יתירה ד"תהיינה שש הערים האלה" הוא דקא מפיק לה, אף על פי שכתבה פה.

פרק לה, יד

את שלש הערים -

אף על פי שבארץ כנען תשעה שבטים, וכאן אינן אלא שנים, השה מנין ערי מקלט שלהם, משום דבגלעד נפיש רוצחים. בספרי. ואם תאמר, והלא ערי המקלט אינן אלא לשוגגין, והשוגגין לא יהיו אלא לפי רבוי העם ומיעוטו. יש לומר, אף על פי שאין הערי מקלט אלא לשוגגין, מכל מקום יש מזידין רבים שמראים עצמם שוגגים, ולפיכך אנשי גלעד דנפיש בהו רוצחים, היו בהם הרבה שופכי דמים במרמה ומראים עצמן שוגגין, והוצרך להרבות להם ערי מקלט לקלוט את כלם, כי לא נדע מי הוא השוגג האמיתי, ומי הוא השוגג שאינו אמיתי.

פרק לה, טז

ואם בכלי ברזל -

אין זה מדבר בהורג בשוגג הסמוך לו, אלא במזיד. ובא ללמד כו'. הוצרך לומר "ובא ללמד" על המזיד, ולא על השוגג, מפני שאם הוא על המזיד, לא היה צריך לומר "ואם בכלי ברזל", מאחר שההורג במזיד הוא בר קטלא בכל דבר שיהרגנו. אבל אם הוא על השוגג, הוצרך לומר אם בכלי ברזל וכל הנמשכים אחריו, להודיע שאף על פי שהוא שוגג, אם הורג בכלי ברזל הוא בר קטלא אף על פי שהוא שוגג.

שם תאמר בהורג בשוגג הכתוב מדבר.

עד "ואם בשנאה יהדפנו". דאם כן מה שכתוב אחריו "ואם באבן יד וגו' מות יומת הרוצח", בשוגג הוא מדבר, ואי אפשר זה, שהרי הוא אומר למטה מזה: "או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות" וגו'.

פרק לה, יז

באבן יד -

שיש בה מלא יד.

בספרי. ולא ידעתי למה נכתב זה, והלא כבר כתב **"אשר ימות בה"**, שפירושו שיהא בה שיעור כדי להמית. וכשיש בה מלא יד אם היא ממיתה הרי היא בכלל **"אשר ימות בה"**, ואם אינה ממיתה, אינה בכלל אשר ימות בה ופטור. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל בפרק שלישי מהלכות רוצח משמע, שאין פירוש באבן יד אלא לענין ההכאה שמשערין את היד, שאינו דומה זורק אבן בחבירו ברחוק שתי אמות לזרוק בו ברחוק עשר אמות, שברחוק עשר אמות יהיה כחה יותר, ולפי זה לא קשיא ולא מידי.

פרק לה, יט

בפגעו בו -

אפילו בתוך ערי מקלט.

דאם לא כן **"בפגעו בו הוא ימיתנו"** למה לי, הרי כבר נאמר: **"גואל הדם הוא ימית את הרוצח"**.

פרק לה, כג

או בכל אבן אשר ימות בה -

הכהו.

בלא ראות -

שלא ראהו.

הוסיף מלת הכהו בין **"אשר ימות בה"** ובין **"בלא ראות"**, לשתי סבות: האחת, שבזולת זה התוספות, יהיה המובן ממנו ש**"בלא ראות"** דבק עם **"אשר ימות בה"**, ופירושו: שלא ראה מיתתו, ואין הדבר כן, רק פירושו שלא ראה הכאתו. ועוד, שבזולת זה התוספות, יהיה מאמר **"או בכל אבן"** חסר בהכרח, כי היה צריך לומר או הכהו בכל אבן, דאי אפשר לומר דקאי א"השליך" דלעיל מיניה, דאם כן או כל אבן מיבעי ליה.

ויפל עליו -

מכאן אמרו ההורג דרך ירידה, גולה, דרך עליה אינו גולה.

במכות בפרק אלו הן הגולין שנינו: "היה מעגל במעגלה ונפלה עליו והרגתו, או שהיה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו, או שהיה יורד בסלם ונפל עליו והרגו, הרי זה גולה". פירוש: מפני שכל אלו דרך ירידה הן, "אבל היה מושך במעגלה ונפלה עליו והרגתו, היה דולה בחבית ונפסק החבל ונפל עליו והרגו, היה עולה בסולם ונפל עליו והרגו, הרי זה אינו גולה". פירוש: מפני שכל אלו דרך עליה הן. ופירשו בגמרא "מנא הני מלי, אמר שמואל, דאמר קרא **'ויפל עליו וימות'**, עד שיפול דרך נפילה".

פרק לה, כה**אשר משח אותו בשמן הקדש -**

אלא להביא את הנמשח בימיו שמחזירו במיתתו.

פירוש: הכהן הגדול השני, שנמשח בימיו של הרוצח הזה, כשימות, חוזר הרוצח לעירו. ונמצא שהכהן הגדול הזה מחזירו לעירו, שפירוש **"אשר משח אותו"** - אשר נמשח בימיו, וקורא אותו הכתוב שהוא משח אותו.

פרק לה, כט**בכל מושבותיכם -**

למד שתהא סנהדרין נוהגת בחוצה לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל.

אבל בפרק קמא דמכות, שנינו: סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ ומפיק לה מקרא דהכא. וכן שנינו בספרי: **"בכל מושבותיכם -** בארץ ובחוצה לארץ". ומה שכתב רש"י: "כל זמן שנוהגת בארץ ישראל", הוא מפני שאינן נקראים **"אלהים"**, שפירושו דיינים, אלא הסמוכים בלבד, לא שנא מפי בית דין הגדול, לא שנא מפי בית דין של עשרים ושלושה, לא שנא מפי בית דין של שלושה, ואינן נקראים סמוכים אלא הסמוכים מפי הסמוך איש מפי איש עד בית דינו של יהושע, או בית דינו של משה רבינו עליו השלום בלבד. וכן אינן נקראים סמוכין אלא אם כן נסמכו בארץ ישראל בלבד, שאין סומכין זקנים בחוץ לארץ. ואף על פי שהסומכין עומדים בארץ, כיון שהנסמכים בחוץ לארץ, וכל שכן אם היו גם הסומכים בחוצה לארץ. מכל הני משמע, שאין סנהדרין נוהגת בחוצה לארץ, אלא בזמן שסנהדרין נוהגת בארץ, אבל בזמן הזה שאין סנהדרין נוהגין בארץ, שכבר בטלה הסמיכות, אינה נוהגת כלל, לא בארץ ולא בחוצה לארץ, אלא דברים המצויין תמיד ויש בהם חסרון כיס, כגון הודאות והלואות, שאף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ נקראים אלהים, "אנן שליחותייהו דידהו קא עבדינן".

פרק לה, ל**כל מכה נפש -**

הבא להורגו על שהכה את הנפש,

לפי עדים ירצח -

שיעידו שבמזיד ובהתראה הרגו.

פירוש: הרי זה מקרא קצר, כאילו אמר: כל מכה נפש שהרג נפש, אינו רשאי להורגו אלא אחר שיעידו, שבמזיד ובהתראה הרגו. ובספרי: "לפי שהוא אומר **'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט'** שומע אני יהרגנו בבית דין שלא בעדים, תלמוד לומר: **'כל מכה נפש לפי עדים'**, מגיד שאינו הורגו אלא בבית דין ובעדים". מפני שהוקשה להם וכי היכן

מצינו שיתחייב האדם מיתה או ממון בלא עדים, אדאיצטריך הכא לומר שלא יהרג אלא על פי עדים, אמרו: "לפי שהוא אומר: 'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט', שומע אני" כו'.

פרק לה, לא

ולא תקחו כופר -

לא יפטר בממון.

פירוש: הרי זה מקרא קצר, כאילו אמר: לא תקחו כפר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות לפוטרו מן המיתה, כי מות יומת. ובספרי: "לפי שהוא אומר 'אם כופר יושת עליו' אי כשם שנותנין פדיון למומתין בידי שמים, כך נותנין למומתין בידי אדם, תלמוד לומר: 'ולא תקחו כופר', שלא יפטר בממון כמו שנפטרין המומתין בידי שמים". ומפני שהוקשה להם וכי היכן מצינו שהמחוייב מיתה נפטר על ידי ממון, אדאיצטריך הכא לומר שלא יפטר, אמרו סלקא דעתך אמינא דנפטר, דומיא דמומתין בידי שמים.

פרק לה, לב

לנוס אל עיר מקלטו -

למי שנס אל עיר מקלטו, שהרג בשוגג, אינו נפטר מגלות בממון, ליתן כפר לשוב לשבת בארץ בטרם ימות הכהן.

פירוש: מי שהרג בשוגג ונס ונכנס אל עיר מקלטו, אינם רשאים לא הדיינין ולא גואלי הדם לקחת ממנו כופר לפטרו מן הגלות הזה, לשוב לעירו בעוד שהכהן הגדול חי וקיים, אלא יעמוד בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול, שכמו שאין הרוצח במזיד נפטר מידי מיתתו בממון, כך אין הרוצח בשוגג נפטר מידי גלותו בממון.

פרק לה, לג

לא תחניפו -

לא תרשיעון, כתרגומו: לא תחייבון.

אמר זה, כי לא תפול חנופה בדם עד שיאמר: "כי הדם הוא יחניף", דבשלמא גבי ארץ אפשר לפרש בה אנשי הארץ, כמו "ארץ כי תחטא", כאילו אמר: ולא תחניפו את אנשי הארץ אשר אתם דרים בה, אלא בדם מה חנופה נופל בו.

פרק לו

פרק לו, ד

ואם יהיה היובל -

מכאן היה רבי יהודה אומר עתיד היובל שיפסק.

שכל "אם" שבמקרא לשון תלוי הוא, מלבד אותן השלש של רבי ישמעאל. כדתיא במכילתא, והביאו רש"י בפסוק **"ואם מזבח אבנים - רבי ישמעאל אומר: כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה: 'אם מזבח אבנים תעשה לי', 'אם כסף תלוה את עמי', 'אם תקריב מנחת בכורים'**, שעל כרחך אין אלו אלא ודאין, ובלשון כאשר הם משמשיין". אבל זה שאפשר לפרשו תלוי, למה לא יהיה כמשמעו. ומה שכתב אחר זה: "ואפילו יהיה היובל", אינו רוצה לומר שפירוש ואם - אפילו, שאם כן הוא סותר מה שפירש לעיל "עתיד היובל שיפסק", דמשמע שזה ה"אם" תלוי הוא, אלא אפילו זה מלשון רש"י הוא, לא מפירוש מלת "אם".

פרק לו, יא

מחלה תרצה וגו' -

כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים, כסדר תולדותן, ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן מגיד ששקולות זו זה כזו.

בפרק יש נוחלין. פירוש: כאן מנאן לפי סדר תולדותן, שהרי בנישואיהן הכתוב מדבר, כדכתיב: "ותהיינה לבני דודיהן לנשים", שדרך נשואי האחיות להנשא כסדר תולדותן, תחלה הבכירה ואחריה הצעירה, על הסדר, כדכתיב: **"לא יעשה כן במקומו לתת הצעירה לפני הבכירה"**, אבל בשאר מקומות שמזכירן הכתוב. מונה אותן לפי מדרגתן בחכמה. ופרשב"ם דמסברא אמרינן הכי, דלא ליקשו קראי אהדדי. ומה שאמר "מגיד ששקולות זו כזו", זהו כדתנא דבי רב ישמעאל, ואינו רוצה לומר שקולות בחכמה, דאם כן מאי "לפי חכמתן" דקאמר, דמשמע שאינן שוות בחכמה, אלא הכי קאמר, שהיו שקולות בכבוד, שהגדולה בשנים מכבדת הגדולה ממנה בחכמה, והגדולה בחכמה מכבדת את הגדולה ממנה בשנים, וכיוצא בזה גבי אהרן ומשה, שפעמים הקדים הכתוב את אהרן, שכתוב **"הוא אהרן ומשה"** ופעמים ההיפך **"הוא משה ואהרן"** ללמד ששקולין הן, והביאו רש"י בפרשת וארא, ואינו רוצה לומר שקולין בחכמה, אלא בכבוד שכל אחד היה מכבד את חברו, משה לאהרן, מפני שגדול ממנו בשנים, ואהרן למשה מפני שגדול ממנו בחכמה. נשלם ספר במדבר סיני בסייעתא דשמיא.