

פרשת במדבר

שאו את ראש כל עדת בני ישראל (א: ב).

כמו שאומרים לקוטיניר (הממונה להרוג מחוייבי מיתה למלך) ארים רישיה דדין, לשון רש"י... ולא נתברר לי למה דורשו לגנאי... וביקרא רבה דורשו לשבח, אין שאו אלא לשון גדולה, כמד"ב ישא פרעה את ראשיך והשיבך על בניך. וכו' (אבל) במדבר סיני רבה... שאמרו מאי דכתיב שאו את ראש; רוממו את ראש גדלו את ראש לא נאמר, אלא שאו את ראש, כאדם האומר לקוטיניר סב רישיה דפלן וכו', והנה הלשון כפי הכונה יתפרש ע"כ.

זמערנח "הגמל" והלמ"ד הכפולה" שכתב שהוראת המלה היא גלגול ותנועה כמו גלגל העגלה, והוסיף "שמוה השורש והענין ואם גלגלתי מקעו בית דגן" מפני שהיא מתגלגלת. ואינו נראה שיקרא כן ראש האדם החי, אלא הראש שנכרתה מן הגוף.

והראש שלזה נחנך הרמז"ן בסיום דבריו "והנה הלשון מתפרש כפי הכוונה", שר"ל שכתב לשון נשיאת ראש מובנו רוממות וגדולה, כלפי אס מחוך הענין משמע היפוכו, וכאן שנאמר לשון גולגולת וללא נורף, פירשוהו מלשון קוטיניר הכורת ראש הנדון למיתה, ד"מ.

והפ"ז יש לדעת איך ידרשו גולגולת הנאמר בזמן — עומד לגולגולת — צפ' בשלח, וכן בשקלים צפ' פקודי צקע לגולגולת, ושערי הדרוש והרמזים לא נעטלו.

ואולי יש לפתור הסמירה שדרך כלל יש לדרוש אוחו לשבח, לשון רוממות וגדולה, וכאן דורשו לשון הריגה משום גולגולת דכתיב צענין. דהיינו, שצטוף הפסוק אחרי אמרו שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם... מוסיף לגולגולתם, שלכאורה ללא צורך הוא, שאינו מוסיף שום תוספת ציבור צפסוק וגם שהוא כפל של ראש האמור ברישא דקרא.

והוראת המלה גולגולת כלשון משנה היא ראש אדם שאינו מחובר לגוף, כמו אף הוא ראש גולגולת שצפה על פני המים, וכן השדרה והגולגולת. וכן במקרא, במיתת איזבל (מלכים ב', ט: לה) ולא מנאו כי אס הגולגולת והרגלים וכפות הידיים; ומתן אס גולגולתו (שופטים ט: גג); ואם גולגולתו תקעו בית דגן (ד"ה א, י: י).

וראה עוד ספר השרשים לרבינו יונה אכן ג'נאח

והלויים יחנו סביב למשכן העדות... ושמרו את משמרת משכן העדות (א: ג).

אע"פ שנאמר זה במשכן בהיותו בין הדגלים במדבר הוא מצוה לדורות גם במקדש וכו' וטעם ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות, שישמרו אותו בלילה וילכו סביב למשכן כמו שאמרו, הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ והם כולם בשומרים לראש המלך וכו'.

יש לעורר בדברי הרמז"ן צשחים.

בית הצחירה פ"ח הל"צ שהביא דברי המפרש ומסיק ודברי המפרש תמוהים צעיני. וכן צבאר שבע הביא דברי המפרש וכתב עליו ח"ל זה לא היה ולא נברא לפי שאין מנזם שמירה זו אלא בלילה ולא ביום וכן כתבו בהדיא הרמז"ס וסמ"ג ור"ס וצברטורה עכ"ל. ובמנחת חינוך מנזם שפ"ח הביא דבריהם והעיר שאדרכה תמיהתם תמוה ח"ל "אדרכה מנגן דאינו אלא בלילה כיון שאינו מפני פחד אלא מפני הכבוד, שאינו דומה פלטרין וכו' כמבואר ברמז"ס, ופוק חזי דפלטרין מלכים יש לו שומרים ביום ג"כ... וכעת איני

א. מהא דכתב הרמז"ן שמנזם שמירת מקדש היא שישמרו אוחו בלילה משמע שאין מנזם שמירת מקדש נוהגת ביום. וכן כתב הרמז"ס פ"ח מצית הצחירה הל' ב', ושמירה זו מנזמה כל הלילה. וכן בפירוש הראב"ד ריש מס' תמיד.

אבל יש לדעת שאין זה דברי הכל שהמפרש למס' תמיד כתב שס, ריש המס', "נפקא לן צגמרא שזרין לכהמ"ק שיהיו שומרים יום ולילה". וראה משנה למלך

יודע טעם לדברי הראשונים דסוברים דהוא רק כלילה, ואפשר מלאו באזה ברייתא, וי"ע עכ"ל. לכאורה נדקו דבריו וטענתו טענה אלימחא, וא"כ צריכים לדעת מקורם של רבותינו הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן וסמ"ג ור"ש שאין שמירה אלא כלילה. ודוחק הוא לומר שהיתה לכולם "איזו ברייתא" נעלמה.

והנראה לומר בזה, ראה פירוש הרא"ש ריש תמיד ח"ל ושימור זה אינו משום חשש גניבה וכו' אלא גזירת הכתוב היא דכתיב ושמרו, וזה כבוד המקדש שלא יסיתו דעתם ממנו לא ביום ולא כלילה כדכתיב ביהודיע, ושמרת את משמרת הבית מקם (מ"ב, יא: (ו) וראה בתרגום ורש"י שם שביאורו של מקם, מהסית דעתכם. ואף שבהשקפה ראשונה היה נראה שהרא"ש מסכים עם המפרש שיש שם שמירה בין ביום ובין כלילה, אחר העיון בלשוננו נראה יותר שאינו מוכח כלל. שאין להבין כוונת אמרו שהשמירה כדי שלא יסיתו דעתם בין ביום ובין כלילה — וע"כ בעי שמירה בין ביום ובין כלילה, אלא הכי קאמר משום דאין להסית דעת מן המקדש בין ביום ובין כלילה לפיכך יש חיוב להפקיד שומרים בשעה שיש היסח הדעת מן המקדש והוא כלילה דוקא, שמבלעדי השומרים יסיתו דעת ממנו משא"כ ביום דזמן עבודה הוא וכל היום מסתובבים בה כהנים בעבודתם בקרבנות יחיד וצבור וברכת כהנים וכו' ולויים בדוכנם וישראל במעמדם ממילא אין חיוב על הציבור להפקיד שומרים שממילא אין היסח הדעת שורה במקדש, אבל כלילה שיש שם היסח הדעת יש בה חיוב למנות שומרים. ובני הנבון כמ"ר חיים ישראל שמעון שליט"א העירני שכדברי משמע מדברי חסד' הרא"ש לעירובין כ"ג ע"א, שכתב שצמקדש היו שומרים כל הלילה ולא הזכיר של יום כלל. ואע"פ שיש לדחוק ולומר שלא הזכיר הרא"ש בחוספוטיו אלא שמירת לילה דבה תליי אי הו המקדש היקף לדירה או לא, מ"מ אין דבריו נוטים כן. וכן העירני שצרא"ש למדות ריש פ"ה כתב ג"כ ח"ל שצמק' תמיד חנן שהכהנים והלויים היו שומרים המקדש כלילה.

ואם כן הוא יש לישב חמיהת המנח"ם הנזכרת; שצמורה לא נזכר לא יום ולא לילה צמנות שמירה, וא"כ מנ"ל לרבותינו הראשונים שלא היו שומרים בה אלא כלילה. אלא היות ועיקר יסוד חיוב שמירה הו משום היסח הדעת ממילא שמחוייבים להפקיד שומרים כשיש בה היסח הדעת, והוא כלילה.

וה"פ י"ש להבין דברי הראב"ד ריש תמיד שגוראים כסותרים את עצמם. שאחר שפחת ואמר בתחלת דבריו ששמירת המקדש כלילה היא כתב הלל דבריו שהיו מקומות שהיו שומרים גם ביום וגם כלילה והיו מקומות ששומרים רק ביום. ומלכד הסמירה שבדבריו תמוהים הם מאד. חדא דלמה תלה הדבר ביש מקומות, ממ"כ אי סבר שיש שמירה גם ביום למה לא בכל המקומות, ואי אין שמירה ביום, למה נשתנה אלו מאלו. ועוד, למה הסתיר המקומות האלו ולא הודיע לא שם ולא איה הם, כאשר הם צמנה שכל הכ"ד מקומות מפורטים או בשמם או באזה פנה או מול איה שער, ועוד קשה שכלל מנין לו חילוקי דינים אלו. ולפי האמור דבריו מוסברים ביותר. שבאמת אין שמירת המקדש מצוה הנוהגת ביום ואינה מצוה הנוהגת כלילה אלא מצוה הנוהגת במקום שיש היסח הדעת, תהיה ביום או כלילה. וזהו שביאר הראב"ד שהמקומות המפורטים צמנה הם מקומות מסויימים שמחוייבים שמירה כל לילה ולפיכך פרטם המנהג שאין בהם חילוקי זמנים, מ"מ מוסיף שיש מקומות שמסכימים דעת מהם אף ביום, או אולי לא בכל יום ויום אלא שיש ימים שמסכימים דעת מהם או שעות ביום שמסכימים דעת ושעות שאין למשל המחילות לטמאים שצעת שאין שם טמאים שורה בהם היסח הדעת, ועוד מקומות כאלו שלפנים מחומת הר הבית שלא פרטם המנהג מפני שאינם שוה בכל יום.

וה"פ הנ"ל יש גם נפ"מ רבתי לדינא אף לסוברים שאין שמירה אלא כלילה, שאילו היה המקדש שם משום שהקיפיה לגיונות ואין יוצא ואין בא ובטל התמיד וכו', ואין שם כהנים הראוים לעבודה אלא בעלי מומין (ובעלי מומים כשרים לשמירה, כאשר העלה המנח"ם שם) היו הכהנים והלויים הנמצאים מחוייבים לערוך שם סדר השמירה אף ביום, ואף בחוץ העזרה עצמה, שמבלעדי השמירה נמצא המקדש צמנצ של היסח הדעת והו כמו לילה דבעי שמירה. וראה בגמרא שם וברמב"ם פ"ח מצהב"ח הל' ה' שלא היתה שמירה בעזרה ממש אלא כלשכות שעל גבי העזרה שאין בהן קדושת העזרה (גגין ועליות לא נתקדשו) והן בית אבטינס ובית הנילוך, וכן צבית המוקד שהיה צנוי בחול ופחות לקודש, אבל בעזרה עצמה לא כאשר העלה שם המנח"ם מצוה שפ"ח. והוא תמוה לכל המקודש מחצירו היה צריך לכבדו ביותר, והעזרה שבה המזבח ובה אוכלים קדשי קדשים וכו', הוא הפלטרין ממש,

(אִינוּ דומה פלטרין שיש עליו שומרים וכו') וזה דוקא לא היו שומרים בעת שזהר הבית וכו' היו עשרים ואחד שומרים. ולפי הנ"ל יחא מאד דעזרה שהיה שם הקטר חלצים ואצרים ואם המוצא מוקד בו כל הלילה, כיום הוא ואינו צריך שמירה, וכן נהיכל היתה המנורה דולקת מערב עד בוקר. משא"כ במקומות המזכרים שהיו שומרים בפנים מחומת העזרה, כן יש בהם משום היסח הדעת. ונראה מוכן מה שבמשכן לא היו שומרים בפנים כל עיקר, אלא מבחוץ, ראה דברינו הלאה בהערה ב' בדברי הרמב"ן בפסוק זה].

וע"פ הנאמר אמרתי לפרש דברי הנביא בשם ה' (ישעיהו סג: ו) "על חומותי ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה, תמיד לא יחשו...עד יבונן ועד ישים ירושלים תהלה בארץ". לפי שאף בחורבנה אין להסית דעת מירושלים, כלואת ירמיה (נ"א: כ')

זכרו מרחוק את ה', וירושלים תעלה על לבבכם. וכן דרש ר' יוחנן (סוכה מא, ע"א). וליון היא דורש אין לה (ירמיהו ל: ז) מכלל דבעי דרישה. אשר ע"כ הפקיד ה' שומרים על ירושלים גם כיום וגם כלילה, שבחורבנה כשישראל בגולה הרי יש בה היסח הדעת גם כיום וגם כלילה. וע"ז בשר לנו הנביא שאין הקב"ה מסית דעתו מירושלים אף בחורבנה, ולפיכך אמר שהפקיד ה' שומרים על ירושלים כל היום וכל הלילה, ולמה נתן קצנה לדבר, "עד יבונן ועד ישים ירושלים תהלה בארץ", שבבנינה העתידה, ב"צ אמן, כבר לא יהיה צורך לשומרים לא כיום ולא כלילה, שלא יהיה לה לירושלים היסח הדעת לא כיום ולא כלילה, כיבוד הנביא כשברצונו ירחמנו "ופתחו שעריך תמיד, יומם ולילה לא יסגרו (ישעיהו ס: י"א) "יומם ולילה תמיד" הנאמר כאן כנגד "יומם ולילה תמיד" הנאמר בפקידת שומרים בחורבנה.

ב. אע"פ שנאמר זה במשכן...הוא מצוה לרורות גם במקדש.

הא דכתב הרמב"ן שצריך מלוא שמירה במשכן נאמרה, נראה כדבר פשוט אלא שיש לעורר מחשבות עירובין כ"ג ע"א ד"ה שהוא ע' אמה דקאמר שם הגמרא דכל שלא הוקף לדירה כגון גינה וקרפף, עד בית סאתיים מותר לטלטל בחוכה ואם היא למעלה מבית סאתיים אסור, ושיעור צ"ס ממשק גמרין. והקשו בתוס' וילף מהר הבית או מעזרה שהם גדולים יותר וחירונו בחירון שני שהעזרות חשיבי מוקפין לדירה שהיו שומרים בה כל הלילה. בהשקפה ראשונה היה נראה שדעתם שבמשכן לא היו שומרים כל הלילה. ודבריהם תמוהים כי מלוא שמירה נאמרה בעיקר גבי משכן כאשר כתב כאן הרמב"ן ודוק עוד בדבריו בפתיחה לספר במדבר שכתב כן להדיא וראה גם ברמב"ם כן פ"ח מזהב"ט הל"ב, דכל הפסוקים שהביא שם למלוא שמירה באוהל מועד משחעי וממשכן למדים למקדש, וא"כ האין יתכן דבמקדש גופא לא היו שומרים.

אבל אחר העיון מסתבר לומר שכונתם לומר דבמשכן לא היו שומרים לפנים מן הקלעים דוקא, אבל מסביר למשכן ודאי היו שומרים. ודו"ק צ"ק דתמיד וברמב"ם פ"ח מזהב"ט הל"ב ותראה שאף במקדש לא היו שומרים בעזרה, והא דתנן שבג' מקומות היו הכהנים שומרים בפנים, היינו בפנים חומת העזרה,

אבל לא במקומות שיש בהם קדושת העזרה; שהיו שומרים בבית אבטינוס, בבית הנליץ ובבית המוקד, אבל בעזרה ממש לא היו שומרים כאשר העלה המנח"ם שפ"ח. וא"כ במשכן לא היו שומרים בחוכה כלל, שלא היו לו לא גגין ועליות ולא לשכות וכל שהוא לפנים מן הקלעים קדוש בקדושת העזרה, וממילא לא היו שם שומרים בפנים, ולדקו דברי התוס' שבמקדש לא היו שומרים בפנים חומת העזרה, שלגבי שבת מקרי העזרה מוקף לדירה שהשומרים היו לפנים מחומת העזרה ולא אכפת לן אי היה קדוש בקדושת העזרה אם לא, משא"כ במשכן לא היו שומרים בחוכה כלל. וטעם הדבר [דעזרה עצמה ובמשכן לא היו צריכין שמירה מצפנים] כתבנו למעלה אות א' שלהרא"ש שצריך יסוד דין שמירה היו משום היסח הדעת, והעזרה אין בה משום היסח הדעת אף כלילה, שיש בה הקטר חלצים ואצרים כל הלילה וממילא לא צרי שמיירה בעזרה ולא במשכן לפנים מן הקלעים. אבל זה פשוט שבמשכן היו שומרים מבחוץ כמו שהיו למקדש שומרים מבחוץ בכ"א מקומות.

ג. במש"כ הרמב"ן "וטעם ושמרו הלוים...וילכו סביב המשק וכו'", דוק בלשון הרמב"ם פ"ח מהל' זהב"ט הל"ט שדעתו שלא היו הלוים הולכים ומסובבים סביב המשכן אלא עומדים

או יושבים על משמרתם. וזהו י' הוסיף וממונה אחד היה שם ואיש הר הזית היה נקרא והיה מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה וכו'. ויש לדון בדבריהם, במאי פליגי מאיפה הוסיף מר כדלית ליה ומר כדלית ליה, וכעת יספיק ההערה.

ובלימוד עם חבורת בחורים מופלגים הערתי הערה זו וענה הבחור המופלג מרדכי בן איצ'י ואמר שאולי לא פליגי הרמב"ם והרמב"ן כלל, והא דכחז הרמב"ן "וילכו ושמרו", משום דס"ל שאיש הר הזית (ראה שם הל"י) לא היה רק ממונה על השומרים, וכאילו הם המקיימים מצות שמירת מקדש והממונה עליהם לסדרם, שהו ישמור צפנה זו, וזה בשער זה, ולהסמוך כל הלילה וכו' [שכן הוא ברוב הממונים,

שמחלק ומסדר עבודה היום בין בני המשמר ואלו המחמשים צעודה הם בעלי המזוה והוא רק ממונה לסדר אותם ביאות] אבל הכא, ס"ל להרמב"ן שהממונה הוא ג"כ ממקימי מצות שמירה, שהכ"ד שומרים עומדים איש על משמרתו "והוא מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה" (לשון הר"ם שם), וההלכה הזאת היא ג"כ מכלל מצות שמירה. וזהו כוונת הרמב"ן באומרו שישמרו וילכו סביב המשכן, דבעי ש"שמרו" — היינו עומדים על משמרתם ככ"ד מקומות, וגם "וילכו", שהיו איש הר הזית, שגם הוא מן השומרים ולא רק ממונה על השומרים, דפסח"ח. ויותר נראה שבהא גופא פליגי, שכלשון הר"ם משמע שאין איש הר הזית מן השומרים אלא ממונה ככל הממונים, ולא מעשי המזוה, משא"כ דעת הרמב"ן, כאמור.

אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים....וימת נדב ואביהו לפני ה' וגו', ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם (ג: ד, ה).

על פני אהרן, בחייו. לשון רש"י ואין הענין להגיד שכחנו בחיי אביהם כי כל איש מבני אהרן הכהנים יכהן בחיי אביו. רק בעבור שאמר הכהנים המשוחים, שהיו גם הם ככה"ג, נמשחים כמותו בחייו, ולא תעשה כן לדורות וכו'.

המשוחים בפסוק שלפניו, ואין כהן נחמק ע"י משיחה אלא כ"ג לבד, והם נמשחו במי אציהם כאילו היו כהנים גדולים.

וראיהם בספורנו שכתב הטעם שאלו הוצרכו למשיחה כי זולתה לא היו כהנים כלל, כי נולדו קודם שנבחר אהרן לכהן וממילא לא באה להם הכהונה בלידם.

ויש לדעת שמש"כ הרמב"ן שנמשחו נדב ואציהו ואלעזר ואיתמר אין כוונתו לומר שנמשחו משיחה ממש, אלא כהוא; ר"ל כהוא שמן המשחה על גופם ועל בגדיהם. ראה רמב"ן פ' נו, ט: ח: י"א, יב, שהוכיח כן מן המקראות, ואין להאריך.

אין כוונת הרמב"ן לחלוק על רש"י בציאור הציטוט על פני, כי כן פירש בעצמו כמה מקומות בנימוקיו עה"ת, ראה ריש פ' כי חנא עה"פ לא יוכל לזכר את בן האהובה על פני בן השנואה (כא: טז), ושם הוסיף "כי לא מצאתי על פני רק בחייו, כמו על פני אהרן אציהם וכו'". ש"מ שמסכים הרמב"ן לפירוש רש"י כאן. [אגב, ראה הערה נכונה צענין בערוך השולחן, חושן משפט רפא: ט, והוצא בהערת הרב שעוועל, ובשמו].

ובא הרמב"ן רק לבאר שאין החידוש שביהו צעד אציהם חי, שהרי כל כהן משמש בכהונה בחייו אציו ומאי רצוהו דאלו. ועל כן מסיק שהא קמ"ל שאלו ביהו ע"י משיחה כאשר נראה מהא דקראס הכהנים

פרשת נשא

וביר הכהן יהיו מי המרים המאריים (ה: י"ח).

אמרו המפרשים כי הכתוב קורא אותם על שם סופם (ובכ"י — ע"ש סופה), שתהיה בהם מרה, כי ימר לה השם מאד ויאירו אותה. ורבותינו כך אמרו בספרי נקראו מרים על שם סופם שממרים את הגוף וכו' אבל בגמרא אמרו שהכהן נותן במים דבר מר וכו' ובספרי עוד, ומחה אל מי המרים מגיד שהכתב עושה את המים מרים. והנכון בעיני כפשוטו כי האשה בשתותה את המים ימתקו לה כשאר מים ואחרי כן בבואם בקרבה אם נטמאה... תרגיש מיד המרידות בפיה ובקרבה אם נטמאה, ובאו בה המים למרים כי אחרי השתיה בבואם בבטנה מיד ישובו למרים בפיה ובקרבה וכו', דוק היטב בכל דברי הרמב"ן.

שימן מר לתוך המים מ"ט לחמר קרא מי המרים, שמרים כבר. וזרש"י ד"ה שמרים כבר צ"ל שצא אצוה דשמואל להוציא שאין המים נקראים מרים על שם קללת דדיקתם, דהא קמי מחיקה (שעדיין ביד כהן הם) לאו בני מידק נינהו עכ"ל, וכן הוא שם בחוס' שאנן. חלמא דמאן דפליג אצוה דשמואל ס"ל דנקראו מרים ע"ש קללת דדיקתם ולא משום שיש להם טעם מרירות. ולכאורה אין מובן למלים "שנקראים מרים ע"ש קללת דדיקתם" כלתי אס נאמר דאולי צדעת המפרשים שברמב"ן וכפי שצאנו, שאין שום טעם מרירות למים ונקראו מי מרים ע"ש קללת דדיקתם, היינו שימרו את חייה על ידי הקללות הכחוצות בתורה שצאנו עליה.

בהגהותיו של הרב שעוועל מביא הנוסח ע"ש סופה של הכ"ז ענעלאו הנ"ל, ועם כל השבח והסמכות שמעניק לכ"ז זה דוחה הוא נוסח "סופה" בשמי ידים כאילו אין לו מובן עד שמשער שהוא טעות המעתיק. ולדברינו, אדרבה, הוא דוקא נוסח מחקבל לפי ענינו של הרמב"ן, דוק היטב כלשונו.

(ב) הדעה השניה שמביא הרמב"ן היא "אכל בגמרא אמרו", שהיא דעת אצוה דשמואל, סוטה כ' ע"א שהמים היו מרים בטעמם ממש ומשום שנתן הכהן בהם דבר מר ולא משום מעשה נסים וסגולות רוחניות שהיו בהם.

(ג) דעת הספרי סוף פיסקא ט"ו שנעשים מרים מהכתב, היינו אותיות הפרשה שנחקקות במים. וז"ל הספרי, ומחה על מי המרים מגיד שהכתב עושה את המים מרים. ונראה דדריש ומחה על מי המרים כאילו כתיב "על ידי" ומקראו דורשו, שנעשו מרים על ידי "ומחה".

(ד) דעת הרמב"ן עצמו, והיא מש"כ והנכון בפשוטו, שהמים נהפכים למרים ממש, אכל לא

ויען כי דברי הרמב"ן צאו בקיצור יש לבאר הדעות המחולקות שהביא לעין מחי בסדר השקאת הסוטה ישומו המים להיות מרים, ואיך, ר"ל על ידי מה, צאה להם המרידות. והדעות שהביא הרמב"ן ארבע הן.

(א) דעת "המפרשים", וחדוש גדול יש בה, שצאמח לא היה למים טעם מרירות כלל, ונקראו מרים על שם סופם, ר"ל סוף פעולתם, שממרים את חייה, כי ימר ה' לה מאד, והוא מלשון וימררו את חייהם צעבודה קשה (שמות א': י"ד); אל תקראו לי נעמי קראן לי מרה כי המר שדי לי מאד (רות א': כ). וכן מי מרים הנאמר בסוטה הוא מלינה, בדרך השאלה, למי שסובל צרות ועינויים בגוף ונפש וחיי מרים עליו. ואף שעדיין לא שחטה מ"מ נקראים המים מי המרים על שם אחריתם, ולא משום שיש בהם טעם מרירות. וככה מפרש הרמב"ן הספרי, נשא פיסקא יא, "נקראו מרים ע"ש סופם".

ברמב"ן כתב יד ענעלאו [שהרצ שעוועל מעיד עליו צמחא להוצאת הרמב"ן שלו שהוא המוצח בן כתיב-יד הרמב"ן לקציעה הנוסח הדוקים שברמב"ן] הנוסח הוא "אמרו המפרשים כי הכתוב קורא אותם מרים ע"ש סופה (מחת סופם)... ורבותינו כך אמרו בספרי, נקראו מרים ע"ש סופם". הרי מצאנו שהבין הרמב"ן שמה שאמר הספרי ע"ש סופם ומה שאמרו "המפרשים" על שם סופה, אחד הוא. אלא שסופם דקאמר הספרי קאי על סוף פעולת המים, וסופה דקאמרי המפרשים פירושו סופה של הסוטה.

ואגב, מדברי רש"י נראה שסבור כדעת "המפרשים" שברמב"ן. דוק היטב בדבריו סוטה כ' ע"א שצא לפרש דעתו של אצוה דשמואל דאמר שהכהן שם דבר מר לתוך המים וממנו צא למים טעם המרידות, וזה לשון הגמרא, אמר אצוה דשמואל צריך

כשעודנם תוך הכלי קודם שתייה כאשר סביר דעות ז', ג, שכשתשתה האשה המים ימתקו לה כאשר מים, ואח"כ צנאם בקרבה תרגיש מיד המרידות צפיה ובקרבה אם נטמאה. והוא מעשה נסים.

ו' פ'י האמור מצוה ארבע שתי הדעות המוצאות בספרי סוף פיסקא יא, ו"ל הספרי, וצד הכהן יהיו מי המרים (פסוק יח) מגיד הכתוב שאין המים נהפכים להיות מרים אלא צד הכהן. דבר אחר, נקראו מרים ע"ש סופם, שממרים את הגוף וכו'. שהלישנא קמא ס"ל שהם מרים כבר צד הכהן, קודם שתייה, וסבירא ליה או כאלוה דשמואל ששמים צו דבר מר במחלת עשייתו כדי שיהיו מרים (וכן פסק הרמב"ם פ"ג הל"ז) או כדעת הספרי סוף פיסקא ט"ז, שמחיקת הכתב שעל המגלה תוך המים מהוה המרידות, ועדיין צד כהן הם. והד"א בספרי ס"ל כה"ש מפרשים שהציה

הרמב"ן, שאין צמים טעם מרירות כלל, ועל שם סופה של הסוטה נקראים מי מרים, שימרו המים את גופה וכו'. או אולי שס"ל כהרמב"ן עצמו שאין למים טעם מר כשעודנו צד כהן אלא אחר שחצא בקרבה אם נטמאה. ומאי דכתיב וצד הכהן יהיו "מי המרים" — שנקרא מרים במחלתם אף שעדיין מחוקין הם — ע"ש סופם, שסופם להיות מרים. והוא כמו בגדי ערומים תפשוט (איוב כג: ו) שאם הוא ערום כבר הרי אין עליו בגדים להפשיט, אלא ע"כ ציורו שמפשיט בגדיו של הלבוש בגדים וע"כ נעשה ערום, וקוראים הכתוב ערומים ע"ש סופם, שע"כ שהוא מפשיט בגדיהם נעשים ערומים. וכן ע"כ שנים עדים יומת המת, יומת החי מיצעי ליה, אלא שסופו להיות מת.

ועוד יש להאריך בכמה נקודות ויספיק בהאמור.

ואח כ' שטית וגו' (ה: כ).

והנה אין בכל משפטי התורה דבר התלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, וכו' ולפיכך פסק הענין הזה משנתקלקלו בעבירות כמ"ש משרבו הנואפים פסקו מי סוטה שנאמר לא אפקוד על בנותיכם כי תזניגוה ועל בלתיכם כי תנאפניה וכו', שלא יעשה בהן הנס הגדול הזה שהוא נעשה לבבדם ולהיותם עם קדוש... וזה טעם שאמרו ונקח האיש מעון, בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין. והנקיין (הוא) שלא בא עליה משקנא לה ובסתרה. ויש מפרשים שאם בעל שום בעילה אסורה כל ימיו אין המים בודקין אותה. והעולה מן ההלכה שאפילו היו בניו ובנותיו נואפים ולא כהה בהם לא היו בודקין. והכלל שהוא נס וכבוד לישראל. ע"כ.

כמה הערות נכונות בדברי הרמב"ן:

א. במש"כ הרמב"ן שאין בכל משפטי התורה דבר התלוי בנס זולתי הענין הזה וכו'. ראה לעיל, פ' תורע, יג: מו, שהבאנו קושית התכלת מרדכי שהרמב"ן סותר עצמו משם לכאן.

ב. במש"כ שמשרצו הנואפים פסקו המים מלצדוק מפני שהוא ענין פלא ונס בישראל בהיותם עושים רצונו וכו' ומתוכן דבריו משמע שמעצמם נפסקו המים מלצדוק, ומפני שלא היו רובם עושים רצונו וממילא אינם ראויים לנס הגדול הזה שנעשה לכבודם להיותם עם קדוש, וכו'.

אב"ל דעת אחרת להרמב"ם בזה, ונציא תחלה מקור הדברים והוא במשנה מו ע"א משרצו המנאפים פסקו מים המרים ורבי יוחנן בן זכאי הפסיקו שנאמר לא אפקוד על בנותיכם כי תזניגוה וגו' [ולמה] כי הם

עם זונות יפרדו. וכן שם סוף ע"כ, משרצו נטויות גרון ומשקרות עינים רצו מים המרים אלא שפסקו מלהשקות [ונרש"י: רצו מים המרים: רצו המקנאים לנשותיהם והיה (נר"ך) המים המרים להרבות אלא שפסקו מלהשקותם כדאמרין שאין המים בודקין כשרצו המנאפים]. ופסקו הרמב"ם פ"ג הל' יט, ו"ל לפיכך [היות שאין המים בודקין כשאין האיש מנוקה מעון (הל' ח); והיות שכשאין המים בודקין נמחה שם המפורש לצטלה, וגם מוציא לעז על מי סוטה (ועל החורה) — הל' יח, לפיכך...]. משרצו המנאפים בגלוי צצית שני צטלו הסנהדרין את מי המרים וסמכו על הכתוב בקבלה לא אפקוד על בנותיכם וכו', ע"כ ברמב"ם. מדברי הרמב"ם רואים שדעתו שאף משרצו המנאפים היו המים בודקים לאלו שמנוקים מעון, רק שמשרצו הפסיקו סנהדרין מלהשקות משני טעמים, שלא תמחה השם לצטלה ושלא להוציא לעז על המים

מחמת הצלתי מנוקים שאין המים בודקים נשותיהם. ודוק ברש"י שהצאנו (ד"ה שפקדו מלהשקותם) שכתב שאין המים בודקים משרבו המנאפים, שס"ל כהרמב"ן ששרבו המנאפים פסקו המים מלצדוק, ולא שצטלו מטעמים הנזכרים.

ויש להתבונן, לדעת הרמב"ן מאי האי דאיתא במשנה שאמר משרבו המנאפים פסקו המים המרים מוסיף התנא, ורבי יוחנן בן זכאי הפסיקו, בשלמא לדעת הרמב"ם שפירש שסנהדרין צטלו ניחא מאד, אלא להרמב"ן שכתב ששרבו המנאפים מסיר השי"ת סגולתם מפני שאין ישראל ראויים לגם וכו', מה שיך לומר שרבי יוחנן בן זכאי הפסיקו. ויש לפרשו בפשיטות, שראה ריב"ז שרבו המנאפים וממילא לא יצדקו המים אף למנוקים, עמד והפסיקו. שלא יסקו בין אם מעשיו של הצעל סתומים ואין ידוע אם הוא מהנאפים ובין שצדקו לנו שאינו מן הנאפים שבין כך ובין כך לא יצדקו וימחה השם לצטלה וגם יצא לעו על המים.

וגם יש לדעת איך פירש הרמב"ם הך דצטלו מים המרים משום דכתיב לא אפקדו על צדתיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפינה כי הם עם זונות יפרדו. שלכאורה פירושו שכן אמר ה' להושע הנביא: לא אפקדו — אסיר סגולת המים לצדוק הנשים הנואפות, ולמה, כי הם עם זונות יפרדו. ר"ל שהם עצמם מזונים. והוא מוסבר מאד לדעת הרמב"ן ורש"י; שגילה ה' לנביא שצדוקים נכשלים צונות אין המים בודקים. אבל להרמב"ם איך מצונו רמז לציטול השקאת סוטה במקרה זה. ונראה שעל כן כתב הרמב"ם שהסנהדרין צטלו השקאת סוטה וסמכו על הכתוב בקבלה. ר"ל שצטלו השקאת סוטה מפני הטעמים שאמר, משום מחיקת השם לצטלה ומשום הוצאת לעו על המים, וקרא דהושע אינו אלא אסמכתא לדבר. ולהרמב"ן אינו אסמכתא כלל, אלא גילוי מילתא שכן הוא באמת, שכתובין נואפים אין המים בודקים.

ג. וביש"ב שהוא גם ופלא בישראל צהיות רובם עושים רצונו, יש לעורר שלפי פשטות הדברים ציאורו של "משרבו המנאפים" הו' משתגדל מספרם. דמעיקרא היו המנאפים מחי מעט ועכשיו רבו, שנעשו הרבה, כלשון פרו ורבו, ואם מעיקרא היו המנאפים אחד אחוז ממאה וצבית שני נמגדל מספרם עד שהגיעו לשליש ולרביע של העם נמי שיך לומר שרבו המנאפים

אף שהם עדיין פחות מחצי העם, או מיעוטם. אבל מלשון הרמב"ן נראה שהבין פירושו של "משרבו", משנעשו הרוב, דהיינו יותר ממחציה על מחציה.

וה"פ אחי שפיר דצטלוהו משרבו השנויין בתוספתא פי"ד, והוצא בגמרא מו"ע"ב, נקיט משרבו, כגון משרבו הרצחנים, משרבו צעלי הנאות, משרבו לומשי לחימות, וכן כולם עד משרבו מקבלי נדקה מן העכו"ם, ובתקנת דמאי לא נאמר משרבו עמי הארץ שאין מעשרין תיקנו לעשר דמאי, אלא שלח יוחנן כ"ג בכל גבול ישראל וראה "שמקלמן מעשרין ומקלמן אין מעשרין". דק"ל רוב עמי הארץ מעשרין אלא שיש מיעוט חשוב שאין מעשרין. וכן הוא בשבת, כג, ע"א, ובתנא דס' התוס' ד"ה רוב עמי הארץ מעשרין, שרובם היו מעשרים, וחשו הכא למיעוט משום דהו' מיעוט דשכית, ע"כ. וזה עולה יפה עם דברי הרמב"ן כאן שמפרש משרבו, משנעשו הרוב.

ד. בדיא שכתב הרמב"ן שחי דעות בהך דאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים, שלדעה ראשונה הנקיון הוא שלא בא עליה משקינא לה ונסתרה; והיא דעת רש"י ריש דף כה ע"א ד"ה דאי אית ביה עון ובד"ה צומן שהאיש מנוקה מעון, וכן הוא ברש"י בכמה מקומות בש"ס, מנאם המל"מ פ"ב ה"ח ד"ה אשר ע"כ נ"ל. והם בשבועות ה' ע"א ד"ה מנוקה האיש מעון, יבמות נח ע"א ד"ה מנוקה, ובקידושין כז ע"כ ד"ה ונקה האיש, בכולם כתב רש"י, שלא בא עליה משקינא לה ונסתרה. ועוד הביא הרמב"ן דעה בשם יש מפרשים שאם צעל הצעל שום צעילה אסורה כל ימיו אין המים בודקין אותה. והיא דעת הרמב"ם פ"ב הל"ח וז"ל כל איש שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל אין המים בודקין את אשתו, ואפילו בא על ארוסתו בבית חמיו... שנאמר ונקה האיש מעון... ואפילו שגייה ע"כ.

והביא הרמב"ן ראיה לשטה זו מהך הלכתא דלא רק אם הוא אינו מנוקה מעון אין המים בודקים, אלא אפילו אם הוא עצמו מנוקה אלא שאין בניו וצנתיו מנוקים מעון אין המים בודקין אותה. והוא ברייתא שם מ"ז ע"ב, (ולא ציינו הרצ שבוועל), ובתנאי שלא כהה צם, (הוא לשון המקרא צבני עלי, שמואל א' ג: יג, וגם זה לא ציין הרצ שבוועל) היינו שלא השחיר פניהם, ר"ל שלא העליצם ולא הוכיחם קשות על זה. וקאמר עלה בגמרא ל"ל קרא דהושע, ומשני וכי חיימא עון ידידיה

אין, עון דבניו וזנותיו לא, ת"ש לא אפקוד על זנותים וכו', ר"ל שגם בניאוף בניו אין המים בודקים. ועוד שם ובי תימא עון אשת איש אין, עון דפנויה לא, ת"ש כי הם עם זונות יפרדו (זונות משמע פנויות — מהרש"א), וקשה מזה לרש"י דס"ל דרק על ביאת אשתו אחר קינוי וסחירה הוי אינו מנוקה, דגמרא מפורשת היא שאף על ביאת פנויה הוי אינו מנוקה. וראה במאירי סוטה בשמעתא דניאוף בניו שכתב לישב קושיא הרמב"ן באופן דחוק, ח"ל, ומכאן הביאו רבים ראייה לדברי גדולי המחברים שכתב שכל עון ביאה שמימיו מעכב את המים מלכדוק את אשתו. ואני תמיה שאם מכת סוגיא זו אף עון בניו וזנותיו יעכב ויהרמב"ם לא פסק אלא שעון ביאה אסורה מימיו מעכב ולא הא דבניו וזנותיו. וכן הקשה המל"מ כאשר צ"ן שם המצ"ן בהוצאת רב פרענקל, אלא שאנו מפרשים שכל שבני ביתו פרוצים בזמה והוא אינו מוחה אף הוא פרוץ בזמה, ומאחר שהוא פרוץ מושדין אותו להיות בא עליה אחר הסחירה ע"כ, ראה שם כל דבריו. וקשה להעמיס כוונה זו בדעת רש"י.

וכן, עון דבניו וזנותיו לא, ת"ש לא אפקוד על זנותים וכו', ר"ל שגם בניאוף בניו אין המים בודקים. ועוד שם ובי תימא עון אשת איש אין, עון דפנויה לא, ת"ש כי הם עם זונות יפרדו (זונות משמע פנויות — מהרש"א), וקשה מזה לרש"י דס"ל דרק על ביאת אשתו אחר קינוי וסחירה הוי אינו מנוקה, דגמרא מפורשת היא שאף על ביאת פנויה הוי אינו מנוקה. וראה במאירי סוטה בשמעתא דניאוף בניו שכתב לישב קושיא הרמב"ן באופן דחוק, ח"ל, ומכאן הביאו רבים ראייה לדברי גדולי המחברים שכתב שכל עון ביאה שמימיו מעכב את המים מלכדוק את אשתו. ואני תמיה שאם מכת סוגיא זו אף עון בניו וזנותיו יעכב ויהרמב"ם לא פסק אלא שעון ביאה אסורה מימיו מעכב ולא הא דבניו וזנותיו. וכן הקשה המל"מ כאשר צ"ן שם המצ"ן בהוצאת רב פרענקל, אלא שאנו מפרשים שכל שבני ביתו פרוצים בזמה והוא אינו מוחה אף הוא פרוץ בזמה, ומאחר שהוא פרוץ מושדין אותו להיות בא עליה אחר הסחירה ע"כ, ראה שם כל דבריו. וקשה להעמיס כוונה זו בדעת רש"י.

בש"ד המל"מ, הוצאת הרב פרענקל, על הא שכתב "ולא ידעתי למה לא הביאו רבינו" (שאפילו בניאוף בניו הוי אינו מנוקה) צ"ן בהגהה, "עין פ"ג הל"ט" ואל גילה כוונתו מה השייכות של אותה הלכה לתמימת המל"מ. ואם כוונתו לומר ששם הביאו הרמב"ם, שגה בזה. שאין מש"כ שם שייכות לניאוף בניו שמעכבים המים מלכדוק, שאינו מביא הפסוק בהושע אלא לבאר שהיא אסמכתא למה שביטלו סנהדרין השקאת סוטה משרבו המנאפים, כאשר היא במשנתנו, וכאמור. אבל דרשת התוספתא לענין ניאוף בניו וזנותיו לא נזכר כלל, לא שם ולא במקום אחר ברמב"ם. ואם אין זה כוונתו צ"ל ההגהה, איני יודע למה רמו שנוגע לקושיא המל"מ.

ד. מש"ב הרמב"ן שאם היו בניו וזנותיו נואפים ולא כהה בם לא היו המים בודקים, ור"ל שלא הוכיחם קשות עד שנשחרו פניהם כאשר הבאנו למעלה, ורק אז אין המים בודקים, ודאי צריך מקור. ראה ברא"ש המוצא במל"מ פ"ב ה"ח ד"ה וראיתי להרא"ש, שכתב הא דאמרינן הכא דבעון זנותיו וכלותיו אין המים בודקים, היינו דוקא כשיודע ואינו מוחה. והביא הרא"ש שם ראייה לחדוש זה, ע"ש במל"מ. א"כ נוכל לומר שראיה זו של הרא"ש היא מקורו של הרמב"ן. ובמאירי שהבאנו למעלה כתב ג"כ בענין ניאוף זנותיו, "והוא אינו מוחה".

ו. עוד יש לדעת בענין זה מהו כוונת הרמב"ם בהוספו בהל"ט משרבו המנאפים בגלוי בטלו סנהדרין את מי המרים. שבמשנה לא נאמר אלא משרבו המנאפים ולא נזכר אם בגלוי אם בסתר. ואי

וכן, עון דבניו וזנותיו לא, ת"ש לא אפקוד על זנותים וכו', ר"ל שגם בניאוף בניו אין המים בודקים. ועוד שם ובי תימא עון אשת איש אין, עון דפנויה לא, ת"ש כי הם עם זונות יפרדו (זונות משמע פנויות — מהרש"א), וקשה מזה לרש"י דס"ל דרק על ביאת אשתו אחר קינוי וסחירה הוי אינו מנוקה, דגמרא מפורשת היא שאף על ביאת פנויה הוי אינו מנוקה. וראה במאירי סוטה בשמעתא דניאוף בניו שכתב לישב קושיא הרמב"ן באופן דחוק, ח"ל, ומכאן הביאו רבים ראייה לדברי גדולי המחברים שכתב שכל עון ביאה שמימיו מעכב את המים מלכדוק את אשתו. ואני תמיה שאם מכת סוגיא זו אף עון בניו וזנותיו יעכב ויהרמב"ם לא פסק אלא שעון ביאה אסורה מימיו מעכב ולא הא דבניו וזנותיו. וכן הקשה המל"מ כאשר צ"ן שם המצ"ן בהוצאת רב פרענקל, אלא שאנו מפרשים שכל שבני ביתו פרוצים בזמה והוא אינו מוחה אף הוא פרוץ בזמה, ומאחר שהוא פרוץ מושדין אותו להיות בא עליה אחר הסחירה ע"כ, ראה שם כל דבריו. וקשה להעמיס כוונה זו בדעת רש"י.

ובזה מיושב נמי מה שחמה המאירי והמל"מ על הרמב"ם למה לא פסק הך דבניאוף בניו וזנותיו הוי

בטלוהו משום הוצאת לעז על המים כאשר משמע מהילוך דברי הרמז"ס בה' י, ית, יט, הרי אדרבה יותר יש לגזור כשרצו המנאפים בסתר שאז יש יותר חשש לעז מאשר מניאוף בגלוי.

ז. עוד יש לבאר מה שקיים הרמז"ס בה' יז, "וכל הדברים האלו כשלא חטא הבעל מעולם וכו' כאשר ביארנו" והוא צפ"ב, הל"ח. וא"כ למה צאמת

כפל הדברים, הלא כבר ביארם. אלא נראה שהל"ז מסיימת צהא שכתב שצאמתה שעה שחמות היא ימות הנואף צאמתו מאורעות, לצבות בנזן ולנפול ירך. וכאן מתחיל המשך חדש, שכל הדברים האלו כשלא חטא הבעל, אבל אם חטא ועבר והשקה מוסיף על חטאו פשע שגורם מחיקת השם ומוציא לעז על המים. לפיכך משרצו המנאפים בטלו סנהדרין וכו'.

וזאת חורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו וגו' והקריב קרבנו לה' כבש... אחד לעולה וכבשה אחת לחטאת (ו: יג, יד).

[ברוב הדפוסים לוינו דברי הרמז"ן על פסוק י"א, וכן צהוצאת הרצ שעוועל, והוא טעות. שש מדובר בקרבנות נזיר טמא ודברי הרמז"ן מביארים דקאי על נזיר טהור שכלל ימי נזירותו כהוגן וכהלכה צלי שום מכשול. והם הפסוקים שציינתי].

וטעם החטאת שיקריב הנזיר... לא נתפרש, ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא בנפשו במלאת הנזירות כי הוא עתה נזיר בקדושתו וראוי היה (שישאר בה) לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלוקיו... והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם, ע"כ.

המנוות, וקראו הרמז"ן "על דרך הפשט" כאלו לומר שזה שלבשו הראשונים הרמו שצמנוות נסגנון "טעמים" הוא כדי שיהיו נראים יותר פשוט. ובאופן זה נחנו חכמים גם טעמים לחטאת שמציאם היולדות והמאורע וכו'.

אבל על דרך הפשט ממש כבר שנינו ריש פ"צ דכריתות ארבעה מחוסרי כפרה (שמציאים חטאת ולא על חטא אלא לאכול קדשים — רש"י) ...ונזיר ליינו (להחירו ציין ותגלחת ולטמא למחיס — רש"י) וכן שם צמסנה צ' ארבעה מציאין כפרה על הזדון כשוגג...ונזיר. מכל הלין נראה שמה שכתב הרמז"ן על דרך הפשט כוונתו לומר על הדרך של טעמי המנוות שנראים כפשט המנוה.

ההפסד שקרא הרמז"ן "על דרך הפשט" הוא צאמת דרך רמו, ככל טעמי המנוות שכתבו הראשונים. (ראה רמז"ס הל' חסוצה פ"ג ה"ד, אע"פ שחקיעת שופר גזה"כ, רמו יש צו וכו') ששם על דרך הפשט ממש מכיון, גם ביאורו של הרמז"ן קשה, הלא אין מציאין חטאת אלא על חייבי כריתות, ובסוג דוקא, ולא בשביל שעז דרכי הפרישות, שאפילו חטא אין צו. ואפילו על החטאת של נזיר טמא קשה, שמציאו לא רק על השוגג אלא אף על הזדון. ע"כ נראה שכוונתו לומר שאף שקרבנות הנזיר גזרת המלך הוא עכ"ז רמו יש צה וגם צמה שקראם חמורה חטאת, שאיזו חטא יש צמיר שזכה לקיים מצוותיו והיה כל ימי נזרו קדוש ופרוש ושמר כל מה שצותה חורה צדיני הנזיר. וביאר הרמז"ס בלבוש שמכונה צפי רבותינו הראשונים "טעמי

קרבנו קערת כסף... שניהם מלאים סלת כלולה בשמן למנחה (ז: יג).

כי אין ישראל מקריבים זולתי אלו הקרבנות בלבד, כי החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד הוא, ותורה אחת להם וכו'.

ובן כתב הרמז"ן צפ"ן לך עה"פ קמה לי עגלה משולשת (טו: ט), וראה מקורו של הרמז"ן לזה

פרשת בהעלותך

בהעלותך את הנרות.

הרמב"ן הביא דברי רש"י כמו שהם לפנינו עד "חייך שלך גדולה משלהם שאתה מטיב ומדליק את הנרות", ומוסיף "בוקר וערב", שאיננו ברש"י שלפנינו.

שסובר כן". וזרמנ"ן מפורש שגם רש"י סובר כן. וראיה עוד כסף משנה פ"ג מחו"מ הל"ב ח"ל והו' דעת רבינו שהוא סובר שגם צוקר מדליק הנרות וכו' והאחרונים חולקים עליו ואומרים שאין הדלקת הנרות אלא בין הערביים ופירוש בהטיו את הנרות אינו הדלקה אלא חיקון הפתילות. וכל זה חמא בתשובות הרשב"א סימן ש"ט וסימן מ"ט (עט?), ומדברי רש"י שכתבתי (כוונתו לריש דבריו, שם, הל' יב) וממה שכתב בפיה"ת (סוף פ' תלוא שפירש בהטיו לשון ניקוי הצידי) נראה שדעתו דעת האחרונים. וכן נראה דעת הראב"ד בפ"ב מעבודת יו"ט, וכן דעת אונקלוס (שחרגס, שם, בהטיו נלשון חיקון) ע"כ דברי הכ"מ. ואם גרסת הרמב"ן ברש"י כאן נכונה הרי סמרי דברי רש"י אהדדי. ויש אפשר צניעה, ואין להאריך.

הנה בתורה אין זכר להדלקה של צוקר = ראה סוף פ' תלוא, "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", וברש"י פ' תלוא, "ערוך אותו אהרן ובניו מערב עד צוקר", וכן בפ' אמור (כד: ג) "ערוך אותו אהרן ובניו מערב עד צוקר".

אב"י אין רש"י לצדו דעה זו שגם צוקר היה הדלקת הנרות שכן היא גם דעת הרמב"ם. פ"ג מתמידים ומוספים הל"ב שהדלקת המנורה הייתה פעמיים ביום, אחת שחרית ואחת בין הערביים.

וראה ברטורה פ"ג משנה ט' דממדי, ד"ה ומדשן השאר, שכתב שהר"ם סבירא ליה שהטבת הנרות האמורה סוף פ' תלוא (צוקר צוקר בהטיו את הנרות) פירושו שהדליקו את הנרות, ושהיו מדליקין צוקר כדרך שמדליקין בין הערביים והוסיף שהיא "פליאה נשגבה, ולא שמעתי ולא ראיתי לאחד מרבותינו

וזה מעשה המנורה מקשה זהב, עד ירכה עד פרחיה מקשה היא (ח: ד).

והזכיר זהב כי כן יהיה מצוה לדורות... והחזיר מקשה היא לומר שאין מעכב בה אלא מקשה, לא זהב, וכ"ש שאר יפויים שבה ע"כ.

אינה צאה גביע כפתור ופרח... צאה זהב צאה מקשה, אינה צאה זהב אינה צאה מקשה, ע"כ בגמרא. ולפ"ז אין חילוק בין מקשה לגביעים כפתורים ופרחים, דאם צאה זהב כולם מעכבים ואם אינה צאה זהב גם מקשה אינה מעכבת וכו', והשאלה צ"ע. **ראה** שם כל דברי המנח"ם במלוא זו שנתית לצאר צורת המנורה יפה יפה לדעת הרמב"ם ושאר רבותינו הראשונים.

"שאר יפויים" נראה פשוט שכוונתו לכפתורים פרחים וגביעים משוקדים שהזכיר בדבריו.

ראה מנחת חינוך מלוא ז"ח (נדפוס המלוא הוא דף ק"ו, אלמע עמוד ג') שחמה על הרמב"ן כאן, ח"ל, וראיתי ברמב"ן בפ' בהעלותך וכו', וממיהני שלכאורה דבריו נגד הגמרא, דאיתא שם מנחות כח ע"א צאה זהב צאה ככר, אינה צאה זהב אינה צאה ככר, צאה זהב צאה גביע כפתור ופרח, אינה צאה זהב

ומבן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד (ח: כה).

אבל חזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות, לשון רש"י. אבל בספרי לא אמרו אלא מגיד שחזר לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון, וכן נראה. וכו'.

מפורש בספרי. אבל בספרי זוטא כאן פסקא כי איתא להדיא שאע"פ שכן לוי נפסל מן המשא חזר להיות שוער, שומר, ומשורר. וראה בספר אמנוהא דספרי שהאריך בזה.

כוונת הרמב"ן לחלוק על רש"י דאמר שכן נ' חזר לשיר וס"ל שאינם חוזרים לשיר אלא להיות שוערים ולעבודת בני גרשון, היינו לטעון עגלות, והציא כמה ראיות לדעתו, ראה כל דבריו בפנים, ובעיקר שכן

ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגו' (ט: ב, ג, ד).

ויתכן שהוצרך למצוה זו וכו' ועבשיו צוה שינהגו בה במדבר. ובספרי אמרו שבגנותן של ישראל מדבר, שלא עשו אלא פסח זה בלבד, וכו'.

ראיתי דבר נחמד להגביר הנכבד ר' אברהם יעב"ץ, המו"ל חידושי הרשב"א למס' מנחות (ווארשא, תרכ"א) ח"ל בהקדמתו להוצאה הג"ל, הוקשה להרמב"ן למה צוה ה' את עור הפעם על עשיית פסח בשנה השנית, ואף שאמרו חכמים לא נאמרה פרשה זו אלא בגנותן של ישראל הכחוש מדבר, עדיין הצינו מיותר שהיה מספיק הנאמר בפסוק ה', ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום וגו'.

אמנם נראה פשוט שאותו שנה חל ר"ח ניסן בא' בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים (ט: א) ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחודש בין הערבים במדבר סיני ככל אשר צוה ה' את משה (פסוק ה').

...**ובספרי** אמרו שבגנותן של ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד, וכן הוא אומר הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה. דרשו כן מן הכתוב הזה שאמר ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחודש בין הערביים במדבר סיני, כי המקרא מיותר, ודי במה שיאמר ויעשו את הפסח ככל אשר צוה ה' את משה. אבל הזכיר היום והמדבר לרמזו שלא עשו אותו במדבר רק ביום ההוא, והוא גנותן... ולא מלו ולפיכך נאסרו בכל הקדשים וכו'.

בעמק הגני"ז על הספרי כאן, פסקא ט', חמה על הרמב"ן זמ"ש שנאסרו בכל הקדשים, דע"כ צמילת זכריו ועבדיו משמע, דאי משום עצמם יכולים היו להגיש זבח ומנחה, שמולים היו כל העם היוצא ממצרים, ומילת זכריו ועבדיו מעכצת רק בפסח ולא בשאר קדשים, ראה שם כל דבריו.

איש איש כי יהיה בדרך רחוקה וגו' (ט: י).

...**ויתכן** שטעם הנקודה, שהיא דרך רחוקה לו בעשיית הפסח, לא רחוקה ממש, ולכן חזר ואמר ובדרך לא היה (פסוק יג), ולא הזכיר רחוקה וכו'. אבל מי שהיה בדרך פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת בראשון רצוה ושחטו עליו, הורצה. דקיימא לן מיחס הוא דחס רחמנא עליה, ואי עבד [בראשון] תבא עליו ברכה... ע"כ.

יש לציין שהא שכתב הרמב"ן ויתכן שטעם הנקודה וכו' וכן מש"כ ולכן חזר ואמר ובדרך לא היה ולא הזכיר רחוקה וכו', שכתבם בתורת "מכון", אין כוונתו שמדעת עצמו מדקדק דקדוקים אלו במקראות, שהרי משנה מפורשת היא, ל"ג ע"ב, איזו היא דרך רחוקה... אמר ליה רבי יוסי לפיכך נקוד על ה' שנרחוקה לומר לא מפני שהוא רחוק ואי, אלא אפילו מאיסקופת העזרה ולחון (וכל ניקוד למעט הדבר בא — רש"י). וכן הך דיוק שני הוא תוספתא, פ"ח צריחא א', והוצאה בגמרא לז ע"ב. רבי יוסי הגלילי אומר דרך רחוקה; שומע אני מהלך שנים או שלשה ימים, כשהוא אומר ובדרך לא היה [ואינו מזכיר ריחוק הדרך], מגיד שמאסקופת העזרה ולחון קרוי דרך. והוא שכתבו הרמב"ן בלשון "ויתכן" משום שבה לפרש המקרא ע"פ פשוטו, ומתחלה חמה על רש"י למה פירש המקרא שלא ע"פ פשוטו, שלדעתו הוא הפירוש הפשוט של דרך רחוקה שאינו יכול להגיע לעזרה עד לאחר זמן שמיטה. וזו היא כנמלך בדבר ודעתו שגם יתכן שדעת רבי אליעזר היא על פי פשוטו של מקרא, ובה לבאר איך.

שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אע"פ שכל לערב לא הורגה ומייד נפסקה שמי. מחלוקת רב נחמן ורב ששת היו שמעמל ראשונה דפרק מי שיהי עמל.

ואגב, יש להעיר במאי דמסיק הרמב"ן כאן "דקיימא לן" כרז נחמן ששחטין חורקין על מי שהוא בדרך רחוקה ואינו יכול להגיע לעזרה כל שעת שחיטה אם רק יכול לצא לאכול פסחו בלילה, שפליג בזה על הרמב"ם פ"ה מקרבן פסח ה"ג שפסק כרז ששת, שמי

וכי חבא מלחמה בארצכם וגו' והרעתם בחצוצרות... וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות וגו' (י: ט, י).

(על פסוק ז') כי הפשוטה רמז למדת הרחמים... כי המלחמה לתרועה ("כי התרועה רמז למדת הדין" — לשונו בפסוק שלפניו) ורבותינו העתיקו פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה ותרועה באמצע שלא יקצץ בנטיעות בריה וביורב ועל הקרבן. אבל הכוונה זו לתקיעה חזו לתרועה, ע"כ.

לביאור רחב ממאן דקשיש מינאי.

הנה, העירני ידידי הגאון ר' צבימין הלוי פארסט שליט"א שמשלשן הרמב"ם ריש הל' שופר משמע שטיקור כוונת התקיעות בריה היא התרועה, שכתב שם, מלחמה עשה של מורה לשמוע תרועה השופר בריה, ושם בפ"ג, מוסיף וכל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. ואין לדחוק שכוונת הרמב"ם ציטור לשמוע תרועה שופר, כאלו לומר לשמוע קול שופר, שאף שמצינו שלשון תקיעה משמשת גם על הפשוטה וגם על שארי קולות השופר, ואפילו על התרועה, כמו בריש פ"ג שכתב, "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע, תשע תקיעות", וממשיך לפרש שהן שש פשוטות ושלוש תרועות. וכן הוא באמת לשון המקרא, "ותקעתם תרועה", וכן "תרועה יתקעו", אבל זה לא מצינו שיקרא השמעת קול שופר סתמא בלשון תרועה, שוכל לאמר כמה תרועות חייב אדם לשמוע ושתהיה הכוונה גם על התקיעה הפשוטה. והסברתי כוונת הר"ם בזה ע"פ הנ"ל. שכפי שביאר כאן הרמב"ן כוונת התקיעות והתרועות במועדים, במלחמה, וברי"ה וי"כ, דברי הרמב"ם מחוורים ביומר, ולא רק כאן בזה' שופר, אלא אף מש"כ בדין חצוצרות. דוק בלשונו הזהב בהביאו הלכות חצוצרות של מלחמה ריש הל' מעיט שכתב "מ"ע להריע בחצוצרות על כל צרה שחבא על הציבור", ושם בהלכה ג', ד', "וכן אם לא יתקעו ולא יריעו", "ומריעין בחצוצרות", "במקדש מריעין בחצוצרות וצופר", שמדגיש התרועה בכל ההלכות, משא"כ בפ"ג מכלי המקדש הלכה ה' בהביאו חצוצרות של קרבן מדגיש התקיעה, "צימי המועדות... הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן", ואינו מזכיר לשון תרועה כלל, אלא סומך על מה שיפסקו להלן פ"ו

בזנות הרמב"ן לצאר השינוי לשון בין חצוצרות של מלחמה לחצוצרות של מועדים, דבמלחמה כתיב והרעותם בחצוצרות ובמועדים כתיב ותקעתם בחצוצרות. ומצא שאף שבשניהם — ר"ל חצוצרות של מלחמה וחצוצרות של מועדים — היו מעשה המלחמה שזה, שתוקעין ומריעין ותוקעין, אין כוונת התורה בתקיעות ותרועות הללו שוות. שבמלחמה העיקר היא התרועה והתקיעות שלפניה ושל אחריה אינן אלא סניף ולווי לתרועה. ובמועדים להיפוך, עיקר כוונת התורה היא על התקיעה הנקראת פשוטה, והתרועה היא הסניף והלווי, וצאה מהטעם שכתב, שלא יקצץ בנטיעות.

ובהנחה זו מצאנו הא שצמועדים כתיב ותקעתם על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם ולא נזכרה התרועה שציניהן, ובמלחמה כתיב רק והרעותם, ולא נזכרו התקיעות שלפניה ואחריה שהתורה גלתה בזה מה הוא העיקר במלחמה ומהוא העיקר במועדים. ודו"ק גם בדברי הרמב"ן בפסוק ז'.

מהא שזירף כאן הרמב"ן גם תקיעות ברי"ה וי"כ נראה שגם באלו עיקר כוונת התורה על התרועה היא, והתקיעות שלפניה ושל אחריה אינן אלא, "שלא יקצץ בנטיעות", כמש"כ כאן, או מהטעם שהזכיר בפ' אמור (כג: כד: בסופו), וז"ל ולמה יזכיר הכתוב תרועה ולא יזכיר התקיעות לא ברי"ה ולא ביום הכפורים (דברי' כתיב יום תרועה, ובי"כ של יוצל, בפ' בהר, כתיב והעצרתם שופר תרועה), אבל התקיעה היא הזכרון... מפני שהיא כלולה מן הרחמים, וכו' שרי"ה היא יום דין ברחמים, ויהי"כ יום רחמים בדיו טר"ל ראה שם כל דבריו שבהם שקיזר כאן הרמב"ם הדיבור שם, ומה שקיזר שם השלים כאן. והדברים זקוקים

מתמידים ומוספים, ה' ו' שתקעו והריעו ותקעו על הקרבן.

ואף שגוראים הדברים שהרמזין והרמז"ם אחד שטה אולי צוה, מ"מ מצאו הפרדה דרכים ביניהם בנקודה אחת, והיא בתקיעה דיוכל, שלהרמזין הוא תקיעות יוה"כ של שנת היוכל כעין תקיעות ר"ה, ו"א שטיקת כוונת התורה בשמיעתן על התרועה, שהם ימי הדין וימי הרחמים וכו', אבל מהרמז"ם פרק עשירי משמטה ויוכל, ה"ל, נראה שטיקת כוונת התקיעה דיוכל הוא אותה כוונה של "ציוס שמחמכם וצמועדיכם", שהיא התקיעה. שכן כתב שם מלח עשה לתקוע בעשירי בתשרי בשנת היוכל וכו', וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע; ותוקעין בשופר; וכו'. והסביר מחלוקתם צוה נראה שהרמזין הוא התקיעות תקיעות של יום הכיפורים (יום כיפור'דיקע תקיעות), אף

שצאות רק צו"כ של יוכל. אבל מהותן הן תקיעות של יוה"כ. דוק היטב בלשוננו כאן שמדבר בסוף דבריו על "תקיעות של ר"ה ושל יוה"כ", ואף אינו מזכיר שהן תקיעות של יוה"כ שצננת היוכל, אלא קרי להן סתמא, תקיעות של יוה"כ. וכן צפ' אמור קוראן כמה פעמים תקיעות של יום הכיפורים, כמו, "ולא הזכיר התקיעות לא בר"ה ולא צוה"כ", ואינו מזכיר כלל יוה"כ של יוכל, אלא מכנה אותן סתמא, תקיעות יוה"כ. והרמז"ם להיפוך, אף אינו מזכיר השם יום כיפור בתקיעה דיוכל, רק "שמלח לתקוע בעשירי בתשרי בשנת היוכל", וגם אינו מזכיר התרועה כלל, כנ"ל, רק התקיעה, ומסתפק כמה שמוסיף הלאה ותוקעין בשופר תשע "בדרך שתוקעין בר"ה", ודיו צדק. וראה עוד מחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה ובירמיה דפ' החליל ג' ע"ב אי תקיעה תרועה תקיעה אחת היא או תלחא, ודוק בפירוש רש"י שם.

שבהקהיל את העם ראויים לתקיעה, כי הפשוטה רמו למדת הרחמים, כי ימינו פשוטה לקבל שבחים, ועל כן נאמר ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל. ע"כ.

שתי הערות נכונות בדברי הרמזין.

א. מדקדוק לשון, נראה שהרמזין ביאר מלת שובה שבתפלת משה ביום הארון, שהוא פועל יואל, תגרום להם שיעשו תשובה. שדיקש משה אתעוררתא דלעילא, כלומר, אחה ה' מעורר לבס לתשובה. ולפ"י יש לפרש גם תפלת ירמיה, סוף חיכה, השיענו ה' אליך ונשובה — אחה, ה', תפעיל ותעורר לבנו לתשובה אליך, שאם אחה רק תעוררנו ותשים לדרך פעמינו, אז ונשובה אליך.

ובעין זה פירש הרד"ק בשרשים, שורש שוב, אח הפסוק נפשי ישוב (תהלים כג: ג) ו"ל, פירוש שישב אותה ה' אל הדרך הטוב, כמו (שמות י: ה) וישב את משה ואת אהרן, עכ"ל, והוא לעומת יחזי במעגלי צדק הנאמר בחזיו השני של הפסוק, כסגנון כל ספר תהלים. ע"ש כל דברי הרד"ק, ובאכן עזרא כאן, וגם בשרשים של רבינו יונה אכן גנאח.

והפ"י האמור הוא פירוש הרמזין הרכבה של האונקלוס ורש"י. שרש"י פירשו מלשון שובה ונחת תושעו, והוא במין הפעיל, וכך התפלל משה, אחה, ה', תפעיל שובה ונחת לרבבות אלפי ישראל. והאונקלוס תרגמו מלשון חזרה למקומו הראשון, שהוא לשון קל, שמדבר לנוכח (גוף שני), אחה ה' שוב ושכון בתוך רבבות אלפי ישראל. (שכשפרקו המשכן והארון נוסע

לפניהם דרך שלשה ימים לא היחה השכינה שרויה ביניהם, ועכשיו בנאח, התפלל שוב שכון בתוך רבבות אלפי ישראל) והה"א נוסף כמו קומה ה' שאמר בנסוע הארון, ושניהם לתפארת השירה. וראה גם בנחמיה לגר ובנפש הגר על אונקלוס זה.

ב. ובמ"ש"כ כי הפשוטה רמו למדת הרחמים, כי ימינו פשוטה לקבל שבים, נראה שמפרש מלת פשוטה במאמר, "ימינו פשוטה לקבל שבים" שאין מובנו שימינו נטויה ושלוחה, כמו כל הפושט יד נוחים לו, אלא ביאורו שימינו של ה' היא בתכלית הפשטות (כמו הביטוי אמונה פשוטה, שביאורו ללא חקירות ופילוסופיה) שימינו מקבל ללא תסבוכות ועיכובים וללא סירכות וחקירות, שאם ישוה השב, מיד מקבלו. והוא מלשון ופשט את בגדיו, פשטתי את כותנתי, היינו שימינו פשוטה מכל לבוש חיצוני כשבאים לפניו בתשובה. ומלאנו דוגמתו בלשון חכמים, "שאין המקרא יואל מידי פשוטו", ומה משתמש הרמזין תמיד בביטוי "פשוטו של מקרא", שר"ל המקרא כשהוא, ללא לבוש של דרשות — בין של הלכה בין של רמזים או סודות. ומתורה שבכתב הושאל הביטוי לתורה שבע"פ, פשוטו של שמעתיא או של שמועה זו, שהמכוון ביאורו הפשוט ללא נימוקים מחודדים שהלבישה המפולפלים ובעלי תבולות.

אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע כחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגר (יב: ו).
...ואל תחוש למה שאמרו בשמואל ששקול כמשה דכתיב אם יעמדו משה ושמואל לפני וגר... והנה
הזכיר גדולי השבט אשר בחר ה' לשרתו ולברך בשמו וכו'.

הא דאמר הרמב"ן ששמואל לו היה אינו מזכר
בספר שמואל אבל מפורש כן בדברי הימים. שספר
שמואל מתחיל במוסר, ויהי איש אחד מן הרממים
נזופים... ושמואל חלקנה בן ירוחם בן אליהוא בן חמו
נזוף. ובדברי הימים א' (ו: טז) ממשיך אותה יחוס עד
לו, שנאמר שם, ואלה אשר העמיד דוד על

פרשת שלח

ותשא כל העדה את קולם, ויבכו העם כלילה ההוא (יד: א).

ואמרו רבותינו הם בכו בכיה של חנם ואני אקבע להם בכיה לדורות. ולא ידעתי מאיזה רמז שבפרשה
הוציאו זה, אבל מקרא מלא הוא (תהלים קו: כד — כז) וירגנו באהליהם... וישא ידו להם להפיל אותם
במדבר, ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות. אולי ידרשו זה מפסוק וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה,
יאמר וטפכם, כאשר אמרתם, לבז יהיה בבא עת פקדתם כי אני פוקד אבות על בנים. והבאתי אותם
— עתה, שידעו את הארץ — ידיעה בלבד, אבל לא שירשו אותה לדורות. והכתוב ירמוז בכיוצא בזה,
ולא ירצה לגזור רעה רק בענין תוכחת על תנאי. ע"כ.

כמה הערות בדברי הרמב"ן:

ב. אחר שכתב הרמב"ן ולא ידעתי מאיזה רמז
בפרשה הוציאו שכתב הרמב"ן שכתב הרמב"ן שכתב הרמב"ן
הוציאו זה, אבל מקרא מלא הוא (תהלים קו: כד — כז) וירגנו באהליהם... וישא ידו להם להפיל אותם
במדבר, ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות. אולי ידרשו זה מפסוק וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה,
יאמר וטפכם, כאשר אמרתם, לבז יהיה בבא עת פקדתם כי אני פוקד אבות על בנים. והבאתי אותם
— עתה, שידעו את הארץ — ידיעה בלבד, אבל לא שירשו אותה לדורות. והכתוב ירמוז בכיוצא בזה,
ולא ירצה לגזור רעה רק בענין תוכחת על תנאי. ע"כ.

ג. ונבאר בקיצור הרמז שכתב הרמב"ן בפסוק
ל"א, וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אותם
ידעו את הארץ אשר מאסתם בה. דקשה ליה ו'
החיבור במלת והבאתי, שלכאורה אין לו מובן. וגם כמה
שאר והבאתי אותם וידעו את הארץ, שהיה לו לומר
והנחלתי אותם את הארץ, או ונחתי להם את הארץ או

א. מה שכתב שאליו יודע רמז למ"ש רבותינו
שהוא בכיה לדורות, לא דן כאן כמה שאמרו שיום
תשעה באב הוא יום מוכן לפורעניות ושהוא יום בכיה
לדורות, אלא בעיקרן של דברים משמעי, איזה רמז
מלאו בפרשה שכל בכיה הנאה על ישראל לדורות יש
בה גם משום עון בכיית מרגלים, כעין מה שאמרו בעון
העגל, שאין פורעניות נאה על ישראל שאין בה קצת
מפרעון העגל, ראה רש"י עה"פ וציוס פקדי ופקדתי
(שמות לב: לד). ומסיק הרמב"ן שכוונת חכמים על
גלותם, ר"ל על בכיית הגלות במיוחד. שאלולא עון
המרגלים לא היו גולים לעולם. ואם חטאו יקבלו עונשם
על אדמתם, לא להפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות,
כאשר יחזרר הכל בהמשך הדברים. ואילו על יום
תשעה באב עצמו שואל הרמב"ן, אין זכר ליזם הזה
ברמזים שהביא, כגון הא דתהלים, מפסוק וטפכם אשר
אמרתם, אלא בענין גלות ישראל מדובר בהם, כאשר
יחזרר בהמשך דבריו.

כלשון ירושה. מאי ידיעו, שלא מנינו דוגמתו במקרא בענין מחנת הארץ. ומבאר הרמב"ן שפסוק זה הוא המשך העונשים המפורשים בפסוקים שלפניו, כ"ח — וגם באופן של שנועמו בפסוק כ"ח, "חי אני נאום ה' אם לא כאשר דברתם באני כן אעשה לכם", [על דרך "פחד פחדתי — ויאתני, ואשר יגורתי — יצא לי"]. וכך ביאורו לדעתו.

ומפניהם: פירושו כאן הדורות הבאים. עליהם אביא

אשר אמרתם: [את] אשר אמרתם אביא עליהם. שאמרתם נשינו וטפינו יהיו לבו, חי אני אם לא כאשר דברתם כן אעשה לכם.

לבו יהיה: אין זה מדבריהם של דור המדבר, מה שאמרו הם, אלא הוא דיבור ונבואת הקב"ה. שמודיעם שעונשם הוא שדורות הבאים לבו יהיה, שיפילם בגוים וזרם בארצות בנא עת פקודתם. ר"ל שאין זה פורענות מוכרת, רק אם יאחזו במעשה אבותם, ובנא עת פקודתם אפקוד עליהם גם עון מרגלים, ור"ל שלא אעניש אותם על אדמתם אלא אזהרה אותם בארצות, כי אני פוקד עון אבות על בנים כשאוחזים הבנים מעשה אבותם, כמבואר לקמן פסוק י"ח.

והבאתי אותם: עתה אני מביא אותם אל הארץ, אבל לא במורת ירושה קבועה שאין לזוז משם עולמית, אלא כדי ש...

וידיעו את הארץ: רק ידיעה ולא ירושה. שישבו בארץ כאורח בנית בעל הבית, שנשאר שם כל זמן שדעת בעה"ב נוחה הימנו, וכשלא ימצא חן בעיניו אומר לו לא.

ומיש"ב הרמב"ן והכתוב ירמוז בכיוולא בזה, הדברים סתומים ולא הודיע לאיזה כתוב מכון ומהו הרמו שכתוב זו. ואולי יתכן שר"ל שמנינו כיוולא זו, שהבאתי משמעו הבאה זמנית, ולא מחנה גמורה עולמית, בירושלמי ריש ערבי פסחים שאמרו שר' כוסות של ליל ט"ו צייסן הוין כנגד ארבע לשונות של גאולה ריש פ' וארא, והואלאתי, והללתי, ולקחתי, וגאלתי. והא דכתיב שם גם והבאתי אינו מן המנין דקשור עם סיפיה דקרא, ונתתי אותה לכם מורשה, דקאי על הגאולה העמידה לכשיקבלו ישראל את הארץ

ירושה עולמית, כאשר כתבו המפרשים, ושעל כן מוזגין כוס חמישי, כנגד "והבאתי", וקורין לה כוס של אליהו ע"ש שאלהיו עמיד לנצר הגאולה העמידה, כנ"ל. והוא ביאור רחוק בכוונת הרמב"ן.

ויותר נראה שמרמו למפלת משה, לקמן פסוק י"ח, שאמר זה ונקמה לא ינקמה, שהדברים סותרים אחדדי, שנקמה משמעו מחיית החטא, "ולא ינקמה" משמע היפוכו. ופירשוהו חכמים ונקמה — לשנים; לא ינקמה — לשנים שנים. ועל מפלה זו ענהו השי"ת ב"סלחתי לדבריך. כדבריך דיקא, שאם לא ישנו באולתם — סלחתי וישארו על אדמת ישראל. ואם לאו — לא ינקמה, ויגלו בין העמים. וא"כ הוא, גם זה ביאור דבריו באמרו:

ולא ראה לגזור רעה רק בתוכחת על חנאי, שר"ל שהגזירה על הדורות הבאים אינה גזירה מוחלטת אלא על חנאי נאמרה, אם אינם שבים ממעשה דור המדבר בענין מרגלים.

ומה שהעיר הרב שעוועל על זה "ע"ד קללת חכם אפילו על חנאי היא בזה", חפל הוא, אין לו מובן. **בתב"ת** מרדכי צ"ח לראות דברי הרמב"ן להלן, פסוק כ"ג, שנשבע ה' (פסוק כז/כג) שהאנשים המלינים על ה' צעצת המרגלים לא יראו את הארץ והוסיף עוד וכל מנאני לא יראוה. שלכאורה קשה ההוספה שגם המנאנים לא יראו את הארץ, הם האנשים המלינים, (פסוק כ"ז) הם המנאנים. וע"ז הביא דברי האב"ע"ו שביאר כל מנאני מצניהם לא יראוה. וכתב הרמב"ן ביאור לביאורו שזה ירמוז לדורות הגולים מן הארץ, כדברי רבותינו, וכאן קבע להם נבית לדורות. והדברים עולים דו כד עס מש"כ כאן.

גם צ"ח התכלת מרדכי לראות מש"כ הרמב"ן לקמן פסוק י"ח, דוק היטב שם מדיבור "והזכיר פוקד עון אבות" עד גמירא, כי גם דבריו שם עולים יפה עם ביאורנו בדבריו כאן.

[ואגב, ראיתי דבר חדש באנן עורא שם שסליחה אין פירושו מחילה גמורה, אלא אריכת אף עד שיעשה תשובה שלמה. והביא ראיה לזה מפרשתינו, שאמר ה' סלחתי כדבריך והוסיף ואולם חי אני אם יראו את הארץ וגו', שעדיין חטאם קיימת לפניו. וראה מה שהעיר הרמב"ן שם על דברי האב"ע"ו.]

למה זה אחם עוברים פי ה' והיא לא תצלת (יד: מא).

...וטעם והיא לא תצלת, זו שאתם עושים לא תצלת, לשון רש"י; או העברת פי ה' אין בו הצלחה, לשון ר"א. ועל דרך האמת, היא מתהלכת. ע"כ.

ש"ש הפירושים שהביא הרמב"ן — של רש"י, האב"ע, ועל דרך האמת — באו לבאר אמה קאי מלת היא, "צ"ח לא חללה".

דעת האב"ע דקאי על "עוברים פי ה'" הסמוך ליה, ור"ל למה אחם עוברים פי ה' והיא — העברה פי ה' — לא חללה.

דעת רש"י דקאי א"למה זה", שטעמו דרגא חזיר, שהוא מפסיק בינו ובין הנא אחריו, וקאי למה זה על הנא לפניו, וישימו ויעלו אל ראש ההר, ויאמר להם משה למה זה — ר"ל למה זה לכם לעלות לראש ההר — והיא — העליה לראש ההר — לא חללה.

ובזה בדיוק כתב רש"י בפ' וישלח עה"פ ויאמר עשו אציה נא... ויאמר (יעקב) למה זה אמנא חן בעיני אדוני (לג: טו), שהטעם של למה זה הוא מונח זקף קטן שהוא מפסיק, ופירשו רש"י שם דקאי ארישא דקרא. שאמר עשו אציה נא עמך מן העם אשר אחי

ויאמר (לו יעקב) למה זה, פירוש למה תעשה זה, להציג מן העם וגו'. אמנא חן בעיני אדוני — ולא תעשה לי שום טובות, דוק בדברי רש"י שם ואמנא שכן פירשו.

ודעת "ע"ל דרך האמת", שהביא הרמב"ן פירש "היא מתהלכת", והדברים סתומים. וכבר ביארו הרבנו בחיי (הביאו הרב שמואל דהערמיו), שמלת "היא" הוי כינוי לשכינה כהא דחזקאל (א: יג) היא מתהלכת בין החיות, דמוסב על השכינה. וא"כ הוי לא חללה פועל יוצא, וכאלו כתיב והיא (השכינה) לא חללה, שר"ל שהשכינה לא חללה דרכה.

ובצאנו ענין החללה כפועל יוצא בפ' חיי שרה, היה נא חללה דרכי, וגם בזהילים, אלא ה' החליה נא. ומאנו מלת חללה כפועל עומד ופועל יוצא בענין אחד, בפ' וישב. והיי' יוסף איש חללה — פועל עומד. ובפסוק שלאחריו, וכל אשר הוא עושה ה' חללה בידו, פועל יוצא (לט: גג).

פרשת קרח

לכן אחה וכל עדתך הנועדים על ה' ואהרן מהוא כי תלינו עליו (טז: יא).

לכן בשביל כך אתה וכל עדתך הנועדים על ה' וכו' לשון רש"י, וא"כ יאמר אתה וכל עדתך, אהם הנועדים על ה'. ור"א אמר כי ה"א הנועדים נוסף. ויתכן שיאמר לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה'..., והיו לפני ה' עם אהרן מחר וכו'. ע"כ.

הרמב"ן בא לבאר מה שבמזע ראשון קשה בהמשך הפסוק, שלכאורה לא רישא סיפא. שמפסוק ה' עד פסוק י' מביא הדברים שדיבר משה לקרח ועדתו ובפסוק זה מסיק, לכן... ולא פירש לכן מה. וראה רש"י עה"פ לכן כל הורג קין (בראשית ד: טו) והביא שם גם הך דאמר דוד, לכן כל מכה יבוס, ולא פירש מה יעשה לו (שמואל ב' ה: ח), ובדברי הימים פירש כל מכה יבוס בראשונה יהיה לראש ולשר. (דה"א יא: ו).

ומביא הרמב"ן שלשה פירושים במקרא: דעת רש"י, דעת האב"ע, ודעת ע"כ. **רש"י** הכי קאמר משה לקרח ועדתו: לכן — היות והכהונה נתנה לאהרן בציווי ה' — אתה וכל

עדתך הנועדים, ויקהלו על משה, על ה' אהם נועדים ולא על אהרן [ואהרן מהוא כי תלינו עליו]. וכן נראה טעמי המקרא, שבה טפחה, שהוא מפסיק, תחת הנועדים. והכי קאמר משה: **לכן** — היות ומפי ה' נתנה אהרן, אתה וכל עדתך הנועדים; על ה' [אתם נועדים], ואהרן מהוא. [ולא על אהרן].

והאב"ע הכי קאמר משה: לכן — היות וע"פ ה' וכו', כמו שפירשו רש"י — אתה וכל עדתך נועדים על ה', ולא על אהרן.

ונראה שפירוש רש"י והאב"ע עולים בקנה אחד, אלא שלפירוש רש"י קשה שיעקר חסר מן

הפסוק, ר"ל שאמר משה על ה', ולא גמר דיבוריה שהיה צריך להשלים הדיבור על ה' אחס נועדים, ואי משום דלא צעי להכפיל הדברים היה לו לומר אתה וכל עדתך נועדים על ה', דזוהי עיקר נקודתו של משה ולא רישא דקרא. ועל כן פירש האב"ע שהכי קאמר משה לכן — היות וכו' אתה ועדתך נועדים על ה', ונועדים הוי פועל, אלא שלדבריו קשה ה"א הידיעה במלת נועדים, שאין לו מובן. ועל כן כתב שהה"א נוסף, ובחר לומר שה"א "הנועדים" נוסף מלומר שעיקר מאמרו של משה חסר. אבל רש"י מעדיף פירושו מפני שמתאים לטעמי המקרא. וה"א נוסף לא משמע ליה. וראה במזרחי כאן שכתב "ולא מאלו ה"א נוסף בשום מקום".*

אב"י הרמב"ן צמר לו דרך אחרת בפירוש מקרא זה [ויחנן שיאמר וכו'] ופליג על רש"י והאב"ע במלת "לכן" על מה קאי. שלרש"י והאב"ע ציאורו, לכן על ה'

אחס נקהלים ולא על אהרן, והרמב"ן ציאר שמשך לפסוק טז, והכי קאמר משה: לכן — היות וכהונה נתנה לאהרן ע"פ ה' ואחס צאמח נועדים על ה' ולא על אהרן, לכן...היו לפני ה' מחר וקחו איש מחמתו, וגו'. והוסיף הרמב"ן לצאר ההפסקות בסיפור דברי משה, שמחלתה דיבר אל קרח ואל כל עדתו (פסוק ה'), ואח"כ דיבר רק עם קרח לצדו (פסוק ח), ואמר ויקרב אותך ואת אחיך בני לוי (פסוק י), ואמר אתה ועל עדתך הנועדים (פסוק יא), שמשמע שלהם לא דיבר ישר.

ובפנראד ציאר הרמב"ן ההפסק הגדול מה"לכן" בפסוק י"א עד היו לפני ה' מחר בפסוק טז [שתיקף ללכן היה לו לסיים היו לפני ה' מחר] באמרו "ומקרא קצר הוא צמחאים אשר הזכיר", ואיני יודע לפרשה. ואולי יראה מאן דקשיש מינאי השורות הללו ואיר עיני צכוונת הרמב"ן ואחזיק לו טובה וציאנה בשמו במהדורה הבאה.

הבדלו מתוך העדה הזאת (טז: כא).

בי מלבד המנין היה עונש על העם...כדכתיב (ש"ב, כד: א) ויוסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה. (שמע מינה שהחרון אף קדמה למנין). וכתב שם רש"י לא ידעתי על מה, ואני אומר בדרך סברא שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה...ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחלה היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול או גם בימי דוד וכו'.

ו"ל על אוריה שנהרג, וראה שם כל דבריהם.

ב. בספר הר המוריה פ"א מהל' צית הצחירה ה"א, ס"ק ז', תמה על דברי הרמב"ן, וז"ל וז"ע למה חרה אפו על שלא נתעוררו לצנות צית לשמו כל ימי שפוט השופטים, והלא עד שנמשח שאול למלך ועד שמחה שמו של עמלק לא ננטו על צנין ציהמ"ק כדאיחא צכנהדרין כ' ע"ז ועיין שם ברש"י, וצמדרש רצה דברים פ' שופטים. ומשנמשח שאול נטוה מקודם על מחיית עמלק וכשלא קיים שאול זה הוסר ממלכתו ונטרד. ועד שקם דוד והניחו לו מכל אויביו מצביג ג"כ לא נטוה, ורק אחרי שהניח לו מכל אויביו נחסייב צזה, וא"כ למה היה החרון אף על ישראל.

בתב"ת מרדכי כאן העיר שמה שכתב הרמב"ן מסנרא איחא להדיא צמדרש שומר טוב, מזמור יו. ואולי היה חסר מזמור זה ממדרש תהלים שהיה לפני רש"י והרמב"ן. שהשומר טוב הוא ליקוט מכמה מדרשים שנאספו יחד צחקופות שונות כאשר העירו האחרונים. ראה הערת המו"ל לספר רב פעלים, ערך שומר טוב.

ובני הגבון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א העירני שחי הערות צדנרי הרמב"ן

א. שבדעת זקנים, להלן לה: לא, כתבו "...ומיד כתב צשמואל אח"כ ויחר אף ה' צעם ויסת את דוד למנוחם, ופירש"י שם לא ידעתי על מה חרה אפו,

* [לא רצה לומר שלא מצאנו ה"א נוסף בכלל, שנמצא לדוב. כמו נקבה שכרך ואתנה, תחת נקב שכרך ואתן; שבה פה פלוני אלמוני, תחת שב פה; ואתנה את הלויים נתונים, תחת ואתן; נתנה ראש ונשובה מצרים, תחת ניתן ונשוב, ועד רבו מספור. אלא נראה שר"ל לא מצאנו ה"א נוסף בראש המלה, כמו שרצה האב"ע לפרש כאן.

בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם (יח: כ).

בארצם לא תנחל: שתהיה נחל חלקך באחד מכל שבטי ישראל. וחלק לא יהיה לך בתוכם: וחלק קטן לא יהיה לך בארצם כלל. כי הערים אשר נתנו להם ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן...ורבותינו דרשו וכו'.

(מח: ו) שמכנה שם נחלם הבטי אבות בשם "חלק גדול וחלק קטן". ר"ל שאחרי שקבל השבט בכללותו נחלתו ע"פ הגורל היו שוב מחלקים אותה לבטי אבות, וחלקים אלו של הבטי אבות קוראים הרמב"ן שם חלק גדול וחלק קטן משום דכתיב בחלוקת בטי אבות לרב חרבה נחלתו ולמעט חמעיט נמשא"כ נחלתם השבטים שנטל כל שבט חלק שיה בין אם היו עם רב בין אם היו מתי מעט לדעת הרמב"ן שם.

וגרמא שהרמב"ן למד לפרש כן מלשון המקרא ענמו, דקשה לו כפל הלשון, בארצם לא תנחל — וחלק לא יהיה לך בתוכם, היינו חלק היינו נחלה (ומכאן ייתור זה דרשו רבותינו שחלק לא יהיה לך קאי אהלק בצוה, הציאו הרמב"ן כאן). ומו אצל נחלה כתיב בארצם לא תנחלו, ונחלק כתיב בתוכם. ע"כ פירש שביתוכם דייקא קאמר קרא, בחוך נחלת כל שבט ושבט, וכמו שדרשו חכמים בצמח דוכתי לחלק בין "בתוכם" ו"בניהם". לדוגמא ראה ריש פ' תרומה ושכנתי בתוכם, שדרשו בחוך כל אחד ואחד מהם; אף כאן כן, וחלק לא יהיה לך בתוכם, דייקא, בחוך כל נחלה ונחלה. וצוה מדוקדק לשונו שכתב בארצם לא תנחל, "שלא" מהיה נחל חלקך כאחד מכל שבטי ישראל.

ובזה מוכן מאד מה שהוסיף הרמב"ן "אצל הערים אשר נתנו להם ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן". דקשה ליה על פירושו, כי אמנם אין ערי הלויים נחלה שזכו בה בגורל, מ"מ קבלו אותן בגורל מכל שבט (ראה יהושע כ"א שגם הלויים קבלו עריהם מן השבטים על פי הגורל, וקוראיהו ע"פ ה') אחרי שנחלקה הארץ לשבטים, כמפורש להלן (לה: ז), זו אח בני ישראל ונתנו ללויים מנחלת אחוזתם ערים לשבת, ולדבריו גם זה אסור, שנכלל באזהרת וחלק לא יהיה לך בתוכם, כנ"ל. ומישבו הרמב"ן שערי הלויים ערי מקלט היו, ולצורך ישראל היו, ולא נחלתם הן. **ובדחציע** הדברים האלו לפני בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א לאביו שלח כואת:

ודברי רבינו עדין צריכים עיון, דהתינח השם ערי מקלט, דבעיקר ערי מקלט להגולים הן אלא שניתן

דברי הרמב"ן שכתב וחלק לא יהיה לך בתוכם צו לאסור אף חלק קטן וקוק ציאו. שאחרי שכבר צוה בארצם לא תנחל מהיכי ייתי לומר שחלק קטן שאני ואריך קרא לאסרו ג"כ, דמה לי חלק קטן מה לי חלק גדול, ובכלל יש לדעת מנין משמע לו להרמב"ן כן במקרא.

וגרמא שהרמב"ן למד לפרש כן מלשון המקרא ענמו כאשר נבאר. שמפרש בארצם לא תנחל הוא אזהרה לשבט לוי בכללותו, שבשעה שיחלקו הארץ לשבטים בגורל לא תנחל נחלה שחלקה על שמך כשאר השבטים. שמבלעדי הפסוק היה שבט לוי נוטל נחלה על שמו ככל שבט, וזהו שכתב הרמב"ן, "[שלא] תהיה נוטל חלקך כאחד מכל שבטי ישראל". שלא אל אנשי השבט מדבר, אלא לשבט בכללו מזה שהוא שבט.

ויספא דקרא, וחלק לא יהיה לך בתוכם, מפרש שמונע מהנחיל ללויים חלק בחוך נחלתו של אחד השבטים, או, ביתר דיוק בחוך נחלת כל שבט ושבט. שמבלעדי הך סיפא דקרא הייתי סבור לומר שאף שהשבט אינו נוטל נחלה בגורל שתהיה נחלתו קרויה על שמו, מ"מ חלק יש לכל בן לוי בחוך נחלה שזכה בה כל שבט ושבט. שמאז הסבירא הייתי אומר שאין לקפח בן לוי מהתנחל בארץ, שלמה יגרע. וקרא רש"י צ"י ויחי עה"פ ומולדתך אשר הולדת אחריהם...על שם אחיהם יקראו נחלתם (מח: ו) שהבנים שנוולדו ליוסף אחרי אפרים ומנשה נוטלים חלק בארץ אצל בחוך נחלת אפרים או מנשה, וראה רמב"ן שם פסוק ט"ו "כי על דרך הפשט יראה שכבר היו לו בנים אחרים, לא היה להם שם בשבטים לענין נחלה, אע"פ שנחלק הארץ למנין גולגולותם וכל איש נוטל בזה והם נוטלי חלקם בחוך נחלת אפרים ומנשה, מ"מ לא נקראו שבטים להטיל גורל בארץ, וכו' והייתי סבור שחלק יש לכל בן לוי בחוך נחלת כל שבט. וזהו שהוסיף הכתוב וחלק לא יהיה לך בתוכם, ואף לא חלק קטן בחוך נחלת שאר השבטים.

וראיה לדבר שכן הוא כוונת הרמב"ן שמאנו בפירושו לפ' ויחי עה"פ ומולדתך אשר הולדת אחריהם

עדיין תקלוט מפני שאין לה דין קליטה, שאין קולטות אלא כשהן ערי לויים כדן מחנה לוי, והציא ראיות לזה.

הרי מכל הנ"ל נראה שערי הלויים של לויים ממש היו, וא"כ קשים לי דברי רבינו מהמ"ב ערים שנחלו הלויים בגורל ועל פי אורים וחומים, כאשר העלה במשך חכמה. וצוהר קשה מדברי רבינו לקמן (לה: יד) שכתב, ו"ל, והיו אלה השש ערים לבדן קולטות, והמ"ב למגרשי הלויים ולא למקלט, עכ"ל. א"כ נחלה גמורה היא להם והדרה קושיא לדוכתה, איך העלה שחלק לא יהיה לך בחוכם פירוש אפילו חלק קטן תוך נחלתם של השבטים. ובכלל תמוהים דברי רבינו שם, שהם נגד גמרא מפורשת במכות שהבאנו, שכל המ"ח ערים קולטות. וכבר נשאל בזה הרדב"ן, הביאו רב שעוזעל, והעלה לישובו שהוא ע"פ הירושלמי שחלק על הבבלי בזה וס"ל שאין ערי הלויים קולטות, ע"ש, ע"כ מצני הנבון שליט"א.

הן העמיק בני הנבון בענין ושמה לצי גם אני. אבל אליצא דאמת נ"ל שכוונת הרמב"ן לומר שהערים שנחנו להם, אף שהיו במחנה גמורה ולא רק רשות דירה, עכ"ל אינן בתורת נחלה וירושה, אלא לצורך עצמם נחנו להם ישראל הערים האלה. ונקדים שלדעמי הא דקאמר הרמב"ן "כי הערים שנחנו להם ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן" אינו דיבור אחד, כאילו לומר שערי מקלט הם ולפיכך נקראו לצורך ישראל, אלא שני ענינים נפרדים הם, שהרמב"ן מסביר שאין ערי הלויים נקראות "חלק בחוכם" מפני שני טעמים. אחד שהן ערי מקלט, ועוד שכלל אינן חלק במונן של ירושת הארץ, שמגיע להם חלקם בהן. אלא נתנו להם הערים מפני שהם מורי האומה המלמדים תורה ודרכי ה' לרבים, וכדי שיהיו מפוזרים בכל ישראל נתנו להם השבטים הערים, היינו לצורך ישראל, ולא כדן חלק בירושת הארץ, אלא כשכירו ולקטנו של בעל הבית הדר בביתו. ראה רמב"ם פ"ג משמטה ויובל ה"ב, ו"ל, ולמה לא זכה לוי צנחלת הארץ... מפני שהובדל... להורות דרכי הישרים ומשפטיו הנדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל, ע"כ. ממילא צריכים כל ישראל לתת להם ערים לשבת, שיהיו מוזמנים בחוכם מפני שהכל צריכים להם, כצרכת יעקב אבינו, אחלקם ביעקב ואפינס בישראל, ראה רש"י שם.

וצראה שמקורו של הרמב"ן שפירשו של וחלק לא יהיה לך בחוכם, אף חלק בתוך נחלת כל שבט, הוא

ללויים זכות ישיבה בהם, שפיר מישב הרמב"ן כי ערי מקלט היו ולצורך ישראל הן, פירוש ואין ללויים בהן רק זכות דירה ולא שתקראו חלקם או נחלתם, אבל מה יענה בארבעים ושנים עיר, שבעצם ערי לויים הן ורק נחרצו לקליטת הורג בשגגה מהיקישא דעליהם חתנו, כאשר נחבאר בגמרא מכות יב ע"א ופסקו הרמב"ם פ"ח מרואה ה"א, ו"ל מ"ע להפריש ערי מקלט וכו' ובהל"ב, ושש ערים היו וכו', ובהל"ט כל ערי הלויים קולטות וכל אחת מהן עיר מקלט היא שנאמר ועליהן חתנו ארבעים ושנים עיר וכו' הקישן הכתוב כולן זו לזו לקלוט. ומלשון הר"ם נראה שששת הערים קראן ערי מקלט, והמ"ב ערים קראן ערי הלויים אלא שגם הן — ערי הלויים — קולטות. ו"ל בהל"י, מה הפרש יש בין ערי מקלט שהובדלו למקלט ובין שאר ערי הלויים, שערי המקלט קולטות בין לדעת בין שלא לדעת וכו' ושאר ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת. ורואה הדר בערי מקלט אינו נותן שכר ביתו והדר בשאר ערי הלויים נותן שכר לבעל הבית עכ"ל והוא מסוגיא דמכות הנ"ל, ומבואר מכל זה ובפרט מדין העלאת שכר שהמ"ב ערים היו של הלויים ונחרצו לקליטה, והשש ערים ערי מקלט, וללויים יש רק זכות ישיבה בהן. וצאמת חילוק זה כמעט מוכח מהמקראות עצמם, הואיל ושניהן קולטות ושניהן ערים ללויים, למה חלקן הכתוב לששת ערים ולא ארבעים ושנים עיר, לערביניהן ולכליה ותהיה המזוה על מ"ח ערי מקלט שהן מ"ח ערי לויים; אלא ודאי שחלוקין בגדריהן].

וע"פ הבדל וחילוק זה חידש הפנים יפות, הביאו המנח"ח מזוה ח', דאם נר המקום בעיר ללויים ולגולים לשבת יחדיו, או בשש ערי מקלט שעיקרן לקליטה ואין ללויים בהן אלא זכות ישיבה, נידחים הלויים מפני הגולים, אבל במ"ב ערי הלויים איפכא שהגולים נידחים מפני הלויים שבעצם הן עריהם אלא שיש בהן כח לקלוט, אבל כח זה משום העברת צעלותם של הלויים, וכן כתב בזה"ח כאן.

וראה גם במשך חכמה עה"פ שש ערי מקלט תהינה לכם, דמ"ב הערים קולטות רק כל זמן שהן ערי לויים אבל משחרב בית ראשון נתבטלו ערי הלויים (סוטה מח ע"ב) וממילא בטלה גם סגולת קליטה שלהן, ומבאר שששת הערים של ישראל הן ולא של לויים, ראה שם כל דבריו, וכן סתם גם בצפנת פענח עה"ת פ' מקשי והוסיף לחקור אם ירשו ישראלים אחת מערי הלויים, שלכולם היו צנות נשואות לישראלים, אם

בספרי כאן סוף פסקא ד', עה"פ כי את מעשר בני ישראל... על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה: על כן אמרתי להם וגו' יכול אין לי אלא בשעת

חילוק, אבל משיחלקו שומע אני יקצה לו כל שנט ושנט בפני עצמו, ח"ל על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו (אפילו בתוך נחלת השבטים, וכאמור).

פרשת חקת

הנוגע במת... וטמא שבעת ימים הוא יתחטא בו [במי פרה] ביום השלישי וביום השביעי יטהר (יט: יא, יב) כל הנוגע במת... ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מישראל כי מי נדה לא זורק עליו טמא יהיה עוד טומאתו בו (שם: יג) והזהר הטהור על הטמא ביום השלישי וביום השביעי... וכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב (שם: יט) ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה... כי את מקדש ה' טמא, מי נדה לא זרק עליו טמא הוא. (שם: כ)

[מהערת בני הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א].

בבב החומשים באל דברי הרמב"ן על "את מקדש ה' טמא כי מי נדה לא זרק עליו" הנאמר בפסוק י"ג כדיבור בפני עצמו ונדפס שם. ועוד כתב ביאור על "כי את מקדש ה' טמא" הנאמר שם. אבל הרב שעוועל במהדורתו חזק יחד ועשה מהם דיבור אחד ארוך על פסוק כ'. או מפני שמאל כן באזהר דפוס או שעשה כן מדעתו, שחשב לחקן.

אבב דוק בדברי הרמב"ן ומראה שהלדק עם המדפיסים, ששני דיבורים הם. בפסוק י"ג באל הרמב"ן לפרש הך שחייב הפסוק שם כרת לטמא ונתן הפסוק טעם, כי מי נדה לא זרק עליו. וביאר שחייב כרת של הנכנס למקדש בלי טהרת טבילה כבר אמרה תורה בפ' אחרי מות וכן באל להוסיף שאם היה טמא טומאת מת, חייב כרת אף אם טבל כל זמן שמי נדה לא זרק עליו. וזה לשון הרמב"ן, "ועוד אמר באל והנוגע במת ולא יתחטא... וזה טעם טומאתו בו, כלומר... כי מי נדה לא זרק עליו", עכ"ל. וזה כולו נאמר בפסוק י"ג, ש"מ שדברים אלו על פסוק י"ג קאי, כאשר נדפסו בחומשים. ועוד כתב הרמב"ן לבאר מה שאמרה תורה

ונכרתה כי מי נדה לא זרק עליו, [דאס מי נדה לא זרק עליו מיצעי], שחזר על מה שנאמר בפסוק י"א, ר"ל על האיש הנוגע במת, ו"כי מי נדה לא זרק עליו" הוי כמו אשר מי נדה לא זרק עליו, והכי קאמר קרא, האיש הנוגע במת אשר מי נדה (או שמי נדה) לא זרק עליו, ונכרתה; ולמה, כי את מקדש ה' טמא, שלא די לטמא מת טבילת מקוה אלא צרי גם הזאת מי נדה. והביא כמה פסוקים שצאו בחסרון מלת אשר, כמו כל יש לו נתן בידו, שר"ל כל אשר יש לו נתן בידו. וכן את הדרך ילכו בה, שהוא כמו את הדרך אשר ילכו בה, או שילכו בה. וברור שכל זה קאי על פסוק י"ג שמדובר בו על הכרת של מי שטבל ולא התחטא בפסוק י"ג.

ושוב כתב על מה שנאמר בפסוק כ', "וטעם כי את מקדש ה' טמא, שפירושו של מלת "כי" הוי כמו אשר, והכי קאמר קרא, האיש אשר יטמא ולא יתחטא אשר יטמא מקדש ה' (ר"ל נכנס בטומאה) או אם יטמא מקדש ה', ונכרתה. והביא דוגמא לזה, כי יקרה קן נפור לפניך, שפירושו אם יקרה או כאשר יקרה. ושוב ביאר למה הזכיר הכתוב הכרת במקום זה, פסוק כ' אחרי אשר הזכירו כבר בפסוק יג. והדברים ברורים.

ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין (כ: א).

בל העדה הוא עדה שלמה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים, לשון רש"י, וכן דעת הר"א. ואם כן מה צורך להזכיר כן בבואם אחרי כן אל הר ההר וכו'. ובבמדבר רבה ראיתי שהזכיר הלשון הזה עדה שלמה וכו' בכתוב השני, בהר ההר בלבד וכו'.

בוונת הרמב"ן פשוטה, שקשה לו מאחר שאמר ויבאו בני ישראל מה מוסיף הכתוב באמרו "כל

ורש"י אמרו גם כאלן וגם שם שנית. ונראה ע"פ מה שאמרו צירושלמי סוף תענית ובמדרש איכה, הוצא בחוס' תענית וברש"י ב"ב קכ"א, שבשנה אחרונה לא ידעו ישראל שנתצטלה הגזרה ולא נודע להם עד חמשה עשר באב, וא"כ כאלן אמר זה לפי האמת, שאז היה העדה שלמה, ולקמן אמר שידעו כן כל ישראל. ולפי שמקדש שלם משה מלאכים אל מלך אדום וראה ליכנס לארץ, וזה לא היה אפשר בעוד שהגזרה קיימת, אמרו כאלן שלפי האמת אז [כשחמשה שלם שלוחים למלך אדום] כבר צטלה הגזרה. וגם אפשר שמשה ידע רק ישראל לא ידעו עד ט"ו באב. ע"כ.

שכבר מחו מתי מדבר שיך לקראתם עדה שלמה, אבל כל זמן שהיו ציניהם אלו שנגזרה עליהם מיתה בעון זכיית מרגלים אין שיך לקרואם עדה שלמה כמו שאין קורין ליחיד שלם כשיש בו אפילו אבר אחד בעל מום. ומקשה עליהם הרמב"ן א"כ מה צורך יש להזכיר עוד הפעם צבואם להר ההר, פסוק כב, ויצאו בני ישראל כל העדה הר ההר, הלא כבר היו שלמים כשצאו מדבר צין בר"ח ניסן.

המלבי"ם כאלן ינא לישב דברי רש"י מתלונת הרמב"ן וגם מה שקשה לו עוד ברש"י שלא הזכירו הרמב"ן, ואלו תמנית דבריו: באמת במדרש אמרו זה (עדה שלמה שכבר מחו מתי מדבר) על פסוק כ"ב

ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין בחודש הראשון, וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם. (כ: א).

וישוב העם בקדש: לומר כי כאשר נכנסו במדבר צין עד קדש מתה מרים. וטעה ר"א שאמר "בעבור שישבו שם ימים רבים כי בן כתוב". [וטעותו היא] כי קדש אשר כתוב בו ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם (דברים א: מו) הוא קדש ברנע. והוא מדבר פארן שמשם נשתלחו המרגלים בשנה שניה... אבל קדש זה הוא במדבר צין ובאו שם בשנת הארבעים ושם מתה מרים, ומקראות מפורשים הם. ע"כ.

כתוב "לישיבתם שם לראשונה, בתחלת הארבעים מכוון, כי בן כתוב בפסוק דפרשת דברים הנו'. וחוק לישב המקרא כן, שישב העם בקדש פירושו שישבו שם לפני י"ט שנים.

וראיה עוד מה שכתב האב"ע בקהלת, ט: ב, לבאר ענין ישיבתם בקדש האמור כאלן והאמור צפ' דברים, וזה לשונו: והנכון כי מקדש הלכו המרגלים ובשנת הארבעים צאו לקדש עיר מואב. והנה כל השנים היו במדבר קדש וזה פירושו, ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם עד שוב התרים, כענין כמספר הימים אשר מרתם את הארץ. כי צבוא המרגלים אמרו הננו ועלינו אל המקום, ע"כ. וראה במחוקקי יהודה (יהל אור, ציון קט) שהביא דברי האב"ע וציארם בקצרה. ואין צורך לי מה צדיוק קאמר שם האב"ע על כן לא איכנס לדבריו, אבל לבי אומר לי ששם נמצא ישוב לקושיט הרמב"ן על דבריו כאלן.

ד. ובאופן אחר: דוק ברצינו צח"י כאלן שילא להגן על האב"ע, ואף שמודה שקדש האמור כאלן איננו קדש ברנע עכ"ז כתב ודע שימים רבים ישבו ישראל בעיר הזאת ששמה קדש, והוא שכחוב ותשבו בקדש

א. יש להעיר שכוונת האב"ע לפרש הא דכתיב כאלן וישב העם בקדש, שלא מצינו לשון ישיבה בשאר מסעות אלא לשון ויחנו, וע"כ פירש מה שפירש. והרמב"ן מישבו בקינור מקורו, "לומר כי כאשר נכנסו במדבר צין עד קדש מתה מרים". ואיני יודע כוונתו במלים אלו, שנראית כחידה סתומה.

ב. בהעמק דבר להגאון נצי"ב הוסיף להקשות על האב"ע עזרא שסותר דברי עזרא, שבתחלת הדיבור כתב שציאחם לקדש האמורה כאלן הייתה צמודה ניסן של שנת הארבעים. וא"כ בע"כ שלא ישבו שם ימים רבים, שבניסן של שנת הארבעים ואחת עברו את הירדן, וימים (שציינים רבים) פירושו שנים.

ג. וישוברים רבים נאמרו על האב"ע ונביא קצתם לטובה, וארשום כאלן מה שני"ל לומר בזה. שאולי דברי האב"ע כאלן הם אליבא דהסדר עולם המוצא ברש"י עה"פ ותשבו בקדש ימים רבים, שי"ט שנה עשו ישראל בקדש בתחלת הארבעים, וי"ט שנה הולכים ומטורפים במדבר, ואח"כ חזרו עה"פ לקדש, ראה שם כל דבריו. וממילא סרה תלונת הרמב"ן והנצי"ב, שכוונת האב"ע באמרו "שישבו שם ימים רבים כי בן

ימים רבים. וזוה פליג על הרמב"ן שדעתו, וכנראה כן
הבין דעת האב"ע, שקדש האמור צפ' דברים שיטבו
שם ימים רבים אקדש זה שנמדבר אין נאמר ולא על
קדש זרעו. ודחוק הוא שמכל מהלך הפרשה מריש
ספר אלה הדברים נראה שאקדש זרעו שנמדבר פארן
מדבר ונפרט שעדיין קשה קושיית ההעמק דבר, שלא

ישנו שם אלא שנה אחת.

ד. ואגב, יש לציין שנאמת ארבע ערים היו
ששם קדש שנים אלו שנעצר הירדן מזרחה, ושנים
בארץ ישראל עצמה, ראה מוס' ריש גמין ד"ה ואשקלון
כדרום.

והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו (כ: כו).

הם בגדי כהונה גדולה... והקורבן כי כאשר ירד אהרן מעשית התמיד והקטיר הקטורת והעלה הנרות
העלה אותו אל הר ההר כשהיה לבוש בגדי כהונה והפשט אותם... והפשט את אלעזר בגדי החול
והלבישו בגדי הקודש ע"כ.

וכן כתב רש"י כאן, שמשם הפשיט הבגדי כהונה
גדולה מעל אהרן והלבישם את אלעזר.

באומם פירושי המוס' למורה הנקרא הדר זקנים
הקשה, וז"ל, הקשה מורינו הר"ר יחיאל מפרי"ש היאך
היה אהרן לובש הבגדים צהור ההר האין יוצאים
זהם חוץ לעזרה כלל. ויש אומרים דהא שהם מקודשים
מללאת חוץ היינו דוקא בשעת עבודה אבל שלא בשעת
עבודה אין חומרא בצגדים מלהוציאם חוץ וכו' שאין
הבגדים קדושים אלא בשעת עבודה. אי נמי הוראת
שעה הייתה. עכ"ל.

ובאמת כבר הקשו כן במדרש רבה כאן, י"ט:
י"ט, והלא אם יצא כה"ג בצגדי כהונה חוץ להר הבית
לוקה, ומשני אלא להודיען וכו'. והאמת אגיד שאני
מחליל להבין מאי משני על זה המדרש ויצא מאן
דקשיש מינאי ויבארו. ואל תתמה שהקשה הר"ר יחיאל
קושיא המפורשת במדרש רבה, שרבותינו הנרפטים לא
ראו הרבה לס' במדבר, כידוע, וראה מה שהקדמנו
לספר במדבר, לעיל.

ואגב מ"ש הר"ר יחיאל שאין יוצאים חוץ לעזרה
בצגדי כהונה, הוא דלא כמדרש רבה זה שאמר "והלא
אם יצא חוץ להר הבית לוקה". וראה גם בהגהות
הרש"ש על המדרש.

וגם יש להעיר שחידוש גדול חדש הר"ר יחיאל
לחלק בין שעת עבודה לשלא בשעת עבודה, שמקור
הדברים שאסור לללאת בצגדי כהונה הוא ברייתא ביומא
סט ע"א צגדי כהונה היוצא זהם צמדינה אסור
ובמקדש בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה
מוחר מפני שצ"כ נחנה ליהנות זהם. ופריך בגמרא
מהא דשמעון הצדיק יצא לקראת אלכסנדר מוקדן עם

יקירי ירושלים לבוש צגדי כהונה, ומשני אי צעית אימא
ראוין לצגדי כהונה [ר"ל שהיו צגדי חול עשויים צנורם
צ"כ]. ואי צעית אימא עת לעשות לה' הפרו תורתך
ע"כ בגמרא. ולדברי הר"ר יחיאל מאי פריך. ונראה
שהא דקאמר הר"ר יחיאל בשעת עבודה ושלא בשעת
עבודה אין כוונתו בשעה שעוסק בעבודה ממשי, דא"כ
היכי משכחת דאסור, דכיון שיצא למדינה כבר פירש
מעבודה ואין ציציאמו אסור. על כן נראה ששעת
עבודה ביאורו בשעה שהוא כשר לעבודה, ושלא בשעת
עבודה פירושו בשעה שאינה ראויה לעבודה, ואז מותר
לללאת. וא"כ יחא, דקאמר בגמרא ששמעון הצדיק
ויקירי ירושלים פגעו באלכסנדר מוקדן משורח
השמש, שהוא שעת עבודה ולפיכך מתמה הגמרא.
ומיתח אהרן לפי דבריו צ"ל שהיה צלילה, וכן נוטים
דברי הרמב"ן כאן שכתב שמשם העלה את אהרן להור
ההר אחר שהעלה אהרן הנרות. משמע שחפס
הרמב"ן לדבר פשוט שצלילה הייתה העליה להור ההר,
ובאמת יש לתמוה מנ"ל להרמב"ן כן שאין רמו לזה
בכתובים. ולהנ"ל יחא.

וַיַּפְשִׁטֵם הבית הלוי, נציין מקומו למטה, שכל
היום נקרא שעת עבודה לצגדי כה"ג, ואפילו אם יושב
בטל, מפני ריחו ציץ. שכל זמן שהציץ על מצחו מרצה,
ראה דבריו בארוכה. ולפ"ז אין צריך לדחוק ששעת
עבודה פירושו בשעה שראוי לעבודה, וכנ"ל אלא אפילו
נימא ששעת עבודה פירושו בשעה שהוא עושה עבודה
ג"כ יחא, שכל היום הוא כעסוק בעבודה ממשי. וראה
כעין זה במלבי"ם בארצות החיים ריש סימן יח, וגם
בהחזקת מ"ל כאן, וגם העלה שם כמה חידושים נפלאים
בענין הלבוש צגדי אהרן על אלעזר.

ויש לדון טובה בענין ובמסמך ממנו, ויספיק בהאמור, ורק נליין כמה מראה מקומות. ראה רמב"ם וראב"ד פ"ח מכלי המקדש הלכה י"א, י"ב, ודוק היטב בדברי הכ"מ שם נכוונת הראב"ד ושיטת הרמב"ם.

ועיין עוד ירושלמי כללים פ"ט סוף הל"א ובמראה הפנים שם, ובשאלת אריה סימן כט, ל, ובבית הלוי ח"א סימנים א, ב, ג, שירד לעומק הסוגיא.

ויעש משה נחש נחושת (כא : ט).

לא נאמר לו לעשותו של נחושת; אלא אמר משה, הקב"ה אמר לי נחש, אני אעשנו של נחושת, לשון נופל על לשון. לשון רש"י מדברי רבותינו. ולא הבינותי שהרי הקב"ה לא הזכיר נחש אלא עשה לך שרף. אבל דעתם לומר כי הלך משה אחרי שם העצם אשר לו. ע"ב.

בזונת הרמב"ן לבאר דברי רבותינו, והיא שאלו לפרש מה שקשה במקראות אלו; שהיות והקב"ה אמר למשה עשה לך שרף, ולא הזכיר נחש כלל, איך היו נחושת לשון נופל על לשון כלפי שרף, וגם למה עשה משה נחש, ולא שרף כמנזר ה'. ועוד איך אמרו, "אמר משה הקב"ה אמר לי עשה נחש", ולא הזכיר לו נחש אלא שרף. ועל כן ביאר הרמב"ן שמלת נחש היו שם כולל לכל המין של זוחלי עפר, ושרף היו מין מיוחד במיני נחשים. ומשה באמת עשה שרף של נחושת כאשר נזכר ה', אבל מדקריית ליה תורה "נחש נחושת" על שם הכולל של המין כולו, ולא שרף נחושת, ש"מ שעשאו נחושת משום לשון נופל על לשון. ולא בא הרמב"ן לחלוק על רש"י כאשר נראה בהשקפה ראשונה אלא לפרש דבריו.

בזונת הרמב"ן לבאר דברי רבותינו, והיא שאלו לפרש מה שקשה במקראות אלו; שהיות והקב"ה אמר למשה עשה לך שרף, ולא הזכיר נחש כלל, איך היו נחושת לשון נופל על לשון כלפי שרף, וגם למה עשה משה נחש, ולא שרף כמנזר ה'. ועוד איך אמרו, "אמר משה הקב"ה אמר לי עשה נחש", ולא הזכיר לו נחש אלא שרף. ועל כן ביאר הרמב"ן שמלת נחש היו שם כולל לכל המין של זוחלי עפר, ושרף היו מין מיוחד במיני נחשים. ומשה באמת עשה שרף של נחושת כאשר נזכר ה', אבל מדקריית ליה תורה "נחש נחושת" על שם הכולל של המין כולו, ולא שרף נחושת, ש"מ שעשאו נחושת משום לשון נופל על לשון. ולא בא הרמב"ן לחלוק על רש"י כאשר נראה בהשקפה ראשונה אלא לפרש דבריו.

וישלח משה מלאכים אל סיחון (כא : כא).

והיה חפץ [משה] שיהיה כל כיבושים מעבר לירדן והלאה שיהיה מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש. הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא היה מניח שם אדם אלא שתהיה חרבה, וכן שנוי בספרי, לתת לך, פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך וכו'.

מחלה לא באו לפניו שבת מנשה אבל כשחלק הארץ לשני השבטים ראה שהיא ארץ גדולה יותר מן הראוי להם וביקש מי שירצה להתנחל עמהם, והיו אנשים משבט מנשה שרצו זה, עכ"ל משמע שגם חלק מנשה היתה נשארת חרבה אילו לא פתחו זה בני גד ובני ראובן. ויש לדעת מקורו של הרמב"ן להא שכתב שמנשה לא ביקש להתנחל בעבר הירדן אלא שמשה ביקש וכו', ולמטה יתבאר.

אבל ראה בחידושי הגר"ז הלוי עה"ת, סטנסקל, סימן פ"ט, כמה שחילק בין נחלת בני גד ובני ראובן לנחלת חצי שבט מנשה. שנחלת ב"ג ובנ"ר לא היתה מן הארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם אבינו, ואילו לא

הערת בני הנזון כמר חיים ישראל שליט"א. **מדהא** שכתב הרמב"ן שהיה משה חפץ שיהיה מושבם יחד מעבר הירדן והלאה נראה שדעתו שעל כל עבר הירדן מדבר, כולל חלק מנשה. ובמיוחד נראה שכן דעתו מהא דהוסיף שרצה משה שישבו בארץ שהיא זבת חלב ודבש ובמנשה פ"ק דביכורים תנא סתמא אין מביאים ביכורים מעבר הירדן שאינה זבת חלב ודבש, וירושלמי שביא להלן אומר כן להדיא שכל עבר הירדן, כולל חלק מנשה לא היו זבת חו"ד. וא"כ מה שמסיק הרמב"ן שאם לא בקשוהו בני גד ובני ראובן לא היה מניח שם אדם אלא שמהיה חרבה, גם על חלקו של מנשה מדבר. וראה רמב"ן להלן בפ' מטות, עה"פ ויתן להם משה וגו' (לכ : לג) שכתב כן להדיא, ח"ל

אשר נתת לי ה' ולא שנטלתי מעצמי, מאי צינייהו, א"ר אבין חני שבט מנשה איכא צינייהו. לטעם אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי חני שבט מנשה לא נטלו מעצמם וחייב ציכורים, למ"ד ארץ זבת חו"ד הרי אינה זבת חלב ודבש ופטורה. ועיין עוד בספר ציכורי ענבים על הירושלמי שהאריך ג"כ בקו הזה. (נדפס בשיקאגא שנת תרמ"ו) — לפני מאה שנה בהסכמת בעל בית הלוי (מנריסק).

וראיה נחללת מרדכי להלן, פ' מטות (לז: ג) שכתב שהך מאי צינייהו צירושלמי הוי מקורו של הרמז"ן ששבט מנשה לא נטלו מעצמם.

דרישת נג"ג וצנ"ר היה שייך לכל ישראל, משא"כ חלקם של חני שבט מנשה הוי ארץ רפאים שנכתבה עליה צריח לאברהם אבינו ורק שנחמדה הלכה שיחנו אותה למנשה בלי גורל אבל נעלם דינו ה"ה בכלל ארץ ישראל. ודקדק כן מהמקראות ריש דצרים (ג: יב) — ומפירוש רש"י שם. וביאר הגר"י צוה למה המנה משה רבינו חלוצים מעברו וכו' רק עם נג"ג וצנ"ר ולא מצינו שהמנה כן עם שבט מנשה. ופירש צוה גם הך דאחמר צירושלמי ציכורים פ"א ה"ח והוצא צר"ש שם משנה ז', שנמשנה חן אין מציאים ציכורים מעבר הירדן, לר' יוסי הגלילי משום שנאמר ארץ זבת חלב ודבש ועבר הירדן לא הוי זבת חו"ד, וצנרייתא חני

פרשת בלק

וירא בלק את כל אשר עשה ישראל לאמורי ויגר מואב מפני העם מאד כי רב הוא, ויקץ מואב מפני בני ישראל. ויאמר מואב...עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו וגו' (כב: ג).

ויגר מואב בעבור כי רב הוא שהיו רבים מאד מהם. ויקץ עוד מפני בני ישראל ששמעו המסות הגדולות הנושיות להם ולאבותיהם. והנה ידעו מואב כי ישראל לא ילכדו ארצם כי שלחו להם כאשר שלחו לסיחון עד אשר אעבור את הירדן אל הארץ אשר ה' אלוקינו נותן לנו. או ששמעו ג"כ מניעת השם...אל תצר את מואב [ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה] ולכן אמרו אל זקני מדין אף שלא ילכדו את ארצינו...ילכדו להם את כל סביבותינו כאשר עשו לשני מלכי האמורי ויתנו אותנו למס עובר, ע"כ.

א. הרמב"ן מפרש המקרא שמדובר צו משני ענינים נפרדים שנגלסו ביקש מואב להכות את ישראל ולגרשם מן הארץ [אולי אוכל נכה צו ואגרשנו מן הארץ — פסוק ו]. ראשית פחד, כי מואב עם מתי מספר וישראל עם רב. ועוד טעם הא דכתיב צמריה, ויקץ מואב מפני צנ"ג; ואינו המשך של מה דפתח ביה, היינו שמפני מוראם הנזכר — על ק ויקוץ. אלא מגיד הכחוש שהיתה עוד סבה שנקשו להכות את ישראל ולגרשו מן הארץ, והיא שקצו בהם מפני מעלתם ורוממותם ש"שמעו כי אמה ה' בקרב העם הזה, אשר עין בעין נראה אמה ה', ועונק עומד עליהם, ובעמוד ענן אמה הולך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה" (פ') שלח יד: יד). ומאסו בהם וצמעתם עד כי קצו בצייהם ממש, דוגמת קנחי צחי מפני צות חת שאמרה רבקה.

ב. וביש"ב הרמז"ן שידעו מואב כי ישראל לא ילכדו מארצם וכו' אלא שדאגו על הסביבה, נראה בכונתו שצא לישב שמאחר שפתח לספר שמואב פחד מן העם מחמת רובם למה לו לצלל להזכיר שדואג על מה שיעשו לסביבה, על עמו ועל ארצו היה לו לדאוג, והיה לו לומר עתה יכו אחי ואת בני ואת כל עמי עד בלתי ישאר לנו שריד ויירשו את ארצי, כאשר כתיב בשני מלכי האמורי, לעיל סוף פ' חוקת. וע"כ פירש שעל עמו וארצו לא פחד בלק, והכי אמר, אפילו לא יתגרו צו מלחמה ולא ילכדו את ארצי אבל עכ"פ ילכדו את כל הסביבה כאשר עשו לשני מלכי האמורי, כמבואר בפ' דצרים, צ: לו, ויתנו אותנו למס עובר.

וצראה שהרמז"ן דקדק כן, שכשמדבר בפחד שפחד מואב מחמת גודל מספרם כתיב ויגר מואב מפני העם, שהוא הכינוי לגוף האומה, כולל הפחותים והרקים, אבל בויקץ מואב כתיב מפני צנ"ג ישראל, שהוא השם הנכבד של האומה, כאשר כתב הרמז"ן

ותרא האתון את מלאך ה' (כב: כג).

מלאכי ה' השכלים הנבדלים לא יראו לחוש העינים כי אינם גוף נתפש במראה. וכאשר יראו לנביאים או לאנשי רוח"ק בדניאל, ישיגו אותם במראות הנפש המשכלת וכו'.

מהערת בני הגזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א.

א. מקורו של הרמז"ן במש"כ "או כאנשי רוח"ק דניאל", הוא גמרא מגילה, ג, ע"א, אינהו (חגי זכריה ומלאכי) נביאי ואיהו (דניאל) לאו נביא. וקרי ליה לדניאל מאנשי רוח"ק, דאיתא התם שדניאל חזי מאי דלא חזי הנביאים חגי זכריה ומלאכי, כדמוכח בקבאי דספר דניאל קפיטל ו'.

ב. מלשוננו של הרמז"ן כאן היה נראה שחפישתם של הנביאים ואנשי רוח"ק שוות הן, שישגו מלאכי ה' "במראות הנפש המשכלת". וכן נראה דעת רש"י במגילה, שם, וזה לשונו, אינהו נביאי: שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום והוא (דניאל) לא נשלח לישראל בשום נבואה, עכ"ל. הנראה מדבריו שלא נגרע ערך התגלות דבר ה' אליו מערך התגלות הנביאים, אלא מכיון שלא נתנבא לישראל בשליחותו של מקום לא נקרא נביא. וכ"כ המהרש"א בח"א לסנהדרין ז"ג, ע"ב, שהביא דברי רש"י אלו וכתב, דר"ל דודאי דניאל נמי נביא הוה... אלא שלא נשלח בשום נבואה. וכדברי רש"י מאמתי להמאירי בפתיחתו לס' תהילים, וז"ל, והעיקר בזה לדעתי שכל נביא שלא נשלח לעם, אם להתרותו על מעשיו הרעים וכו' או לזומו בעסק העם במלחמות, אע"פ שהוא נביא לא נכתבו דבריו בכלל הנביאים וכו' ואע"פ שרבותינו אמרו דניאל... אינהו נביאי ואיהו לאו נביא... שמשמען של דברים שדניאל לא היה נביא, אין הכוונה אלא על הצד שביארנו, עכ"ל המאירי, וע"ש שהאריך בזה.

וראה עוד בחת"ס, אבה"ע חלק ב' חשו' מ', ד"ה איצרא, שכתב שאין חילוק בין צעלי רוח"ק ונביאים אלא בקריאת שם לצד, שמי שנשלח לרבים נקרא נביא, כאשר פירש רש"י פרעדיק"ר בלע"ז

[שמוצנו מי שנואם ודורש לרבים צעניי דת. וראה בד"ק, שמואל א', ט: ט, שכתב "לשון נביא הוא לשון דיבור, מענין יב שפחים" אצל לפנים היו קוראים לנביא רואה, ושם זה כולל כל מי שרואה מראות אלוקים, בין שהוא שלוח לרבים בין שאינו שלוח. אצל בימי שמואל שנפרץ חזון בישראל חלקו השם לשנים, ואלו שרואים מראות אלוקים ונשלחו להורות לרבים נקראים נביאים, וזה שלא נשלח לרבים נקרא חוזה. וגם הביא שם החת"ס מש"כ האברבנאל שהוא דקאמר בגמרא דניאל לאו נביא, "דכל שאינו משולח לרבים הגם שהוא חוזה (ר"ל שנקרא בחוזה חוזה), לא ימאר נביא".

וע"פ האמור אולי יש לבאר כוונת הרמז"ן בהקדמתו לפה"ת דקרי ליה לעזרא "הסופר הנביא", ולא מציינו לו שום נבואה, וגם לא נמנה במ"ח נביאים שעמדו לישראל, ראה הערותינו להקדמת הרמז"ן בד"ה "וזה הענין שהביא לגדולי המקרא...", שעמדנו בזה.

וב"ה הנ"ל כמשמעות דעת הרמז"ן אצל הרמז"ס במורה נבוכים, ח"ב פרק מד, מה, ס"ל שהשגת הנביא מעולה היא במדרגתה מהשגת צעלי רוח"ק, ראה שם באורך. [וראה עוד בהערותינו עה"פ... צעמן זה].

ג. ואגב, ראה בטורי אבן, מגילה, שם, שהקשה על רש"י מדברי עצמו להלן דף יד דחשיב האבות בכלל המ"ח נביאים ולא מציינו שהאבות נשלחו לרבים. ויש לשיב לפי מש"כ בספר חידושי מרי"ז הלוי עה"ת, ריש פ' וישב, שהאבות צימיהם כלל ישראל היו, וז"ל, כי אברהם צעמנו היה כלל ישראל, וכן יצחק וכן יעקב. והאבות שסבלו לא להם פרטית היו... רק לרות של כלל ישראל".

וישב העם בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב (כה: א).

על ידי עצת בלעם כדאיתא בחלק, לשון רש"י. ובאמת שהזנות הזו לא היה מזמת הנשים כי בעצת אנשיהם וגדוליהם וכו' ומזקני מדין היה להם [העצה הזאת], שנאמר במדינים כי צוררים הם לכם בנבליהם. ולכן יתכן שהיה בלעם בעצה וכו' אבל על דרך הפשט, וכו' ויתכן עוד כי על דרך הפשט כי

בתחלה היה בלק חפץ לקללם... וכאשר אמר לו בלעם כי לא יוכל להם והודיעו שלא יחריבו ארצו ועמו רק באחרית הימים וכו' עד הסוף.

במה הערות בדברי הרמב"ן.

א. במה שכתב הרמב"ן שהזנות הזה (הזאת?) לא היה (היתה?) מזמת הנשים, נראה שחבת מזמת בלה בשו"א תחת המ"ס, שאינה לשון זמה וזנות אלא לשון מחשבה ותחבולה, כמו לתת לנער דעת ומזמה (משלי א: ד), ובמובן זה השתמש בו גם האבן עזרא בשיר לבי ובשרי, "ברא כל בחכמה, בעצה ובמזמה".

ב. מש"כ הרמב"ן אצל על דרך הפשט וכו', בהשקפה ראשונה נראים הדברים בלתי מובנים. חדא, שמה שכתב עד כאן הוא נמי על דרך הפשט ולא דרך מדרש או רמז. ועוד, שאין צמה שכתב "על דרך הפשט", שום תוספת ביאור במקרא, ובכלל לא נכנס לבאר המקרא, אלא מוסיף על מה שכתב שהזנות של צנות מואב היתה בתחבולה ועצה ולא מקרה של חלוא נעורים, ושמדין היה המיעץ וכו', והוסיף להעיר שלא גלתה זאת המורה כאן, שאין רמז לזה במקרא ויחל העם לזנות, אצל ידענו זה ממה שנאמר אחר המעשה, צרור את המדינים כי צוררים הם לכם בנכליהם על דבר פעור ועל דבר כוזבי בת זור וגו'. אצל אין צה שייכות לפירוש מקרא זה, אלא הארה במהלך הכתובים.

אב"ד בדקדק בדברי רש"י יתברר כוונת הרמב"ן על צוריו. הנה המזרחי והגור אריה נחמטנו בכוונת רש"י צמה שפירש לזנות אל צנות: "על ידי עצה בלעם כדאיתא בחלק". דמה בא רש"י לפרש צה ומה קשה ליה במקרא שעבדו היה זקוק להציא הן דאמרו חכמים בחלק, וראה מה שדחקו צה. מהרמב"ן נראה שכונת רש"י בהציאו גמרא דחלק הוא ליטב זרות הלשון בפסוק, לזנות אל צנות מואב, שהיה צריך לומר לזנות את צנות מואב או לזנות עם צנות מואב, וע"כ הציא הגמרא דפרק חלק שהמשיכם בערמה אל תוך הקלעים להחטיאם, שהזקנות — שלא חשדו אותן חילי ישראל להיות זונות — ישבו בשוק והציעו להם כלי פשתן במחיר השוה, והמשיכו אותם הילדות (צנות מואב) בהצעת מחירים של זלי וזל לפנים מן הקלעים, ואח"כ ציין עמומי וכו' עד שהסיתום לע"ז ולזנות. וזה גם פירושו של ותקראנה לעם — שמשכו אותם בדברים. וזה דקאמר רש"י ויחל העם לזנות אל צנות מואב, שבערמה משכו אותם אליהן. תחלה (ויחל) — לשון חמלה) בשוק, ברשות הרבים, לקנות כלי פשתן מוקטם.

ואחריהן משכו אותם אליהם קצת יותר על ידי הילדות שהציעו מחירים זולים תוך הקלעים, ושם משכס אליהן עוד יותר בהצעת יין עמומי (עדיין לא נאסר סתם יינם) שהוא משוכס וממהר לשכר וכו' כדאיתא בגמרא, וזהו שזנו אל צנות מואב, שמשכס אל הזנות בניכולים אלו. כנראה שזהו שהצין הרמב"ן בכוונת רש"י, ועל זה אמר הן אמם מה שכתב רש"י שתחבולות הזנות הזה לא היתה מזמת הנשים אלא שזקני מדין יעצו כן לגדולי מואב והם קבלו עצתם והפקירו צנותיהם לזנות, אצל אין זה על דרך הפשט ואין זה כוונת הכתוב כאן, שלא מצינו שום רמז שהזנות היתה בדרך תחבולה, ושהמדינים ובלעם היו המוליכים הניכולים האלה, שבמקרא לא נאמר אלא ויחל העם לזנות, ולא יותר. והחורה גלתה כל זה רק אחרי המעשה, צמת שזנה לצרור את המדינים, ונחנה החורה טעם, מפני שצוררים הם לכם בנכליהם וגו' (להלן, י, יח), ומשם ידענו שלא צומת נעורים החטיאו צנות מואב את ישראל אלא בניכולים, ולכן ראויים מדין שחטרו אותם.

וזדו שהוסיף הרמב"ן כאן שפירוש הפסוק לעיל, כד: יד לכה איענך אינו כאשר פירשו רש"י שם, שאיענך היא העצה "אלוקיהם של אלו שזנה ומה הוא וכו'", שלא בלה ידיעה זו צמורה אלא עד אחר המעשה, כאשר צוהו צרור את המדינים, וממילא אין לפרשו שהיא העצה הנזכרת. וראה ברמב"ן שם מה שפירש בהך לכה איענך, באצו עצה מדובר.

ג. ועוד יש לבאר מש"כ הרמב"ן אחרי אומרו שזקני מדין היו בעלי העצה של צנות מואב, כדכתיב כי צוררים הם לכם בנכליהם... על דבר פעור ועל דבר כוזבי בת זור, הוסיף "ולכן יתכן שהיה בלעם בעצה", כאילו היא השערה מצדו — שאם זקני מדין הולידו תחבולה זו "יתכן" שגם בלעם היה בעצה. וכן להלן בפסוק כי צוררים הם לכם כתב הרמב"ן, "וקרוב הוא שהיה גם בלעם בעצה זו". והוא תמוה, שהרי מקרא מלא דבר הכתוב (לקמן לא: טז) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסור מעל צה' על דבר פעור.

מסוף דברי הרמב"ן למדנו פשר דבר. ראה מה שכתב מ"יתכן עוד על דרך הפשט", עד סוף דבריו, שהעלה שבאמת בלה עצה הזנות מוקני מדין, כמבואר בקרא, בלי השתחפות בלעם בעצה; שמצינו שאמרה

שלא יירא מישראל שלא יחריצו את ארצו וצמיזו יהיה שלום, ורק באחרית הימים יכניעו אותם ישראל. וכששמע זאת בלק הניח מחשבתו של מלחמה ויאל לקראתם בלחם ויין לפחותם לע"ז ולזנות. וזה פירושו של בדבר בלעם, כי בעבור דברי בלעם יאל מה שיאל. דוק בדברי הרמב"ן וממלא שכדברינו כן הוא. וגם ראה מה שהערנו לקמן כה: יח.

חורה על מדין "אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כוזב בזה צור" ובבלעם לא הזכיר כלל ענין הזנות, ולכן על פי פשוטו לא היה בלעם בעל ז, ומה דכתיב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסור מעל בזה על דבר פעור, מרמז למש"כ לכה איענך וגו', ופירושו שבלעם יען לבלק שלא ילחם בישראל כאשר חשב לעשות (אולי אוכל נכה בו ואגרשנו) כי לא יכול לו, וגם הודיעו

פרשת פינחס

והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם (כה: יא).

הודיע ה' למשה שישלם שכר טוב לפינחס... וצוהו שידיע לישראל שהוא כהן גדול לעולם.

שבתם פירשו בענין אחר ואמרו שלא דוקא שכל הכהנים גדולים היו מפינחס. ועכ"פ יש לנו מקור לגירסא ברמב"ן כהן גדול לעולם בגמרא זכאים, בספרי ובירושלמי שהביאו המוס'. ונראה ששתי הגרסאות ברמב"ן חלויות במחלוקת שני המירוצים במוס' יומא, ומאן דגרים לה לא משתבש ומאן דמתיק לה לא משתבש.

ובענין הוזהר שהביא הרב שעוועל למקור שפינחס נחמנה כ"ג לעולם, המעיין בזה יראה שאינו מוכרח שלא נזכר שם אלא שהוא אשתמש בכהונה גדולה, אבל שגם זכה לבניו אחריו שימשו בכהונה גדולה לא ראיתי בזה, והא דאיתא שם "ודא ירית לעולם" אין נראה לפרש שר"ל שמוריש כהונה גדולה לבניו, אלא יותר נראה בדברי הוזהר שכונתו לומר שאף שלא קיבל פינחס הכהונה בירושה אלא זכה בה ע"י קנאתו והייתי אומר הן אחת שקיבל כהונה תחת אשר קנא לאלוקיו, אבל כהונה זו לא נתנה אלא לו, אבל לא שירשנה לבניו עד סוף כל הדורות ככהונת אהרן, ומצינו דוגמתו במשה רבינו ששימש בכהונה ולא הורשה לבניו, וע"כ אמרו בזהר דא יריש לעולם, ר"ל והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. ועל הכהונה עצמה מדובר לא על הכהונה גדולה.

בן היא הגירסא ברוב הספרים. והרב שעוועל הוציא מלת "גדול" ע"פ הטור ודפוס ליסבון והוסיף שם גורסים "כהן גדול לעולם" מקורו מהזהר רש פ' פינחס.

ואף אם נסכים שזהו כחוב כן (שבתאמת יש לדון בזה, כאשר נעורר למטה) לא היה צריך להרחיק לכת לזהר, שכן מפורש בגמרא זכאים ק"א, ע"כ כאשר פירשו שם המוס' ד"ה ואידך וגם ברש"י שם כתב כן. (בשטמ"ק כתב שאינו מדברי רש"י אלא העתק מדברי המוס'). וז"ל המוס'... שכן מצינו בדברי הימים א', קפיטל ה' (מפסוק ל' ואילך) שלא היו כהנים גדולים אלא מפינחס. ובספרי מפיק לה מאת צריתי שלום שעמדו ממנו שמונים כהנים גדולים בבית ראשון ושלש מאות בבית שני עכ"ל. וכן פירש רד"ק שם בדברי הימים וראה גם רש"י שם. והא דקאמר שמונים בבית ראשון לא בא למעט משכן שילה ונוז וגבעון אלא הכי קאמר עד סוף בית ראשון, שאז בטלה כהונה גדולה, והמספר שמונים כולל כל הכהנים גדולים מאז הוקם המשכן, ודוק בדברי הימים שכן הוא.

וראה עוד מוס' יומא ט, ע"א ד"ה ולא שמשו שהביאו הספרי הג"ל והוסיפו שכן איתא גם בירושלמי, דוק שם כל דברי המוס' עד גמירא. אכן בתירוץ אחרון

והיתה לבני ישראל לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה (כה: יג).

וטעם כאשר צוה ה' את משה, כמו כאשר צויתך. אבל בא כדרך זאת חוקת התורה אשר צוה ה' (ריש פ' חוקת) וכן רבים. ע"כ.

לאמר ומוסר לו השי"ת סדר נחלות בלשון נוכח, נתון נתן להם אחות נחלה; והעברת את נחלת אציהן

בוונת הרמב"ן לישב מה שלכאורה קשה בלשון המקרא. והיא, שהפרשה מתחילה ויאמר ה' אל משה

ז — ה עובר לגוף שלישי. עוטה אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה, המקרה נמים עליומיו, השם עצם רכובו, המהלך... וכו' ומפסוק ו' עד סוף המזמור פעמים נוכח ופעמים נסתר, תהום כלבוש כסיתו...מן גערחק...גבול שמת... כולם מדבר לנוכח, ושז המשלח מעינים...עשה ירח למועדים...נסתר. תשת חושך...מה רבו מעשיך...כולם אליך ישרון...תחן להם, ועוד, נוכח. ושז עובר לנסתר, המציע לארך ותרעד...יערב עליו שיחי. וכן במזמור ק"ה, דוק שם.

ראיה נספר נפש החיים שער ב' סוף פ"ג ד"ה ולכן קבעו אנשי כנה"ג, וריש פ"ד, שנחת לבאר למה תקנו אנשי"ג מטבע הזכרות לפתוח בנוכח, ברוך אתה, ולסיים בנסתר — אשר קדשנו במצותיו וכו'. ואולי טעם אחד לשניהם, שסגנון הנבואה בזה נוכח ונסתר מאותו טעם שהסביר הנפש החיים במטבע הזכרות למה באו בנוכח ונסתר, דוק שם בכל דבריו. וכשנענין במטבע הזכרות נראה שדקדקו אנשי"ג לתקן ע"פ לשון נביאים, וכנראה מהאמור לא רק בנוסח אלא אף גם בסגנון.

ואגב, יש לדעת למה העיר הנפה"ח רק על זכרות המצוות, וז"ל שם, שער ב', סוף פ"ג, ולכן קבעו אנשי כנה"ג כל זכרות המצוות בלשון נוכח ונסתר. תחלתם ברוך אתה, לשון נוכח, ומסיימם אשר קדשנו במצותיו (ולא קדשנו במצותיך) וכו' לשון נסתר עכ"ל. וכי מיוחדת מטבע זו של נוכח ונסתר לזכרות המצוות, והלא בכל הזכרות כן היא, שגם בזכרות הנהיג וזכרות הודאה, ותפלות וקדושות כולן בלשון נכח ונסתר הן.

להן; ואל בני ישראל מדבר; וחזרתם והיתה לנצי' לחוקת עולם כאשר צוה ה' את משה. וקשה, שהיה לו לחתום "והיתה לנצי' לחוקת עולם כאשר צויתך", כמדבר לנוכח, ולא מספר מה שדברו שנים אחרים, וכאשר מצינו כמה פעמים במקרא; שבעה ימים תאכל מצות כאשר צויתך (שמות כג: טו); ועשו את כל אשר צויתך, (שם לא: ו), וכן (שם יא) ואת שמן המשחה וקטורת הסמים כאשר צויתך. וכן בפרשת שמיטת חולין (דברים יב: כא) חצתם מצקרק ומלאך...כאשר צויתך.

ומבאר הרמב"ן שכן באמת פירושו של כאשר צוה ה' את משה, שבלשון הזה אמר לו השי"ת למשה, והרמב"ן לא גלה לנו כאן הטעם למה באמת קאמר ליה בלשון זה, וז"ל שהחליף דיבורו מנכח לנסתר, אבל מוסיף שאין לתמוה על כך שזהו סגנונו של תורה, ר"ל סגנונו של דבר ה' לנביאיו בהרבה פרשיות שמתחילות בנכח ומסיימות בנסתר. ומביא דוגמא אחת מריש פ' חוקת, וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר, ואת חוקת התורה אשר צוה ה', שגם שם משמעו ואת חוקת התורה אשר צוית.

ומענין שגם בספרי נביאים מצינו כזה לרוב. לדוגמא צירמיהו ב' ויהי דבר ה' אלי לאמר הלך וקראת באזני ירושלים... זכרתי לך חסד ועורף אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר, כולו מדבר בלשון נוכח, ומסיים קודש ישראל לה' ראשית מבואתו, כל אוכליו יאשמו, שלפי הפתיחה היה לו לומר קודש אתה לי, ראשית מבואתי, כל אוכליך יאשמו. וכן בספר תהלים. לדוגמא ראה במזמור ברכי נפשי, ק"ד, שנפסוק א' מדבר לנוכח, אלוקי גדלת מאד, הוד והדר לבשת, ובפסוקים

צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם בנבליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר בזבי בת נשיא מדין, וגו' (כה: יז, יח).

בי זקני מדין חשבו המחשבה הרעה הזאת, כמ"ש ויאמר מואב אל זקני מדין, והם נתנו עצה זו למואב שתונגה בנותיהם עמהם ויצמידו אותם לבעל פעור, ועד ששלחו בת מלכם לזנות עמהם. וזה טעם ועל דבר בזבי בת נשיא מדין אחותם, כי לולא מרעת יועצי המלכות וכו' וקרוב הוא שהיה גם בלעם בעצה זו כי בשובו מארץ מואב נתעכב במדין...לפיכך מצאנו ישראל במדין והרגוהו, וכו' וכן נראה כי ישראל לא יהרגו המתגבא רק ברשות התורה, אבל כשנאמר להם כי צוררים הם לכם בנבליהם הנה [למדו מנתינת טעם זה] כל המתנכלים מחוייבי מיתה...כי ידעו שהוא בעל העצה הרעה הזאת וכו'.

למעלה שזנות מואב היו בעוכריהם, כמ"ש ויחל העם לזנות אל זנות מואב ולא זכרו שם המדינים זולתי כזבי בת זור, והיא יחידה, ולמה נתחייבו האומה בכללה.

כמה הערות בדברי הרמב"ן.

א. בוזנת הרמב"ן נראה שבה לבאר למה צוה ה' לצרור המדינים ולהכותם על דבר פעור הלא מפורש

זפ' כי תאל, כג: ו) = "והשוכר והשכיר שניהם חייבים".

ב. ומש"כ הרמז"ן שצנות מדין לא זנו, אלא שזקניהם הציגו העצה לזקני מואב שצנתייהן תזננה, ושכן מוכח במקראות; ראה ביאור הרד"ל לפרקי דר"א פרק מז ניון יח שהעלה שלפי פשוטי המקראות משמע להיפך, שצנות מדין השתחפזו צונות יחד עם צנות מואב, ששלחם זקני מדין לארץ מואב לשם כך. והוא דלא כאשר מסיק הרמז"ן כאן ולעיל פסוק א'.

ג. יש לתמוה על מש"כ הרמז"ן "קרוצ הוא כי גם בלעם היה בעצה זו", למה לנו השערות על זה הלא מקרא מלא דבר הכתוב, להלן פ' מטות במלחמת מדין, ויהרגו כל זכר ויקלף עליהם משה החייתם כל נקבה, "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם על דבר פעור". ראה מה שכתבנו בזה לעיל כה: א, אות ד'.

ד. ובני הנזון כמר חיים ישראל שמעון העירני לדברי הרד"ל בפרקי דר"א פרק מז, דאיתא שם "רבי יהודה אומר ענת רשעים רחקה ממני (איוב כא: יח) בעצמו של בלעם שיען למדין וכו'" ונציין טו הביא הרד"ל דברי הרמז"ן כי בשבט בלעם מארץ מואב עבר במדין כי דרכו משם וכו', והעלה שלדברי הרמז"ן מחשיב יפה מאי דדריש מקרא דרחקה ממני. שעצמו היתה צריחוק מקום אחר שכבר היה בדרך למקומו שהוא רחוק ממחנה ישראל.

ולזה ביאר שהמורה נוסה להכות את מדין משום שנכלו להם, היינו שהם המציאו עצה זו ונתנוה למואב, ועל ההתנכלות חייבים. ומביא הרמז"ן ראיה שהתנכלה היתה למדין מכוזי בת זור, שבת מלך מדין היתה ואלולא ששלחו אותה זקני מדין מה בעית בת מלך במחנה חיילי עם נכר, וכו'. ולפ"ז מדויק על דבר כוזי בת נשיא מדין, שלמה לו לחזור על יחוסה, שלעגין חטא של זנות מה לי בת נשיא מה לי בת צורסקי, ולהאמור נוחא. וגם לשון "על דבר" מדויק, שפירושו על הדברים שדברו ועל מה שנתיעצו.

ו. פ. האמור ישב הרמז"ן מה דקשה ליה למה הרגו ישראל את בלעם, הלא כל מה שדיבר ברשות המקום דיבר, "וישראל לא יהרגו המחנבא רק ברשות המורה". ומסיק שלמדו זה ממה שזוה"ה להכות את המדיניים, "כי מחנכלים הם לכם", ואף שבלעם לא היה לא מדיני ולא מואבי, אלא מארם, אבל מהמתנכלים היה, והוא הגורמת, כמפורש בגמרא בנא קמא שהביא. ויש לעורר ממש"כ הרמז"ן לעיל, ריש קפיטל כ"ה, כי יתכן שעל דרך הפשט לא היה בלעם חבר לעצה זו, ומש"כ זפ' מטות הן הנה היו... בדבר בלעם, פירשו בעיני אחר, ראה שם בפנים, א"כ נשארה השאלה למה חייבוהו מיתה. וע"ז השיב שם הרמז"ן מפני שהיה חפלו לקללם ונשכר לנלק בקך, ובאמת היה מקללם = ולא שחזר צו על דרך המתנחם על מחשבתו הרעה כי אם בלדקת ה' אשר הפך הקללה לצרכה (כלשון הכתוב

ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן אשר פקדו את בני"י במדבר סיני, ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפנה ויהושע בן נון. (כו: סד).

בי יהושע וכלב לא היו עתה בפקודים האלו לפי שהיו מששים שנה ומעלה ואין המניין אלא מבין עשרים עד בן ששים... ואז הוא יוצא צבא בישראל, לא מששים ומעלה כדברי רבותינו וכו'.

היו בערבות מואב. ומ"ש כדברי רבותינו כוונתו למאי דאמרינן זפ' יש נוחלין קכא ע"צ דילפינן יוצאי צבא מפרשת ערכין, ובערכין כתיב מן עשרים עד בן ששים.

ג. איתא התם שלא נגזרה גזרת צמדבר הזה יפלו פגריכם לא על הפחות מן עשרים ולא על היתר מן ששים, ומסיק הגמרא שבין באי הארץ היו גם זקנים למעלה מבני מאה, והם אלו שהיו למעלה מששים במין מדבר סיני ולא נפקדו ועל כן לא חלה עליהם הגזרה, ונמצא שכשנכנסו לארץ היו בני מאה ומעלה, וחשיב הגמרא ביניהם יאיר בן מנשה, מכיר בן מנשה, ואחיה

בזונת הרמז"ן נראה פשוטה אבל ראיתי למי ששגה בה וע"כ אבאר. [שגה בזה שחשב שהא שאין יוצאין לצבא למעלה מן ששים מקרא מפורש הוא, ועל כן חלה כוונת עקומות במש"כ הרמז"ן "כדברי רבותינו"].

קשה ליה להרמז"ן היום ויהושע וכלב נשארו בחיים איך אמרה מורה שלא היה בהם איש מפקודי מדבר סיני, ולמה לא נמנו במנין זה. ומשיי שאף שכל מקום שנצטוו לפקד את ישראל לא נאמר אלא מן עשרים ומעלה ולא נזכר עד בן ששים שנה, מ"מ באמת נפקדו רק עד בן ששים, ויהושע וכלב למעלה מששים

השילוני. נמצא לפ"ז שנאי הארץ היו או פחותים מששים או בני מאה ומעלה, ומצני ששים עד בני מאה

את קרבני לחמי לאשי...תשמרו להקריב לי במועדו (כח: ב).

תשמרו: שיהיו כהנים לויים וישראלים עומדים על גביו.

במה הערות דברי רש"י והרמב"ן.

א. מדברי הרמב"ן נראה דס"ל דהך דלמדים מעמדות מתשמרו להקריב דרשה גמורה היא, שסגנונו דרך כלל שנמקום שמצא דרשה שאינה דרשה גמורה מפרש כן. וגם מלשון רש"י שכתב מכאן למדו ותקנו משמע שעיקר הדרשה היא מה"ת וגם יש בה חוספת מלוא מתקנת חכמים והרבה יש לדון צענין ולא ניגע רק בדברי דברים ותן לחכם ויוסף לקח.

ראשית יש לדעת שדרשה זו לא נזכרה בגמרא והיא מצרייחא דספרי כאן. ואדרבה, מלשון המשנה נראה שחיוצ המעמדות היא דין פשוט ומוצן מאליו ואינו צריך קרא כלל. ח"ל המשנה ריש פ"ד דתענית כו ע"א, מעמדות: לפי שנאמר לו את בני ישראל את קרבני לחמי...תשמרו להקריב לי במועדו, (ר"ל שהוא קרבן של כל ישראל), וכי האין קרבנו של אדם קרוב והוא אינו עומד על גביו, התקינו נביאים ראשונים כ"ד משמרות, על כל משמר היה מעמד צירושלים של כהנים לויים וישראלים, ע"כ במשנה. ואיתמר עלה בגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים לויים וישראלים מעבדים את הקרבן (אם אין מעמד מכולם. כיון דכולם בעלים צענין עליהו כולו על גבי עבודה — רש"י). ולפ"ז היא הך דרשה דספרי רק אסמכתא לתקנת נביאים ראשונים שקבעו כד משמרות, שעיקר חיוצ מעמדות הוא משום וכי האין קרבנו של אדם קרב וכו'. ראה בגור אריה שהקשה על לשון רש"י "מכאן למדו ותקנו" אם מדאורייתא חייב בעל הקרבן לעמוד על קרבנו למה להו לתקנו, והשיב דמדאורייתא סגי בכהן אחד ולוי אחד וישראל אחד העומדים שם, ואפילו אם באקראי, ותקנו הם שמהינה המעמדות ע"פ סדר משפחות ומשמרות, ראה דבריו בפנים.

וראיתי בספר תולדות אד"ס* על הספרי שחייב שמדאורייתא סגי בכהן המקריב שגם הוא

מצעלי הקרבן, והך דצענין שלשחם, כהן לוי וישראל, הוא ג"כ מתקנת נביאים ראשונים. ובאמת היה משמע קן מלשון המשנה שנתנו טעם למעמדות משום איך קרבנו של אדם קרב וכו', ומהיכי תיתי דניצני דוקא כהנים לויים וישראלים בין העומדים. ובפרט שלא מצנו בגמרא שום ילפותא להך דינא וגם לא מצנו שהגמרא תשאל מנה"מ. אבל בגור אריה הנזכר כתב להדיא שגם זה דצני כהן לוי וישראל לעמוד על התמיד הוא מדאורייתא, דוק בדבריו ותמצא. וגם לכאורה מוכח כן מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל דכהן לוי וישראל מעבדין את הקרבן, ורחוק לומר שהוא דרבנן ובכ"ז חייבוהו להביא קרבן תמיד אחר אם הקריבו הראשון במעמד שלוהי כל ישראל אלא שלא היה צנייהם גם כהן גם לוי וגם ישראל.

ב. אומנם, צירושלמי הביאו הך דכהן לוי וישראל מעבדים את הקרבן בשם צרייחא, ואמוראי דירושלמי הביאו מקור הדין מדרשה דקרא. ח"ל הירושלמי פ"ד דתענית הל"ב א"ר יונה אלא תמידין קרבניהון של כל ישראל אינון, ואם יהיו כל ישראל עולים לירושלים (לעמוד על קרבנם), ולית כתיב (פירוש: והלא כתיב) אלא שלש פעמים צנה יראה כל זכורך (ואין נחייב כל ישראל לעלות כל יום). ועוד מקשה שם צירושלמי, אם (וכי) יהיו כל ישראל יושבים וצטלים (בצמיה, שכל ישראל הם בעלי הקרבן תמיד, ובעל קרבן אסור במלאכה כל אותו היום שקרבנו קרב) והא כתיב ואספת דגניך וכו', אלא שהתקינו נביאים ראשונים כ"ד משמרות של כהנים של לויים ושל ישראל וכו', וישראל שלוחים של כל ישראל הם. תני ר"ש הכהנים והלויים וישראל מעבדים את הקרבן, מאי טעמא דר"ש...? תנאומא צסס ר' לעזר שמע לה מן הדה, ואחנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לכפר על בני ישראל ולא יהיה נגף...צגשת בני ישראל אל הקודש.

*כדאי לציין שהמחבר של התולדות אדם, רבינו דוד משה אברהם, היה רבו של הבעל שם טוב, ויש אומרים שהוא הרבינו אד"ם בעל שם טוב (א' ד' מ' נטריקין לשמו) שאצלו למד רבינו ישראל בעל שם טוב תורת הנסתר. ליתר פרטים על המחבר ראה במבוא לחיבורו מרכבת המשנה על המכילתא, הוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים, תשכ"ה.

או דלמא דוקא בקרבן נציור אמרינן דמהני שליחות כאשר הוכיחו מהא דאספת דגניך ומהא דשלש פעמים בשנה יראה כל זכורך.

ראדה משנה סוף פ"ז דשקלים ובזרעטורא שם ד"ה ועל הקנין, שהמחזיקים קנים מציאים מעות ונותנים לתוך השופר וב"ד לוקחין קנים בהן והבעלים הולכים להם וסומכים על ב"ד שיקריבו קרבניהון. וראה תי"ט שם שהוכיח מזה דשליחות מהני אף בקרבן יחיד דאל"ה איך קרבנו של אדם קרב וזהו אינו עומד על גביו. לפ"ז הא דאמרו בגמרא סוטה ח ע"א שהילדות וכל חייבי קרבן שהם מחוסרי כפרה ואסורים ליכנס לעזרה עומדים בשער נקטר כשחקריבין קרבניהון משום שאין קרבנו של אדם נקרב אלא אם כן עומד עליו, כריכין לומר בשלח עשו שליח ושלח נחנו מעותיהם בשופר, אבל אה"נ אם מינו שליח במקומם שפיר דמי.

ד. ועוד יש לדעת מאי משמע מתשמרו להקריב הנאמר בקרבן חמיד שסמכו עליו לתקן מעמדות והאיך מרומז מעמדות זהאי קרא. וראיתי בעמק הנניב על הספרי כאן שכתב לבארו "דנפקא לן מהאי קרא דבעינן ישראלים שיהיו עומדים ומשמרים עליהן, (על המקריבים) כמו כל יחיד שעומד ומשמר על קרבנו שלא יפסל". והוא דחוק מאד, דהיא גופא מנלן שהמקריב קרבן צריך לשמור שלא יפסל בשעת הקרבה. ועוד בצעל קרבן עם הארץ או אשה או סומא וכהן חכם ומומחה לא יחול על צעל הקרבן חיוז שמירה דמה מועיל שמירתו שאפילו אם יפסל קרבנו לא יבחין שנפסל ומה שיך שמירה לגביה, והמשנה אמרה בסתמא וכי האיך קרבנו של אדם קרוב והוא אינו עומד עליו, משמע בכל אופן וגו', ואפילו במקריב בור וכהן חכם.

והיה נ"ל לדבר פשוט, אף שלא ראיתי למי שפירש כן, דדריש "תשמרו" — עשו עצמכם למשמרות, [במובן של מערכות אנשים מסודרים למלאות חפיקיך מסויים]. שהיה לו לומר את קרבני לחמי תקריבו לי במועדו, מאי תשמרו להקריב לי וגו', ולכן דרשי שצאה לזוה (זו את בני) "תשמרו" — קדרו עצמכם למשמרות, להקריב, שתקריבו החמיד ע"פ משמרות. "ותשמרו" הו' פועל יוצא והת' משמש שימוש כפול, דהו' ת' של נוכח — במקום "אתם", וגם של התפעל, כלומר "תשמרו" וז"ל. ומעמדות נמי

ראה שם הדרשה ומה שפירשו זה המפרשים. וכן נשנה שמעמא זו צירושלמי ריש פ' מקום שנהגו, פסחים פ"ד הל"א בהוספת טעם להא דצעל קרבן אסור במלאכה כל היום, וז"ל אינו צדין שמהא עסוק במלאכתו וקרבנך קרב, כהא דתני הרי עלי עזים למזבח וגזירים למערכה אסור מלעשות מלאכה זו ביום, ומסיק בגמרא דאפילו האומר הרי עלי עולה משש שעות ולמעלה, אסור במלאכה כל היום [ולאו דוקא משש שעות ומעלה] משום דאם הקריבה שחרית עולה היא וכשרה משא"כ קרבן פסח אינו אסור במלאכה אלא בשעת הקרבה, היינו משש שעות ואילך, משום דאם הקריבה שחרית אינה קרבן פסח. (מהך סברא של "אינו צדין שקרבנך נקרב ואח"כ עוסק במלאכתו" היה נ"ל בהשקפה ראשונה שאין אסור מלאכה כל אלא בשעת הקרבה ממש, ואיסור מלאכה דכל היום הו' רק דרבנן. אבל כד נדייק שפיר בשמועה זו נראים הדברים שכל היום אסור דאורייתא וסברת אינו צדין אכולא יומא קאי, שאין צדין שמהיה עסוק במלאכתו ביום — ולא רק בשעת — שקרבנך קרב, שהיום כולו הו' כיו"ט. וכן הוא להדיא בתוס' ריש מקום שנהגו ובשאר ראשונים שם].

אבל מהנבלי נראה דס"ל שהא דלרין צעל הקרבן לעמוד על קרבנו ידעין מסברא דאיך קרבנו של אדם קרב, והך קרא דתשמרו המוצא בספרי אינו אלא אסמכתא לתקנת נביאים הראשונים ללמוד ממנו לתקן שיהיו ישראל מסודרים במעמדות שכל מעמד יש לו שבתו לעמוד על התמידים כדרך שהכהנים והלויים מסודרים במשמרות. והך דבעינן כהנים לויים וישראלים בתוך כל מעמד דאורייתא הוא מקרא דואחנה את הלויים נחונים, וכו', וכמכר. וכן היא דעת הגור אריה שאף קודם תקנת נביאים הראשונים צעי לכה"פ כהן לוי וישראל אחד לעמוד על התמיד, דוק בדבריו כאן.

ג. בסתפקתי אם המקריב קרבן יחיד יכול למנות שליח לעמוד על הקרבן במקומו ויהיה השליח צטל ממלאכה במקומו והוא יהיה מותר במלאכה ולילך לדרכו. ונחשורתי בספק זה משום הא דכתב הירושלמי דתענית שצאמת היו כל ישראל חייבים לעלות כל יום לירושלים לעמוד על התמיד ויהיו אסורים במלאכה מהאי טעמא, שכולם צעלי קרבן, אלא שאנשי מעמד שלוחיהם הם ואסורים במלאכה והמשלמים מותרים. א"כ למה לא יהנה שליחות לכל קרבן ולכל צעל קרבן.

למשמרות — למשמרות, שחלק זה של כל בני ישראל חלק למשמרות.

ה. ונחזור לענינו ונפסק האמור עד כאן.

א. ה' דבעל הקרבן נריך לעמוד על קרבנו אינו מדרש מן המקרא, אלא סברא הוא, דהאיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו.

ב. הוא דליף בספרי מתשמרו שנאמר בקרבן תמיד, דרשה שלא נזכר בגמרא, אינו אלא אסמכתא לתקנת נביאים שתקנו כ"ד משמרות ישראל לעמוד על התמיד, כל משמר בשבתו.

ג. הוא דבעי שכל מעמד יכול לכהנים לויים וישראלים נחלקו בה האחרונים, שהגור אריה סבר שהוא דאורייתא מקרא ואמנה את הלויים וגו' ובעל מולדות אד"ס פליג וס"ל שגם זה מתקנת נביאים הראשונים הוא.

ו. שוב ראיתי שהא שרצנו להעלות לדבר פשוט שדרשה דתשמרו הוא אסמכתא לתקנת מעמדות אבל עיקר הדין שבעל הקרבן נריך לעמוד על קרבנו הוא משום איך קרבנו של אדם קרב וכו', אינו פשוט ולא דכולא עלמא היא, שמצנו לרש"י שכתב שדרשה גמורה היא ושממנה למדים שצריכים ישראל או שלוחיהם לעמוד על גבי התמיד, ולא מחמת דאיך קרבנו של אדם קרב וכו'. ותשמרו אינו לשון משמרות כאשר שערנו, אלא לשון שמירה ממש, שמחויבין בני ישראל לעמוד ולשמור על התמיד. ונראה שלדעת רש"י שניבא אין שמירה האמורה בתמיד לשון שימח עין שלא חיפסל, אלא כלשון שמירה האמורה במצות שמירת מקדש, שאינו שימח עין מפני חשש גנבים, וכו' אלא דרך כבוד של מעלה, שכבוד הוא למקדש ה' שיהיו פקידים סביביו כפלטרין של מלך שמעמידים סביביו פקידים כאלו, ראה רמב"ם רש"י פ"ח מהל' ביח המצירה. אף הכא תשמרו ה' בקרבן תמיד פירושו "לעמוד ולשמור" בשעת הקרבנו. ראה סוטה ח' ע"ב על ה' דמעמידים היולדות בשער נקטר בשעה שמקריצים את קרבן קיניה לטהרה, וכן זו וזה ושאר מחוסרי כפרה, כתב הגמרא משום דאקרביניהו קאלי. וכתב רש"י ד"ה אקרביניהו...ומזה על האדם שיעמוד וישמור על קרבנו ונפקא לן בספרי מתשמרו להקריב לי צמועדו, ומי שיכול ליכנס לעזרה נכנס ואלו שלא היו יכולים מפני שהיו מחוסרי כפרה עומדות בחלל שער נקטר

היו משמרות, כדאיחא במשנה דתענית, רפ"ד. ומלת תשמרו היא כמו תדשא הארץ, שציאורו תהיה הארץ דשא; ישראל המים, תהיה המים שרלים; וכן תשמרו, תהיו משמרות.

ובזה יש לפרש דעת חכמים בעוד דרשה סתומה בפרשת פרה (חוקת, יט: ט) עה"פ "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור והיתה לעדת בני ישראל למשמרת", שלמדו מפאן במשנה סוף פ"ג דפרה דלשלישה חלקים מתחלקת. אחד נתן בחיל, ואחד נתן בזהר המשחה, ואחד מחלק לכל המשמרות. וראה בחוס' יו"ט שם שפירשו שחלקוהו לכ"ד משמרות כהונה והיו אללם בעריהם כדי שיוכל כל ישראל לקחת מהם ולא יצטרכו לעלות לירושלים ליטהר, שאף בחו"ל היו מזין. (והובא ברש"י עה"פ על פסוק זה בשניונים, ואני ע"פ גרסת המשנה כשהיא לפנינו במס' פרה וע"פ ציאורו של התיו"ט קאחינא. ואף שיש להעמיד הדברים גם לדברי רש"י בחומש, אבל לזה זקוק הרחבת דברים, וכבר הארכתי יותר מלימודי ויספיק בהאמור.) והמפרשים לא פירשו מאי משמע מפסוק זה שלשה חלקים אלו, ראה במזרחי בגור אריה ובחוס' יו"ט ושאר מפרשים מה שדחקו בזה. וע"פ הנ"ל אמרתי לפרש דרשה זו במישור, שהשלש חלוקות מרומזות בקרא דלמשמרת; כאילו כתיב למשמרות.

א. ואסף איש טהור את אפר הפרה והניחו מחוץ למחנה — זהו החלק שהניחו בזה המשחה שלא נתקדש בקדושת הר הבית וכל הטמאים שנאמר עליהם שילוח חוץ למחנה מותרים ליכנס להר המשחה.

ב. א"ל מקום טהור — זה החלק הנתון בחיל שממש ופינימה אסור לטמא מח ליכנס כדחנן במשנה דעשר קדושות, פ"ק דכלים מ"ח, החיל מקודש הימנה שאין טמא מח נכנס לשם.

ג. והיתה לעדת בני ישראל למשמרת. — שעוד יש חלק שמחלק לכל השבטים לטובת ולצורך עדת בני ישראל. ודריש עדת בני ישראל, שחלקם לכל עדה ועדה, היינו לכל שבט ושבט (שכל שבט נקרא עדה, כדאמר בהוריות עה"פ ואם כל עדת ישראל ישנו — שכל שבט ושבט נקרא עדה ומציא פר העלם דבר של ציבור, ראה רמב"ם פ"צ ופי"ג מהל' שגגות), "והיתה" לשון הויה, ר"ל שתהיה עומדת מוכן לטהרת בני ישראל.

שלא נתקדש, עכ"ל ועוד ראה רש"י יומא לו, ע"כ, ד"ה ואנשי מעמד, ו"ל ישראל העומדים בשליחות הציבור על הקרבן, שנאמר תשמרו להקריב לי, שיהיו משמרים ועומדים על קרבנם (ולא אמר את קרבנם), והכי דריש לה בספרי ובמסכת תענית, ע"כ ברש"י. [והא דהוסיף רש"י ובמסכת תענית לר"ך ביאור שלא חזר שם דרשה זו].

ויש מקום לשאול א"כ הוא למה הביאה המשנה סברא זו איך קרבנו של אדם קרב וכו', לטעם שצריכים ישראל לעמוד על התמיד בעת שמקרא תשמרו ילפינן לה. לדעת רש"י מוכרחים לפרש דהמשנה הכי קאמר, וכי האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, הרי נאמר תשמרו בקרבן תמיד וילפינן מיניה שבעל קרבן לר"ך לעמוד ולשמור על גבי קרבנו.

ג בגזרות ארי ריש פ"ד דתענית (בנדפס דף מ', ד"ה וכו' איך) דן בזה ותחלה כתב לדבר פשוט שהא דאיתא במשנה שבעלי המעמד עומדים על התמיד אינו אלא בתמידים דייקא לא בקרבן יחיד ואף לא במוספין, וראיה לדבר שהרי הך דתמיד לר"ך ביקור ד' ימים ילפינן מתשמרו בג"ש מקרבן פסח, ואי תשמרו הנאמר כאן אכל קרבנות האמורים צפרשה קאי, ליבעי מוספים נמי ביקור, אלא ודאי תשמרו בתמיד לצד נאמר. והקשה שם הגבול"א על עצמו מהך דקוטה דף ח' שהבאנו שגם יולדות ומאורע וכו' חייבים לעמוד על קרבנם, וכחז על כרחך ההוא אינו אלא למנוה מן המובחר, ובדלאפשר.

ונסכו רביעית ההין (כח : ז).

הזכיר הכתוב בתמיד ובר"ח שיעורי הסולת במנחות ושיעור היין בנסכים אבל בשבת ובחג המצות ובשבתות ובר"ה ויה"כ ובראשון של חג הסוכות הזכיר שיעור המנחה ולא הזכיר שיעור הנסכים, חטעם בזה וכו'.

וביאר הטעם לזה ששיעורי הנסכים לעולם לא ישחנו מרביעית ההין לכבש, שלישיית ההין לאיל, וחצי ההין לפר, ולפיכך אין צורך לחזור עליהם בכל קרבן וקרבן, וכחזה חורה נסכי הכבשים בתמיד של שחר, שהוא רק כבשים ובמוסף של שבת שהוא נמי כבשים אין צורך לחזור עליו, אבל בר"ח דאיכא נמי פרים ואיל השלים חורת הנסכים, ומשם ואילך לא פרטם אלא כתב סתמא ונסכו או ונסכיהם, משא"כ צמנחות שמצינו שינויים בכמה קרבנות כאשר חשבם הרמב"ן. לפיכך לר"ך לפרוט מנחת כל קרבן מה היא שהרי אין כלל

הרמב"ן צא לצאר מה שנראה כאי סדר צמנחות המנחות והנסכים, שצמנחות חורה חורה בכל מוסף ומוסף שצמנחתה שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאיל ועשרון לכבש, משא"כ בנסכים, שלא כתבה חורה שיעורם אלא בתמיד של שחר ובמוסף של ראש חודש. ועוד קשה מאי שנא שבתמיד ביאר נסכו ובמוסף שבת הבא אחריו צפרשה סתמו ולא כתב אלא וציוס השבת שני כבשים... ונסכה. ובמוסף ר"ח חזר ופירש נסכיו מה הם. ומשם ואילך, במוספי חג המנוחות, שבעות, סוכות, שמע"ז, ר"ה ויה"כ, סתמם עה"פ.

נדבר. וגם זמנחות זמקום שאין לורך אינו חוזר. כמו
זמוספי סוכות כחנה תורה שיעור המנחה רק ציום
ראשון וזשאר ימי החג לא אמר אלא מנחתם ונסכיהם
זמספרם זמשפטם, כלומר זמשפטם ציום ראשון.
(זאלולא כן אין מובן כפל הלשון "זמספרם
זמשפטם").

ובזה מובן מאד מה שנראה תמוה זנוסח תפלת
המוספים, שאחרי שזוכרים קרבן מוסף היום כללים

ואומרים ומנחתם ונסכיהם זמדובר (ר"ל זמדובר זהם
זתורה) וממשיכים לפרוט שיעורי הסולת למנחות,
שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאל ועשרון לכזש
ומסיימים רק ויין זנסכו. שאל שיערוט גם נסכי היין,
חצי ההין לפר שלישיית ההין לאל ורביעיית ההין לכזש
או שזכיר גם המנחות וגם הנסכים זאופן כללי. ולדברי
הרמב"ן כאן הוא מדוקדק מאד, שלא תקטו לפרוט
הנסכים זתפלות מאותו הטעם שלא פרטם תורה.

ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה'. ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג...ביום
הראשון מקרא קודש...והקרבנות אשה עולה לה' פרים בני בקר שנים ואיל אחד ושבעה
כבשים...ומנחתם סולת בלולה בשמן וגו' (כח: טז-כה).

[סוף פסוק ב']...ובכן הזכיר פסח לה', שיעשו קרבן פסח, להזהיר עליו עם שאר קרבנות חג
המצות. וקיצר בו להזכיר שמו בלבד שכבר ביאר את דיניו ככל חוקותיו וככל משפטיו. ע"ב.

דברי הרמב"ן כאן תמוהים, כאשר נעורר, אבל
תחלה נבאר כוונתו.

א. פתח לבאר שהא דקאמר הכא בארבעה עשר
יום לחודש פסח לה', אין לפרשו שהיום עצמו נקרא
פסח, כאשר הוא משמעותו הפשוטה של המקרא, אלא
פירושו שהוא ציווי שיעשו הקרבן ששמו פסח. וכן כח
רש"י זפ' אלה מועדי ה' שזכר אמור עה"פ זחודש
הראשון בארבעה עשר לחודש פסח לה' (כג: ה), ח"ל
הקרבנות קרבן ששמו פסח. ר"ל, שאל תפרשו שהיום
עצמו נקרא פסח. וזה לשון הבאר יצחק זביאורו לרש"י,
ר"ל שאין הכוונה חג הפסח, שלא נקרא החג הזה בשום
מקום זכחז ע"ש הפסח, רק נקרא חג המצות, ועוד
שאין זי"ד חג עכ"ל, והוא זדברי הרמב"ן כאן.

ב. עוד קשה ליה להרמב"ן אם על הקרבן קאי
למה לא פירש הכחז והקרבנות שה חמים, זכר, זן
שנה זכו' כמו שפרט דיני כל שאר הקרבנות, ועל זה
כתב, "קיצר בו להזכיר שמו זלבד שכבר ביאר דינו ככל
חוקותיו ומשפטיו".

ג. בעיקר קשה ליה להרמב"ן מה זכלל זעי
הקרבן פסח זפרשת חמידים ומוספים שאינו כאחד
מהם, שלא משל זיצור הוא זא. ועל זה כתב והזכיר
שיעשו קרבן פסח זי"ד זניסן "להזהיר עליו עם שאר
קרבנות חג המצות". והוא תמוה מאד, דא"כ מהאי
טעמא היה לו להזהיר נמי על מנחת העומר וכזש
העומר זבאים זחג המצות, שיש להם יותר שייכות
לפרשה זו מקרבן פסח, שלכה"פ משל זיצור הם זאים

פשוט דבר יש למלא זאזן עזרא זפ' קרבן פסח
זסדר זא עה"פ וחגותם אותם חג לה'...שזעת ימים
מצות חאלנו (יב: יד, טו) חה לשונו וחגותם אותם: הוא
חג הפסח. ע"כ. ונראה שזא לבאר מה דקשה טוצא
זמקרא זה שכל הפרשה זמחלמה עד פסוק זה מדברת
על יום י"ד ניסן ועל הקרבן פסח ואין שם רמז לחג של
שזעת ימים, וא"כ היה לו לומר וחגותם חג לה' שזעת
ימים וגו', מאי אותם דקאמר קרא דמאן זכר שמה
עד כאן. וע"כ כתב ש"אאותו" קאי על הפסח שזו
מדובר זפרשה, וחג השזעת ימים נקרא חג הפסח
מפני שהקרבנות הפסח מחייבת חג שזעת ימים. וראה
רש"י שם שפירש ש"אאותו" קאי איז טו ניסן, זזקרא
זחייב והיה היום הזה לכס לזכרון וחגותם אותם...שזעת
ימים, ר"ל היום שהוא לזכרון זחוגו שזעת ימים, והיום
שהוא לזכרון הוא ט"ו ניסן, זזחייב זיה זכור את היום
אשר יצאתם ממצרים, וזאתה כאן תורה שלא רק יום
אחד זחוגו את היום שהוא לזכרון אלא שזעת ימים
זחוגו אותם. ר"ל שיום זכרון זה מחייב חג של שזעת
ימים. אבל האז"ע פירשו על פי פשוטו שזחגותם אותם
אקרבן פסח קאי, שזו מדברת הפרשה, והכי קאמר
קרא, שהקרבן פסח מחייב חג של שזעת ימים. ונשתי
עילות יש לחג זה, אחת שקרבן פסח הנקרב זי"ד
מחייב חג שזעה וגם יציאת מצרים מחייבת חג שזעה
זמבואר זפ' משפטים (כג: טו) את חג המצות זשומר

שבעת ימים... כי זו ינחת ממזרים], והכל קאמר האצ"ע שנקרא חג זה גם בשם חג הפסח, משום שהפסח ענמו כדאי לחייב מועד של ז' ימים. ואזון צוחנת חרגיש שאינו מסגנונו של האצ"ע לזנות חג המזלות בשם "חג הפסח", קם שלא נמצא בתורה שצכתו, ונגם כלשון חכמים לא נא השם פסח בליווי שם חג הפסח]. ורק בפסוק זה נקרא חג המזלות גם חג הפסח — לפי פירושו.

ובזה מובנים דברי הרמב"ן כאן בטו"ד, שרק הקרבן פסח הכניסה תורה בפרשה זו מפני שהוא מקרבנות החג, במוצאי הני"ל, משא"כ מנחת העומר וכנס העומר אינם קשורים לינחת מזרים, ואפילו לא נשחטו אבותינו במזרים היה לנו שני קרבנות אלו, שראשית קלירת המצואה החדשה היא המחייבת אותם.

דוק צפ' אמור כלשון המקראות המדברים בחיובם, וכן דוק שהיא פרשה בפני ענמה ואינה דבוקה לפרשת חג המזלות בחדל מחתל כאשר קן הוא בקרבן פסח שדבקו תורה לפרשת קרבנות חג המזלות וכלילו גם יום י"ד הוי ממועדי ה'. והמזרחי כתב כמעט צפירוש קן בפסוק י"ב, שם, עמש"כ רש"י "ועשיתם כנס: חובה לעומר הוא נא", ראה דבריו.

ולפי האמור מיושב שפיר מה שדנו חכמי הדורות בהן שכלשון חכמים נקרא חג המזלות בשם "פסח", וחפשו טעמים לדבר. ולהאצ"ע אין השם הזה המנחת חכמים אלא לשון המקרא הוא, כמבואר, שכל שבעת ימי החג נקראים חג הפסח, וכן נוטים דברי הרמב"ן כאן.

מלבד עולת החודש ומנחתה ועולת התמיד ומנחתה וגו' (כט: ז).

אבל... בראש החודש השביעי הזה במשמע שמה שנאמר ובראשי חדשיכם תקריבו וגו' יהיה בשאר חדשים כולם אבל בחודש השביעי יהיה כל קרבנו הקרבן הזה שחידש בו [ר"ל הנוכחים בפסוקים ב — ה]. וע"כ הוצרך לומר מלבד עולת החודש. וכיון שהזכיר כן כבר למדנו שכל מה שבא בפרשת ובראשי חדשיכם... היא מצוה בכל החדשים, וגם החטאת וכו'.

דברי הרמב"ן סתומים מאד. שכלמא מש"כ שהייתי סבור למימר שאין מוספי ר"ח באים ברה"ה שהקרבנות המבוארים כאן הם הקרבן ר"ח של ר"ה וכו', ניחא, אלא מה שהוסיף כיון שהזכיר שקרבן ר"ח נא גם ברה"ה למדנו שקרבן ר"ח מנחה בכל החדשים אין לו שום מוצן, שמהיכי תיחי לן לומר שאינו נא בכל ר"ח ויש חדשים שאין בו מוסף ברה"ה. (וראה בליווי הרב שוועל שאע"פ שנמצא "כל החדשים" בכ"י הרמב"ן השמיטוהו בדפוסים שונים. ונראה דחשבוהו כגירסא משבטח ועל כן העבירו עליו קו.)

ונראה שיש לפרשו ע"פ מה שהביא האצ"ע בשם ר' משה הכהן הספרדי עה"פ ובראשי חדשיכם תקריבו עולה וגו' (פסוק יא), שציקר מנחת קרבן מוסף הנאמר שם אר"ח ניסן קאי, וביאר טעמו, שקשה לו הציטוי ובראשי חדשיכם, שכלשון המקרא נקרא היום שאנו מכנים "ראש חודש" בשם חודש, בלי הוספת מלת ראש, כמו שאמר יהונתן לדוד מחר חודש,

וכן אמר בעלה של השונמית, לא שנת היום ולא חודש, וכן בעוד כמה פסוקים. וא"כ מלת "בראשי" ל"ל, שהיה לו לומר ובראשיכם תקריבו עולה לה, ועל כן אמר שאחודש ניסן קאי, שניסן נקרא ראש לחדש השנה [החודש הזה לכם ראש חדשים], והכי קאמר קרא, ובראשי חדשיכם, היינו בחודש ניסן הנקרא ראש לחדש השנה, תקריבו עולה לה' וגו', והפרשה מסיימת, "ואת עולת חודש בחדש לחדש השנה", שיעשו כן בראש חודש ניסן ובכל ראש חודש. ר"ל אף שציקר כוונת הקרבן הוי שנקריבו ברה"ח ניסן, תביאו אותו בכל ראש חודש. ובה מובנים דברי הרמב"ן, שהכי קאמר אולי באמת נדק ר' משה הכהן שמנחת מוסף ר"ח נאמרה צעיקר אחודש ניסן ומוספי שאר ראשי חדשים נגדרים אגבה מהא דעולת חודש בחדש לחדש השנה, וכן ממה שכחזה תורה כאן מלבד עולת החודש ומנחתה, למדנו כן, שכל ראשי חדשים מביאין מוספי ר"ח, ולא רק ברה"ח ניסן.

פרשת מטות

ואם הפר יפר אותם אחרי שמעו ונשא את עונה (ל: טז).

הוא מוכנס תחתיה, למדנו מכאן שהגורם תקלה לחבירו הוא נכנס תחתיו לכל עונשין, לשון רש"י מהספרי. ונראה שהאשה הזאת שוגגת או מוטעה, כי הכתוב מדבר בבעל ששמע ואין האשה יודעת בו ואחר זמן הפר ואמר לה שהוא יום שמעו, ולמדנו הכתוב שני דברים, שהבעל נושא עון כאילו הוא נדר ויחל דברו, ושהיא פטורה אין עליה מעונש שגגות כלל. אבל אם האשה יודעת ובקיא בדיו...אין הבעל גורם התקלה, אבל עונשו כמי שיכול למחות ואינו מוחה...ור' אברהם כתב ונשא עונה כי היא ברשותו, אם כן ענין הכתוב יהיה במכירה אותה לעשות מה שאסרה...ואינו נכון. ע"כ.

במה הערות נדבצי הרמב"ן:

אז אפילו יודעת צמעה שהיה אין היה, אכל אינה נקייא בדינים, אז נכנס המכשיל תחתיה, אכל אם גם היא מודה אז אין המכשיל נכנס תחתיו. משא"כ בלפני עור, שהמכשיל עובר גם אם הנכשל היה מזיד, וגם אינו עובר אותו איסור שהכשיל בו את חבירו אלא אלאו דלפני עור לבד. ונמצא שהמכשיל את העור שהוא שוגג עובר בשני עבירות, לאו דלפני עור, וגם אותו איסור — לאו או עשה — שהכשיל בו חבירו השוגג. ואין לומר שהוא דין מקיים רק בנדרי אשמו או בחו כדמשמע קצת קרא, משום שבספרי כחצי למדו מכאן שהגורם תקלה לחבירו וכו' דמשמע שכל תקלה משמעי.

ג. ב"ש"ב הרמב"ן על דברי האב"ע = "ונשא עונה כי היא ברשותו" =, "שלפי דבריו היו ענין הפסוק שהוא נכנס תחתיה, במכירה אותה לעבור על נדרה, ואינו נכון."

ואיני יודע למה ראה הרמב"ן פירוש זה ב"ש"ב האב"ע צעם שפשוטי הדברים נראים שכוונתו לומר שהיה ואשמו ברשותו הוא נענש על כל עבירות שלה, שצידו למחות, (ולאו דוקא מפני שהכירה או גרס לה לעבור), ואפילו עברה צמיד מבלי שום סיוע ממנו הוא נושא עונה, שצידו למחות. וכעין זה אמרו הפוסקים לגבי צרכת צרוך שפטרני מעונשו של זה שהאז מצרך כשצנו קטן נעשה גדול, שעד כאן הוא ברשותו והוא נענש עליו, אכל לכשנעשה גדול כבר יאמר מרשותו ואינו נושא עונו.

א. יש לדעת מה מוסיף הרמב"ן על רש"י והספרי. והנראה צוה שהפסוק מרמו לעון שצא משום שהפר אחרי שמעו, שבפסוק יג, כשהפר ביום שמעו, נאמר אישה הפרס וה' יסלח לה, וכאן במפיר אחרי שמעו כחייב, ונשא את עונה, משמע שעון יש צוה שהפר אחרי שמעו. אכל לא יאמר הכתוב הקשר בין העון לבין הפרה שצא אחרי שמעו, וגם למה הוא נושא עונה, שמשמעותו שהיא חטאה והוא נענש. ובספרי שהביא רש"י ביארו להדיא שהוא נושא עונה בשביל שאין הפרה אחר הקמה או אחרי יום שמעו, ולפיכך נושא עונה, והוסיפו שהוא מפני שהבעל גרס לה התקלה, ומכאן לכל גורם תקלה לחבירו וכו'. אכל גם זה עדיין זקוק ביאור, דאין וצמח נעשה הוא "גורם תקלה" עקב כך דינא דאין הפרה אחר קיום. וע"ז כתב הרמב"ן, "ונראה...שהכתוב מדבר בצעל ששמע...ואמר לה שהוא יום שמעו וכו'". ומשום שאין כל זה מוכר בקרא או בספרי, וגם רש"י כשהביא את הספרי לא חש לנארו, ע"כ הוסיף הרמב"ן הנייר אין נגרם התקלה על ידו.

ב. בדאי לציין שהרמב"ן חידש חילוק גדול בין איסור לפני עור לגורם תקלה לחבירו, שהגורם תקלה עובר אותו איסור עצמו שהכשיל בו חבירו, כגון הכא שהבעל או האז עוברין הלאו דלא יחל את דברו ממש, וזה דוקא כשהנכשל היה שוגג, כגון הכא שאין האשה או הצמח יודעת גופא דעובדא היכי הוה, (שכבר קיים וכו')

נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים (לא: ב).

ומשה חלק בבוד לפינחס שהתחיל במצוה ועליו לגומרה ועשאו משוח מלחמה.

הרב (שעוועל) מצייחא דקדר עולם, פרק ו', (במסורת הש"ס הועמק צטעות פ"ד חמח פ"ו), חמש שמחות הייתה אלישבע יחירה על צמח ישראל; יצמה מלך,

הערת בני הנזון כמר יעקב אריה ליב שליט"א. מקורו של הרמב"ן להא שכתב שפינחס משוח מלחמה היה הוא צומח קב ע"א (אינו נרשם בהגהות

אשה כהן גדול, בנה סגן, בן בנה משות מלחמה, אחיה נשיא (נחשון בן עמינדב למטה יהודה). מלשון של הרמב"ן נראה שרק במלחמת מדין נחמנה פינחס למשות מלחמה שחלק לו משה כבוד זה מפני שהחליל במלחמה. משמע שמפרש שהחמש שמחות שהיתה אלישבע יחירה על בנות ישראל, במשך חייה קאמר. אבל רש"י פירש שם "חמש שמחות היתה אלישבע יחירה ביום שהוקם המשכן, בנסדר עולם". וכן הוא בויקרא רבה ריש פ' אחרי מות פיסקא ב' חמשה כהנים ראיה אלישבע ביום אחד.

לדברי הרמב"ן הרוחני לישב קושיה המהרש"א שם, אחרי נקט אלישבע ולמה לא נקט אהרן עצמו שהוא כה"ג, אחיו מלך, וכו'; שכיון שלא נחמנה פינחס משות מלחמה עד מלחמת מדין כבר לא היה אהרן בשעת מינויו, שמת בזה ההר, שקדם למלחמת מדין. ובזה יש לחלוקת המחלוקת בשתי הדעות המובאות בנסדר עולם עצמו, וז"ל הנרייחא שם "נמצאת אלישבע יחירה על ישראל ארבע שמחות (ולא חשיב בן בנה משות מלחמה), וי"א אף בן בנה משות מלחמה". שהסתמא דנסדר עולם סבר שמדובר ביום שהוקם המשכן ולפיכך אינו מונה אלא ארבע שמחות, שאין לחשוב בן בנה

משות מלחמה, שלא נחמנה פינחס עד שהרג לזמרי, והי"א סביר שהשמחות — או הכתרים, בלשון הויקרא רבה — לא ביום אחד ראיתן אלא במשך חייה ולכן חשיב חמש. וכן בנחומא ריש אחרי מות פיסקא ב' חשיב רק ד' שמחות. וראה בהערות הר"ש באבער לנחומא שהביא שגם בפסיקתא ובה"ר ובנחומא הנדפס ובמדרש משלי וצלקוט כולם אימא ארבע שמחות.

הרמב"ן חפס שחמש שמחות ראיה כסתמא דגמרא וצחים הנזכר, ועל כן מוכח שלא היו ביום אחד, שא"כ מן הנמנע שראיה כיהונו של אהרן ומינויו של פינחס למשות מלחמה, כזכר, וע"כ כתב כאן שבמלחמה זו מנאו, שעד כאן לא נזכר שהיה משות מלחמה.

אב"ל לרש"י קשה דקאמר שהחמש שמחות שבגמרא היו ביום שהוקם המשכן, ואין יכול לחשוב מינויו של פינחס למשות מלחמה, וכן קשה על הויקרא רבה שאמרו שראיה ה' כהנים ביום אחד, שאז שהיו להם למנות ארבע שמחות ביום אחד, או חמש שמחות ולא להזכיר יום אחד.

והרמות מכס לה'...ונחת לאלעזר הכהן תרומת ה'; וממחצית בני תקח אחד אחוז מן החמשים...ונחת אותם ללוויים (לא: כח ל).

גם (טעם) המכס הזה מפני שהיה השלל...בארץ לא להם, אבל בארץ סיחון ועוג לא נתנו לכהנים וללוויים מהם כלום, אבל [עוד] הוזהרו מהם, שנאמר וחלק לא יהיה להם, אפילו בבזה, ע"ב.

מציאין תרו"מ מאותן הארצות. עוד הביא הראב"ד ראיה ממלחמת מדין דמפורש במקראות הללו שלא נטלו חלק בבזה יחד עם ישראל אלא שישאל נחמנו להם חלק מחלקם בתורת "תרומה לה'", ובציווי מיוחד שבה לה, כאשר מפורש במקראות כאן.

ואין בלשון הראב"ד הכרע אם תרתי קאמר, ר"ל ששתי ראיות מציא דלא כהרמב"ם או שכולה חדא ראיה היא, דוק שם בכסף משנה. וכזה דבריו לריכס ביאור.

ובהרחבת הענין ראה עוד בספרי ובמפרשי הספרי כאן, וצ"י קרע על הפסוק בארצם לא תחל וחלק לא יהיה לך בתוכם (יח: כ); ובספרי פ' שופטים עה"פ לא יהיה לכהנים...חלק ונחלה עם ישראל (יח: א). ואין להאריך יותר לע"ע.

בזה שכתב הרמב"ן כאן כדבר פשוט ומוסכם שבציבוס ארצות שאין משבעה עממין נוטלין הכהנים והלוויים חלק בבזה, כתבו הרמב"ם רק כ"ארא להי', פי"ג משמטה ויובל ה' י, יא, וז"ל כל שנט לוי מזהרין שלא ינחלו בארץ כנען וכן הן מזהרין שלא יטלו חלק בבזה, שנאמר...בן לוי שנטל חלק בבזה לוקה...יראה לי שאין הדברים אמורין אלא בארץ...אבל שאר כל הארצות...הרי הכהנים והלוויים באותן הארצות ובציבתן ככל ישראל. ע"כ [ודוק שהרמב"ם הדגיש שלא רק בבזה, אלא אף בארצות עממין נוטלין הכהנים והלוויים חלק].

הראב"ד חולק שם על הרמב"ם ומציא ראיה לדבריו, "אם כן לא יטלו בהם תרומות ומעשרות כי הם היו תחת חלק הארץ", ואם זו השגה בפני עצמה ואינה תלויה במה שכתב אחריה היא מתמיה, שבאמת אין

כי לא ננחל אתם כי באה נחלתינו מעבר הירדן מזרחה. (לב: יט).

בי באה נחלתינו, כבר קבלנוה, לשון רש"י. ואינו הגון שידברו ככה לפני משה, לומר כבר קבלנוה, כי איננו בידם אבל ברצונו הדבר תלוי ולא יקבלוה עד שיתננה הוא להם. אבל כך אמרו, כי לא תניחלו אתם, וכו' והיא דרך בקשה וכו'.

לרש"י היה קשה לשון "צאה" שאמרו בני גד ובי"ר, שהוא לשון עבר ונטעמו מוכיח עליו, שטעמו למעלה, ראה רש"י פ' וינחל והנה רחל צאו צאה (כט: ו), שהיה להם לומר תצאו נחלתינו, וע"כ פירש כבר קבלנוה. ותמה עליו הרמב"ן שאינו הגון וכו' שאין הצריכה צידם ולא כל כמיניהו שיקבלו נחלחם כרצונם בלי גורל, שברצונו של מקום הדבר תלוי לא בהם. ועוד, איך יאמרו שכבר קבלנו ועדיין לא קבלוה. וע"כ פירש שהוא לשון בקשה וכו'.

ודברי הרמב"ן צריכים ביאור, שנהי שהועיל לישב שני גד ובי"ר לא דברו שלא כהוגן שלשון בקשה דברו, אבל מ"מ עדיין קשה מאי דקשה ליה לרש"י, למה באמת אמרו דצריהם בלשון עבר ולא דברו בלשון בקשה, "תצאו נחלתינו". ואף שיש מקום לומר שכוונת הרמב"ן לפרש ש"צאה" האמורה ביאורו ראוי, ושכך אמרו נחלתינו הראוי לנו היא בעצרה של הירדן וכו'. אבל אחר ההתבוננות בדבריו נראה שלא לזה נכתוב, שלפי סגנונו בכל מקום היה לו להציג עוד ודוגמא מפסוקים אחרים שנמצא בהם לשון צאה ומוצנה ראוי, ותפסתי עד שידי מגעת ולא מנאחי לשון צאה במוצן זה.

אבל באמת דברי הרמב"ן צוררים; שצטטתי מכירה ומחנה משתמשים בלשון עבר וביאורו עמיד או הוה, מכרתי במקום אני מוכר. וכן הוא בצרייתא דגטין, מ', ע"ב, האומר עשימי פלוני עבדי בן חורין הרי הוא בן חורין, נחתי שדה פלונית לפלוני ה"ה שלו, ומסיק ר' יוחנן וכולן בשטר. פירוש, שכתב בשטר לשון זה. ואף שאין העבד משוחרר ואין השדה נקנית כשכתב כן אלא לכשימסור בעמיד את השטר ליד העבד או לתקבל השדה מ"מ לישנא מעלייתא הוא והוי שטר קנין, ר"ל ואינו שטר הודאה שצריך שיקדמו קנין, אלא מסירת השטר עצמו הוי הקנין. ראה בר"ן קידושין כ"י ע"א בפתקא אמר רב לא שנו אלא במקום שאין כותבין, וז"ל (בהוספת ביאור, בסוגריים) "צטטתי מכר כהני שטרי דידן אע"פ שכתוב בהן מכרתי, נחתי, לשון עבר, שטר קנין הוא, כמו נחתי כסף השדה קח ממני (שאמר

א"ב דברי הרמב"ן כאן צהירים, שבאמרם כי צאה נחלתינו רצונם לומר שלא ננחל עם שאר השבטים אלא אנו מצינים ומצקשים שמתח חלקנו שם נקח נחלתינו כאן, בעבר מזרחי של הירדן, שיותר ראוי הוא לנו. ואמרוהו בלשון עבר, צאה במקום תצאו כאשר למדוהו מאברהם אבינו.

ובדעת רש"י יש לומר דס"ל ג"כ בהרמב"ן שאמרוהו בני גד בלשון בקשה, אבל רש"י צא כאן רק לתרגם המלה צאה, שהיו וטעמו מלעיל תרגומו כבר צאה, ולא נחית לצאר הענין. ואליבא דאמת מסכים שפירושו הוי כמו ה"נחתי" צפרשת מערת המכפלה — וכוונתם של בני גד היתה והלואי שכבר קבלנוה כאשר פירש רש"י שם. והוא לשון של מי שרוצה להראות תשוקתו לגמור העסק. וכן אמרה נעמי לרות (סוף קפיטל ג') שבי עד מדעי איך יפול דבר — לשון עמיד — כי לא ישקוט האיש (לשון עמיד), כי אם כלה הדבר היום (לשון עבר). ולא אמרה כי אם יכלה הדבר, בלשון עמיד; שכן אמרה נעמי, רצונו של בועז עז לגמור הדבר, ומלכ דעמו הוא והלואי שכבר כלה הדבר.

וראה במזרחי להלן, פסוק ל"ב, נחנו נעבור... ואחנו אחוזת נחלחנו, שרמו להאמור.

ויקרא לה נבח בשמו. (לב: מב).

הרמב"ן מביא מש"כ רש"י בשם רבי משה הדרשן וגם מה שתמה רש"י בדבריו, ומשיג הרמב"ן על רש"י דאישתמיטתיה המדרש רות רבה, וגם גמרא מפורשת בסנהדרין, ראה שם כל דברי הרמב"ן.

ויש להליך על רש"י משתי ההשגות של הרמב"ן.
א. **מה** שהשיג מהמדרש רות שהמדרש עמד על שני הפסוקים שמהם תמה רש"י על ר"מ הדרשן, ולכאורה נדק הרמב"ן בטענת אישתמיטתיה; ונעתיק תמנית דברי המדרש. ותאמר רות... ואנכי לא אהיה כאחת שפחותיך, ויאמר לה בועז [צלי מפיק ה"א] אין אח מהאמהות אלא מהאמהות. [דדריש "לה" כאילו כחצי לא — לא כדבריך שאת קראת לעצמך שפחה, אלא וכו']. ודכוותה ויקרא לה נבח בשמו, שלא עמד לה שם זה, ודכוותה ויאמר אלי לננות לה בית בארץ שנער, מלמד שאין לשקר תשועה [תקומה, מדכתיב "לה" צלי מפיק דריש כאילו כחצי לננות לא בית].

והנה אין לטעון על רש"י ממדרש רות רבה שכלל לא הגיעו הרבות, מלכד בראשית רבה ויקרא רבה, לזרפת אפילו בימי בעלי התוס' שהם שני דורות אחרי רש"י, ראה הערתנו ריש ספר במדבר, וממילא אין לטעון אישתמיטתיה. ומהג"ל יש לראות איך כוון רש"י לדעת עליון, היינו דעת חכמים במדרשים. ואגב, אני רואה כאן לשטמו בדברי רבי משה הדרשן, שכתב הרד"ל בציאורו למדרש רבה (.....) שרבי משה הדרשן הוא שחיבר מדרש במדבר רבה [ממדרשים שהיו מפורסמים בכתבים ובעל פה] וא"כ יתכן שחיבר גם הרוח רבה, ודבריו ברוח רבה הם לשטמו עם מש"כ כאן על הפסוק הזה, ועיניו הצדולחים של רש"י ראו המשך הדברים וקשר שבין שלשה פסוקים אלו אף שלא ראה הרוח רבה שכולם דריש "לה" צלי מפיק ה"א כאילו כחצי לא. וגם צמיני חרגימא לרבינו ישעיה פיק רמו שרש"י לא ראה המדרש רות. וגם שכנראה גם ר"מ הדרשן לא ראהו. ולפי מה שהצאתי בשם הרד"ל נראה יותר שרמב"ד לא רק שראהו אלא שהוא המתכנן. ורש"י כנראה ראה ספר היסוד של רבי משה הדרשן, אבל הרבות שחיבר לא ראה.

ב. **ומה** שכתב דאישתמיטתיה לרש"י הגמרא דסנהדרין, העירו על זה גם רבינו ישעיה פיק צמיני חרגימא (הציאו הרב שוועל בהערותיו) וגם בחכלת מרדכי, שאין לתפוס על רש"י משם רק לפי פירוש הרמב"ן בגמרא שמחסרון המפיק דרשו שלא עמד הבית של גסות הרוח בשנער, אבל לפי שפירשו רש"י

אין לה שייכות לענינו. וזה תמנית הגמרא, הא דכתיב (זכריה ה: ט יא) והנה שמים נשים יוצאות ורות כנפיהם (לשון גסות הרוח — רש"י) ולהם כנפים כנפי החסידה (וז' חנופה שמראין עצמן חסידים — רש"י) ותשאנה הארץ (וז' יצר הרע — רש"י) ואומר אל המלאך... אנה הנה מוליכות את הארץ, ואמר לננות לה בית בארץ שנער. א"ר יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי זו חנופה וגסות הרוח שירדו לנצל. וגסות הרוח לנצל נחית והאמר מר... אין, לנצל נחית ואישתמיטתיה אישתמיטתיה לעילם. דיקא נמי דכתיב לננות לה בית בארץ שנער. ומפרשו הרמב"ן שדרש ק, "מחסרון המפיק, שלא עמד לה הבית בארץ שנער", וממילא לפי פירוש זה, טען על רש"י דאישתמיטתיה להאי גמרא. אבל ראה רש"י שם שלא פירש כן הגמרא, ו"ל דיקא נמי דכתיב לננות לה בית, "ולא כחצי לננות לה"ן בית (שהיה משמע שלשתיהן, לגסות ולחנופה בנה בית בשנער) אלמא האחת לבדה נחישבה שם", עכ"ל רש"י. וכן פירש שם רבנו חננאל. וא"כ קרה חלונת הרמב"ן.

ובן ציינו המיני חרגימא והחכלת מרדכי לרש"י ומוס' קידושין מט ע"ב, שרש"י כתב שם שני פירושים לבאר מאי משמע מקרא שגסות הרוח לא נקבע בנצל, אחד כמ"ס בסנהדרין, שנאמר לננות לה ש"מ שרק לאחת מהנשים בנה בית בנצל, ועוד פירש שם לננות כחצי, לשון עמיד, אבל לא בנה, כמו אז יבנה שלמה שדרשוהו ולא בנה. ובתוס' שם הביא שני פירושי רש"י והוסיף "ויש מפרשין (והוא הרמב"ן), מדכתיב לה בלא מפיק ה"א. דכל לה שבמקרא מפיק ה"א בר משלשה, וזה אחד מהם, והוי כמו לא, באל"ף, ואשמעינן דלא נתקיים. וכן פירש רש"י גבי ויקרא לה נבח בשמו, שהוא רפה לפי שלא נתקיים לה שם זה", ע"כ בתוס'.

ש"מ מדברי התוס' תרתי. מדכתיב שק פירש רש"י בתומש, ש"מ דס"ל שלא בא רש"י לחלוק על ר"מ הדרשן כשכתב ותמה אני מה ידרוש וכו', כאשר הזכרנו לעיל, דאל"כ לא היו התוס' כותבין שרש"י פירש ק, אלא שר"מ הדרשן פירש ק. ועוד ש"מ שגם התוס' לא ראו המדרש רות רבה.

פרשת מסעי

ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' (לג: ב).

והנה מכתב המסעות מצות ה' היא מן הטעמים הנזכרים או מזולתם ענין לא נתגלה לנו סודו. כי על פי ה' דבק עם ויכתוב משה, לא כדברי הר"א שאמר שהוא דבק עם למסעיהם, שכבר הודיעונו זה; על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו. ע"כ.

לו "ולדידך", ר"ל מה הרוויח בפירושו יותר מהאז"ע הרי גם לדידיה קשה למה לי קרא להודיענו שמה כחב המסעות על פי ה' הלא כל התורה כולה לא כחב אלא על פי ה', כאשר נזכר כמה פעמים בתורה וכדמניא צדריאל דסנהדרין ז"ט ע"א אפילו אמר כל התורה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו וכו'. וא"כ למה נריך קרא מיוחד במסעות להודיענו שנכתבו ע"פ ה'. וכעת איני יודע לפרש כוונת הרמב"ן ונניחנה למאן דקשיש מינאי.

הרמב"ן מפרש הפסוק כאילו נאמר ויכתוב משה על פי ה' מוצאיהם למסעיהם, ר"ל שהפסוק מודיענו שהכתיבה הייתה על פי ה', והקשה על האז"ע שפירושו ויכתוב משה המסעות שהיו על פי ה', הרי כבר הודיעונו זאת בפ' בהעלותך, על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו, ומו' ל"ל, אלא דע"כ שעל פי ה' דבק עם ויכתוב משה.

ויש לדעת כוונת הרמב"ן בזה, שיכולים להקשות

את שלש הערים תחנו מעבר לירדן ואת שלש הערים תחנו בארץ כנען (לה: יד).

והיו אלה השש ערים לבין קולטות והארבעים ושנים למגרשי הלויים, לא למקלט ע"כ.

ראה דברינו לעיל עה"פ בלרעם לא תנחל (יח: כ).

לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם (לה: כט).

לא מצאתי במצוה שתלויה בזמן הבית שיאמר בה לדורותיכם, כי זה יורה אפילו על זמן הגלות בחוץ לארץ וכו'.

החוס' בשם הר"ר נחמאל דבגר כתיב לדורותיכם דמשמע אף בזמן דליכא סמוכין. אלא דלפ"ז יש לעורר למה חלה הרמב"ן הכלל הזה ב"לא מנאחי", שהרי גמרא מפורשת הוא בכרימות.

וראה עוד צעמק הנצי"ע על הספרי כאן פסקא ג' ופ' שלח ריש פסקא ב' שהקשה מכמה פרשיות בתורה דכתיב זהו לדורות ואינן נוהגות אלא לפני הציט, כמו פ' הנרות, נסכים, פסח שני, ועוד, ודן בענין כולו דהיקף גדול, כיד ה' הטובה עליי.

יש ללמוד דברי הרמב"ן כאן כחתיבה אחת עם מש"כ ריש פ' שופטים, וראה הערומוניו שם.

ראה ישועות מלכו, או"ח, חש"א, וכו', שהציא ראיה לדברי הרמב"ן מגמרא כרימות, ט, ע"א, דמה אבותינו נכנסו לזרית במילה, טבילה, וקרצן אף לדורות אץ גר נכנס לזרית אלא במילה טבילה וקרצן. ומקשי הגמרא אלא מעתה האידנא דליכא קרצן לא נקבל גרים, אמר ר' אחא בר יעקב לדורותיכם כתיב גבי גרים, פירוש דגרות נוהגת בכל הדורות אף בזמן דליכא מקדש. וגם צ"ל לדברי החוס' קידושין סב, ע"ב שכתבו ג"כ בדברי הרמב"ן כאן, דאיתא שם בגמרא גר נריך שלשה דמשפט כתיב ציה כדן, והקשו שם בחוס' א"כ ליצני נמי מומחין (סמוכין) כמו גזלות וחבלות, ומישבו

ולא תחניפו את הארץ... ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל (לה: לג, לד).

מפני שאמר תחלה שאלו המשפטים נוהגים גם בחוצה לארץ חזר והחמיר ביושבי הארץ יותר לכבוד השכינה אשר שם [אשר אני שוכן בתוכה]. וענין החניפה היא הנאמרה בקללות. זרע רב תוציא ומעט תאסוף, וכו'. כי כל חנופה עשות היפך הנראה והנדמה לעינים וכו'. והוא עונש בעבודה זרה, בגילוי עריות ושפיכת דמים... וענין הטומאה שתהיה הארץ טמאה ולא ישכון בה כבוד ה'... ובספרי אמרו ולא תחניפו את הארץ הרי זו אזהרה לחנפין. כי הזהיר מתחלה שלא נקח שוחד ברצחים וחזר והזהיר שלא נחניף להם למעלתם... וכבוד משפחתם [ואפילו] בלי מקח שוחד, כי... נחניף את הארץ תחת יושביה. ע"כ.

דברי הרמב"ן הם מיעוט המחזיק את המרובה, ונבאר כוונתו אחת אחת.

א. בא לבאר מלת חנופה שמצינו מובנה שני פנים שאינן דומות זו לזו. כהא דחנופה ירדה לבבל בסנהדרין כ"ד ע"א ופירשו רש"י מלשון צניעות ורמאות, שמראין עצמם כחסידים, וכאן מובנו קללת הארץ — שלא תמן הארץ פריה, ובספרי מי שמוכה אדם שלא כדן משום מעלתו או כבוד משפחתו נקרא חונף. לכן אמר שכולם ענין אחד הוא, "כי כל חניפה (ר"ל צליה ענין שמתנאהו) עשות היפוך הנראה והנדמה" ר"ל היפוך הנראה: הראוי בטבע או בהנהגה; והנדמה: לעינים, שיש לאדם לצפות אליו לפי ראות עיניו. ולכן בטבע ורגילות השדה שהזרע הרבה אוסף הרבה, וכן הנוטע כרם ועובדה יספיק לו הכרם יין, וכו'. ולא תחניפו את הארץ הוי פועל יוצא, ר"ל לא תגרמו שהארץ תהיה חונפת, שחעשה היפך הנראה והנדמה לעינים, ר"ל טבעה. וכן המחניף לרשע ואומר לו נדיק אמה, או מוכה רוצח משום מעלתו וכו' נקרא חונף שמתנהג עמו היפך מה שראוי.

ב. עוד ביאר הרמב"ן שמה זו שהארץ תחניף, ר"ל שמתנהג ככל הקללות האמורות בתוכה של פ' כי תבא (כח: לח-מב), אינה אלא בארץ ישראל מפני כבוד השכינה. ואף שאלו המשפטים נוהגים גם בחוץ לארץ עונש של קללת הארץ אינה נוהגת אלא בארץ ישראל

מפני השכינה השורה בה תמיד כאשר מסיק הפסוק "כי אני ה' שוכן בתוכה". וזהו ביאר הרמב"ן ענין הטומאה שצפייה "ולא תטמאו את הארץ אשר אני שוכן בתוכה", שהיא נחית טעם למה תסתלק השכינה מן הארץ, מפני שמהיה טמאה ולא ישכון בה כבוד ה'.
ג. עוד ביאר הרמב"ן שהספרי מפרש לא תחניפו את הארץ במובן כפול. לא תחניפו לרוצחים לפוטרו משום מעלת או כבוד משפחתם, והוא המשך ללא תקחו כופר לנפש רוצח צמוד האומר בפסוק ל"א, ולרוצח בשוגג בפסוק ל"ב, ששמה מדבר על שוחד שלמונים, כמשמעות לשון כופר, וכאן מדבר על הפוטרו משום מעלתם וכו', וזה נקרא חניפה. וגם מבאר שהספרי מפרש עוד לא תחניפו כפועל יוצא, כמזכר, שלא תגרמו שהארץ תהיה חונפת, שלא תוציא הפירות הראויות לעשות ע"פ טבעה.

ד. עוד העיר הרמב"ן שלא מצינו עונש חניפת הארץ אלא בעבודה זרה גילוי עריות ושפיכת דמים ומציא הפסוקים שבהם מזכר חניפת הארץ וכולם באחת משלש עבירות אלו משמע.

וראה עוד מה שדן הג"ר ירוחם פערכלא צביאורו לסדר המצות של רס"ג (ח"ב, דף נט ע"ב ד"ה ועדיין) בדברי הרמב"ן כאן, אי האיסור לקחת כופר לנפש רוצח הוי בכלל איסור שוחד.