

רבי אליהו מזרחי

באור על פירוש רש"י לתורה

ספר בראשית

על רבי אליהו מזרחי באנציקלופדיה יהודית דעת
<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=967>

עיצוב
זהבה גרליץ

מדור תנ"ך באתר דעת:
http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/index.asp
מדור פרשנות המקרא באתר דעת:
http://www.daat.ac.il/he-il/tanach/parshanut_hamikra

אתר דעת תשע"ז

323.....	פרק כז	פרשת בראשית	3
329.....	פרק כח	פרק א	3
330	פרשת ויצא	פרק ב	41
346.....	פרק כט	פרק ג	55
352.....	פרק ל	פרק ד	69
370.....	פרק לא	פרק ה	82
381.....	פרק לב	פרק ו	85
384	פרשת וישלח	פרשת נח	90
402.....	פרק לג	פרק ז	98
409.....	פרק לד	פרק ח	106
415.....	פרק לה	פרק ט	121
422.....	פרק לו	פרק י	133
430	פרשת וישב	פרק יא	137
430.....	פרק לז	פרק יב	142
452.....	פרק לח	פרק יג	160
466.....	פרק לט	פרק יד	165
471.....	פרק מ	פרק טו	180
475	פרשת מקץ	פרק טז	192
475.....	פרק מא	פרק יז	198
492.....	פרק מב	פרשת וירא	206
501.....	פרק מג	פרק יח	206
510.....	פרק מד	פרק יט	232
512	פרשת ויגש	פרק כ	244
518.....	פרק מה	פרק כא	249
527.....	פרק מו	פרק כב	260
533.....	פרק מז	פרשת חיי שרה	264
539	פרשת ויחי	פרק כג	265
545.....	פרק מח	פרק כד	276
564.....	פרק מט	פרק כה	294
575.....	פרק נ	פרשת תולדות	300
		פרק כו	315

פרשת בראשית

פרק א

פרק א, א

בראשית

אלא מ"החדש הזה".

שאף על פי שכל הסיפורים הכתובים בתורה, ואפילו "**ואחות לוטן תמנע**", אינן אלא לצורך, כדאיתא בפרק חלק, מכל מקום עיקר התורה אינה אלא למצותיה.

שנצטוו בה ישראל.

פירוש. מה שאין כן מילה וגיד הנשה, שאף על פי שהמילה נצטוה בה אברהם אבינו בעדו ובעד כל ישראל, וכן גיד הנשה נצטוה בו יעקב אבינו בעדו ובעד כל ישראל, אליבא דרבי יהודה, דפליג עלייהו דרבנן, דאמרי. בסיני נאמרה, אלא שנכתב שם, להודיע טעם איסורו, כדאיתא בפרק גיד הנשה, מכל מקום כיון שלא היה צווין אלא ליחיד, אינן נחשבות מכלל מצותיה כל זמן שלא נצטוו בהם כל ישראל בכלל, ד"**תורה צוה לנו**" כתיב, דמשמע לכל ישראל, ולפיכך חזר וצוה בהן בסיני לכל ישראל, כדי שיחשבו גם הם מכלל מצותיה.

והא דסנהדרין פרק ארבע מיתות. "דאמר רבי יוסי בר חנינא. כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה", דמשמע דגיד הנשה לרבי יהודה לא נשנית בסיני, וכן שבע מצות דבני נח שאמרו בפרק ארבע מיתות שלא נשנו בסיני אלא כדי שיהו נוהגין לזה ולזה, דמשמע שאפילו לא נשנו היו נחשבות מכלל מצותיה. יש לומר, דפירוש "נשנית" דהכא, בכתיבה קמיירי, והכי קאמר. כל מצוה שנכתבה לבני נח, דהיינו קודם בואם בהר סיני וחזרה ונכתבה אחר בואם בהר סיני, לזה ולזה נאמרה, וכל מצוה שנכתבה לבני נח ולא חזרה ונכתבה אחר בואם בהר סיני, כמצות גיד הנשה אליבא דרבי יהודה, אף על פי שחזרה ונאמרה בסיני לכל ישראל, כדנפקא לן מקרא ד"**אלה המצות**", לישראל נאמרה ולא לבני נח. ומילה שנכתבה לבני נח וחזרה ונכתבה אחר בואם בסיני - "**וביום השמיני ימול בשר ערלתו**", וכן פריה ורביה שנכתבה לבני נח, וחזרה ונכתבה בסיני - "**שובו לכם לאהליכם**" ואף על פי כן אמרו. "לישראל נאמרה ולא לבני נח", כבר תרצו בגמרא בפרק ארבע מיתות. שאני הני דאיתנו למילתייהו, מילה למשרי שבת, ופריה ורביה "לכל דבר שבמנין צריך מנין

אחר להתירו", אבל שבע מצות שחזר והזהיר בהן בסיני אף על גב דאיתנו למילתייהו - לפרש בהן מה שלא נתפרש לבני נח, כבר תרצו שם. כיון דאזהר ומהדר ומתנא בהו, לזה ולזה נאמרו, דאם לא כן מהדר ומזהר למה לי.

ומה טעם פתח בבראשית.

פירוש. כל הסיפורים שמ"בראשית" עד "החדש" נקראו בשם "בראשית" על שם תחילתן. ופירוש -

"משום כח מעשיו".

על הבריאה ועל מנהגו של יוצר בראשית, שלוקח הארץ מן החוטאים ונותנה לצדיקים, כמבואר מספורי אדם הראשון ואנשי המבול, ודור הפלגה, ומספור ה"כפתורים היוצאים מכפתור" שהשמידו העוים וישבו תחתם, ומספור המצרים שטבעו בים הם ומלכם ונעדרה מלכותם. אי נמי. ספור הבריאה לבדה, ופירוש "משום כח מעשיו" - על הבריאה לבדה, כדמשמע מ"הוא בראה", ואגב ספור הבריאה נכתבו כל הנמשכים אחריו עד פרשת "החדש". וזהו היותר נכון לפי הלשונות של בראשית רבה. ולפי זה צריך לומר

"ומה טעם פתח בבראשית"

אינו סיום הקושיה, דאם כן פתח בכל הסיפורים ש"מבראשית" עד "החדש" וסיים בספור הבריאה לבדה, אלא תחלת התשובה היא, והכי קאמר. אלא הטעם שפתח בבראשית, הוא

משום "כח מעשיו הגיד לעמו".

משום "כח מעשיו הגיד לעמו".

פירוש. משום דרשת "כח מעשיו" שדרשו בבראשית רבה, דאם לא כן 'כדי להגיד כח מעשיו' מבעי ליה, ואחר כך - הדא הוא דכתיב: 'כח מעשיו' כו'. ואף על גב דהאי נמי לאו מכלל המצות הוא, ולא היה צריך לפתוח בו, מיהו כיון דירושת הארץ היא משכר המצות, חשובה כמו המצות עצמן.

שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם כו'.

אם נפרש

"לסטים אתם, שכבשתם ארץ שבעת עממין"

שהיא שלהם, צריך לומר דסבירא ליה דארץ ישראל בחלקו של חם נפלה, כהיא דשלהי כתובות ומייתי לה בפרק אלו נאמרים, והביאו רש"י בפרשת שלח לך, והוא סותר מה שפירש בפרשת לך לך גבי "והכנעני אז בארץ". ואם נפרש "לסטים אתם" - שלא נתתם החלק המגיע לשאר בני שם, צריך לומר דסבירא ליה

דארץ ישראל בחלקו של שם נפלה, כמו שכתב רש"י בפרשת לך לך, והוא סותר מה שכתב בפרשת שלח לך גבי "וחרון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים". ושמה יש לומר, שהן אגדות חלוקות, והרב הביא את שתיהן, כמו שהביא בפרשת יתרו ההיא דמכילתא דשבעה שמות נקראו לו, ובפרשת בהעלותך ההיא דספרי דשני שמות נקראו לו, שהן אגדות חלוקות למעיין בם היטב. וכמו שכתב בפרשת שלח לך. ששלוח המרגלים היה קודם מחלוקתו של קרח, ובפרשת אלה הדברים כתב: וחצרות - זו מחלוקתו של קרח שהיא קודם שלוח המרגלים, כדכתיב. **"ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן"** וכתיב: **"וישלח אותם משה ממדבר פארן"**, והן אגדות חלוקות בהכרח. אבל אין לפרש שכל ארץ ישראל בחלקו של חם נפלה, חוץ מירושלים וסביבותיה, שנפלה בחלקו של שם, כדמתרגמין **"ומלכי צדק מלך שלם - מלכא דירושלם"** ומלכי צדק **"הוא שם בן נח"**, כדאיתא בנדרים שלהי פרק ארבעה נדרים, משום דמלשון. **"היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם"**, משמע שכל ארץ ישראל בחלקו של שם נפלה.

הם אומרים. כל הארץ של הקדוש ברוך הוא כו'.

אבל אין לומר. ואתם הלא בזוזה היא בידכם, שהרי הכפתורים היוצאים מכפתור השמידו העוים וישבו תחתם, כמו שאמרו בבראשית רבה, דאם כן היינו "בתר גנבא גנוב וטעמיה טעים". וההיא דבראשית רבה, רבותא בעלמא הוא, שאף אם לא היה לנו להשיב, מכל מקום כיון שגם אתם אומה של בזיזות, לא היה לכם לומר זה, משום "מום שבך אל תאמר לחברך". ולפיכך לא הביאו רבי יצחק באגדה שלו, אף על פי שהיא לקוחה משם, כדמשמע מלשון **"משום כח מעשיו"**, שהוא המדרש של בראשית רבה.

ואם תאמר, בשלמא לפירוש "לסטים אתם" שלא נתתם החלק המגיע לשאר בני שם, יש להם דין לקרותן בשם לסטים, אלא לפירוש לסטים אתם שכבשתם ארץ שבעה עממים שהיא שלהם, למה יקראו לסטים, והלא כנען עבדו של שם היה, כדכתיב: **"ויהי כנען עבד למו"** ו"מה שקנה עבד קנה רבו", דעד כאן לא קמיפלגי רבי מאיר וחכמים בפרק קמא דקדושין אלא היכא דמקני ליה אחד מנה ואמר ליה על מנת שאין לרבך רשות בו אליבא דרב ששת, או על מנת שתצא בו לחירות אליבא דרבי אלעזר, אבל מה שקנה מעצמו או שנתן לו אחר סתם, אף על פי שהנותן לא גמר בלבו שיזכה בו רבו, הרי הוא של רבו. יש לומר, ד"עבד עבדים יהיה לאחיו" כתיב, ואם כן אין לנו לכבוש מהם אלא חציו, שהחצי האחר הוא של יפת.

והרמב"ן ז"ל שאל על זאת האגדה ואמר. **"ויש לשאול בה, כי צורך גדול היה להתחיל התורה ב'בראשית ברא אלהים'**, כי הוא שורש האמונה, שכל מי שאינו

מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל". ואמר. "והתשובה, מפני שמעשה בראשית סוד עמוק, איננו מובן מן המקראות, ולא ידע על בריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה, ויודעיו חייבים להסתיר אותו, לכך אמר רבי יצחק, שאין להתחלת התורה צורך ב'בראשית ברא', והספור במה שנברא ביום ראשון ומה שנעשה ביום שני ושאר הימים, והאריכות ביצירת אדם וחיה, וחטאם ועונשם, וספור גן עדן וגרישת אדם ממנו, כי כל זה לא יובן בינה שלימה מן הכתובים, וכל שכן ספור המבול והפלגה, שאין הצורך בהם גדול, ויספיק לאנשי התורה בלעדי הכתובים האלה, ויאמינו בכלל בַּזְכָּר להם בעשרת הדברות. **'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי'**, ותשאר הידיעה ליחידים שבהם הלכה למשה מסיני עם תורה שבעל פה. ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחיל התורה **'ב'בראשית ברא אלהים'** וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן, שהוא מבחר כל המקומות הנבראים בעולם הזה, נעשה מכוון לשבתו עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם כלו, והצדיק לבדו נמלט בצדקו הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם, כפי שנזדמן להם. אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב, כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם, ואיננו ראוי שיירש מבחר מקומות הישוב, אבל יירשוהו עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב. **'ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו'**, כלומר שגרש משם מורדיו, והשכין בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחילוהו, ואם יחטאו לו מיד תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם. ואשר יבאר הפירוש שכתבתי - לשונם בבראשית רבה שאמרו שם בלשון הזה. רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח. 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים', מה טעם גילה הקדוש ברוך הוא לישראל מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום שני, מפני אומות העולם, שלא יהו מונין את ישראל ואומרים להם. הלא אומה של בזיזות אתם. וישראל משיבין להם. ואתם הלא בזוזה היא בידכם, הלא ה' **'כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם'**.

העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא הוא כשרצה נתנו לכם וכשרצה נטלו

מכם ונתנה לנו,

הדא הוא דכתיב. 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים', בשביל לתת להם נחלת גוים הגיד להם את מעשה בראשית'. וכבר בא להם במקום אחר עוד הענין שהזכרתי, ב'תעלומות מעשה בראשית' אמרו רז"ל. להגיד כח מעשה בראשית

לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם לך הכתוב 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', אם כן נתבאר מה שאמרנו בזה", עד כאן דבריו.

ונראה לי שלא שאלתו היא שאלה, ולא תשובתו היא תשובה מסכמת עם לשון האגדה. שאלתו אינה שאלה, מפני שאם באמונת הקדמות תפול התורה, הנה באמונת התורה תפול הקדמות, כי סותר הנמשך מוליד סותר הקודם בהכרח. ומה צורך לספור הבריאה, אם מפני המינים המאמינים בקדמות ומכחישים התורה, הנה יכחישו גם בספור הבריאה, ומה תועלת בכתיבתה. ותשובתו גם כן אינה תשובה, מפני שאינה מתישבת אחר לשון האגדה כלל, שהרי פירוש "כח מעשיו הגיד לעמו" לפי דעתו אינו רק על עונש אדם וחוה שגורשו מגן עדן מכוון שבתם בעבור חטאם, ועל עונש אנשי המבול שגורשו מן העולם ונח לבדו נמלט בצדקו, ועל עונש דור הפלגה שהפיצם ה' ממקומם בארבע רוחות העולם בעבור חטאם, לא על ספור הבריאה ואם כן מה טעם "הוא בראה". ואם תאמר, עיקר המאמר אינו רק בעבור

"ונתנה לאשר ישר בעיניו",

אבל

"הוא בראה"

כדי נסבה, הנה לנגדו לשונם בבראשית רבה, שהביאו הוא לעזרו, והוא אמרם. "מה טעם גלה הקדוש ברוך הוא לישראל מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום שני", שהוא מורה על ספור הבריאה לבדה, ומסיים בו נמי. 'בשביל

'לתת להם נחלת גוים'

הגיד להם מעשה בראשית, ו'מעשה בראשית' בכל מקום הוא ספור הבריאה, כמו שאמרנו. "להודיעם מעשה בראשית אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב. 'בראשית ברא". והא דרבי יצחק אינו אלא מההיא דבראשית רבה, כדמשמע מלשון משום "כח מעשיו" שפירשו. משום דרשת "כח מעשיו" שדרשו בבראשית רבה. ומאמר "ואתם הלא בזוזה היא בידכם" דבראשית רבה, מילתא באנפי נפשה היא, והכי קאמר. אפילו בלא טעמא ד"הוא בראה" היה לנו להשיב "והלא בזוזה היא בידכם", ו"מום שבך אל תאמר לחברך".

בראשית ברא אין המקרא הזה אומר אלא דרשני.

משום דאי אפשר לפרש מלת "ראשית" כמשמעה, מענין התחלה, ותהיה סמוכה למלת "ברא", מפני שאי אפשר שתהיה סמוכה לפועל עבר. גם אי אפשר שתהיה סמוכה למלה חסרה **כ"מגיד מראשית אחרית"**, כאלו אמר. בראשית הכל, או. בראשית הזמן, ד"אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו" כו'. גם אי אפשר שתהיה מוכרתת, אם מפני קושית קדימת המים, ואם מפני שאין לך ראשית במקרא שאינה סמוכה.

בשביל התורה ובשביל ישראל.

בבראשית רבה. דהשתא ליכא לאקשוויי ממה שאין לך ראשית במקרא שאינה סמוכה, דאין זה אלא כשהיא מלשון התחלה. ויהיה בי"ת "בראשית" כבי"ת "ויעבוד יעקב ברחל". אבל בזכות חלה ומעשרות ובכורים ובזכות משה, שכל אלו נקראו ראשית, אף על פי שכבר דרשום כן בבראשית רבה, לא הביאם רש"י בפירושו, משום דמקרא ד"אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת", דמשמע שבעבורם נבראו השמים והארץ, לא משתמע אלא או תורה או ישראל. שאם יהיה "יומם ולילה" דבק עם "חוקות שמים וארץ" יהיה פירושו. אם לא בעבור בריתי, שהיא התורה, היום והלילה וחוקות שמים וארץ לא שמת, כדאיתא בפסחים פרק אלו דברים, ואם יהיה "יומם ולילה" דבק עם "בריתי" יהיה פירושו. אם לא בעבור שבריתי הוגים בה ישראל יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמת. אבל רש"י פירש ההיא דפסחים. "דאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ אם לא בריתי יומם ולילה", דהיינו תורה, דכתיב בה. 'והגית בו יומם ולילה'. ולפי זה "יומם ולילה" דבק לעולם עם "בריתי", אלא שהדורשים אותו בעבור ישראל, יהיה פרושו. אם לא שבריתי נהגת יומם ולילה, דהיינו ישראל שהוגין בה, חוקות שמים וארץ לא שמת. והדורשים אותו בעבור התורה, יהיה "יומם ולילה" הבדל - באיזו ברית אמרתי, באותה הנהגת יומם ולילה, שהיא התורה. אבל חלה ומעשרות ובכורים שאין להם סמך מן המקרא, אף על פי שהביאום בבראשית רבה, לא רצה להביאן בספרו, מאחר שהכתוב לא תלה בריאת השמים והארץ אלא באחד משני אלו, או בתורה או בישראל.

הכי גרסינן.

בראשית בריאת שמים וארץ, והארץ היתה תהו ובהו וחשך, ויאמר

הקדוש ברוך הוא יהי אור.

והכי פירושו. בתחלת בריאת שמים וארץ, כאשר הארץ היתה תהו ובהו וחשך על פניה, אמר ה'. יהי אור. הורנו בזה הרבה עניינים. האחד, שמלת "בראשית" סמוכה למלת "ברא". ומפני שאין דרך המלה להסמך אל פועל עבר, שנה הפועל בה בשם, ואמר. "בראשית בריאת שמים וארץ". ואחר זה יבאר שמלת "ברא" הוא במקום מקור, כמו "תחלת דבר ה' בהושע", שהמלה נסמכת, כמו עם השם. ועוד הורה, שו"ו "והארץ" הוא כמו "ושפתי רננות יהלל פי", שפירושו. כאשר שפתי רננות יהלל פי. ועוד הורה, שו"ו הפעלים אינם נוספים בשום מקום, מפני שאף על פי שיש מקומות שאינם משמשים לחבור, הם משמשים להפוך העבר עתיד והעתיד עבר, ולפיכך הוכרח להמשיך הספור עד "ויאמר", ולא עד "והארץ היתה תהו", מפני שמלת "ויאמר" הוא פועל, והו"ו שבה, אף על פי שאינו משמש

לחבור, משמש להפוך. אבל מלת "והארץ" שהוא שם, והו"ו שבה אינו משמש רק לחבור, הנה כשאנו משמש לחבור, יחוייב שיהיה נוסף בהכרח, ולכן לא תמצא בשום פועל מהפעלים שיאמר שהו"ו בו נוסף רק בשמות, כמו: **"ואיה וענה"**, **"ורכב וסוס"**, **"וקדש וצבא"**, ודומיהם.

ומה שהכריחנו לפרש אומר. "בראשית בריאת שמים וארץ" בתחלת בריאתו, ולא קודם בריאתו, הוא מפני שלא יתכן לומר. "והארץ היתה" קודם בריאתה, ולא "תהו ובהו" המורים על החרבה והשממה, שהם תארי הנברא, ולא פירש "יהי רקיע - יתחזק הרקיע", כיון שעדין לא נזכרה בריאתו. ואף על פי שתחלת הבריאה אינה בריאה, אין זה רק על ההויה הזמנית, לא על הפתאומית, שהיא הבריאה יש מאין, כי אז תהיה ראשית הבריאה, היא הבריאה עצמה. ובזה נשתבש הצדוקי האחרון וטען על דברי הרב.

ומה שכתב. "בראשית בריאת", ולא 'בבריאתם', הוא מפני שהבריאה נאמרה על ההויה ועל קיומה, כדכתיב: **"בורא השמים ונוטיהם"**, 'ברא' לא נאמר, אלא "בורא", שבורא אותם ומעמידם בכל יום, וראשית בריאתם איננו כן. והיה די לומר. 'בראשית בריאת שמים וארץ ויאמר הקדוש ברוך הוא יהי אור', מכיון שכל כונתו בפירוש הזה אינו אלא להמשיך הספור עד "ויאמר יהי אור" ללמד שבריאת האור היתה בתחילת בריאת השמים והארץ, אלא שרצה להודיענו גם הסבה שבעבורה הוזכר פה שהיתה הארץ אז **"תהו ובהו וחשך על פני תהום"**, שאין מקומם פה. ואמר. שמה שהוזכרו פה, הוא להודיע הטעם שצוה הכתוב "יהי אור" וכל שאר הנמשכים אחריו. ואמר. שמפני שהארץ היתה חשוכה, צוה שיהיה אור, ולפיכך המשיך הספור עד מלת "וחשך", והדביק לו. "ויאמר הקדוש ברוך הוא יהי אור", להורות ש"ויאמר אלהים יהי אור" דבק עם **"וחשך על פני תהום"**, לא עם הרוח והמים הכתובים בצדו. ושהספור של **"תהו ובהו"** במקום הזה הוא מפני **"תדשא הארץ"**, ו"ישרצו המים", ו"תוצא הארץ" הבאים אחריו, כאילו אמר. מפני שהיתה הארץ חשוכה, אמר. **"יהי אור"**, ומפני שהיתה "תהו ובהו" אמר. "תדשא הארץ" צמחים ותוצא בעלי חיים ואדם ושאר המאמרים נמשכים זה מזה. ומפני שאי אפשר להיות כל אלה אלא בהראות היבשה, אמר תחלה. **"יקוו המים"**, ומפני שהרקיע הוא סבת הקוות המים והראות היבשה, כי השמים לא נבראו רק מהטפה האמצעית, כדלקמן, וכשישאר מועטים יקוו הנשאים, אמר. **"יהי רקיע"** קודם מאמר "יקוו". ומפני שסבת מציאות הנפש החיונית לבעלי חיים, הן המאורות והכוכבים, נכנס מאמר **"יהי מאורות"** בין מאמר "תדשא" ומאמר "ישרצו". וכל זה רמז אותו במאמרו הקצר שאמר:

"בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר הקדוש ברוך הוא יהי אור".

ולא אמר בראשית בריאת שמים וארץ ויאמר הקדוש ברוך הוא יהי אור, כי רצה להודיע שצווי בריאת האור היה מפני שהארץ היתה חשוכה, ולכן סמך צווי בריאת האור עם החשך להודיע סבת צווי. ויחוייב מזה שיהיה גם התהו ובהו סבת כל הצווים הנמשכים אחר צווי האור. ומה מאד הפליג לדקדק בזה, כי בזולת זה אין קיום לפירושו, כי אם לא בא הכתוב רק להודיע שבריאת האור היה בתחלת בריאת השמים והארץ, מה צורך להזכיר התהו ובהו והחשך במקום הזה. אך לא ידענו צורך סיפור הרוח והמים במקום הזה. ושמה מפני שהוצרך להזכיר איכות הארץ בתחלת בריאתה, לסבה הנזכרת, הזכיר גם הרוח המרחפת על פני המים שעליה.

ומה שאמר. "ויאמר הקדוש ברוך הוא יהי אור", ולא אמר. "ויאמר אלהים יהי אור", כלשון הכתוב הוא להודיע שנושא המאמר הזה הוא "ויאמר אלהים יהי אור", ואלו היה מביא הפסוק כצורתו, היינו חושבים שהוא סיום המקרא. ומה שלא כתב. 'אמר אלהים' המורה על הנושא יותר משנוי שם אלהים, הוא להודיע שאין הוי"ו הזה נוסף, מפני שאף על פי שאינו משמש לחבור הנה הוא משמש להפוך העתיד עבר, ואלו היה אומר. אמר אלהים, היינו חושבים שהוי"ו נוסף, כוי"ו "ואיה וענה". אבל גבי "ושמר ה' אלהיך לך" פירש. "ישמור לך הבטחתו", ולא פחד מזה, מפני שכבר גלה סודו פה. ואמר: "בראשית בריאת שמים וארץ" ולא - 'בריאת השמים והארץ' בה"א כלשון הכתוב, מפני שלא יבא ה"א הידיעה על השם, רק כשנזכר למעלה או כשנראה לעינים, והשמים, שהם הגלגלים כדעת רבותינו ז"ל, אינם לא מן הנזכרים למעלה ולא מן הנראים לעינים. ומזה שפט רבי אברהם בן עזרא שהוא הרקיע הנראה ולא הגלגלים, ואולם התורה כתבתם בה"א הידיעה להיותם מפורסמים בזמן משה.

ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה.

כלומר, אבל אין לפרש שבא לפרש סדר הבריאה, ופירושו. בראשונה ברא כו', שאם כן תהיה מלת "בראשית" מוכרתת, ואי אפשר זה, מפני שאין לך ראשית במקרא שאינה סמוכה. והרמב"ן ז"ל טען עליו ואמר. "והקושיא לרש"י בפירוש הזה, כי אמר. שאם בא להורות סדר הבריאה באלו, לומר שהם קדמו, היה לו לכתוב. בראשונה, שאין ראשית במקרא שאינו סמוך". והנה 'מגיד מראשית אחרית' שאינה סמוכה, ואם יסמוך אותו לדבר, גם זה נסמוך אותו. ועוד - 'וירא ראשית לו'. ונראה מזה שלא היה כתוב בנסחת רש"י שבידו רק עד "ויאמר השם אל הושע" ואחריו היה כתוב מיד. "ועוד תמה על עצמך כו'. ועוד, שהשמים מאש ומים נבראו", דאם לא כן אין מקום לקושיותיו, שהרי רש"י עצמו הקשה מ"מגיד מראשית אחרית", ותירץ שהיא סמוכה לדבר, והכתוב קצר בה ואמר שמלת

"בראשית" אי אפשר לפרשה סמוכה למלת 'כל', שהרי המים קדמו. ואין לומר שטענת הרמב"ן מ"מגיד מראשית אחרית" היא לפי סברתו שסובר שהיא מוכרתת, שאם כן מה טעם אומרו. "ואם יסמוך אותו לדבר". גם מה שטען מפסוק "וירא ראשית לו" אינה טענה, מפני שרש"י ז"ל כבר פירש שם שהיא סמוכה לכבוש, והכתוב קצר בו, כמנהגו בכמה מקומות.

בראשית ברא הקדוש ברוך הוא. שיהיה "בְּרָא" בקמץ כמו בְּרָא - הבי"ת בשוא והרי"ש בחולם. והמקור יתכן בו הסמיכות כמו עם השם. ולא שנה פה הפעל בשם, יען כי כונתו פה לתקן לשון המקרא. ומפני ששם אלהים מורה על הפועל וצריך להזכיר בו הפעולה, פירש מלת "בְּרָא" מקור שהיא הפעולה, וענינו כמו שם לענין הסמיכות. ולמעלה שלא כיון לפרש רק כונת המאמר, אמר: "בראשית בריאת השמים", והשמיט שם "אלהים", מפני שהסמיכות יותר נכונה עם השם. הגם הלום שנה שם "אלהים" בשם "הקדוש ברוך הוא", כדי לעורר המעיין על מלת "בְּרָא", שלא יטעה לגרוס אותה עבר, כלשון הכתוב.

כמו תחלת דבורו של הקדוש ברוך הוא בהושע. שנה פה הפועל בשם, אף על פי שנזכר בו שם ה', כשם "אלהים" בפסוק "בראשית", מפני ששם "אלהים" עם מלת "את" מורה על הפועל, ולא כן שם ה' שבהושע. גם שנה שם השם בשם "הקדוש ברוך הוא" מפני שהלשון הנהוג בלשון חכמים הוא. דבורו של הקדוש ברוך הוא, ולא דבורו של ה'. ולא אמר. 'דיבר ה', שגם זה נהוג, שלא יטעה המעיין לגרוס אותו עבר כלשון הכתוב.

ואם תאמר להורות בא, שאלו נבראו תחלה כו'. פירוש. אם תאמר, לעולם אימא לך להורות בא שאלו נבראו תחלה, ודקשיא לך ממלת "בראשית" שהיא סמוכה לעולם, נשיב שהיא סמוכה למלת "כל", שבזה יהיה טעמא כמו בראשונה.

אם כן תמה על עצמך שהרי המים קדמו. אינו רוצה לומר "אם כן", לפי זה הפירוש, "תמה על עצמך, שהרי המים קדמו", דבלאו זה הפירוש נמי כל מי שמפרש שבא להורות סדר הבריאה, בין אם יפרש מלת "בראשית" בראשונה, בין אם יפרש אותה בראשית הכל, תקשה ליה קושיית "תמה על עצמך שהרי המים קדמו", אלא הכי פירוש. אם תפרש מלת "בראשית" בראשית הכל, כדי שתנצל מקושיית.

"אין לך ראשית במקרא שאינה סמוכה",

לא תנצל מקושיית. "תמה על עצמך", שהרי המים קדמו, הנפלת על האומרים שבא להורות סדר הבריאה.

ועדיין לא גלה בריאת המים מתי היתה, למדת שקדמו לארץ. פירוש. אם נאמר שבריאת המים קדמה לבריאת שמים וארץ, ליכא לאקשוויי למה לא גלה בריאתן ברישא, דאיכא למימר לא בא הכתוב לגלות אלא בריאת הנבראים שאחר בריאת השמים והארץ. אבל אם נאמר שבריאת המים היתה אחר בריאת השמים והארץ, הוה ליה לגלויי בריאתן ברישא ואחר כך איכות מצבן, דכי האי גונא פריך בריש ברכות. ו"מתי" דקאמר, כדי נסבה, שהרי כל ראיתו אינה אלא מפני שכתב איכות מצבן, ולא בריאתן, אך מפני שכל אותן שגלה בריאתן גלה גם זמן בריאתן, ואם היה מזכיר בריאתן של אלו היה מזכיר גם זמן בריאתן, כתב בהן גם כן. ועדיין לא גלה בריאתן מתי היתה.

ועוד שהשמים מאש ומים נבראו. בחגיגה פרק אין דורשין.

ברא אלהים ולא נאמר ברא ה'.

פירוש. עם שם אלהים, כמו שאמר בסוף **"ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"**, דאם לא כן מאי קושייא, דילמא במדת הדין בראו. ועוד, אף אם היה אומר. ברא ה', תקשה ליה קרא ד"ביום עשות ה' אלהים", דמשמע שבשניהם נברא ולא בשם ה' לבדו.

שבתחלה עלה במחשבה.

ופירש **"ברא"** כמו **"וילחם בישראל"** דבלק. אבל לא אמר שבראו במדת הדין והחריבו וחזר ובראו במדת הדין ובמדת הרחמים, כדרבי אבהו, מפני שהוא רחוק מאד מהשכל.

פרק א, ב

תהו -

שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה.

ויהיה שם "תהו" כשם "רפאים" ו"אמים" שנקראו כן מפני רואיהם. וכך אמרו בספר הבהיר. "מאי 'תהו' דבר המתהה בני אדם". ויהיה וי"ו "ובהו" במקום בי"ת, כו"ו "ה' אלהים שלחני ורוחו". כאלו אמר. תהו בבוהו. אבל בבראשית רבה אמרו. "ישבה הארץ תוהה ובוהה" גם אונקלוס תרגמם. "צדיא וריקנייא". ומשמע שהו"ו של "ובהו" הוא וי"ו החבור ולא במקום בי"ת, ולכן צריך לומר שמה שכתב רש"י. "על בהו שבה", אינו פירוש של מלת "ובהו", עד שנצטרך לומר שו"ו ובהו

הוא במקום בי"ת, רק הוא מכונן המאמר, שמפני שהאדם הרואה אותה תוהה ומשתומם על בהו שבה, נקראת בשם רואיה. תוהו ובוהו, כמו שנקראו הענקים "רפאים", שפירושו מתים, בעבור שרואיהם ימותו מרוב פחדם מהם. ושמות "תוהו ובוהו" - מדברי רש"י ז"ל נראה, שהם שמות נרדפים. שהרי במלת "תוהו" פירש שהוא לשון שממון, ובמלת "בוהו" פירש שהוא לשון צדו, שהוא תרגום של שממה. ועוד, שפירש "בוהו". "לשון ריקות וצדו" שהן "צדייא וריקנייא" - שתרגם אונקלוס על שתי שמות "תוהו ובוהו". אבל ממה שאמרו בספר הבהיר ו. מעיקרא תוהו ואחר כך שב בוהו, ובספר הזוהר. "ברא 'תוהו' ושם מקומו ברע, ברא 'בוהו' ושם מקומו בשלום". ובחגיגה. "'תוהו' זה קו ירוק, 'בוהו' אלו אבנים מפולמות" נראה שהם סוברים ש"תוהו ובוהו" אינם שמות נרדפים, ושמה יש לומר שרש"י ז"ל נטה לדברי הבראשית רבה שאמרו. "ישבה הארץ תוהה ובוהה", דמשמע ששניהם לשון שממה.

על פני תהום -

על פני המים שעל הארץ.

כי פירוש "תהום" בכל מקום מורה על המים. ואמרו. "שעל הארץ" הוא התר ספק על מה שפירש בראשית בריאת השמים והארץ אמר השם יהי אור, כי לאומר שיאמר. אם כן לא היה צריך לכתוב רק **"והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך"** להודיע צורך צווי האור וצווי הויית הצמחים והבעלי חיים, לא ספור מקום החשך שהיה "על פני תהום", על כן פירש **"וחשך על פני תהום"**.

"על פני המים שעל הארץ"

שפירושו על פניה, שגם זה להודעת צורך צווי האור הוא שכמו שאמר: **"והארץ היתה תוהו ובוהו"** להודיע צורך צווי **"תדשא הארץ"** ו**"תוצא הארץ נפש חיה"**, כן אמר שהארץ היה החשך על פניה להודיע צורך צווי "יהי אור", כי אלו לא היה החשך על פניה לא היה גוזר **"יהי אור"**, כי האור אינו נראה רק על פניה, לא על האויר שהוא למעלה מפניה, וזהו מה שרמז הרב בלשוננו באומרנו:

בראשית בריאת השמים והארץ והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך ויאמר

הקדוש ברוך הוא יהי אור"

שלא הביא מהפסוקים הראשונים רק עד מלת "וחשך", להודיע לנו בזה שכוונת הכתוב הוא לומר שבעבור שהיתה הארץ חשוכה, דהיינו פניה, צוה שיהיה בה אור, ובעבור ש"היתה תוהו ובוהו" צוה שיצמחו בה צמחים ותוצא הארץ כלל הבעלי חיים.

ורוח אלהים מרחפת -

כסא הכבוד עומד באויר ומרחף כו'.

מפני שלא יתכן לפרש "רוח אלהים" על הרוח ממש, שאין דרכו להסמך אל ה', הוכרחו רבותינו ז"ל לפרשו על כסא הכבוד שקדם לבריאת העולם כדאיתא בפסחים פרק מקום שנהגו. ויהיה פירוש "רוח אלהים" כפירוש **"רוח ה' דבר בי"**, **"ונחה עליו רוח ה'"**, כדאיתא בבראשית רבה, כאלו אמר שהכסא הכבוד שהוא "רוח אלהים" היה מרחף על פני המים. ומה שכתב רש"י ז"ל. שהיה מרחף "ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא ובמאמרו", אינו רוצה לומר שפירוש "רוח אלקים" - רוח פיו של הקדוש ברוך הוא ומאמרו, דאם כן "כסא הכבוד" היכא רמיזא, אלא הכי קאמר. מפני מה נקרא כסא הכבוד "רוח אלהים", מפני שהיה מרחף ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא.

פרק א, ד

וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל -

אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה.

כמו במלת "בראשית", מפני שאי אפשר לפרש ההבדל הזה כמשמעו, כי לא יפול הבדל רק בדברים המתערבים, והאור והחשך הם העדר וקנין, ולא יפול בהם ערב, ואי אפשר חבורם בעת מן העתים.

ראה שאינו כדאי להשתמש בו כו'.

בראשית רבה, ובחגיגה פרק אין דורשין, והכי פירושו. **"וירא אלהים את האור כי טוב"**, שראוי להשתמש בו הצדיק הנקרא "טוב", כדכתיב: **"אמרו צדיק כי טוב"**, וכתיב: **"אור זרוע לצדיק"**, ויבדל אותו לו לעתיד לבא, פירוש. גנזו לו. ופירוש "בין האור ובין החושך". שעל ידי הגניזה הזאת שגנזו לצדיקים ומנעו מן הרשעים, כדכתיב: **"וימנע מרשעים אורם"**, נהיה ההבדל בין בעלי האור, שהם הצדיקים, ובין בעלי החשך, שהם הרשעים. וכך אמרו בבראשית רבה. "בין מעשיהם של צדיקים ובין מעשיהם של רשעים".

ולפי פשוטו. פירוש. שיהיה ההבדל כמשמעו. שהיו משתמשין בערבוביא. שלא היה זמן כל אחד קבוע, אלא פעם בזמן כך ופעם בזמן כך.

וקבע לזה תחומו ביום כו'.

ויהיה פירוש "ויבדל". הבדל זמני שקבע לזה תחומו ביום, והעדרו תחומו בלילה. וכך אמרו בבראשית רבה. "ר' יוחנן וריש לקיש. 'ויבדל' - הבדלה ממש, משל למלך שהיו לו שני איסטריגין, אחד שליט ביום ואחד שליט בלילה, והיו שניהם מדיינין זה עם זה. זה אומר. ביום אני שולט. וזה אומר. ביום אני שולט. קרא

המלך לראשון ואמר לו. פלוני, יום יהא תחומך. וכך לשני אמר לו. פלוני, לילה תהא תחומך. כך **'ויקרא אלהים לאור יום'**, אמר לו. יום יהא תחומך 'ולחשך קרא לילה' אמר לו. לילה תהא תחומך". והרמב"ן טען ואמר. "שאינ דברי הרב נכונים במה שאמר. 'כי טוב הוא, ואינו נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא', שאם כן ידמה כאלו יש בענין המלכה ועצה חדשה, כי אחר שאמר אלהים 'יהי אור' והיה אור, ראה אותו כי טוב הוא, ולכן הבדיל בינו ובין החשך, כענין באדם שלא ידע טיבו של דבר עד היותו". ואיני מבין דבריו כלל, כי כמוהו. **"וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם"**, כאלו היה שם המלכה ועצה חדשה אחר היותו. ובמדרש. "אמר רבי אבהו. שהיה הקדוש ברוך הוא בונה עולמות ומחריבן, ואומר. דין הניין לי, ודין לא הניין לי". ובחגיגה. "אמר רבי אלעזר. אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, היה אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, וכיון שנסתכל באנשי דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהן מקולקלים, עמד וגנזו", ובבבא בתרא אמרו. "את התנינים - שנים היו ראה שאם היו נזקקים זה לזה, היו מחריבין את העולם כולו, והרג את הנקבה", וענין הכל אחד הוא. ועוד, שטענתו אינה על דברי הרב, אלא על המדרש שאמרו.

"ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא",

שידמה כאלו יש בענין המלכה ועצה חדשה, כי אחר שאמר "יהי אור ויהי אור" להשתמש בו צדיקים ורשעים, ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא.

פרק א, ה

יום אחד –

לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון.

בבראשית רבה אמרו. "מה נפשך, אם לענין החשבון, לא הוה צריך למימר אלא. אחד שנים שלשה, או ראשון שני שלישי". והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "כי על דרך הפשט לא יתכן לומר יום ראשון, בעבור כי עדין לא נעשה היום השני, כי ה'ראשון' קודם לשני במנין או במעלה, אבל שניהם נמצאים. וה'אחד' לא יורה על שני". גם בזה לא הבינותי דבריו, כי אם פירוש "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" - היה ערב גם היה בקר של יום אחד, כמו שפירש החכם אבן עזרא, ויהיו דברי משה רבינו בעת כותבו התורה, הנה יתכן לומר 'יום ראשון', ויהיה פירושו. היה ערב גם היה בקר של היום הראשון מששת ימי בראשית שכבר נעשו.

פרק א, ו

יהי רקיע - שאף על פי שנבראו השמים ביום ראשון. כי פירוש "בראשית ברא אלהים את השמים" בתחלת בריאתו, לא קודם בריאתו, ואחר שבריאת האור ביום ראשון, יהיה גם בריאת השמים הנבראים עמו ביום ראשון.

לחים היו וקרשו בשני.

בבראשית רבה כרב דאמר. ביום ראשון היו מרופרפים. בתוך המים באמצע המים. וכן תרגם אנקלוס. "במציעות מיא". ולא מפני שמלת "תוך" מורה על זה, כי **"ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים"** איננו באמצע הים, גם אנקלוס תרגמו. "בגו מיא", ולא תרגמו "במצעות", כמו שתרגמו פה. אבל מה שפירש אותו "אמצע" הוא על פי האגדה של בראשית רבה, שאמרו. "בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא. 'יהי רקיע בתוך המים' נגלדה הטיפה האמצעית ונעשו שמים תחתונים ושמי שמים עליונים. רב אמר. לחים היו ביום ראשון, ובשני קרשו.

'יהי רקיע', יתחזק הרקיע.

רבי יהודה בן רבי סימון אומר: נעשה מטלית, כמה דאת אמר: **'וירקעו את פחי הזהב'**. אמר רבי חנינא. יצאת אש של מעלה וליחכה פני הרקיע וכו'. אמר רבי פנחס בשם רבי הושעיא. כחלל שבין הרקיע לארץ, ככה יש בין הרקיע למים העליונים. **'יהי רקיע בתוך המים'** ביניים ובנתיים. אמר רבי תנחומא. אנא אמרית טעם. אלו נאמר 'ויעש אלהים את הרקיע ויבדל אלהים בין המים אשר על הרקיע', הייתי אומר. על גופו של רקיע המים נתונים, כשהוא אומר. **'בין המים אשר מעל לרקיע'**, הוי אומר המים העליונים תלויים במאמרו של מלך" עד כאן לשון האגדה. ורש"י ז"ל פירש אותה על הגלגלים שנבראו ביום ראשון ונתחזקו בשני, וכן הוא דעת הרמב"ן והרלב"ג ז"ל. וראיתם ממה שאמרו. "נגלדה הטיפה האמצעית ונעשו ממנה השמים התחתונים ושמי השמים העליונים", שלא יתפרש מאמרם זה אלא לגלגלים, שבם יפול עליונים ותחתונים, לא על הענן ולא על המקום שיתהוו בו. וכן ממה שאמר רבי חנינא. "יצאת אש של מעלה וליחכה פני הרקיע", שאין ראוי שיאמר זה על הענן, כי סבת התעבותו הוא הקור והלחות, לא החום והיובש אשר היא האש. וכן מה שאמר רבי תנחומא. "אלו נאמר על הרקיע, הייתי אומר. על גופו של רקיע המים נתונים, כשהוא אומר 'מעל לרקיע' הוי אומר:

העליונים תלויים במאמרו של מלך,

אינו מורה על הרקיע האוירי, כי אין המים העליונים תלויים, אלא נתונים על גופו של רקיע בגבנוניתו. וכן ממה שאמר:

"לחים היו ביום ראשון ובשני קרשו",

לא יתכן זה רק על הגלגלים, לא על הרקיע האוירי, כי לדברי הכל לא נברא ביום ראשון. אבל היא דחגיגה דבן זומא שאמר: "צופה הייתי מה בין מים עליונים

למים תחתונים ואין ביניהם אלא כשלוש אצבעות. ואמר להם ר' יהושע לתלמידיו. עדיין בן זומא מבחוץ. וכמה? רב אחא בר יעקב אמר: כמלוא נימא" כו', לאו אמים עליונים ותחתונים דקרא קאי, אלא אמים עליונים ותחתונים דרקיע האוירי, דלא קמיירי ביה קרא, אבל מים עליונים ותחתונים דקרא, כולי עלמא מודו, שכמו החלל שבין המים התחתונים עד הגלגל ככה הוא בין הגלגל למים העליונים, שכלם סוברים שפירוש "יהי רקיע בתוך המים" באמצעות המים. אך קשה מהא דקאמר התם. מאי טעמא עדיין בן זומא מבחוץ, משום ד'מרחפת', דדייק מינה בן זומא כיונה המרחפת על בניה נוגעת ואינה נוגעת, ביום ראשון הוא דכתיב, וההבדל ביום שני הואי דמשמע מהכא דההיא דבן זומא אקרא ד"ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע" קאי. הלכך על כרחין לשון דבראשית רבה פליג אההיא דחגיגה דבן זומא ורב אחא בר יעקב. דבראשית רבה סבירא להו דקרא ד"יהי רקיע" בגלגלים שנבראו ביום ראשון קמיירי, אלא שהיו לחים וקרשו ביום שני, ופירוש "יהי רקיע". יתחזק, ולכך פירשו שכמו החלל שיש בין הרקיע לארץ, ככה יש בין הרקיע למים העליונים, ושהמים העליונים תלויים במאמרו של מלך. וההיא דחגיגה דבן זומא ורבי יהושע ורב אחא בר יעקב סבירא להו דקרא ד"יהי רקיע" - ברקיע האוירי קמיירי, ופירוש "יהי רקיע". יתהוה הרקיע כמשמעו. ולפיכך אמרו. אין בין המים העליונים מהרקיע ובין המים התחתונים אלא למר כשלוש אצבעות, ולמר כמלוא נימא. ומעתה יש לתמוה על הרב ז"ל איך הניח דברי התלמוד ותפש דברי האגדה של בראשית רבה.

פרק א, ז

ועש אלהים את הרקיע –

תקנו על עומדו.

כי לא יתכן להיות כמשמעו, שכבר נעשה ביום ראשון. אי נמי, מייתורא ד"ועש" הוא דדריש לה הכי, כי היה די במאמר "ויהי כן" הבא אחריו.

כמו "ועשתה את צפורניה". אין זה סותר מה שפירש בפרשת תצא, דאיכא למימר דגידוליהו לגבי דידיהו הוא תיקון, ולגבי בעל הצפרנים הוי ניוול. אי נמי, הכא דקאי אקרא ד"ועש", שפירושו תיקון, פירש גם ועשתה תקון, אליבא דרבי אליעזר. התם דקאי איפת תואר, שכל אותה פרשה בנוולה קמיירי, פירש אותה תגדל כרבי עקיבא דפליגי בה ביבמות בפרק החולץ.

מעל לרקיע –

על הרקיע לא נאמר, אלא מעל, לפי שהם תלויים באויר.

בבראשית רבה ואין זה סותר ההיא דיבמות פרק מצות חליצה, דדרשו. **"מעל רגלו"** ולא מעל דמעל", שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין רגלו, דהתם המ"ם של **"מעל"** משרת במקום מן ונשארה מלת "על" - עליו ממש, שלא יהא דבר חוצץ בנתיים. אבל הכא אין המ"ם של **"מעל"** משרת במקום מן, אלא במקום צד ופאה, כמ"ם **"בית אל מים והעי מקדם"**, כאלו אמר. ויבדל בין המים אשר מצד המעל של רקיע ולא שעל הרקיע.

שלא נגמרה מלאכת המים עד יום השלישי.

שביום השני לא נעשה בהם רק ההבדל, לא ההקוות. ואם תאמר, מכל מקום היה לו לכתוב **"כי טוב"** מפני גמר מלאכת הרקיע, שלא קרשו עד יום שני, כמו שכתוב ביום השלישי

"כי טוב שני פעמים. אחד לגמר מלאכת השני ואחד לגמר מלאכת היום".

יש לומר, דקרישת הרקיע אינה כהקוות המים, שההקוות אף על פי שהיא גמר מלאכה, היא גם כן מלאכה, אבל קרישת הרקיע אינה אלא גמר מלאכה, ואין לומר **"כי טוב"** בעבור גמר מלאכה לבדה.

אחת לגמר מלאכת השני.

בבראשית רבה אבל הראות היבשה אינה מלאכה בפני עצמה, רק נמשכת מן ההקוות.

פרק א, ח

ויקרא אלהים לרקיע שמים -

שא מים, שם מים, אש ומים.

רבה **"שא מים"**. ובחגיגה. **"אמר רבי יוסי בר חנינא. 'שמים' שם מים. ובמתניתא תנא. שמים - אש ומים, שהביא הקדוש ברוך הוא אש ומים וטרפן זה בזה ונעשה מהן שמים"**. והכי פירושו. שא מים - נושא מים, שכך אמרו בבראשית רבה. **"שא מים - טעון מים"**. והשי"ן והסי"ן מתחלפין, כמו שאמרו גבי **"ושם דרך אראנו - אל תקרי ושם אלא ושם"**. והאל"ף שבמלת **"שא"** הוא הנח שאחרי הקמץ של שי"ן שמים. ושם מים, כי המ"ם משרת בעבור שנים כבי"ת **"ירבשת"**, **"וירבעל"**. ונקרא כן על שם השמים האויריים, שנקראו כן בפסוק **"הללו את ה' מן השמים"** כי אחריו **"הללוהו שמי השמים"**, והוא מענין **"שם מים"** בעבור היות שם הויית המים, אבל לא מפני המים שטרפן עם האש ונעשו מהן שמים, כי היה ראוי להקרא בשם שניהם לא בשם האחד לבדו, וכן כתב הרד"ק בשם אביו ז"ל, ואם הוא מתחלף מסברת הרב בפירוש **"ויקרא אלהים לרקיע שמים"**. ואש ומים, כי השי"ן

הקמוצה של מלת שמים אחריה אל"ף נחה, ובהפוך האותיות יהיה אש מים, כך פירש אותו בעל הפליאה. ואמר. שמה שאין האש מסודר בסדרו, הוא להודיענו שכשם שאין מוקדם ומאוחר בפסוקים, כך אין מוקדם ומאוחר באותיות.

פרק א, ט

יקוו המים –

והקוים באוקיינוס.

בבראשית רבה. ולא דוקא אוקיינוס, אלא הוא הדין נמי כל הימים, וקראם בשם אוקיינוס מפני שכלם בטלים אצלו לרוב גדלו. ואליבא דרבי מאיר, כדתנן במסכת מקוואות פרק חמישי, ובמסכת פרה פרק שמיני. "כל הימים" כמקוה, שנאמר: **'ולמקוה המים קרא ימים'** דברי רבי מאיר, וקרא מסייעו "ימים" בלשון רבים. ופירוש. "והלא ים אחד הוא", שכל הימים דבקים זה בזה, כדכתיב: **"אל מקום אחד"**. אי נמי "באוקיינוס" דוקא, ואליבא דרבי יהודה, דפליג עליה דרבי מאיר. כדתנן. "רבי יהודה אומר: הים הגדול כמקוה, ו לא נאמר. 'ימים' אלא שיש בו מיני ימים הרבה". ופרש"י בשבת פרק שמונה שרצים. "לא קרא הכתוב מקוה, אלא לים הגדול, דביה משתעי קרא במעשה בראשית, ששם נקוו כל מימי בראשית. ולא נאמר ימים - בלשון רבים, אלא מפני שמעורבין ן בו מיני ימים הרבה, שכל הנחלים הולכים אל הים". ולפי זה יתיישב יותר מאמר: **"והלא ים אחד הוא"**.

פרק א, י

קרא ימים –

אינו דומה טעם דג העולה מעכו לעולה מאספמייא.

בבראשית רבה.

"והלא ים אחד הוא,

ומהו 'קרא ימים',

שאינו דומה טעם דג העולה מעכו לעולה מאספמייא."

פירוש. ומאחר שטעם הדגים העולים מהם מתחלף, כאילו עלו מימים רבים, קורא אותו "ימים" בלשון רבים. אך קשה, דלרבי יהודה דאמר: באוקיינוס ממש משתעי קרא, ששם נקוו כל מימי בראשית, היכי קאמר. "מפני שאינו דומה טעם דג העולה מעכו לטעם דג העולה מאספמייא", והלא עכו מגבולי ארץ ישראל היא לצד צפון, כדתנן בריש גיטין. "מעכו לצפון ועכו כצפון". ואספמייא היא ספרד, כדמתרגם רב יוסף. "וגלות ירושלים אשר בספרד - די באספמייא", והים הספרדי וגבול ארץ ישראל רחוקים מאד מים אוקיינוס. ושמה יש לומר, דעכו ואספמייא לאו דוקא, אלא

משל בעלמא, והכי קאמר. אינו דומה טעם דג העולה ממנו בקצה אחד, לטעם דג העולה ממנו בקצה אחר. אי נמי, מצד עכו, ולא בעכו ממש. ומצד אספמיא ולא באספמיא ממש. והכי קאמר. אינו דומה טעם דג העולה מאוקיינוס מצד פאת עכו, לטעם דג העולה ממנו מצד פאת אספמיא. דכל אויר ארץ ישראל לצד מערב עד אוקיינוס חשיב כארץ ישראל, כדאיתא פרק קמא דגיטין, ומערב ארץ ישראל הוא הים הגדול הספרדי, שהוא אספמיא, אם כן ים אספמיא מגעת עד ים אוקיינוס. אבל לא ידעתי מי הכריחם לכל זה, אם מפני שנקרא "ימים" בלשון רבים, אי לרבי יהודה הרי הוא עצמו נתן טעם בזה ואמר. "לא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה", אי לרבי מאיר, אדרבה זהו סיוע לדבריו. וליכא למימר לעולם אימא לך דאליבא דרבי יהודה הוא, דאמר. "לא נאמר 'ימים' אלא שיש בו מיני ימים הרבה" ושפירוש "יש בו מיני ימים הרבה" הוא חילוף טעמי הדגים שבו, שהרי רש"י עצמו פירש בשבת פרק שמנה שרצים מילתיה דרבי יהודה ואמר. "מפני שמעורבין בו מיני ימים הרבה, שכל הנחלים הולכים אל הים", דמשמעו שרבו המינים המעורבים בו הם רבוי מיני המים הנכנסים בתוכו, לא רבוי טעמי הדגים שבתוכו. ושמא יש לומר, דההיא דבראשית רבה דרבי יוסי בר חלפתא, אף על גב דסבירא ליה כרבי יהודה דמפרש "אל מקום אחד" זו ים אוקיינוס, פליג עליה בטעמה דלמה נאמר "ימים" בלשון רבים. ואמר. "מפני שאינו דומה טעם דג" כו', ולא כרבי יהודה דאמר. מפני "שיש בו מיני ימים הרבה". אך קשה דאם כן לא היה לו לרש"י ז"ל להניח משנתינו, שאמר רבי יהודה. "לא נאמר 'ימים' אלא מפני שיש בו מיני ימים הרבה", ללכת אחרי האגדה של בראשית רבה. לכן היותר נכון הוא שנעמיד דברי רש"י אליבא דרבי מאיר, ולא אליבא דרבי יהודה.

פרק א, יא

תדשא הארץ דשא עשב –

לא דשא לשון עשב כו'.

פירוש. מפני שאין פירוש "דשא" כפירוש "עשב" ולא פירוש "עשב" כפירוש "דשא", שהרי כל אחד ואחד ממיני העשבים נקרא עשב פלוני, ולא יתכן לומר דשא פלוני. משמע שפירוש "דשא" מורה על לבישת הארץ במילוי מיני עשבים מתחלפין, בכללם יחד. ולפיכך לא היה מדרך הלשון לכתוב. 'תעשיב הארץ' כללות מיני עשבים מתחלפין וכתב תדשא, שפירושו. תתכסה הארץ מיני עשבים רבים יחד בערבוביא. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "שאיין דבריו נכונים, שאם כן לשון דשא לא יתרבה, ורז"ל אמרו. 'הרכיב שני מיני דשאים מהו', והרב עצמו הזכיר דשאים", ואמר:

"כשהיא מתמלאת בדשאים"

ולמטה מזה אמר. "אף על פי שלא נאמר 'למינהו' בדשאים" כו'. והוא הדין נמי שהיה לו לטעון ממה שאמרו. "שני מיני דשאים", שאם לשון "דשא" כולל כל המינים, איך יתכן שיקרא המין האחד דשא עד שיאמרו "שני מיני דשאים". אלא שנראה לי שאינה טענה, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כדאיתא בפרק ראשית הגז. "כי סליק איסי בר היני אשכחיה לרבי יוחנן דהוה מתני ליה לבריה. רחלין, אמר ליה אתנייה רחלות. אמר ליה כדכתיב: '**רחלים מאתים**' אמר ליה. לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". ובשלהי ראש השנה אמרו. "אתקין רבי אבהו בקיסרין. תקיעה ושלשה שברים ותרועה ותקיעה", ואין זאת התרועה דקרא. דתרועה דקרא ספוקי מספקא להו לרבתינו ז"ל אי גניחא הוא, אי יללה הוא, וזאת התרועה מורה על היללה לבדה. ותנן נמי. "שיעור תרועה כשלש יבבות", ואין היבבות הללו כפירוש "יבבא" דתרגום "תרועה", שאם כן יהיה פירושו. שיעור יבבא כשלש יבבות.

מזריע זרע –

שיגדל בו זרעו.

אמר: "שיגדל בו זרעו" במקום "מזריע זרע", מפני שהמובן מ"מזריע זרע" הוא זריקת הזרע בארץ ונטיעתו, כמו "**לא תזרע ולא תצמיח**", לא גידול הזרע. ומפני שאי אפשר שיפורש פה כמשמעו, פירש אותו מלשון גדול. ומה שהאריך לומר: "**לזרוע ממנו במקום אחר**",

הוא לתת טעם על קריאת הגרגיר בשם "זרע", ואמר: מפני שהוא אשר יזרע במקום אחר.

ועץ פרי - הוסיף וי"ו, מפני שאין העץ בכלל העשב, ולכן אצל הפועל כתוב בוי"ו. ופירש:

"עץ פרי' שטעם העץ כטעם הפרי",

ולא סמוך, אם מפני שהפרי סמוך אל העץ, לא העץ אל הפרי. ופירוש "זית שמן" - זית שיש בו שמן, כמו שאמרו רבותינו ז"ל "ששמנו אגור בתוכו". ואין לפרש "עץ פרי" שעושה פרי, דאם כן מה צורך ל"עושה פרי".

נפקדה גם היא על עונה ונתקללה.

אין זה סותר מה שפירש גבי "ארורה האדמה - משל ליוצא לתרבות רעה שהבריות מקללות השדים שינק מהם, כדכתיב: '**את אביה היא מחללת**' שחללה ובזתה את כבודו, שאומרים עליו ארור שזו ילד, ארור שזו גדל", דמשמע שלא בעון שבה נתקללה. דאיכא למימר. הא והא גרמה, והכי קאמר. כשנתקלל אדם

על עונו והוצרך לקלל גם האדמה בעבורו, כמנהג הבריות, נפקד גם עונה עם אותה קללה. ומה שהכריח את רבותינו ז"ל לומר גבי "ארורה האדמה - משל ליוצא לתרבות רעה" כו', ולא אמרו. בעבור עונה, משום דסבירה להו דממלת "בעבורך" משמע 'ולא בעבורה'.

אשר זרעו בו -

שמהן האילן צומח כשנוטעין אותו.

כלומר, ולכן נקרא הגרגיר "זרע", דאם לא כן לא היה לו לומר אלא. הן גרגירי כל פרי.

פרק א, יב

ותוצא הארץ וגו' -

ונשאו קל וחומר לעצמן.

"ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא, אמר הקדוש ברוך הוא. 'למינהו' אנו על אחת כמה וכמה". ופרש"י. "שאינן דרכן לצאת בערבוביא - שהרי גדולים הם וענפיהם מרובים ואינם ראויים לגדל רצופים ותכופים, כי אם מפוזרים. אמר הקדוש ברוך הוא **למינהו** - שיצא כל אילן בעצמו ברחוק מחברו שיהא לו הכר. אנו - שדרכנו לצאת תכופים ומעורבבים, ואם אין אנו נזהרים לצאת כל עשב לבדו, אין אנו ניכרין זה מזה, על אחת כמה וכמה".

פרק א, יד

יהי מארת וגו'

מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהן להתלות ברקיע.

בחגיגה פרק אין דורשין אליבא דחכמים דאמרי. אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות, ולא תלאן עד יום רביעי. אבל מה שפירש גבי "ויבדל אלהים - ולפי מדרשו ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא" הוא אליבא דרבי יעקב דאמר. "אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, היה צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, וכיון שנסתכל באנשי דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו לצדיקים לעתיד לבא", ומה שפירש פה אליבא דחכמים, הוא מפני שהם הרבים. ועוד, דמ"**יהי מאורות ברקיע השמים**" משמע שיתלו "ברקיע", ולא שיתהוו, מכלל שכבר היו, דאם לא כן, הוה ליה למכתב הוייתן ואחר כך תלייתן.

ורבי יהודה ברבי סימון שאמר שהיו סדרי זמנים קודם לכן, אינו אלא על דעת ר' יעקב, משום דלדידיה לולי שהיו סדרי זמנים קודם לכן, לא היו משוערים קודם

היום הרביעי ימים ולילות, עד שאמר. **"ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"** ו"יום שני" ו"יום שלישי", מאחר שעדיין לא נבראו המאורות אשר בסבובם היו היום והלילה. אבל לרבנן דאמרי. "אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות, ולא תלאן עד יום רביעי", אין צריך לומר שהיו סדרי זמנים קודם לכן, דאיכא למימר שקודם תלייתן היו סובבין סביב הארץ, כדעת חכמי ישראל, שאמרו "כוכב חוזר וגלגל קבוע", אבל לרבי יעקב אי אפשר לומר כן, מפני שלא תפול תנועה באור אלא במאור. ואם תאמר, אי הכי לרבנן מה תועלת בתלייתן ברקיע, והלא המאורות עצמן הם הסובבים אף לאחר תלייתן, ולא בסבוב הרקיע, כדתיא בפרק מי שהיה טמא. "חכמי ישראל אומרים. גלגל קבוע וכוכב חוזר. וחכמי אומות העולם אומרים. גלגל חוזר וכוכב קבוע". יש לומר, שקודם תלייתן היו סובבים באויר סביב הארץ שלא בטבע, כי טבע תנועת הכדור שיסוב סביב מרכזו או שיתגלגל בתנועת הגלגל על שטח מה, ולכן גזר ה' ברביעי שיתלו ברקיע ויתגלגלו עליו בתנועת הגלגל לדעת חכמי ישראל, שהוא על פי טבען, או שיתלו ברקיע כמסמרים תקועים ויתנועעו במקרה בתנועת רקיעם, לדעת חכמי אומות העולם, שגם זה על פי טבען הוא, מאחר שתנועת הרקיע היא סביב מרכזו. אי נמי יש לומר, שתלייתן מיום ראשון היתה, אלא שלא הוכרה פעולתן עד יום רביעי, מפני שבשלישי הוציאה הארץ הדשאים והאילנות, ואי אפשר זה מבלתי שקדם להם המטר, ואי אפשר המטר מבלתי אד קדם לו, כדכתיב. **"ואד יעלה מן הארץ"**, ואי אפשר האד מבלתי סבוב השמש המעלה אותו. ומפני שלא הוכרה פעולתן, שהם הדשאים והאילנות, עד יום שלישי שצמחו הדשאים והאילנות, שהוא תחלת היום הרביעי, אמר. **"יהי מאורות ברקיע השמים"** ביום הרביעי, כלומר שאז יוכר תוכר פעולתן. ואמר בו "יהי", כאילו אז היו, כמו שאמר בכל הנבראים. "יהי", כל אחד ביומו, אף על פי שכלם נבראו ביום ראשון, משל לגנן כו'. אלא שאין זה מסכים עם מה שפרש"י בפסוק **"וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ"**, ולכן הפירוש הראשון הוא הנכון לדעת רש"י ז"ל.

וכל זה אינו אלא כדי לתקן דברי הרמב"ם ז"ל שכתב בחלק שני פרק שלשים מספר המורה. "ואשר הביא האומרים אל זה המאמר הוא מוצאם. 'יום אחד' ו'יום שני', והבין אומר זה המאמר הענין כפשוטו, וחשב, שאחר שלא היה גלגל מקיף ולא שמש, באיזה דבר שוער יום ראשון ויום שני? ומפני זה אמר רבי יהודה בר רבי סימון. מכאן שהיו סדרי זמנים קודם לכן וכו'. אבל לפי הדעת האמתי שאמרו. 'הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון' יותר הספק אשר חייב לרבי יהודה בר רבי סימון שיאמר מה שאמר, מפני שהוקשה עליו באיזה דבר שוער יום ראשון ויום שני ויום שלישי". אבל לפי דעתי אין הקושיא הזאת נופלת אפילו אם ילקח המאמר כפשוטו, מפני שיש לומר שרבי יעקב סובר שהאור והחשך הראשונים

שמשו זה ביום וזה בלילה, כמו שאמרו בבראשית רבה בהדיא. משל למלך שהיו לו שני איסטרטיוטין, אחד שליט ביום ואחד שליט בלילה. והיו שניהם מריבים זה עם זה, זה אומר. ביום אני שולט, וזה אומר. ביום אני שולט. קרא המלך לראשון ואמר לו. פלוני, יום יהא תחומך. וכן לשני ואמר לו. פלוני, לילה תהא תחומך. כך **'ויקרא אלהים לאור יום'**, אמר לו. יום יהא תחומך, **'ולחשך קרא לילה'**, שאמר לחשך. "לילה תהא תחומך". פירוש שהאור לא ישמש אלא ביום ובסוף היום יבטל שמושו ויבא החשך וישמש כל הלילה כמו שכתב רש"י בפסוק **"להבדיל בין היום ובין הלילה"**. אבל הקושיא המביאתו לזה היתה מפני שלא אמר. 'יהי ערב' אלא **"ויהי ערב"**, שכך כתוב בבראשית רבה בהדיא. "אמר רבי יהודה בר רבי סימון. 'יהי ערב' אין כתיב כאן אלא 'ויהי ערב', מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן". ולפי זה יהיו דברי רבי יהודה ברבי סימון אליבא דכולי עלמא. והתימה מהרמב"ם ז"ל איך הניח דברי הבראשית רבה וכתב הוא טעם לעצמו.

"את השמים" לרבות תולדותיהן.

כי מלת "את" בכל מקום מורה על עצם הדבר. אותו, אותי, אותם, אתכם, אותנו, וכאשר תבא עם הפועל או עם הפועל, המורים על עצם הדבר, תתפרש בהכרח לעצם אחר זולתו. אבל הרמב"ן ז"ל כתב. שהוא מגזרת "אתא בקר", ובלשון חכמים "לאיתויי מאי" המורים על הריבוי. אבל אין זה צודק על הכנויים אותו, ואותך, ואותי. ואשר הביאו לזה, הוא אמרם. "את רבוייא הוא", וכוונתם בזה אינו אלא לומר שמורה על עצם אחר והיינו רבוייא.

יהי מארת –

והוא ששינו. ברביעי היו מתענין על האסכרא כו'.

בפרק בתרא דתעניות. ופירוש "אסכרה", מין חולי שמתחיל מן המעים ומסיים בגרון, כדאיתא בשבת פרק במה מדליקין.

להבדיל בין היום ובין הלילה –

משנגז האור הראשון.

אליבא דרבי יעקב דאמר. אור שנברא ביום ראשון אינן המאורות שנבראו ביום הרביעי. וקשיא ליה מקרא ד**"להבדיל בין היום ובין הלילה"** דמשמע דלא הובדלו אלא על ידי המאורות שנתלו ברביעי, ואם כן מאי **"ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"** **יום שני ויום שלישי**, והוצרך לומר שאז היו משמשים האור והחשך הראשונים זה ביום וזה בלילה. אבל לרבנן דאמרי. "אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות" לא קשיא ולא מידי, דאיכא למימר דמלת "להבדיל" אמאורות קאי, ולא על תלייתן

ברקיע, שאף בימים הראשונים, שקודם היום הרביעי שעדיין לא נתלו, היו מבדילין בין היום והלילה על ידי סבובן, כדלעיל.

אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים זה ביום וזה בלילה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואיני רואה שיהיה זה דעת רבותינו המזכירים הגניזה על האור הראשון. אבל לדעתם האור הראשון לא שמש רק שלשה ימים וברביעי נתלו המאורות. שכך אמרו בבראשית רבה. 'ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים', 'שבעת אתמהא, לא שלשה הן. כאינש דאמר. כן וכן אנא מפקד לשבעת יומי משתותי', כלומר לשון בני אדם לומר אנא מפקיד ושומר זה הבשר לשבעת ימי המשתה שלי, לא שיספיק לו לשבעה כולם, אלא שיוציא אותו בתוכם, וכן 'כאור שבעת הימים', כאור שהיה בימים ההם במקצתן". ואין זאת טענה לפי דעתי, כי כבר גלה דעתו ז"ל בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"** שיש אגדות רבות, וכבר סדרום רבותינו ז"ל בבראשית רבה ושאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו". ומפני שזאת האגדה אינה מיישבת דברי המקרא של **"כאור שבעת הימים"** כשהיה פירושו כאור שבתוך שבעת הימים, דהיינו. כמקצתן, דאם כן מאי **"כאור שבעת הימים"**. בשלמא גבי "לשבעת יומי משתותי" שייך לומר. "לשבעת יומי משתותי" אף על פי שאינו אלא במקצתן, מפני שהמנהג הפשוט הוא שיהיו ימי המשתה של חופתו שבעה ימים, כדכתיב: **"מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת"**, ופרש"י. "שאיין מערבין שמחה בשמחה", וכיון שהמנהג הוא שיהיו שבעה, תפש כל השבעה בלשונו, אף על פי שאינו אלא במקצתן. אלא הכא גבי **"ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים"**, מפני מה יזכיר בלשונו **"אור שבעת הימים"** אחר שאין כוונת המקרא רק כאור של שלשה ימים, "שבעת ימים" מאן דכר שמיהו, לפיכך פירש אותו כמשמעו ששמש בכלן.

והיו לאתת –

בעשותכם רצון הקדוש ברוך הוא אין אתם צריכים לדאוג.

כדאיתא בפרק הישן. **"כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה"** גוים יחתו מהם ולא ישראל. אימתי, כש"אל דרך הגוים אל תלמדו", דהיינו כשעושין רצונו של מקום.

ולמועדים –

הם נמנים למולד הלבנה.

שהוא מחבור שני המאורות, ולכן תלה המועדים בשניהם.

ולימים –

שמוש החמה חצי היום, ושמוש הלבנה חציו, הרי יום שלם.

ולפי שהיום בכללו חובר משניהם, תלה הימים בשניהם.

ושנים –

לסוף שלש מאות ששים וחמשה יום יגמרו מהלכם בשנים עשר מזלות והיא שנה.

שבשלש מאות ששים וחמשה יום גומר השמש מהלכו בכל השנים עשר מזלות, שהוא סבוב שלם, ולכן נקראת "שנה" מגזרת "שנו וישנו", כי אז ישוב השמש שנית אל הנקודה אשר החל ממנה, ובאותו זמן עצמו נתחברה הלבנה עם השמש בכל מזל ומזל מהשנים עשר מזלות פעם אחת. ונקראת שנת הלבנה מפני ששלמו חבוריה עם השמש בכל השנים עשר מזלות, ועוד תשוב להתחבר שנית במזל אשר החל החבור בו. ואף על פי שיש יתרות בין שנתה לשנת החמה כמו אחד עשר יום, מאחר שהם מיעוט החדש, בטלו במיעוטן, וכאלו אין שם יתרות כלל, מפני ששנת החמה היא מצד מהלכה שסבבה כל השנים עשר מזלות, ושנת הלבנה היא מצד חבורה עם השמש בכל אחד מהשנים עשר מזלות, תלה השנה בשניהם יחד, אף על פי שהלבנה גומרת מהלכה בכל השנים עשר מזלות בעשרים ושבעה יום ושעות ידועות.

פרק א, טו**והיו למאורות –**

עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם.

אמר "עוד זאת" להורות שפירוש "והיו למאורות" כאלו אמר. ולמאורות, שלא יחשוב חושב שאלו היה פירושו כמו 'ולמאורות' היה די לומר. ולמאורות, ותהיה מלת "והיו" הראשונה דבקה עם כל הנמשכים אחריה, אבל אחר שאמר "והיו" פעם שנית, מורה שהוא ענין לעצמו בלתי דבוק עם הקודמים לו. אך קשה, אם כן למה לא פרש"י גבי "והיו" הראשון גם כן "ועוד זאת" להורות שפירוש "והיו לאותות" כאלו אמר "ולאותות", שלא יחשוב חושב שהוא ענין לעצמו בלתי דבוק עם "להבדיל בין היום והלילה" הקודם לו. ועוד, למה הוסיף בלשונו מלת "ישמשו" ולא אמר. 'עוד זאת שיאירו לעולם', שיובן מזה כאלו אמר 'ולמאורות'. ועוד, שאין פירוש "והיו לאותות" כפירוש "והיו למאורות", עד שיאמר שפירוש "והיו למאורות" הוא "ועוד זאת", כאלו אמר ולמאורות, ויהיה "והיו" הראשון דבוק עם כל הנמשכים אחריו ועם "למאורות", שהרי לא יהיו המאורות ברקיע השמים כדי שיהיו לאותות

ולמועדים, רק כדי להבדיל בין היום ובין הלילה וכדי להאיר על הארץ, אבל האותות והמועדים הם עניינים מתחייבים מהמאורות, ויחוייב מזה שיהיה "והיו למאורות" ענין אחר מן "והיו לאותות", ש"והיו" הראשון מורה על העניינים המתחייבים מהם, "והיו" השני מורה על שמושם, שהם משמשים לשני עניינים. "להבדיל בין היום ובין הלילה", ושיהיו בעבור מאורות שיאירו לעולם. לכן היותר נכון אצלי הוא לומר שרש"י ז"ל כיון בפירוש "עוד זאת ישמשו" להורות ש"והיו למאורות" דבק עם "להבדיל בין היום ובין הלילה" דרישא דקרא, כאלו אמר: יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה, שהוא שמוש אחד. ועוד נוסף על זה, שיהיו למאורות להאיר על הארץ שהוא שמוש אחר. ואמר "להאיר לעולם" במקום להאיר על הארץ, להורות שפירוש "על הארץ" - על אנשי הארץ, כי הארץ אינה צריכה לאור.

פרק א, טז

המאורות הגדולים –

שיום נבראו ונתמעטה הלבנה.

בפרק אלו טרפות רמו קראי אהדדי. כתיב. "את שני המאורות הגדולים" אלמא שיום היו. וכתיב. "ואת המאור הקטן". ותרצו. שיום נבראו, וכשקטרגה הלבנה נתמעטה.

ואת הכוכבים –

הרבה צבאה להפיס דעתה.

בבראשית רבה. "משל למלך שהיו לו שני אפטרופין, אחד שליט בעיר ואחד במדינה. אמר המלך. הואיל ומיעט זה את עצמו להיות שליט בעיר, גזרני עליו שבשעה שהוא יוצא, תהא פולידימוס פירוש. המון רב יוצאה עמו. כך אמר הקדוש ברוך הוא. הואיל והלבנה מיעטה את עצמה, גזרני עליה שבשעה שהיא יוצאה, יהיו הכוכבים יוצאים עמה, ובשעה שהיא נכנסת יהיו הכוכבים נכנסים עמה".

פרק א, כ

נפש חיה –

שיהא בה חיות.

לא 'נפש החיה', כי אחר זה כתוב. "תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש וחיתו ארץ" שהיא החיה, מכלל ש"נפש חיה" כוללת החיה והבהמה והרמש. ואם כן על כרחך לומר שפירוש "נפש חיה". נפש שיש בו חיות, הכוללת כל הבעלי חיים. ומפני שיקשה לפירוש זה שהיה לו לכתוב. נפש חיה שרץ ועוף יעופף, הוכרח לפרש מלת "נפש חיה" קודם מלת "שרץ", להודיע הפוכו, כאילו אמר: ישרצו

המים נפש חיה שרץ ועוף יעופף, כי הנפש החיונית כוללת הכל. השרץ והעוף והבהמה והרמש וחיתו ארץ. ואין טענה ממה שכתוב תחלה. **"ויברא אלהים את התנינים הגדולים"** ואחריו. **"ואת כל נפש החיה"**, כי אחר זה **"הרומשת"**, שפירושו. ואת כל הנפש החיונית הרומשת, כאילו אמר. ואת כל הרמש, לא הנפש החיונית בכללה.

שרץ -

כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שרץ.

פירוש. כל מין נמוך בגובהו מגובה המינים הנכנסים תחת הסוג ההוא קרוי שרץ, מפני שהוא הנמוך שבסוגו. וזהו שכתב אחר זה.

"בעוף, כגון:

זבובים, ובשקצים, כגון. נמלים, ובבריות. חולד ועכבר וחומט"

תפש מכל סוג היותר נמוך שבסוגו, ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר. "ומה יאמר הרב בפסוק **'ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה'**, שנאמר בנח ובניו. וכן **'אשר שרצו המים'**, ראוי לפי הדעת הזו שיאמר **'אשר שרצו במים'**. ועופות רבים שאינם גבוהים מן הארץ כגובה החולד והעכבר, והעטלף קטן הרגלים מאד, ולמה לא יקרא שרץ העוף", עד כאן דבריו. נראה לי שאינה טענה, כי החולד והעכבר הם הנמוכים שבבריות סוגן. והעטלף ואם הוא יותר נמוך מהם, אינו הנמוך שבסוגו, כי הזבובים יותר נמוכים הרבה ממנו.

והתימה ממנו איך לא השגיח בדברי הרב שחלק כל סוג לעצמו ואמר. **"בעוף כגון זבובים, ובשקצים כגון נמלים, ובבריות כגון חולד ועכבר"**, ולא אמר בכלל. **"כגון זבובים ונמלים וחולד ועכבר"**. ואל תשיבני מאמרו **"וכל הדגים"** בכלל, כי הדגים אינם בעלי רגלים, וראוי שיקראו שרץ בכללם, לא בערך סוגם. גם מה שטען **"מ'ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה"** שנאמר בנח ובניו אינה טענה, כי אין **"שרצו"** נגזר מן שרץ. שאם כן בפרשת נח דכתיב. **"כל החיה אשר אתך מכל בשר בעוף ובבהמה ובכל הרמש וְשָׂרָצוּ בארץ"** יחוייב שיהיה העוף והבהמה שרץ, ואין הדבר כן, שהרי ממה שכתוב פה. **"ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף"**, משמע דעוף לאו שרץ הוא. גם לא נקראו העוף והבהמה שרץ בשום מקום.

אבל שם השרץ אם שיהיה עיקר הנחתו הראשונה על הבעל חי הנמוך בסוגו, ואחר כך הושאל לרבי התנועה ולרבי ההולדה, להיותם נמצאים במינים היותר נמוכים בסוגם, ואם שיהיה שם השריצה הנחתו הראשונה על רבי התנועה וההולדה, ואחר כך הושאלה על הבעל חי הנמוך בסוגו להיותו יותר רב התנועה ויותר רב ההולדה מכל מיני הסוג ההוא. ואיך שיהיה, כאשר ירצה ליחס הבעל חי ברבי התנועה או ההולדה, יהיה הנמוך בסוגו כמו השרץ, או הגבוה בסוגו כמו הבהמה והאדם, יכנהו הכתוב בשם השריצה, ולכן כשברך את נח ובניו ברבי

ההולדה ורבי התנועה והתפשטות בארץ, אמר. **"ואתם פרו ורבו שרצו בארץ"**. ובמקום אחר כלל את נח ובניו וכל החיה בעוף ובבהמה ובכל הרמש ואמר. **"ושרצו בארץ"**. ומה שטען עוד ממה שכתוב. **"אשר שרצו המים"** ולא אמר 'אשר שרצו במים', אינה טענה, כי כבר פירשנו שאין **"שרצו"** נגזר מן שרץ, רק פירושו רבי תנועה והולדה. ואף אם תימצי לומר שהוא נגזר מן שרץ, יהיה **"שרצו"** פועל יוצא, ופירושו. השריצו המים שרצים. וכן **"ישרצו המים"** - ישריצו המים שרצים, כמו: **"שרץ ארצם צפרדעים"**.

פרק א, כא

התנינים –

הוא ליתן ובן זוגו שבראם זכר ונקבה.

בבתרא בפרק המוכר את הספינה. ומפיק לה מדכתיב: **"יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על ליתן נחש בריח ועל ליתן נחש עקלתון"**, תרתי, חד זכר וחד נקבה" ופירש רשב"ם ז"ל. **"ליתן נחש בריח"** - הוא הזכר שזקוף כבריח. **וליתן נחש עקלתון** - הוא הנקבה שמקיף את העולם". וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. "ית תנייאי רברבייא ליתן ובת זוגיה". ומה שפירש. "ליתן ובת זוגיה" ולא שאר הדגים הגדולים שבים, משום דמה"א "התנינים" משמע המפורסמים אצל הכל, דומיא ד"המאורות הגדולים", ואין לך ידועים אצל הכל, רק ליתן הגנוז לצדיקים לעתיד לבא, כמאמר רבותינו ז"ל.

"ומלחה לצדיקים לעתיד לבא".

זהו שכיון הרב באמרו פה. **"ומלחה לצדיקים לעתיד לבא"**, דאם לא כן לא היה צריך לומר רק. הוא ליתן ובן זוגו, כדי לפרש ה"א "התנינים", דמשמע המפורסמים אצל הכל. אבל מה שהוכרחו להוציא מקרא. **ד"יפקוד ה' וגו'"** שהיו שנים ולא מקרא ד"התנינים" דמשמע תרתי, הוא משום ד"תנינים" כתיב חסר יו"ד, דמשמע חד, כדאיתא בבראשית רבה. "אמר רבי פינחס בשם רבי אחי. 'תנינים' כתיב, זה ליתן שאין לו בן זוג", כמו שדרשו גבי. **"ולבני הפילגשים"** - פילגשם' כתיב", שלא היתה אלא אחת. וקראן הכתוב. "תנינים" בלשון יחיד אף על פי שהיו מתחלה שנים, כדנפקא לן מקרא ד"יפקוד ה'", על שם סופן שנשאר אחד.

והרג את הנקבה.

בבבא בתרא. "ראה שאם היו נזקקים זה לזה היו מחריבים את העולם כולו, והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, וסרס את הזכר, שנאמר. **'והרג את התנין אשר בים'**" בסיפיה דקרא ד"יפקוד ה'". ופירש רשב"ם. "סרס את הזכר - שלא יזקק עם שאר הדגים. אי נמי, דלא ליהו ליה צער תאוה". והא דכתיב.

"**יפקוד ה' בחרבו הקשה והחזקה על הליתן נחש בריח**" שהוא הזכר, דמשמע שהרג גם הזכר, בלעתיד לבא קמיירי. אבל גבי נקבה דכתיב: "**והרג את התנין**" ולא כתיב. יהרוג, דומיא ד"יפקוד", לאו לעתיד לבא קמיירי. והכי דרשינן לה. יפקוד ה' בחרבו הקשה והחזקה על ליתן נחש בריח, שהוא הזכר, לעתיד לבא, כאשר עשה על ליתן נחש עקלתון, שכבר הרגו מששת ימי בראשית, כדכתיב: "**והרג את התנין אשר בים**". ופריך התם. ונקטליה לזכר. ומשני, בשרא דנקבה מעלי טפי במילחא. ואי בעית אימא, כיון דכתיב: "**ליתן זה יצרת לשחק בו**" לאו אורח ארעא לשחק בהדי נקבה. והדר פריך. "ולצנניה לנקבה", כמו שצנן ל"בהמות בהררי אלף", ואמאי הרגה. ומשני. משום פריצותא דדגים, דלא מהניא בהו צנון.

פרק א, כב

ויברך אותם –

לפי שמחסרין אותן שצדין מהן ואוכלים אותן הוצרכו לברכה.

ולא כדי שיתרבו, שמאחר שהם יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא מבורכים הם מאליהם, כי רצונו יתברך היא ברכתם.

ואף החיות הוצרכו לברכה.

מאחר שצדין מהן ואוכלים אותן.

אלא מפני הנחש.

כלומר, ואם כן אין להקשות מכאן על הטעם שנתנו על ברכת הדגים. ואם תאמר, מכל מקום איכא לאקשוויי מן החיות שעומדים ברבויים אף על פי שנחסרים מן האוכלים כמו הדגים, ואף על פי שלא נתברכו. ושמא יש לומר, שמכח ברכת הדגים, שהם בעלי נפש חיה, נתברכו כל בעלי נפש חיה על דרך כלל. אבל הצמחים שהם נחסרים מן האוכלים, לא חשש לברכם, מפני שאינם צריכים לחבור זכר ונקבה כמו הבעלי חיים, גם כי הם בטבעם בעלי רבוי, כי משרש אחד יתחדשו אלף שרשים, מה שאין כן בבעלי נפש חיה. אבל לא ידעתי מה טעם יתן בברכת האדם, שאין מחסרין אותן, ולא הספיק להם רצון יוצרם.

פרו –

לשון פרי.

פירוש: אף על פי ששם פרי הוא שם עצם, ואין לגזור ממנו פועל, אין לפרשו מענין אחר אלא לשון פרי, ובא על דרך **"עוין את דוד"** הנגזר מן עין, שהוא שם עצם, כמו **"האזינו"** מגזרת אזן, שלא כמשפט.

כלומר עשו פירות.

לא תהיו פירות, כי אין פירוש הפועל הנגזר משם העצם, כפירוש הפועל הנגזר משם המקרה, כי פירוש **"חכמת לך"** הנגזר משם החכמה, שהוא שם המקרה, הוא התלבשת בתואר החכמה. ופירוש **"גנבת את אלהי"** הנגזר משם הגנבה, שהוא שם המקרה, התלבשת בתאר הגנבה. אבל פירוש "פרו", שהוא נגזר משם הפרי, שהוא שם עצם, לא יתכן לפרשו התלבשת בתאר הפרי, כי העצם אין מדרכו שיתואר בו זולתו, כי הוא קיים בעצמו. רק פירוש. עשו פירות. ומפני שאין זה מדרך הפועל, אמר. **"כלומר עשו פירות"**, לא שזהו פירושו ממש. ואף המפרשים הפועל מלשון עשייה, ואומרים שפירוש **"חכמת"** - עשיית חכמה, ופירוש **"גנבת"** - עשיית גנבה, אין כוונתם בזאת העשייה לזולתם, רק לעצמם, שיהיו מתוארים בה, כאילו אמר. עשית חכמה לעצמך ושבת חכם, ועשית גנבה לעצמך ושבת גנב. שאלו רצו על העשייה לזולתם, למה לא יגזר פועל משם העצם, כמו שיגזר משם המקרה, ויהיה פירוש ביתת. מן בית, עשית בית לזולתך, ופירוש זהבת מן זהב, עשית זהב לזולתך. אבל מפני שאין כוונתם רק על העשייה לעצמם שיהיו מתוארים בה, וזה לא יתכן בפועל הנגזר משם העצם, שאין מדרך העצם שיתואר בו זולתו, לפיכך אמרו שאין פועל נגזר משם העצם אלא על המעט, ואז יהיה פירושו על העשייה לזולתן, שלא בדרך הפועל. ויהיה פירוש **"פרו"**. עשו פירות. ופירוש **"האזינו"**. עשו אזן, כלומר הטו אזן, ופירוש **"תשלג"**. תעשה שלג.

פרק א, כד

תוצא הארץ -

הוא שפירשתי שהכל נברא ביום ראשון.

כי פירוש "תוצא" מורה על המכוסה היוצא לחוץ, או על היוצא מן הכח אל הפועל, ושניהם יחד מורים שכבר היו מקודם ועכשיו נגלו. ואחר שלא זכרה בריאתם בשום מקום, יחוייב שתהיה נכללת במאמר. **"בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ - לרבות תולדותיהן"**, כדפרש"י ז"ל בפסוק **"יהי מאורות"**. אבל מ**"ותוצא הארץ דשא עשב"** אין להוכיח שהכל נברא ביום ראשון, מפני ש"ותוצא הארץ" מורה שהוציאה אל הפועל מה שצוותה בו, שהצווי הוא הויית הכח בה, ומלת "תוצא" איננה כן, כי היא בעצמה הצווי, ויחוייב שיהיה הכח קודם בה קודם

הצווי הזה. ואם תאמר, אי הכי כיון שהכל נברא ביום ראשון היה לו לכתוב במקום "ישרצו" - יוצאו, ובמקום "תדשא" - תוצא, מאחר שהכל נברא ביום ראשון, ואין כאן אלא יציאה מן הכח אל הפועל. יש לומר, שאלה המלות של "ישרצו" ו"תדשא" אינן מורות על ההוייה, רק על איכות יציאתן מן הכח אל הפועל, כי פירוש "תדשא". תתמלא הארץ בכללה ותתכסה לבישת מיני עשבים רבים מחולקים כל אחד לעצמו, שזה הענין הוא איכות מציאותן ואיכות צמיחתן על הארץ, לא הוייתן. ופירוש "ישרצו". מענין הולדה, שיהיו רבי התנועה ורבי ההולדה כמשפט השרץ, שזה הענין מורה על איכות הוייתן, לא על הוייתן. אבל לא ידעתי מה יאמר על "ויברא אלהים את התנינים", "ויברא אלהים את האדם", המורים שעכשיו בראם ולא ביום ראשון. ושמה יש לומר, שפירוש "ויברא" פה, הוא ספור מה שנברא ביום ראשון, אלא שנכתב בריאת התנינים ביום חמישי, שבו יצאו הדגים מן הכח אל הפועל, ונכתב בריאת האדם ביום ששי, שבו יצאו הבעלי חיים היבשתיים מן הכח אל הפועל, אבל מה שנהיה ביום חמישי אינו אלא "ישרצו המים וגו'" עד "על פני רקיע השמים", ומה שנהיה ביום ששי אינו אלא "תוצא הארץ וגו'" עד "וירא אלהים כי טוב". אבל פירוש "ויאמר" - וכבר אמר ביום ראשון, ואז ברא את האדם.

ורמש –

הם שרצים קטנים שהם נמוכים ורומשים על הארץ ונראים כאילו הם נגררים.

גם פה טען הרמב"ן ז"ל ואמר. "והנה בפרשה הזאת 'ובכל חיה הרומשת על הארץ' וכתוב: 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ' וכתוב: 'בו תרמוש כל חיתו יער'". מפני שחשב גם פה ששם הרמישה נגזר מן רמש, כמו שחשב בשם השריצה שהוא נגזר מן שרץ, וכבר ביארנו שם כל הצורך. אבל התימה איך לא השגיח בדברי הרב שאמר שהרמש "הם שרצים שהם נמוכים ורומשים על הארץ", ואילו היה שם הרמישה נגזר משם הרמש, הנה הודיע הדבר בעצמו.

פרק א, כה

ויעש –

תקנם בצביונם ובקומתם.

פרק אלו טרפות ובפרק קמא דראש השנה מפיק לה רבי יהושע בן לוי מן "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" - אל תקרי צבאם אלא צביונם". ופירש רבינו שלמה ז"ל "בצביונם - בדמות שבחרו להם", תרגום "ויאל - וצבי". "ולדעתן - שהודיען

שיבראם והם נאות ו " ופירוש "בקומתן" אינו רוצה לומר שנבראו בעמידה, דהא בפרק אחד דיני ממונות אמרו. "אדם הראשון כו' רביעית - נזרקה בו נשמה, חמישית - עמד על רגליו", אלא מאי "בקומתן", שנגמרה כל קומתן מתחלתן, וכולם מצביון קא נפקי, מפני שהדמות שבחרו לא בחרוהו רק אחר שהודיעם, וקומתן הוא הדמות היותר נבחר. אבל בעל הערוך פירש. "צביון מלשון 'לצבי... ולתפארת', לשון יופי, ומאחר שנבראו ביופיין היו בקומתן", ולדעתו שהיופי לא יבא אלא אחר גדולו ותקון כל צרכו. אבל רש"י מפיק לה הכא מיתורא ד"ויעש" שהוא לשון תקון, כמו: **"ועשתה את צפרניה"**, **"ובן הבקר אשר עשה"**, שכבר אמר **"ויהי כן"**, והיה די בזה כמו בשאר הימים. ומזה הטעם עצמו פירש גבי. **"ויעש אלהים את הרקיע - תקנו על עמדו והוא עשייתו"**, כי היה די במאמר **"ויהי כן"** הכתוב אחריו. אבל בדשאים אמר. **"ותוצא הארץ"** אחר **"ויהי כן"**, מפני שרצה לומר ולא עשתה כן אלא **"ותוצא הארץ... ועץ עושה פרי"** ולא העץ פרי. ובתליית המאורות אמר. **"ויעש אלהים את שני המאורות"** אחר **"ויהי כן"**, להודיע שאחר היותן שוים בגודלן חזר ועשאן באופן אחר, שהקטין את האחד ונהיה האחד מהן המאור הגדול והאחר המאור הקטון, כאילו היתה בריאה חדשה.

פרק א, כו

נעשה אדם -

יש בעליונים כדמותי כו'.

ולא אמר יש בעליונים כצלמי, מפני שהרב סובר שהצלם היא התמונה, ואין בעליונים צלם ותמונה, כי כן כתוב. **"לא ראיתם כל תמונה"**, ופירוש "בצלמנו - בדפוסינו" כדלקמיה, אבל "יש בעליונים כדמותי". כי פירוש "כדמותנו - להבין ולהשכיל" כדלקמיה.

ותשובת המינים כתוב בצדו.

בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות. כלומר. אל יקשה עליך לאמר וכי מפני שילמד לנו דרך ארץ ומדת ענוה יכתוב דבר שיטעו בו, כי תשובת המינים כתוב בצדו, ולא יטעו בו.

בצלמנו -

בדפוסינו.

לא שיש בעליונים צלם ותמונה, כי כתוב. **"לא ראיתם כל תמונה"**. ופירוש "בדפוסינו". בדפוס העשוי לנו בידי הנחת כפו עליו, כדכתיב. **"ותשת עלי כפכה"** להדפיס בו צלמי כל מין האדם. ולכן לא אמר. 'בצלם העשוי לנו', אף על פי שכל עצמו אינו אלא לפרש שהכנוי של "בצלמנו" מורה על הפועל ולא על הפועל,

כדי להורות שהצלם העשוי לו, הוא דפוס העשוי בידיים, שנאמר. **"ותשת עלי כפכה"**, ואומר. **"תתהפך כחומר חותם"**, ואילו היה אומר 'בצלם העשוי לנו' היינו חושבים שאותו צלם העשוי לו עשוי במאמר בלבד, כשאר כל הנבראים. וכן כתב רש"י ז"ל בפסוק. **"ויברא אלהים את האדם בצלמו –**

בדפוס העשוי לו, שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידיים".

וירדו בדגת הים - יש בלשון הזה לשון רדוי ולשון ירידה. כרבי שמעון דאמר. "יש אם למקרא ולמסורת", כדתיניא בפרק קמא דקידושין גבי. **"בבגדו בה' - כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה, וכיון שבגד בה שוב אינו רשאי למוכרה"**. והכא נמי דריש. אם למקרא - היו"ד בחיריק כקריאתו, שהוא לשון רדוי, ואם למסורת - היו"ד בצרי ככתיבתו, שהוא לשון ירידה. והיינו דאמר רבי חנינא בבראשית רבה. זכו ירדו בהם, לא זכו ירדו לפניהם, שיהיו החיות מושלות בהם.

פרק א, כז

בצלמו -

בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר, והוא בידיים, שנאמר. **"ותשת עלי כפכה"**, נעשה כחותם מטבע זו העשויה על ידי רושם.

ואף על פי שכבר פירש גבי "בצלמו - בדפוסינו", מהכא הוא דמפיק לה. דהוי קרא יתירא, שלא היה צריך לומר אלא **"ויברא אלהים את האדם"** ומסתמא בצלמו נברא, כדכתיב לעיל מיניה. **"נעשה אדם בצלמו"**, אלא שחזר וכתב כאן "בצלמו", ללמד שלא נברא זה במאמר, כשאר כל הנבראים, אלא בדפוס שעשה אותו בידיו, דאם לא כן למה לי. אבל מ"נעשה אדם בצלמו" אין ללמוד זה, דאיכא למימר. בצלם העשוי לנו במאמר, כשאר כל הנבראים. ומה שחזר וכתב: **"בצלם אלהים ברא אותו"** אינו אלא כדי לפרש שאותו צלם העשוי לו, שבו הדפיס כל צלמי מין האדם, הוא צלם דיוקן יוצרו, כדלקמיה.

וכן הוא אומר **"תתהפך כחומר חותם"**. בפרק אחד דיני ממונות. "תנו רבנן. להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע מאה מטבעות בחותם אחד וכלן דומין זה לזה, והקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד דומה לחברו, שנאמר. **'תתהפך כחומר חותם'**". פירוש. שנהפך החותם האחד לכמה מיני חלופים, כמו החומר שמקבל כמה מיני צורות מתחלפות זו מזו. אלמא בידיו ממש נעשה, ולא במאמרו, שאלו היה החותם העשוי לו עשוי במאמרו, כשאר כל הנבראים, מה צורך לברא שאר בני אדם על ידי "חותמו של אדם הראשון", יברא הכל על ידי מאמרו. ומשום דמקרא **ד"ויברא אלהים את**

האדם בצלמו לא משתמע העשוי בידו ממש, אלא מייתורא דקרא, הוצרך לקיים דבריו מקרא **"ותשת עלי כפכה"** ומקרא **"דתהפך כחומר חותם"**.

בצלם אלהים ברא אותו –

פירש לך שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא.

בבא בתרא פרק חזקת הבתים גרסינן. "כי מטא רבי בנאה למערתא דאדם הראשון יצאת בת קול ואמרה. נסתכלת בדמות דיוקני, בדיוקני עצמה אל תסתכל". ופירש רשב"ם. "בדמות דיוקני - יעקב, כדאמרינן. שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. בדיוקני עצמה - אדם הראשון, דכתיב ביה: **'בצלם אלהים ברא אותו'**". משמע שאותו צלם העשוי לו, שהוא צלמו של אדם הראשון, והוא החותם שבו הדפיס כל צלמי מין האדם, צלם דיוקן יוצרו הוא, לא דמות דיוקנו. כי פירוש דיוקן - דמות קונו, ודמות דיוקנו - הוא דמות של דמות קונו. ומפני ששאר כל בני אדם נבראו בצלמו של אדם הראשון, ואדם הראשון נברא בכפו של הקדוש ברוך הוא, נקרא צלמו של אדם הראשון דיוקנו של הקדוש ברוך הוא, שפירושו. דמות קונו, ונקרא יעקב דמות דיוקנו של הקדוש ברוך הוא, שפירושו דמות של דמות קונו. ויהיה אם כן פירוש **"נעשה אדם בצלמו"**. נעשה צלמי כל מין האדם בדפוס העשוי לנו בידיים, שהוא צלמו של אדם הראשון, שנעשה בכפו של הקדוש ברוך הוא. אבל צלמי שאר בני אדם, שלא נדפסו בכפו של הקדוש ברוך הוא אלא בחותמו של אדם הראשון, אינן נקראין צלמו של הקדוש ברוך הוא, אלא דמות צלמו של הקדוש ברוך הוא. ולכן נקרא צלמו של יעקב. "דמות דיוקנו", ולא מפני "ששופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון", כדפירש רשב"ם, לא דיוקנו ממש, כי דיוקנו היא התמונה שנתחדשה לאדם הראשון בכפו ממש, ודמות דיוקנו היא התמונה שנתחדשה לכל מין האדם כדמות תמונת אדם הראשון שהיא הדפוס העשוי לו. ויהיה פירוש **"ויברא אלהים את האדם בצלמו"**. שברא כל צלמי מין האדם בכללו בדפוס העשוי לו שהוא צלמו של אדם הראשון שנעשה בכפו של הקדוש ברוך הוא. וכן משמע נמי מברייתא דפרק אחד דיני ממונות, דלעיל, דקתני. "והקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון", משמע ש"חותמו של אדם הראשון" הוא הדפוס העשוי לו, שבו הדפיס צלמי כל מין האדם. אבל "חותמו של הקדוש ברוך הוא" הוא מה שהדפיס הוא בכפו, שהוא צלמו של אדם הראשון, והוא הנקרא דיוקן יוצרו. אבל בריאת אדם הראשון עצמו לא נזכרה בתורה בפירוש אלא במאמר **"ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם"**, שמורים על בריאת אדם הראשון עצמו שנברא דו פרצופין זכר ונקבה. וכנוי "אותו" ו"אותם", "אותו" שב אל מלת "בצלמו", שהוא אדם הראשון, ו"אותם" בלשון רבים שב אל הפרצופין הרשומים בו, או - אותם כפי תחלת

המחשבה, ו"אותו" לשון יחיד, כפי אחר המחשבה, שלא נברא אלא אחד, כדלקמן. גם יתכן לפרש קרא ד"נעשה אדם בצלמו" וקרא ד"ויברא אלהים את האדם בצלמו" על בריאת אדם הראשון לבדו, ויהיה הדפוס העשוי לו כפו של הקדוש ברוך הוא, שבו הדפיס אותו, כדכתיב: **"ותשת עלי כפכה"**, שבכפו היה רשום צלמו של אדם הראשון כמטבע זו העשוי על ידי רשום. אך קשה, אם כן מה זה שכתב רש"י גבי **"בצלם אלהים ברא אותו"** - פירש לך

שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא",

והלא פירוש "דיוקן יוצרו" אינו נופל רק על צלמו של אדם הראשון, שהוא הנדפס, לא על הדפוס שהוא הצלם המתוקן לו, שהוא כפו של הקדוש ברוך הוא. ועוד קשה מבריייתא דפרק אחד דיני ממונות, דקתני. "והקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון" משמע ש"חותמו של אדם הראשון" הוא הדפוס העשוי לו שבו הדפיס כל צלמי מין האדם. ועוד קשיא מההיא דפרק חזקת הבתים, שאמרו שצלמו של יעקב אבינו היא "דמות דיוקנו", וצלמו של אדם הראשון הוא "דיוקנו", דמה הפרש בין זה לזה.

זכר ונקבה ברא אותם - ולהלן הוא אומר **"ויקח אחת מצלעותיו"**.

מדרש אגדה. שבראו שני פרצופין מתחלה ואחר כך חלקו.

בבראשית רבה. אבל בעירובין פרק עושין פסין, ובברכות פרק הרואה אמרו. "כתיב **'זכר ונקבה ברא אותם'** וכתיב **'בצלם אלהים ברא אותו'**. ומשני. "בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ואי קשיא למה הניח רש"י דרשא דקראי שדרשו בתלמוד ותפש דרשא דקראי שדרשו בבראשית רבה. יש לומר, דרש"י ז"ל דייק מההיא דפרק קמא דכתובות דדברי האומר **"ויבן ה' את הצלע"** - פרצוף, הוא העיקר. דמדקאמר דכולי עלמא חדא יצירה הואי, דהיינו שנברא דו פרצופין מתחלה, "מר סבר בתר מחשבה אזלין, ומר סבר בתר מעשה אזלין", ולא קאמר דכולי עלמא שתי יצירות הוו כמאן דאמר זנב, ומר סבר בתר מחשבה אזלין ומר סבר בתר מעשה אזלין, כדאמרינן בעירובין אליבא דמאן דאמר זנב, שמע מינה דסבירא ליה לתלמודא כמאן דאמר פרצוף. משום הכי הניח הדרשה שדרשו בתלמוד אליבא דמאן דאמר זנב, ודרש הדרשה שדרשו בבראשית רבה אליבא דמאן דאמר פרצוף. ועוד, דמההיא דעירובין עצמו, דקאמר בכולהו תנאי, משמע שדברי האומר פרצוף יותר קרובים לפשוטו של מקרא, לפיכך תפש דרשת המקראות כפי מה שדרשו אותם בבראשית רבה אליבא דמאן דאמר פרצוף, והניח דרשת המקראות כפי מה שדרשו אותם בתלמוד אליבא דמאן דאמר זנב.

שבראו שני פרצופין בתחלה.

דהשתא הוו כלהו קראי כמשמען. **"זכר ונקבה ברא אותם"**, שנברא מתחלה זכר מכאן ונקבה מכאן, וכן **"אחור וקדם צרתני"**, זכר מכאן ונקבה מכאן, וכן: **"וייצר"** בשני יודי"ן, כאלו אמר. וַיֵּצֵר וַיֵּצֵר שתי צורות, זכר מכאן ונקבה מכאן, דאם לא כן בחד סגי, דומיא ד"ויצר" דבהמה, וכן: **"ויסגור בשר תחתנה"**, שלקח הצד של נקבה ומלא החסרון בבשר.

ואחר כך חלקו, הזכר לבדו והנקבה לבדה, וזהו **"ויקח אחת מצלעותיו"**. ופירש **"ויבן"**, דמשמע שהיתה מחוסרת בניין, דרשו בגמרא. "שבנאה כאוצר - רחב מלמטה וקצר מלמעלה, כדי לקבל הולד".

ופירש לך במקום אחר.

כמו ששינונו בברייתא דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי משלושים ושתים מדות האגדה נדרשת וזה אחד מהם, והביאה רש"י ז"ל גבי **"וייצר ה' אלהים את האדם** - השומע סבור שהוא מעשה אחר". ולפיכך הקשו בבראשית רבה. כתיב. **'זכר ונקבה בראם'**, וכתיב. **"ויקח אחת מצלעותיו"**. ואין הענין כן, אלא כתב מתחלה כל מה שהיה לבסוף בדרך כלל, ואחר כך חזר ופירש.

פרק א, כח

וכבשה -

חסר וי"ו, למדך שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית.

דְּכָנּוּי "וכבשה" שב אל הנקבה. וזהו אליבא דרבי יוחנן בן ברוקא דאמר : אחד האיש ואחד האשה חייבין בפריה ורביה, ש"על שניהם הוא אומר. **'ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו'**". והא דכתיב **"וכבשה"** בחסרון ו', ללמד ש"האיש כובש את אשתו שלא תצא לשוק, שכל אשה שיוצאה לשוק סופה להכשל", כדאיתא בבראשית רבה, וראיה לזה דכתיב. **"ותצא דינה"** ולבסוף נכשלה. דאם לא כן במה יכבוש אותה, אי למלאכות שהאשה עושה לבעלה, כדתנן בפרק אף על פי, ההוא רבנן הוא דתקון לטובתה, דזמנין דלא ספקי מעשה ידיה למזונותיה, ותקינן לה שיהיו מזונות האשה על בעלה, והדר תקון מעשה ידיה לבעלה משום איבה.

ועוד למדך

שהאיש, שדרכו לכבוש, מצווה על פריה ורביה ולא האשה.

וכנוי "וכבשה" לפי זה שב על "הארץ" הסמוך לה. ואם כן קרא **"ד'ומלאו את הארץ וכבשוה"** באיש קמיירי, שדרכו לצאת במלחמה לכבוש ארצות, ולא באשה,

שהאשה אין דרכה לכבוש. וכיון דקרא באיש קמיירי ולא באשה, וכתוב ביה בההוא קרא. "פרו ורבו", לאנשים הוא דקא מזהר, ולא לאשה. וזה אליבא דרבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא דאמר. "האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה". והא דכתיב "פרו ורבו" בלשון רבים, משום דנעשית על ידי שניהם. ומה שאמר. "ועוד למדך" אינו רוצה לומר שלמדנו מחסרון הוי"ו של "וכבשה" שני עניינים. האחד, שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית. והאחר, שהאיש שדרכו לכבוש מצווה על פריה ורביה ולא האשה, שהרי האומר זה אינו אומר זה, והאומר זה אינו אומר זה. אלא הכי פירושו. למדך על דעת רבי יוחנן בן ברוקא שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית, ועוד למדך על דעת רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא שהאיש שדרכו לכבוש, מצווה על פריה ורביה, ולא האשה.

פרק א, כט - ל

לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ –

השוה להן בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה

לאכול בשרה, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם.

פירוש. מאחר שהשוה אותם הכתוב למאכל, הנה כמו שלא הותר לחיה לאכול רק העשבים והאילנות, ולא את האדם, מדכתיב: "ורדו בדגת הים" - אתם רודים בהם ולא הם בכם, כך לא הותר לאדם לאכול רק העשבים והאילנות ולא להמית בריה לאכול בשרה. וקרא ד"ורדו בדגת הים ובעוף השמים" וגו' לא להתר אכילה קמיירי, אלא למלאכה, כדאיתא בפרק ארבע מיתות. וליכא לאקשוויי מדגת הים ומעוף השמים דלאו בני מלאכה נינהו, שכבר תרצו בגמרא. "כדרחבה, דבעי. הנהיג בעיזא ושבוטא מאי, וכדרבא בר רב הונא, דבעי. דש באוויזים ותרנגולים", ופרש"י. "קשר קרון לדג בים ולעז ביבשה ושניהם מנהיגין אותן". וההיא ד"מלאכים היו צולין לו בשר לאכול", אוקמוה התם בבשר היורד מן השמים.

אבל מההיא דסנהדרין פרק ארבע מיתות. "דאמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר, דכתיב: 'לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ' ולא חית הארץ לכם", נראה דאיסור אכילת בשר מדוקיא, דעשבים ואילנות הותרו לכם ולא חית הארץ, הוא דמפיק לה, ולא מדהשוה להם בהמות וחיות למאכל. ושמא יש לומר, דמילתיה דרב יהודה נמי הכי פירושא. מדהשוה להן בהמות וחיות למאכל, כדמשמע, מ"לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ", שלא היה לו לכתוב גבי התר מזונות דאדם, מזונות דבהמה וחיה, אלא שבא הכתוב להשוות לאדם הבהמות והחיות, לומר שכמו שהחיות והבהמות לא הותר להן להרוג את האדם לאכול כדלעיל, כך לא הותר לו לאדם להמית הבהמה לאכול את בשרה,

וכאלו אמר: ולא חית הארץ לכם, ולא אתם את חית הארץ. וכן מה שפרש"י גבי מילתיה דרב יהודה. "לכם ולחיות נתתי את העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב לאכלה, אבל לא חית הארץ נתונה לכם" וגבי "ההוא למשרי בשר הוא דאתא", שאמר. "אדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה, אלא עשבים ואילנות, : **'הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' לכם יהיה לאכלה ולחית הארץ'**, העשבים והאילנות ו תאכלו אתם וחית הארץ, ולא חית הארץ לכם", יתפרשו. אתם והחיות תהיו אוכלים עשבים ואילנות, ולא אתם החיות ולא החיות אתכם. ומפני שאין הכוונה פה אלא לאסור החיות לאדם, אמר. "ולא חית הארץ לכם", אבל הוא הדין נמי ולא אתם לחית הארץ.

ומה שכתב:

"ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה לאכול בשרה"

ולא כתב: ולא הורשה לאדם ולאשתו לאכול בשר. הוא להודיע טעם איסורו, שאינו רק מפני שהוא מביא לידי הריגת הבעל חי, ולא הותר באותו זמן להרוג בריה כדי לאכול בשרה, דאם לא כן מאי שנא בשר ומאי שנא ירק עשב, שהאחד באיסור והאחר בהתר.

ומה שחזר וכתב עוד:

"אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם".

נראה לי שרצה להודיענו בזה שמאמר "את כל ירק עשב לאכלה" הכתוב אחר **"הנה נתתי לכם את כל עשב... ואת כל העץ"**, אינו ענין לעצמו עד שיהיה פירושו. שהעשב זורע זרע והעץ פרי, דהיינו פריים, יהיו למאכל האדם, והירק עשב יהיה למאכל חית הארץ ועוף השמים ולכל רומש על הארץ, שלא השוה לאדם הבהמות והחיות למאכל, כמו שפירשו קצת מפרשים. רק הכתוב חזר וכלל העשב והעץ הכתובים למעלה בשם "ירק עשב". ומאמר **"ולכל חית הארץ"** דבק עם **"לכם יהיה לאכלה"** כאלו אמר: הנה נתתי את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, שיהיה לכם ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה לאכלה. ואחר כך חזר וכלל ואמר. **"את כל ירק עשב לאכלה"**. ופירושו. את כל ירק עשב נתתי לאכלה לכם ולבהמות ולחיות ולעופות, כלומר שכלם יושוו במאכלם. כי "ירק עשב" כולל העשבים והאילנות, שכן כתוב. **"ויאכל את כל עשב הארץ"** וחזר ופירש **"ולא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה"**. הלא תראה כי לא אמר הכתוב בנח רק. **"כירק עשב נתתי לכם את כל"**. וגם הרב ז"ל כתב שם. "אבל לאדם הראשון לא הרשיתי לאכול אלא ירק עשב", ולא הזכיר העץ כלל. וכן כתב אחר זה. "וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר :

'כל רמש אשר הוא חי' וגו' כירק עשב שהתרתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל".

משמע שירק עשב כולל העשב זורע זרע והעץ אשר בו פרי עץ זורע זרע. אבל הרמב"ן ז"ל מפני שמצא בסנהדרין במילתיה דרב יהודה אמר רב. "אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר" וכתב רש"י. "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב", דמשמע שירק עשב הוא מין בפני עצמו זולת העשבים והאילנות, טען ואמר. "ואם כן יהיה פירוש **'את כל ירק עשב' -** ואת כל ירק עשב". ולא ידעתי איך יפרש מאמר הרב:

"אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם",

ומאמר. "כירק עשב שהתרתי לאדם הראשון", ומאמר. "אבל לאדם הראשון לא הרשתי לאכול אלא ירק עשב", והכתוב שאמר לנח **"כירק עשב נתתי לכם את כל"** שלא נזכר בכל אלה לא העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, ולא העשב זורע זרע. שבהכרח הוא שיודה שה**"ירק עשב"** כולל העשב זורע זרע והעץ אשר בו פרי עץ הנזכרים לעיל. ומה שכתב רש"י בסנהדרין. "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב", אינו אלא כפי הנסחא שכתוב בה. "אמר רב יהודה אמר רב. אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר, דכתיב: **'הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' ולכל חית הארץ"**, דמשמע שלא הוציא הדוקיא אלא ממה שלא הוזכר הבשר בכלל הדברים שהותר לו, ולכן הוצרכו הסופרים להוסיף שם בדברי רש"י. **"את כל ירק עשב"**, כמו שהם כתובים בפרשה, לומר שאלה הם המותרים לכם למאכל ולא הבשר. ולכן צריך לגרוס. "העשבים והאילנות את כל ירק עשב" כפי מה שכתוב בפרשה, ויהיה פירושו. העשבים והאילנות שהם כל ירק עשב. והראיה על זה, שלמעלה מזה המאמר גבי גזל מנא לן, "דכתיב:

'כירק עשב נתתי לכם את כל'

ואמר רבי לוי. כירק עשב ולא כירק גנה. ואידך למישרי בשר הוא דאתא" כתב רש"י ז"ל. "למשרי בשר הוא דאתא - כדאמר לקמן בפרקין אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה אלא עשבים ואילנות, דכתיב: **'הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ'** העשבים והאילנות תאכלום עם חית השדה, ולא חית הארץ לכם", ולא הזכיר שם "ירק עשב", אלמא "ירק עשב" הוא העשבים והאילנות כדפרישית.

ואם כן לפי הנוסחא הזאת מה שכתוב שם בשם רש"י. "העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב" טעות סופר הוא בלי ספק, מאחר שהנוסחא היא אינה הנוסחא שסמך בה רש"י ז"ל, שהיא. "אמר רב יהודה אמר רב. אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר, דכתיב: **'לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ'** ולא חית הארץ לכם". והראיה על שהנוסחא הזאת היא נוסחת רש"י, ממה שכתב גבי "למשרי בשר הוא

דאתא - כדאמרינן לקמן בפרקין. אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר אלא עשבים ואילנות, דכתיב. **'נתתי לכם את כל עשב וגו' לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ'** העשבים והאילנות תאכלום עם חית הארץ ולא חית הארץ לכם", ואין בנוסחא אחרת. "ולא חית הארץ לכם", שמע מינה שנוסחתו של רש"י היא הנוסחא שכתוב בה "ולא חית הארץ לכם". ועוד שרש"י ז"ל כתב כאן. "ולא הרשם לאדם ולאשתו להמית בריה לאכול בשרה" דמשמע שלא נאסר הבשר אלא מפני הריגת הבעלי חיים, שלא הותר לו ליטול נשמה, אבל אם מתה מאליה מותר לו לאכול את בשרה, שזה אינו אלא לפי הנוסחא האומרת. "לכם ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם" שפירושה. מדהשוה אותן למאכל למדנו שכמו שלא הותרו החיות לטרוף את האדם מדכתיב: **"ורדו בדגת הים"** אתם רודים בהם ולא הם בכם, שפירושו ולא הם ימשלו בכם שממשלתם היא ההריגה, כך לא הותר לאדם לטרוף החיה ולהרגה כדי לאכול את בשרה, אבל אם מתה מעצמה מותרת לו לאכלה. ולפי הנוסחא האחרת שלא הוציא אסור הבשר אלא ממה שלא הזכר הבשר בכלל הדברים הנתרים לו, אסור הבשר הוא מצד הבשר עצמו ולא מצד הריגת הבעלי חיים, שאפילו מתה מעצמה אסור לאכלה, מכיון שאינו מכלל הדברים שהתיר לו, והיא סותרת מה שכתב פה. "ולא הרשם להמית" ומה שכתב בפרשת נח גבי **"אך את דמכם - אף על פי שהתרתי לכם נטילת נשמה בבהמה"** דמשמע דעד השתא לא נאסרה באכילה אלא משום נטילת נשמה. ואין להקשות ממה שכתב בפרק ארבעה מיתות. "והזהר אדם הראשון על אבר מן החי **מ'אכל תאכל'**, דאפילו אינך ממיתה, אלא שנפל ממנה אבר מאליו, לא תאכלנו" וכל שכן שאין לו להמית הבהמות והחיות לאכול בשר, דמשמע שאפילו לא המית אותה אלא שמתה מעצמה אסור לאכלה. דיש לחלק בין מתה הבהמה ובין נפל ממנה אבר מאליו, דהכא איכא איסור אבר מן החי, והתם ליכא משום איסור אבר מן החי. וכן מצאתי זה בתוספות סנהדרין בפרק ארבע מיתות.

וכשבאו בני נח התיר להם הבשר. כלומר. והראיה על שהבשר נאסר לאדם הראשון, וקרא **ד"ורדו"** הוא למלאכה ולא לאכילה, שהרי כשבאו בני נח הוצרך להתיר להם הבשר, מכלל דעד השתא באיסור הוה.

פרק ב

פרק ב, ב

ויכל אלהים ביום השביעי -

ונראה כאילו כלה בו ביום.

בבראשית רבה. ואם כן יהיה פירוש **"ויכל אלהים ביום השביעי"** לפי הנראה, לא לפי האמת, כי ראשית השביעי אינו שביעי, כמו שראשית הקו אינו קו. כי אילו היה ראשית השביעי שביעי, היה בשביעי מעשה, ומפני שאינו לפי האמת, הוכרחו הזקנים בימי תלמי לכתוב. 'ביום הששי' במקום ביום השביעי, כדאיתא בפרק קמא דמגילה.

דבר אחר:

מה היה העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה.

ויהיה פירושו. ויכל מן המנוחה שאחר גמר מעשה בראשית. דהשתא אפילו אם תימצי לומר "ביום השביעי" שביעי ממש, אכתי לא קשיא, דמנוחה דאחר גמר מעשה בראשית אף על פי שהיא מכלל המלאכות, שהרי העולם היה חסר ממנה ונגמרה, כמו שהיה חסר משאר מלאכות מעשה בראשית ונגמרו כל אחת ביומה, מכל מקום מאחר שכלן יגיעה וזאת מנוחה, אינה מלאכה גמורה אלא דרך העברה. ולכן אומרו: **"ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה"** אינו אלא דרך העברה, דאי לא תימא הכי קשו קראי אהדדי, כתיב: **"ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו"** אלמא בשביעי עסק במלאכה, וכתיב: **"וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו"** אלמא לא עסק בשום מלאכה.

פרק ב, ג

ויברך ויקדש –

ברכו במן, שכל ימות השבת יורד עומר לגלגולת, ובששי לחם משנה. וקדשו במן, שלא ירד כלל. בבראשית רבה.

ונראה לי שכך פירושו. שאף על פי שקדש יום השבת והבדילו משאר הימים, שלא היה המן יורד בו כשאר הימים, מכל מקום בששי נכפלה בו ברכתו. ופירוש "ברכו" - לא פסקה ברכתו, דאם לא כן מה היא ברכתו יותר משאר הימים, והלא עומר לגלגולת היה להם גם באותו יום כמו בשאר הימים, שהחסרון שהיה לו שלא ירד באותו יום, נתמלא ביום הששי, שירד של יומו ושל מחרתו.

אך קשה מנא להו לרבותינו ז"ל לומר שלא היה יורד המן בכל יום אלא עומר לגלגולת בלבד, ובשישי הוכפלה ברכתו והיה יורד לחם משנה, דילמא ירידתו ביום הששי שוה לשאר הימים היה, רק שבכל יום לא היו רשאים ללקוט רק עומר לגלגולת, ובששי היו לוקטים לחם משנה בעד יומו ויום מחרתו, שזהו הנראה מפשט המקראות. דדוחק הוא לפרש מלת "יורד" בעבור הנמצא להם במדידה שבכל יום היה הנמדד עומר אחד ובששי היה כפלים. ושמא יש לומר, דמסברא

אמרו זה, שהיה קשה בעיניהם לומר שהיה הנס לבטלה שהיה יורד יותר מדי ספוקם. ומה שאמרו שהנשאר היה נעשה נחלים נחלים, הוא השארית מהעומר שלא היה מספיק לעומר אחר.

אשר ברא אלהים לעשות -

המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בששי. בבראשית רבה.

"אשר ברא אלהים ועשה אין כתיב כאן, אלא 'לעשות'. כל שהיה הקדוש ברוך הוא עתיד לעשות בשבת, הקדים ועשאו בששי". דמלת "לעשות" להבא משמע, דכיון שאי אפשר לומר שאותה המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת נתבטלה, ונשאר העולם חסר ממנה, או שעשאה לאחר השבת, ד"ויכלו השמים והארץ" כתיב, "וכל צבאם" כתיב, על כרחין למדנו שכפל המלאכה בששי ועשה בו של יומו ושל מחרתו.

פרק ב, ד

אלה -

אלה האמורים למעלה.

לא "אלה" האמורים למטה, דומיא ד"אלה המשפטים", "אלה הדברים", שאין לשמים ולארץ תולדות אחרות חוץ מן הנזכרים למעלה, והם שנולדו כל אחד ואחד ביומו, וכמוהו "אלה המצות", "אלה החוקים" האמורים למעלה.

תולדות השמים והארץ בהבראם. ביום עשות ה' -

דבר אחר:

בה"א בראם, שנאמר. "ביה ה' צור עולמים" וכו'.

במנחות פרק הקומץ רבה אמרו. "מאי שנא דכתיב: 'ביה' ולא כתיב: 'יה', שני עולמים ברא הקדוש ברוך הוא, אחד בה"א ואחד ביו"ד". ודרשו "צור" כמו צר. כמו שאמרו בברכות. "'אין צור כאלהינו' - אין צייר כאלהינו". ופירוש צר. כמו יצר, שאין יצירה אלא בצורה ששם בחומר, ופירוש בה"א בראם - בלא יגיעה ובלא מעשה, כמו הה"א. שכל האותיות אדם קופץ את פיו בשעה שמוציאן, חוץ מאות ה"א. והיינו דאמר רבא. שאני עדים זוממים הואיל וישנן ב'א', שאין בזה מעשה אפילו בהקשת שפתיים. כן פירש הרי"ף ז"ל בסנהדרין בפרק ארבע מיתות. ובין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא, ביום ראשון נבראו כולן, דהא "ביום עשות" כתיב. ולא פליגי אלא בפירוש "בהבראם", דללישנא קמא פירוש "בהבראם" - ביום הבראם ו"ביום עשות ארץ ושמים" - ביום ראשון, וללישנא בתרא פירוש "בהבראם" - בה"א בראם, ו"ביום עשות" - ביום ראשון.

פרק ב, ה

טרם יהיה בארץ –

כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא.

פירוש במקום שתי מלות עדיין לא. וכן תרגמו המתרגם. "עד לא".

ואינו נפעל.

פירוש. אינו נגזר ממנו פועל לומר.

הטרים,

כמו שנגזר מן קודם הקדים.

זזה מוכיח,

כי אם יהיה פירושו קודם, ויהיה דבק עם מלת "יהיה" ו"יצמח" הכתובים אחריו, אין כאן מאמר פוסק, ואיך יתן טעם בו לומר. **"כי לא המטיר"**, שהוא נתינת סבה למאמר הפוסק. כי רחוק הוא שיהיה **"כי לא המטיר"** מכלל הנושא, כאילו אמר. טרם שיצמח מפני שלא המטיר, שאם כן יהיה וי"ו "ואד" נוסף. ואם אינו דבק עם מלת "יהיה" ו"יצמח" רק עם מלת "זה", ואם אינה כתובה, כאילו אמר: וכל שיח השדה קודם זה היה בארץ וכל עשב השדה קודם זה צמח, שוב לא יפול עליו מאמר **"כי לא המטיר"**. הילכך על כרחינו לומר שאין פירוש "טרם" כמו קודם, זזה מוכיח על כל "טרם" שבמקרא שאינו מלשון קודם.

ועוד אחר **"כי טרם תיראון"** עדיין לא תיראון. פירוש. ועוד יש מוכיח אחר על זה, והוא **"טרם תיראון"**, כי אם יהיה פירושו קודם, ויהיה דבק עם "תיראון" הבא אחריו, יהיה מאמר חסר בהכרח, כי אי אפשר לומר שהספור הזה דבק עם **"והפשטה והשעורה נכתה"** אף אם נאמר שיהיה וי"ו "והפשטה" נוסף, כאילו אמר. קודם שתיראון, דהיינו בזמן המרד, הפשטה והשעורה כבר נכתה, ואין תקנה בהם עם תפילתי זאת, רק מכאן ולהבא, דאם כן מה צורך לומר **"כי השעורה אביב והפשטה גבעול"** גם **"והחטה והכסמת לא נכו"**. ואם לא יהיה דבק עם מלת "תיראון" רק עם מלת "זה", ואם איננה כתובה, כאלו אמר. קודם זה אתם יראים, אי אפשר זה בשום פנים, מפני שאם מלת "זה" מורה על עת המרד, יהיה פירושו קודם המכה אתם יראים ולא בעת המכה, וזה לא יתכן. ואין לומר שמלת "זה" מורה על "אפרוש כפי", כאלו אמר קודם שאפרוש כפי אתם יראים, כי מלת "זה" אינה נופלת רק על הדבר שנהיה, לא על פרישות כפים שעתיד להיות. גם אין לומר שמלת "זה" מורה על שאמרתי מאמר "כצאתי מן העיר אפרוש כפי" כאילו

אמר. קודם שומעכם מאמר "כצאתי מן העיר אפרוש כפי" אתם יראים, מפני שהמובן מזה הוא שאפילו בעת הזאת שהמכה עומדת אינכם יראים. גם אי אפשר לומר. קודם סור המכה או קודם שאפרוש אתם יראים, כי אין זה החסרון בכח המאמר כלל. ועוד, שאם כן היה לו לומר. ואתה ועבדיך ידעתי כי אחר כן תמרודו, שזהו המכוון פה. ולא יתכן לומר שאמר לו כן בדרך מוסר, כי זהו בעבור כבוד השם, וכבוד פרעה בטל כנגד כבודו יתברך ולא יפול בזה דרך מוסר.

והחכם רבי אברהם טען על דברי הרב ואמר. ש"רבינו שלמה אמר. **'כי טרם תיראון'**, כמו לא תיראון, וכמוהו **'טרם ישכבו'**. וזאת המלה איננה נמצאת כאשר חשב, כי לעולם יבא אחריה הענין. כי אחר **'טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית'**. והנה הטעם כאשר היתה קרובה עת שכיבתם נסבו על הבית. וככה **'טרם יקראו ואני אענה'**, וככה כל טרם שבמקרא, והנה אין טרם כמו לא". והרמב"ן ז"ל חזק דבריו ואמר. "ויפה תפש רבי אברהם על דברי רש"י, שאין **'טרם'** כמו 'לא', אבל הוא כטעם קודם". ואני תמה מאד על שניהם ז"ל, כי הרב ז"ל לא אמר בשום מקום שפירוש **"טרם"** כמו "לא", רק כמו "עדיין לא" כמו שתרגם אנקלוס. "עד לא". ועוד, מי מלל לאברהם כי מלת **"טרם"** לעולם יבא אחריה הענין. והנה **"טרם תיראון"** לולי שהוסיף עליו **"אפרוש כפי"** לא היה אחריו ענין. והרב ז"ל יחלוק עליו בתוספת ה"זה", והדין עמו, כי אין תוספת ה"זה" בכח המאמר. גם היה ראוי לומר. ואתה ועבדיך ידעתי כי בסור המכה תמרודו, שזהו המכוון פה, כי לא יפול דרך מוסר בענין שבין השם לפרעה כאשר חשב. וכן **"וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ"** ו**"טרם יצמח"** אין אחריו ענין, אם לא שימשיך הספור עד **"ואד יעלה מן הארץ"**, ויהיה הוי"ו נוסף, והרב יחלוק עליו בזה. וכן **"הטרם תדע כי אבדה מצרים"** אין אחריו ענין כלל. ועוד, הנה בכל המקומות שיבא הענין אחרי המלה הזאת הוא בא עם וי"ו - **"טרם יקראו ואני אענה"**, **"טרם ישכבו ואנשי סדום"**, **"בטרם תבא אליהן המיילדת וילדו"**, **"טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת"**, **"בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר"**, **"ונר אלהים טרם יכבה ושמאל שוכב"**. ואם יהיה פירושו מלשון "קודם", יצטרך לומר בכלם שהוי"ו במ כפ"א רפה בלשון ישמעאל, ואין זה נכון. לכן דברי המתרגם ודברי הרב הנמשך אחריו הם העיקר.

כשנגמרה בריאת עולם בששי. דהאי קרא **ד"וכל שיח השדה"** כו' אקרא **ד"אלה תולדות"** קאי, וקרא **ד"אלה תולדות"** א"ששי" קאי, שאז נגמרו כל "תולדות השמים והארץ".

קודם שנברא אדם. דכתיב בתריה. "ואדם אין".

ה' אלהים -

ה' הוא שמו.

פירוש שם העצם, כי זולתו כולם שם התואר, ושם העצם הוא אות וסימן על עצמותו יתעלה לראו בעיניו ולשמעו באזניו, ושם התואר הוא המורה על תואר מתואריו.

אלהים הוא שליט ושופט על כל.

פירוש הוא שם תואר מורה על שולטנותו ודיינותו, "וכן פירושו בכל מקום. ה' שהוא אלהים", לא ה' ואלהים. ואמר. "לפי פשוטו", מפני שרבותינו ז"ל דרשום לשני שמות מדת הדין ומדת הרחמים, כמו שאמרו. **"ביום עשות ה' אלהים - שתף מדת הדין עם מדת רחמים. ופירש שמות "ה' אלהים" שבפסוק "כי לא המטיר ה' אלהים" ולא שבפסוק "ביום עשות ה' אלהים" הקודם לו, מפני ש"ה' אלהים" שבפסוק "ביום עשות" כבר פירשם למעלה גבי "ברא אלהים" שבפסוק הראשון.**

פרק ב, ו**ואד יעלה -**

לענין ברייתו של אדם. בבראשית רבה.

לא לענין העשבים והאילנות, שאלו היה כן, היו העשבים צומחים קודם יצירת האדם עם האד המשקה פני האדמה, ש"ואד יעלה" קודם "וייצר" הוא, ומה טעם **"כי לא המטיר".** ומזה הצד בעצמו פירש **"ואד יעלה והשקה -**

שהעלה התהום והשקה העננים לשרות העפר",

שהשמש העלה האד מן הארץ, כמנהגו של עולם, מפני שזה הפועל הוא המטר, וכל עוד שלא נברא האדם לבקש מטר, לא המטיר, כדלעיל. אבל עכשיו שלא העלה האד אלא לענין ברייתו של אדם הראשון, צריך לומר שלא היה האד ההוא כמנהג האדים העולים מכח השמש ומשקים פני כל האדמה, רק במקום שבו נברא האדם, מכיון שלא נהיה רק לברייתו של אדם

"כגבל הזה שהוא נותן את המים ואחר כך לש את העסה".

ומה שאמר. **"והשקה את כל פני האדמה"** דמשמע אפילו במקומות אחרות, הוא משום דהוצבר עפרו מכל האדמה וכשבא האד במקום שנברא בו האדם הרי הוא כאלו בא אל כל פני האדמה.

פרק ב, ז**וייצר -**

שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים.

בראשית רבה. כאלו כתיב: ויצר ויצר שתי פעמים, שכן דרך התלמוד בכל מקום לדרוש עם כל אות ואות מהאותיות הנוספות כל המלה בכללה. בפרק אלו נערות. "נערה, נערה, הנערה", "בתולה, בתולות, הבתולות". ובפרק קמא דמגילה. "זמן, זמנם, זמניהם", וביומא. "קול לו, קול אליו", אף כאן מדהוה ליה למכתב. ויצר ביו"ד אחד וכתיב. **"וייצר"** בשני יודין קרי ביה. ויצר ויצר, היצירה האחת בעת יצירתו והאחרת לעת תחייתו. אבל בפרק עושין פסין דרשי להו. למאן דאמר **'ויקח אחת מצלעותיו'** - פרצוף, לדו פרצופים, ופירשו "וייצר" כמו **"ויצר אותו בחרט"**. ולמאן דאמר זנב דורש האחד מלשון. יצר, והאחד מלשון. יצר "כדרכי שמעון בן פזי דאמר. אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי". אבל לא לשני יצרים, יצר טוב ויצר רע, דאם כן הוה ליה למכתב גבי בהמה נמי **'ויצר'** בשני יודין דאית בה נמי יצר טוב ויצר רע, דהא חזינן דקא מזקא, דנשכה ובעטה, כדאיתא בברכות. ומה שתפש הרב האגדה של בראשית רבה והניח דברי התלמוד, הוא מפני שרחוק מפשוטו של מקרא שיתפרש **"וייצר"** מלשון צורה או האחד מיצר והאחר מיוצר.

עפר מן האדמה -

צבר עפרו מכל האדמה.

דאם לא כן "עפר מן האדמה" למה לי, בחד מינייהו סגי.

דבר אחר:

נטל עפרו כו'. בבראשית רבה.

"אמר הקדוש ברוך הוא. הריני בורא אותו ממקום כפרתו, והלואי יעמוד". פירוש. מן המזבח שנקרא "מזבח אדמה", דאם לא כן **"מן האדמה"** למה לי.

לנפש חיה -

חיה שבכלן, שנתוסף בו דיעה ודבור.

שאינ הנפש המשכלת נפש בפני עצמה כדעת הרופאים האומרים. "שלוש נפשות יש באדם. צומחת, חיונית ומדברת", אבל כל שלשתן אינן אלא נפש אחת והיא בעלת כחות רבות, שהנפש חיה שבאדם, אף על פי שהיא מתדמה לנפש חיה של בהמה וחיה במה שהיא בעלת הזנה והרגשה, מכל מקום היא מתחלפת במה שהיא נוספת הכחות, כי הנפש חיה של שאר הבעלי חיים הנה היא בעלת שתי כחות. צומחת ומרגשת, והנפש חיה של האדם היא בעלת שלש כחות. צומחת ומרגשת ומדברת. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירושו בהקדמת מסכת אבות.

פרק ב, ח

מקדם -

במזרחו של עדן נטע את הגן.

כי לא יתכן לפרשו מקודם, כמו "מימי קדם - קדמתה", כמו שתרגמו אנקלוס, מפני שפשוטי המקראות של "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כו' ואדם אין" כו', מורים שלא צמחו עשבים ואילנות כלל, לא של גן עדן ולא שאר המקומות, אלא אחר ברייתו של אדם. ופירוש "ותוצא הארץ" - שעמדו על פתח הקרקע מיום שלישי עד יום ששי, כמו שדרשו בבראשית רבה וכמו שכתב הרב לעיל. והיה דרב שמואל בר נחמני דאמר. "אדם נברא בששי וגן עדן בשלישי" פליגא אהיה דבראשית רבה דעמדו על פתח הקרקע עד יום ששי, ויפרש המקראות דלעיל שלא כמשמען. והמתרגם שתרגם. "מלקדמין" נמשך אחריו. והרב ז"ל נמשך אחר החולקים עליו, מפני שפשוטי המקראות הם לעזרו. אי נמי, בריאת גן עדן לחוד וצמיחתה לחוד, ולכולי עלמא בשלישי נבראת במאמר. "ותוצא הארץ", אלא שהמתרגם סובר שפירוש "ויטע" כפירוש "ותוצא", והוא ביום השלישי קודם בריאת אדם, והרב ז"ל סובר שהוא כמו "ויצמח", שהוא ביום הששי בעת שצמחו הצמחים, שזה היה אחר בריאת האדם, ונכתב שנית בעבור "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל" וכל הנמשכים אחריו.

ויהיה מ"ם "מקדם" כמ"ם "והעי מקדם" שפירוש. מפאת מזרח. ומה שאמר "במזרחו של עדן" אינו רוצה לומר שהמ"ם הוא במקום בי"ת, רק שטעמו הוא כן, שמכיון שנטעה מפאת מזרחו של עדן, הרי היא נטועה במזרחו. שאלו היה מכיון לפרש "מקדם" כמו בקדם, לא היה לו לומר אלא. 'מקדם - במזרח של עדן', ולמה האריך לומר. "במזרחו של עדן נטע את הגן". ועוד, שאם יהיה המ"ם של "מקדם" במקום בי"ת, היה לו לכתוב. 'מקדם העדן', לא סתם "מקדם", דסתם במזרח - במזרח העולם משמע, אבל אם יהיה מ"ם "מקדם" כמשמעו, אז הוא שב אל העדן דלעיל מיניה, כאלו אמר. מפאת קדם של עדן.

ואם תאמר הרי כבר כתוב "ויברא אלהים את האדם". אף על פי שמקום הקושיא הוא על "ויצר ה' אלהים את האדם", מכל מקום המתין הקושיא עד פה, כדי שיפרש תחלה "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם" - במזרחו של עדן, ואז יהיה גם זה מפרטי האדם, ויצדק מה שהשיב עליה. "סתם בריאתו מהיכן וסתם מעשיו" וחזר ופירש. "ויצר ה' עפר מן האדמה וגו'" ויצמח לו גן עדן "ויניחהו בגן עדן" כו', ואלו היה פירוש "מקדם" מקודם, לא היתה הצמיחה בעבורו, ואין זה מפרטיו.

וללמד

על העופות שנבראו מן הרקק.

לקמיה מפרש לה.

פרק ב, ט

ויצמח -

לענין הגן הכתוב מדבר.

על פי שכתוב סתם **"מן האדמה"**, שאם תאמר שעל הצמחים בכללם הוא מדבר, שצמחו ביום ששי אחר בריאת האדם, ופירוש **"מן האדמה"**. מן הארץ בכללה, ו**"בתוך הגן"**, דסיפיה דקרא, לא קאי אלא על העצים הסמוכים לפניו ולאחריו, היה לו להזכיר גם העשבים כמו שהזכירם בבריאתם. ועוד, למה תאר עתה האילנות בתואר **"נחמד למראה וטוב למאכל"** ולא בעת בריאתם. ורבותינו ז"ל חששו בשנוי מלת **"עץ פרי"** הכתוב אצל הצווי ולא אצל הפועל אף על פי שבשניהם כתוב **"עושה פרי"**, ואיך לא יחושו על אלה השנויים.

בתוך הגן -

באמצע.

תרגם אנקלוס. "במצעות גינתא". ולא מפני שמלת "תוך" מורה על זה, שהרי מצינו בכמה מקומות מלת "תוך" שאינו מורה על האמצע. וגם המתרגם עצמו תרגמם "בגו". אלא מייתורא דקרא הוא דקא דייק לה, שאלו היה כמשמעו, לא היה צריך לכתבו, שכבר כתב: **"ויצמח ה' אלהים מן האדמה"**, שפירוש מן הגן, וליכא למימר ש"בתוך הגן" הוא פירוש "מן האדמה", דאם כן 'מן הגן' מבעי ליה.

פרק ב, יד

קדמת אשור -

למזרחה של אשור.

כי הה"א שבמלת "קדמה" שהוא במקום למ"ד בתחלתה שב תי"ו בסמיכות ויהיה פירוש **"קדמת אשור"**. לקדם של אשור. ואחר שקדם הוא מזרח בכל מקום, יהיה פירושו. למזרח של אשור, והרב ז"ל רמז כל זה בלשונו, כי במלת "של", הורה שתי"ו **"קדמת"** מורה על הסמיכות. ובאות "למ"ד" של "למזרחו" הורה שתי"ו **"קדמת"** הוא במקום הה"א של "קדמה" שהוא במקום למ"ד בתחלתה. ובאמרו. "למזרחו של אשור" הורה שפירוש קדם - מזרח.

הוא פרת החשוב על כלם, הנזכר על שם ארץ ישראל. כי מלת "הוא" אינה נאמרת רק על הדבר המפורסם, היותר ידוע, כדי להודיע בו הנעלם, כמו. **"הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש"**, לא אחשורוש האחר, כי מצאנו "דריוש בן

אחשורוש". ומה שנכתב "הוא" בכל שאר הנהרות, מפני שארץ החוילה וארץ כוש וארץ אשור כלם מפורסמים, ועל ידם נודעו מי הם הנהרות האלו, אבל נהר פרת שנכתב בו "הוא" אינו מפני היותו יותר ידוע, רק לחשיבותו, לומר שהוא החשוב מכלם, להיותו מגבולי ארץ ישראל. וכן כתוב. **"עד הנהר הגדול נהר פרת"**, ופרש"י. "לפי שהוא דבק לארץ ישראל קורהו גדול, ואף על פי שהוא מאוחר מהארבעה ראשים, משל הדיוט עבד מלך מלך". ופירוש. "החשוב על כלם הנזכר על שם ארץ ישראל" הוא שהודיענו שהנהר הרביעי הוא החשוב על כולם מפני שפרת מגבולי ארץ ישראל ונמצא שהנהר הרביעי נקרא על שם ארץ ישראל ועבד מלך מלך.

פרק ב, טו

ויקח -

לקחו בדברים נאים ופתהו לכנס. בבראשית רבה.

שהלקיחה אינה נופלת רק על העתקת הדבר מרשות אחר לרשותו או ממקום למקום, ופה אינו לא זה ולא זה, שלא נזכר בשום מקום - בריאתו עד שנאמר שלקחו משם והביאו לגן עדן. ולכן יהיה פירוש זאת הלקיחה מלשון פיוס ומשיכת הלב, כאלו אמר. לקח את לבו והביאו תחת רשותו, וכן. **"קח את הלויים - קחם בדברים"**.

פרק ב, יח

לא טוב היות האדם לבדו -

שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקדוש ברוך הוא בעליונים יחיד, וזה בתחתונים.

בראשית רבה. "אמר הקדוש ברוך הוא: אני יחיד בעולמי וזה יחיד בעולמו. אני אין פריה ורביה לפני וזה אין פריה ורביה לפני. יאמרו כל הבריות. הואיל ואין פריה ורביה לפני הוא שבראנו, הדא הוא דכתיב: **'לא טוב היות האדם לבדו'**, כדי שלא יאמרו שתי רשויות הן".

ומכאן תשובה להרמב"ן ז"ל שאמר בפסוק **"לא טוב היות האדם לבדו -** אינו נראה שנברא האדם מתחלה להיות יחיד בעולם ולא יוליד, שכל הנבראים זכר ונקבה נבראו להקים זרע, וגם העשב והעץ זרעם בהם. אבל יתכן שהיה כדברי האומר. 'דו פרצופים נבראו', ונעשו באופן שיהיה בהם טבע מביא באברי ההולדה מן הזכר לנקבה כח מוליד". אבל לדברי האומר. "זנב" לא ידעתי מה תהיה תשובתו בהם. אבל ממה שכתב הכתוב **"פרו ורבו"** קודם מאמר **"לא טוב היות האדם לבדו"** אין מזה טענה על הבראשית רבה, דיש לומר דמאמר **"פרו ורבו"**

לא נאמר רק אחר מאמר **"לא טוב היות האדם לבדו"** ואין מוקדם ומאוחר בתורה. ומה שתלו הטעם של **"לא טוב היות האדם לבדו"** כדי שלא יאמרו שתי רשויות הן, ולא אמרו מפני ש**"לא תהו בראה לשבת יצרה"**, הוא מפני שממלת **"לבדו"** משמע שלא הקפיד רק על יחידותו, שאלו היה יותר מאחד והיו בלתי פרים רבים, לא היה מקפיד על היותם בלתי פרים ורבים. ועוד, היה לו לומר. לא טוב היות האדם בלתי פרה ורבה. ומפני שזה הטעם קרוב לפשוטו של מקרא הביאו הרב בפירושו.

עזר כנגדו -

זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם בו.

כלישנא קמא דרבי אלעזר ביבמות פרק הבא על יבמתו. ופרש"י. **"כנגדו - חלוקה** עליו וסותרת דבריו", וזהו **"להלחם בו"**. ואף על גב דמלשון **"כנגדו"** לא משתמע אלא נכחו, מלשון **"נגד ההר"**, מכל מקום מאחר שכל המעיז - משים פניו כנגד פני המעיז בו, והמתבייש ההפך, כנה האשה המעיזה על בעלה, שהיא **"כנגדו"**. אי נמי, מדכתיב **"כנגדו"** בלא יו"ד, משמע שהוא מלשון נגידת מלקות. והיינו כלישנא בתרא דרבי אלעזר, דרמי קראי אהדדי **"כתיב 'כנגדו', וקרינן כניגדו"** ופרש"י. **"כתיב כנגדו - מדלא כתיב ביו"ד, לשון נגידה דמלקות הוא"**. ואף על גב דפירוש רש"י דהכא אתיא כלישנא קמא, יש לומר דלא פליגי אלא ביש אם למקרא, דלישנא קמא סובר. דיש אם למסורת אמרינן, יש אם למקרא לא אמרינן, ומשום הכי לא דריש **"כנגדו"** אלא לפי המסורת מלשון נגידת המלקות, ורמי קראי ד**"עזר"** ו**"כנגדו"**. ולישנא בתרא סובר יש אם למקרא ולמסורת ומשום הכי רמי ממקרא למסורת כתיב **"כנגדו"** לשון נגידת מלקות, וקרינן כניגדו ביו"ד מלשון נכח ועזר.

פרק ב, יט

ויצר וגו' מן האדמה -

היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה.

פירוש. ואם כן אין לתרץ זה ההכפל אלא בדרשא שדרשו בחולין פרק השוחט. **"כתוב אחד אומר: 'ישרצו המים כו' ועוף יעופף', אלמא ממיא איברו, וכתוב אחר אומר. 'ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים', אלמא מארעא איברו. אמר לו.**

מן הרקק נבראו".

ופרש"י. **"רקק - שיש בו מים ויבשה"**. והזכיר החיה, כדי ללמדך **"שבשעת יצירתן"** כו', וזהו שכתוב אחריו **"ועוד כאן למדך"** כו'. וזהו ללשון אחרון שהוא העיקר בכל מקום. אבל ללשון ראשון אין זו אלא דחיה בעלמא, כדאמר להו רבן גמליאל

לתלמידיו. "וכי קשה בעיניכם שדחית את אויבי בקש". והאי "ועוד למדך כאן" כו' אינו ממה שהשיב לאותו המין על קושיית המקראות, שהרי לפי הלשון האחרון, שהוא העיקר, דחיה בעלמא היא, אלא תשובת ייתור המקרא שהוא קושייתו של רש"י ז"ל, כמו שנראה מדבריו "היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה", כלומר ולא היה לו לכתוב כאן "ויצר" שכבר כתיב "ויעש", היא התשובה של "ועוד למדך כאן" כו'. וכן כתב למעלה. "וכן אצל בהמה חזר וכתב 'ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה' כדי לפרש 'ויבא אל האדם' הבהמות והעופות. "ואת כל עוף" דבק עם "ויצר" לפי התשובה הזאת. אבל התשובה לאותו המין שהיא תשובה לקושיית העוף, יחוייב לפרש ש"ואת כל עוף" דבק עם "ויבא" ולא עם "ויצר" דלעיל מיניה, ועל זה אמרו שהיא דחייה בעלמא. ואם כן קושיית הייתור מתורצת בשתי תשובות. האחת, כדי ללמוד שבשעת יצירת הבהמות והעופות מיד הביאן אל האדם, והשנית, כדי ללמד מקושיית המקראות שהעוף נברא מן הרקק.

ובדברי אגדה יצירה זו לשון רדוי וכבוש. בבראשית רבה.

וכאלו אמר. וישעבד ה' אלהים מברואי האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, ויביאם אל האדם. פירוש. תחת ידו ורשותו.

וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה וגו' -

סרסו ופרשהו.

הפכהו ממצבו, כאלו כתוב: כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם הוא שמו. ואז יהיה פירושו - כשתוסיף מלת "שם" אחר "האדם", ומלת "לעולם" אחר "שמו" -
"כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם, הוא שמו לעולם",

הגמל בשם גמל, והשור בשם שור. ובזולת תוספת "שם", יהיה פירוש **"יקרא לו"** כמו **"קראן לו"**, לא קריאת השמות, ואז אין טעם למאמר "הוא שמו". ובזולת תוספת מלת "לעולם" אין טעם למאמר "הוא שמו", דמאי רבותיה, כל איש מבני אדם נמי כשיקרא שם לשום דבר הוא שמו. וליכא למימר "הוא שמו" המונח עליו מתחלה קודם קריאתו של אדם הראשון, כי עדיין לא נקראו להן שמות אלא על ידו. ובזולת ההפוך יהיה המובן ממנו שכל מה שיקרא לו האדם בשם **"נפש חיה"** הוא שמו, ובזולת זה השם אינו שמו, ואין זה אמת, שהרי שם **"נפש חיה"** כולל כל הבהמות והחיות והעופות. וממאמר **"וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה"** משמע שלא קרא זה השם רק לקצתם. ועוד, מה טעם **"ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה"** והלא אין כאן כי אם שם **"נפש חיה"** לבדו.

פרק ב, כ - כא

ולאדם לא מצא עזר כנגדו ויפל ה' אלהים תרדמה -

כשהביאן הביאן לפניו כל מין ומין זכר ונקבה כו'. בבראשית רבה.

"דאם לא כן, פתח בקריאת השמות וסיים ב"עזר". ומה שהוצרך לפרש על חבור שני מקראות "ולאדם" ו "ויפל", הוא מפני שלולא "ויפל" היינו מפרשים העזר הזה בקריאת השם, ופירוש "כנגדו". כנגד עצמו. כלומר, לא מצא שום עזר להעזר ממנו בקריאת שם האדם, כמו שמצא לכל הבהמות והחיות והעופות דברים עוזרים לקריאת שמותיהן.

מצלעותיו מסטריו. בבראשית רבה. מלשון צד, דהיינו צד אחוריו, כי תרגום "ולצלע המשכן - ולסטר משכנא". ולא מלשון "נשתברו רוב צלעותיה". וזהו אליבא דכולי עלמא, כמו שכתב רש"י בפרק עושין פסין. ד"בין לרב ובין לשמואל לשון צד הוא, כמו 'ולצלע המשכן השנית'. ומה שכתב אחר זה. "זהו שאמרנו שני פרצופין נבראו", לאו מתרגום. "סטרו" הוא דמפיק לה, אלא שפירש אותו אליבא דמאן דאמר "ויקח אחת מצלעותיו - פרצוף".

ויסגור בשר תחתנה -

מקום החתך.

זהו אליבא דמאן דאמר "ויבן ה' אלהים את הצלע" - זנב, שלא נחסר מגופו כלום והוצרך לומר "מקום החתך", דאלו למאן דאמר פרצוף הוי "ויסגור בשר תחתנה" כמשמעו למלאות החסרון. ואף על פי שהרב ז"ל פסק כמאן דאמר "פרצוף" כדלעיל, מכל מקום רצה לפרש המקרא הזה אפילו אליבא דמאן דאמר "זנב". אבל זהו דבר תימה למה לא נהג הדרך הזאת גבי "זכר ונקבה ברא אותם". ושמה יש לומר, משום דקרא ד"וישן ויקח" מוכח טפי כמאן דאמר זנב שהיא חתיכת בשר ולפיכך "וישן ויקח" שלא תתבזה עליו. וזהו מה שכוון הרב בהפוכו, שפירש "ויסגור" קודם "וישן ויקח", כדי להורות שלמאן דאמר חתיכת בשר צריך לומר "וישן", שלא יראהו ותתגנה עליו, מה שאין כן למאן דאמר פרצוף.

פרק ב, כב

ויבן -

כבנין כו'.

בערובין אליבא דמאן דאמר "פרצוף", דלולי זה אין צורך לבנין אלא לחלוק בלבד. אבל למאן דאמר "זנב" אי אפשר בלא בנין.

ויבן את הצלע לאשה -

להיות אשה.

הוצרך להדביק מאמר **"ויבן את הצלע"** עם מלת **"לאשה"**, להורות על דבקות מלת **"לאשה"** עם מלת **"ויבן"**, שאז יתפרש שבנין הצלע היה באופן להיות אשה. אבל אם היתה דבקה עם **"אשר לקח מן האדם"** לבד, לא היתה מודעת איכות הבנין מה הוא ועל מה הוא. ומזה הטעם עצמו הוכרח לפרש. **"לאשה"** - להיות אשה, שפירושו להיות הבנין ההוא תמונת אשה, ולא שלקח אותה בעבור אשה, כמו **"ולקחת לך לאשה"**, כי אז לא תהיה מלת **"ויבן"** ידועה, איך הוא בנינה.

כמו **"ויעש אותו גדעון לאפוד"** להיות אפוד. שלא יתכן לפרשו בעבור אפוד, לסבה הנזכרת.

פרק ב, כג

זאת הפעם -

מלמד שבא אדם כו'. ביבמות פרק הבא על יבימתו.

"אמר רבי אלעזר. מאי **'זאת הפעם'**, מלמד שבא אדם" כו'. ופרש רש"י. "מדקאמר **'זאת הפעם'**, מכלל דפעמים אחרים שמש ולא עלו בדעתו". ואף על גב דקרא לאו בתשמיש קמיירי, כיון דבבת זוגו קמיירי היינו תשמיש. והכי קאמר. זאת הפעם היתה בת זוגי עצם מעצמי, אבל קודם לכן היתה משאר בעלי חיים, שאינם עצם מעצמו, מכלל דשמש עמהם. אי נמי, אין זה אלא רמז בעלמא, אבל עיקר הדבר אינו אלא מן **"והאדם ידע את חוה אשתו"**, כדלקמן.

לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו' -

מכאן שנברא העולם בלשון הקודש. בבראשית רבה.

"שמעת מימך גיני גיניאה, אתרופו אתרופיאה, גברא גברתא", אין שם האשה נגזר משם האיש בשום לשון חוץ מלשון הקדש.

פרק ב, כד

על כן יעזב איש -

רוח הקודש אומרת כן.

ולאו אדלעיל מיניה קאי דכתיב **"ויאמר האדם"** וגו', דהא מהאי קרא נפקא לן דבן נח מוזהר על אמו, ועל אשת אביו, ועל אשת חברו, ועל רביעת הזכור והבהמה, כדתניא בסנהדרין בפרק ארבע מיתות. ובבראשית רבה אמרו. "מנין שהן מוזהרין על גלוי עריות כישראל, שנאמר. **'ודבק באשתו'** - ולא באשת חברו, **'באשתו'** ולא בזכור, **'באשתו'** ולא בבהמה". והכי קאמר **"על כן"** מאחר שבת זוגו של אדם

לא נבראת אלא מגופו ומעצמו, ולא כשאר הבעלי חיים, לפיכך אני מזהיר בהם שיעזוב כל אחד את אביו, דהיינו אשת אביו ואת אמו, שלא ישתמש עמהם כאותו תשמיש של בת זוג, אלא **"ודבק באשתו"** ולא באשת חבירו כו', כדתניא בסנהדרין.

לבשר אחד -

ושם נעשה בשרם אחד.

פרק ארבע מיתות ובבראשית רבה, לא שהם עצמם יהיו בשר אחד. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין בזה טעם, כי גם הבהמה והחיה יהיו לבשר אחד בולדותיהן". ואני תמיה מאד איך לא השגיח בדברי הרב שאמר. "על כן יעזוב - רוח הקדש אומרת כן לאסור על בני נח העריות", שזה מורה שכל זה הפסוק אינו אלא אזהרה על העריות. ולא פירש העריות היוצאות מ"בשר אחד", כמו שלא פירש העריות היוצאות משאר מלות זה הפסוק, מפני שסמך על הברייתא דפרק ארבע מיתות, דתניא. **"על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו"** רבי עקיבא אומר. **'אביו'** זו אשת אביו, **'אמו'** זו אמו ממש, **'ודבק'** ולא בזכור, **'באשתו'** ולא באשת חברו, **'והיו לבשר אחד'** מה שנעשים לבשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נולדין מן האדם". וככה אמרו בבראשית רבה בהדיא. **"והיו לבשר אחד"**

על ידי הולד שנוצר בין שניהם הם נהיים לבשר אחד",

וכונתם בזה אינו אלא למעט הבהמה והחיה, שאין ולד נוצר מזווגם עם האדם, עד שיעשו לבשר אחד. שהרי הברייתא בפירוש לא מיעטה הבהמה והחיה אלא מ"והיו לבשר אחד" שנעשים לבשר אחד בולדותיהן, לאפוקי זווג האדם עם הבהמה וחיה שאינם לבשר אחד. והרב עצמו מסתמא לא כוון בפירוש זה רק למעט הבהמה והחיה שאינם נולדים מן האדם.

פרק ב, כה

ולא יתבוששו -

שלא היו יודעין דרך צניעות.

בראשית רבה. טוב ורע הם הנאָה והמגונה, שעדיין לא אכלו מעץ הדעת שבו נכנס בהם יצר הרע, שהוא סבת ההסתבכות לעניני ההמון ובמנהגותיהם הנקראים טוב ורע. ובהדיא אמרו שם שלא היו יודעים להבחין בין טוב לרע, אף על פי שהיו יודעים להבחין בין האמת והשקר.

פרק ג, א

והנחש היה ערום –

מה ענין זה לכאן, היה לו לסמוך "ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" אלא למדך מאיזה סבה קפץ הנחש כו'.

רבה בשם רבי יהושע בן קרחה.

ומשמע דסבירא ליה לרבי יהושע בן קרחה שהכתנות הללו בתחלת בריאתן נעשו מיד מפני הצנה והחום, שלא היו יכולים להתקיים בזולתן, ומשום הכי קשיא ליה דלא הוה צריך קרא לומר אלא "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו" וגו' תכף אחר "ויהיו שניהם ערומים", שאילו היה סובר שהכתנות הללו לא נעשו אלא מפני הבושה, שהיו מקפידין על גילוי הערוה, לא הוה קשיא ליה ולא מידי, שהרי המקומות כסדרן הן כתובין, שאי אפשר לומר ספור "ויעש ה' אלהים כתנות עור וילבישם" קודם ספור "וידעו כי ערומים הם", שהיו מקפידים על גילוי הערוה. ואי אפשר לומר שהיו מקפידים - אלא אחר שאכלו מעץ הדעת ונפקחו עיניהם "וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלה תאנה" לכסות ערותם. ואי אפשר לומר "וידעו כי ערומים" הם קודם ספור החטא, ואי אפשר לומר ספור החטא אלא אחר ספור "והנחש היה ערום" שעל ידו היה החטא. וכיון שכן, מנא ליה לרבי יהושע לומר שהכתנות הללו בתחלת בריאתן מיד נעשו מפני הצנה והחום עד שיקשה עליו זה, דילמא לא נעשו הכתנות הללו אלא מפני הבושה ויהיו המקראות כסדרן. ועוד, אם כשבראן הלבשים מיד מפני הצנה והחום, איך היו ערומים ולא יתבוששו בשעה שהיו מתעסקים בתשמיש עד שראה אותם הנחש ונתאוה להם. ומהו זה שכתוב "וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות" דמשמע שאחר שחטאו ונפקחו עיניהם "וידעו כי ערומים הם ויתפרו", והלא מתחלה כשנבראו מיד הלבשים מפני הצנה והחום שלא היו יכולים להתקיים.

ערום מכל -

לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו, "ערום מכל" "ארור מכל".

בבראשית רבה בשם רבי מאיר.

שלא היה לו לכתוב אלא. 'והנחש היה ערום ויאמר אל האשה' למה אמר "מכל חית השדה", וכי אם לא היה ערום מכולם, אף על פי שהיה ערום ממנה, לא היה יכול לפתותה, אלא להודיעך שלפי ערמתו היתה מפלתו, שאינו דומה חוטא המכיר את רבונו ומכוין למרוד בו, לחוטא מי שאינו מכיר את רבונו.

אף כי אמר -

שמא אמר לכם.

בבראשית רבה. שאי אפשר לפרשו כמשמעו, כמו "אף כי אנכי אעננו", "אף כי נתעב ונאלח", "אף כי הבית הזה", שפירושם. כל שכן, מפני שהוא התחלת דבור. גם אי אפשר לפרשו מלשון אמת, כמו שפירשו אנקלוס, מפני שאם יהיה על דרך שאלה, יחוייב שנאמר שאמרה לו האשה או בעלה מקודם שהשם הזהירם על זה, ולכן שאל אותה אם הוא אמת מה שאמרו לו, ולא מצאנו זה בשום מקום. ואם יהיה על דרך האמות שאמר לה. דעי שהאמת הוא שהשם גזר עליכם לא תאכלו משום אחד מכל עץ הגן. וענתה האשה. אין האמת כן, אלא "מפרי עץ הגן נאכל ומפרי כו' לא נאכל", איך יתכן שיהיה הנחש יודע אמתת הצווי שצוה השם לאדם יותר מהאשה ששמעה אותו מבעלה שצווה מפי השם, והלא לא היה הצווי הזה רק לאדם לבדו, ומאין ידע הנחש זה עד שיהיה חולק עם האשה ששמעה הדבר מפי בעלה. אך לא ידעתי אנה מצא רש"י "אף כי" בלשון "שמא".

אבל הרד"ק פירש אותו כל שכן, ומפני שהוא התחלת דבור ואי אפשר זה, הוכרח לומר שאמר לאשה דברים אחרים. "שהמקום שונא אתכם בעבור שאתם גדולים משאר היצורים שלא יעשה לכם מעלת כך וכך, וכל שכן שאמר לכם אל תאכלו מכל עץ הגן, לזה תכירו ששונא אתכם". ואמר אחר זה. "ואל יקשה עליך התוספת הזו, כי לא יתכן לפרשו בשום פירוש שבעולם מבלתי תוספת אחר, לפי שאמר 'אף', ואף לעולם מוסיף על אשר אמר".

אף על פי שראה אותם אוכלים.

אף על פי שלא נודע זה מן הכתוב, הסברא מוכחת עליו, דאם לא כן מהיכן היו אוכלים.

פרק ג, ד

לא מות תמותון -

דחפה עד שנגעה בו.

בבראשית רבה. דאם לא כן היאך האמינה לו במה שהוזרה בו ולא עמדה להכחישו.

פרק ג, ה

כי יודע -

כל אומן שונא בר אומנותו, מן העץ אכל וברא את העולם.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "כי יודע אלהים וגו' והייתם כאלהים" אדרבה היא הנותנת שיצום לאכול ממנו כדי שיהיו כאלהים להבין ולהשכיל.

פרק ג, ו

ותרא האשה -

ראתה דבריו של נחש והנאו לה כו'.

ונחמד העץ להשכיל "יודעי טוב ורע". בבראשית רבה. והכי פירושו. כיון דמלת **"ותרא"** דהכא אי אפשר להתפרש בהרגשה חושיית שאכלה ממנו והרגישה טוב טעמו, שהראיה נאמרת על כל החושים כמו. **"וכל העם רואים את הקולות"** במקום שומעים, מפני שאחריו **"ותקח מפריו ותאכל"**, ויחוייב מזה לפרש אותה על ההבנה השכלית, כמו **"ולבי ראה"**, שהבינה דברי הנחש ונכשרו לה דבריו. ויחוייב מזה שיתפרשו כל השלשה מאמרים הללו שהם **"כי טוב העץ למאכל, וכי תאוו הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל"** על שלשה דבורי הנחש שהם **"ונפקחו עיניכם, והייתם כאלהים, יודעי טוב ורע"**. ומה שפירש **"כי טוב העץ למאכל"** על הדבור השני של הנחש, ולא על הסדר, הוא מפני שפירוש דבור השני של האשה מורה על הדבור הראשון של הנחש, והדבור השלישי של האשה מורה על הדבור השלישי של הנחש ונשאר הדבור הראשון של האשה בהכרח על הדבור השני של הנחש.

ותתן גם לאישה עמה -

שלא תמות היא וישא אחרת.

בבראשית רבה.

ולפיכך נתנה גם לאישה תכף, שיאכל גם הוא, כדמשמע ממלת "עמה".

גם -

לרבות בהמה וחיה.

בבראשית רבה.

"הכל שמעו ובאו ואכלו, חוץ מעוף אחד ששמו חול. הדא הוא דכתיב: **'וכחול ארבה ימים'**", דאם לא כן למה נקנסה עליהם מיתה. אבל לא שנתנה להם האשה ואכלו, דלא שייך בהו טעמא דאשה, וזהו שהכריח לרבותינו ז"ל בבראשית רבה לומר ש"הכל שמעו ובאו ואכלו", שפירושו מעצמם, ולא שהיא נתנה להם.

פרק ג, ז

ותפקחנה וגו' -

לענין החכמה דבר הכתוב.

רוצה לומר שלא נתנה בהם חכמה מתחלה, ועכשו נתנה, שהרי למעלה גבי **"ולא יתבוששו"** כתב: "ואף על פי שנתנה בו דעה לקראת שמות לבהמות ולעופות".

אלא לענין החכמה של ידיעה זאת שנודע להם עכשו מה שאבדו, כמו שאמרו בבראשית רבה. "וכי סומין היו. רבי יודן בשם רבי יוחנן בן זכאי אמר. משל לערוני אחד שהיה עובר לפני חנותו של זגג, והיתה לו קופה מלאה כוסות, והפשיל במקלו ושבירן עמד ותפשו. אמר ליה. ידע אנא דלא מהנינא מינך כלום, אלא בא ואראך כמה טובות אבדת", כך הראה לו הקדוש ברוך הוא לאדם כמה טובות אבד.

וידעו כי ערומים הם -

מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה.

היא מצות "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו". אבל לא ידעתי למה לא פירש שידעו הבושת שיש בעומד ערום, כדפירש גבי "מי הגיד לך כי ערום אתה". ושמא יש לומר, דגבי "ואירא כי ערום אנכי" שלא יסבול להתפרש רק מענין הבושה, ולא מענין העדר המצוה, כי לא תהיה היראה אלא ממה שעבר באזהרה שהוזהר בה, ולא ממה שהוא ערום מן המצוה. גם לא יפול מאמר "מי הגיד לך" על היותו ערום מן המצוה, שהוא עצמו יודע שעבר עליה, הוכרח לפרש קרא ד"ואירא כי ערום אנכי ואחבא" שהוא מקרא קצר, כאילו אמר. ואירא כי ערום אנכי, והוא בושת להראות ערום לפניך, ואחבא. ואז אמר לו ה'. מי הגיד לך לדעת שבושת יש בעומד ערום. אבל גבי "וידעו כי ערומים הם" שאפשר להתפרש בלתי שום קצור, פירשו "ערומים מן המצוה". ופירוש ותפקחנה עיניהם בידיעה הזאת.

פרק ג, ח

וישמעו -

שהיה מתהלך בגן.

הוסיף מלת "היה" על מלת "מתהלך", כי בזולת זה תהיה מורה על הזמן ההוא, גם הוסיף אות "ש"ן" ואמר. "שהיה מתהלך", מפני שמלת "מתהלך" חסרה ש"ן, כמו - מן "הדרך ילכו בה" - שילכו בה, אף כאן "וישמעו את קול אלהים" שמתהלך בגן ולכן "ויתחבא". וכשהוסיף מלת "היה" על מלת שמתהלך בא הש"ן במלת "היה" כאילו אמר. וישמעו את קול אלהים שהיה מתהלך בגן ויתחבא.

לרוח היום -

לאותו רוח שהשמש באה משם.

פירוש לאותה פאה שמשם השמש באה להשקע, והיא הפאה המערבית, שלפנות ערב מתחילה השמש להשקע. וזהו שכתב אחר זה. "שלפנות ערב חמה במערב", רצה לומר לפאת מערב. ובבראשית רבה. "משום זבדי בן לוי אמרו.

לרוח מערבית דנו, דכתיב. 'לרוח היום' לרוח שהיא שוקעת עם היום". פירוש שהחמה שוקעת יחד עם היום, שמאז מתחיל להשקע גם היום. וזהו שתרגם אנקלוס. "מינח יומא" בעת שהיום קרוב לבית מנוחו. אבל התרגום הירושלמי שתרגם. "לרוח היום - לתוקפיה דיומא", הוא אליבא דרב דאמר. "לרוח מזרחית שהיא עולה עם היום". פירוש. בעת שהחמה זורחת ועולה יחד עם היום, שהיא הפאה המזרחית, שכשהיא עולה וזורחת עולה גם היום.

והם סרחו בעשירית.

בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות. "אמר רבי חמא בר חנינא. שעה ראשונה הוצבר עפרו. שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית נצטוה, עשירית סרח, אחת עשרה נדון, שתים עשרה נטרד והלך לו", וזהו כדברי זבדי בן לוי שפירש "לרוח היום" בעת שהשמש לרוח מערבית, ולא כרב דאמר. לרוח מזרחית, שבאותה שעה עדיין לא סרח.

פרק ג, ט

איכה -

שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום.

בבראשית רבה. פירוש. שאם היה מענישו פתאום בלתי שאלת "איכה" היה נבהל מלהשיב לו חטאתי, וה' למען רחמיו חפץ בתשובתן של רשעים כדי שלא להענישם. וכן פירש בהדיא גבי "אי הבל אחיך - להכנס עמו בדברי נחת אולי ישיב. אני הרגתיו וחטאתי לך". ומה שכתב כאן. "וכן בבלעם 'מי האנשים האלה עמך' להכנס בדברים", ובפרשת בלעם פירש. "להטעותו בא, לומר פעמים שאין הכל גלוי לפניו ואין דעתו שוה עליו" כו'. יש לומר, דהתם נמי להכנס עמו בדברים הוא, אלא שרצה לתת טעם על ההכנסה עמו בדברים, כמו שנתן טעם גבי אדם וקין. ומפני שאינו נופל שם הטעם שנתן גבי אדם וקין, שהרי בלעם עדיין לא התחיל בעבירה, נתן טעם אחר ואמר. כדי להטעותו.

פרק ג, יא

מי הגיד לך -

מאין לך לדעת מה בושת יש בעומד ערום.

דאם לא כן מאי "מי הגיד לך" דקאמר, והלא "אף הסומא יודע כשהוא ערום". וליכא למימר ערום מן המצוה כדלעיל, שזה לא יפול עליו מאמר "מי הגיד לך"

שהוא עצמו יודע שעבר עליה. ועוד, שלא תפול היראה אלא על שעבר על האזהרה שהוזהר בה, לא על היותו ערום מן המצוה. אלא על כרחך למדנו שבעבור דרכי הצניעות הוא דקאמר, שלא היה מכיר זה מתחלה אלא אחר שאכל מעץ הדעת שנכנס בו יצר הרע באכילתו.

המן העץ -

בתמיה.

פירוש וכי מן העץ אשר צויתך וגו' אכלת ועברת על אזהרתי, והוא השיב. האשה אשר נתת לי גרמה לי. ואלו היתה שאלה, לא היה לו להשיב אלא. הין.

פרק ג, יב

אשר נתת עמדי -

כאן כפר בטובה.

שה' נתן לו את האשה לטובתו להיות לו לעזר כנגדו, והוא כפר בטובה ואמר. אתה גרמת לי שנתת אותה לי. דאם לא כן מאי "אשר נתת עמדי", האשה נתנה לי מבעי ליה.

פרק ג, יג

השיאני -

הטעני.

לא מלשון הסתה ופתוי, כמו "השיאוך יכלו לך", דאם כן אין זאת תשובה לדברי ה'.

כמו "אל ישיא אתכם חזקיהו". שהוא מלשון הטעאה. גם יתכן שהגזרה הזאת בכל מקום הוא מלשון הטעאה. ומה שהביא - "אל ישיא אתכם חזקיהו" לראיה שהוא מלשון הטעאה ולא משאר המקראות, אינו רק להיותו יותר מבואר. ואיך שיהיה הוא חולק עם הרד"ק ז"ל שפירש הכל מלשון הסתה ופתוי. אך יש לתמוה ממה שכתב גבי "כי עשית זאת -

מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית"

אלמא השאה זאת לשון הסתה ופתוי הוא, ולא לשון הטעאה, שהרי גבי מסית כתוב בפירוש. "כי יסיתך". ושמה יש לומר, שההסתה עצמה אינה אלא על ידי הטעאה. ומה שפירש גבי "כי יסיתך - אין הסתה אלא גירוי, שמשאיו לעשות כן", הוא מפני שהגירוי אינו בא אלא מדברים מטעים. ופירוש "שמשאיו לעשות כן" -

מטעהו לעשות כן. וכן מה שאמרו. משיאו עצה פירושו. מטעהו בעצה שאינה הוגנת לו.

פרק ג, יד

כי עשית זאת -

היה לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

בבראשית רבה. ולא הבינותי זה, שהרי הנחש מסית איקרי, כמו שאמרו.

מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית,

והמסית כבר חייבה עליו התורה מיתה, אף על פי שדברי הרב ודברי התלמיד דברי הרב שומעין, ואם כן מהו זה שאמרו. "שאלו שאלו למה עשית זאת היה לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", דמשמע דאלו היה משיב זה היה נפטר מענשו. ועוד, שלא אמרו זה אלא גבי שליח לדבר עבירה שיודע באיסורו של דבר ועובר בו, כדמשמע מלישנא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וכדאיתא בקדושין פרק האיש מקדש, אבל הכא שהאשה לא ידעה באסורו של דבר, שהרי הנחש הטעה אותה, כמו שאמרה. "**הנחש השיאני**", שפירושו הטעני, והמוטעה כשוגג לכל דבריו, לא שייך בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. תדע, שהרי בפרק שני דקדושין גבי שליח שלא עשה שליחותו מעל, פריך תלמודא. "נימא אין שליח לדבר עבירה" והקשו התוספות. "והא על כרחין בשוגג קא מיירי, דאי במזיד ליכא מעילה, וכיון דשוגג הוא, לא שייך ביה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". ואף על פי שיש להשיב על הקושיא הזאת שהנחש לא הטעה את האשה אלא לענין זה שאמר לה שהשם לא הזהיר אתכם אלא מפני קנאתו שיודע הוא שבאכילתו תהיו יוצרי עולמות כו' כדלעיל, אבל לעולם יודעת היתה שהשם הזהיר על זה ולא היה לה לעבור על דברי השם, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, מכל מקום קושיית המסית במקומה עומדת, דלא גרע ממסית שחייבה עליו תורה מיתה ואף על פי שדברי הרב ודברי התלמיד דברי הרב שומעין. ואין להשיב אף על פי כן היה לו לשאול אותו כדי שישב התשובה הזאת ויבטלנה שלא יחשוב החושב שהיה לו להשיב, דאם כן מאי "מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית" דקאמר, דמשמע שאם היה משיב היה זוכה בדבריו. ושמא יש לומר, דהכי קאמר. מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית, שאם היו מהפכין היה לו לשאול אותו כדי להסיר עצמו מן התרעומת, שלא יאמרו שאלו היה מהפך בזכותו היה מוצא לו זכות והיה נוצל מן העונש.

מכל הבהמה ומכל חית השדה -

אם מבהמה נתקלל.

פירוש. אם נתקלל בעבור שלו יותר מן הבהמה.

מן החיה לא כל שכן.

שהפחותה שבבהמות שוהה בעבור שלה יותר מן החיה, כדאיתא בפרק קמא דבכורות.

שימי עבורו של נחש שבע שנים. שהרי ימי עבורו של חתול חמישים ושנים יום, והחזיר ששים יום, והשועל ששה חדשים ובהמה טהורה הדקה חמישה חדשים, והגסה תשעה חדשים, והבהמה טמאה שנים עשר חדש, והזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והקוף והקיפוף שלוש שנים, והאפעה שבעים שנה, כדתניא בפרק קמא דבכורות ובבראשית רבה. ומדלא הוה ליה למכתב אלא 'מכל הבהמה' וכל שכן מן החיה וכתב "מכל החיה", שמע מינה דהכי קאמר. "ארור אתה מכל הבהמה" כבהמה אצל החיה, וכמו שקללת הבהמה מן החיה היא על אחת שבע, ומאי ניהו חמור מחתול, שבשנה אחת של עבור החמור, מתעבר החתול שבע פעמים, כל עבור מחמישים ושנים יום, ככה נתקלל הנחש מהבהמה על אחת משבע. וכיון שהבהמה מתעברת פעם אחת בשנה, יהיה עבור הנחש פעם אחת לשבע שנים. וליכא למימר ד"מכל החיה" דהכא היינו ארי או אפעה, דאם כן הוה ליה למכתב. 'מכל החיה' וכל שכן מן הבהמה, מדכתב שניהם, שמע מינה לומר לך כשם שנתקללה בהמה טמאה מהחיה כך נתקלל הנחש מהבהמה. ואם תאמר, אימא כשם שנתקללה הפחותה שבבהמות מהפחותה שבחיות על אחת שלש, ומאי ניהו עז מהחתול, כך נתקלל הנחש מהבהמה על אחת שלש, דהוה ליה חמיסר ירחי. כבר תרצו בגמרא. "כיון דקללה הוא, שדי קללה עלויה", הלכך כל מה שאתה יכול לדרוש להחמיר הקללה שדי עלויה. והוא הדין נמי הוה מצינן לאקשו"י אימא כשם שנתקללה בהמה מחיה על אחת שנים, ומאי ניהו חמור משועל, כך נתקלל הנחש מהחמור על אחת שנים. אלא דאיכא לשנו"י כדשניין לעיל. "שדי קללה עלויה". ועוד, "מכל הבהמה ומכל החיה" כתיב, דמשמע משום בהמה דיתרה קללתה על שום חיה, אבל ליכא למימר כשם שנתקללה החיה מן הבהמה על אחת שלש ומאי ניהו ארי מן החמור, כך נתקלל הנחש מאותה חיה על אחת שלש, דהוה ליה תשע שנים, דמי כתיב מכל החיה ומכל הבהמה, "מכל הבהמה ומכל החיה" כתיב, מן הבהמה שנתקללה מחיה ולא מן החיה שנתקללה מן הבהמה.

על גחנך תלך -

רגלים היו לו.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"על גחונך תלך"**, מעיקרא נמי הכי הוה.

פרק ג, טו

ואיבה אשית -

אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם ותשא אשתו.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"ואיבה אשית בינך ובין האשה"** דקאמר ליה, דמשמע שהיה מקפיד על אהבתה.

ואתה תשופנו עקב -

לא יהיה לך קומה, ותשכנו בעקבו.

דאם לא כן, מאי ענין **"ואתה תשופנו עקב"** בקללתו של נחש, הא לאו קללה היא זו. ואם תאמר, אי הכי **"מ"גחונך תלך"** נפקא. יש לומר, דאי מהתם הוה אמינא ההוא לקציצת רגלים לחודיה, שיהיה הליכתו על גחוונו ולא על רגליו, אבל אם רוצה לקום קום בקומה זקופה, כתב רחמנא **"תשופנו עקב"** להודיע שלא יהיה לו קומה זקופה. והוסיף. **"בי"ת"** בתחילת **"עקב"** ו"וי"ו" בסופו ואמר **"בעקבו"**, מפני שבזולת תוספת הבי"ת בראשו והו"ו בסופו יהיה פירושו באחרונה, כמו **"לעולם עקב"**, ועם תוספת הו"ו בסופו והבי"ת בראשו יהיה פירוש. בעקב שלו. ויחויב מזה שיחסר גם ממלת **"ראש"** בי"ת, כי לא יתכן להיות פירוש **"ראש"** - תחלה, ופירוש **"עקב"** - בעקב שלו, רק פירושו. הוא ישופך בראשך ואתה תשופנו בעקבו.

ואף משם תמיתנו. דאם לא כן אין **"תשופנו"** דומה ל"ישופך", דהתם הכאה שיש בה מיתה והכאה שאין בה מיתה, ומ"ראש" ו"עקב" משמע דאין בין שתי ההכאות אלא חלוף מקומות בלבד. ואשר הביאו לפרש **"ראש"** ו"עקב" כמשמעם עד שיצטרך לומר. **"ואף משם תמיתנו"**, ולא פירשם תחלה וסוף מלשון **"ראש דברך אמת"**, ו"לעולם עקב", מפני שדרך הנחש לנשוך לעולם, בין קודם ההכאה בין אחר ההכאה. גם כי המנהג הוא להכות הנחש בראשו, והנחש ישך בעקב או קרוב לו.

ולפי שהלשון נופל על הלשון, כתב לשון נשיפה בשניהם.

פירוש אף על פי ש"תשופנו" הוא לשון שריקה, ו"ישופך" הוא לשון כתיחה, מכל מקום מפני שהלשון של **"תשופנו"** הוא כמו הלשון של **"ישופך"**, ומנהג הכתוב, מדרך הצחות, לעולם להשוות הלשונות אף על פי שהם מתחלפי הפירוש, כמו **"רוכבים על שלשים עיירים ושלשים עיירים להם"**, **"בלחי החמור חמור חמרתים"**,

הוכרח לכתוב שניהם בלשון "נשיפה" אף על פי שהאחד מלשון כתיבה והאחר מלשון שריקה. שלא יתכן שיהיו שניהם מלשון כתיבה, שאין הכתיבה נופלת אלא בראש - **"שברת ראשי תנינים"**, ובנשיכת הנחש אינו נופל בו כתיבה רק שריקה. ולא שניהם מלשון שריקה כי אין שריקה לאדם בעת הכאת הנחש.

פרק ג, טז

עצבונך -

זה צער גדול בנים.

והרויך -

זה צער העבור.

בערובין פרק המוצא תפלין. אבל בבראשית רבה אמרו: **"עצבונך"** - זה צער העבור, **"והרויך"** זה צער העדוין" פירוש צער הוסתות, שפירוש **"היתה לי עדנה"** תרגם אותו יונתן בן עוזיאל. "עדויין", כמו שכתב בעל הערוך.

תשוקתך -

לתשמיש ואף אל פי כן אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך הכל ממנו ולא ממך.

שאין לך קללה גדולה מזו, דאם לא כן מה ענין תשוקתה בתשמיש אצל קללותיה. אבל הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין זה נכון, כי זה שבח באשה, כמו שאמרו. 'וזו מדה יפה בנשים'". ואני תמיה מאד איך לא השגיח להבדיל בין מדה יפה לברכה, כי אף על פי שהיא מדה יפה, שלא יהיה לה מצח לתובעו, מכל מקום קללה היא לה, שתהא משתוקקת ולא יהא לה מצח לתובעו.

פרק ג, יז

ארורה האדמה בעבורך -

מעלה דברים ארורים זבובים ופרעושים ונמלים.

פירוש: אין הארירה הזאת לאדמה אלא לאדם, שמולידה לו דברים ה מצערים אותו. וזהו שנראה ממאמר "ולאדם אמר" וגו', שפתח בקללתו ואמר. **"ארורה האדמה"**. וכן נראה גם ממלת **"בעבורך"**, כלומר שארירותה היא בעבורך, רצה לומר מצד הנזק המגיע לך ממנה. ומה שכתב אחר זה.

"משל ליוצא לתרבות רעה שהבריות מקללות שדים שינק מהם"

נראה שהקללה והארירה היא באדמה, ופירוש **"בעבורך"** - בסבתך שהבריות מקללות שדים שינק מהם, והוא סותר מה שפירש תחלה. אבל בבראשית רבה

כתוב בלשון אחר. "ארורה האדמה שתהא מעלה לך דברים ארורים כו'. ועוד, לפי שנברא ממנה אדם נתקללה, משל ליוצא לתרבות רעה כו", ולפי זה צריך לגרוס. "דבר אחר. משל ליוצא לתרבות רעה". אבל בקצת ספרים אינו כתוב בהם זה המשל כלל. ומה שאמרו. ש"מעלה זבובים ופרעושים" כו' ולא אמרו שתעלה צמחים מרים ובעלי ריח רע וכיוצא בהן, הוא מפני שכל אלו הם בכלל "קוץ ודרדר".

פרק ג, יח תצמיח לך –

הארץ כשתזרענה מיני זרעים.

ותהיה תי"ו "תצמיח" תי"ו לנקבה נסתרת, לא תי"ו הנוכח, כי אין אדם משתדל בצמיחת קוץ ודרדר. ואמר. "כשתזרענה מיני זרעים" דאם לא כן מאי גריעותא, וכי תעלה על דעתך שתצמיח לך מיני זרעים מבלתי שתזרענה.

קנריס ועכביות והן נאכלין על ידי תיקון.

פירש בעל הערוך. "מיני ירקות שהן מרים וצריכים לתקן על ידי האור ברותחין. תרגום 'כערער בערבה - כעכבית במשרה', וקנריס בלשון לעז קרד"י". ומה שכתב. "ונאכלין על ידי תיקון" הוא ממה שכתוב אחריו "ואכלת את עשב השדה" שפירושו שעל כרחק מהם תהיה פרנסתך, כדלקמן.

ואכלת את עשב השדה -

קוצים ודרדרים ושאר עשבי השדה.

פירוש. "קוץ ודרדר" לאו דוקא, אלא הוא הדין עשבים אחרים, דאם לא כן מאי שנא הני מכל עשבי השדה. ועוד, הנה כתוב אחר זה "ואכלת את עשב השדה", ואם היה פירוש "קוץ ודרדר" דוקא, ולא שאר מיני עשבים, מאי "ואכלת את עשב השדה", דמשמע כל מיני עשבים, והלא אין שם רק "קוץ ודרדר".

ועל כרחק תאכלם.

שפירוש "ואכלת את עשב השדה" - ואכלת על כרחק את עשב השדה, מאחר שלא תצמח מכל מיני הזרעים שזרעת בה אלא אלו. ולפיכך צריך לומר שאכילת העשבים כאן היא קללה, אף על פי שמאמר "הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע" היא ברכה.

פרק ג, יט

בזעת אפך -

לאחר שתטרח בו הרבה.

כאלו אמר 'אחר זיעת אפך תאכל לחם', לא שתאכל לחמך מעורב עם הזיעה כפי המובן, רק פירושו. אחר שתטרח בו הרבה עד שתד הזיעה מאפך תאכלנו. ומפני שאין הזיעה באה אלא אחר הטורח אמר. 'אחר הזיעה' במקום אחר הטורח.

פרק ג, כ**ויקרא האדם -**

חזר הכתוב לעניינו הראשון. ב"ויקרא האדם שמות", ששם היה ראוי לכתוב "ויקרא האדם שם אשתו חוה".

ולא הפסיק אלא ללמדך כו'.

שאלו לא היה מפסיק בין קריאת שמות הבהמות ובין קריאת שמה, אף על פי שהיינו יודעים שקריאת שמה אחר בריאתה היתה, והכתוב הקדימה להסמיך קריאת שמה לקריאת הבהמות, מכל מקום לא היינו יודעים מי גרם לו לאדם שיברא לו אשה אחר שנברא לבדו. אבל עכשו שספור בריאתה הוא בין קריאת שמות הבהמות לקריאת שמה, למדנו שהגורם לזה היא קריאת השמות. שכשהביא לקרוא להם שמות הביא מכל מין ומין זכר ונקבה כדלעיל, ועל ידי זה "אמר. לכלן יש בן זוג, ולי אין בן זוג, מיד ויפל" וגו'. ומשום דאיכא לאקשוי אם כן היה לו לכתוב קריאת שמה אחר בריאתה מיד, ולמה לא נכתב אלא פרשת הנחש. תירץ ואמר. "ועל ידי שכתב 'ויהיו שניהם ערומים' סמך לו פרשת הנחש, מפני שמתוך שראה אותה ערומה" כו', כדלעיל. ואם תאמר, אם כן גבי "והנחש היה ערום" למה לא אמר. 'היה לו לסמוך ויקרא האדם שם אשתו' כדהכא, אבל אמר. "היה לו לכתוב 'ויעש ה' אלהים' וגו'. יש לומר, דהתם דקאי אקרא ד'ויהיו שניהם ערומים', קשיא ליה למה לא כתב מיד "ויעש ה' אלהים כתנות עור" שהיא תרופתן של ערומים, והכא דקאי אקרא ד"ויקרא האדם שם אשתו חוה" קשיא ליה למה לא כתב אותו גבי קריאת השמות.

פרק ג, כא**כתנות עור -**

יש אומרים חלקים כצפורן מדובקים על עורם.

בראשית רבה. כאלו אמר. כתנות על עורן.

ויש אומרים דבר הבא מן העור כגון צמר ארנבים שהוא חם ורך.

בראשית רבה. כאלו אמר. כתנות צמר העור.

פרק ג, כב

היה כאחד -

הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים.

בבראשית רבה.

ואם כן תהיה מלת "ממנו" דבקה עם "לדעת טוב ורע" כלומר שממנו ומעצמו הוא שידע הטוב והרע שאין לו מכריח על פעולותיו הבחירות, כמאמר התנא. "והרשות נתונה". וכן תרגם אנקלוס. "מיניה למידע טב וביש", כי מלת "ממנו" הדגושה מורה על יחיד נסתר. והרב ז"ל סמך על מה שפירש על מלת "כאחד" - כמו שאני יחיד בעליונים" ששוב לא יתכן להיות "ממנו" דבק עם מלת "כאחד", כי אז לא יורה על יחיד בעליונים, אלא על רבים, ולפיכך לא פירש בו כלום. אך מה שאמר:

"ומה היא יחידותו לדעת טוב ורע מה שאין כן בבהמה וחיה",

לא הבינותי כוונתו. שאם נאמר שהטוב והרע הם דרכי הצניעות כדפירש לעיל, אין זה נמצא בעליונים, שהרי אין למעלה מדרכי הצניעות אלא שכל ומדע. ואם נאמר שהטוב והרע הם השכל והמדע, אף על פי שאין זה אמת כדלעיל, לא יהיה השם בזה יחיד בעליונים, שהרי גם המלאכים בעלי שכל ומדע הם. ואין טעם לומר שכמו שאני יחיד בעליונים באלהות, ככה הוא יחיד בתחתונים בידיעת הטוב והרע, דמה דמיון יש ביניהם בזה עד שיקפיד שמא יאמר שהוא אלוה.

ועתה פן ישלח ידו וגו' -

ולומר אף הוא אלוה.

בראשית רבה. דאם לא כן למה היה מקפיד אם יחיה לעולם.

פרק ג, כד

מקדם לגן עדן -

במזרחו של גן.

בבראשית רבה. שאף על פי שהלמ"ד מפסיק הסמיכות המורה על מזרחו של גן, הלמ"ד פה משמש בלשון של, כמו "לעבדך ליעקב" של עבדך של יעקב, "למי אתה" - של מי אתה". ולא כמו שתרגמו אנקלוס. "מלקדמין", שהוא אליבא דמאן דאמר קודם גן עדן נבראו המלאכים, שסובר שה"כרובים" הם מלאכי חבלה, ו"להט החרב" הם משרתיו אש לווהט. שאין טעם לומר שהשכין הכרובים קודם גן

עדן כדי לשמור הדרך, שאפילו אם לא היה משכין אותם עד אחר גן עדן היו יכולין לשמרו. ועוד שהלמ"ד של "לגן" ימאן זה. ומה שאמר. "במזרחו של גן" במקום ממזרחו, אינו מפני שהמ"ם הוא במקום בי"ת, אלא מפני שהמ"ם הוא כמ"ם **"והעי מקדם"** שפירושו. מפאת מזרח, אף כאן מפאת מזרחו של גן, והיינו במזרחו.

חוץ לגן.

שאי אפשר להיות בתוך הגן לצד מזרחו, כמו **"ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם"** שפירושו. בתוך העדן במזרחו של עדן, דהא **"וישלחהו ה' אלהים מגן עדן"** כתיב, שהוציאו לחוץ. ואי אפשר לומר שהשכין ה**"כרובים"** ואת **"להט החרב"** בתוך הגן כדי לשמור מבחוץ את הדרך שלא יבא להכנס בה, מפני שאין דרך שומרי העיר שיהיו עומדים בתוך העיר אלא חוץ מן החומה או על החומה עצמה.

החרב מתהפכת -

ולה להט.

כאלו אמר. וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת החרב המתהפכת שיש לה להט בהפיכתה. והוצרך לזה, מפני שלולי זה, מורה שהשכין הכרובים והלהט של החרב המתהפכת, והלהט הוא מקרה ואין בו קיום בעצמו, ואיך תפול עליו השכנה.

פרק ד

פרק ד, א

והאדם ידע את חוה -

כבר קודם ענין של מעלה קודם שחטא כו'.

לא כן 'וידע אדם' מיבעי ליה, כמנהג הכתוב בכל מקום לכתוב הפעולות זו אחר זו על הסדר עם תוספת וי"ו בראשה. כמו **"ותהר"** ואחריו **"ותלד"**, ואחריו **"ותאמר קניתי"** ואחריו **"ותוסף ללדת"** ואחריו **"ויהי הבל"**. אבל **"והאדם ידע"** שהקדים השם לפועל משמע שהוא ספור מה שעבר, כמו **"ויוסף הורד מצרימה"** שחזר לענין ראשון וכן **"והנחש היה ערום"** שכבר היה ערום, אלא שהסמיכו כאן ללמד מאיזו עצה קפץ הנחש עליהם, כמו שכתב הרב שם. וכן **"ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו"** שכבר היה רועה שם מתחלה, אלא מפני שהוצרך עתה להודיע מחזה הסנה, הוצרך לכתוב ששם היה רועה תמיד. אבל ממה שכתב **"זאת הפעם עצם מעצמי"** אין להוכיח שנזדווג עמה קודם החטא, משום דהוא לאו בתשמיש המטה קמיירי, אלא בבת זוגו, דעד השתא לא הוה ליה, והשתא הוה ליה. והיה

דרכי אלעזר דפרק הבא על יבמתו דאמר. "מאי **'זאת'**. מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ופרש"י. "מדקאמר **'זאת הפעם'** מכלל דפעמים אחרים שמש ולא נתישבה דעתו", אינו אלא רמז בעלמא, אבל עיקר לימודו מהכא נפקא. ואי לאו האי קרא שמוכיח שכבר ידעה קודם שחטא והוצרכו למצא שום רמז מורה עליו, לא היו סומכים אקרא ד"**זאת הפעם**", מפני שאינה ראייה גמורה, דהוה אמינא "**זאת הפעם**" ראיתי נקבה דומה לי "**עצם מעצמי ובשר מבשרי**", אבל עד עכשו לא ראיתי נקבה דומה לי. וכן ההיא דרבי יהושע בן קרחא דאמר: מתוך שראה אותן הנחש ערומים ועוסקים בתשמיש ונתאוה להם קפץ עליהם, ומפיק לה מדהסמיך פרשתו של נחש אצל "**ויהיו שניהם ערומים**" אינו אלא רמז בעלמא, אחר שנודע להם מן המקרא הזה שכבר ידעה קודם שחטא. וכן ההיא דסנהדרין פרק אחד דיני ממונות, דאמרינן. "שביעית נזדווגה לו חוה, עשירית סרח" דמשמע שידעה קודם שחטא, אינו אלא אחר שנודע מכאן שכבר ידעה קודם שחטא. אי נמי, הא דדייק מהכא אינו אלא בעבור ההריון והלידה הכתובים אחריו, אבל לא על שידעה מתחלה, שכבר ידענו זה מהמקראות הראשונות מ"**זאת הפעם עצם מעצמי**", ומסמיכות פרשת הנחש אצל "**ויהיו ערומים**" כדלעיל. וכן משמע נמי מדברי הרב דקאמר. "שאם כתב **'וידע אדם'** נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים", ואלו בענין ידיעת חוה לא קאמר. אבל ההיא דרבי חמא בר חנינא דאמר. "שמינית - עלו למטה שנים וירדו ארבעה, עשירית - סרח" דמשמע שגם הלידה קדמה לסרחון, מהכא נפקא.

שאם כתב וידע אדם משמע שלאחר שנטרד היו לו בנים. אבל לא היינו טועים לומר שאחר שנטרד ידע את חוה, שהרי מ"**זאת הפעם עצם מעצמי**" נפקא שכבר ידעה, כדפירש הרב. והא דקאמר. "**והאדם ידע** - כבר", ואחריו "וכן ההריון והלידה" דמשמע ד"והאדם ידע כבר" אף על התשמיש קאי. לא קשיא, דאיכא למימר דקרא ד"**והאדם ידע**" לא בא אלא לענין ההריון והלידה, להודיע קדימתו לענין ההריון והבנים אבל לענין התשמיש לא הוצרך להודיעו שאף בזולת המקרא הזה כבר ידענו זה מ"**זאת הפעם**" ומסמיכות פרשת הנחש לפרשת "**ויהיו שניהם ערומים**" כדלעיל.

ק"ו -

על שם קניתי.

כי אין הפרש בין קני לקין, שאין הכתוב מקפיד בשמות, רק בדקדוק הפעלים, כי מצאנו "יעבץ" מגזרת עצב, ו"שמואל" מן שאילתיהו. ואולם הרב הוצרך לפרש "ינחמנו - ינח ממנו", כדי שיהא "נח" נגזר ממנו על צד היותר טוב. דומה למאמר

רז"ל. "כל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמיה להו בלאוי יתירי", וכל היכא דליכא למידרש מוקמינן להו בלאוי יתירי.

את ה' -

עם ה'.

ששלושה שותפין יש לוולד. האב והאם והשכינה עמהם. וכמו שאי אפשר להיות ולד מן האב לבדו או מן האם לבדה, כך אי אפשר עם שניהם יחד רק בשיתוף השכינה עמהם, כמו שאמרו בבראשית רבה. "לשעבר אדם נברא מאדמה, וחיה מאדם, מכאן ואילך 'בצלמינו כדמותינו', לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש, ולא שניהם בלא שכינה". ותניא נמי בשלהי המפלת. "שלושה שותפין יש באדם. הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו מזרע לובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראות העין ושמיעת האזן ודבור הפה והלוך הרגלים ודעה ובינה והשכל". ומהכרח המדרשות הללו הוכרח הרב לפרש "את ה' - עם ה'", ולא מן ה'.

פרק ד, ב

את קין, את אחיו את הבל -

בת תאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתיים.

בבראשית רבה.

אבל בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות. "אמר רבי חמא בר חנינא. עלו למטה שנים וירדו ארבעה", דלא דריש אתים לרבויה.

לכך נאמר "ותוסף". שהוסיף לידתו של הבל על לידתו של קין, שלידתו של קין שתיים, הוא ותאומתו, ולידתו של הבל שלשה, הוא ושתי תאומותיו. ומה שאמרו בבראשית רבה. "תוספת ללידה ולא תוספת לעבור", שכולם נולדו בעבור אחד, מ"ללדת" הוא דקא דייקי לה, מדקאמר "ותוסף ללדת" ולא אמר ותוסף להתעבר.

רועה צאן -

לפי שנתקלה האדמה פירש לו מעבודתה.

דאם לא כן למה הניח עבודת האדמה שמזונותיו ממנה ותפש עבודת הצאן שאין מזונותיו ממנה, שהרי לא הותר הבשר עד אחר המבול. ואם תאמר, אם כן מאחר שאין מזונותיו מן הצאן למה תפס האומנות הזאת, אחר שאין לו הנאה ממנה. ויש

לומר, אף על פי שהבשר אסור להם, החמאה והחלב והגבינה והצמר והעורות להתכסות בהן, שאינם נזקקים להמית בריה, לא נאסרו. ומפני שאלו הן יותר מפירות האדמה אחר קללתה, בחר האומנות הזאת וברח מעבודת האדמה.

פרק ד, ג

מפרי האדמה -

מן הגרוע.

לא כן מה טעם **"ואל מנחתו לא שעה"**. ועוד, מדספר בשבחה של מנחת הבל ואמר. **"מבכורות צאנו ומחלביהן"** ואלו במנחתו של קין סתם ולא פירש, למדנו מכאן שגרוע היה.

ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה.

בבראשית רבה. "מראשית פרי האדמה לא נאמר, אלא **'מפרי האדמה'** ממותר מאכלו. וחכמים אומרים. מן הפסולת ומן הגרוע שבזרעים, ומה היה, זרע פשתן היה. משל לאריס רע שהיה אוכל את הבכורות והיה מביא למלך את הסייפות". ושמעתי שמסופי תיבות של קרבן, שהוא פירוש ה"מנחה", למדו זה, כי אותיות "קרבן" במילואם קו"ף רי"ש בי"ת נו"ן, סופן פשתן.

פרק ד, ד

וישע -

וכן **"אל ישעו" אל יפנו.**

לא גרסינן לה, דאם כן הוא סותר מה שכתב בסוף אלה שמות. "ואי אפשר לומר **'ואל ישעו'** לשון **'וישע ה' אל הבל ואל קין ואל מנחתו לא שעה'** ולפרש אל ישעו אל יפנו" כו'.

ירדה אש וליחכה מנחתו.

דאם לא כן מנא ידעי נן ששעה אל מנחתו של זה ולא אל מנחתו של זה.

פרק ד, ז

לפתח חטאת רובץ -

לפתח קברך חטאך שמור.

לא הספיק לו לומר פה "כתרגומו" כמו שאמר גבי **"הלא אם תטיב שאת"**, מפני שפירוש התרגום שתרגם. "ליום דינא" לא נודע אם רוצה בו על יום הדין של חבוט הקבר, או על יום דינה של גיהנם. והרב הכריע שרוצה בו על יום הדין של חבוט

הקבר, מפני שאין ליום דינה של גיהנם רמז "לפתח". אבל **"ואליך תשוקתו"** אינו מתיישב לפי המתרגם, מפני ש"אליך תשוקתו" לפי דעתו שב על ה"חטאת" השמור לו ליום הדין שלא ישקוט מלהפרע ממנו, אלא אליו משתוקק תמיד עד שיפרע ממנו, אם לא ישוב, ואם ישוב ימחל עונו. ולפיכך פירש אותו על היצר, כפי מה שפירושווה בפרק קמא דקידושין, שהוא שוקק ומתאוה אליך, ואין תאותו אלא שימשול בך להכשילך, ואם תרצה תתגבר עליו ותמשול בו. והכי קאמר. מה שתליתי הדבר בידך שתטיב ולא תטיב, הוא מפני שיצר הרע אף על פי שאלריך תשוקתו ומתאוה תמיד להכשילך, יש לך כח וממשלה להתגבר עליו למשול בו.

פרק ד, ח

ויאמר קין אל הבל -

יש מדרשי אגדה אך זהו ישובו של מקרא.

אף על פי שכל המדרשות ההן כולן מפרשים אותו בדברי ריב, מכל מקום אין המקרא מתיישב על פי אותן המדרשות. שקצתן אמרו על חלוק העולם, "אחד נטל את הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין. דין אמר. ארעא דאת קאים דידי הוא. ודין אמר. מה דאת לביש דידי הוא", וקצתן אמרו. שניהם נטלו קרקעות, רק שהאחד אמר. שבית המקדש הוא בחלקי, והאחר אמר. הוא בחלקי. וקצתן אמרו. על תאומה יתירה של הבל היו מריבין. "זה אומר. אני נוטלה שאני בכור, וזה אומר. אני נוטלה שנולדה עמי", ואין המקרא מתיישב בשום אחד מהם. שאם כן היה לו לומר. ויאמר קין אל הבל אחיו כך וכך, או שלא יאמר כלל **"ויאמר קין אל הבל אחיו"** מאחר שלא פירש מה שאמר לו, אבל מה שפירש הרב. "בדברי ריב סתם", די במה שאמר "ויאמר קין אל הבל אחיו" שפירש. "שעל ידי דברים שאמר לו קם והרגו" ומסתמא לא היו אלא דברי ריבות.

פרק ד, ט

לא ידעתי -

נעשה כגונב דעת העליונה.

שחושב שאין הכל צפוי לפניו, דאם לא כן לא היה מכחיש.

פרק ד, י

דמי אחיך -

דמו ודם זרעיותיו.

בראשית רבה. "דם אחיך אין כתיב כאן אלא 'דמי אחיך', דמו ודם זרעיותיו".
ואנקלוס שתרגם. "קל דמי זרעין דעתידין למיפק מן אחך קבלו קדמי מן ארעא"
ולא הזכיר דמו, הוא מפני שהוא מבואר מן הכתוב.

פרק ד, יא

מן האדמה -

יותר ממה שנתקלה היא כבר בעונה.

פירוש. באותו עון שצותה להוציא עץ פרי, שטעם עזו ופריו שוים, "והיא לא
עשתה כן אלא 'ותוצא הארץ עץ עושה פרי' ולא העץ פרי", כדלעיל.
ו"כשנתקלל אדם על עונו, נפקדה גם היא על עונה",

לא על עון זה שפצתה את פיה לקחת את דמי אחיו, שעדיין לא נתקלה על זה
העון, ואיך יאמר. ארור אתה יותר מקללת האדמה, כי מ"ם "מן האדמה" כמ"ם
"מכל מלמדי". ופירוש "אשר פצתה" - ויען אשר הוסיפה על חטאה ופצתה את
פיה לקחת את דמי אחיך מידך, אני מוסיף לקלל אותה עוד קללה אחרת
שכש"תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואיננו נכון, כי בכאן לא ארר האדמה בעבורו כאשר
באביו. אבל אמר שיהיה הוא ארור ממנה, ופירש הקללה שלא תוסף תת כחה
אליו ושיהיה נע ונד בה". ולא הבינתי דבריו, כי גם הארירה הראשונה אינה אלא
שיהיה הוא ארור ממנה, שתעלה לו "דברים ארוכים זבובים ופרעושים ונמלים"
ושיזרענה מיני קטנית והיא תצמיח לו "קנריס ועכביות" כדלעיל.

אך מה שיש לתמוה על פירוש רש"י ז"ל הוא מה שכתב. "וגם בזו הוסיפה לחטא
אשר פצתה את פיה לקבל את דמו" דמשמע שהפתיחה הזאת שפצתה את פיה
לרעה היתה. ואלו בפרק אחד דיני ממונות אמרו. "מיום שפתחה הארץ לקבל דמו
של הבל שוב לא פתחה". ופריך תלמודא. "והא כתיב 'ותפתח הארץ את פיה'.
ומשני נפתחה לרעה ולא נפתחה לטובה" אלמא פתיחתה לקבל דמי הבל לטובה
היתה ולא לרעה, ואיך כתב רש"י.

"וגם בזו הוסיפה לחטא והנני מוסיף לה קללה".

ושמא יש לומר, שפתיחתה לקבל דמי הבל אף על פי שה' חשבו לה לחטא, מכל
מקום היא לא היתה פתיחתה אלא לטובה, כדי לכסות דמו של הבל, ואלו
פתיחתה לבלוע את קרח לא היתה אלא לרעה אף על פי שה' לא חשבו לה
לחטא.

פרק ד, יב

נע ונד -

אין לך רשות לדור במקום אחד.

שאי אפשר לומר שהוא המתחייב מקללת "לא תוסף תת כחה לך", שיחוייב מזה שיגלה ממקום למקום לבקש מקום שתתן כחה לו, כמו שפירשו קצת מפרשים. כי כשראה שנתקיימה קללתו במקום שהיה עובד בו ולא נתנה לו כפעם בפעם, יתיאש מיד מלבקש מקום אחר, כי "לה' הארץ ומלואה".

פרק ד, יג

גדול עוני מנשוא -

בתמיה.

וחסר ה"א התימה, כמו "ארדוף אחרי הגדוד". כי לא יתכן לפרשו בניחותא, ויהיה פירוש "מנשוא" על עצמו, שאם כן היה מגדיל חטאו, וזה לא יתכן, דאם כן מאי "הן גרשת אותי והיה כל מוצאי יהרגני", הרי הודה בגודל עונו וראוי לכל זה, אם לא שיפרש "עוני" עונשי, כמו שפירש החכם רבי אברהם אבן עזרא. והרב ימאן זה, כי העון בכל מקום הוא החטא, לא העונש. ופירוש "כי לא שלם עון האמורי" - לא נגמר עדיין חטאו "להיות משולח ומגורש מארצו עד אותו זמן, שאין הקדוש ברוך הוא נפרע מהאומה עד שתתמלא סאתה, שנאמר. 'בסאסאה בשלחה תריבנה'", כמו שפירש הרב שם בעצמו.

אתה טוען עליונים ותחתונים כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן אימא אין הכי נמי.

פרק ד, טו

לכן כל הורג קין - זה אחד מן המקראות שרמזו ולא פירשו. דהוה ליה למימר. לכן כל הורג קין אעשה לו כך וכך, והכתוב קצר ושתק מהעונש. "כי שבעתים יוקם קין" "היא נקמת הבל מקין", לא נקמת קין מהורגו, כמבואר מדברי למך לנשיו. ועוד, "כי שבעתים יוקם" אינה תשובה למאמר "והיה כל מוצאי יהרגני", דאדרבה הוא סבה שכל מוצאו יהרגהו מאחר שלא יוקם עד סוף שבעה דורות.

שבעתים יוקם -

לסוף שבעה דורות.

אף על פי שהוא על משקל שנים, כי מצאנו "ואור החמה יהיה שבעתים" ופירש ואמר. "כאור שבעת הימים".

וסוף המקרא שאמר כו' למדנו שתחלת המקרא לשון גערה הוא, שלא תהא בריה מזיקתו.

שלולי סוף המקרא היינו מפרשים "לכן כל הורג קין" הבטחה לטובה, שכל מי שיהרגנו אטיב לו. דומיא ד"כל מכה יבוס", שהיא הבטחה לטובה, ורמז ולא פירש, אבל עכשו שכתב "שבעתים יוקם קין", שלא יקח הבל נקמתו מקין עד סוף שבעה דורות, למדנו שרצון הכתוב ב"לכן כל הורג קין", אינו אלא גערה, שכל ההורג אותו יענש –

"שלא תהא בריה מזיקתו".

וחסר "כי" קודם מלת "שבעתים", כאלו אמר: 'כי שבעתים יוקם קין' פירוש. שלא יקבל הבל נקמתו מקין עד שבעה דורות, וכיון שאינו בן מות עד שבעה דורות, הנה כל ההורג את קין אענישנו בלי ספק. גם יתכן לפרש שהוא חסר וי"ו, שכל הורג קין סוף אענישנו ולא יוקם הבל מקין עד שבעה דורות.

וישם ה' לקין אות -

חקק לו אות משמו במצחו.

ופירוש "אות" - אות אחת מאותיות שמו, כמו "והתיות תיו על מצחות האנשים" שדרשו רבותינו ז"ל בשבת. "אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאלי. לך ורשום על מצחות האנשים תי"ו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה", והרמז ממלת "וישם", דאם לא כן ויעש מיבעי ליה.

פרק ד, טז

ויצא קין -

יצא בהכנעה כגונב דעת העליונה.

בבראשית רבה.

"מהיכן יצא. רבי יודן בשם רבי איבו אמר: הפשיל דברים לאחוריו ויצא, כגונב דעת העליונה. רבי אלעזר אומר. יצא תופש פניו ומצר", דאם לא כן 'וילך קין מלפני ה' מיבעי ליה, דלא שייך יציאה אלא מהמקום המוקף, כמו. "ויצא מעם פרעה בחרי אף", "אך יצא יצא", אבל "מלפני ה'", שאין שם מקום מוקף, אינו נופל בו אלא לשון הליכה.

בארץ נוד -

שכל הגולים נדים שם.

הוא מה שפירש אחר זה **"קדמת עדן** - שם גלה אביו כשגורש מגן עדן", שם נקלטים כל הרוצחים, כמו שנאמר: **"אז יבדיל משה... מזרחה שמש"**. ויהיה פירוש **"בארץ נוד"** בארץ הראויה והמוכנת לנווד שמה.

קדמת עדן -

בכל מקום שהולך היתה הארץ מזדעזעת תחתיו.

ופירוש "בארץ נוד" בארץ המתנדנדת. ופירוש **"קדמת עדן"** שכן נסיעותיו היו באותה הפאה.

פרק ד, יז

ויהי קין בונה עיר - לא חנוך הסמוך לו, שאם כן יהיה הוא הקורא שם העיר כמשפט כל הבונים, ואיך יאמר "כשם בנו חנוך". כי רחוק הוא לומר ששם "חנוך" שבסוף הפסוק - הוא הבונה והקורא, כאלו אמר שהבונה העיר והקורא שם העיר כשם בנו, הוא חנוך, כי אין זה מדרך הלשון. גם לא היה צריך לכתוב "חנוך" להורות שהבונה והקורא הוא חנוך, כי בזולת זה, סדר המקרא יורה עליו.

ויקרא שם העיר לזכר בנו.

פירוש אל יקשה עליך על שקרא קין את שם העיר **"חנוך"** כשם בנו, ולא "קין" כשמו, כי אף על פי שמנהג הבונים עיירות קוראים אותם על שמם, לפעמים קורין אותם על שם בניהם לזכר בניהם, כמו עיר מצרים ועיר כנען, שלא נקראו על שם חם הבונה אותם, כדעת רבותינו ז"ל, רק על שם מצרים וכנען בניו לשמם.

פרק ד, יח

ועירד ילד -

הוליד את אשתו בן או בת.

כי כמו שנאמר ראובן האכיל את שמעון לחם, מפני שהוא הנותן הלחם, אף על פי שהאוכל הוא שמעון, כן נאמר. פלוני הוליד את אשתו בן או בת, מפני שהוא הנותן את הזרע, אף על פי שהיולדת היא אשתו.

וכשהוא אומר ילד מדבר בזריעת האיש.

שקורא הזריעה "לידה", אף על פי שהיא בשתף השם עם לידת האשה. ולכן כאשר ירצה לומר על האיש הלידה, שהוא ממין לידת האשה, אשר הוא הפועל הרחוק בה, אומרה בלשון הפעיל, כמו שנקרא הפועל הרחוק של האכילה מאכיל. וכאשר ירצה לומר על האיש הלידה, שאינה ממין לידת האשה, המורה על

הזריעה, אומרה מבנין הקל, מפני שהוא הפועל הקרוב בזריעה, כמו האשה בלידה.

פרק ד, יט

ויקח לו למך -

לא היה לו לפרש כל זה.

אלא. 'ולמך ילד את יבל' כו', כפי הסדר הכתוב לעיל. אלא מפני שעל ידי הנשים הללו שהיו פורשות ממנו אחר שהוליד בנים, שהם הדור השביעי לקין, והיה מפייסן ואומר להן. וכי במזיד פצעתי את קין, והלא שוגג הייתי, שעל ידי זה למדנו שקיים הקדוש ברוך הוא הבטחתו שאמר "שבעתים יוקם קין" כו', לפיכך הוצרך להאריך בזה. ולא הוצרך לומר. 'ויאמר למך לנשיו עדה וצלה אחרי הולידו את יבל ואת יובל ואת תובל קין' וגו', מפני שמסדר המקרא ספפר תולדותיו של למך קודם הספור של קין לנשיו ידענו זה.

שתי נשים -

כך היה דרכן של דור המבול אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש כו'.

בבראשית רבה. ושם אמרו. "תדע לך שכן הוא, שהרי למך - הברור שבהן, הלך ולקח לו 'שתי נשים, שם האחת עדה' דעדי מינה, 'ושם השנית צלה' שתהא יושבת בצלו מקושטת כזונה". ואם תאמר, אם היתה צלה לתשמיש לבד, שהשקה אותה כוס של עיקרין כדהתם, איך ילדה את תובל קין ונעמה. יש לומר, מפני זה כתבה התורה "גם היא" לומר שאף היא שהיתה מיוחדת לו לתשמיש ומסתמא השקה אותה כוס של עקרין ילדה, שלא עלתה לו כונתו. והוצרך הכתוב להודיע זה מפני שלולא זה לא היה צריך לפייס רק האשה האחת שהיא לפריה ורביה.

פרק ד, כ

אבי יושב אהל ומקנה -

הוא היה הראשון לרועי בהמות במדברות ויושב אהל חדש כאן וחדש כאן.

הודיענו בזה שפירוש "אבי" - ראשון, ונקרא בשם אב כמו שהאב הראשון לבניו. ושמלת "אבי" דבקה עם ה"מקנה", כאלו אמר. אבי מקנה, לא עם "יושב אהל" שבצדו, מפני שהאומנות שבה נקרא ראשון, היא רעיית המקנה במדברות, אבל ישיבת האהלים אינה אומנות אלא מתשמישי האומנות, שצריכה לישיבת האהלים חדש כאן וחדש כאן. ושפירוש "מקנה" - רועי מקנה, כי לא היה ראשון למקנה, אלא ראשון לרועי המקנה. ואמר. "במדברות" מפני שאין רעיית הבהמות אומנות

אלא מצד רעייתם במדברות שאין שם יישוב, וצריכה לאומנות גדולה, וראוי שיאמר עליה שהיה ראשון בהם, או מפני שכבר היה הבל רועה צאן ואין זה ראשון לרועי הבהמות, הוכרח לומר שאין זאת הרעייה ממין הרעייה ההיא, שזו רעייה במדברות, ושל הבל לא היתה במדברות. ופירוש. **"יושב אהל"** כמו **"יושב אהלים"**, שהיה יושב חדש כאן עם אהלו עד שיכלה המרעה של אותו מקום, וחדש כאן עם אהלו עד שיכלה מרעה המקום ההוא, שהם אהלים רבים. ושעור הכתוב כאלו אמר. אבי מקנה ויושב אהלים.

כמה דאת אמר "סמל הקנאה המקנא".

בבראשית רבה אמרו: "לשעבר היו מקנאים להקב"ה במטמוניות, עכשיו חזרו לקנאתו בפרהסייא, הדא הוא דכתיב. 'אשר שם מושב סמל הקנאה המקנא'. פירוש. הסמל - שקנאו בו המקום בפרהסייא ומלת **"יושב אהל"** מורה על הבתים, ומקנה מורה על העבודה זרה ששמו בתוך הבתים שנקרא מקנא, כמו **"סמל הקנאה המקנא"**, כאלו אמר. יושב אהל ובתוכו מקנא שהיא העבודה זרה. ואף על פי ש"מקנא" הכתוב ב"סמל הקנאה" היא באל"ף ו"המקנה" הכתוב פה הוא בה"א. הנה מאחר שקריאת **"המקנא"** הכתוב ב"סמל הקנאה" הוא כקריאת בעלי הה"א, שהיה ראוי להיות על משקל "מפליא" ובא על משקל "משקה", נחשב כבעלי הה"א. גם יתכן שהיה כתוב בספריהם בה"א. ואיך שיהיה הנה בעל האגדה לא סר מדרכי הדקדוק. ואין לטעון ממה ש"המקנה" פה המ"ם בחיריק ושם המ"ם בפתח, כי אין קפידא על זה.

פרק ד, כב

תובל קין לשון תבלין תבל והתקין אומנותו של קין.

ובבראשית רבה אמרו: "קין בתחלה הרג את הבל, ולא היה לו במה להרוג, אבל עכשו בא זה ותבל אומנותו של קין, שהוא אומנות הרוצחין, שהיה **'לוטש כל חורש נחושת וברזל'**".

ופירוש **"לוטש"** - מחדד, מלשון **"ילטוש עיניו"**. ומלת **"חורש"** מפני שהוא מלרע ובקמץ קטן, הוא בינוני פועל ואיננו שם. ומאחר שאינו שם, לא יתכן לפרשו "אומנות" מלשון **"חרש חכם"**, רק מצחצח ומתקן, שהוא פועל. והוא מקרא מסורס, כאלו אמר. לוטש וחורש כל נחושת וברזל. ומפני שאין החדוד והצחצוח נופל על הנחושת והברזל, רק על הכלים הנעשים מהם, הוסיף. "כל כלי נחושת וברזל", ומפני שכלי הנחושת והברזל נופל גם על הקערות והכפות ודומיהן שאין בהם חדוד וצחצוח, הוסיף גם מלת. "אומנות" ואמר:

"כל כלי אומנות נחושת וברזל"

שכלי האומנות הם כלי החפירה והחתוך והנסירה והנגרות ודומיהם, שנופל במ הלטישה והחדוד והצחצוח.

נעמה –

היא אשתו של נח.

בבראשית רבה. ונראה לי שהוציאו זה ממה שנקראת בשם "נעמה". ואמרו. "למה נקרא שמה נעמה, שהיו מעשיה נעימים". ומסתמא זו היא אשתו של נח, שלא זכתה להנצל מן המבול אלא מרוב מעשיה הנעימים. אבל בני נח עדיין לא היו בני עונשים, כדכתב רש"י בפסוק **"ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד"**. תדע שמצד מעשיה הנעימים הוא שאמרו שהיא אשתו של נח, שהרי לרבנן דאמרי. "למה היו קורין אותה נעמה שהיתה מנעמת בתוף לעבודה זרה", אמרו נעמה אחרת היתה זו, כלומר ואינה זו אשתו של נח.

פרק ד, כג

שמעון קולי -

לפי שהרג את קין ואת תובל קין בנו.

ולפיכך לא פירשו ממנו אלא אחר המקרה הזה. וזהו לפי המדרש של תנחומא, שאמר. שפרישותן של אלו לא היתה אלא מפני שהרג למך את קין, ופחדו מה' שמא יהרוג אותו ואת בניו. אבל לפי המדרש של בראשית רבה שאמרו. "לא הרג למך כלום ונשיו לא היו פורשות ממנו אלא מפני הגזרה שנגזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות. ואמרו: מה אנו יולדות לבהלה כו'. והוא אמר להן. וכי אני הרגתי את הבל, שהיה איש בקומה וילד בשנים, שיהא זרעי כלה באותו עון", צריך לומר שמה שלא פירשו ממנו אלא לאחר הלידה הוא מפני שלא שמעו הגזרה שנגזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות אלא אחר הלידה. וכששמעו אותו פירשו ולא רצו להזדווג עוד עמו, כדי שלא ילדו לבהלה. ועל כרחך אי אפשר לומר אלא כן, שאם תאמר אי אפשר שלא שמעו הגזירה הזאת מתחלה, אם כן תמה על עצמך היאך רצו להנשא לו עד שתצטרכנה לפרוש מהתשמיש. ומפני הטענה הזאת אין לומר גם כן שהאמירה הזאת של **"ויאמר למך לנשיו"** קודם הלידה היתה ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירש אצל **"ויאמר ה' לא ידון רוחי"**, שאם כן היאך רצו להנשא לו, ואם ישיבו שלא שמעו הגזרה עד אחר הנשואין, נשיב גם אנחנו שלא שמעו הגזרה עד אחר הלידה, ויהיו המקראות כסדרן. או שמא רצו לקיים מצות פריה ורביה בראשונה, ואחר כך תפרושנה שלא תלדנה לבהלה. וכן משמע נמי מלשון הרב דקאמר "ומדרש בראשית רבה. לא הרג למך כלום ונשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה".

אבל אינו מתיישב בעיני כלל, שכיון שידעו בבירור שאין תועלת בפריה ורביה הזאת שסופן כלייה, וטעם המצוה הזאת אינה רק משום "לא תהו בראה לשבת יצרה", אם כן אין בה קיום מצוה. ושמא יש לומר, שאף על פי כן חייבות הן לקיים את המצוה וה' יעשה את שלו, כההיא דפרק קמא דברכות דאמרי "מאי 'כי מת אתה ולא תחיה', 'מת אתה' בעולם הזה, 'ולא תחיה' בעולם הבא. אמר ליה. מאי כולי האי. אמר ליה. משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה. משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליה. בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומאי דניחא קמיה קב"ה ליעביד", וכמו שאמר להון אדם הראשון כשקבל אותן למך לפניו. אלא שהן היו סוברות שאין לומר זה אלא במקום קיום מצות פריה ורביה, אבל אחר שקיימו אותה אין ראוי לעשות יותר, כיון שסופן כלייה, וכשקבל אותן למך לאדם על זה, אמר להן ד אף על פי כן לא ימשכו עצמן, והשם יעשה את שלו. ואם תאמר, והלא מצות פריה ורביה אינה בכלל שבע מצות שנצטוו בני נח. יש לומר, דמשנתנה תורה בסיני בטלה מבני נח ונשארה לישראל, אבל קודם מתן תורה כבר היתה המצוה הזאת נוהגת בבני נח. כדאמרינן בסנהדרין פרק ארבע מיתות. "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח". ופירש רש"י. "לישראל נאמרה ולא לבני נח - מסיני ואילך, אף על גב דעד סיני נצטוו עליה". ואם תאמר, אי הכי למה לא נמנית מצות פריה ורביה בכלל השבע מצות שנצטוו בני נח. יש לומר, כמו שתמצו התם בפרק ארבע מיתות "קום עשה לא קא חשיב", ולפיכך לא נמנית בכלל השבע מצות.

פרק ד, כד

שבעים ושבעה -

זוהו קל וחומר של שטות.

אבל לפי האגדה של תנחומא אינו של שטות, מפני שאותו הקל וחומר אינו מבטל דבורו של מקום שאמר "שבעתים יוקם קין", שהקל וחומר הוא אינו אלא בעבור החטא שלו.

פרק ד, כה

וידע האדם עוד -

ללמד שנתוספה לו תאוה על תאוותו.

בבראשית רבה. "לשעבר אם לא היה רואה לא היה מתאוה, ועכשו בין רואה בין לא רואה". אבל לא ידעתי למה הביא האגדה הזאת שאינה קרובה לפשוטו של מקרא, שהרי מלת "עוד" בכל מקום היא תוספת על הפעולה הנופלת עליה, כמו

"ותהר לאה ותלד בן" ואחריו "ותהר עוד ותלד בן" ואחריו "ותהר עוד ותלד בן" ואחריו "ותהר עוד ותלד בן" שפירושם. שהוסיפה להרות עוד פעם אחרת אחר הפעם הראשונה. אף כאן הוסיף לדעת אותה עוד פעם אחרת אחר הפעם הראשונה, לא שנתוספה לו תאוה על תאותו.

פרק ד, כו

אז הוחל -

לקרא את שמות האדם והעצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא לעשותן עבודה זרה.

בבראשית רבה. "אמר רבי סימון. בשלשה מקומות נאמר בלשון הזה וכלן לשון מרד. 'ויהי כי החל האדם', 'הוא החל להיות גבור'. התיבון והכתיב. 'זזה החלם לעשות'. אמר לו. קופח אני על ראשו של נמרוד ואומר. זה המרידן". מאומרם "זה המרידן" נראה שפירש "אז הוחל" גם כן מלשון מרד, ופירושו. אז נתחלל השם לקרוא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא לעשותן עבודה זרה ולקראתן אלוהות. ופירש "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה" שחללו את השם ברבוי על פני האדמה, "שהיו שופכים את זרעם על העצים ועל האבנים" כו', בבראשית רבה. ופירוש "הוא החל להיות גבור בארץ" שחלל את השם להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור הפלגה. אבל רש"י לא פירש כלום אם הם מעניין התחלה, ופירוש "אז הוחל" אז התחיל לקרא את שמות האדם והעצבים כו', או מעניין חלול. אז נתחלל השם לקרא שמות האדם והעצבים כו'. אלא אדרבה גלה דעתו בפסוק "זזה החילם" שהיא מעניין התחלה. ומה שטען רבי אברהם אבן עזרא. "שאלו היה מחלול, היה השם סמוך אל המלה" איננה טענה, כי כמוהו "לבלתי החל לעיני הגוים" גם "כי תחל", שאין השם סמוך אל המלה. ויהיה שיעור הכתוב. אז הוחל השם לקרוא בשם ה', ופירושו. אז הוחל השם שהיה נוהג לקרוא שמות האדם והעצבים בשם ה'. ורבי שלמה ש"ה השיב, שמה שאין השם סמוך אל החלול, הוא דרך כבוד לשם, כמו שמחזיר הכתוב הקללה לברכה באמרו "ברך אלהים ומות". ואין טענה מן "כי יקלל אלהיו", "ולא תחללו את שם קדשי", כי הם מצוה ואין להחזיר, פן תהפך הכוונה, אבל כאן שהוא ספור מעשה לא רצה לומר. אז הוחל שם ה'.

פרק ה

פרק ה, א

זה ספר תולדות אדם -

זו היא ספירת תולדות אדם.

וכמוהו "וכתב לה ספר כריתות - ספירת דברים", כדאיתא בפרק שני דגיטין.

ביום ברא -

מגיד שביום שנברא הוליד.

בבראשית רבה. ויהיה "ביום ברא" דבק עם "תולדות אדם" לא עם "בדמות אלהים" הבא אחריו, דאם כן מה טעם "ביום ברא" דמשמע באותו יום דוקא, לא היה לו לכתוב אלא 'זה ספר תולדות אדם בדמות אלהים עשה אותו'. אלא על כרחך לומר ש"ביום ברא" דבק עם "תולדות אדם" שהם קין והבל ותאומות שנולדו עמהם, למאן דאמר "עלו למטה שנים וירדו שבעה", או קין והבל לבדם למאן דאמר "עלו למטה שנים וירדו ארבעה". ויחוייב מזה שיהיה "זה ספר תולדות אדם" שב אל "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין כו' ותוסף ללדת את אחיו את הבל" הנזכרים למעלה, לא אל הנזכרים למטה, כי אין זכר לקין והבל למטה כלל.

פרק ה, ג

שלשים ומאת שנה -

עד כאן פירש מן האשה.

בראשית רבה. פירוש מיום שנברא, שעלו למטה שנים וירדו שבעה, שוב לא מזדווג עם חוה עד סוף מאה ושלשים שנה, לא שהיה מזדווג ולא הוליד אלא בסוף מאה ושלשים שנה. וכן אמרו בבראשית רבה. "ויחי אדם מאה שלושים שנה ויולד' וכי עד אותו יום לא הוליד, והלא כבר נולד קין ואחותו והבל ואחיותיו. אלא כשהרג קין את הבל ישב אדם באבלו מאה שלושים שנה ובקש לסלק את עצמו מפריה ורביה, אמר לו הקדוש ברוך הוא. 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'".

פרק ה, כח

ויולד בן -

שממנו נבנה העולם.

בבראשית רבה. דאם לא כן מפני מה לא נאמר בו 'ויולד את נח' כמו בשאר הנולדים "ויולד את קינן", "ויולד את מהללאל" וכן כולם.

פרק ה, כט

ינחמנו -

ינח ממנו את עצבון ידינו.

דאם לא כן 'ויקרא את שמו מנחם' מיבעי ליה, לא נח שהוא מגזרת מנוחה. וכך אמרו בבראשית רבה. "לא השם הוא המדרש, ולא המדרש הוא השם. לא הוה צריך קרא למימר אלא. נח זה יניחנו, או נחמן זה ינחמנו. אלא בשעה שברא הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון השליטו על הכל, הפרה נשמעת לחורש, והתלם - לחורש, וכיון שחטא המרידן עליו, הפרה לא היתה נשמעת לחורש, התלם לא היה נשמע לחורש, וכיון שעמד נח נחו. נאמר כאן ניחה ונאמר להלן ניחה 'למען ינוח שורך וחמורך', מה ניחה דלהלן ניחת שור, אף ניחה דהכא ניחת שור. ומניין היו יודעין ש'זה ינחמנו ממעשנו' וכי למך נביא היה. אמר רבי שמעון בן יהוצדק. למודים היו שבשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאדם. 'ארורה האדמה בעבורך'. אמר לפניו. רבוננו של עולם עד מתי. אמר לו. עד שתוליד אדם מהול. כיון שנולד נח מהול מיד ידעו ואמרו. 'זה ינחמנו ממעשנו'. שקודם שנולד זה, היו זורעים חטים וקוצרין קוצים, שעורים וקוצרים דרדרים, וכיון שנולד זה חזר העולם ליישובו, ולא עוד אלא עד שלא נולד זה לא היו הבהמות נעבדים, הסוס לא היה נרכב, השור לא היה חורש, החמור לא היה נטען, והיו עושים מלאכה בידיהם. וכשנולד זה התקין להם מחרשות ומזלגות וקרדומים וכל כלי מלאכה ושעבד להם כל בהמה וחיה" כו'.

ומה שהוצרך לפרש "ומעצבון ידינו" - את עצבון ידינו", הוא מפני שפירש "ינחמנו" - ינח ממנו" ויצטרך פעול בהכרח, כי לא יתכן לפרשו מן הקל, כמו "ינח ביום השביעי", כי מה טעם לומר. ינח ממנו מעצבון ידינו. אבל מלת "ממעשנו" אי אפשר לפרשה את מעשנו, כי המנוחה היא הפך התנועה שהיא המעשה, ולא יקבל ההפך הפכו. ולכן לא יתכן לומר. ינח ממנו את מעשנו, רק פירושו. ינח ממנו את עצבות ידינו, מהצער שהיינו מצטערין ממעשנו בחרישה ובקצירה ודומיהם. והוא מקרא מסורס כאילו אמר. זה ינח ממנו את עצבון ידינו ממעשנו. ואמר "מעצבון ידינו" שפירושו את מקצת עצבון ידינו, מפני שגם אחר זה אי אפשר בלא עצבון ידים. אבל הו"ו של "ומעצבון" אינו מתישב לפירוש הזה כלל.

פרק ה, לב

בן חמש מאות שנה -

כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו.

בבראשית רבה. "דכתיב 'אחי יפת הגדול'" ופירש רש"י. הגדול שב אל יפת, לא אל שם, והוכיח זה מן המקראות. ומה שהוצרך לתת טעם איחור הולדתו מכל שאר אנשי דורו

"כדי שלא יהא יפת, הגדול שבבניו, ראוי לעונשים בעת המבול"

ולא הספיק לו מה שאמר מפני שאם היה מוליד קודם היותו בן חמש מאות, אם היו רשעים יאבדו במי המבול וזה רע לצדיק,

ואם היו צדיקים היה מטריחו לעשות תיבות הרבה, לפיכך כבש מעיינו ולא הוליד עד בן חמש מאות שנה,

הוא מפני שבזולת זה עדיין יש לטעון מה הרויח נח בהמתנתו עד חמש מאות שנה, עדיין הקושיא במקומה עומדת, שאם יהיו רשעים יאבדו במים וזה רע לצדיק. ולפיכך השיב ואמר. שמבן חמש מאות שנה ומעלה כל הנולדים לו לא יהיו בני עונשין. ואם תאמר בבראשית רבה נחלקו רבי יודן ורבי נחמיה. "רבי יודן אמר: מה טעם כל דורו מוליד למאה שנה ולמאתים שנה ונח הוליד בחמש מאות שנה. אמר הקדוש ברוך הוא. אם רשעים הם יאבדו במבול ורע לצדיק, ואם צדיקים הם אטריח עליו ויעשה תיבות רבות. וכבש מעיינו ולא הוליד עד בן חמש מאות שנה. ורבי נחמיה אמר: אפילו יפת היותר גדול לכשיבא המבול אינו בן מאה שנה הראוי לעונשין". ורש"י ז"ל איך ערב דברי שניהם וכתבן בשם רבי יודן. יש לומר, שרש"י ז"ל סובר שרבי יודן מודה לרבי נחמיה שמבן חמש מאות שנה ומעלה כל הנולדים לו אינן בני עונשין, דאם לא כן עדיין הספק במקומו עומד, שאם יהיו רשעים יאבדו במבול ורע לצדיק. אלא שרבי נחמיה חולק על רבי יודן ואומר. קודם חמש מאות שנה כל הנולדים היו בספק רשעים, ולפיכך כבש מעיינו עד בן חמש מאות שיצאו מכלל ספק רשעים, לא שאם היו צדיקים היה מטריחו בתיבות רבות, כי אין חשש מזה. ולפיכך ערב דברי רבי נחמיה עם דברי רבי יודן, מכיון שבדברי רבי נחמיה אין בם מחלקות כלל, ששניהם שוים, שהפחותים ממאה שנה אינן בני עונשין.

פרק ו

פרק ו, ב

כי טבת הנה –

טבת כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס בחופה כו'.

בבראשית רבה. ונראה לי שכך פירושו. שאם היה כתוב טובות בוי"ו היה נראה שהיו טובות מתחלתן, עכשו שהוא כתוב חסר וי"ו, שהוא כמו טבה מלעיל, כי התי"ו תבא במקום ה"א הנקבה הנסתרת, כמו "ושבת לנשיא", ובחסרון הוי"ו תשוב מלעיל שהוא מורה על היחידה הנסתרת שפעולתה לזמן עבר, למדנו שאינו מדבר אלא בהוטבה עכשו על ידי תכשיטין. ואיזו זו, זו כלה המקושטת לחופה שמטיבין אותה בתכשיטין. וכאילו אמר: ויראו בני האלהים את בנות האדם כי הוטבו ונתקשטו, ויקחו להם. ואמר טבה בלשון יחיד, כמו "וקבל היהודים",

שפירושו כל אחת מהן. וכך אמרו בבראשית רבה. טבת חסר כתיב, ללמד שלא היו טובות, אלא שהיו מטיבין אותן לבעליהן ומקשטין אותן.

אשר בחרו -

אף בעולת בעל אף על הזכור ועל הבהמה.

בבראשית רבה. והכי פירושו. לא הנשים שהוטבו ונתקשטו להכנס בחופה בלבד לקחו להם, אלא אף הנשים שנכנסו לחופה שהן בעולות בעל, דאם לא כן **"נשים"** למה לי, הרי כבר אמור **"את בנות האדם"**. ולא הנשים בלבד לקחו להם אלא אף הזכור והבהמה דאם לא כן מאי **"מכל אשר בחרו"**, אי בנשים בתולות שעדיין לא נכנסו לחופה, הרי כבר אמור, אי בנשים בעולות שכבר נכנסו לחופה הרי כבר אמור. וכך אמרו בבראשית רבה. "אמר רבי יודן. **'כי טובת הנה'** אלו הבתולות. **'ויקחו להם נשים'** אלו נשי אנשים. **'מכל אשר בחרו'** זה זכור ובהמה". והרב ז"ל כלל הכל במאמר **"מכל אשר בחרו"** מפני שזהו הקרוב לפשוטו של מקרא. וקשה מההיא דפרק קמא דקידושין. "דאמר רב יהודה. כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק בהן. ואמר רבא. וקשין לעולם יותר מדור המבול, כדכתיב: **'דמים בדמים נגעו'**. ומתרגם רב יוסף. מולידין בנין עם נשי חבריהון. וכתיב: **'על כן תאבל הארץ וגו' וגם דגי הים יאספו'**, ואלו בדור המבול כתיב. **'כל אשר בחרבה מתו'** ולא דגים שבים" משמע דסבירא ליה לרבא שבדור המבול לא נכשלו באשת איש ולפיכך נוצלו הדגים שבים. ושמא אגדות חלוקות הן.

פרק ו, ג

לא ידון רוחי באדם -

לא יתרעם ויריב רוחי עלי בשביל האדם.

פירוש. מלת **"ידון"** נגזר מן מדון, וכמוהו **"ויהי כל העם נדון"**, וחסר "עלי". ובי"ת "באדם" כבי"ת **"ויעבוד יעקב ברחל"**. והריב היה אם להשחית אם לרחם. לעולם לאורך ימים. לא לעולם ממש כמשמעו, שכבר פסק וגזר מאותו יום ההשחיתה אם לא ישובו עד מאה עשרים שנה, ואין מדרך הלשון לומר שלא יהיה הריב הזה נמשך תמיד אלא עתה אפסיקנו, אלא שלא יהיה לאורך ימים אלא עתה אפסיקנו, או שלא יהיה לעולם אלא אפסיקנו.

בשגם הוא בשר -

כמו בשגם, השי"ן בסגול, כלומר בשביל שגם זאת בו שהוא בשר ואף על פי כן אינו נכנע לפני.

הוסיף שתי מלות. "זאת בו" אחר מלת **"בשגם"**, מפני שלולי זה, תהיה מלת "גם" דבקה עם מלת **"הוא"** שאחריה, ותהיה מורה שגם הוא בשר כמו האחר, ואין שם אחר. אבל עם התוספת הזו, מורה שגם זאת ההתפעלות יש בו, יחד עם ההתפעלות שאינו נכנע לפניו. ומה היה ההתפעלות הנוספת על הראשונה, שהוא בשר רך שאין בו שום קיום ועם כל זה אינו נכנע לפניו. ומה היה עושה "אם היה אש או דבר קשה" כיוצא בו.

ויש לתמוה, שאם כן לא היה לו להביא אל התיבה **"מכל החי מכל בשר שנים"** **מכל זכר ונקבה "לחיות זרע על פני כל הארץ"** מאחר שהתפעלותו לא היתה על פרטים מפרטי הבעלי חיים רק למין, במה הוא מין, כמובן **"מ"בשגם הוא בשר"** ו**"מלא ידון רוחי באדם"** שפירושו במין האדם. ושמה יש לומר, כי מלת **"באדם"** פה לא כיון רק על פרטי האדם שבאותו הדור, וקראם בשם "אדם" המורה על המין, מפני שכל פרטי הדור ההוא כלם השחיתו את דרכם מלבד נח ובניו, ועל אותם הפרטים עצמם נאמר **"בשגם הוא בשר"** ומה אם היו אש או דבר קשה כיוצא בו.

פרק ו, ד

הנפילים -

על שם שנפלו והפילו את העולם.

בבראשית רבה.

פירוש: שנפלו מן העולם, שעלה ים אוקיינוס ושטפן, כדלקמיה, מפני שהיו כלם בני זמה. והפילו גם כן את העולם כולו במבול, שהם גרמו לעולם שהוצפו במבול, מפני שנתמלא כל העולם כולו זמה מהם, ומלאו כל העולם כלו נפלים מן הזנות שלהם. ומפני שלא היה לו להביא האגדה הזאת הנותנת טעם לשמות, מאחר שאין זו מהאגדות הקרובות לפשוטו של מקרא, הוצרך לומר. "ובלשון עברית לשון ענקים הוא", כלומר מלת "נפילים" תואר השם הוא, וראוי לתת בו טעם.

בימים ההם -

בימי דור אנוש ובימי קין.

שעלה הים והציף דור אנוש כדלקמיה. והציף בני קין מפני ענשו של קין שכבר נגזרה גזרה לכלות זרעו לשבעה דורות, ומפני זה

"היו נשי למך פורשות מלמך ואמרות. מה אנו יולדות לבהלה למחר בא

המבול ושוטף את הכל",

כדאיתא בבראשית רבה.

וגם אחרי כן אף על פי שראו באבדן של דור אנוש כו'.

בבראשית רבה.

אשר יבאו -

היו יולדות ענקים כמותם.

נראה לי שהרצון בזה הוא שיהיה מאמר "וגם אחרי כן" דבור לעצמו, ומאמר "אשר יבאו בני האלהים" כו' דבור לעצמו. ופירושו. אף על פי שהנפילים שהיו בימי דור אנוש ובני קין נפלו מן העולם כשהציף השם עליהם את מי ים אוקיינוס ושטפו, אף על פי כן "וגם אחרי כן", הם אנשי דור המבול, שלא פחדו ולא נכנעו לקחת מהם מוסר, אבל היו שטופים בזמה ו"השחית כל בשר את דרכו על הארץ". ו"אשר יבאו בני האלהים" כו', הוא ספור אחר, ופירושו. שכל זמן אשר היו באים בני האלהים אל בנות האדם היו יולדות ענקים כמותם. ווי"ו "וילדו" נוסף, שאין בו טעם החבור, אבל יש בו טעם ההפוך וישאר "ילדו" לשון עתיד, כמו "אשר יבאו" ושניהם מתפרשים עבר הווה, כמו "ככה יעשה איוב", היה עושה, אף כאן אשר היו באים, היו יולדות. גם יתכן שיהיה הוי"ו במקומו, ופירושו. כאשר היו באים בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם בנים, המה הגבורים כו'. וכנוי "המה הגבורים" שב אל 'הענקים' אשר בכח מאמר "וילדו", שפירושו היו יולדות "ענקים כמותם".

הגבורים -

למרוד במקום.

לא גבורי כח, כי מה טעם להזכיר זה פה בספור רשעותם.

אנשי השם -

אותם שנקבו בשמות. מחוייאל מתושאל, שנקבו על שם אבדן, שנימוחו

והותשו.

בבראשית רבה.

דאם לא כן איך קורא אותם "אנשי השם", והם "בני נבל גם בני בלי שם". וכן אמרו בבראשית רבה. "אמר רבי אחא. 'בני נבל גם בני בלי שם' ואת אמרת 'אנשי שם'". ופירוש "על שם אבדם", ששמותיהם מורים על אבדם. והוא מה שאומר אחר זה. "שנמוחו והותשו", כמו שאמרו בבראשית רבה. "אמר רבי יהושע בן לוי. כל השמות הללו לשון מרדות הן. עירד - עורדן מן העולם, מחויאל - מוחן האל מן העולם, מתושאל - מתישן האל מן העולם".

פרק ו, ו

וינחם ה' כי עשה -

נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאלו היה מן העליונים היה

ממרידו.

בבראשית רבה.

"שכשם שהמריד בו התחתונים כך היה ממריד בו העליונים", דאם לא כן "בארץ" למה לי. אבל לא משום דלא שייך ניחום וחרטה גבי קב"ה, כי כתוב. "וינחם ה' על הרעה", שדברה תורה כלשון בני אדם.

ויתעצב -

האדם.

דאם לא כן קשיא רישא אסיפא. מעיקרא כתיב. "וינחם" מלשון נחמה, והדר כתיב "ויתעצב". ולכן בפירוש השני שפירש "וינחם" מלשון חרטה ודברה תורה כלשון בני אדם, פירש גם **ויתעצב** כמשמעו.

ממדת רחמים למדת הדין.

ודברה תורה כלשון בני אדם. ולפי זה יהיה פרוש "**בארץ**" - שעשה בארץ, וזה שכתב אחר זה.

"מה לעשות באדם שעשה בארץ".

עלה במחשבה לפניו מה לעשות באדם.

מדקאמר. "מה לעשות באדם", ולא קאמר. לעשות באדם כך וכך, משמע שההפוך שנתהפך ממדת רחמים למדת הדין, הוא שמתחלה לא עלה במחשבתו לעשות באדם מאומה, ועכשיו עלה במחשבתו לחקור עליו מה לעשות בו, לא שנהפכה מחשבתו לרעה ופסק עליהם המבול, שהרי אחר זה כתוב. "ויאמר ה' **אמחה את האדם**" שהוא תחלת דבור. ואינו פירוש ההפוך, לומר שהפוך מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין, הוא מה שאמר "**אמחה את האדם**", דאם כן "ויאמר אמחה את האדם" מיבעי ליה. וכיון שהוא תחלת דבור, משמע שעדיין לא פסק עליהם את הדין, אלא שנכנס לחקור מה לעשות בהם.

ויתעצב אל לבו -

נתאבל על אבדן מעשי ידיו.

הפך "ישמח ה' במעשיו" ולא שלא ידע הנולד ועכשו ידעו, אלא

"בזמן חדוה חדוה ובזמן אבלא אבלא"

כדלקמיה, וכדאיתה בבראשית רבה.

אבל מה שהוסיף לומר:

"בשביל הצדיקים העתידיים לעמוד מהם"

אין זה בבראשית רבה. גם אין המשל דומה לנמשל, שהבן לא נברא לשום תועלת, ואין שמחת האב על הבן אלא שבזמן חדוה חדוה, והרשעים נבראו לתועלת כדי שיעמדו הצדיקים מהם. ואפשר שהנוסחאות נשתבשו וצריך לכתוב. 'ובשביל הצדיקים', והיא תשובה שנית על שאלת המין. והיא לקוחה מההיא דבבא קמא דפרק שור שנגח ארבעה וחמשה. "דאמר ליה קב"ה למשה. לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית" ובשבילן חס הקדוש ברוך הוא על שתי אומות הללו מלאבדן.

פרק ו, ז

מאדם עד בהמה -

אף הן השחיתו דרכן.

בבראשית רבה.

כמאן דאמר: "הכל קלקלו מעשיהם בדור המבול".

דבר אחר:

הכל נברא בשביל אדם.

בבראשית רבה.

כמאן דאמר. הזקיקום. נשלמה פרשת בראשית, המאירה כעששית.

פרשת נח

פרק ו, ט

אלה תולדות נח נח איש צדיק -

הואיל והזכירו ספר בשבחו.

דאם לא כן פתח בתולדותיו וסיים בשבחיו? ומפני שהפסיק בשבחיו חזר וכתב "ויולד". ואף על פי שכבר הוזכרו תולדותיו בפרשה העוברת, חזר והזכירם פה להודיע שלא הוליד רק אלה, כנרמז במלת "אלה" ולא שהוליד אחריהם בנים ובנות כחבריו, ולא היו הגונים לבא אל התיבה רק אלה.

שעקר תולדותיהן כו'.

בבראשית רבה. דמדכתב ספור שבחיו בכלל ספור תולדותיו, למדנו שמעשיהן של צדיקים הן מכלל תולדותיהן, ומדאקדמינהו - למדנו שהם העיקר. ומפני שתפס פה המתואר תמורת התואר, חזר וכתב "ויולד". ומפני שהוצרך להזכיר תולדותיו המעשיים חזר והזכיר גם בניו אף על פי שהזכירם למעלה, לכלול כל תולדותיו.

בדורותיו -

יש מרבותינו דורשין אותו לשבח כו' ויש דורשין אותו לגנאי.

בפרק חלק ובבראשית רבה.

"לא היה נחשב לכלום".

והא דכתיב: "נח דניאל ואיוב... המה בצדקתם ינצלו נפשם", אלמא אפילו בדור של צדיקים היה נחשב. יש לומר, מפני שנוצל נח בצדקתו, מונה אותו עם אותם שהצילו נפשם בצדקתם, אף על פי שאלו היה בדורם לא היה נחשב לכלום. דאם לא כן מאי שנא הני משאר צדיקי עולם שאמר: "המה בצדקתם ינצלו נפשם" וכי יותר צדיקים הם מכל שאר הצדיקים, אלא אותם שנצלו נפשם בצדקתם הוא דקא חשיב, ומפני שהציל נפשו נח בצדקתו כמותם, חשיב ליה בהדייהו.

ואף על פי ששניהם מודים שלא היה צדיק גמור אלא לפי דורו, דאם לא כן מאי "כל שכן" דקאמר, מכל מקום בפירוש "בדורותיו" קא מפלגי. מר סבר "בדורותיו" לשבוחיה הוא דאתא, לומר אף בדורותיו שהיו רשעים והיה לו ללמוד ממעשיהם, היה צדיק, וכל שכן כו'. ומר סבר. לגנותו הוא דאתא לומר דוקא בדורותיו היה צדיק, אבל אלו היה בדור צדיקים כו'. אבל כולי עלמא מודו שאלו היה בדור צדיקים והיתה צדקתו כמו שהיתה בדורותיו,

לא היה נחשב לכלום,

וכולי עלמא מודו שאלו היה בדור צדיקים היה יותר צדיק, שאינו דומה מי שגדל בתוך צדיקים למי שגדל בתוך רשעים, כמו שדרשו גבי "רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי" - להודיעך שבחה שהיתה בת רשע ואחות רשע וממקום רשע ולא למדה ממעשיהם". ולפי זה, דרשא ד"את האלהים" -

ש"היה צריך סעד לתמכו",

דמשמע שלא היה חזק באמונתו, ודרשא ד"מפני מי המבול" שהיה מקטני אמנה, אתו אליבא דכולי עלמא.

אי נמי, מאן דאמר "לשבח" סובר שצדקתו היתה חשובה גם כן בדורות של צדיקים, אלא שאם היה בדורות הצדיקים היתה יותר גדולה, די שצדיק יותר גדול מצדיק. ומאן דאמר "לגנאי" סובר שצדקתו זאת אלו היתה בדורו של אברהם לא היתה נחשבת לכלום. ולפי זה דרשא ד"מפני מי המבול" ודרשא ד"את האלהים" אינן אלא אליביה. והא דדריש "בדורותיו" חד מינייהו לשבח וחד מינייהו לגנאי,

אף על פי שאין לו הכרע אם לגנאי או לשבח, הוא משום דחד מינייהו סובר ד"בדורותיו" א"היה" דסמיך ליה קאי, שמורה על הזמן, לומר שזה המעשה היה בזמן דורותיו שהיו רשעים וזהו לשבח בלי ספק, כאלו אמר. וכל שכן אלו היו בדור צדיקים. וחד מינייהו סבר ד"בדורותיו" א"צדיק" דלעיל מיניה קאי, כאלו אמר. צדיק בדורותיו, שפירש "צדיק" לפי דורו, וזהו לגנאי בלי ספק.

את האלהים התהלך נח -

ובאברהם הוא אומר "אשר התהלכתי לפניו".

פירוש: לבדו, לא עמו.

נח היה צריך לתמכו.

בבראשית רבה. פירוש: שהיה מתיירא להתחבר עם אנשי דורו שלא ילמד ממעשיהם, מפני שלא היה חזק באמונתו והיה מתבודד במקומות ההתבודדות הנקראים מקומות ה', כאלו היה עם ה'. אבל אברהם אבינו עליו השלום שהיה חזק באמונתו, לא היה מתיירא שמא ילמד ממעשה אנשי דורו והיה מתחבר עמהן ומוכיחן להכניסן באמונתו.

התהלך -

בלשון כבוד.

התפעל.

להבא.

לצווי.

הופכו להבא.

לעתיד.

פרק ו, יא

ותשחת -

לשון ערוה ועבודה זרה.

בסנהדרין פרק ארבע מיתות אמרו. "עבודה זרה וגלוי עריות, דכתיב: **'ותשחת הארץ'**, ותנא דבי רבי ישמעאל. כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודה זרה. דבר ערוה, דכתיב: **'כי השחית כל בשר את דרכו'** ופירש רש"י. "גלוי עריות - כדכתיב. **'דרך גבר בעלמה'**, ודור המבול בערוה קלקלו, כדכתיב:

'ויקחו להם נשים' כו', שהיו נזקקים לנשי רעיהם ולכל בהמה, חיה ועוף. "עבודה זרה" דכתיב: **'פן תשחיתון' כו'**, והכא דכתיב **"ותשחת הארץ"** סתמא על כרחין בתרוייהו קאמר. והכי נמי איתא בפרק קמא דחולין. והא דכתיב: **"וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו"** דמשמע דהשחתתם לא היתה אלא בערוה, הכי פירושא שלא נגזרה עליהם גזרת **"קץ כל בשר"** אלא על שראה שהשחיתו בעריות, אף על פי שהשחיתו גם בעבודה זרה ש"כל מקום שאתה מוצא זנות אנדרולומסיא באה לעולם" כו', כדלקמן.

חמס גזל. ואף על גב דבבא קמא פרק הכונס צאן לדיר אמרו. "מה בין גזלן לחמסן. גזלן לא יהיב דמי, חמסן יהיב דמי", אלא "דלא אמר. רוצה אני", ובבראשית רבה. "אמר רבי חנינא. גזל שוה פרוטה. חמס פחות משוה פרוטה", אלמא גזל לחוד וחמס לחוד. הני מילי בחמסן דרבנן, אבל בחמסן דקרא היינו גזלן. והתם הכי קא בעי. מה בין גזלן דרבנן לחמסן דרבנן, כדתינא בפרק זה בורר. "הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים" ומוקי לה התם ב"מציאת חרש שוטה וקטן", דאין פסולן מן התורה אלא משום דרכי שלום. ומפרש התם "גזלן לא יהיב דמי, חמסן יהיב דמי", וכך פירשו התוספות בפרק הכונס נ.

פרק ו, יב

כי השחית כל בשר -

אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן.

דהשחתת דרכו בגלוי עריות קמיירי, כדכתיב: **"דרך גבר בעלמה"** כדלעיל, וכדרכי עזריא בשם רבי יהודה בן רבי סימון דאמר. "הכל קלקלו במעשיהם. הכלב היה הולך אחר הזאב, והתרנגול אצל הטווס, הדא הוא דכתיב: **'כי השחית כל בשר'**, כל אדם לא נאמר אלא **'כל בשר'**". וזהו לפי הלשון הראשון משתי הלשונות שכתב רש"י בסוף בראשית. והא דפרק חלק. "דאמר רבי יוחנן. מלמד שהרביעו בהמה על חיה וחיה על בהמה והכל על אדם ואדם על הכל", ופריך התם. "אם אדם חטא בהמה מה חטאת". ותרצו. "כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שחטא אדם, בהמה וחיה למה לי" הוא לפי הלשון האחרון. ומה שפירש רש"י גבי **"ויצא נח ובניו וכו' וכל רומש על הארץ למשפחותיהם -** שקבלו עליהם על מנת לידבק במינן" אינו אלא לפי הלשון הראשון משתי הלשונות.

פרק ו, יג

כי מלאה הארץ חמס -

לא נתחתם גזר דינם אלא על הגזל.

בפרק חלק. ואין זה סותר מה שאמר למעלה. "כל מקום שאתה מוצא זנות" כו' דמשמע בשביל הזנות, ולא בשביל הגזל. דהתם במין הגזרה קא מיירי, ולא בגזרה עצמה, ואלו הכא בגזרה עצמה. ומה שהכריח את הרב לחלק בין הגזרה עצמה למין הגזרה, הוא משום דאי לא תימא הכי קשו קראי אהדדי, כתיב: **"וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית... ויאמר... קץ כל בשר"** אלמא מפני הזנות היתה הגזרה, וכתיב **"קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס"** אלמא מפני החמס היתה הגזרה. לפיכך הוכרח לחלק ולומר דהא דכתיב: **"וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה... ויאמר... קץ כל בשר"** במין הגזרה קא מיירי, שהיתה כללית שהורגת טובים ורעים, כדמשמע ממלת "כל בשר". והא דכתיב: **"בא לפני כי מלאה הארץ חמס"** בגזרה עצמה קא מיירי, שלא נתחתם גזר דינם אלא על הגזל, כדמשמע ממלת "בא". ופירושו. אלמלא שהיה בכלל חטאתיהם חטא הזנות לא היתה גזרה כללית, שהיא

האנדרולומסיאה ההורגת טובים ורעים,

אלא היתה הורגת הרעים בלבד, ולולא שהיה בכלל חטאתיהם חטא החמס, לא היתה הגזרה באה עליהם לא כללית ולא פרטית, עכשיו שהיו שניהם יחד, החמס חייב ביאת הגזרה, והזנות חייב להיותה כללית. ופירוש

"כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדרולומסיאה באה לעולם"

אינו רוצה לומר שעל כל פנים היא באה, אלא שכשתבא עליהם גזרת מות אינה אלא מזה המין.

פרק ו, יד

עצי גפר -

ולמה ממין זה, על שם גפרית.

שכבר דרשו רבותינו ז"ל בפרק חלק ובפרק קמא דראש השנה. "ברותחין קלקלו וברותחין נדונו, כתיב הכא. **'וישוכו המים'**, וכתיב התם. **'וחמת המלך שככה'**. ורתיחתן זו אינה אלא מן הגפרית, שהרי רתיחת המים מעצמן אינה אלא ממנה.

קינים -

מדורין מדורין לכל בהמה וחיה.

ובבראשית רבה. "הן קילין ומדורין". וקילין בלשון יון חדרים. והן החלוקין, שנתחלקה העלייה השנית למדור כל מין ומין לעצמו. כי פירוש "קן" בכל מקום מורה על המדור המיוחד למין האחד לבדו, לא על חלוקי התחתיים שניים ושלישים. כי התחתיים לא למדור הם עשויים אלא לזבל בלבד, כדאיתא

בבראשית רבה, ובפרק חלק, וכדלקמיה. "האמצעיים למדור" לכל הבהמות והחיות והעופות יחד. ואף על פי שמלת "קן" ברוב המקומות מורה על מדור העופות, לא על מדורי הבהמות והחיות, הנה מצאנו "ואומר עם קני אגוע", "ואם בין ככבים שים קנך", שהם מורים על מדור האדם.

בכפר -

על ידי שהיו תשים דייה בחומר מבפנים. ועוד כדי שלא יריח כו'.

פירוש. מה שלא זפתה מבפנים, הוא מפני שהיו המים תשים, ואין ראוי לשים זפת מבפנים לשתי סבות. האחת, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע. והשנית, שדייה בזפת מבחוץ. אבל כאן שהיו המים חזקים ולא דייה בזפת מבחוץ, זפתה גם מבפנים אף על פי שיריח ריח רע. ואם תאמר, כיון שהמים היו רותחין היאך היתה הזפת יכולה לעמוד מפניהם. כבר הקשו זה בזבחים פרק פרת חטאת, ותרצו. "שנעשה להם נס ונצטננו צדי התיבה". דאם לא כן, לריש לקיש דאמר ירד מבול לארץ ישראל, ומפרש לקרא ד"ארץ לא מטהרה היא לא גשמה ביום זעם" בתמיה, קשיא "עוג מלך הבשן" דכתיב ביה: "ויבא הפליט - ריש לקיש בשם בר קפרא אמר: הוא עוג הוא 'פליט', ולמה נקרא עוג" כו'.

פרק ו, טז

צהר -

ויש אומרים אבן טובה המאירה להם.

בפרק חלק ובבראשית רבה. ופירוש "תעשה" תכין, כמו, ולמה לא הורה מקומו, כמו שהורה מקום הפתח, ושניהם בפסוק אחד. אבל למאן דאמר "חלון" צריך לומר שלא הורה מקומו, מפני היותו למעלה כמשפט כל חלונות הספינות, ולא כן הפתח, מפני שמקומה הפך כל הספינות, שבכלן הפתח מלמעלה, ופה מן הצד. וצוהר וחלון ענינם אחד, כי "צוהר" מלשון "צהרים" המורה על האור, ו"החלון" אינו אלא לאורה.

ואל אמה תכלנה מלמעלה -

שהוא קצר מלמעלה ועומד על אמה.

שהיה ארכו אמה ורחבו ששית אמה כערך אורך התיבה אל רחבה, שאין מי הגשמים נופלים משם לרוב קטנותו. לא שהיה רחבו אמה, דאם כן יהיה ארכו שש אמות, כערך אורך התיבה אל רחבה, ויהיו הגשמים נכנסים משם, ולמה חשש על הפתח שלא יפלו הגשמים בה וגזר שתהיה בצדה ולא חשש על זה.

בצדה תשים -

שלא יפלו הגשמים בה.

דאם לא כן למה "בצדה" ולא מלמעלה כמשפט פתחי הספינות. ומה שלא פחד שלא יכנסו בה המים מן הצד, הוא מפני שבידו לתקן, ולא כן מלמעלה. ן ומכיון שהזהירו שישים אותה מן הצד, כדי שלא יפלו הגשמים בה, הבין מזה שישימנה למעלה ממקום השקיעה אף על פי שלא פירש.

תחתים שנים ושלשים -

עליונים לאדם, אמצעיים למדור, תחתיים לזבל.

בפרק חלק. דאם לא כן למה חלקו לשלשה חלקים.

פרק ו, יז

הנני מביא -

הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני כבר.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "ואני" שפירושו. גם אני. כי הוי"ו כאשר יחובר עם השם או עם הכנוי, שהוא תמורת השם, פירושו במקום גם, ולכן דרשו בכל מקום. "וה' - הוא ובית דינו" וכן פירש רש"י בהדיא גבי "וה' הכה כל בכור".

שזרזוני כבר "מה אנוש כי תזכרנו".

"שבשעה שברא הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתיב כתיב, מהם היו אומרים: 'מה אנוש כי תזכרנו' כו', בבראשית רבה.

מבול -

שבלה את הכל, שבלבל את הכל, שהוביל את הכל.

שמלת "מבול" סובלת שיהיה דגש הבי"ת תחת פ"א הפועל נו"ן או יו"ד, או תחת אות הכפל, כמו "משד", כי החולם והשורק מתחלפים, לפיכך אמר. "שבלה הכל" אם יהיה הדגש תחת נו"ן פ"א הפועל מלשון "ונבל כעלה כלנו" - ענין בלוי. ואמר. "שהוביל את הכל" אם יהיה הדגש תחת יו"ד פ"א הפועל מלשון "יובילו שי למורא" - ענין הולכה. ואמר. "שבלבל הכל" אם יהיה הדגש תחת אות הכפל.

פרק ו, יח

והקמתי את בריתי -

ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ושלא יהרגוהו רשעים שבדור.

בבראשית רבה. "הגבור היה בא ליכנס לתיבה והיו רגליו מתערסלות, הדא הוא דכתיב: '**הרפאים יחוללו מתחת מים ושוכניהם**', הארי היה בא ליכנס לתיבה, והיו שיניו נתעים, הדא הוא דכתיב: '**שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו**'. אמר רבי חנינא בר אבא. ברית היתה לו, ואלמלא אותה ברית שהיתה אתו, לא היה יכול ליכנס לתיבה, הדא הוא דכתיב. '**והקימותי את בריתי אתך**', אימתי, משתבא אל התיבה". כאילו אמר "**והקימותי את בריתי אתך**" ואז "**ובאת אל התיבה**" - תוכל לבא אל התיבה, ולולא זה לא תוכל. ואי זו זו, זו ברית הפירות שלא ירקבו, וברית עצמו שלא יהרגוהו.

אתה ובניך ואשתך -

האנשים לבד והנשים לבד, מכאן שנאסרו בתשמיש המטה.

בפרק חלק ובבראשית רבה.

דאם לא כן למה שינה הביאה מהיציאה, דבביאתן כתיב. האנשים לבד והנשים לבד, וביציאתן כתיב. **נח ואשתו ובניו ונשי בניו**. ומ"ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו" לא קשיא, דאין זה אלא מעצמם ואורחא דמילתא נקט האנשים לבד והנשים לבד.

פרק ו, יט

ומכל החי -

אפילו שדים.

בבראשית רבה.

דאם לא כן לא לכתוב קרא אלא "**מכל בשר**", כדאמר. "**קץ כל בשר**", "**לשחת כל בשר**" "**ויגוע כל בשר**", "**ומכל החי**" למה לי, אלא להודיעך שאפילו מאותן שאין להם בשר וגויה אלא החיות בלבד, שהן השדים, הביא אל התיבה להחיותן שלא ימותו במבול, שגם הם מתים כבני אדם, כדאיתא בחגיגה.

שנים מכל -

מן הפחות שבהם לא פחתו משנים.

לא שהיו מכל מין שנים בלבד, דהא. "**מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה**" כתיב, וכתוב "**גם מעוף השמים שבעה שבעה**".

פרק ו, כ

מהעוף למינהו -

אותן שדבקו במיניהם ולא השחיתו.

דאם לא כן **"למינהו"** למה לי. ופירוש "ולא השחיתו" שלא נעברה בהן עבירה, כלומר שלא היו אלו מאותן שהרביעו עליהם "בהמה על חיה, וחיה על בהמה, והכל על אדם", שבפרק חלק אמרו בפירוש, "שלא נעברה בהן עבירה".

ומאליהן באו וכל שהתיבה קולטתו כו'. בפרק חלק. דאם לא כן מנא ידע.

פרק ו, כב

ויעש נח -

זה בנין התיבה.

ובבראשית רבה אמרו. "זה שכון לעשיית התיבה". שפירושו. זה דבק עם **"עשה לך תיבת"**, שאף על פי שנצטוה על בנין התיבה, ועל ביאתו שם, ועל הכנסת הבעלי חיים שדבקו במיניהם אל התיבה, ועל הכנסת המאכל שלו ושל כל בהמה וחיה בתיבה, והדר כתיב **"ויעש"**, דמשמע דאכלהו קאי, אפילו הכי אין לפרשו אלא על בנין התיבה. דאם לא כן **"ויעש נח"** תניינא למה לי. ועוד, אם פירוש **"ויעש"** שב אכולהו, ואף על ביאתו לתיבה, מהו זה שכתוב אחריו **"ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה"**, אלא על כרחך לומר שהראשון מורה על בנין התיבה, והשני על ביאתו שם. וכן פירש רש"י שם **"ויעש נח -** זה ביאתו לתיבה".

פרק ז

פרק ז, ב

הטהורה -

למדנו שלמד נח תורה.

דאם לא כן מנא ידע, טהורין וטמאין בההיא שעתא מי הוו. אבל בזבחים פרק פרת חטאת תרצו בזה. "אמר רב חסדא. העבירום לפני התיבה וכל שהתיבה קולטתו טהור. ורבי אבהו אמר. **'והבאים'** כתיב שבאו מאליהן". ולא ידעתי למה הניח הרב דברי התלמוד ותפס דרך אחרת.

פרק ז, ה

ויעש נח -

זה ביאתו לתיבה.

לא כנוס בהמה וחיה ועוף אל התיבה. והא דכתיב בתריה. **"ויבא נח ובניו... אל התיבה"**, אינו אלא בעבור **"מפני מי המבול"** ללמד שנח מקטני אמנה היה.

והא דכתיב אחר זה. **"מן הבהמה הטהורה וגו'**, הוא להודיע שבאו מאלהן ממשמעותא ד"באו". אבל בבראשית רבה שאמרו. "זה שכון לכנוס בהמה וחיה ועוף", שפירושו. זה דבק עם **"שנים מכל תביא אל התיבה"**, לא עם ביאתו לתיבה. דהשתא איצטריך קרא **"ויבא נח"** להודיע ביאתו אל התיבה, ומיתורא ד"מפני מי המבול" למדו שהיה נח מקטני אמנה. ואף על פי שכנוס הבהמה והעוף וביאת נח אל התיבה היו ביום אחד, כדכתיב. **"בעצם היום הזה בא נח ושם וחס ויפת אל התיבה המה וכל החיה למינה"**, הכתוב חזר וביאר ביאתן זה לעצמו וזה לעצמו. אבל לפירוש רש"י אין צורך לכל זה, ולפיכך לא פירש מלת **"ויעש"** דקאי על כנוס הבהמה והעוף, כמו שאמרו בבראשית רבה.

אבל הרמב"ן הביא לשון הבראשית רבה בנוסחא אחרת ואמר. "וטעם **'ויעש נח ככל אשר צוה ה'**" אמרו בבראשית רבה. 'זה שיכין לכנוס בהמה ועוף', כלומר הטהורים, שטרח הוא אחריהם ולקחם אל ביתו, והכתוב שאמר פעם שלישיית **'כאשר צוה אלהים את נח'** לומר שעשה כאשר צוה בכניסת התיבה, כי הוא נמשך למעלה עם **'ויבא נח'**, לומר שבא נח ואשתו ובניו ונשי בניו אל התיבה ומן הבהמה והעוף והרמש שנים שנים, שבאו אליו אל התיבה, וכולם באו אתו, שנכנסו בתיבה מפני מי המבול כאשר צוה אותו אלהים", עד כאן דבריו. ונראה שהנוסחא שבידו מהבראשית רבה היה כתוב בו "זה שיכין" במקום "זה שכון". ולפיכך פירש אותו מלשון הכנה, שיכין אותם בביתו שיטרח אחריהם לקבצם כדי שיהיו מוכנים להכניסם אל התיבה. ופירש שהוא מורה על הטהורים לבדם, מפני שהטמאים שהיו שנים שנים מאלהן באו אל התיבה, ולא היה צריך לטרוח אחריהם להביאם.

ותמיהא לי טובא, היאך לא השגיח לראות מה שאמרו בבראשית רבה גבי **'ויעש נח'** הראשון. "זה שכון לעשיית התיבה", וגבי **'ויברך אלהים את נח -** זה שכון בשביל הקרבנות", וגבי **'וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן' -** זה שכון לבשורת ארץ ישראל", שכולם הם מענין שכונה ודבוק. ופירושם. "זה שכון לעשיית התיבה" - זה דבק עם **"עשה לך תיבת עצי גופר" וגו'**, ולא עם **"ובאת אל התבה"**, גם לא עם **"ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה"**. גם לא עם **"ואתה קח לך מכל מאכל" וגו'**. ופירוש "זה שכון בשביל הקרבנות" ו"זה שכון לבשורת הארץ" עניינם מובן בעצמו, שפירושם שהאחד מהם דבק עם הקרבנות, והאחר דבק עם בשורת הארץ, שלא יתכן לומר בשום אחד מהם לשון הכנה. ולכן אמר גם פה "זה שכון לכנוס בהמה וחיה ועוף", לומר זה דבק עם **"ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה"**, שהוא כנוס הבהמה והחיה והעוף ולא עם **"ובאת אל התיבה"** שכבר כתוב אחר זה **"ויבא נח ובניו ואשתו אל התיבה"**.

פרק ז, ז

נח ובניו -

האנשים לבד והנשים לבד שנאסרו בתשמיש המטה.

נראה לי שבוש הוא שנפל בספרים, שמפני שראו גבי "ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך" וכו' שפירש "האנשים לבד והנשים לבד", חשבו שכמו כן ראוי לפרש זה אצל הפועל, דחד טעמא הוא. ואין הדבר כן, שהרי גבי "צא מן התיבה אתה ואשתך

ובניך ונשי בניך -

"תמצא אחריו" ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו " האנשים לבד והנשים לבד, ואין זה לאסור התשמיש, אלא לאורחא דמלתא בלבד, להזכיר האנשים לבד והנשים לבד. דדוקא גבי צווי, דאשכחן גבי ביאתן אל התיבה שצוה האנשים לבד והנשים לבד וגבי יציאתן צוה האנשים עם הנשים, דרשו בו רבותינו ז"ל מה שדרשו, אבל בספור מה שעשה נח מעצמו לעולם הוא מזכיר האנשים לבד והנשים לבד בין לגבי ביאתו לתיבה בין לגבי יציאתו ממנה משום אורחא דמילתא. ולכן בפרק חלק ובבראשית רבה לא תמצא שדרשו רבותינו ז"ל זה אלא גבי צווי של נח, בין בצווי ביאתו בין בצווי יציאתו, אבל גבי "ויבא נח" או "ויצא נח" שהוא ספור בעלמא לא דרשו כלום, מפני שדרך הספור תמיד לתפוש האנשים לבד והנשים לבד.

פרק ז, ט

באו אל נח -

מאליהן.

דאם לא כן הובאו מיבעי ליה. וכך אמרו בבראשית רבה. "מובאים אין כתיב כאן אלא 'והבאים', מאליהן הן באין". והא דכתיב: "שנים מכל תביא אל התבה" והדר כתיב: "שנים יבאו אליך", אין לפרש "יבאו" על ידי המביאים כי היכי דלא תיקשו קראי אהדדי, דאיכא למימר הא דכתיב: "תביא", דמשמע שהוא עצמו המביאן, בהכנסתן אל התיבה קמיירי, ד"תביא אל התיבה" כתיב, והא דכתיב. "יבאו", דמשמע שבאו מאליהן, בביאתן שבאו אליו מהמדברות ומהיערים קמיירי, ד"יבאו אליך" כתיב ולא אל התיבה, שלא הלך לצוד אותם במדברות וביערות. וכך אמרו בבראשית רבה. "אמר ליה נח לקב"ה. וכי קניגי אנא. אמר ליה. לא איכפת לך, 'מובאים' אין כתיב כאן אלא 'והבאים', מאליהם הם באים".

שנים שנים -

כלם הושוו במנין זה, שמן הפחות היו שנים.

דאי לא תימא הכי, קשיא "מן הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה".

פרק ז, יא

בחדש השני -

רבי אליעזר אומר זה מרחשון רבי יהושע אומר זה אייר.

אין לפרש דטעמיה דרבי אליעזר הוא משום דסבירא ליה. בתשרי נברא העולם ונמצא שהחדש השני הוא מרחשון, שהוא שני לבריאת עולם, וטעמיה דרבי יהושע הוא משום דסבירא ליה. בניסן נברא העולם ונמצא שהחדש השני הוא אייר, שהוא שני לבריאת עולם. דאם כן היכי פריך תלמודא בפרק קמא דראש השנה. "בשלמא לרבי יהושע היינו דכתיב. 'שני', אלא לרבי אליעזר מאי 'שני' ואמאי קא משני 'שני לדין', ולא 'שני לבריאת עולם'. ועוד, היכי מצו לפרושי מאי 'שני' שני לבריאת עולם, וכי בריאת העולם בתשרי של שנת שש מאות לנח היה, עד שיהיה אותו מרחשון שני לבריאת העולם, והלא אין שום מרחשון שני לבריאת העולם אלא אותו מרחשון של שנה ראשונה שבו נברא העולם. אבל מה שתירצו אליבא דרבי אליעזר. "מאי שני, שני לדין" אתיא שפיר, שפירושו שני לגזרת המבול, כמו שפירש רש"י. "שני לדין - שנגזרה עליהם גזרה בתשרי שלפניו". ומה שלא אמרו שהוא שני לראש של שנות עולם, שהרי לרבי אליעזר בתשרי נברא העולם. כבר תירצו התוספות. "נהי דלענין השנים ראוי למנות מתשרי, לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרא למרחשון שני, דלחדשים ניסן ראשון".

ויש מפרשים, דטעמיה דרבי אליעזר הוא משום דסבירא ליה שבחדש תשרי נברא העולם, ועל כרחו שיהיה גם כן ראש למנין שנות עולם ושנות הדורות, ולפיכך הוכרח לומר שהחדש השני הוא מרחשון. שאם תאמר שהוא אייר, שהוא שני לחדשים, יהיה החדש השביעי שנחה בו התיבה חדש תשרי, ותהיה שנת אחת ושש מאות לחיי נח. והוה ליה למכתב. ותנח התיבה באחת ושש מאות שנה לחיי נח בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש, כמו שאמר. "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים". ורבי יהושע שסובר שבניסן נברא העולם, על כרחו לומר שהחדש השני הוא אייר שהוא שני לשנות העולם ולשנות הדורות ולמנין החדשים. שמכיון שבריאת העולם לדידיה היה בניסן אי אפשר שיהיה מנין שנות העולם ושנות הדורות מתשרי. ושבוש הוא בידם, שהרי 'חכמי ישראל מונים למבול כרבי אליעזר, ולתקופה כרבי יהושע', כדתניא בפרק קמא דראש השנה. ופירש רש"י. "שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות מונין תחלת השנים מתשרי, ולא משום דסבירא ליה בתשרי נברא העולם אלא דתשרי ראש השנה לשנים, ובניסן נברא העולם, כדקתני. 'ולתקופה כרבי יהושע'. שכשמונין תקופת החמה והלבנה, מונין מניסן, לומר שבניסן נבראו, ובתחלת ליל רביעי

שמשה החמה בניסן", שמע מינה שאין מנין שנות הדורות נמשך אחר בריאת העולם.

אבל הנכון בעיני הוא שרבי אליעזר סובר שמנין שנות הדורות הוא מתשרי ולפיכך פירש: "בחדש השני הוא מרחשון. ומאי שני, שני לדין". שאם תאמר שהוא אייר ומאי שני, שני לחדשים, הוה ליה למכתב: ותנח התיבה באחת ושש מאות שנה בחדש השביעי, שכבר נכנסה השנה האחרת, כמו שכתב גבי "**חרבו המים**". ורבי יהושע סובר שמנין שנות עולם ושנות הדורות הוא מניסן שבו נברא העולם ולפיכך פירש בחדש השני הוא אייר שהוא שני לחדשים ׀.

נבקעו –

להוציא מימיהן.

לא כסתם בקיעה בכל מקום המורה על קלקול הנבקע ושבירתו, אבל הבקיעה הזאת היתה לתגבורת המעיינות, שעל ידי הבקיעה הוציאו את מימיהן, ולכן גבי "**וארובות השמים נפתחו**" לא פירש כלום. גם יתכן שפירש זה, להודיע שפירוש "**ויהי הגשם על הארץ**" הורידו את מימיהם בבקיעת המעיינות, ולא שהוא מאמר בפני עצמו.

פרק ז, יב

ויהי הגשם על הארץ -

יהיו גשמי ברכה.

לרוות את הארץ להולידה ולהצמיחה.

היו למבול.

למחות את כל היקום אשר על פני האדמה.

ארבעים יום וגו' -

עשרים ושמונה בכסלו לרבי אליעזר.

או עשרים ושמונה בסיון לרבי יהושע. ונקט לרבי אליעזר, משום דחכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר, כדלעיל, דאם לא כן למה לא אמר או בעשרים ושמונה בסיון לרבי יהושע, כמו שאמר גבי "**בראשון באחד לחדש חרבו המים**", שהוא תשרי לרבי אליעזר או ניסן לרבי יהושע. אבל לא משום דסבירא ליה כותיה שבתשרי נברא העולם, שהרי חכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר אף על פי שסוברים כרבי יהושע שאמר בניסן נברא העולם.

פרק ז, יג

בעצם היום הזה -

למדך הכתוב כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן ביום הזה מיבעי ליה, דומיא ד"ביום הזה" דלעיל מיניה. ולכן כל מקום שנאמר "בעצם היום הזה" דרשו בו רבותינו ז"ל כל אחד לפי מקומו.

פרק ז, יד

צפור כל כנף -

דבוק הוא, צפור של כל מין כנף, לרבות חגבים.

דאם לא כן יהיה פירושו. "כל צפור" שהוא "כל כנף", ואין הצפור כנף, אלא בעל כנף. או כל צפור וכל כנף, ואין הכנף מהבאים אל התיבה, רק הצפור הבעל כנף. ומה שהוצרך הכתוב לומר. "צפור של כל מין כנף" לכלול גם החגבים, הוא מפני שהחגבים אינם בכלל צפור סתם, רק בכלל צפור בעל כנף.

פרק ז, טז

ויסגר ה' בעדו -

הגן עליו שלא שברוה כו'.

דאם לא כן מאי "ויסגור ה' בעדו", הרי כבר עשה התיבה ונכנס בתוכה כמו שצוהו כדי להנצל על ידה, אלא על כרחך לומר שזהו מה שאמר לו מתחלה "והקימותי את בריתי אתך ובאת אל התיבה", ולולי זה לא תוכל, כדלעיל. אבל בבראשית רבה לא דרשו בזה כלום, מפני שסמכו על מדרש "והקימותי את בריתי" הרומז לזה. והרב ז"ל גלה שהמדרש של "והקימותי את בריתי" רומז לזה. ויהיה פירוש "ויסגור ה' בעדו" שקיים והחזיק הסגר התיבה בשבילו, שלא הניח שום אחד לשבר אותה.

סגר כנגדו מן המים.

סגירתו היא שלא תשבר מתוקף המים.

פרק ז, יז

ותרם מעל הארץ -

משוקעת היתה במים אחד עשר אמה.

כדלקמן. פירוש. ולכן אל יקשה עליך על שלא הורמה מעל הארץ עד סוף ארבעים יום, מפני שכל עוד שלא עלו המים מעל הארץ רק פחות מאחד עשר אמה, כובדה

היה גובר על המים, וכשעלו המים על הארץ יותר מאחד עשר אמה, גברו המים על כובד התיבה והרימוה מעל הארץ.

פרק ז, יח

ויגברו -

מאליהן.

שהרי כבר פסקו הגשמים מסוף ארבעים יום, כמו שמוכיחים המקראות שאחר זה ואם כן על כרחך לומר שהתגבורת הזו שהוא אחר הארבעים יום, כפי סדר המקראות, לא היה רק ממימי התהום שהיו עולין מאליהן. שאין לומר שהתגבורת הזו היה בתוך הארבעים, ואמר. "וירבו המים" בעבור "וישאו את התיבה", וחזר ואמר. "ויגברו" בעבור "ותלך התיבה על פני המים", וחזר ואמר עוד. "והמים גברו מאד מאד" בעבור "ויכסו כל ההרים", וכלם בתוך הארבעים, כי כתוב אחר זה "ויגברו המים על הארץ חמישים ומאת יום" ועל כרחך לומר מאליהן גברו, שאין סברא לומר שהתגבורת הראשונה היה ממימי המבול והשני ממימי התהום.

פרק ז, כ

חמש עשרה אמה מלמעלה -

למעלה של גובה כל ההרים.

לא למעלה של שטח הארץ, כי קודם זה "ויכסו כל ההרים הגבוהים", שהם - כמה אלפים אמות משטח הארץ.

פרק ז, כב

נשמת רוח חיים -

נשמה של רוח חיים.

לפי דעתי שהגירסא היא. 'נשימה של רוח חיים', מענין התנשמות, הכולל כל בשר אשר בו רוח חיים, לא נשמה. שנשמה הוא שם מיוחד לנשמת האדם העליונה, כדכתיב. "ויפח באפיו נשמת חיים", ופירש רש"י:

"עשאו מן העליונים ומן התחתונים, הגוף מן התחתונים, והנשמה מן

העליונים".

ולכן "ויפח באפיו נשמת חיים" ולא בבהמה חיה ועוף, שאין להם נשמה אלא "נפש חיה". ומפני ש"כל אשר נשמת רוח חיים באפיו" הכתוב פה כולל העוף והבהמה והחיה והשרץ וכל האדם, הוכרח לפרש שהנשמה הזאת היא מלשון נשימה, שהיא כוללת הכל.

אשר בחרבה -

ולא דגים שבים.

בפרק חלק ובבראשית רבה.

וצריך לומר שלא היו אלה בכלל "כי השחית כל בשר". ושמה לזה כוון רש"י

באומרו. "כי השחית כל בשר –

אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאין מינן"

ואלו דגים לא קאמר. דאי לא תימא הכי, מאי שנא הני, אף על פי שאין מזה ראייה

גמורה, דדילמא תנא ושייר כמו ששייר השרץ.

פרק ז, כג**וימח -**

לשון ויפעל.

מבנין הקל על משקל "ויחד", "ויחן", רק שהם עומדים וזה יוצא.

ואיננו לשון ויפעל. מבנין נפעל, כמו. "וימחו מן הארץ", כי אחריו "את" המורה על

הפעול, ויחוייב בהכרח שיהיה "וימח" פועל יוצא.

והוא מגזרת ויפן ויבן.

פירוש: ממשקלם, אך מפני שהחיי"ת מאותיות הגרון, נפתח המ"ם להרחיב,

כמשפט.

כל תיבה שסופה ה"א כו'.

פירוש. אף על פי שמלת "ויפן", "ויבן" בחסרון ה"א דומין למלות "וישב", "וירד"

באותיותיהן, מכל מקום אלה שסופן ה"א מתחלפות מאותן שאין סופן ה"א בנקוד,

שאותן שסופן ה"א, כשיבא וי"ו יו"ד בראשן, נקוד היו"ד בחירק, ואותן שאין סופן

ה"א, כשיבא וי"ו יו"ד בראשן, נקוד היו"ד בצרי.

אך נח -

גונח וכוהה דם

בבראשית רבה. דאם לא כן "אך" למה לי, והלא כל אכין ורקין מיעוטיין, ואין כאן

מאומה למעט אלא כשנאמר שנח עצמו היה ממועט מחיותו, שהיה גונח וכוהה

דם, והיה חציו בריא וחציו חולה.

פרק ח

פרק ח, א

וישוכו –

כמו "כשוך חמת המלך", לשון הנחת חמה.

שנחו מרתיחתן, כדאיתא בזבחים פרק פרת חטאת. "ברותחין קלקלו וברותחין נדונו. ברותחין קלקלו בעבירה, ברותחין נדונו. כתיב הכא. 'וישוכו', וכתיב התם. 'וחמת המלך שככה'". ומפני שפירש תחלה.

"ויזכור אלהים" –

זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת רחמים",

הוכרח לפרש מיד, קודם "ויזכור", "וישוכו - לשון הנחת חימה" כדי לחזק דבריו.

ויזכר אלהים את נח וגו' –

זכות שלא השחיתו דרכן.

מהכא משמע ששאר הבהמות שהשחיתו, פירושו שנזקקו מעצמם, ולא על ידי המזקיין. דאם לא כן מאי "זכותן של אלו", אם מפני שלא נעברה בהן עבירה, אין זו זכות עד שיזכור אותן להטיב להן, דנהי דלא נעברה בהן עבירה, זכות מיהא ליכא. וכן משמע נמי ממה שכתוב אחריו.

"ושלא שמשו בתיבה"

שזהו פועל של עצמן. ויהיה זה לפי הלשון הראשון משתי הלשונות שכתב רש"י בסוף בראשית.

ויעבר אלהים רוח –

רוח תנחומין.

לא רוח ממש, כי אחריו "וישוכו המים" שנחו מרתיחתן, שאין זה אלא מהרחמים והתנחומין שעברו לפניו, לא מהרוח הנושב, כי פועל הרוח הוא לקרר המים, לא לנוח מרתיחתן, רק במקרה.

פרק ח, ב

ויכלא –

כמו "לא יכלה ממך".

אינו רוצה לומר שהוא מגזרתו, שהרי זה מבעלי האל"ף והוא מבעלי הה"א, אלא שהוא מעניינו, והם שני שרשים מעניין אחד. גם יתכן לומר שהרב סובר שגם הוא מבעלי האל"ף ונכתב בה"א תמורת האל"ף, וכמוהו רבים.

פרק ח, ג

מקצה חמשים ומאת יום –

התחילו לחסור.

לא שכלו לחסור, כפי המובן ממלת "ויחסרו", דאם כן 'בקצה מאה חמשים יום' מיבעי ליה. ועוד, איך אפשר לומר שבסוף מאה חמשים כלו לחסור, הרי המים היו הלוך וחסר עד עשרים ושבעה לחודש השני שבו יבשה הארץ.

בעשרים ושבעה בכסלו פסקו הגשמים.

אין זה סותר מה שכתב גבי "ארבעים יום וארבעים לילה" - אין יום ראשון מן המנין, ונמצאו ארבעים יום כלים בעשרים ושמונה בכסלו", דאיכא למימר ד הכי קאמר. אין יום ראשון ממנין הימים השלמים של ארבעים יום שכל אחד מהם יומו ולילו עמו, אבל יומו בלבד בלא לילו, מן המנין הוא, שיצטרף עם ליל עשרים ושמונה לתשלום הארבעים יום וארבעים לילה, ונמצא שהארבעים יום וארבעים לילה הם כלים בבקרו של יום עשרים ושמונה. ומה שאמר כאן. "בעשרים ושבעה בכסלו פסקו הגשמים", פירוש. בתשלום עשרים ושבעה ימים שלמים. ומה שאמר שם. "ונמצאו ארבעים יום כלים בעשרים ושמונה בכסלו", פירוש. בבקרו של עשרים ושמונה. ומה שאמר. "הרי שלשה מכסלו", פירוש. השנים מהם יומן ולילו, אבל יום עשרים ושמונה אינו אלא יומו בלבד, מפני שלילו כבר נכנס בחשבון הארבעים יום וארבעים לילה. ומה שאמר. "הרי שלושים ושנים", פירוש. שלושים ושנים פחות לילה. וכן מה שאמר. "הרי מאה וחמשים", פירוש. מאה וחמשים פחות לילה אחד, ועם ליל ראש חדש סיון הם מאה חמשים יום שלמים.

פרק ח, ד

בחדש השביעי –

סיון והוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים.

לא אייר שהוא שביעי לחשון שבו ירדו הגשמים, שהרי המאה וחמשים יום של תגבורת הן חוץ מהארבעים יום של מבול. כי פירוש "ויגברו המים וירבו מאד על הארץ" הוא מאליהן, שהרי הגשם לא היה רק ארבעים יום וארבעים לילה, ואין סברא שיהיה הפירוש של "ויגברו" בארבעים יום מהגשם, ומאה ועשר יום מאליהן, אלא או כלן מאליהן או כלן מהגשם. ואחר שאי אפשר שיהיו כלן מהגשם,

יחוייב שיהיו כלן מאליהן. ופירוש "ויכלא הגשם" בסוף הארבעים יום, לא בסוף המאה וחמשים יום, רק שהמתין לחבר שני מיני ההפסק, הפסק הגשם שבסוף הארבעים יום, וסכירת המעיינות שבסוף המאה וחמשים יום. והוא אומר. "ויסכרו מעיינות תהום וארובות השמים", המעיינות מלמטה וארובות השמים מלמעלה. ומאמר "ויכלא הגשם" ארובות השמים קאי - ויסכרו ארובות השמים "ויכלא הגשם מן השמים".

ולכא למימר שבתוך המאה ועשר יום היה הגשם יורד יום ופוסק יום, ובארבעים יום היה הגשם יורד תמיד בלי הפסק, כמו שפירש רבי אברהם אבן עזרא, ויהיה פירוש "ויכלא הגשם" בסוף המאה וחמשים יום שכולל גם הגשם היורד יום ופוסק יום, ויהיו בין הכל מאה וחמשים יום. כי אם יהיה פירוש "ויכלא הגשם" בסוף המאה וחמשים יום, יהיה גם סכירת ארובות השמים בסוף המאה וחמשים יום, כי כן כתוב: "ויסכרו ארובות השמים ויכלא הגשם מן השמים", ואי אפשר שיהיו ארובות השמים פתוחות בכל המאה וחמשים יום, ויהיה הגשם במאה ועשר יום מהם יורד יום ופוסק יום, כי פתיחת הארובות מורה על הפלגת הגשמים וירידתן בכל יום. ואם כן יחוייב מזה בהכרח שלא היתה פתיחת הארובות רק באותן הארבעים יום שהיה הגשם יורד בכל יום בלי הפסק, ויחוייב מזה שהיתה סגירתן בסוף הארבעים יום. ואחר שבו ביום נכלא הגשם מן השמים, כדכתיב "ויסכרו ארובות השמים ויכלא הגשם", יחוייב בהכרח לומר שפירוש "ויכלא הגשם" בסוף הארבעים יום, לכן דעת הרב היא הנכונה. ומאחר שהמאה וחמשים יום הם חוץ מהארבעים יום של מבול, שוב אי אפשר לפרש השביעי אלא להפסקת הגשמים, שהרי אי אפשר לומר שהוא שביעי לירידת גשמים כדלקמיה |, ולא שביעי לדין מזה הטעם עצמו, ואף אם יהיו המאה וחמשים יום יחד עם הארבעים יום של מבול, עדיין יחוייב שתהיה מנוחת התיבה בתוך ימי התגבורת, כל שכן אם יהיו המאה וחמשים יום חוץ מהארבעים יום, וזה בטל. ולא שביעי לחדשים, שהוא חדש תשרי, ויהיה הראשון שבו חרבו המים גם כן ראשון לחדשים שהוא חדש ניסן, ויהיה משפט דור המבול שמונה עשר חודשים, דאם כן הוה ליה למימר ותנח התיבה בשנת שש מאות ואחד בחדש השביעי, כמו שכתב אותו גבי בחדש הראשון שחרבו המים.

פרק ח, ה

בעשירי וגו' נראו ראשי ההרים -

זה אב, שהוא עשירי לירידת הגשמים.

כדמפרש לקמיה.

ואם תאמר הוא אלול ועשירי לכסליו שפסקו בו הגשמים.

ונפקא מינה שיהיה שקוע התיבה שתיים עשרה אמה ושליש, שהרי מאחד לסיון שהתחילו המים לחסור עד אחד לאלול שנראו ראשי ההרים חסרו חמש עשרה אמה לתשעים יום, שהם ששה יום לאמה, נמצא שעד ששה עשר לסיון לא חסרו אלא שתי אמות ושתי שלישיות האמה ואז נחה התיבה, למדת שהיתה משוקעת שתיים עשרה אמות ושליש במים שעל ראשי ההרים.

ואין זה אלא תשרי שהוא ראשון לבריאת עולם.

אבל אי אפשר לומר שראשון הוא ניסן שהוא ראשון לחדשים, ויהיה משפט דור המבול שמונה עשר חדשים, מפני שאי אפשר שיעברו בין זמן הראות ראשי האילנות ובין הזמן שחרבו המים מעל הארץ שהוא עומק מועט, חמשה חדשים, אחר שמהזמן שהתחילו לחסור עד הזמן שנראו ראשי האילנות שעומקן כמה אלפים אמות לא עברו רק חמשה חדשים. ואם תאמר, נימא כל המספרים כלם אינם אלא לחשבון החדשים - השביעי שביעי לחדשים, והעשירי עשירי לחדשים, והראשון שבו חרבו המים ראשון לחדשים, שבזה יהיה משפט דור המבול שמונה עשר חדשים ושקוע התיבה חמש אמות ושביעית. יש לומר אם כן הוה ליה למימר. ותנח התיבה בשנת שש מאות ואחת בחדש השביעי, בעשירי באחד לחדש בשנת שש מאות ואחת נראו ראשי ההרים, כמו שאמר גבי "**חרבו המים**". גם אי אפשר לומר שיהיו כל המספרים לדין דומיא דשני, שהוא שני לדין אף שביעי שביעי לדין, והעשירי עשירי לדין והראשון שבו חרבו המים ראשון לדין, שבזה יהיה שקוע התיבה שתי אמות וארבעה חומשי האמה בקרוב, מפני שעל כרחינו לומר שניסן שהוא שביעי לדין אינו הניסן הראשון הבא אחר ירידת הגשמים אלא הניסן הבא אחר הניסן הראשון, מפני שבניסן הראשון יהיו הימים שבין ירידת הגשמים ובין מנוחת התיבה שהוא בשבעה עשר לניסן הראשון פחות ממאה וחמשים יום שהיה בהם תגבורת המים, והוא בטל, לפיכך על כרחין לומר שהוא הניסן השני לירידת הגשמים. ויחוייב מזה שיהיה תמוז שהוא עשירי לדין, התמוז השני לירידת הגשמים, והראשון שבו חרבו המים, התשרי השני לירידת הגשמים. ואם כן היה לו לכתוב ותנח התיבה בשנת שש מאות ואחת בחדש השביעי, בעשירי באחד לחדש בשנת שש מאות ואחת נראו ראשי ההרים, ויהי בשתיים ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "שאף על פי שדבריו אלה הן מהאגדות של בראשית רבה. מכל מקום כיון שהוא עצמו מדקדק במקומות אחרי המדרשות וטורח לבאר פשטי המקרא, הנה הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, כי אם נסבול לפרש '**ותנח התיבה**'

בחדש השביעי ליום הזה הנזכר שכלא בו הגשם ושבו המים מעל הארץ הלך וחסר, שלא כמנין החדש השני הנזכר בתחלת הפרשה, וכמנין האמור בסוף הפרשה, איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר '**עד החדש העשירי**' למנין אחר שיהיה עשירי לירידת הגשמים. והראיה מן התיבה שתהיה משוקעת במים אחת עשרה אמה מפני שנותן חסרון שוה לכל הימים, אמה לארבעה ימים, אינה ראה, כי מן הידוע בחסרון המים שהנחל הגדול כאשר יחסר בתחלתו אמה לארבעה ימים יחסר בסופו ארבע אמות ליום אחד. והרי לפי החשבון הזה באחד לחדש אב נראו ראשי ההרים ובאחד בתשרי חרבו המים, והנה בששים יום חסרו כל גובה ההרים הגבוהים שהם כמה אלפים אמות. ועוד, כי שלח היונה בשבעה עשר לאלול ומים על פני כל הארץ והאילנות מכוסין, והנה חרבו כלם בשנים עשר יום", עד כאן דבריו. ונראה לי שהטענה הראשונה אינה טענה, כי כמו שהוכרח הוא להודות בדרך הפשט שאין מנין השביעי כמנין השני, שהשני שני לדיון, והשביעי שביעי לירידת הגשמים, מפני שלא יתכן להיות שביעי לדיון, כי יתחייב מזה שתהיה מנוחת התיבה בתוך המאה וחמשים יום של תגבורת המים, ולא יתכן שתנוח התיבה קודם החסרון. כן הוכרחו חז"ל לומר שאין מנין העשירי להפסקת הגשמים כמנין השביעי שהוא להפסקת הגשמים, מפני שיחייב מזה שלא יהיה החדש שבו חרבו המים מעל הארץ החדש הראשון שהוא תשרי, והכתוב אמר "**בראשון באחד לחדש חרבו המים**". והטענה השנית גם כן אינה טענה, מפני שאינו דומה החסרון הבא למים בהיות כל הארץ מכוסה, לחסרון הבא להם כשאין כל הארץ מכוסה, כי בהיות כל הארץ מכוסה לא יחסרו מהם רק חלקים שוים בכל יום מפני שהסבה הגורמת החסרון בכל הימים אינה אלא מצד בלוע המים בחלקי הארץ ועליית האדים מהם מהכאת השמש בהם, שזאת הסבה אינה גורמת חלוף ושנוי כלל בכל הימים בהיות הארץ כולה מכוסה. אך כשאין כל הארץ מכוסה, שהחסרון ההווה למים אז הוא משתי סבות. האחת, מצד הסבה הנזכרת. והשנית, מצד נגוב האויר לחלקי הארץ הנגלים המקיפים בה והכאת השמש בהם, שהוא סבה לחסרון המים המוקפים מהם, הנה זאת הסבה יש לה חילוף ושינוי בהכרח בין הימים קצתם לקצתם, לחילוף חלקי הארץ הנגלים, שאין החסרון המגיע להם מנגוב חלקיה הנגלים ביום הראשון, שהם מועטין, שוה לחסרון המגיע להם מנגוב חלקיה ביום השני שהם רבים, כי החלקים הנגלים הולכים ומתרבים כפי רבוי הימים. ולכן בששים יום הקודמים, שהם מאחד לסיון עד אחד לאב שהיו כל חלקי הארץ מכוסים, צריך שיהיה החסרון שוה בכל יום, ובשאר הימים שמאחד לאב עד אחד לתשרי שחרבו המים מעל הארץ יהיה החסרון בהכרח הולך ומתרבה בכל יום כפי רבוי חלקי הארץ הנגלים. ולהיות שהחסרון שבתוך הששים יום הראשונים היה מסבה אחת, והחסרון שבתוך

הששים יום האחרונים, שמאחד לאב עד אחד תשרי, היה משתי סבות, חסרו בששים יום הראשונים חמש עשרה אמה, ובששים יום השניים, שמאחד לאב עד אחד תשרי, כמה אלפי אמות.

הרי ששים יום משנראו ראשי ההרים עד שחרבו פני האדמה.

כי פירוש "ויהי מקץ ארבעים יום" תחלת הארבעים, שהם שלושים ותשעה יום שלמים, וכשתצרפם עם העשרים ואחד יום שהוחיל בשליחות היונה, יעלו ששים יום. ומפני שאב ואלול אינם כי אם חמישים ותשעה יום, צריך לומר בהכרח שראש חדש תשרי הוא ממנין העשרים ואחד יום.

פרק ח, ו

מקץ ארבעים יום –

משנראו ראשי ההרים.

שאם תאמר משנחה התיבה, ו"עשירי" עשירי להפסקה, דומיא דשביעי שהוא שביעי להפסקה, ויהיה שקוע התיבה שתים עשרה אמות ושליש, שוב לא יתכן לומר "ולא יספה שוב אליו עוד", מפני שאחר הששים יום משנחה התיבה עדיין לא נראו ראשי ההרים ולא היה לה מנוח לכף רגלה. וליכא למימר לעולם משנחה התיבה, ומאי עשירי עשירי לירידת הגשמים, דמאחר שאין מנין העשירי כמנין השביעי אלא האחד להפסקה והשני לירידה גם אין שום נפקותא בשקוע התיבה, שבין כך ובין כך שקועה אחת עשרה אמה, מי הביאנו לומר שהוא שב למעלה אל "ותנח התיבה" ולא אל "נראו ראשי ההרים" הסמוך לו שהוא על פי סדר המקראות.

אך קשה, מאחר ששלוח היונה בפעם הראשונה היה אחר ארבעים ושבעה יום משנראו ראשי ההרים, מדוע לא מצאה מנוח לכף רגלה, הרי לא נשארו עד שחרבו המים רק ארבעה עשר יום, ומסתמא נראו כל ההרים הגבוהים והשפלים, גם קצת מהאילנות הגבוהים והרי אררט עצמם, שנחה בהם התיבה, מסתמא היו רובם מגולים אחר ארבעים ושבעה יום משנראו ראשיהם, ולמה לא מצאה מנוח לכף רגלה. ועוד, מאחר ששלוח היונה בפעם השלישית היה אחר ששים יום מראש חדש אב שבו נראו ראשי ההרים, אם כן זה המעשה היה בראשון באחד לחדש שבו חרבו המים, ומהו זה שכתוב. "ולא יספה שוב אליו עוד" ואחר כך. "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים", דמשמע שעבר זמן מה בין שלוח היונה ובין הראשון שבו חרבו המים. ואם כן יותר נכון היה לפרש מקץ ארבעים יום משנחה התיבה, ומאי עשירי עשירי לירידה, שלפי זה לא עברו משנראו ראשי ההרים עד סוף השבעה וארבעים יום של שלוח היונה בפעם

הראשונה משנחה התיבה רק ארבעה ימים, ומסתמא כל העולם כולו היה מכוסה במים ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה, וגם הזמן של שלוח היונה בפעם השלישית היה אחר שישים יום משנחה התיבה, שהוא בשמנה עשר לאב ויש הפרש בין זה ובין הראשון שבו חרבו המים ארבעים ושנים יום, מלפרש "מקץ ארבעים יום - משנראו ראשי ההרים" ומאי עשירי עשירי לירידה. והרמב"ן ז"ל נתעורר בזה ואמר. "אין מנהג העופות לנוח בראשי ההרים הגבוהים על הארץ ואין אילן שם". ואם הוא אמת בהיות כל הארץ מלאה אילנות, לא יתכן זה בהיותם בלתי אילנות, שכלם מכוסים במים, כי כאשר לא ימצאו אילנות ינוחו על ראשי ההרים, ואם לא ימצאו לא זה ולא זה, כגון במדבר וכיוצא בו, ינוחו על המישור ועל הצמחים הגבוהים.

אשר עשה -

לצהר.

פירוש: שב לצוהר הנזכר לעיל. ואף על פי ששם פירש אותו כמסופק. "יש אומרים חלון ויש אומרים אבן טובה" מהאי קרא משמע שהוא חלון. וכך אמרו בבראשית רבה. "הדא מסייעא להווא דרבי אבא דאמר חלון". ויש מפרשים שפירש "לצהר" - לאורה, מגזרת צהרים, כאילו אמר. אשר עשה לאורה, כלומר לא לביאה ויציאה, שהעשוי לזה, פתח שמו. וזהו מה שסיים.

"ולא זה פתח התיבה העשוי לביאה ויציאה".

ואם תאמר אי הכי למה הוצרך לאורו של אבן. יש לומר, בעבור הימים שלא שמשו בהן המאורות, ובעבור הלילות, גם בעבור הימים שהיה בהם החלון סגור, כדמשמע מ"ויפתח נח את חלון התיבה" מכלל דעד השתא הוה סגור.

פרק ח, ז

יצוא ושוב -

הולך ומקיף סביבות התיבה.

אבל בפרק חלק ובבראשית רבה לא אמרו אלא שהיה משיב לו תשובה נוצחת. ונראה מדבריהם שפירוש "יצוא ושוב" - שהיה יוצא ומשיב תשובות נוצחות, ומפני זה לא שלח אותו, אלא את היונה, ולא יצא מן התיבה כלל, והכתוב צווח. "יצוא ושוב", לפיכך הוצרך הרב לתקן דבריהם ואמר שהיה יוצא מן התיבה עד שהיה מקיף סביבות התיבה בלבד, ואחר כך היה שב וטוען עליו תשובה נוצחת. והם אמת ודבריהם אמת, שאם נאמר שהיה הולך ושב עד שיצא נח, כמו שכתוב "עד יבושת המים" כפירוש רבי אברהם ז"ל, יהיה שליחות היונה לבטלה. ואם ישיב מפני שראה נח שלא יספיק לו העורב לדעת ממנו אם קלו המים מפני שאין

מדרכו להביא בפיו מעלי האילנות כיונה, אם כן מה צורך לעורב ב"יצא ושוב עד יבושת המים".

עד יבושת המים -

מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים כו'.

בבראשית רבה אליבא דרבי ברכיה בשם רבי אבא. אבל רבי יהודה אומר. "עיר יש בתחום בית שאן ושמה עורב, ועל שם מקומן נקראו כן". ופרק קמא דחולין הכריעו כרבי ברכיה ואמרו. "אי כרבי יהודה, עורביים מיבעי ליה, דלא למיטעי בעורבים ממש".

פרק ח, ח

וישלח -

אין לשון שליחות אלא לשון שלוח.

מפני שאין שליחות נופל על הבלתי בעל שכל, שאינו מכיר בשליחותו, אלא לשון שלוח, שעל ידי השלוח ידע אם קלו המים, שאם קלו המים וימצא מנוח לכף רגלו לא ישוב אליו עוד. וכל זה אינו אלא בשליחות היונה, אבל בשליחות העורב כבר אמרו בפרק חלק. "תשובה נוצחת השיבו עורב לנח, אמר לו. רבך שָׁנְאֵנִי, שגזר מן הטהורים שבעה ומן הטמאים שנים. ואתה שנאתני, שהנחת מין שבעה ושגרת מין שנים". והרב עצמו הביא מקצת האגדה הזאת באמרו

"שהיה חושדו על בת זוגו",

ולפיכך לא פירש כלום בשליחות העורב אלא בשליחות היונה.

פרק ח, יא

טרף בפיה -

לכן קורוהו פעמים לשון זכר פעמים לשון נקבה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין זה נכון בעיני, כי חזרת זכר היונים מנקבה לזכר במקום אחד מן הפרשה אין בו טעם, ואם הלשון לקראתם כולם בשם נקבות, למה שינה בכאן".

ולא הבינותי דבריו כלל, כי על הטענה הראשונה, הנה כמוהו "אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו כי היא כסותה לבדה" לשון זכר על הבגד ולשון נקבה על השלמה ושניהם במקום אחד מן הפרשה, וכן "והיתה צעקה גדולה... אשר כמוהו לא נהיתה" לשון זכר על הקול ולשון נקבה על הצעקה, ושניהם במקום אחד מן הפרשה ורבים כמוהם. ועל הטענה השנית הנה ה"מקום" מנהג הכתוב לקרותו בכל מקום בלשון זכר ושינהו במקום אחד "ולא עוד תשורנו

מקומו, וכן ה"בית" מנהג הלשון לקרותו בכל מקום בלשון זכר, ושינהו במקום אחד בלשון נקבה **"כי שחה אל מות ביתה"**, מפני שכל אלו השמות שנופל עליהם לשון זכר ולשון נקבה, אינם מורים לא על גופים זכרים ולא על גופים נקבות, רק על פי הנחתם בלבד, אבל הגוף הנושא השם ההוא, מצד עצמו אינו לא זכר ולא נקבה, ולכן פעם יניחוהו בלשון זכר בלבד, רוצה לומר שלא יפול עליו רק לשון זכר, ופעם יניחוהו בלשון נקבה, ופעם יניחוהו זכר ונקבה, כ"מחנה" ו"בית", ופעם יקראוהו בשני שמות, האחד בלשון זכר והאחר בלשון נקבה, כ"שלמה" ו"בגד", שהבגד הוא השלמה והשלמה הוא הבגד, רק שה"בגד" יפול עליו לשון זכר לעולם, וה"שלמה" יפול עליה לשון נקבה לעולם. אבל כשהגוף, הנושא השם המורה עליו, הוא גוף זכר מצד עצמו, הנה השם המורה עליו בהכרח, לא יתכן שיפול עליו לשון נקבה, ואם הוא גוף נקבה מצד עצמו, הנה השם המורה עליו בהכרח, לא יתכן שיפול עליו לשון זכר. ולכן שם "היונה" אשר הונח על מין העוף ההוא בכללו, אשר אין הנושא השם ההוא מורה לא על זכר ולא על נקבה, אילו היו מניחים אותו בלשון זכר בלבד, שלא יפול עליו לשון נקבה בשום מקום, הרשות בידם, וכן אילו היו מניחים אותו בלשון נקבה בלבד, שלא יפול עליו לשון זכר בשום מקום, הרשות בידם, ואילו היו מניחים אותו בלשון זכר ולשון נקבה, רוצה לומר שיפול עליו פעם לשון זכר ופעם לשון נקבה, הרשות בידם, והיה עניינו כ"בית" ו"מקום". ואין טענה מדברי הרמב"ן ז"ל כלל, כל שכן כשנאמר שלא נפל עליה לשון זכר בשום מקום. ומלת **"טרף"** לא על שם היונה, אלא על הגוף הזכר, אשר לא יפול עליו לעולם רק לשון זכר מאחר שהוא זכר בטבע ולא בהנחה. והנה **"ותבא"** גם **"בפיה"** שהם לשון נקבה, נופלים על שם היונה כמשפט, ומלת **"טרף"** שהוא לשון זכר נופל על גופה שהוא זכר, ואף על פי שהם בפסוק אחד, כמו. **"והיתה צעקה גדולה אשר כמוהו לא נהיתה"**. והוא הדין נמי שהיה יכול לומר ש"טרף" בלשון זכר נופל על שם "היונה", ששם היונה הוא כשם "בית" ו"מקום" ו"מחנה" וכיוצא בהם, שנופל בהם לשון זכר ולשון נקבה, אלא שבחר זה יותר.

טרף -

חטף.

לא מלשון הריגה, כמו. **"זאב יטרף"**, **"אם טרוף יטרף"**, אך מפני שכל טורף חוטף, נקרא גם החוטף טורף.

ודרשו **"בפיה" -**

לשון מאמר, אמרה. יהי מזונותי כו'.

בעירובין פרק עושין פסין אמרו. "אמרה יונה" כו'. ויהיה פירוש "בפיה" כמו "אשר ימרה את פיך" - מאמרך, כאילו אמר. והנה עלה זית מזונותי במאמרה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין זה נכון, כי מדרשם באגדה אינו שיעשו פיה לשון מאמר כלל, אבל מדרשם הוא מפני שהביאה העלה הזה. כי אם נאמר שאירע כן, לא על חנינם פירש אותו הכתוב, שהיה לו לומר והנה עלה טרף בפיה, והזית אינה מן האילנות הגבוהים מאד שישכנו בו העופות לאורך דליותיו, ולכך אמרו כי היה בזה רמז שהעופות נח להם להיות מזונותם מרים כלענה ביד הקדוש ברוך הוא ולא שיהיו טובים בידי אדם. ולשון בראשית רבה. 'אמר רבי אבהו אילו מגן עדן הביאה אותו, לא היה לה להביא אלא דבר מעולה או קנמון או אפרסמון, אלא רמז רמזה לו. אמרה לו. נח, מר מזה מתחת ידו של הקדוש ברוך הוא, ולא מתוק מתחת ידך'. אבל בגמרא הוסיפו. מאי משמע דהאי 'טרף' לישנא דמזוני הוא, דכתיב. 'הטריפני לחם חוקי', כי מפני הטעם שאמרנו יעשו לזה סמך מלשון 'הטריפני', ירמוז כאלו אמר והנה עלה זית היה טרף בפיה" עד כאן דבריו. ואני תמיה מאד איך לא השגיח לראות ההבדל שבין המדרש של בראשית רבה ובין המדרש של עירובין וסנהדרין, אבל חשב שאין ביניהם הבדל כלל ולקח האגדה של בראשית רבה לפרש האגדה של עירובין וסנהדרין לחשבו ששתיהן אחת, והן ברמז בלבד. והלא הדברים מבוארים שאין האגדה של בראשית רבה מסכמת עם האגדה של עירובין וסנהדרין כלל, שבבראשית רבה אמרו. "רמז רמזה לו, אמרה לו. נח, מוטב מר זה מתחת יד הקדוש ברוך הוא, ולא מתוק מתחת ידך", אלמא לנח אמרה זה ולא להקדוש ברוך הוא. ואלו באגדה של עירובין וסנהדרין אמרו. "אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא. רבונו של עולם יהו מזונותי מרין כזית ומסורין בידך ואל יהו מתוקין כדבש ומסורין ביד בשר ודם", אלמא להקדוש ברוך הוא אמרה זה ולא לנח. ואם כן גבי נח שייך רמיזא, דבלא רמיזא לא ידע מה שבלבה, וגבי הקדוש ברוך הוא שייך אמירה, שמחשבתה היא אמירתה, ולכן בבראשית רבה אמרו. "רמזה" ובגמרא אמרו. "אמרה". ועוד, הא דקאמר בגמרא. "מאי משמע דהאי 'טרף' לישנא דמזוני הוא, דכתיב. 'הטריפני' שפירושו שהיה העלה זית הזה למזון בפיה, אם לא יפורש "בפיה" - במאמרה, כדפירש רש"י, יהיה פירושו שלא הביאה העלה ההוא בפיה אלא למזון ולא לשום רמז. אבל הרמב"ן ז"ל חשב שלשון הבראשית רבה הוא הוא לשון הגמרא בעינו, ולכך טען מה שטען.

פרק ח, יג

בראשון -

לרבי אליעזר הוא תשרי.

ופירוש "ראשון" ראשון לשנות עולם כדלעיל. אבל אין לומר גבי "**בחדש השני**" מאי שני שני לשנות עולם, דאם כן הא דפריך בגמרא. "בשלמא לרבי יהושע מאי 'שני' שני לחדשים, אלא לרבי אליעזר מאי 'שני', ומשני "שני לדין", הוה ליה למימר הכי נמי שני לשנות עולם, אלא על כרחך לומר דדוקא בחדש תשרי שייך לומר ראשון, מפני שהוא ראשון לשנות עולם ולשנות נח כדלעיל, אבל שאר חדשים לא שייך בהו שני לבריאת עולם, או שני לראש שנות עולם, או שני לראש שנות נח, משום דנהי דלענין השנים ראוי למנות מתשרי מפני שהוא ראש למנין שנות עולם ולשנות הדורות ולשנות נח, מכל מקום לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרא למרחשון שני, ולכסלו שלישי, דלחדשים לא מנין אלא מניסן שהוא ראש לחדשים, כדכתבו התוספות בפרק קמא דראש השנה. אבל ממה שאמרו בגמרא אליבא דרבי אליעזר מאי "שני, שני לדין" שהיא הגזרה שנגזרה בראש השנה על המבול שבאותה שנה, וכן שביעי להפסקת הגשמים שבאותה שנה, וכן עשירי לירידת הגשמים שבאותה שנה. לא קשיא, דשאני הכא דמנין החדשים היא נסמכת על הפעולה שנהיית באותה שנה, אבל להסמיך החדשים מתשרי שלא נעשית בו שום פעולה באותה שנה אלא מפני שהוא ראש למנין שנות עולם ולמנין שנות הדורות ולשנות נח, אין הראשיות ההוא נוהג אלא באותו חדש בלבד, אבל לשאר החדשים לא, כדכתבו התוספות. ולכן בשנה ראשונה של בריאת העולם אפשר שיהיו נמנין כל החדשים מתשרי עד שיקרא חשון שני לו, כסלו שלישי לו, מפני פועל הבריאה שנעשית בו באותה שנה, אבל בשאר השנים שאחר שנת הבריאה, לא נוכל לקרא למרחשון שני ולא לכסלו שלישי, מאחר שאין שם שני לבריאה ושלישי לבריאה, אלא שני לחדש תשרי שהיתה בו הבריאה בשנה ראשונה של בריאה, ושלישי לתשרי שהיתה בו הבריאה בשנה ראשונה של בריאה, וזה אי אפשר, מפני שיחוייב מזה שיהיה תשרי ראשון לחדשים, ואין זה כי אם לחדש ניסן לבדו. והצדוקי האחרון נשתבש בדברי התלמוד, וכתב שבעלי הקבלה חולקים ביניהם, מהם אומרים שהחדשים היו נמנים מתשרי, ומהם אומרים שהיו נמנים מניסן. ואלו ראה מה שהקשו בגמרא. "בשלמא לרבי יהושע מאי שני שני לחדשים. אלא לרבי אליעזר מאי שני", ותרצו "שני לדין", לא היה אומר מה שאמר.

פרק ח, יז

הוצא -

היצא - אמור להם שיצאו. הוצא - אם אינם רוצים הוציאם אתה.

נראה שדעת הרב בזה, שאף על פי ש"**היצא**" ו"הוצא" שניהם מבנין הפעיל, אלא שב"הוצא" נח פ"א הפועל, וב"**היצא**" נראה בו, כמו השלם, מכל מקום בהיות

הפ"א נראה, יתרבו תוצאותיו בהתרבות תנועותיו ויהיה יוצא לשלישי. ובהיות הפ"א נח, יתמעטו תוצאותיו בהתמעט תנועותיו, ולא יהיה יוצא אלא לשני. ואף על פי שדעתנו בזה משונה מדעת שאר כל המדקדקים, שלא מצינו שום אחד מהם לחלק רק בין בנין לבנין, שכשבנין הקל עומד, בניין הפעיל ממנו יוצא לשני. וכשהקל יוצא לשני, בנין הפעיל ממנו יוצא לשלישי, אבל בבנין אחד בעצמו, לא מצאנו שום אחד מהם שישים הפרש בין היות הפ"א נח או נראה. מכל מקום יש כדמות סברא לדבריו, שהרי המדקדקים עצמם אמרו. שבריבי תוצאות הבנין הדגוש והנוסף על תוצאות בניין הקל, נתרבו האותיות שבבנין הדגוש והנוסף יותר מאותיות בנין הקל. ואמרו. לפי שרבו אותיותיהן על השלוש אותיות היסודיות, רבו תוצאותיהם. והוא הדין נמי יש לומר שגם בבנין אחד בעצמו ראוי להיות הפרש בין רב התנועות למעוט התנועות ברבוי התוצאות ומעוטן, אלא שיש לאומר שיאמר שאין הנדון דומה לראיה, שהם לא אמרו אלא ברבוי האותיות על האותיות היסודיות, ורבוי אותיות "היצא" על אותיות "הוצא" אינם כן, כי תוספת האותיות של כל אחד מהם על האותיות היסודיות אחד הוא, רק שבמלת "הוצא" פ"א הפועל שלו נח ובמלת "היצא" פ"א הפועל שלו נראה.

פרק ח, יט

למשפחותיהם -

קבלו עליהם על מנת לדבק במינן.

לפי הלשון הראשון משתי הלשונות שבסוף פרשת בראשית צריך לומר שקבלו עליהם שלא ישחיתו דרכם כמו שהשחיתו בראשונה, שאפילו בהמה חיה ועוף היו נזקקין לשאינן מינן. ולפי הלשון האחרון משתי הלשונות צריך לאמר, שקבלו עליהם שאם יזקיקום לשאינן מינן שלא יקבלום. אבל זה אינו אמת, דהא קא חזינן שמזקיקין היום מין עם שאינו מינו והן מקבלין.

פרק ח, כ

מכל הבהמה הטהורה -

אמר לא צוה לי הקדוש ברוך הוא להכניס מאלו שבעה, אלא כדי להקריב

מהן קרבן.

בראשית רבה. דאם לא כן מנא ידע להקריב מאלו בלבד, ולא מאי זה מין שיהיה. הא ליכא למימר הכא כדלעיל "למדנו שלמד נח תורה", דמן התורה אינם ראויים להקרבה אלא תורין ובני יונה, ונח הקריב מכל העופות הטהורות. אך קשה, ולמה לא אמר שהרי לא הכניס בתיבה מהטמאים רק זוג אחד זכר ונקבה ואם יקח מהם לקרבן יבטל המין ההוא, הפך כונת התורה שצותה להכניס שנים מכל מין

לקיום המין. לפיכך על כרחנו לומר שלא כוון רש"י בזה אלא מנא ידע שצריך להקריב קרבן, והלא לא מצינו שצווה נח על זה. והשיב. שהסברא מוכחת, שלא צוה לי הקדוש ברוך הוא להכניס מהטהורים שבעה אלא כדי להקריב מהם וישארו גם כן לקיום המין, דאם לא כן די בשנים לקיום המין, כמו שצוה בטמאים. אלא שהיה ראוי לפרש זה על **"ויבן מזבח"** או על **"ויעל עולות במזבח"** המורים על הקרבן, לא על **"מכל הבהמה הטהורה"**. אבל בבראשית רבה על **"ויבן נח מזבח"** דרשו זה.

פרק ח, כא

מנעוריו -

מנעוריו כתיב, משננער לצאת.

בבראשית רבה. ובירושלמי פרק מי שמתו פירשו. לא קודם שיצא ממעי אמו ולא אחר שיצא ממעי אמו, אלא משעה שננער לצאת ממעי אמו. כרבי יודן שדרש "מנעוריו - **מנעוריו** כתיב, משעה שננער", ולא מנעוריו ממש שמורה לאחר שנולד אלא **"מנעוריו"** בחסרון וי"ו שמורה ענין התנערות ונפוץ, מלשון **"וינערו רשעים ממנה"**, דהיינו משננער לצאת ממעי אמו.

לא אוסיף לא אוסיף -

כפל הדבר לשבועה.

בשבועות פרק שבועת העדות. שפירוש. **"לקלל את האדמה"** - להשחיתה, כמו שעשיתי בראשונה, "שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו" והוא המבול. גם פירוש "ולא אוסיף להכות את כל חי" הוא המבול, אלא שכפל אותו לשבועה "דאמר רבי אלעזר. לאו - שבועה, הין - שבועה. ואמר רבא. והוא דאמר לאו לאו תרי זימני, הין הין תרי זימני.. **'ולא יכרת כל בשר עוד מימי המבול ולא יהיה עוד המים למבול'**, וכתב. **'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ'**. ומדלאו תרי זמני - שבועה, הין נמי תרי זמני - שבועה"ן ופירש רש"י. "מפני שהכפל הוא לחזוק דבריו". דאי אפשר לומר דקרא **"לא אוסיף עוד לקלל את האדמה"** מיירי בקללת ארורה האדמה, כמו שפירשו קצת מהפשטנים, מפני קושיית ההכפל, דמה ענין זה לכאן. ואם יאמרו דאגב **"לא אוסיף עוד להכות את כל חי"** נתגלגלו הדברים וכתב **"לא אוסיף לקלל עוד את האדמה"** אף על פי שאין כאן מקומו, הוה ליה למימר ברישא קרא **"לא אוסיף עוד להכות את כל חי"** שהוא העיקר, ואחר כך - ולא אוסיף עוד לקלל. ועוד, מאי **"כי יצר לב האדם"**, והלא לא נתקללה האדמה רק מפני ששנתה צויה ולא הוציאה רק עץ עושה פרי ולא עץ פרי, כדלעיל.

אבל יש לתמוה מנא להו לרבתינו ז"ל לומר **"לא אוסיף"**, **"לא אוסיף"** תרי זמני הוא לשבועה, אי משום דכתיב **"אשר נשבעתי"** ולא מצינו שבועה בשום מקום, הרי כבר כתב אחר זה **"ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם"** ופירש רש"י ז"ל.

"הנני מסכים לעשות קיום וחזוק ברית להבטחתי,

שהבטיחו הקדוש ברוך הוא לנח שלא לשחת העולם עוד". ושם יש לומר, דמ"הנני מסכים לעשות קיום וחזוק ברית" לא משתמע אלא שמסכים לעשות חזוק של ברית אבל עשיית השבועה בפועל הוא הכפל של **"לא אוסיף"**, **"לא אוסיף"** שעשה בלבו. ונכתב קודם, להסמיכה אל **"וירח ה"**, להודיע סבת הסכמתו בשבועה הזאת. ואם תאמר, ולמה לא הביאו הראיה על שהכפל לשבועה מקרא ד**"והקימותי את בריתי"** דהכא, דמשמע שכבר כרת ברית ורוצה לקיימו, אבל הוכרחו להביא הראיה מדברי קבלה ד**"אשר נשבעתי מעבור מי נח"** וגו', צריך עיון.

פרק ח, כב

לא ישובות -

ששה עתים הללו שני חדשים לכל אחד נו'.

כמו ששנינו במציעא פרק המקבל, ובבראשית רבה.

לא שה**"קור"** וה**"חום"** הם הקיץ והחורף או ה**"זרע"** וה**"קציר"**, דאם כן בחד מיניהו סגי. ומה שכתב:

"חצי כסלו וטבת וחצי שבט - קור"

שובש נפל בספרים, וצריך לגרוס. חורף במקום קור, שכך שנינו בבריתא דפרק המקבל ובבראשית רבה. **"חצי כסלו וטבת וחצי שבט - חורף. חצי שבט ואדר וחצי ניסן - קור"**. ופירש רש"י. **"קור הוא סופו של סתיו, וכן חום סופו של קיץ"**. וכן כתב גם פה אחר זה. **"חום - הוא סוף ימות החמה, חצי אב ואלול וחצי תשרי, שהעולם חם ביותר"**. ומאחר שהחום הוא כנגד הקור, צריך להיות גם הקור בסוף ימות הסתיו שהוא חצי שבט ואדר וחצי ניסן, לא חצי כסלו וטבת וחצי שבט. הילכך על כרחינו לומר משבשתא היא.

אבל מה שכתב כאן:

"קור - קשה מחורף. חורף - עת זרע שעורים וקטניות החריפים להתבשל

מהר"

ובפרק המקבל כתב. **"שהחורף הוא חזקו וחרפו של סתיו וימי צנה, מלשון 'כאשר הייתי בימי חרפי' - חזקי ועקרי"**, אפשר לישבם. שמצד אחד, החורף הוא חזקו של סתיו, מפני שאמצעות הדבר הוא עקרו ותקפו, והחורף הוא חצי כסלו וטבת

וחצי שבט, שהוא אמצעו של סתיו. ומצד אחר, הקור הוא קשה מהחורף, מפני שחוזק הקור אז הוא ביותר, דשילהי סיתוא קשה מסיתוא, כי היכי דשילהי קייטא קשה מקייטא.

יום ולילה לא ישבותו -

מכלל ששבתו כו' ולא ניכר בין יום ללילה.

אבל בששה עתים לא הוצרך לומר "מכלל ששבתו" אף על גב ד"לא ישבותו" אכולהו קאי, מפני שבהיות הארץ מכוסה במים אין מדרכה שיהיה בה לא זרע וקציר ולא קיץ וחורף ולא קור וחום, ואין צורך להוציא מכח הדוקיא ד"לא ישבותו" מכלל ששבתו כל ימות המבול. ואף החום והקור אין סבת מציאותם אלא התהפכות הניצוץ ההווה בזמן הקיץ יותר מן החורף. ובהיות הארץ מכוסה במים, שאין שם הפוך הניצוץ, אין שם אחד מכל אלו. אבל היום והלילה שאינם תלויים בגלוי הארץ, שהרי ביום ראשון וביום שני מששת ימי בראשית כבר שמש במ האור והבדיל בין היום ובין הלילה, אף על פי שהיתה אז הארץ מכוסה במים, שעדיין לא נקוו עד היום השלישי, והיה עולה על הדעת שלא שבתו, הוצרך לומר דמדקאמר "יום ולילה לא ישבותו" מכלל ששבתו כל ימות המבול, שלא שמשו המזלות, אף על פי שהיו סובבים סביב הארץ כמנהגם. ואף על פי שגדר היום הוא עליית השמש על הארץ, והלילה הוא שקיעתו תחתיה, הני מילי בהיותו מאיר, אבל כשאינו מאיר הרי הוא כשאר חלקי הגלגל, ולא יהיה אז לא יום ולא לילה, אף על פי שבשאר ימות הגשמים איכא היכר בין היום והלילה.

כל ימות המבול.

פירוש: כל השנים עשר חדש, כמו שאמרו בבראשית רבה. "אמר רבי יוחנן. לא שמשו המזלות כל השנים עשר חדש, שנאמר 'לא ישבותו' מכלל ששבתו". אבל לא ידעתי מה יעשו בפסוק "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכסה התיבה וירא והנה חרבו פני האדמה" שאם שבתו המאורות כל השנים עשר חדש של מבול, אם כן לא בא עדיין האור עד אחר שבעה עשר יום למרחשון שנשלמו בו השנים עשר חדשים, ואם כן איך היה יכול לראות באחד בתשרי אם חרבו המים שהוא תוך השנים עשר חדש של ימי המבול. ומאין ידע מספר הימים עד שאמר "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התיבה", "ויחל עוד שבעה ימים אחרים ויוסף שלח את היונה", "וייחל עוד שבעה ימים אחרים וישלח את היונה". בשלמא גבי "ויהי הגשם ארבעים יום וארבעים לילה", וגבי "ויגברו המים חמשים ומאת יום" וגבי "ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום", וגבי "ותנח התיבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש",

וגבי **"בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים"**, איכא למימר שה' הודיעם לו למשה, מאחר שכל אלה הם ספור התורה, אלא הני, שהם מה שידע נח עצמו, היאך ידע זה. ועוד, הא דכתיב. **"וישלח את היונה ולא מצאה מנוח ותשב אליו"** איך פרחה בלתי אור, ואיך ראתה אם יש מקום לנוח בו, ואיך ראתה העלה לטרופ אותו, ומה תועלת לחלון התיבה אם לא היה אור בכל יום מימי המבול. ורש"י פירש גבי **"ויפתח נח את חלון התיבה - לצהר"**, כלומר שעשה אותו לאורה. **לא ישובותו** לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן. הוכרח לפרש **"לא ישובותו"** מלשון הפסקה, מפני שהשביטה בכל מקום היא מנוחת הפועל ממלאכתו, לא מנוחת הפעולה, והחום והקור והקיץ והחורף והזרע והקציר והיום והלילה הם פעולות המזלות והמאורות, ולא תפול שביתה בהן.

פרק ט

פרק ט, ב

וחתכם -

ואגדה לשון חיות.

בשבת פרק שואל ובבראשית רבה. דאם לא כן "במוראכם" סגי.

פרק ט, ג

לכם יהיה לאכלה -

שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב. ולכם, כירק עשב

שהפקרתי לאדם הראשון, נתתי לכם את כל.

בסנהדרין פרק ארבע מיתות. ופירוש **"ירק עשב"**. כל עשב זורע זרע וכל העץ

אשר בו פרי העץ שהרי כלם הותרו לאדם הראשון, כדכתיב. **"הנה נתתי לכם את**

כל עשב זורע זרע וגו' ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה".

ומה שלא הזכירו פה, מפני שכלם נכללים ב**"ירק עשב"**, כמו שפירשתי לעיל.

ופירוש **"שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר"** - שלא הרשיתי אותו להמית

בריה לאכול בשרה, כמו שהרשיתי לכם. שכך כתב רש"י בהדיא בפרשת בראשית

גבי **"ולכל חית הארץ - השוה להם בהמות וחיות למאכל, ולא הרשם לאדם**

ולאשתו להמית בריה לאכול בשרה, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם". וכן כתב

אחר זה בפרשת נח

"אף על פי שהתתתי לכם נטילת נשמה בבהמה, את דמכם אדרוש",

משמע דעד השתא לא נאסר אלא משום נטילת נשמה. וכן כתב בפרק ארבע

מיתות. **"אדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה אלא עשבים ואילנות, דכתיב.**

'הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ' העשבים והאילנות תאכלו אתם וחית הארץ, ולא חית הארץ לכם. והוזהרו על אבר מן החי מ'אכל תאכל', דאפילו אינך ממיתה אלא שנפל ממנה אבר מאליו, לא תאכלנו, וכל שכן שאין לו להמית הבהמות והחיות לאכול. ובאו בני נח והתיר להם להמית ולאכול". והתוספות כתבו בהדיא. "דהא דאמרינן לא הותר לאדם הראשון לאכול בשר היינו להמית ולאכול, אבל מתה מאליה שריא. ולפיכך אתא קרא ד'אכול תאכל' לאפוקי אבר מן החי דאפילו נפל מאליו אסור". והוצרך לחזור ולומר:

"כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון",

לאפוקי מדרבי לוי שאמר. **"כירק עשב"** ולא כירק גנה". ופירש רש"י. "כירק עשב - ירק עשב קרי עשב האפר וכל הגדל מאליו, שאין בו טורח לחרוש ולזרוע", שהן הפקר, ולא כירק גנות ופרדסים שהם ברשות אחרים ויש בו משום גזל. אלא כהוא דאמר. "כירק עשב למשרי בשר הוא דאתא", שלפי שירק עשב הותר לאדם הראשון תלה להם לבני נח הבהמות והחיות כירק עשב, והיינו:

"כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל".

פרק ט, ד

בנפשו דמו -

אסר להם אבר מן החי,

כלומר כל זמן שנפשו בדמו לא תאכלו הבשר. כך מצאתיו ברוב הנוסחאות. ונראה לי שהוא שבוש נפל בספרים, שהרי בפרק ארבע מיתות שנינו. "תנו רבנן **'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'** זה אבר מן החי. רבי חנינא בן גמליאל אומר. אף הדם מן החי". ומפרש בגמרא. "מאי טעמא דרבי חנינא. קרי ביה 'בשר בנפשו לא תאכל, דמו בנפשו לא תאכל'. ורבנן ההוא למישרי שרצים הוא דאתא". ופירש רש"י. "בשר - בעוד נפשו קיימת 'לא תאכלו' וזהו אבר מן החי, ו'דמו' לדרשא אחרונא, למשרי אבר מן החי דשרצים". ומפרש בגמרא. "מאי תלמודא, אמר רב הונא. 'דמו' מי שדמו חלוק מבשרו, יצאו שרצים שאין דמן חלוק מבשרן". ופירש רש"י. "מאי תלמודא - היכי משמע דשרצים מימעטי מיניה. אמר רב הונא דמו - האי 'דמו' יתירה היא, דהוה ליה למכתב בשר בנפשו לא תאכלו, דהיינו בעוד שהנפש בו אל תאכלו את בשרו, 'דמו' למה לי, וכי לא ידעו שנפשו הוא הדם, אלא לומר לך מי שדמו חלוק מבשרו, שהדם קרוי נפשו והבשר בשרו, יצאו שרצים שאין דמן חלוק מבשרם, שאינו קרוי דם. שכשהוזהרו ישראל על הדם לא הוזהרו על דם שרצים משום דם, אלא משום שרצים, כבשר. והכי אמרינן בכריתות פרק דם שחיטה. דם שרצים - התרו בו משום שרץ, לוקה. - משום דם, אינו לוקה".

אלמא בין לרבנן בין לרבי חנינא לא משתמע אבר מן החי אלא **"בשר בנפשו"** - בעוד שהנפש בו אל תאכלו את בשרו, וזהו אבר מן החי. ו**"דמו"** לדרשא אחרינא הוא, אי לרבנן למישרי שרצים, ואי לרבי חנינא לאסור דם מן החי. כאילו אמר. בשר בנפשו לא תאכלו, ודמו בנפשו לא תאכלו. לא כמו שכתב כאן. "כל זמן שנפשו בדמו לא תאכלו הבשר", דאם כן דם מן החי לרבי חנינא דאסיר, ודם שרצים לרבנן דשרו מנא להו, הא **"דמו"** לגופיה הוא דאתא, לומר. כל זמן שנפשו בדמו לא תאכלו הבשר. אבל הנסחא הנכונה שמצאתי היא.

"בנפשו" -

בעוד נפשו בו

לא תאכלו,

הרי אבר מן החי.

בעוד נפשו בדמו לא תאכלו, הרי דם מן החי."

ובי"ת **"בנפשו"** במקום עם, כאילו אמר הבשר בעודו עם נפשו לא תאכלוהו. ומיתורא ד**"דמו"** דרשו שמלת **"בנפשו"** נדרש לפניו ולאחריו. "בשר בנפשו, בנפשו דמו". ופירושו. הבשר בעודו עם נפשו, וכן כשעם נפשו דמו, כלומר כשדמו עודנו עם נפשו לא תאכלו. ומה שהוצרך לומר "בעוד נפשו בו" ולא אמר כלשון הכתוב בשר עם נפשו כמובן ממלת **"בנפשו"**, הוא מפני ש"בשר עם נפשו לא תאכלו" מורה שלא תאכלו הנפש עם הבשר יחד, לפיכך פירש "בנפשו - בעוד נפשו בו". ולכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל על פירוש רש"י ז"ל. "אם כן יאמר בשר בנפשו ודמו לא תאכלו וזה כפי הפשט" איננו נכון ואינו מחוור. מפני שממאמר "בשר בנפשו ודמו" מורה שהבשר בעוד נפשו בו לא, וכן דמו לא תאכלו, וזה יורה על סתם דם, כמו **"כל חלב וכל דם לא תאכלו"**, ולא על דם מן החי. אבל "דמו" בלא וי"ו יהיה דבק עם מלת "בנפשו", כאילו אמר. בעוד דמו עם נפשו לא תאכלנו, ואז יורה על הדם מן החי בהכרח, ופירוש מאמר הרב "ואף דם לא תאכלו" ואף דם בעוד נפשו בו לא תאכלו. וכמוהו לפי הפשט **"את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך"**, שמלת **"עבדו"** משרתת לפניו ולאחריו. וכך אמרו בגמרא. "מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל דאמר. אף הדם מן החי, קרי ביה. בשר בנפשו לא תאכלו, דמו בנפשו לא תאכלו". ומה שטען עוד. "ולפי המדרש איננו אמת שלא נצטוו בני נח אלא על אבר מן החי כדברי חכמים, ולא על דם מן החי כדברי רבי חנינא בן גמליאל" אינה טענה, כי כבר גלה דעתו בפרשת בראשית ש"יש מדרשי אגדה הרבה ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא". ומפני שהמדרש של רבי חנינא בן גמליאל שדרש על מלת **"דמו"** מתיישב יותר

אחר פשוטו של מקרא מן המדרש שדרשו בו חכמים. "מי שדמו חלוק מבשרו יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם", בחר לפרש אותו על מדרשו של רבי חנינא בן גמליאל. ואף על פי שאבר מן החי כבר נצטווה בו אדם הראשון, כנרמז בפסוק **"מכל עץ הגן אכל תאכל"**, הוצרך להזהיר גם בני נח, דלא תימא בזמן שנאסר הבשר נאסר גם אבר מן החי, אבל השתא דהותר הבשר הותר גם אבר מן החי. והכי משמע נמי מההיא דסנהדרין. ד"אמר רב יהודה. אדם הראשון לא הותר לו בשר, וכשבאו בני נח הותר להם, שנאמר. **'כירק עשב נתתי לכם את כל'**. יכול לא יהא אבר מן החי נוהג בו, תלמוד לומר **'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'** "כו', וכן גבי שפיכות דמים לולי התר הבשר שהותרה בו נטילת נשמה, לא היה צריך להזהירו, שכבר הוזהר בו אדם הראשון. וזהו שכתב הרב. "אף על פי שהתרתם לכם נטילת נשמה", דמשמע דלולי זה לא היה צריך להזהיר בו שנית.

פרק ט, ה

ואך את דמכם -

את דמכם אדרוש מהשופך דם עצמו.

דאי משופך אחר, הרי כבר נאמר **"ומיד האדם"**.

לנפשותיכם -

אף החונק עצמו.

בבראשית רבה.

דאם לא כן **"לנפשותיכם"** למה לי. אי לאשמועין שידרוש הדם של שופך דם עצמו מנפשו, מנפשותיכם מיבעי ליה. ועוד, אף מנפשותיכם למה לי, וכי תעלה על דעתך שידרוש הדם של שופך דם עצמו מאחר. אלא על כרחינו לומר דהכי קאמר. אך את דמכם אם תשפכוהו אתם בעצמכם, וכן אם תאבדו נפשותיכם אפילו בחנק, שאין בו שפיכות דם, אדרוש אותו מכם. ויהיה למ"ד "לנפשותיכם" כלמ"ד **"השלישי לאבשלום"**. והרמב"ן כתב: "ורבותינו ז"ל דרשו בו. הורג עצמו את דמכם מנפשותיכם אדרוש". ולא מצאנו למ"ד במקום מ"ם בשום מקום, גם כי לא יובן מזה אלא שופך דם עצמו לא חונק עצמו, ובבראשית רבה אמרו: "יכול כשאל, תלמוד לומר: **'אך'**. יכול כחנניה מישאל ועזריה, תלמוד לומר: **'אך'**", נקט שאול משום "דמכם", וחנניה מישאל ועזריה משום **"לנפשותיכם"**, ולפיכך לא אמרו. יכול כשאל חנניה מישאל ועזריה.

מיד כל חיה -

לפיכך הוצרך להזהיר עליהם את החיות.

פירוש: שיחזרו לטבעם שהוטבעו בו מתחילת ברייתן שלא ירדו בהם, כדכתיב: **"ורדו בדגת הים" כו'** - אתם רודים בהם ולא הם בכם, לא אזהרה ממש, שלא תפול אזהרה למי שאין לו דעת.

פרק ט, ז

ואתם פרו ורבו –

לפי פשוטו הראשון לברכה וכאן לציווי.

כברייתא דבר קפרא דכתובות, דקתני. "הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם", ומשמע שהיא סוברת דקרא: **"ד'ויאמר להם אלהים פרו ורבו"** הוא פירוש של **"ויברך אותם אלהים"**, וכן נמי קרא **"ד'ויאמר להם פרו ורבו"** דבני נח הוא פירוש של **"ויברך אלהים"**. אבל מצות פריה ורביה לא למדנו אותה אלא מקרא: **"ד'ואתם פרו ורבו שרצו בארץ"**, דלא כתיבא ביה ברכה. וכן משמע נמי מההיא דסנהדרין פרק ארבע מיתות דפריך. "והא פריה ורביה שנאמרה לבני נח דכתיב: **'ואתם פרו ורבו שרצו בארץ כו'**" ולא מדכתיב: **"ויברך אלהים את נח ויאמר להם פרו ורבו"**, ולא מקרא דאדם הראשון דכתיב ביה: **"ויברך"**.

ולפי מדרשו להקיש כו'.

דסבירא ליה שהמדרש הזה. "דתניא רבי אליעזר אומר. כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים, שנאמר **'שופך דם האדם' כו'** וסמיך ליה **'ואתם פרו ורבו'**" סוברת כמתניתין דפרק הבא על יבמתו. דתנן. "האיש מצווה על פריה ורביה ולא האשה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר. על שניהם הוא אומר. **'ויברך אותם'**". ומפרש בגמרא. "מאי טעמא דתנא קמא דכתיב: **'וכבשוה'**, **'וכבשה'** כתיב, איש דרכו לכבש, אשה אין דרכה לכבש", דסבירא להו דקרא **"ד'ויאמר להם אלהים פרו ורבו"** דגבי אדם אינו פירוש של **"ויברך אותם אלהים"**, אלא מילתא באנפי נפשה, והוא הדין נמי גבי **"פרו ורבו"** הראשון דנח אינו פירוש של **"ויברך"**, אלא מילתא באנפי נפשה. ופליגא אברייתא דבר קפרא ואההיא דסנהדרין דסבירא ליה דמצות פריה ורביה אינה אלא מקרא **"ד'ואתם פרו ורבו"**, אבל **"פרו ורבו"** דכתיב באדם הראשון, **"ופרו ורבו"** הראשון דכתיב בבני נח אינם אלא ברכה.

ולא נתברר לי מהיכן למד זה, דדילמא כברייתא דבר קפרא וכההיא דסנהדרין היא סוברת, שאמרו שמצות פריה ורביה אינה אלא מקרא **"ד'ואתם פרו ורבו"** ואפילו הכי דורש אותה לסמוכין כרבי אלעזר דאמר "סמוכין מן התורה מניין, שנאמר. **'סמוכים לעד לעולם'**" אף על גב דליכא לא מוכח ולא מופנה. גם מה שטען הרמב"ן ז"ל על דברי הרב ואמר. "והמדרש הזה לא הוציאו אותו אלא מן

הסמוכין, אבל המקרא למצוה נכתב והראשונה לברכה, וכן אמרו. והרי פריה ורביה שנאמר לבני נח דכתיב. **'ואתם פרו ורבו' כו'** כדאיתא בסנהדרין". לא ידעתי מנא ליה הא, דדילמא המדרש הזה כמתניתין דפרק הבא על יבמתו היא סוברת, דקרא **"פרו ורבו"** דגבי אדם אף על גב דכתיב ברישיה **"ויברך אותם"**, וכן קרא **"פרו ורבו"** דגבי נח, אינה פירוש של **"ויברך"**, אלא מילתא באנפי נפשה למצוה ולא לברכה. וקרא **"ואתם פרו ורבו"** לא נשנה אלא להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים בלבד, דסבירא ליה כרבי יהודה דלא דריש סמוכין אלא היכא דמוכח או דמופנה. וליכא למימר דמתניתין דפרק הבא על יבמתו דמפרש קרא **"פרו ורבו"** למצוה אף על גב דכתיב ברישיה **"ויברך אותם"** אינו אלא בקרא דגבי אדם, אבל בקרא **"פרו ורבו"** דגבי נח אינה אלא לברכה, דזיל בתר טעמא הוא. טעמא מאי גבי נח אמר שהיא לברכה, משום דכתיב ביה ברישיה דקרא, גבי אדם נמי ברישיה דקרא ברכה כתיבה ביה. אבל יש לשאול, מאחר שכבר צווה אדם הראשון על פריה ורביה, למה הוצרך לצוות עוד את נח על זה, אבל על שפיכות דמים שהוזהר ממנו אדם הראשון וחזר והזהיר את נח עליו לא קשיא, שכבר פירש שם רש"י ז"ל.

ואך את דמכם –

אף על פי שהתרתי לכם נטילת נשמה בבהמות את דמכם אדרוש".

וכן אבר מן החי שהוזהר בו אדם הראשון וחזר והזהיר את נח עליו, איכא למימר ביה כטעמא דשפיכות דמים, שאף על פי שהתיר הבשר, אבר מן החי אסור. ושמא יש לומר, שלזה כיוון הרב באומרו אחר זה. **"ואני הנני - מסכים אני עמך,** שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה עד שהבטיחו הקדוש ברוך הוא שלא לשחת העולם עוד, וכן עשה" כו'.

פרק ט, ט

ואני הנני –

מסכים אני עמך.

דאם לא כן **"ואני"** למה לי. ועוד, שהו"ו בכל מקום כשהוא כתוב על השם או על הכנוי הוא נדרש לעולם לחבורו עם אחרים, שכן בכל מקום **"וה' - הוא ובית דינו"**. וכן גבי **"ואני הנני מביא - הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני כבר"**. ומפני שלא תפול הסכמה אלא על מה שקדם, הוצרך לומר:

"שהיה נח" קודם זה "דואג לעסוק בפריה ורביה, עד שהבטיחו הקדוש ברוך הוא שלא לשחת העולם עוד",

כלומר על ידי קיום ברית. כי בזולת הקיום ברית אין לסמוך על הבטחתו, מפני שסתם הבטחותיו של הקדוש ברוך הוא הן על תנאי שלא יחטאו, אבל אם יחזרו לקדמותם להשחית את דרכם עוד כבראשונה, יחזור להביא עוד מבול לעולם כבראשונה. ונח מסתמא כשבקש להבטיחו שלא לשחת העולם עוד, לא בקש אלא על ידי קיום ברית, והבטיחו על זה, ועכשו הסכים, שאף על פי שמה שהבטיחו על זה לא היה אלא כדי לעשות רצונו, שלא יהא דואג לעסוק בפריה ורביה, עכשו הסכים עמו שכך ראוי לעשות, ואמר לו. אני מסכים עמך לעשות קיום וחזוק ברית להבטחתי שלא לשחת עוד את העולם אף על פי שיחטאו לי. וזהו מה שכתב הרב. "וכן עשה באחרונה", כלומר שאין זה שאמר לו פה ואני הנני כו' אלא מה שהבטיחו בתחלה בסתם, ועכשו אמר לו שגם הוא מסכים עמו. ואל יקשה עליך ממה שפירש למעלה גבי "**לא אוסיף**" - כפל הדבר לשבועה" כו' ואיך אמר עתה לנח. הנני מסכים לעשות קיום. כי שם היה בלבו, כדכתיב. "**אל לבו**" והבטחתו של נח היה עכשו בפה שיעשה, קיום וחזוק ברית להבטחתו שהיא השבועה שעשה בלבו, הרמוזה בכפל "**לא אוסיף, לא אוסיף**". ומה שאמר:

"שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה"

ולא אמר שהיה נח דואג על השחתת העולם. הוא מפני שלא היה צריך לכתוב פה הפסוק של "**פרו ורבו**" שכבר צווה בו או נתברך בו אדם הראשון. ועם מה שאמר שהיה נח דואג על פריה ורביה והיה רוצה לפרוש ממנה, יחוייב בהכרח שיכתוב אותו פה פעם שנית לומר הרי אני מבטיחך שלא לשחת עוד, ולכן "**פרו ורבו**". דאם לא כן מנא ידע שמפני שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה הבטיחו שלא לשחת העולם, אם בעבור "ואני" שפירשו הנני מסכים עמך, דילמא הכי קאמר. הנני מסכים עמך במה שאתה מצר אל השחתת העולם שלא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי, אבל לא שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה.

פרק ט, י

חית הארץ אתכם -

הם המתהלכים עם הבריות.

דהיינו כל הבעלי חיים הגשמיים, לא אשר אתכם בתיבה שכולל גם המזיקין שאין הלוחם עם הבריות, שהרי אחר זה "**לכל חית הארץ**" לכלול גם המזיקין שאינן בכלל "**החיה אשר אתכם**", כדמפרש רש"י לקמן.

לכל חית הארץ -

להביא המזיקין שאינן בכלל "החיה אשר אתכם".

פירוש: המתהלכים אתכם. ומפני זה הוצרך לכתוב עוד **"לכל חית הארץ"** לכלול השדים אף על פי שאינם מתהלכים עמכם, מפני שאף הם היו בתיבה, כדכתיב: **"ומכל החי"**, ופירש רש"י. "אפילו השדים", וכיון שגם הם היו בתיבה הוצרך הכתוב לחזור ולומר. **"לכל חית הארץ"** לכלול גם אותם בברית.

פרק ט, יא

והקימותי את בריתי -

אעשה קיום לבריתי.

לא לעשות קיום ברית, כמו שפירש גבי **"הנני מקים את בריתי"**, כי קיום הברית הוא שיכרות ברית לקיום הבטחתו, וזה אינו נופל רק גבי **"הנני מקים את בריתי"** שרצה לכרות ברית לקיים הבטחתו הראשונה שהבטיח. **"לא אוסיף עוד להכות את כל חי"**. אבל גבי **"והקימותי את בריתי"** שאין פירושו רק לעשות אות של קיום לברית שכרת, שהוא אות הקשת, אינו נופל בו רק ש"אעשה קיום לבריתי", לא שאעשה קיום הברית, כי קיום הברית הוא קיום ההבטחה שבה הברית, וכאן שלא כוון רק בעד הראות הקשת בענן שהוא קיום לברית, פירש **"והקימותי - אעשה קיום לבריתי"**. ותהיה מלת "את" במקום למ"ד, כמו **"ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר"**, כאלו אמר. והקימותי לבריתי, ופירושו. אעשה קיום לבריתי, כמו **"והגבלת את העם"** שפירושו: תעשה גבול לעם.

פרק ט, יב

לדרת עולם -

חסר, שיש דורות שלא הוצרכו לאות.

בבראשית רבה. ונראה לי שכך פירושו. לפי שבחסרון הוי"ו תשאר המלה **"לדרת עולם"** תאר, כמו **"הרת עולם"** שפירושו. למשפחה הדרה בעולם, לא לכל המשפחות הדרות בעולם, אמרו שלא אמר לדורות לכלול כל הדורות, מפני שיש דורות שלא הוצרכו לאות,

כדורו של חזקיהו מלך יהודה ודורו של רבי שמעון בן יוחאי

שלא נראתה הקשת בימיהם. לא שפירוש **"לדרת עולם"** מורה על משפחה אחת בלבד, שהרי כל הדורות כן נראתה הקשת להם, חוץ מהשתי דורות הללו. אבל פירוש **"לדרת עולם"**. לכל משפחה ומשפחה הדרה בעולם, ומדאפקיה בלשון יחיד, למדנו שאין כל הדורות בכלל.

פרק ט, יד

בענני ענן -

כשתעלה במחשבה לפני להביא חושך ואבדון לעולם.

דאי בענני מטר קמיירי, מאי "וזכרתי את בריתי ולא יהיה עוד המים ל מבול"
דקאמר, דמשמע שלולא זה היה מביא מבול לעולם.

פרק ט, כ

ויחל נח -

עשה עצמו חולין.

בבראשית רבה. משום ד"ויטע כרם" בגנותו קא מיירי, שלא היה לו ליטע דבר שיש בו השחתה. וכן גבי "כי תחל לזנות", דבגנות קא מיירי, פירשו אותו מלשון חולין.

איש האדמה -

אדון האדמה, כמו "איש נעמי".

שפירושו. בעל נעמי, דהיינו אדון נעמי. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואינו כן, כי 'איש נעמי' לשון אישות, כמו 'איש ואשתו'". ואני תמיה מאד, כי אם כן ב"לשון אישות" פה על הלשון הנהוג בלשון חכמינו ז"ל גבי. "אשת בנך היא - לא אמרתי אלא כשיש לבנך אשות בה, פרט לאנוסה ושפחה ונכרית" וגבי "ערות אשה ובתה - לא אסר הכתוב אלא על ידי אשות הראשונה", אין לשון אשות זה נגזר אלא מלשון אשה, שהרי לא אמרו בשום מקום לשון אשות אלא במקום שכתוב בו אשה, ולכן שם אשות בכל מקום הוא בלא יו"ד בין האל"ף והשי"ן. ואם לא כוון בלשון אשות פה על הלשון הנהוג בלשון חכמים, רק מלשון איש לאשתו, כמו שהאשה אשה לבעלה כן האיש איש לאשתו, ופירש "איש נעמי" - האיש של נעמי. זה לא יתכן מפני שאין האיש קנוי לאשתו כמו שהאשה קנויה לבעלה עד שיאמר "איש אשה" כמו שיאמר "אשת איש", כי סמיכות "אשת איש" הוא על דרך הקנין, שהאשה קנויה לבעלה, כמו. שדה ראובן, בית ראובן, שהם סמוכין על דרך הקנין, והאיש אינו קנוי לאשתו עד שיאמר "איש אשה" על דרך הקנין. ואל תשיבני מן "ואל אישך תשוקתך", כי פירושו בעליך או אדוניך, כמו "איש מלחמה" - בעל מלחמה או אדון מלחמה, כמו "איש שדה" - בעל שדה, או אדון השדה. שהאדון והבעל הם שמות צרופיות, שהאדון אדון לקנוי לו, והבעל בעל לקנוי לו. ולא כן שם האיש כי הוא מורה על הזכר, ושם הזכר אינו צרופי, אבל שם האשה אף על פי שהוא מורה על הנקבה, מכל מקום היא קנויה לבעלה, והקנויים סמוכים לבעליהם. שדה ראובן, בית ראובן. ולכן על כרחינו לומר שפירוש "איש נעמי" הוא. בעל נעמי, ולא מלשון אישות.

ויטע כרם -

כשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים.

ובבראשית רבה. **"ויטע כרם"** מהיכן היה לו". פירוש. מדקאמר **"ויטע כרם"** משמע שלא היה כרם בעולם, שנתקלקל מן המבול. ואם כן מהיכן מצא זמורות עד שיטע אותן, "אמר רבי אבא בר כהנא. הכניס עמו זמורות ויחורים של תאנה. הדא הוא דכתיב. **'ואספת אליך'**, אין אדם כונס דבר אלא אם כן היה צריך לו". דהוה ליה למימר. ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל והיה לך ולהם לאכלה, מאי **"ואספת אליך"**, לעצמך. והאי דנקט "זמורות ויחורי תאנים" פירש רבינו תם מאורלייניש. "משום דהני מקלקלי טפי ממיא יותר משאר אילנות, ומפני שידע זה הכניס זמורות ויחורי תאנים בתיבה כדי שיהיו לקיום המין".

פרק ט, כא

אהלה -

על שם שומרון שנקראת אהלה.

ביחזקאל. **"ותלדנה בנים ובנות ושמותן שומרון אהלה, ירושלים אהליבה"**. ומדכתיב כאן **"אהלה"** במקום אהלו, רמז לגלות שומרון, אבל בבראשית רבה אינו כתוב אלא. **"אהלה"** כתיב, בתוך אהלה של אשתו". ומדלא כתב ויגל אלא **"ויתגל"**, "דרש רבי יהודה ברבי סימון. גרם לו גלות ו לדורות; עשרת השבטים לא גלו אלא בשביל השכרות, שנאמר: **'הוי משכימי בבקר שכר ירדופו'**. שבט יהודה ובנימין לא גלו אלא בשביל היין, שנאמר: **'וגם אלה בין שגו'**".

פרק ט, כב

וירא את ערות אביו -

יש אומרים סרסו ויש אומרים רבעו.

בסנהדרין פרק בן סורר ומורה. פליגי בה רב ושמואל. "חד אמר סרסו וחד אמר רבעו. מאן דאמר סרסו מתוך שקלקלו ברביעי קללו ברביעי". פירש רש"י. "מתוך שמנע את נח מלהוליד בן רביעי, קלל את בן רביעי שלו שהוא כנען". "ומאן דאמר רבעו גמר 'וירא' 'וירא', כתיב הכא **'וירא'** וכתיב התם **'וירא אותה שכם'**". ופריך התם "בשלמא למאן דאמר סרסו משום הכי קללו ברביעי, אלא למאן דאמר רבעו מאי שנא רביעי דלטייה". ומשני. "הא והא הואי". ואם תאמר, ולמה לא קלל חם עצמו שקלקלו. כבר תרצו התוספות. "משום דאמרין בבראשית רבה. "רבי יהודה אומר: לפי שכתוב **'ויברך אלהים את נח ואת בניו'** ואין קללה במקום ברכה, לפיכך **'וירא ארור כנען'**".

פרק ט, כג

ויקח שם ויפת -

אין כתיב ויקחו אלא ויקח.

בבראשית רבה. "אמר רבי יוחנן. שם התחיל במצוה תחלה ובא יפת ונשמע לו". פירוש. מדלא כתיב ויקחו. אבל גבי "**ותדבר מרים ואהרן**" פירש "היא פתחה בדבר תחלה, לפיכך הקדימה הכתוב תחלה", ולא מדכתיב "ותדבר" ולא וידברו, משום דעדיפא מיניה, דיותר יש לדרוש מדהקדים מרים לאהרן ממה שיש לדרוש מדכתיב "**ותדבר**" ולא וידברו. וגבי "**ויושב את משה ואת אהרן**" פירש: "הושבו על ידי שליח" ולא חשש לדרוש. ויושבו אין כתיב כאן אלא "ויושב", מפני שההשבה לא היתה רק למשה שהוא העיקר.

לכך זכו בניו לטלית של ציצית.

מדה כנגד מדה. הוא כסה את ערות אביו, וה' כסהו בטלית של ציצית. וכן יפת, מפני שכסה גם הוא, זכו בניו לכסוי גופם לקבורה בימי גוג ומגוג. וחם שלא חשש לגלוי ערות אביו והניח ערותו ערומה, נפרעו בניו בימי מלך אשור, שנשבו חשופי שם, שפירושו גלוי הערוה. כל זה בבראשית רבה. וההיא דסוטה פרק היה מביא ומיתי לה בשילהי כסוי הדם. "דאמר רבא. בשכר שאמר אברהם. '**אם מחוט ועד שרוך נעל**' זכו בניו לשתי מצות. לחוטין של תכלת, ולרצועות של תפילין", דמשמע דמצות ציצית לא זכו בה אלא מדבור "**מחוט**" ולא משום כסויו של שם. יש לומר, דטלית של ציצית לחוד ותכלת לחוד. דמשום כסויו של שם זכו ישראל לטלית של ציצית לבן, ומשום דבורו של אברהם זכו ישראל לחוט של תכלת. דהכי משמע ממילתיה דרבא דקאמר. "זכו בניו לחוטין של תכלת". ולבן ותכלת הם שני צוויים אף על פי ששתיהן מצוה אחת. ואף על גב דמדיבור "**מחוט**" אין לזכות אלא בחוטי ציצית מדה כנגד מדה ולא לצבעם - של תכלת, מכל מקום כיון דמדיבור "**מחוט**" זכו לחוט, אין חוט של מצוה אלא חוט של תכלת, שכורכו על הלבן. דכהאי גוונא גבי טלית "שזכו בה משום כסויו של שם" אמרו שהוא טלית של מצוה ולא טלית סתם. וליכא למימר שבחוטי לבן קמיירי, שגם הם מצוה כחוטי התכלת, מפני שחוטי הלבן כבר נכללו ב"טלית של ציצית" שזכו בו מפני כסויו של שם.

ופניהם אחרנית -

למה נאמר פעם שניה.

אבל בבראשית רבה אמרו. "ממשמע שנאמר. 'וילכו אחרנית' איני יודע ש'ערות אביהם לא ראו', ומה תלמוד לומר **וערות אביהם לא ראו**, מלמד שנתנו ידיהם על פניהם ונהגו בו כבוד כמורא האב על הבן". ורש"י ז"ל שינה בזה, מפני שאין

הפרש בין שתהיה הקושיא ממה שכתב **"ופניהם אחורנית"** שלא היה צריך לו, שכבר כתב **"וילכו אחורנית"**, וההולך אחורנית פניו אחורנית, ובין שתהיה הקושיא מן **"וערות אביהם לא ראו"** שלא היה צריך לו שהוא מובן **"מ"וילכו אחורנית"**, שההולך אחורנית אינו רואה מה שאחריו. רק שפירש כן כדי להרויח בזה שהפכו פניהם אחורנית פעם שנית כשקרבו אצלו והוצרכו להפך עצמם לכסותו, שזהו קרוב לפשוטו של מקרא. אבל מהקושיא של **"וערות אביהם לא ראו"** של בראשית רבה אי אפשר לתרץ אלא שנתנו ידיהם על פניהם, אפילו בהיות פניהם אחורנית כדי **"לנהוג כבוד לאביהם כמורא האב על הבן"**, ואין זה קרוב לפשוטו של מקרא.

פרק ט, כד

בנו הקטן –

הפסול והבזוי.

דאם לא כן מאי "הקטן" והלא גדול מיפת הוא, שהרי הכתוב מונה אותו קודם יפת. ואי אפשר לומר דומיא דשם שמונה אותו ראשון ואינו ראשון, כדכתב רש"י גבי **"אחי יפת הגדול"**. וכדאיתא בפרק בן סורר ומורה, דבשלמא גבי שם איכא למימר שמונה אותו ראשון מפני חשיבותו שהיה צדיק יותר מכלם, כדכתב רש"י גבי "ויולד נח את שם את חם ואת יפת" וכדאיתא בפרק בן סורר ומורה, אלא גבי חם מאי איכא למימר.

פרק ט, כה

ארור כנען -

אתה גרמת לי מלהוליד בן רביעי לשמשני.

שסרסרני. אליבא דכולי עלמא, דעד כאן לא קמיפלגי אלא ברבעו, אבל בסרסו כולי עלמא מודו, כדלעיל.

פרק ט, כו

ברוך ה' אלהי שם -

שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו כו'.

כי אחר זה **"ויהי כנען עבד למו"**, ולא מצינו זה אלא אחר כבוש ארץ ישראל שהיו להם למס עובד. ומלת **"למו"**, שהיא כמו להם, שבה לבניו של שם שהיו להם למס עובד כשכבשו את הארץ. ואף על פי שלא נזכרו בניו של שם, פה הם רמוזים במאמר **"ברוך ה' אלהי שם"** שפירושו שישמור הבטחתו לבניו כדלעיל.

פרק ט, כז**ויהי כנען עבד -**

אף משיגלו בני שם ימכרו להם עבדים מבני כנען.

דאי בזמן המלכות הרי כבר אמור "ברוך ה' אלהי שם" - "שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו לתת לבניו את ארץ כנען" ואז "ויהי כנען עבד למו", מה תלמוד לומר פעם שנית "ויהי כנען עבד למו", אם תאמר בשביל יפת, היה לו לומר. **יפת אלהים ליפת** ויהי כנען עבד לו, ואחר כך "וישכון באהלי שם", אלא לומר לך שאף משיגלו בני שם ימכרו להם לעבדים.

פרק י**פרק י, ב****תירס -**

זו פרס.

בבראשית רבה. ומה שפירש זה השם בלבד ולא שאר כל השמות שנתפרשו בבראשית רבה, נראה לי. מפני שמדי ופרס סמוכות זו לזו כנראה מכח המקראות, והיה הדבר קשה מדוע הזכיר מדי ולא הזכיר פרס, הוצרך להביא האגדה של בראשית רבה שאמרו. "תירס' זו פרס" להודיע שגם פרס נזכר פה. אבל בשאר השמות לא הקפיד להביא מה שפירשו שם בבראשית רבה, מפני שאין זה מוטל עליו, במה שהוא דורך על דרך הפשט.

פרק י, ח**הוא החל להיות גבור -**

להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא.

בבראשית רבה.

"אמר רבי סימון. בשלשה מקומות נאמר בלשון הזה לשון מרד. 'אז הוחל לקרא', 'ויהי כי החל האדם', 'הוא החל להיות גבור בארץ'. התיבון והכתיב. 'וזה החילם לעשות'. אמר ליה. קופח על ראשו של נמרוד ואומר. זה המרידן עלי". והדין עמו, דאם לא כן "החל", "הוחל", "כי החל", "החילם" למה לי. אלא על כרחינו לומר שהם מענין חלול, ולכך פירש כל הספור הנמשך אחריו לחובה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואם כן 'הוא החל' אחר המבול, כי בימי דור אנוש 'הוחל'". פירוש. שאם כפירוש רש"י שפירש.

"גבור בארץ -

להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא"

יהיה פירושו שהוא הראשון שהחל לעשות זה, ויחוייב מזה שיהיה פירוש **"החל"** אחר המבול, לא שהיה הוא הראשון מכל באי העולם, שהרי קודם בא המבול, שעדיין נמרוד לא בא לעולם, כבר **"הוחל לקרא בשם ה'"** כדכתיב. **"ולשת יולד גם בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרא בשם ה'"** שהיה קורא שמות האדם ושמות העצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא לעשותן עבודה זרה, כדפירש רש"י שם על פי האגדה. ונראה לי שלא השגיח על האגדה, שהרי לא אמרו שפירוש **"החל"** הוא מלשון תחלה רק מלשון חלול, כמו שנראה מלשון האגדה שאמרו "לשון מרד". ובפירוש אמרו. **"וזה החילם"** - זה המרידן על הקדוש ברוך הוא". אלא שאפשר לומר שממלת "הוא" דייק שהוא הראשון.

פרק י', יב

העיר הגדולה -

שנאמר. "ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים".

שאלמלא המקרא הזה לא היינו יודעים אם רסן היא הגדולה אם נינוה, כך מצאתיו בבראשית רבה. ולא הבינתי דבריהם כי היה להם להסתפק גם ב"כלח" הסמוכה למלת "גדולה".

פרק י', יג

להבים -

שפניהם דומין ללהב.

לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר השמות שנתפרשו בבראשית רבה, ושמה בעבור שהוא נגזר מלהב.

פרק י', יד

אשר יצאו משם פלשתים -

משניהם יצאו כו'.

בבראשית רבה. דאי **"מ"כסלוחים"** בלבד, 'אשר יצאו ממנו' מיבעי ליה.

פרק י', יח

ואחר נפוצו -

מאלה נפוצו משפחות הרבה.

כמו. **"שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ"** שפירושו. שנולדו מהם משפחות רבות ונתמלאת כל הארץ מהם, לא שבני נענן הנזכרים, שהם משפחות

הכנעני, נפוצו על פני כל הארץ, דאם כן לא היה לו לכתוב אלא "ואחר נפוצו" ומסתמא אבני כנען דלעיל קאי שהם משפחות הכנעני. אלא על כרחינו לומר שפירושו כאלו אמר. ואחר נפוצו מאלו משפחות רבות, נקראות משפחות הכנעני.

פרק י, יט

גבול הכנעני -

סוף ארצו. כל גבול לשון סוף וקצה.

ויחוייב מזה שיהיה פירוש "מצידון עד עזה" מקומות הספר של גבול הכנעני, לא שעור מקומה.

בואכה -

שם דבר.

לא מקור עם כנוי הנוכח, כי חסר הפועל. והכ"ף והה"א נוספים הם, ואינם "לנוכח היודע המקום" ההוא, כאשר חשבו הרבה מהמדקדקים.

פרק י, כ

ללשנתם בארצתם -

אף על פי שנחלקו כו'.

דאם לא כן "ללשונותם בארצותם" למה לי, והלא לא היה צריך להודיענו רק המשפחות שיצאו מכל אחד ואחד, מה לנו וללשונות או לארצות.

פרק י, כא

אבי כל בני עבר -

הנהר היה שם.

לא בני "עבר" בן בנו, דמאי רבותיה דעבר, כל אחד ואחד אבי כל המשפחות היוצאות ממנו הוא. ומכיון ש"אבי כל בני עבר" הוא שם יחוייב שיהיה פירוש "כל בני עבר - עבר הנהר".

היה שם.

פירוש. מלת "אבי" דבק עם "ולשם", לא עם "יולד", כי למה יתיחסו אל בנו ולא אליו שהוא אבי הכל. ולמה לא הודיענו הכתוב איזה מבניו הוא המתיחסים אליו כל בני עבר, אבל סתם ולא פירש. ומה תועלת בזה אחר שאין נזכר.

אחי יפת הגדול -

שהרי בן חמש מאות שנה היה נח כו'. כשהתחיל להוליד.

דליכא למימר כשכלה להוליד, דאם כן יהיו שני בני נח הגדולים בעת בא המבול יותר מבני מאה שנה. ואי אפשר זה, שהרי לא כבש הקדוש ברוך הוא את מעיינו של נח מלהוליד עד בן חמש מאות שנה אלא כדי שלא יהא שום אחד מבניו ראוי לעונשין בעת המבול, כדלעיל. ועוד, דאם כן יהיה הקטן שבבניו בן מאה שנה כשבא המבול, ואי אפשר זה, שהרי שם לא היה בן מאה שנה רק שנתים אחר המבול. ואם תאמר, אכתי איך ידע מזה שיפת הוא "הגדול" משם, דילמא מבן חמש מאות התחיל נח להוליד ולא נולד יפת עד אחר שלוש שנים משהתחיל להוליד, שהיה אז נח בן חמש מאות ושלוש שנה, ושם נולד אחר שתי שנים משהתחיל נח להוליד, שהיה אז נח בן חמש מאות ושתיים שנה, שנמצא בזה ששם היה בן מאה שנה שנתיים אחר המבול, ויפת היה בן מאה שנה בשלש שנים אחר המבול. יש לומר, שמאחר שסתם הכתוב זמן לידתם למדנו שלא נולדו אלא שנה אחר שנה על הסדר. הראשון - בשנת חמש מאות, השני - בשנת חמש מאות ואחת, השלישי - בשנת חמש מאות ושתיים. ואחר שהודיענו שנולד שם בשנת חמש מאות ושתיים, כדמשמע מ"שם בן מאת שנה... שנתים אחר המבול", למדנו ששם היה האחרון ויפת הגדול ממנו. ובסנהדרין בפרק בן סורר ומורה אמרו. שלשה בני נח, דכתיב בהו. "ויולד נח את שם ואת חם ואת יפת", ושלשה בני תרח דכתיב בהו. "ויולד את אברם את נחור ואת הרן", כל אחד מהם גדול מאחיו שנה אחת.

פרק י', כה

נפלגה -

נתבלבלו הלשונות ונפוצו מן הבקעה ונתפלגו בכל העולם.

מפני שהפליגה נאמרת על חילוק הלשונות שנהיה על דור הפלגה, כדכתיב. "ונבלה שם שפתם", ועל חילוק הארצות שנתפזרו בהם, כדכתיב. "ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ", פירש מלת "נפלגה" על שניהם יחד.

שאם תאמר בתחלת ימיו.

וקראהו "פלג" בשם המקרה ההוא, ולא שקראו בנבואה, הרי יקטן כו'.

ואם תאמר באמצע ימיו.

שאז יתכן לומר שיקטן הצעיר ממנו הוליד המשפחות קודם בא הפלגה, ולא נצטרך לנביאות עבר, אבל אין לומר שבסוף ימיו שנפלגה הארץ קראהו פלג בשם המקרה ההוא, שאין דרך לקרא שם למת בעבור המקרה שקרה בעת מותו

רק או בעת לידתו **"אי כבוד"**, או באמצע ימיו **"כירובעל"**. גם יתכן לפרש שמאמר הרב:

"ב"אם תאמר" ... "ואם תאמר"

הוא על דעת סדר עולם שאמר שבסוף ימיו נתפלגו. שאם תאמר בתחלת ימיו, קשיא מ**"יקטן"**, ואם תאמר באמצע ימיו לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, אבל במה שאמר "למדנו שהיה עבר נביא" מבואר הוא ממה ששינונו בסדר עולם שבסוף ימיו נתפלגו.

יקטן שהיה ענו ומקטין עצמו.

בבראשית רבה. הוצרך הרב לפרש זה השם מכל שאר השמות, מפני שהוא נגזר מהקטנות כשם "להבים" מלהב, או מפני שאחיו נקרא פלג בשם מקרה הפלגה, ויחשב שגם האחר נקרא יקטן מפני שום מקרה שקרה ולא הוצרך הכתוב להודיעו, אמר שנקרא יקטן מגזרת קטנות, שהיה מקטין עצמו ולא מפני שום מקרה שקרה. והראשון נכון בעיני, שהרי פירש גם שם **"חצר מות"** אף על פי שאין שום אחד מכל אחיו נקרא על שם המקרה.

פרק י, כו

חצר מות -

על שם מקומו.

בבראשית רבה. ונקרא המקום כן מפני שאנשי המקום ההוא מצפין המיתה בכל יום, כמו שאמרו בבראשית רבה. "אמר רבי חוניה. מקום אחד יש שאוכלין כרישין ומצפין למיתה בכל יום".

פרק יא

פרק יא, א

שפה אחת -

לשון הקדש.

כדמשמע מקרא **"לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת"**, כדאיתא בבראשית רבה. "שמעת מימך גיני - גיניאה, אתרופו - אתרופיאה, גברא - גברתא", אין שם האשה נגזר משם האיש בשום לשון חוץ מלשון הקדש, וכך פירש רש"י ז"ל שם. "לשון נופל על הלשון, מכאן שנברא העולם בלשון הקדש". ומאחר שהלשון ההוא לא נשתנה עד זמן דור הפלגה שנחלקו הלשונות, יחוייב שתהיה השפה ההיא לשון הקדש בהכרח.

ודברים אחדים -

אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש.

כך הוא מספר השנים שמאדם עד המבול.

פרק יא, ב

בנסעם מקדם -

שהיו יושבים שם, כדכתיב למעלה "ויהי מושבם וגו' הר הקדם".

הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין זה נכון, כי תולדות שם לבדן הם שנאמר עליהם כן, ולמה ייחס הפלגה עליהם, כי בני יפת ובני חם רבים מהם. ועוד, כי מושבם בארצותם היה 'ממישא עד הר הקדם', והפלגה היתה טרם שהיה מושבם בארצותם, כי לא באו בני יפת מאיי הים אל הבקעה אשר בארץ שנער, אבל בפלגה הפיצם ה' על פני כל הארץ ואז הושבו בארצותם לגוייהם". ונראה לי שאין מכל אלו טענה כלל. כי מה שטען. "שתולדות שם לבדן הם שנאמר עליהם כן ולמה ייחס הפלגה עליהם כי בני יפת ובני חם רבים מהם" אינה טענה, כי הרב ז"ל סובר שלא היתה הנסיעה לארץ שנער רק לאותם החונים לפאת מזרח העולם או לפאת מזרח הבקעה, שהם בני שם, וכשבאו בשנער, שהיא לפאת מערבם, נמצא שנסעו מפאת מזרח לפאת מערב. אבל בני יפת ובני חם היו חונים לצד הבקעה סמוך לה ולא היה צורך להם לנסוע מפני ששם מקום הועד. ומה שטען עוד. "כי מושבם בארצותם היה ממישא עד הר הקדם, והפלגה היתה טרם שהיה מושבם בארצותם", אינה טענה, כי הכתוב לא הזכיר שהיו אז בארצותם, רק שהחלק מהארצות אשר היו יושבים בו קודם הפלגה הוא המקום אשר שמו אחרי הפלגה מישא וספרה, לא שהיו אלה המקומות - קודם הפלגה, ולא שהיו אז בארצותם לגוייהם, כי עדיין לא נתישבו בארצותם לגוייהם עד אחרי הפלגה שהפיצם ה' משם. ומה שכתוב אחר זה "אלה בני שם למשפחותם ללשונותם בארצותם לגוייהם", פירושו. אלה משפחות שם נפרדו אחרי הפלגה ללשונותם בארצותם לגוייהם. וכן מה שכתוב בבני יפת. "מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם איש ללשונו למשפחותם בגוייהם", פירושו. מאלה נפרדו אחרי הפלגה איי הגויים בארצותם איש ללשונו וגו'. וכן מה שכתוב בבני חם "אלה בני חם למשפחותם ללשונותם בארצותם בגוייהם", פירושו. מאלו נפרדו אחרי הפלגה למשפחותם ללשונותם וגו'.

לתור להם מקום.

כדכתיב בתריה. **"וימצאו בקעה"**, דמשמע שאחר שנסעו מצאו, ואין זה אלא שנסעו לתור ואחר כך מצאו.

פרק יא, ג

איש אל רעהו -

אומה לאומה.

כי המקום שבחרו לדור בו הוא שיוכל להחזיק כל האומות יחד, כי עד עתה לא מצאו מקום שיחזיק רק אומה אחת לבדה, ולכן יחוייב בהכרח שתהיה העצה בין האומות לא בין איש לרעהו. ומה שאמר:

"מצרים לכוש"

לאו דוקא, אלא שרצה להעזר מבראשית רבה שאמר מצרים לכוש, אף על פי שאין דעתו פה כדעת המדרש שדרשו בבראשית רבה.

הבה -

כל הבה לשון הזמנה הוא.

בין שתהיה המלה מלעיל או מלרע, כמו **"הבה את אשתי"**, כי גם לשון הזמנה קרוב ללשון נתינה הוא, כמו שפירש רש"י בפסוק **"הבה נא אבא אליך"**.

פרק יא, ד

פן נפוץ -

שלא יבא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן.

לא **"פן נפוץ"** מעצמנו, כי בלא בניין העיר נמי אם הם מסכימים שלא יפוצו, רק שיהיו כלם מקובצים די, אבל אם יהיה פירוש **"פן נפוץ"**. פן יביא עלינו שום מכה להפיצנו, אז יהיה בניין העיר סבה שלא יפוצו, כי אנה ימצאו עיר בנויה שיכנסו בה כמו שהיו נהוגים. ויהיה **"פן נפוץ"** טעם על העיר, לא על המגדל, כי טעם המגדל לסמוך הרקיע שלא יתמוטט, או כדי לעלות לרקיע לעשות מלחמה עם ה', כדלעיל.

פרק יא, ו

החלם -

כמו אמרם עשותם.

פירוש: מקור, והכנוי על הפועל, כמותם - אמור הם, עשות הם, אף כאן - החלם. וזהו אמרו אחר זה:

"להתחיל הם לעשות"

לא כמותם בבנין, כי "**החלם**" הוא מהבנין הכבד הנוסף, והם מבנין הקל. ואשר הכריחו לומר שכנוי "**החלם**" הוא במקום הם ולא במקום אותם, כי לא נמצא מן השורש הזה פעול בשום מקום.

ועתה לא יבצר מהם -

בתמיה.

פירוש: וכי לא תמנע מהם זאת המחשבה, והלא אנחנו נרד ונבלבל שפתם וגו', ובהכרח שתמנע מחשבתם. אבל אי אפשר לפרשו בניחותא, שהרי נמנע מהם, אם לא שנפרש "מהם" מעצמם, כלומר לא תהיה המניעה מעצמם ולכן אנחנו "**נרדה ונבלה**", וזה אי אפשר דאם כן 'מהם לא יבצר' מיבעי ליה.

פרק יא, ז

ונבלה -

נו"ן משמשת בלשון רבים וה"א אחרונה יתירה כה"א "נרדה".

לא שהנו"ן פ"א הפועל והה"א ה"א הנקבה, כמו "נפלה", ולא שהנו"ן נו"ן הנפעל והה"א ה"א הנקבה, כמו "**ונבקה**", כי אין טעם לומר נרד ותתבלבל לשונם, שלא נבלה לשונם בעבור הירידה. והראיה על שנו"ן "**ונבלה**" הוא נו"ן הרבים, ממה שהוכרחו הזקנים להחליף הנו"ן באל"ף.

פרק יא, ח

ויפץ ה' אותם משם -

מה שאמרו "**פן נפוץ**" נתקיים עליהם. דאם לא כן "**ויפץ**" למה לי.

פרק יא, ט

ומשם הפיצם -

שאין להם חלק לעולם הבא.

דאם לא כן "**ומשם הפיצם**" למה לי, הרי כבר אמור "**ויפץ ה' אותם משם**".

פרק יא, י

שם בן מאת שנה -

כשהוליד את ארפכשד שנתים אחר המבול. פירש "**ויולד -** כשהוליד", מפני שבזה יהיה פירושו. "**שם בן מאת שנה**" היה "כשהוליד את ארפכשד שנתים אחר המבול". ובזולת זה יחוייב שיהיה "**ויולד את ארפכשד**" משרת לפניו ולאחריו, או שיהיה האחד משני הדבורים האלה דבור שלם והאחר דבור חסר, כי אם יהיה

"וילוד" דבק עם מה שלפניו, יהיה "שם בן מאה שנה וילוד את ארפכשד" דבור שלם, "ושנתים אחר המבול" דבור חסר. ואם יהיה "וילוד" דבק עם מה שאחריו, יהיה "וילוד את ארפכשד שנתים אחר המבול" דבור שלם ו"שם בן מאה שנה" דבור חסר.

פרק יא, כח

פני תרח אביו -

בחיי אביו.

ופירוש "על פני" כמו לפני, שמת ואביו רואהו. וכמוהו "אל פניו ישלם לו" - לפניו, דהיינו בחייו במדבר רבה.

שעל ידי אביו מת.

ופירוש "על פני" כמו בפני. "על" במקום בי"ת, כמו "על חרבך תחיה" - בחרבך תחיה. אף כאן "על פני תרח אביו" - בפני תרח אביו, כלומר. בסבתו, כמו "מפני אשר ירד עליו ה' באש" מסבה שירד עליו ה' באש.

פרק יא, כט

יסכה -

זו שרה.

דאם לא כן "יסכה" מאן דכר שמה, אלא על כרחך לומר שהיא שרי הנזכרת.

פרק יא, לא

ויצאו אתם -

ויצאו תרח ואברם עם לוט ושרי. כי "ויצאו" לשון רבים, ו"אתם" כנוי הרבים, ואחר שהם ארבעה יחוייב בהכרח שיהיו היוצאים שנים, שהם תרח ואברם, שהיו עיקר היציאה, ונשאר כנוי "אתם" בעבור לוט ושרה הנשארים.

פרק יא, לב

וימת תרח בחרן -

ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואני תמיה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתובים הוא לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן, בכל הדורות כך נהגו הכתובים, והנה נח עצמו בימיו של אברם עודנו חי, ושם בנו כל ימי אברם היה חי".

ואני תמיה מאד על דבריו אלה, כי אין מנהג הכתובים בשום מקום לספר המקרים שקרו לבן בחיי אביו אחר מיתתו, רק בספורי הדורות, מפני שכשמזכיר דור האב יחוייב שיזכיר גם תולדותיו וימי חייו ומיתתו, כדי שישלים ספור הדור ההוא ואחר כך מזכיר דור הבן. והוא מחוייב שיזכיר גם תולדותיו וימי חייו ומיתתו כדי שישלים גם ספור הדור ההוא, וכן זה אחר זה על הסדר הזה, מאחר שענין הספור ההוא אינו רק למנין הדורות. אבל כשאין שם ספור דורות, רק ספורים ומקרים נמשכים זה אחר זה כספור תרח שלקח בנו וכלתו ובן בנו והלך לחרן ושם נתבא בנו להפרד מאביו ללכת ארצה כנען, אם יכתוב הכתוב תחלה מיתת אביו ואחר כך יכתוב נבואת אברם וצאתו משם והיא היתה בעודו בחייו אין זה מנהג הכתוב בשום מקום. ואין לומר שגם זה מספורי הדורות, כי כבר השלים כל ספורי הדורות, והתחיל לספר בלקיחת תרח את אברם בנו וגו', שהם ספורים נכריים, שאינם מענין ספורי הדורות. ושמה לזה כוון באומר. "ועוד, מפני שכבר התחל בענין אברהם" וכו'.

שלא יהיה הדבר מפורסם לכל.

לא הבינותי בעד איזה זמן הוא חושש. אם בזמן אברם מהו זה שאמר. "לפיכך קראו הכתוב מת" והלא בזמן אברם עדיין לא נכתבה התורה. ואם בזמן שאחר כתיבת התורה מאי "ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו" דקאמר, והלא כתוב בצדו "ויאמר ה' אל אברם לך לך" ולא היה יכול לעמוד עם אביו לבטל גזרת השם.

לפיכך קראו מת, שהרשעים כו'. אף על פי ששב בתשובה כדפירש רש"י ז"ל גבי "ואתה תבא אל אבותיך בשלום", מכל מקום בעת שהניחו אברהם והלך רשע היה, וקראו הכתוב מת. תדע שהרי גבי "ואתה תבא אל אבותיך בשלום" פירש רש"י. "והוא מבשרו שיבא אליו, למדך שעשה תשובה" וממלת "מבשר" משמע שלא היה יודע זה, שהיה חושב עודינו ברשעותו כאשר הניחו, כמו שבשרו על תשובת בנו במאמר "תקבר בשיבה טובה", שלא היה ידוע לו. נשלמה פרשת נח, בעזרת נותן ליעף כח.

פרשת לך לך

פרק יב, א

לך לך -

להנאתך ולטובתך.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואין צורך, כי משפט הלשון כן הוא 'הגשם חלף הלך לו' 'אלכה לי אל הגדולים', 'עברו לכם' ורבים ככה. אבל רבותינו עשו מדרש במה שאמר הכתוב: 'ועשית לך ארון עץ', 'עשה לך שתי חצוצרות כסף', בעבור שאין המלאכה שלו, והיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן 'ואת המשכן תעשה'", עד כאן דבריו.

ודבריו אלה תמוהים בעיני מאד, שהרי כבר מצינו בתלמוד בכמה מקומות שדרשו באלה הכנויים אפילו במקום שהמלאכה שלו, כדתניא בשלהי פרק הישן. "רבי אליעזר אומר. כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב. 'ולקחתם לכם' משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בסוכתו של חבירו, דכתיב. 'חג הסוכות תעשה לך'". ובפרק קמא דסוכה. "אמר רב יהודה אמר רב: ציצית שעשאה מן הגידין ומן הקוצין ומן הנימין פסולה, מן הסיסין כשרה. ושמואל אמר. אף מן הסיסין פסולה. דאמר קרא. 'גדילים תעשה לך' לשם חובך" ודרשו קרא ד"ועשו להם ציצית" - משלהם, למעוטי גזולה. הרי שהלולב והסוכה והציצית מלאכה שלו הן ואפילו הכי דרשו הכינוי שלהם, ואמרו משלכם ולא מן הגזל.

ואין טענה מן "הגשם חלף הלך לו" המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אף על פי שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן. וראה מפרק קמא דקידושין דאמרי. "זלמר בר רב אשי דאמר ולא קל וחומר הוא, הא אמרינן. מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא". ותרצו. "הני מילי היכא דליכא לשנויי, אבל היכא דאיכא לשנויי משנינן". ובפרק שני דפסחים "אמר לו רבינא לרב אשי. ואימא לעבור עליו בשני לאוין". ומשני, "כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן להו בלאוי יתירי". ובמציעא פרק אלו מציאות. "השב תשיבנו" אפילו מאה פעמים. 'שלח תשלח' אפילו מאה פעמים. 'עזוב תעזוב' מכל מקום. 'הקם תקים' מכל מקום. 'הענק תעניק' מכל מקום, אפילו לא נתברך הבית בשבילו. ולרבי אלעזר בן עזריה דאמר. נתברך הבית בגללו מעניקין לו, לא נתברך הבית בגללו אין מעניק לו, 'תעניק' למה לי. דברה תורה כלשון בני אדם. 'והעבט תעביטנו' מכל מקום, אפילו יש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו. ולרבי שמעון דאמר. יש לו ואינו רוצה כו' אין נזקקין לו, 'תעביטנו' למה לי, דברה תורה כלשון בני אדם". פירוש. משפט הלשון כן הוא. ואף על פי שהקשו התוספות. "וכי לית ליה לר' שמעון כל הני דרשות דלעיל, והלא בראש השנה דריש רבי שמעון 'עשר תעשר' אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה". ותרצו, דוקא בהני תרי קראי

דמוכחי אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, ומשמע אבל היכא דלא מוכחי קראי, לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם. מכל מקום, כיון דבמוכחי קראי אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, לא היה להם לדרוש היכא דלא מוכחי, כיון שדרך הלשון כן הוא, אלא על כרחינו לומר, דהיכא דאיכא למידרש דרשינן, הכא נמי אף על פי שדרך הלשון כן הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן. ורש"י ז"ל מפני שמצא בבראשית רבה שדרשו בו. "לך לך" תרי זימני, אחד מארם נהרים ואחד מארם נחור ר' נחמיה אמר: **לך לך** שתי פעמים. אחת מארם נהרים ומארם נחור, ואחת שהפריחו בין הבתרים והביאו לחרן", אף על פי שהם דרשו אותו מענין הליכה, פירש אותו הוא "להנאתך ולטובתך", מההיא דפרק קמא דראש השנה. "דאמר רבי יצחק. ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם. צעקה, צדקה, שנוי שם, שנוי מעשה, ויש אומרים אף שנוי מקום, דכתיב: **'ויאמר ה' אל אברם לך לך'** והדר. **'ואעשך לגוי גדול'**", אבל הבראשית רבה דסבירא ליה דקרא **ד"ואעשך לגוי גדול"** איננו אלא להבטחה שלא ימעטנו כמנהג הדרך, פירשו "לך לך" להליכה שנית, ולא להנאה.

פרק יב, ב

ואעשך לגוי גדול -

הוזקק לשלש ברכות הללו שהבטיחו כו'.

משמע אבל אלו לא היה הולך, לא היה צריך לכל אלה, ואם כן קרא **ד"לך לך"** אינו להנאתך ולטובתך, וזה סותר מה שכתב למעלה. אלא שמה שכתב באחרונה "בראשית רבה" הוא עולה למעלה, על מאמר **"ואעשך לגוי גדול -**

לפי שהדרך גורמת" כו',

כאלו אמר. ובבראשית רבה אמרו ואעשך לפי שהדרך כו'. וחולק על מה שפירש רש"י תחלה. "להנאתך ולטובתך". ויש מפרשים שהבראשית רבה אינו חולק עם מה שלמעלה ולא עם ההיא דפרק קמא דראש השנה, אלא שבא לפרש שלא על השלוש ברכות האלו בלבד הבטיחו ה' שיזכה בהם בהליכתו לארץ, אלא מפני שאלה השלושה דברים מתמעטים מהליכת הדרך, הוצרך להבטיחו בהם שאף באלה אתה זוכה שם, וכאן אי אתה זוכה, כל שכן בשאר דברים שאין מדרכן להתמעט מהדרך, ששם אתה זוכה בהם, וכאן אי אתה זוכה. אך מסיפא דבראשית רבה דקתני. "ברם את, לא נפש את חסר, ולא ממון" משמע שאין הכוונה באלה השלוש ברכות אלא שלא יפסיד. אבל ממה שאמר אחר כך "אתנך אשימך אין כתיב כאן, אלא **'ואעשך' -** כשאני בורא אותך בריה חדשה את פרה ורבה", משמע שהבטיחו לזכות במה שלא היה בטבעו שיזכה בו. ואם כן על כרחינו לומר דהכי פירושא. ברם את לא נפש את חסר ולא ממון, אלא אדרבה

אעשך בריה חדשה שתפרה ותרבה. ולפי זה צריך לומר שהבראשית רבה שלא פירש "לך" - להנאתך, הוא משום דבהדיא כתיב קרא. **"ואעשך לגוי גדול ואברכך"** וגו' שפירש שם **"אעשך"** והיינו להנאתך, ואם כן על כרחינו לומר שלא בא אלא לדרשא ד**"לך לך"** תרי זימני. אבל רש"י ז"ל סובר ש**"ואעשך"** הוא פירושו של **"לך"**.

והיה ברכה -

הברכות נתונות בדרך.

בבראשית רבה, כרבי ברכיה דאמר. **"כבר כתב 'ואברכך', מה תלמוד לומר 'והיה ברכה'.** אלא אמר לו. עד כאן הייתי זקוק לברך עולמי, מכאן ואילך הברכות תלויות בך", אבל לא מפני שכתוב **"והיה ברכה"** במקום והיה ברוך, כי יתכן לפרשו איש ברכה, כמו **"ואני תפלה - איש תפלה"**. ועוד, אפילו אם היה כתוב **'והיה ברוך', עדיין היה קשה, הרי כבר כתוב 'ואברכך'.**

זהו שאומרים אלהי אברהם.

בפסחים פרק ערבי פסחים. ונראה לי שכך פירושו. משום דאין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על היחיד אלא על האומה - **"אלהי ישראל", "אלהי העברים", "אלהי העמים"**, לפיכך פירשו **"ואעשך לגוי גדול"** שתחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך שיאמרו אלהי אברהם. ומפני שפירוש **"ברכה"** תוספת טובה, פירשו **"ואברכך"** שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יצחק. ומפני ש**"ואגדלה שמך"** מורה על תוספת גדולה על התוספת הקדום, אמרו. שאף בן בנו יזכה בה, שיאמרו אלהי יעקב. ומשום דלא הוה ליה למכתב **"והיה ברכה"** שכבר כתב **"ואברכך"** פירשו. **"והיה ברכה"** שיחתמו בו מגן אברהם. ואין טענה **"מ'איה ה' אלהי אליהו"** כי אלישע אמר זה מעצמו, על דרך **"אלהא דמאיר ענני"**. אבל מה שייחד שמו, הקדוש ברוך הוא בעצמו, על דוד ואמר לישעיהו לאמר לחזקיהו. **"כה אמר ה' אלהי דוד אביך"**, כבר דרשו רבותינו ז"ל בפרק ערבי פסחים. **"ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ"** תני רב יוסף. זהו שאומרים מגן דוד". פירוש כשם הגדולים. כאברהם יצחק ויעקב שייחד שמו עליהם - **"אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב"**. ומה שאמרו. **"זהו שאומרים מגן דוד"**, הוא מפני שכך הוא נוסח הברכה, אבל הוא הדין נמי אלהי דוד, שזה וזה בייחוד שמו של הקדוש ברוך הוא על דוד קמיירי.

מארצך -

התרחק עוד וצא מבית אביך.

מפני שמלת "לך" אצל "בית אביך", שהיה עומד שם בשעת הצווי, מתפרשת בלשון יציאה, ואצל "מארצך וממולדתך", שכבר יצא משם קודם הצווי הזה, מתפרשת בלשון הרחקה, הוכרח לפרש מלת "לך" מלשון הרחקה ומלשון יציאה, וזהו שכתב. "התרחק עוד וצא". ואל תתמה על היות מלה אחת מתפרשת לשני ענינים כי כמוהו. "ויצו משה וזקני". והרמב"ן ז"ל כתב על זה. "ורבי אברהם פירש. וכבר אמר ה' אל אברם 'לך לך מארצך' כי זה הדבור היה בעודנו באור כשדים, ושם צוהו לעזוב ארצו ומולדתו ובית אביו אשר שם. ואיננו כן, כי אם היה כן, היה אברם עיקר הנסיעה מבית אביו כמצות האלהים, ותרח אביו ברצון נפשו הלך עמו, והכתוב אומר. 'ויקח תרח את אברם בנו', יורה כי אברם אחרי אביו ובעצתו יצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען. ועוד, כי הכתוב שאמר. 'ואקח את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען' היה ראוי שיאמר. ואקח את אביכם את אברהם מאור כשדים ואולך אותו בכל ארץ כנען, כי משם לוקח ושם נצטוה בזה. ועוד יקשה עליהם, כי אברהם בצוותו את אליעזר לקחת אשה לבנו אמר לו. 'כי אל ארצי ואל מולדתי תלך' והוא הלך 'אל ארם נהרים אל עיר נחור', אם כן היא ארצו ומולדתו, ושם נאמר. 'אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי' כי שם בית אביו ומשפחתו שהיא מולדתו, לא כאשר ישתבש רבי אברהם לומר. 'אל ארצי' חרן, 'ומולדתי' אור כשדים, והנה הוא האומר כאן כי באור כשדים נאמר לו 'לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' והנה לו ארצות רבות. אבל העיקר כבר ידעת אותו מדברינו שכתבנו בסדר שלפני זה, כי חרן היא ארצו ושם מולדתו והיא ארץ אבותיו מעולם ושם נצטוה לעזוב אותה. וכך אמרו בבראשית רבה. 'לך לך - תרי זימני אחת מארם נהרים, ואחת מארם נחור'."

ובפרשה נח כתב עוד על זה הענין. "והענין שקבלו רבותינו בזה הוא האמת, ואני מבאר אותו. אברהם אבינו עליו השלום לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם. והכתוב אומר. 'ויגד לאברם העברי', לא הכשדי, וכתוב 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור' ומלת 'מעולם' תורה כי משם תולדותיו מאז, וכתוב. 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר'. וראיה לדבר, כי נחור בחרן היה, ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער, והכתוב ספר כי בצאתו מאור כשדים לא לקח אתו רק את אברם בנו ולוט בן הרן בן בנו ושרי כלתו, אם כן היה נחור נשאר בארץ כשדים. אבל באמת ארץ מולדתם ארץ ארם היא בעבר הנהר והיא מנחלת אבותיו מעולם, שהכתוב אומר בבני שם: 'ויהי מושבם ממשא בואכה ספרה הר הקדם' והוא שם כולל, כדכתיב. 'בארצותם לגוייהם' וכתוב: 'מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם', הנה הוא ואבותיו מן הארץ ההיא מעולם. ומצינו בתלמוד כי אברהם נחבש

בכותה וזאת העיר אינה בארץ כשדים, דכתיב: **'ויבא מלך אשור מבבל ומכותה'**,
 וכתיב: **'ואנשי בבל עשו את סכות בנות ואנשי כות עשו את נרגל'**.

אבל יראה כי היא עיר בעבר הנהר בארץ ארם נהרים, כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים, דכתיב: **'וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור'** שהיא חרן. ועוד חקרנו וידענו על פי תלמידים שהיו יושבי הארץ ההיא, כי כותה עיר גדולה בין חרן ובין אשור רחוקה ממדינת בבל ובין בבל ובין עיר חרן כמו ששה ימים, אבל היא נכללת בעבר הנהר בעבור היותה בין נהרים, בין נהר פרת גבול ארץ ישראל ובין חדקל ההולך קדמת אשור. והנה תרח הוליד בניו הגדולים אברם ונחור בעבר הנהר ארץ אבותיו, והלך לו עם אברם בנו אל ארץ כשדים ושם נולד בנו הרן הקטן, ונשאר נחור בנו בעבר הנהר בעיר חרן או שנולד בעיר ההיא או שנתישב בה בבואו מכותה. וזה טעם **'בארץ מלדתו באור כשדים'** כי שם מולדתו של הרן לבדו. ובעניין זה המקובל נמצא גם כן בספרי קדמוני הגויים כמו שכתב הרב במורה הנבוכים. 'כי הזכירו בספר עבודת האכרים המצרית, כי אברם אשר נולד בכותה חלק על דעת ההמון שהיו עובדים השמש, ונתן אותו המלך בבית הסהר והיה עמהם בתוכחת ימים רבים שם, אחר כך פחד המלך שישחית עליו ארצו ויסיר בני אדם מאמונתם, וגרש אותו אל קצה ארץ כנען אחר שלקח כל הונו'. והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם, או נס נסתר שנתן בלב המלך שלא ימיתנו והוציא אותו מבית הסהר שילך לנפשו, או נס מפורסם שהשליכו לכבשן האש ונוצל כדברי רבותינו ז"ל.

ואל יפתה אותך רבי אברהם בקושיותיו שאומר. 'למה לא ספר הכתוב זה הפלא', כי עוד אתן לך טעם וראיה בזה ובכיוצא בו. אבל הגוים ההם לא הזכירו זה בספריהם לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא ממעשה כשפים כענין משה רבינו עם המצרים בתחלת מעשיו. ומפני זה עוד לא הזכיר הכתוב הנס הזה, כי היה צריך להזכיר דברי החולקים, כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים, ולא נתבארו דברי אברהם עמהם כאשר נתבארו דברי משה לבסוף. וזה שאמר הכתוב. **'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה'**, מלת 'הוצאתיך' תלמד על נס, כי לא אמר אשר לקחתיך מאור כשדים, אבל אמר הוצאתיך, שהוציאו ממסגר אסיר, כמו **'אשר הוצאתיך מארץ מצרים'**. ואמר **'לתת לך את הארץ הזאת לרשתה'** כי מעת הוציאו אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתברך שיגדלוהו ויתן לו הארץ ההיא, ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שנצול, שילכו אל ארץ כנען להתרחק מארץ כשדים מפחד המלך כי חרן קרוב להם ועם אחד ושפה אחת לכולם, כי לשון ארמית לשניהם. ורצו ללכת אל עם אשר לא ישמע לשונו המלך ההוא ועמו. וזהו טעם: **'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן'** אשר שם משפחותם ואבותיהם מעולם

וישבו ביניהם ונתעכבו שם ימים רבים. ושם נצטווה אברהם לעשות מה שעלה בדעתו ללכת אל ארץ כנען ועזב את אביו, ומת שם בחרן ארצו, והוא הלך עם אשתו ולוט בן אחיו לארץ כנען. וזה שאמר הכתוב: **'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען'** כי בעבר הנהר נצטווה בזה ומשם לקחו והוליכו בכל ארץ כנען. והנה על דעת רבותינו יהיה אור כשדים כפשוטו, מלשון **'חמותי ראיתי אור'**. ואמר: **'ויצאו אתם מאור כשדים'**, ותרח לא יצא מן הכבשן אבל אברם הוא העיקר. או המקום נקרא כן בעבור הנס, כמו: **'ובתבערה ובמסה ובקברות התאווה'** וזולתם, וירמוז הכתוב כי בצאת אברם מן הכבשן ברחו להם כלם משם. ופירוש **'באורים כבדו ה'** על דעתי כדבריהם, כי הם ההרים הגבוהים ששם עושים אור ומשיאין משואות להודיע החדשות מהר במרחקים, כאשר אמר: **'באיי הים שם ה' אלהי ישראל'**. והענין שיודיעו בכל העולם הנס והפלא הנעשה להם בכבוד השם. וכן **'מאורת צפעוני'** החור ששם אורו וחמימותו הגדול, כמו שקורא אותו **'שרף'**. וראיתי במדרש קומי אורי. **'על כן בארים כבדו ה'** - במה מכבדין אותו. רבי יבא בר כהנא אמר. באלין פנסייא', הן כגון העששיות שמדליקים בבתי כנסיות בכל מקום, אפילו באיי הים, לכבוד השם. הרי שהם עושים **'באורים'** מלשון **'אש כפשוטו'** עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, - מספקת לדחות דבריהם ז"ל. כי מה שטען תחלה על רבי אברהם ז"ל על אומרו ה' צוה לאברהם ועודנו באור כשדים שיעזוב ארצו מקום מולדתו גם בית אביו ואמר. ש"איננו כן, כי אם היה כן, היה אברהם עיקר הנסיעה מבית אביו במצות האלהים, ותרח אביו ברצון נפשו הלך עמו, והכתוב אומר: **'ויקח תרח את אברם בנו'**, יורה כי אברם אחרי אביו ובעצתו יצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען", אינה טענה, כי הוא עצמו כתב גבי **'ויצאו אתם מאור כשדים'** - בעבור כי אברם נכבד מאביו, וההולכים בעצתו ובעבורו ילכו, אמר הכתוב: **'ויצאו אתם'**, ואף על פי שאמר **'ויקח תרח'**, כי בעבור שהיה אברם מכבד את אביו והולך אחריו אמר: **'ויקח תרח'**. וזאת התשובה בעצמה תספיק לטענתו זאת, כי אחר שאינו ראוי שיאמר על אברם שהוא מהלוקחים, להיותו מכבד את אביו - הולך אחריו, נשאר בהכרח שיאמר עליו שהוא מהלוקחים. ועוד, אף על פי שעקר היציאה מאור כשדים ללכת ארצה כנען היה אברהם, אף על פי כן תלה הכתוב הלקיחה באביו ואמר: **'ויקח תרח את אברם בנו'** ולא ההפך, מפני שכונת אברם לא היתה רק שילך לבדו לקיים דבר ה' וגזרתו, ואביו לחמלתו על פרידת בנו השתדל לקחת את לוט בן בנו לחברו עם חברת בנו ושילך גם הוא עמהם. ומפני שהמשתדל בחברה הזאת היה תרח, תלה אותה הכתוב לתרח ואמר. **'ויקח תרח'** או מפני שלא היתה כונתו של לוט ללכת לארץ כנען והיה צריך לומר בעבורו. ויקח תרח את לוט בן הרן בן בנו, כתב גם כן **'את אברם בנו'** אף על פי שאינו נופל זה בו.

והיה ראוי לומר. ויקח תרח את לוט בן הרן בן בנו ואת אברם בנו, רק מפני כבוד אברהם הקדימו על לוט. וכן מה שטען על רבי אברהם עוד ממאמר **"ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען"**, שהיה לו לומר. ואקח את אביכם את אברהם מאור כשדים ואולך אותו בכל ארץ כנען, כי משם לוקח ושם נצטווה בזה". אינה טענה, כי אור כשדים וכותה וחרן וארם נהרים בכללה, כולם נקראים בשם **"עבר הנהר"** להיותם משפת נהר פרת והלאה לפאת מזרח, והכתוב בחר לומר **"מעבר הנהר"** כדי לכלול אור כשדים וחרן יחד. ואלו היה אומר מאור כשדים, היה צריך לכתוב אחריו. ומבית אביו, לכלול גם חרן, כמו שכתוב אחריו. **"מארצך וממולדתך"** המורים על אור כשדים **"ומבית אביך"** לכלול גם חרן, כי ידע ה' שתרח אחר שיצא ללכת אל ארץ כנען ישב בחרן, כמו שכתב רבי אברהם. ומה שטען לרש"י ז"ל ולרבי אברהם ז"ל יחד ואמר. "ועוד יקשה עליהם כי אברהם בצוותו את אליעזר לקחת אשה לבנו אמר לו **'כי אל ארצי ואל מולדתי תלך'** והוא הלך אל ארם נהרים אל עיר נחור, אם כן היא ארצו ומולדתו, ושם נאמר **'אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי'** כי שם בית אביו ומשפחתו שהיא מולדתו", נראה לי שאינה טענה. דשתי תשובות בדבר. האחת, שבהיותו בארץ כנען נקראים כל המקומות שבעבר הנהר ארצו ומולדתו להיותם באקלים מקום מולדתו, כמנהג כל היוצאים מאקלים מולדתם לאקלים אחר, כמו שיאמרו היום כל הבאים מאקלים ספרד לאקלים רומניאה, שמקום מולדתם היא ספרד אף על פי שמולדתם בעיר אחת מספרד, ומזה הצד אמר אברהם לאליעזר **"כי אל ארצי ואל מולדתי תלך"** שגם חרן בכלל, מפני היותה באקלים מולדתו. והלך בחרן ששם משפחתו ובית אביו, כי שם צוהו ללכת בפירוש, ככתוב בספור העבד ללבן ובתואל **"אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי"**, והכתוב קצר בספור אברהם לאליעזר ואמר סתם: **"כי אל ארצי ואל מולדתי תלך"**. אבל גבי **"מארצך וממולדתך"** שהיה עומד אז באקלים מולדתו, הוכרח לכתוב אחר זה **"ומבית אביך"** להורות על חרן. וגבי **"אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי"** שכתוב בו **"מבית אבי"** המורה על חרן, יפורש **"ומארץ מולדתי"** על אור כשדים. והתשובה השנית היא. שמפני שאברהם אבינו עליו השלום בצאתו מחרן, עדיין היה נחור אחיו באור כשדים, שלא לקח תרח רק את אברם בנו ואת לוט בן בנו ויצאו אתם מאור כשדים, ולא ידע שכאשר נשאר אביו לבדו בחרן אחרי צאתו משם קם נחור והלך בחרן לעשות חברה לאביו, אבל חשב שעדיין היה יושב באור כשדים, ולכן שלח את אליעזר אל ארצו ואל מולדתו שהיא אור כשדים, ואליעזר כשעבר מחרן ללכת באור כשדים אשר דרכו משם, כדכתיב. **"ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם"**, הוגד לו שנחור הוא בחרן ונתעכב שם. וזהו הנרצה במאמר **"ויקם וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור"** שפירושו בעבור שהוגד

לו שנחור שם, ולכן לא פירש רש"י בפסוק **"אל ארצי ואל מולדתי תלך"** כלום, מפני שהוא כמשמעו שהוא אור כשדים. אבל רבי אברהם בן עזרא ז"ל מפני שהיה סובר שכשנתבשר אברהם על לידת רבקה הוגד לו גם כן שנחור אחיו יצא מאור כשדים ובא בחרן, ואם לא נזכר, פירש **"אל ארצי"** חרן, **"ואל מולדתי"** אור כשדים. וגם זה נכון ואיננו משובש כדעת הרמב"ן, כי מה שטען עליו ממה שפירש גבי **"מארצך וממולדתך"** שהם אור כשדים וגבי **"אל ארצי"** שהיא חרן, "אם כן יהיו לו ארצות רבות", אינה טענה, כי גבי **"מארצך וממולדתך"** עדיין לא הלך אברהם בחרן, לדעת רבי אברהם ז"ל, ולא היתה חרן אז ארצו, אבל עכשו שכבר הלך עם אביו בחרן וישבו שם נקראת גם היא ארצו. ולולא שכתב אחר כך **"ואל מולדתי"** המורה על אור כשדים אבל היו נכללים שניהם יחד אור כשדים וחרן בכלל **"אל ארצי"**, אם מפני שגם היא היתה ארצו אחר שיצא מאור כשדים וישב שם עם אביו, ואם מפני היותה באקלים ארצו כדלעיל. ומה שכתב. "אבל העיקר כבר ידעת אותו מדברנו שכתבנו בסדר שלפני זה כי חרן היא ארצו ושם מולדתו והיא ארץ אבותיו מעולם ושם נצטווה לעזוב אותה", וכך אמרו בבראשית רבה. **"לך לך"** תרי זימני אחת מארם נהרים ואחת מארם נחור", שנראה מדבריו שהוא סובר ששתי היציאות מחרן היו ושארם נהרים הוא ארם נחור, לא ידעתי מי הגיד לו זה, כי לאומר שיאמר שארם נהרים הוא אור כשדים ונקרא ארם נהרים בעבור היותו נכלל בתוך ארם נהרים הכולל כל המקומות וכל העיירות שבין שתי הנהרות, נהר פרת גבול ארץ ישראל ונהר חדקל ההולך קדמת אשור כמו שכתב הוא עצמו בעד עיר כותה שהיא עיר גדולה בין חרן ובין אשור ו"היא נכללת בעבר הנהר בעבור היותה בין נהר פרת גבול ארץ ישראל ובין נהר חדקל ההולך קדמת אשור", לא כמו שחשב הוא שארם נהרים הוא ארם נחור, שאם כן למה שינה שמה לקרותה בעת היציאה הראשונה בשם ארם נהרים ובעת היציאה השנייה בשם ארם נחור, באמרם "אחת מארם נהרים ואחת מארם נחור" אחר ששניהם מורים על עיר חרן. אלא על כרחינו לומר שלא היו שתי היציאות מחרן, אלא, הראשונה מאור כשדים הנזכרת בפסוק **"ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען"** שהיתה על פי הגזרה הראשונה, והכתוב לא הזכירה אלא ברמז בעלמא לדעת רבותינו ז"ל במלת **"לך לך"** תרי זימני, וקראוהו בשם ארם נהרים הכולל כל העיירות שבין נהר פרת ונהר חדקל. והשניה, היא הנזכרת בפירוש בפסוק **"ויאמר ה' אל אברם"** שהיה בחרן כפי סדר המקראות. ובעבור שקראו המקום הראשון שממנו היתה היציאה הראשונה בשם ארם נהרים הכולל כל המקומות שבין שתי הנהרות, קראו המקום השני שהוא חרן בשם ארם נחור, לרמוז שגם זה מארם נהרים הוא. רק שאור כשדים נקראת בשם ארם נהרים הכולל, מפני היותה תחת ממשלת המלך הכולל כל ארם נהרים, ועיר חרן נקראת ארם נחור להיותה מיוחדת.

והראיה הגמורה על שארם נהרים ועיר נחור הם שני מקומות, ממה שאמרו בבראשית רבה. "אמר רבי לוי. בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהרים ובארם נחור, ראה אותם אוכלין ושותין ופוחזין, אמר. הלואי לא יהיה לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור ראה אותם עסוקים בניכוש בשעת הניכוש, בעידור בשעת העידור, אמר. יהא חלקי בארץ הזאת. אמר לו הקדוש ברוך הוא. **'לזרעך נתתי את הארץ הזאת'**, הרי לך בפירוש שאין ארם נהרים ארם נחור. וכיון שכן נשאר הדבר בספק אם ארם נהרים היא אור כשדים ונקראת כן להיותה נכללת בתוכה, או מקום אחר חוץ ממנה ומחרן. ויתכן שהיא אור כשדים.

וכן נראה גם מדברי רש"י ששם ארם נהרים כולל גם אור כשדים, שהרי בשלהי פרק קמא דברכות גבי. "בתחלה נעשה אב לארם" פירש. "לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר: **'בעבר הנהר ישבו אבותיכם'** ואומר: **'אל ארם נהרים אל עיר נחור'**", ואם ארם נהרים אינו הכולל גם אור כשדים, הנה הוא סותר דבריו שאמר פה שארצו ומולדתו היא אור כשדים. אלא על כרחינו לומר שארם נהרים שם כלל כולל אור כשדים וכותה וחרן. ופירוש **"וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור"** - שהלך אל האקלים הכולל אור כשדים וכותה וחרן, ובפרט בארם נחור שהיא חרן. ולכן נקרא שמו אברם שפירושו. אב ארם, להיותו ראש לאנשי ארם שהם אנשי האקלים שלו שהיא מדינתו. ומה שהביא ראיה מפסוק **"אל ארם נהרים אל עיר נחור"** להורות שאנשי ארם היו אנשי מדינתו ולכן נקרא אברם - אב ארם, ולא הביא ראיה מאור כשדים שהיתה עיר מולדתו, הוא מפני שלא נודע בשום מקום שאור כשדים נקראת בשם ארם עד שיקרא אברהם אבינו עליו השלום אב ארם. אבל לפי סברתו שארץ מולדתו היה אור כשדים ושהיא נכללת בכלל ארם נהרים, נקרא אברם אב ארם מפני היותו ממקום אור כשדים שנקרא ארם, וממקום חרן ששם בני משפחתו שנקראת ארם. ומה שכתב "והלא כבר יצא משם עם אביו עד חרן", אינו רוצה לומר שיצא משם מדעתו ומרצונו בלתי הגזרה, אלא הכי פירושו. והלא כבר יצא משם על פי הגזרה שנגזרה עליו בפעם הראשונה ובא עם אביו עד חרן, כמו שאמרו בסדר עולם. "אברהם אבינו עליו השלום בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה היה, שנאמר. **'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'**", חזר לחרן ועשה שם חמש שנים שנאמר: **'ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן'**". וכמו שאמרו בבראשית רבה. **"לך לך"** תרי זימני אחת מארם נהרים, ואחת מארם נחור" כי רחוק הוא לומר שהיה פירוש **"ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען"** מדעתם ומרצונם, ולא יזכיר היציאה שהיתה בפעם הראשונה על פי הגזרה. ומה שטען עוד, ש"אברהם אבינו עליו השלום לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו,

וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם היו", אינה טענה. כי מי גלה לו שהכשדים הללו הם מבני חם ולא מבני שם, והלא כשד אחד מבני נחור היה שהוא מבני שם. ואפשר שנקרא המקום על שמו, ואף על פי שעדיין לא היה בימים ההם בעולם, יש לומר שנקרא כן על שם סופו, כמו **"ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשור"** ותני רב יוסף בפרק קמא דכתובות. "אשור זו סליק. ומי הואי. אלא דעתיד" ופירש רש"י. "ומי הואי - בנויה בבריאת העולם, דכתיב. ההולך קדמת אשור". ועוד, אפילו אם תמצי לומר שהכשדים הללו הם מבני חם ולא מבני שם, עדיין מי גלה לו שאור כשדים היה בארצות כשדים, והלא לדעת רבותינו ז"ל אין פירוש אור כשדים ארץ כשדים, רק אש כשדים. ונוכל לומר שנקראת האש על שמם מפני שנמרוד, שהוא מבני חם, היה הכומר הגדול בכל העבודה זרה שבעולם, שכל המורד בה היו קובלים אותו אליו, דאם לא כן למה קבל תרח שהיה מבני שם את אברם בנו אצל נמרוד שהוא מבני חם ולא אצל מלכי צדק שהיה מבני שם. ומפני שהכשדים אשר מבני עמו של נמרוד היו המשתדלים לקיים גזרת אדונם על המורדים בה, נקראת האש ההיא על שמם. אש כשדים, אף על פי שהמקום שהציתו בו את האש היה בארצות שם. ומה שטען עוד **"מ'יגד לאברם העברי"** לא הכשדי, וכתיב. **"בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור"**, ומלת "מעולם" תורה כי משם תולדותיו מאז, וכתיב. **"ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר"**, אין מכל אלה טענה כלל, כי כל העומדים משפת נהר פרת והנה לצד מערב, קוראים את כל העומדים משפת נהר פרת והלאה לפאת מזרח - עברים - בשם הכולל כל אנשי מזרח שמעבר הנהר והלאה, לא בשם מקומם הפרטי, וכן כתוב. **"כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם"** כי שם עברים הוא שם כולל כל הבאים מעבר הנהר, יהיו כשדיים, או ארמיים, או חרניים, או בבליים, או כותיים, הדבר שוה.

ומה צורך להאריך בזה, והרי הוא עצמו כתב בשם הרמב"ם ז"ל מספר מורה הנבוכים שקרא בשם קדמוני הגוים שאברהם אבינו עליו השלום נולד בכותה. וכתב הוא בשם התלמידים שהיו יושבי הארץ ההיא, כי כותה היא עיר גדולה בינה ובין חרן כמו ששה ימים, והיא נכללת בעבר הנהר בעבור היותה בין נהר פרת גבול ארץ ישראל ובין חדקל ההולך קדמת אשור, ולכן אמר הכתוב. **"ויגד לאברם העברי"** ולא הכותי, וזאת התשובה בעצמה תספיק לקרותו העברי ולא הכשדי. גם **"ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר"**, גם **"בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם"** ולא ואקח את אביכם את אברהם מאור כשדים ובאור כשדים ישבו אבותיכם מעולם. אבל יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל על מה שאמר. "וראיה לדבר כי נחור בחרן היה, ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער שהכתוב ספר כי בצאת תרח מאור כשדים לא לקח אתו רק את אברם בנו ואת לוט בן בנו ואת שרי

כלתו, אם כן היה נחור נשאר באור כשדים ואיך נמצא בחרן", כי לא ידעתי מהו
 התימה שלו באומרו ו"איך נמצא בחרן", וכי כל כך קטן היה נחור כשיצא אביו
 ואחיו מאור כשדים עד שלא יוכל ללכת בחרן בלתי חברת אחיו ואביו. והלא
 כשיצא אביו ללכת היה הוא לפחות בן ארבעה ועשרים שנה. כי אי אפשר שיהיה
 אברם בצאתו מאור כשדים פחות מבן חמשה ועשרים שנה כי הוא היה גדול
 מאשתו עשר שנה, ואשתו יצאת משם עקרה, ואי אפשר שתבחן עקרותה פחות
 מבת חמש עשרה שנה, ואם כן היה נחור כשיצא אברם מאור כשדים לפחות בן
 עשרים וארבע שנה. וכשיצא אברם ללכת בארץ כנען היה אז נחור בן שבעים
 וארבע שנה ותרח אביו נשאר לבדו בחרן אחר צאת אברם ששים שנה, ואיך יתכן
 שיהיה נחור דר באור כשדים כל אותן השנים ויהיה אביו לבדו דר בחרן ולא הלך
 זה אצל זה. לכן צריך לומר בהכרח שאחר צאת אברם מחרן ונשאר שם אביו
 לבדו יצא נחור מאור כשדים והלך בחרן כדי לעשות חברה לאביו, ואף על פי שלא
 נזכר זה בכתוב, כמוהו רבים. אבל מה שאמר. אבל באמת ארץ מולדתם היא ארץ
 ארם בעבר הנהר כו', זה אמת אין ספק בו, אך לא כמו שיבינהו, כי הוא חושב
 שארץ ארם היא חרן לבדה, ואני חושב שגם אור כשדים נכללת בתוך ארם
 נהרים, כמו שהוכחתי. ומה שאמר. "שארץ מולדתם של אברם ונחור היא חרן,
 והלך תרח משם עם אברהם בנו אל ארץ כשדים שהיא מארצות בני חם ושם נולד
 בנו הרן הקטן, וזה טעם בארץ מולדתו באור כשדים כי שם מולדתו של הרן
 לבדו", יש לתמוה, שהרי בבראשית רבה אמרו בהדיא שאברם היה גדול מהרן
 שתי שנים ועם כל זה תמהו איך הוליד הרן בן שש שנה, כל שכן אם היה אברם
 גדול מהרן יותר משתי שנה, וכיון שהיה אברם גדול מהרן שתי שנים, והרן נולד
 באור כשדים יחוייב מזה בהכרח שהיה אברם כשהולידו אביו באור כשדים בן
 שתי שנים ונחור בן שנה. והנה בצאת אברם מאור כשדים, אם נאמר שיצא בן
 שבעים שנה בעת הגזרה הראשונה, יהיה זמן עמידתם באור כשדים ששים
 ושמונה שנה. ואם נאמר שיצא מאור כשדים מדעתו ומרצונו קודם הגזרה
 הראשונה ואחר כמה שנים באה הגזרה הראשונה, אי אפשר שהיה הזמן
 שמשהלך תרח עם אברם באור כשדים עד שיצאו משם ללכת לחרן פחות
 מעשרים ושתיים שנה, שהרי אברם היה גדול מאשתו שרי עשר שנה, נמצא
 משהלך אברם באור כשדים שהיה אז בן שתי שנים עד שנולדה אשתו עברו
 שמונה שנה. ומשנולדה עד שתהא ראויה להריון כדי שיתפרסם העקרות שלה
 לפחות עברו שתיים עשרה שנה, הרי עשרים ושתיים שנה משהלך שם עד צאתו
 משם. ואם כן זמן עמידתם באור כשדים היה לפחות עשרים ושתיים שנה ואיך
 שיהיה אין הדעת סובלת שיעזוב תרח את חרן ארצו מקום מולדתו וישב בארץ

נכריה ובמלכות אחרת שהוא מלכות חם עשרים ושתים שנה, ושיניח את נחור בנו קטון בן שנה - עשרים ושתים שנה בלא אב ואם ובלא אח ואחות. וכן מה שאמר עוד. "שתרח ואברם בנו היה בלבם מן היום ההוא שנוצל שילכו אל ארץ כנען להתרחק מארץ כשדים מפחד המלך, כי חרן קרוב להם ועם אחד ושפה אחת לכלם, כי לשון ארמית לשניהם ורצו ללכת אל עם אשר לא ישמע לשונו המלך ההוא ועמו. וזה טעם **'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם'** ששם מקום משפחתם ואבותיהם מעולם וישבו ביניהם ונתעכבו שם ימים רבים ושם נצטוו אברהם לעשות מה שעלה בדעתו ללכת אל ארץ כנען ועזב את אביו ומת שם בחרן ארצו, והוא הלך עם אשתו ולוט בן אחיו לארץ כנען וזהו שאמר הכתוב **'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען'**". יש לתמוה מאד, שאין הדעת סובלת שיציאתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען היתה מצד עצתם כדי שיתרחקו מארץ כשדים מפחד המלך, וקרה המקרה שעצתם זאת הסכימה עם הגזרה האלהית שבאה אחר כך. ועוד, שאם הדבר כן אין ראוי שימנה הפועל הזה מכלל העשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו עליו השלום מאחר שזה היה מהנכספים בעיניו ובעיני אביו טרם בא הגזרה. ועוד, שאם כן אין בתורה רמז כלל על היציאה הראשונה שיצא בהיותו בן שבעים שנה רק על היציאה השנית שיצא בהיותו בן שבעים וחמש שנה אחר שהפריחו בין הבתרים והביאו בחרן. ואיך יתכן שיזכיר הכתוב היציאה הרצונית שהיתה בעצתם, ולא הגזרה האלהית, היתכן שיעזוב זכר היציאה האלהית ויכתוב היציאה הרצונית, זה דבר בלתי נסבל כלל.

אשר אראך -

לא גלה לו מיד כדי לחבבה בעיניו ולתת שכר על כל דבור ודבור, כיוצא בו "את בנך" כו', כיוצא בו "על אחת ההרים" כו', כיוצא בו "וקרא עליה". בבראשית רבה. "אמר רבי יוחנן. **'מארצך'** זו איפרכיאה שלך, **'וממולדתך'** זו שכונתך, **'ומבית אביך'** זו בית אביך. **'אל הארץ אשר אראך'** - ולמה לא גלה לו מיד, כדי לחבב המצוה בעיניו וליתן לו שכר על כל דבור ודבור ועל כל פסיעה ופסיעה. הדא הוא דכתיב: **'קח נא את בנך'** אמר ליה. איזה בן. אמר ליה. **'את יחידך'**. אמר ליה. זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו. אמר ליה. **'אשר אהבת'**. אמר ליה. ואית תחומין במעייא? אמר ליה. **'את יצחק'**. ולמה לא גלה לו מתחלה, כדי לחבבו בעיניו וליתן לו שכר על כל דבור ודבור דאמר רבי חונא בשם רבי אליעזר. שהקדוש ברוך הוא מתהה ומתלה בעיניהם של צדיקים ואחר כך הוא מגלה להם טעמו של דבר. כך **'אל הארץ אשר אראך'**, **'על אחד ההרים אשר אומר אליך'**,

'וקרא עליה את הקריאה אשר אומר אליך', 'קום צא אל הבקעה ושם אדבר אותך' כל זה בבראשית רבה בפרשת לך לך ופרשת וירא. ונראה מדבריהם שטעם **"מארצך וממולדתך ומבית אביך"** וטעם **"את בנך את יחידך אשר אהבת"** הם טעם אחד, כדאמר רבי יוחנן. **"כדי לחבב המצוה בעיניו ולתת לו שכר על כל דבור ודבור"**. אבל טעם **"אשר אראך"** וטעם **"על אחד ההרים"** וטעם **"וקרא עליה את הקריאה"** הם טעם אחר, כדאמר רבי חונא. **"שהקדוש ברוך הוא מתהה ומתלה בעיניהם של צדיקים ואחר כך הוא מגלה להם טעמו של דבר"**. ורש"י שערב **"אשר אראך"** עם **"קח נא את בנך"**, אינו רוצה לומר למה לא גלה לו מיד לומר אל ארץ כנען, אלא למה לא גלה לו מיד לומר **"לך אל הארץ אשר אראך"**. אבל האריך ואמר. **"מארצך וממולדתך ומבית אביך"** אלא לחבב את ארצו בעיניו כדי שיתן לו שכר על כל דבור ודבור ועל כל פסיעה ופסיעה. פירוש. על כל חבוב וחבוב שחבב לו את ארצו כי כפי רבוי החבובים שיש לו ברבוי התארים האלה ככה הוא צערו בעזיבת המקום ההוא, וככה הוא שכרו על כל פסיעה ופסיעה שפוסע בעזיבתה, כי **"לפום צערא אגרא"**. והשתא אתי שפיר הא דכתב רש"י אחריו מיד. **"כיוצא בו 'את בנך'"** כו' שלא גלה לו מיד לומר: **קח נא את יצחק**, אבל האריך לומר **"את בנך את יחידך אשר אהבת"** כדי לחבב את בנו בעיניו בכל אלה התארים, שיתן לו שכר על כל דבור ודבור, דהיינו על כל חבוב וחבוב שיש לו בריבוי התארים הללו, כי כפי רבויים, ככה הוא צערו בזביחתו והפסדו ממנו ולפום צערא אגרא. אבל במה שלא גלה לו המקום מיד אבל העלימו ואמר לו. **"אשר אראך"** וכן **"על אחד ההרים אשר אומר אליך"** אינו רוצה לומר כדי לחבב המקום בעיניו דמה רבוי שכר יש לו בחבובו, אדרבה אפכא מסתברא שרוב חבובו גורם מיעוט לשכרו, כי מי שנגזר עליו לצאת מארצו ללכת אל מקום מחובב לו אינו מצטער בעזיבתו אלא מי שנגזר עליו לצאת מארצו ללכת אל מקום שנוי לו, או אפילו אל מקום שהוא בלתי מחובב ולא שנוי לו. ולכן לא אמר רבי חונא גבי **"על אחד ההרים אשר אומר אליך"**, וגבי **"אל הארץ אשר אראך"**, וגבי **"וקרא עליה את הקריאה"** כדי לחבבה בעיניו כמו שאמר רבי יוחנן גבי **"מארצך וממולדתך"**, וגבי **"את בנך את יחידך"**. אבל אמר. **"שהקב"ה מתהה ומתלה בעיניהם של צדיקים ואחר כך מגלה להם טעמו של דבר"**, כי כשמעלים להם הדבר מתחלה הם מצטערים עליו ובזה מתרבה שכרם. אבל מה שכתב אחר **"כיוצא בו את בנך"** כו', **"כיוצא בו 'על אחד ההרים אשר אומר אליך' כיוצא בו 'וקרא עליה את הקריאה אשר אנכי דובר אליך'"** אינו אלא לענין נתינת השכר על רבוי צערו, כי כמו שברבוי הצער שמקבל ברבוי תארי חבוב הדבר הנפסד ממנו, מתרבה שכרו כפי רבוי צערו, ככה ברבוי הצער שמקבל בהעלמת הדבר שעתידי להאמר לו ושעתידי להגיע לו ומתהה ומתלה לו מתרבה שכרו. תדע שהרי רש"י

עצמו כתב בפרשת וירא גבי **"אשר אהבת את יצחק"**. "ולמה לא גלה לו מתחלה. כדי לחבב עליו את המצוה וליתן לו שכר על כל דבור ודבור", ואלו גבי **"על אחד ההרים"** דכתיב בתריה נתן טעם אחר ואמר. "הקדוש ברוך הוא מתהה הצדיקים ואחר כך מגלה להם וכל זה כדי להרבות שכון. וכן **'אל הארץ אשר אראך'** וכן ביונה **'וקרא עליה'** וגו', משמע שאין טעמו של זה כטעמו של זה.

פרק יב, ג

ונברכו בך -

וכן כל ונברכו בך.

פירוש: עם מלת **"בך"**, ולכך הביא רביה **"מ'בך יברך ישראל"** אף על פי שהאחד מבנין הדגוש והאחר מבנין נפעל.

פרק יב, ה

אשר עשו בחרן -

אברהם מגייר את האנשים כו'.

בבראשית רבה.

"אמר רבי אליעזר בשם רבי יוסי בן זימרא. אם מתכנשין כל אומות העולם אין יכולין לזרוק נשמה ביתוש אחד, ואת אמרת **'זאת הנפש אשר עשו בחרן'**. אלא אלו הגויים שגיירו. ולמה אמר בלשון **'עשו'**, ללמדך שכל המקרב גוי אחד תחת כנפי השכינה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו."

פרק יב, ו

ויעבר אברהם בארץ -

נכנס לתוכה.

לא שעבר מקצה אל קצה כפירוש העברה בכל מקום, דאם כן **'הארץ'** מיבעי ליה. ועוד, קשיא **"עד מקום שכם"**, שהיא בתוכה.

עד מקום שכם -

להתפלל על בני יעקב כשיבאו לשכם.

דאם לא כן **"עד מקום שכם"** למה לי.

אלון מורה -

מורה הוא שכם.

ד"עד אלון מורה" הוא פירוש של "עד מקום שכם", כאלו אמר. עד מקום שכם שהוא עד אלון מורה. דאם לא כן מאי "עד אלון מורה" והלא סוף מהלכו לא היה רק "עד מקום שכם" כדמשמע ממלת "עד".

הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה.

כדכתיב: "אצל אלוני מורה", דאם לא כן "עד אלון מורה" למה לי.

והכנעני אז בארץ -

היה הולך וכובש את הארץ מזרעו של שם.

משום דממלת "אז" משמע "אז" ולא קודם, או "אז" ולא עכשו. ואי אפשר לפרש "אז" ולא עכשו שהרי גם בזמן משה כנעני היה יושב בה, הוכרחו לומר "אז" ולא קודם, "שהיה הולך וכובש" כו'.

שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח כו'.

אף על פי שזה סותר מה שפירש רש"י גבי "וחברון שבע שנים נבנתה" כו', וכדאיתא בשלהי כתובות, אין זה קושי, דאיכא למימר. אגדות חלוקות הן. והביא את שתיהן כמנהגו בכמה מקומות כדפרישית בפרשת בראשית. וליכא למימר שכל ארץ ישראל בחלקו של חם נפלה חוץ מירושלם וגבוליה שנפלו בחלקו של שם, כדמתרגמינן. "ומלכי צדק מלך שלם - מלכא דירושלם" דמלשון "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם" משמע שכל ארץ ישראל בחלקו של שם נפלה.

פרק יב, ח

מקדם לבית אל -

במזרחה של בית אל.

ומ"ם "מקדם" כמ"ם "בעדן מקדם", מפאת מזרחה, שפירושו במזרחה. ומלת "מקדם" דבקה עם "ההרה" שההר הוא במזרחה של בית אל, לא עם מלת "משם", דאם כן יהיה "אהלה" הנטוי בהר לפאת מערב בית אל והכתוב אומר: "ויט אהלה בית אל מים" דמשמע שבית אל היא מערב של אהלה.

אהלה -

בתחלה נטה אהל אשתו ואחר כך את שלו.

בבראשית רבה, דדרשי יש אם למקרא ולמסורת. ואף על גב דלא אשכחן בשום דוכתא למדרש קדימה ואחור בין המקרא והמסורת, שאני הכא דאמרי. צריך

לכבד את אשתו יותר מגופו, כדאיתא בפרק כסוי הדם. ואסמכתא בעלמא היא זו ולא ילפותא גמורה.

ויבן שם מזבח -

נתנבא שעתידין בניו כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן למה בנה כאן מזבח, הרי כבר בנה על בשורת הארץ ועל בשורת הזרע.

פרק יב, ט

הלוך ונסוע -

וכל מסעיו הנגבה.

ד"הלוך ונסוע" נסיעות רבות משמע.

לדרומה של ארץ ישראל.

דאי אפשר לומר לדרומו של עולם, שהוא חוצה לארץ, מפני שזה יהיה הפך מה שצווה.

פרק יב, יא

הנה נא ידעתי -

בין אנשים שחורים ומכוערים.

אבל באבימלך אף על פי שלא היו מכוערים הוצרך לומר "אחותי היא", מפני שכבר יצא הקול שהיא אחותו אף על פי שאמר פרעה לאברם. "למה לא הגדת לי כי אשתך היא", זה היה ביניהם לבד.

ודומה לו "הנה נא אדוני סורו נא".

שבשניהם יחד אין מלת "נא" דבקה עם המלה הבאה אחריה. כי פירוש "הנה נא ידעתי -

הנה נא הגיע שעה לדאוג על יפייך".

ומלת "ידעתי" היא התחלת ענין "ידעתי זה ימים רבים" כו'. וכן פירוש "הנה נא אדוני סורו נא - הנה צריכים אתם לתת לב על הרשעים הללו". ומלת "אדוני" היא התחלת ענין "אדוני סורו נא - ועקמו הדרך לבית".

פרק יב, יג

למען ייטב לי בעבורך -

יתנו לי מתנות.

כמו שפירש אחר זה "ולאברם הטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר" כו'. ופירוש "וחיתה נפשי בגללך" - ועוד חוץ מהטובה שייטב לי בעבורך, תחיה נפשי בגללך שלא יהרגוני שזו הצלה היא ואינה בכלל "ייטב לי".

פרק יב, טו

ויהללו אתה אל פרעה -

הללוה ביניהם.

דאם לא כן 'לפרעה' מיבעי ליה.

פרק יב, יז

וינגע ה' וגו' -

מכת ראתן לקה.

בבראשית רבה. פירוש. מכת שחין שהוא רע לתשמיש, "שעשרים וארבע מוכי שחין הן, ואין לך רע מכלם לתשמיש אלא ראתן ובו לקה פרעה כדי שלא יוכל לשמש", כדפירש בעל הערוך ׀.

על דבר שרי -

על פי דבורה.

בבראשית רבה. דאם לא כן 'על אודות' מיבעי ליה. ומ"על דבר אשר לא קדמו" לא קשיא, דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן.

פרק יב, כ

עליו -

על אודותיו.

ואיננו כמו "ויצו ה' אלהים על האדם", דהתם פירש הכתוב את צויו ואמר. "מכל עץ הגן" כו', אבל הכא לא פירש כלום.

לשלחו ולשמרו.

זהו הצווי שצוה "על אודותיו" אף על פי שלא נכתב בפירוש. והראיה על זה ממה שכתוב אחריו "וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו" ומה שאמר. "ולשמרו" הוא מסברא דנפשיה, דאם לא כן מאי "וישלחו אותו", וכי לולא ששלחו אותו לא היה יכול ללכת, אלא על כרחינו לומר שאין השלוח הזה אלא כדי לשמרו. וכן תירגם אנקלוס. "ואלויאו" מלשון לוייה כדי לשמרו.

וישלחו –

ואלוֹיֹאוּ כְּתֵרְגוֹמוֹ. לֹא מִלְשׁוֹן גְּרוֹשׁ, כְּמוֹ "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' מִגֵּן עֵדֶן" שֶׁהִתְרַגְּמוּ שְׁלוֹ. "וּשְׁלַחִיָּה", כִּי אַחֲרֵי זֶה כָּתוּב: "וַיַּעַל אֲבָרָם מִמִּצְרַיִם" וְכָתוּב: "וְאֲבָרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה בַכְּסָף וּבַזָּהָב", וְאֵלּוּ הָיָה מִלְשׁוֹן גְּרוֹשׁ לֹא הָיָה מִסְפֵּר הַכְּתוּב רֹב כְּבוֹדוֹ וְעוֹשְׁרוֹ. וְזוֹ הִיא הַסְּבָה שֶׁפִּירֵשׁ רִש"י תַּחֲלָה מִלֵּת "כָּבֵד מְאֹד" וְאַחֲרַיִךְ "וַיַּעַל אֲבָרָם הַנִּגְבָּה" שֶׁלֹּא עַל הַסֵּדֶר, כְּדִי לְהוֹדִיעַ שֶׁפִּירוּשׁ כֹּ מִלְשׁוֹן לוֹיִיָּהּ וְכָבוֹד.

פרק יג**פרק יג, א****ויעל אברהם וגו' הנגבה -**

לבא לדרומה של ארץ ישראל.

הוֹסִיף מִלֵּת "לְבָא", מִפְּנֵי שֶׁמִּלֵּת "וַיַּעַל" הִיא דְּבִקָּה עִם אֶרֶץ כְּנָעַן שֶׁהִיא גְּבוּהָה מִכָּל הָאֲרָצוֹת, לֹא עִם פֶּאת נֶגֶב. וּפִירֵשׁ "הַנִּגְבָּה - לְדֵרוֹמָה שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל" כְּדִלְעִיל. שֶׁאִם תֹּאמַר לְדֵרוֹם הָעוֹלָם, הִיא הוֹלֵךְ לְחוּצָה לְאֶרֶץ, וְזֶהוּ הַפֶּךְ מֵהַ שְׂצוּוּהָ.

פרק יג, ב**כבד מאד -**

טעון משאות.

וקראו הכתוב "כבד" מפני כובד משאותיו.

פרק יג, ג**וילך למסעיו -**

הֵלֵךְ לוֹ בְּמִסְעוֹת, וְאִיזוּנֵין שֶׁלֵּן בֵּהֶם בְּהִלִּיכְתוֹ לְמִצְרַיִם. וַיְהִי לִמ"ד "לְמִסְעֵיו" בְּמִקּוֹם בֵּי"ת, כִּלְמ"ד "אִישׁ הִרְגָתִי לְפִצְעֵי". וְאִיזוּנֵין לְשׁוֹן מִסְעוֹת הוּא, כְּמוֹ שֶׁאִמְרוּ בְּעִבּוּדָה זָרָה בְּפֶרֶק הַשּׁוֹכֵר. "מִזְבֵּן מְאוּנָא לְאוּנָא" וּפִירֵשׁ רִש"י. "מִמְסַע לְמִסְעֵי". וְקָרָא חֲנִיּוּתֵיוּ בְּשֵׁם מִסְעֵיו, לְפִי שֶׁאֵין חֲנִיָּה בְּלֹא מִסְעֵי, שֶׁחָזַר וְנִסַּע מִשָּׁם, כְּמוֹ שֶׁפִּירֵשׁ רִש"י בְּפִסּוּק "בְּכָל מִסְעֵיהֶם".

מנגב -

ארץ מצרים בדרומה של ארץ כנען.

ולכן כתוב "מנגב ועד בית אל" במקום ממצרים ועד בית אל.

פרק יג, ה

ההלך את אברם -

הלוכו עם אברם. דאם לא כן בלוט לחודיה סגי, כמו "וישא לוט, ויבחר לו לוט".

פרק יג, ו

ולא נשא אותם -

לפיכך כתב ולא נשא בלשון זכר. אין לפרש דסבירא ליה לרש"י שארץ לשון נקבה היא בכל מקום, דאם כן מה יעשה בפסוק "שרץ ארצם צפרדעים", "אך בגורל יחלק את הארץ", "נעתם ארץ". אלא הכי קאמר, לפי מה שפירשנו הפסוק הזה שהוא קצר, וצריך להוסיף עליו מלת "מרעה", מפני שאין המניעה מצד הארץ רק מצד המרעה, נוכל לפרש גם כן שאין הארץ פה בלשון זכר, כמו בקצת המקומות, מאחר שמלת "נשא" דבקה עם ה"מרעה".

פרק יג, ז

ויהי ריב -

ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל.

בבראשית רבה. דהכי משמע מסיפיה דקרא דקאמר "והכנעני והפריזי אז בארץ" שעדיין לא זכה בה אברם ויש בה משום גזל, דאם לא כן מה ענין זה לכאן. ועוד, הרי כבר הודיענו זה למעלה "והכנעני אז בארץ".

והכתוב אומר והכנעני.

פירוש: הקדוש ברוך הוא היה משיבן זה. והכי איתא בבראשית רבה. "אמר לו הקדוש ברוך הוא. 'לזרעך אתן את הארץ הזאת' אימתי, כשיעקרו שבעה עממין הימנה. 'והכנעני והפריזי אז יושב בארץ' עד עכשו מתבקש להם לשבעה עממים זכות בארץ". ואם תאמר, היה לו להשיבם שעתיד אברם להיות לו יורשים. יש לומר, דעדיפא מיניה קאמר להו, דאפילו לדידכו יש כאן גזל מאחר שעד עכשו מתבקש לשבעה עממין זכות בארץ.

פרק יג, ח

אנשים אחים -

ומדרש אגדה דומין לקלסתר פנים.

בבראשית רבה. ופירוש "אחים", אחים ממש אלא שחסר כ"ף, כמו "כי חטאת קסם מרי" שפירשו. כקסם מרי.

פרק יג, ט

אם השמאל ואימנה -

בכל אשר תשב אשב.

ופירש "ואימינה" - אשב בימינך סמוך לך, וכן "ואשמאילה" - אשב בשמאלך, שלא אתרחק ממך. שאם תאמר לימין העולם ולשמאלו, שאז יהיו רחוקים זה מזה בתכלית המרחק ואין לך מריבה גדולה מזו.

ואימנה -

אימין את עצמי, כמו ואשמאילה. פירוש.

כמו שמלת "ואשמאילה" היא מבנין הפעיל, שפתחות האל"ף מורה עליו, כן מלת "ואימינה" יחוייב שתהיה מבנין הפעיל כאלו היא נקודה בפתחות האל"ף. ויש לתמוה, דבלא מלת "ואשמאילה" נמי צורתה מוכחת עליה, שהרי נחי הפ"א בבנין הפעיל לא יהיה האיתן שלהם נקודים פתח בשום מקום אלא או בחולם, כמו "אחילה", או בצרי כמו "ואיטיבה", ומהו זה שהקשה. "ואם תאמר היה לו לינקד ואימינה". גם מהו זה שהשיב. "כך מצינו במקום אחר 'אם יש להימין' ואינו נקוד להימין" שמורה שנשתנה זה השורש ממנהגו, היה לו לומר שנחי הפ"א ככה מנהגם בכל מקום כמו "להרע או להיטיב".

פרק יג, י

כי כלה משקה -

ארץ נחלי מים.

כאלו אמר: כי כולה ארץ משקה, שפירושו. ארץ של נחלי מים, דאם לא כן מה טעם "כלה משקה", דמשמע שהארץ עצמה היא נחלי מים. ואין לפרש שמלת "משקה" פה היא בינונית, ופירושה שהארץ היא משקה כל הרוצים לשתות, מפני שיחוייב מזה שהככר פה זכר ונקבה, כמו "תאכלהו אש לא נופח". ואמר. "ארץ נחלי מים" במקום 'ארץ משקה', מפני שאין הכוונה פה על ההשקאה, רק על הנחלים והיאורים, וקראם "משקה" מפני שמהם תהיה ההשקאה.

לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה -

היה אותו מישור כגן ה'.

שאי אפשר לומר ש"לפני שחת" דבק עם "כלה משקה" הקודם לו, כי לא היה לו להודיענו זה, שכבר כתב למעלה מזה "וירא את כל ככר הירדן" וגו' וזה אינו אלא קודם "שחת ה'". והוסיף. "היה אותו משור" קודם "כגן ה'", מפני שעם

התוספת הזו יהיה דבור שלם, ובזולתו יהיה דבור חסר. כי לא יתכן לומר. **"לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה כגן ה'"** בלתי מלת המציאות - הקושרת הנושא עם הנשוא - שהוא. היה, והוא, ויהיה. ואולם מה שהוסיף עוד. "אותו מישור" ולא הספיק לו עם תוספת מלת היה, הוא, מפני שחסר הנושא. ובתשלום. לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה היה הככר ההוא כגן ה'.

כגן ה' -

לאילנות.

כארץ מצרים -

לזרעים.

בבראשית רבה. שאין הכפ"ן הללו ככפ"י **"כעם ככהן"**, שהם להשואת העם לכהן והכהן לעם, רק לדמיון הככר לשניהם, לגן ה' ו לארץ מצרים. ופירש "הגן לאילנות ומצרים לזרעים" מפני שהגן מורה על האילנות, כדכתיב **"ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם ויצמח כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל"**. וארץ מצרים מורה על הזרעים, כדכתיב. **"לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק"**.

באכה צוער -

עד צוער.

אמר "עד צוער" במקום **"בואכה צוער"** להורות שפירש **"בואכה"** - עד, וכאלו אמר. **לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה** היה אותו מישור עד צוער כגן כו'.

דורשו לגנאי.

"דאמר רבי יוחנן. כל הפסוק הזה לשם עבירה נאמר, **'וישא לוט'** מלשון **'ותשא אשת אדוניו'**. **'את כל ככר'**, כמו שנאמר. **'בעד אשה זונה עד ככר לחם'**. **'כי כלה משקה'**, מלשון **'והשקה את האשה'**. **'לפני שחת'**, מלשון **'ושחת ארצה'**."

פרק יג, יא

מקדם -

נסע מאצל אברהם ממזרחו והלך לו למערבו של אברהם.

דמלת "מקדם" משמע שנסיעתו לצד מערב, ומדכתיב. **"ויפרדו איש מעל אחיו"** משמע שאברהם היה לפאת מזרח והוא נסע לפאת מערב. ותימה שמגבולי הארץ נראה שככר הירדן במזרח של ארץ ישראל ובית אל תוך ארץ ישראל,

ונמצא שההולך מבית אל, שהיה אברהם דר שם, אל כנר הירדן, 'הולך מאצל אברהם למזרחו' הוא, וצריך עיון.

ומדרש אגדה הסייע עצמו מקדמונו של עולם.

דאם לא כן 'ויסע לוט מאברם' מיבעי ליה, שהרי שניהם היו יושבים יחד ונסע לוט ממנו, כדכתיב. **"ויפרדו איש מעל אחיו"**.

פרק יג, יב

ויאהל -

נטע אהלים.

אמר "אהלים" מפני שמלת "עד" מורה על רבוי אהלים, כאלו אמר. ויטע אהליו והגיעו עד סדום.

פרק יג, יג

ואנשי סדום רעים -

ואף על פי כן לא נמנע לוט מלשכון עמהם.

דאם לא כן מה ענין זה לכאן.

ורבותינו ז"ל למדו מכאן "שם רשעים ירקב".

פירוש. כאן רמז על מה שכתב שלמה בספר משלי **"ושם רשעים ירקב"**, שמפני שהזכיר סדום הזכיר גנותן אף כשמזכיר שם הרשעים מזכיר גנותן. וההפך בצדיקים, כי כשמזכיר שם הצדיקים, מזכיר שבחן, שנאמר **"זכר צדיק לברכה"**.

רעים -

בגופם,

וחטאים -

בממונם.

כרב יהודה, דאמר. **'רעים'** בגופם, **'וחטאים'** בממונם. **'רעים'** בגופם, דכתיב: **'ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת'**. **'וחטאים'** בממונם, דכתיב. **'והיה בך חטא'**. ומהמתרגם שתרגם. "בישין בממונהון וחטאין בגויתיהון" הוא אליבא דמתניתא דתנא. **"רעים"** בממונם, **'וחטאים'** בגופם. **'רעים'** בממונם, דכתיב: **'ורעה עינך באחיק'**. **'וחטאים'** בגופם, דכתיב: **'וחטאתי לאלהים'**. ולא ידעתי למה הניח דברי המתרגם בזה, ולא נמשך אחריו כמנהגו ברוב המקומות, וכל שכן שהבריתא לעזרו.

פרק יג, יד

אחרי הפרד לוט -

וכל זמן שהרשע עמו כו'.

דאם לא כן "אחרי הפרד לוט" למה לי. ומ"ורא ה' אל אברם ויאמר לו לזרעך אתן" - בזמן שהיה לוט עמו, לא קשיא, דאיכא למימר "ויעבור אברם בארץ" לבדו, שהלך לבדו עד מקום שכם להתפלל על בני יעקב כדפרשית. והראיה על זה שהרי ביציאתו מחרן ובביאתו בארץ כתוב לשון רבים "ויצאו", "ויבואו", ובהליכתו לשכם כתוב. "ויעבור אברם" בלשון יחיד. אבל מה שכתב "וירד אברם מצרימה" בלשון יחיד אף על פי שהיה לוט עמו, כדכתיב. "ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו ולוט עמו", הוא מפני שהירידה הזאת לא היתה אלא בעבורו, שבקש הקדוש ברוך הוא לנסותו אם ירהר אחר מדותיו, כדפירש רש"י ז"ל.

פרק יג, טז

אשר אם יוכל איש -

כשם שאי אפשר לעפר למנות כך זרעך לא ימנה.

אמר זה, מפני שהמכוון מן המקרא הזה הוא השלילה המתחייבת מן החיוב. ואף על פי שסותר הקודם לא יוליד סותר הנמשך, זהו כשהקודם יותר מיוחד מן הנמשך, אבל כשהם שוים, כמו אלה, דכתיב בהו "והיה זרעך כעפר הארץ", או כשהאחד מהם הבדל או סגולה לאחר, הנה סותר הקודם יוליד סותר הנמשך בהכרח.

פרק יג, יח

ממרא -

שם אדם.

כדרכי נחמיה. כדכתיב: "ממרא האמורי אחי אשכול ואחי ענר", לא כרבי יהודה דפליג עליה ואמר שהוא שם מקום, כדכתיב. "ממרא קרית הארבע היא חברון", ובמקום אחר. "אשר על פני ממרא היא חברון", דאיכא למימר שהמקום נקרא על שם ממרא, אבל ליכא למימר כרבי יהודה ונקרא ממרא על שם המקום, דלא אשכחן בשום דוכתא שיקרא שם האיש על שם המקום.

פרק יד

פרק יד, א

אמרפל -

שאמר לאברהם פול.

בבראשית רבה.

ויהיה שם אמרפל מורכב מ"אמר" ומ"פול" והוא תואר השם, כי שם העצם שלו נמרוד, כדכתיב: "וכוש ילד את נמרוד ותהי ראשית ממלכתו בבל בארץ שנער", וכתיב: "ויהי בימי אמרפל מלך שנער" משמע שאמרפל הוא נמרוד. ועל כרחך לומר שאלה השמות האחד שם העצם והאחר שם התואר. אמרפל - שאמר נמרוד לאברהם, כשקבל אותו אביו לפניו, פול בכבשן האש. ואף על פי שיש דרש גם כן על נמרוד למה נקרא שמו נמרוד מפני שהביא מרד בעולם, רש"י ז"ל אינו מביא בפירושו אלא האגדה הקרובה לפשוטו של מקרא, שהוא המדרש שדרשו באמרפל שהוא שם שני ומורכב, לא מה שדרשו בנמרוד שהוא שם ראשון ופשוט, כי על פי הפשט השם הראשון שם עצם, ואין טעם בשמות.

פרק יד, ב

שנאב -

שונא אביו שבשמים

ושמאבר -

שם אבר לעוף למרוד בהקב"ה.

שאלה גם כן שמות מורכבים הם, "שנאב" - שונא אב, "ושמאבר" - שם אבר. ומה שדרשו אותם בסי"ן והם בשי"ן, הוא הפך מה שדרשו גבי "ושם דרך אראנו" - אל תיקרי ושם אלא ושם", שצריך לשום דרכיו, שהוא בסי"ן מענין שימה, ודרשו אותו בשי"ן מענין שומא, אף כאן אל תיקרי שם אבר, אלא שם אבר בסי"ן, ואל תיקרי שנאב, אלא שנאב בסי"ן.

בלע -

שם העיר.

פירוש. שם העצם הוא - בלע, אבל "צוער" הוא תואר, מענין מצער, כי כן כתוב "על כן קרא שם העיר צוער". ואף על פי שדרשו בבראשית רבה. "בלע" - על שם שנתבלעו דיוריה", הפשט ימאן זה, מפני שאחריו "היא צוער" ואם בלע מורה על שם המקרה איך יודיע שם המקרה עם שם המקרה.

פרק יד, ג

עמק השדים -

כך שמו על שם שהיו בו שדות הרבה.

כי שידים כמו שדות. ואף על פי ש"שדים" מפעלי הכפל, ושדות מנחי הלמ"ד, הם שני שרשים מענין אחד. ופירוש "כך שמו, על שם שהיו בו" כו' הוא. שמה שנקרא שמו כך על שם שהיו בו שדות הרבה, לא שבא להודיענו שכך הוא שמו, דומיא ד"עצי גופר - כך שמו", כי שם העמק ידוע הוא, ואין צורך לפרש, רק בעבור סמיכות ה"עמק" ל"שדים" ואז צריך לפרש למה נקרא שם העמק הזה עמק של שדים, ומה פירוש "שדים" אם הוא כמו שדות, אף על פי שאינו משרשו, או יש לו פירוש אחר. ואמר שנקרא שמו כך על שם שהיו בו שדות הרבה, שכן תרגם אותו אנקלוס. "למשר חקלייא" ולא אמר. כך הוא שמו.

הוא ים המלח -

לאחר זמן נמשך הים לתוכו.

כי לא יתכן שיהיה עמק וים בזמן אחד.

שנתבקעו הצורים שסביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו.

פירוש. ונעשה מהם ים. כי מלת "הוא" מורה שהוא עצמו שב ים, לא שנמשך הים לתוכו, דאם כן 'בו ים' מיבעי ליה.

פרק יג, ד

שתים עשרה שנה עבדו -

חמשה מלכים הללו.

שהרי הארבעה מלכים מחברת כדרלעומר היו.

שתים עשרה שנים עבדו

ובארבע עשרה שנה למרדן.

שהם עשרים ושש לשעבודן. שאם תאמר הכל ארבע עשרה, 'ובשלש עשרה שנה' מיבעי ליה, דומיא ד"ובארבע עשרה שנה". והאומרים שהוא בחסרון בי"ת, כמו "ששת ימים עשה" יבטל דעתם מדעת בעל סדר עולם ומבראשית רבה.

פרק יד, ה

זוזים -

הם זמזומים.

שאחר שהרפאים נקראים בשלושה שמות. רפאים, ואימים, וזמזומים, והוזכרו פה הרפאים והאימים, יהיו הזוזים "הם הזמזומים" בהכרח.

פרק יג, ו

בהררם -

בהר שלהם.

כי שורש הר הרר, והמ"ם מ"ם הכינוי, ואיננו פועל, כמו "בדברם", שפירושו. בעלותם אל ההר, כי לא מצאנו פועל נגזר מזה השם, ואין לגזור פועל משם העצם אלא אם כן נמצא, כמו "עין" מן עין, ו"האזינו" מן אוזן, ו"תשלג" מן "שלג" וכיוצא בהם והם מועטים. אבל לא ידעתי איך תבא מלת "שעיר" אחר "בהר שלהם", כי היה ראוי לומר. בהר שעיר שלהם, לא בהר שלהם שעיר.

איל פארן -

ואומר אני שאין איל לשון מישור, אלא מישור של פארן איל שמו כו'

וכלן מתורגמין משרא וכל אחד שמו עליו. שהמתרגם רודף אחר המכוון, לא אחר המלה, ברוב המקומות, ומפני שהמכוון מכל אלה השמות אינו רק המישור, לא השמות, תרגמם כלם מישור. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "שאלו היה כן, היה אנקלוס מתרגם אותם כשםם 'אילא דפארן', 'אילוני דממרא', כמנהגו בשמות", פירוש. בשמות העצם. "ומי הגיד לו במקומות הרבים ההם המישור המה כלם או הרים הגבוהים", פירוש. אם "איל" ו"אלוני", ו"ככר" וכן כלם הם שמות עצם כל אחד למקומו. "וממרא שם האיש", אחי ענר ואשכל בעלי ברית אברם והמקום ההוא שלו, כמו שאמר "אלוני ממרא האמורי" כאשר פרשתי". פירוש. ולא יסמך שם העצם הפרטי. "אבל 'איל פארן' מקום אילים - 'כי יבושו מאלים אשר חמדתם'". ו"אלוני 'מקום אלונים', 'כאלה וכאלון', 'אלונים מבשן' פירוש. והם שמות תואר, לא שמות עצם, ומנהגו בהם לתרגם במ העניין. "והנהוג בהם להיותם נטועים במישור לפני המדינות להיות לעיר כמו מגרש". פירוש. ומזה ידע המתרגם שהם מישור. "וכן תרגם. 'אלון בכות' - מישור בכותא' ושם איננו שם העצם למקום, רק הוא שם לאלון הנטוע שם, כמו שמפורש 'תחת האלון', אלא שהוא רודף העניין לא המלות. והתרגום הירושלמי אמר **'איל פארן'** ו'**אלוני ממרא'** משרא, כדברי אנקלוס, ואמר **'אלון בכות'** - בלוט בכותא', כי 'אלון בכות' אצלו שם לאילן לא למקום. ואנקלוס סובר שהוא שם למקום שהיו בו אלונים רבים, כמו '**אלוני ממרא'** ולכן אמר '**תחת האלון'** והנה כלם שמות תואר". פירוש. ושם יתרגם העניין לא המלה. "אבל '**ככר הירדן'** לשון מישור ממש הוא, כי כן יקרא בלשון הקדש המקום שהנהרות מתפשטין בהם במרוצת המים הנגרים השוטפים שם, ולכן אמר. '**ואל תעמוד בכל הככר, ההרה המלט'** וכן '**כר נרחב'**, '**לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר'** פעמים יכפילו המלה ופעם יחסרו הכפל, כמו '**שמרני כאישון בת עין'** וזולתם רבים. ויקראו גם כן השלוחים המהירים בזה השם '**לכרי ולרצים'**, '**שרי המאות**

ואת הכרי' וכן 'בכרכרות' שם לגמלים המריצין שהזכירם בתלמוד 'גמלא פרחא' וממנו 'מכרכר' כפולים. **ו'אבל השטים'** וכן **'אבל מחולה'** שתרגמו אותם מישר, הוא המקום הנחרב אין בו נטע ולא בנין כי הלשון אצלם לשון חרבה ושממה, כמו **'ויאבל חל וחומה'**, **'אבל תירוש אומללה גפן'**, עד כאן דבריו. ולא הבינתי דבריו בזה, כי מה שטען. "שאלו היה כן היה אנקלוס מתרגם אותם בשמם אילא דפארן אילוני דממרא, כמנהגו בשמות" אינה טענה, כי השמות שמתרגם אותם בשמם הם השמות שהמכוון בהם הוא השמות ההם בעצמם כשם "מורה", ו"ממרא", ו"ירדן", ו"בכות" ו"שטים" ולכן תרגמם בשמם ואמר. "משר מורה", "משר ממרא", "משר ירדנא", "משר בכותא", "משר שטין", וכן שמות המקומות. ושמות האנשים מתרגם אותם תמיד בשמם לזאת הסבה בעצמה, מפני שאין בה שום ענין אחר זולתם, ולכן תרגם. **"ברע מלך סדום** - ברע מלכא דסדום, **וברשע מלך עמורה** - ברשע מלכא דעמורה, **ושנאב מלך אדמה** - שנאב מלכא דאדמה, **ושמאבר מלך צביים** - שמאבר מלכא דצביים", מפני שכל אלה אין בהם ענין אחר זולת השמות ההם בעצמם. אבל שם "איל", ו"אלוני", ו"ככר", ו"אבל", ו"בעל" ו"אילון" שאין הכונה בהם בעבור השמות ההם בעצמם רק בעבור המישור הנקרא באותם השמות, תרגם אותם כלם בשם המישור ולא בשמותם. וכן תרגם. **"על דבר קרח** - על פלוגתא דקרח", **ו"בדבר בלעם** - בעצת בלעם", **"ועל דבר שרי** - על עיסק שרי", מפני שאין הכונה בהם בשם ה"דבר" במה הוא דבר, רק במה הוא פלוגתא, ובמה הוא עצה, ובמה הוא עסק, כל אחד כפי מקומו, והמתרגם רודף אחר הענין, ולא אחר המלות כמו שכתב הוא בעצמו. ומן התימה ממנו איך לא תפול קושיתו זאת גם לפירושו שפירש "אל" - מאילים ואילון, ואלוני מ"אלונים" ו"אבל" מן **"ויאבל חל וחומה"**, אם מפני שכשהם שמות התואר דרכו לתרגם אותם לפי הענין, הנה **"יהי רקיע בתוך המים"** שתרגם אותו. "במצעות מיא" מענין אמצע ולא 'בגו מיא' שהוא תרגום המלה, ואיננו שם התואר. וכן "על דבר קרח" תרגם אותו. "על פלוגתא דקרח", ובמקום אחר תרגם "על דבר שרי" - על עסק שרי", ובמקום אחר תרגם "בדבר בלעם" - בעצת בלעם" ואיננו שם תואר, וכמוהו רבים. ומה שטען עוד. "מי הגיד לו במקומות הרבים ההם המישור המה כלם, או הרים הגבוהים" אינה טענה, דאם כן רבי שמואל בר אמי שפירש. **"גומר ומגוג"** - אפריקאה וגרמניאה **'ויון ותובל ומשך'** מקדוניאה ויתיניאה ושיניאה". ו"בתירס" פליגי בה רבי סימון ורבנן, חד אמר. זו פרס, וחד אמר. זו ותרקי. ואמר רבי אבא בר כהנא. **"פתרוסים וכסלוחים** היו מעמידין הטליסין, אלו גונבים נשותיהם של אלו, ואלו של אלו, מה יצאו מהם, פלשתים וכפתורים. פלשתים - גבורים, כפתורים ננסקי", מאין להם כל אלו, אם לא על פי הקבלה. ואנקלוס הגר שקיבל מרבי אליעזר ורבי יהושע, איך לא יהיו דבריו דברי קבלה, ותרגם "כפתורים" -

קפוטקאי", ו"בין קדש ובין ברד - בין רקם ובין חגרא". ואין ספק שכל אלה אינם אלא על פי הקבלה שקבל מרבתי ורבתי מרבתי. ועוד, שזאת הטענה עליו להשיבה, כי אף לפי דעתו שפירש "איל פארן - מקום אילים" ו"אילוני - מקום אלונים" מי הגיד לו שהמקומות ההם הם מקום מישור, אם מפני שהמנהג בהם להיות נטועים במישור לפני המדינות להיות לעיר כמו מגרש, מי יודיענו ש"איל פארן" ו"אילוני ממרא" הם מזה המין ולא יהיו הרים גבונים מיער צומח עצים, מהם אילים, ומהם אלונים, והר האילים מתייחס לפארן, והר האלונים לממרא. והרי התרגום ירושלמי חולק בפירוש אלון בכות עם אנקלוס הגר, שהירושלמי תרגמו. "בלוט בכות", ואנקלוס תרגמו. "מישר בכות". ונראה שהם חולקים בזה, שהאחד סובר שהוא אילן מתייחס ל"בכות", והאחר סובר שהוא מישור שהיה בו אלון נטוע ומתייחס ל"בכות", או שהמישור הוא שמו אלון. וכן ב"אלוני ממרא" פליגי ביה רבי יהודה ורבי נחמיה "חד אמר. במשרי ממרא, וחד אמר. בפלטיין דממרא", ונראה שהם חלוקי הקבלה, דאם לא כן מי הגיד להם כל זה. ומה שטען עוד מאלוני ממרא ש"ממרא שם האיש, אחי ענר ואשכל בעלי ברית אברם והמקום הוא שלו, כמו שאמר 'אלוני ממרא האמורי'" וחייב מזה שלא יתכן להיות "אלוני" שם עצם, כי שם העצם הפרטי לא יסמך, אינה טענה, כי כבר נמצא כמוהו "צוען מצרים" גם "מבית לחם יהודה".

פרק יד, ז

עין משפט -

על שם העתיד שעתידין משה ואהרן להשפט שם על עסקי אותו העין.

הרמב"ן ז"ל כתב. "זה לשון רש"י מדברי אגדה. ולא הבינותי זה, כי קדש זו היא קדש ברנע, כי היא ב'איל פארן אשר על המדבר' וממנו נשתלחו המרגלים בשנה השנית, שנאמר. 'אל מדבר פארן קדשה' וכתוב: 'ונבא עד קדש ברנע ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו' ושם ישבו ישראל ימים רבים. אבל קדש, ששם משפט הצדיקים, היא במדבר צין שבאו שם בשנת הארבעים, שנאמר. 'ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין בחדש הראשון וישב העם בקדש'". והוצרך לישב המדרש ואמר. "אולי המדרש על השם בלבד הוא, רמז הכתוב, כאלו אמר שהעיר הנקרא בזה השם, שהיא עיר קדש, שם יהיה משפט משה ואהרן", עד כאן דבריו. ואני תמיה מאד איך נעלם ממנו מה שאמרו בסדר עולם והביאו רש"י בפרשת אלה הדברים. "ותשבו בקדש ימים רבים - תשעה עשר שנה עשו בקדש, שנאמר 'כימים אשר ישבתם' בשאר המסעות, והם שלושים ושמונה שנה. תשע עשרה מהם עשו בקדש, ותשע עשרה מהם חוזרים ומטורפין, וחזרו לקדש, שנאמר 'ויניעם במדבר'", שנראה מזה שהם סוברים שקדש ברנע, שבאו שם בשנה

השנית, היא קדש מדבר צין שבאו שם בשנת הארבעים, שבשנת הארבעים חזרו ובאו שם, דאם לא כן מאין להם לומר שחזרו ובאו בשנת הארבעים לקדש ברנע שהיו שם בשנה השנית. ומה שטען רבי אברהם אבן עזרא. שקדש של מדבר צין היא עיר, ככתוב **"והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך"** ואיננו קדש ברנע, כי אותו - הוא מדבר, כי כן כתוב **"יחיל ה' מדבר קדש"**, אינה טענה. כי הנה גם בקדש של מי מריבה כתוב. **"ויחנו במדבר צין היא קדש"** ובמקום אחר **"קדש מדבר צין"**. גם הטוען שמדבר צין היא דרומית מזרחית, וקדש ברנע היא דרומית מערבית, אינה טענה. כי אף על פי שתחלת מדבר צין היא מזרחית לקדש ברנע, סוף מדבר צין נמשכת והולכת לפאת הרוח הדרומי עד קדש ברנע, כי כן כתוב **"ועבר צינה והיו תוצאותיו מנגב לקדש ברנע"**, ויחוייב שתהיה קדש ברנע דבקה עם סוף מדבר צין, ואם כן אינו רחוק שתקרא קדש ברנע בשם מדבר צין. ואף על פי שקדש ברנע היא במדבר פארן, כדכתיב. **"וישלח אותם משה ממדבר פארן"**, וכתב. **"ונבא עד קדש ברנע וגו', ותקרבוני אלי כלכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו"**. יש לומר, שמדבר פארן ומדבר צין דבקות זו לזו. ועוד, אפילו אם תרצה לומר שקדש מדבר צין וקדש ברנע הן שני מקומות, עדיין לא היה לו לגזור שקדש זו היא קדש ברנע, כי מאחר שתוצאות צין מגיעות עד קדש ברנע, כמו שנראה מגבולי הארץ, אפשר שהיתה מדבר פארן בין קדש מדבר צין ובין קדש ברנע, ונקראת כל אחת משתיהן בשמה. ועוד, מי גלה לו ש"קדש" זו היא קדש ברנע, אם מפני שכתוב. **"עד איל פארן אשר על המדבר"**, וכתב בתריה. **"וישובו ויבאו עד עין משפט היא קדש"**. הרי כתוב בו **"וישובו ויבאו"** ומלת **"וישובו"** מורה ששבו אחורנית ממקום רדיפתם אל מקומם הראשון שהוא ים המלח הקרובה אל מדבר צין שהיא במקצוע דרומית מזרחית. ועוד, אדרבה מכח המקראות אשר בפרשה הזאת יש להוכיח שקדש זו היא קדש מדבר צין. אם ממה שכתוב **"כל אלה חברו אל עמק השדים הוא ים המלח"**, וים המלח ומדבר צין קרובים זה לזה ששתיהן יחד הן במקצוע דרומית מזרחית כנראה מגבולי הארץ, ואם ממה שכתוב: **"ויבאו אל עין משפט היא קדש ויכו את כל שדה העמלקי וגם את האמורי היושב בחצצון תמר"**, וחצצון תמר הוא בין גבול עמון ומואב שהן במקצוע דרומית מזרחית שהיו בשפת הירדן ובין ארץ ישראל, ככתוב בדברי הימים. **"ויהי אחרי כן באו בני מואב ובני עמון כו' והנם בחצצון תמר"**, והנה מדבר צין גם כן במקצוע דרומית מזרחית היא. ואם ממה שכתוב. **"ויכו את רפאים בעשתרות קרנים ואת הזוזים בהם ואת האימים בשוה קרייתים"** והם הרפאים והזמזמים והאימים שהיו בגבול בני עמון ומואב הקרובים למדבר צין. ואם ממה שכתוב: **"ויצא מלך סדום ומלך עמרה"**, ששם היה יושב לוט, כדכתיב: **"ולוט ישב בערי הכנר ויאהל עד סדום"** והוא מקום עמון ומואב בעצמו, ככתוב. **"אל תצר את**

מואב כי לבני לוט נתתי" כו', וכתוב: "כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה כי לבני לוט נתתיה" כו', ועמון ומואב שוכנים על שפת הירדן במקצוע מזרחית דרומית ששם מדבר צין. ואם ממה שכתוב: "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן" וככר הירדן הוא סמוך למדבר צין, ששניהם יחד הם במקצוע דרומית מזרחית. ומן התימה ממנו איך עלה על דעתו לומר שקדש זו - שהיא סמוכה לככר הירדן שהיה מלך סדום יושב שם, כנראה מ"ויבאו אל עין משפט היא קדש ויכו את כל שדה העמלקי כו' ויצא מלך סדום" היושב בככר הירדן, וגם לים המלח שהיתה שם המלחמה שהם במזרחה של ארץ ישראל סמוכות למדבר צין - שתהיה זו קדש ברנע שהיא בנגב ארץ ישראל.

ואנקלוס תרגמו כפשוטו.

"למשר פלוג דינא" שפירושו עומק הדין, מלשון "פלגו של ים" בלשון חכמים, ששם היה מישור מזומן ומעותד למלכים, שמה ישבו לשפוט כל הגוים בארצות ההן, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, לא על שם העתיד כדברי האגדה.

שדה העמלקי -

ועדיין לא נולד עמלק.

שהרי עמלק בן בנו של עשו הוא.

ונקרא על שם העתיד.

הרמב"ן ז"ל כתב. "ולא ידעתי אם רצונו לומר כי משה רבינו קרא המקום בשם שנקרא בימיו, ואם כן אין בכאן דבר עתיד, או מה העתידה הזאת שיתנבאו הגויים לקרא המקום כן. ולשון בראשית רבה. עדיין לא נולד עמלק ואת אמרת 'את כל שדה העמלקי', אלא 'מגיד מראשית אחרית' וזה דרך הדרש להם במקומות רבים. גם בנהרות גן עדן אמרו בלשון הזה, וכונתם לומר כי מעת צאת הנהרות נאמר כי הנהר הולך קדמת ארץ העתידה להיות לאשור", עד כאן דבריו. ואיני מבין דבריו כלל, כי מה הבדל יש בין קריאת המקום בשם העתיד להקרא קודם ימי משה, ובין קריאת המקום בשם העתיד להקרא אחר ימי משה, הרי שניהם על שם העתיד הם, ואין הבדל ביניהם, אלא שהאחד נכתב בדרך נבואה, והאחר שלא בנבואה, אבל בענין העתיד שוים הם, מאחר שבאותו זמן שמספר בו הכתוב, עדיין לא נקרא שמו בזה השם, אלא שנכתב כן על שם העתיד. ולשון הבראשית רבה שאמרו. "מגיד מראשית אחרית" איננו דרך דרש כאשר חשב, והראיה מההיא דפרק קמא דכתובות. "דאמר רב הונא. אלמנה על שם מנה דעתידי רבן דמתקני לה מנה. ומי כתיב קרא לעתיד. אין, דכתיב. 'ושם הנהר

השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשור. ותני רב יוסף 'אשור' זו סליק. ומי הוא, אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה" ופירש רש"י. "ומי הוא בנויה בבריאת עולם, דכתיב. ההולך קדמת אשור", שמע מינה אין הבדל בין שם האלמנה שנקרא בשם העתיד להקרא אחר ימי משה, ובין שם אשור שנקרא בשם העתיד להקרא בימיו, דתרויהו מיקרו "על שם העתיד". ומה שהקשו התוספות. "דאף על גב דלא הוה אשור בבריאת העולם, כיון דהוה בימי משה שפיר הוה ליה למכתביה, אבל אלמנה לא היה לו לכתוב כן, כיון שעדיין לא היה בדורו מנה", אינו אלא מפני שהעתיד של שם אלמנה אינו דומה לעתיד של שם אשור, ואין להביא ראייה מזה לזה, אבל לא מפני ששם האלמנה נופל עליו "על שם העתיד" ושם אשור אינו נופל עליו "על שם העתיד". ומה שכתב עוד. "ומה העתידה הזאת שיתנבאו הגויים לקרא המקום כן" אתמהא, מי יעלה על דעתו לומר שהגויים קראוהו כן מתחלה על שם העתיד עד שיאמר "מה העתידה הזאת שיתנבאו הגויים", כי הגויים לא קראוהו כן, אלא אחר שהיה השדה לעמלקי והתורה כתבה אותו כן קודם שיקראו אותו, על שם העתיד, שזהו הפירוש בכל מקום שאמרו "על שם העתיד".

פרק יד, י

בארות בארות חמר -

בארות הרבה היו שם.

הוסיף מלת "שם" כי בזולת זה יהיה פירושו. העמק עצמו היה בארות בארות, ואם כן יחסר בי"ת ממלת "עמק" כאלו אמר: ובעמק השדים בארות בארות חמר. ומכפל מלת "בארות" שפירושו בארות ועוד בארות, כמו "ביום השבת ביום השבת" שפירושו. ביום השבת ועוד ביום השבת, דהיינו בכל שבת ושבת, למדנו שבארות הרבה היו שם.

שנוטלין משם אדמה לטיט של בנין.

ופירוש **"בארות חמר"** - שנתהוו על ידי נטילת החמר, לא בארות שבתוכן חמר, שאם כן האי **"ויפלו שמה"**, 'ויטבעו שמה' מיבעי ליה, כמו **"ויטבע ירמיהו בטיט"**. גם לא היה יוצא משם **"מלך סדום לקראתו"**.

ומדרש אגדה. שהיה הטיט בהם.

ופירוש **"בארות חמר"** כמשמעו, שבתוכן חמר. ומה שיצא מלך סדום משם לקראתו היה על פי הנס. ומה שאמר **"ויפלו"** ולא ויטבעו, הוא מפני שאף על פי שלגבי טיט נופל לשון טביעה, לגבי בארות נופל לשון נפילה.

וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע.

בבראשית רבה.

והרמב"ן ז"ל כתב: "ואני תמה במדרש הזה, כי האומות שלא היו מאמינים שעשה הקדוש ברוך הוא נס לאברהם, בראותם נסו של מלך סדום לא יוסיפו אמונה בשם יתברך, כי מלך סדום עובד עבודה זרה היה, והנה נסו אז יחזיק עובדי עבודה זרה או שיאמינו בכל הנסים שיהיו בכשפים או מקרה באפשרות רחוקה, ונסו נותן ספק בלב המאמינים בנסו של אברהם. ואולי יפרשו 'ויצא מלך סדום לקראתו' שיצא מן הבור כשעבר אברהם עליו, כי נעשה לו נס לכבוד אברהם, שיצא לקראתו לברכו ולכבדו. ואפשר כי אברהם בשובו הביט בבור ההוא, כי חפץ להציל המלכים ולהשיב להם רכושם, ונעשה הנס על ידו. ואם נעשה למלך סדום נס לכבוד אברהם כל שכן שיש להאמין שנעשה נס לאברהם להציל ממות נפשו", עד כאן דבריו.

אבל אין דעתי נוחה בפירושו זה, שאם לא היה הנס רק בעת שעבר אברהם מלפניו או בעת שהביט בבור שהיה טבוע בו, למה לא הזכיר זה רבי עזריא במדרשו כשדרש. "שבשעה שירד אברהם אבינו עליו השלום לכבשן האש ונוצל, יש מקומות שהיו מאמינים ויש מקומות שלא היו מאמינים וכיון שירד מלך סדום לחמר ונוצל התחילו מאמינים באברהם למפרע", הוה לו למימר. וכיון שירד מלך סדום לחמר ונוצל בשעה שעבר אברהם אבינו מלפניו או בשעה שהביט בבור להצילו התחילו מאמינים באברהם למפרע, שהרי אין זה מהדברים שמקצרים בהם רבותינו ז"ל במדרשותיהן, לפי שכל השורש והעיקר לאמונת העם בנסו של אברהם אבינו אינו אלא מפני שנסו של מלך סדום היה על ידי אברהם אבינו עליו השלום ואיך יתכן שיקצר בו. אבל פירוש המדרש הזה לפי דעתי הוא. מפני שבאותם הזמנים לא נתפרסם עדיין בעולם מציאות נסים שהן חוץ מטבעו של עולם בהצלת איש מתוך כבשן האש או מתוך החמר, מפני שכל מיני עבודה זרה שבעולם לא היו פועלים רק ממין הפעולות שהן מטבעו של עולם, אבל שום עבודה זרה שיפעל פועל שיהיה חוץ מטבעו של עולם לא נשמע ולא נהיה בעולם. ולכן כששמע יתרו כל אותן הנסים והנפלאות שנעשו על ידי משה רבינו עליו השלום שהיו כלן חוץ מטבעו של עולם, אמר: "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים", וכן פרעה מלך מצרים שהיתה מלאה גילולים מכל מיני עבודה זרה שבעולם לא האמין בשם יתברך רק על ידי המכות שהיו חוץ מטבעו של עולם. ואלו היו גם פעולות העבודה זרה וכל אותן הגילולים שהיתה ארץ מצרים מלאה מהם חוץ מטבעו של עולם, לא היה מאמין באלוה יתברך על ידן, שהרי בשתי המכות הראשונות שעשו גם החרטומים בלהטיהן כמותן לא האמין באלוה

יתברך, וזאת ראייה גדולה שלא נשמע להם כלל מכל אותן הפעולות שנעשו על ידי העבודה זרה שלהם שום פועל שיהיה חוץ מטבעו של עולם. ולכן כששמעו האומות שנוצל אברהם אבינו עליו השלום מתוך כבשן האש שהוא חוץ ממנהגו של עולם לא היו מאמינים בו, וכשראו שמלך סדום נוצל מן החמר שהוא חוץ ממנהגו של עולם התחילו להאמין גם בנסו של אברהם, אפילו אותן האומות שהיו מכחישים ואומרים שלא נוצל אברהם ולא שום איש מתוך כבשן האש מעולם מפני שזהו חוץ מטבעו של עולם, אם כן כשראו נסו של מלך סדום שהיה חוץ מטבעו של עולם, האמינו גם במציאות נסו של אברהם והודו בו. לא שמפני שראו נסו של מלך סדום האמינו בנסו של אברהם שהיה מהאלוה יתברך, כמו שחשב הרמב"ן ז"ל, והביאו זה להקשות ולומר. "אדרבה בראותם נסו של מלך סדום לא יוסיפו אמונה בשם יתברך כי מלך סדום עובד עבודה זרה היה והנה נסו יחזיק עובדי עבודה זרה", אבל מה שנתאמת להם מנסו של מלך סדום הוא מציאות נסו של אברהם בלבד, לא מציאותו מהאלוה יתברך, אבל מה שאמת להם שמציאות נסו של אברהם היה מהאלוה יתברך הוא ממה שקבל תרח על אברהם בנו לפני נמרוד על שכתת צלמיו והשליכו לכבשן האש ונוצל, שזה הנס אמת להם שהמציל אותו הוא האלוה יתברך שהיה הוא המאמין בו והם היו הכופרים בו, ושבעבור זה השליכוהו בכבשן האש וה' הצילו הפך כונתם.

ומה שטען מנסו של מלך סדום שהיה מעובדי עבודה זרה, שהוא מחזיק עובדי עבודה זרה, אינה טענה, כי מאחר שכל הפעולות שבאו על ידי כל מיני העבודה זרה שבעולם לא היו אלא על פי טבעו של עולם, ולא נשמע מעולם שיפעל שום עבודה זרה פועל יוצא מטבעו של עולם, הוכרחו להודות בעל כרחם שנסו של מלך סדום שהיה חוץ מטבעו של עולם אינו מפעולות העבודה זרה אלא שנעשה לו לסבה מן הסבות "ולו נתכנו עלילות".

פרק יד, יב

והוא יושב בסדום -

מי גרם לו זאת ישיבתו בסדום.

דאם לא כן "והוא יושב בסדום" למה לי.

פרק יד, יג

ויבא הפליט -

לפי פשוטו. זה עוג שפלט מהמלחמה.

לא שפלט מדור המבול, דמ"וישאר אך נח ואשר אתו בתיבה" משמע לא זולתם.

רבי אליהו מזרחי על פירוש רש"י * ספר בראשית * אתר דעת * www.daat.ac.il

ומדרש בראשית רבה זה עוג מלך הבשן שפלט מדור המבול.

ופירוש "וישאר אך נח", שהיה "גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות" כו', כדכתב רש"י בשם מדרש אגדה. ופירוש "ואשר אתו בתיבה" מטורח הבהמות אשר אתו בתיבה. וכמוהו "ותשב תמר ושוממה" שפירושו. עצובה ושוממה.

מתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה.

בראשית רבה.

זהו לפי מדרש. "הפליט שנפלט מדור המבול". דאם לא כן מה לו לבא מעשתרות קרנים שהוא מקומו עד אלוני ממרא שהיא בחברון להגיד לו שביית אחיו. אבל "לפי פשוטו - שפלט מהמלחמה" יש לומר, מפני שהיה מכת המוכים מאנשי המלחמה, בא להגיד לאברהם את שביית אחיו כדי שירדוף אחריהם ויקח נקמתו מלוחמיו.

העברי -

שבא מעבר הנהר.

בבראשית רבה, כרבנן. כי פירוש "לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם" - כל הבאים מעבר הנהר, ולא כרבי נחמיה דאמר. שהיה מבני בניו של עבר.

בעלי ברית אברם -

כרתו עמו ברית.

לא שהשתדלו בברית מילתו, שענר ואשכול מן המונעים היו ולא מן המשתדלים, כדאיתא בבראשית רבה.

פרק יד, יד

וירק -

אזדיין בחרבי עליכם וכן אריק חרבי.

אבל בפרשת בשלח כתב שאין "לדחוק ולפרש 'אריק חרבי' מלשון 'וירק את חניכיו' - אזדיין בחרבי". ונראה לי משום דהכא דקאי בקרא ד"וירק את חניכיו" אינו נופל בו אלא לשון זיון, פירש גם אריק חרבי לשון זיון, כדי שיפרש כולם מענין אחד, אבל התם דקאי בקרא ד"אריק חרבי" שנופל בו לשון הרקה יותר מלשון זיון, מפני שבלשון זיון צריך להוסיף בי"ת על מלת "חרבי", פירש אותו מענין הרקה. וכן משמע נמי מלשון ואין "לדחוק ולפרש" דקאמר, דמשמע שהוא דוחק לפרש "אריק חרבי" מלשון "וירק את חניכיו" ואף על פי שההרקה אינה נאמרת

אלא על הכלי המקבל, לא על היוצא ממנו, הנה "מצאנו אותה גם על היוצא ממנו - 'שמן תורק שמך', ולא הורק מכלי אל כלי".

עד דן -

שם תשש כחו.

בפרק חלק. דאם לא כן "וירדוף עד דן" למה לי. אם להודיע מקום מפלתן, הרי כבר אמור "ויכם וירדפם עד חובה" שהוא דן כדלקמיה, אלא לומר לך ששם תשש כחו ולא היה לו יכולת לרדוף מן והלאה, מפני עון העגל שהעמיד שם ירבעם.

פרק יד, טו

ויחלק עליהם -

סרס המקרא. כדי שיהיה החלוק לו ולעבדיו כדרך הרודפים שמתפלגים. אבל בלתי הסרוס יהיה החלוק ללילה, ושוב אין טעם ל"הוא ועבדיו" הבא אחריו.

לילה -

כלומר אחר שחשכה ולא נמנעו מלרדפם.

פירוש. הא דאיצטריך קרא למכתב "לילה" לא בעבור החלוק הוא שבא לאשמועין שנחלקו בלילה, דמאי נפקא מינה, אלא בעבור הרדיפה הוא שבא לאשמועין, שאף על פי שחשכה לא נמנעו מלרדפן, דאם לא כן "לילה" למה לי.

אבל במדרש אגדה דרשו המקרא בלא סרוס, כדי שיהיה החלוק ללילה,

שנחלק הלילה לשני חצאין, חציו הראשון נעשה לו זה הנס, וחציו השני

נשמר לחצות לילה של מצרים.

ויהיה פירוש "הוא ועבדיו" - שבחציו הראשון הוא ועבדיו הכום וירדפום עד חובה. ואינו מתישב בעיני, דאם כן "הוא ועבדיו" למה לי.

פרק יד, יח

לחם ויין -

כך עושין ליגיעי מלחמה.

שאם תאמר כדי להאכילו כדרך האורחים, 'ויביאהו ויאכל וישת' מיבעי ליה, מה תלמוד לומר "לחם ויין", אלא לומר לך שהם הצריכים ליגיעי מלחמה. אי נמי, לא היה צריך להזכיר אלא הלחם, שכן דרך בכל מקום - "ואקחה פת לחם", "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם", מה תלמוד לומר "ויין", אלא שהם צריכים ליגיעי מלחמה. אבל לא מפני שלא הוציא בשר ועופות ודגים וכיוצא בהם כדרך

רבי אליהו מזרחי על פירוש רש"י * ספר בראשית * אתר דעת * www.daat.ac.il

המלכים, דאיכא למימר שלחם ויין כוללים כל מיני המאכלות והמשקים, כמאמר רז"ל "חוץ מברכת הלחם וברכת היין" שכל מיני ההנאות נכללים בהם.

והראה שאין בלבו עליו על שהרג את בניו.

דכתיב : **"אחרי הכותו את כדרלעומר"** וכדרלעומר הוא מלך עילם, ועילם הוא מבני שם, ומסתמא גם הוא ועמו מבני שם היו.

רמז לו על הנסכים ועל המנחות.

"לחם" למנחות "ויין" לנסכים.

פרק יד, כ

ויתן לו -

אברהם.

אף על פי שכל הפעולות הקודמות זה אחר זה הן של מלכי צדק, הפועל של "ויתן" הוא של אברהם, מפני שמלכי צדק הוא הכהן, כדאיתא בנדרים, ובהכרח שאברהם יהיה הנותן המעשר למלכי צדק לא ההפך. מכל אשר לו. הוסיף

"אשר לו"

אחר מלת **"מכל"** מפני שמלת "מכל" לבדה אין מובן לה אלא כשיחובר עמה הדבר הנופל בו מכל כמו. מכל הבית, או מכל השדה, או מכל אשר לו וכיוצא בהם.

פרק יד, כא

תן לי הנפש -

מן השבי הזה שהצלת החזר לי הגופים לבדם.

הודיענו בלשוננו זה ש**"הנפש"** פה מורה על הגוף, ושהוא שם המין המורה על גופים רבים, ושהגופים האלה הן מאותן שהציל מהשבי, ושהן הגופים שנשבו משלו. ושפירוש **"תן"** - החזר, שהרי שלו היו מתחלה, ושפירוש **"קח"** ישאר בידך, וזהו מה שהורה במלת "לבדם".

פרק יד, כב

הרמתי ידי -

לשון שבועה.

ואף על פי שאין כאן זכר שבועה, כמו גבי **"כי אשא אל שמים ידי"** דכתיב בתריה : **"ואמרתי חי אנכי לעולם"**, וגבי : **"וירם ימינו ושמאלו אל השמים"** דכתיב בתריה,

"וישבע בחי העולם", קצר הכתוב פה וסמך על המבין, וכמוהו "אל הארץ אשר נשאתי את ידי", "כי יד על כס יה", וכאלו אמר: **הרימותי ידי לאל עליון** ונשבעתי בחי העולם.

מרים אני את ידי לאל עליון.

לשון הווה לא לשון עבר כמשמעו, כי עדיין לא הרים עד שאמר לו מלך סדום "והרכוש קח לך".

פרק יד, כג

אם מחוט ועד שרוך נעל -

אעכב לעצמי מן השבי.

כי בזולת התוספת הזו יהיה דבור חסר אין מובן לו. וליכא למימר שהוא דבק עם "ואם אקח" הבא אחריו, דאם כן 'אם אקח' מיבעי ליה.

ואם אקח מכל אשר לך -

ואם תאמר לתת לי שכר מבית גנזיך.

ויהיה פירוש המקרא. נשבעתי שלא אעכב לעצמי מכל השבי הזה מחוט ועד שרוך נעל, וגם לא אקבל מכל מה שתתן לי לשכר אפילו מבית גנזיך, שאינו מן השבי הזה, כדי שלא תאמר אני הוא שהעשרתי את אברם ולא הקדוש ברוך הוא שהבטיחני להעשירני, שזהו הרמז במלת "אני", כלומר אני ולא הקדוש ברוך הוא, דאם לא כן מאי "אני", 'ולא תאמר העשרתי את אברם' מיבעי ליה.

פרק יד, כד

הנערים -

עבדי אשר הלכו אתי.

כדכתיב: "הוא ועבדיו", לא "חניכיו ילידי ביתו", דחניכיו הם האנשים אשר הלכו אתו. ואין לומר שהאנשים אשר הלכו אתו הם ענר אשכל וממרא הכתוב אחריו, דאם כן "הם יקחו חלקם" למה לי, הרי כבר כתוב "וחלק האנשים", אלא על כרחך לומר ש"הנערים" הם עבדיו, ו"האנשים אשר הלכו אתי" הם "חניכיו ילידי ביתו", ו"ענר אשכול וממרא" הם חוץ מאלו. וזהו שפירש רש"י. "ועוד ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם". ומה שכתב רש"י. "עבדי אשר הלכו אתי" הוא לשונו של רש"י, שרצה לפרש שמה שאמר אברהם רק אשר אכלו עבדי הוא בעבור עבדיו שהלכו אתו, לא סתם עבדיו, שהלכו אתו ושלא הלכו אתו, כי לא יתכן לומר שאמרו "אשר הלכו אתי" הוא מאמר הכתוב "וחלק האנשים אשר הלכו אתי",

והוא סובר שהם הם הנערים, דמה טעם **"וחלק האנשים"** דקאמר, הרי כבר כתוב **"רק אשר אכלו הנערים"**, ותו לא. ואין לפרש "רק אשר אכלו" וגם חלקם מהנשארים, דאם כן **'וחלקם'** מיבעי ליה, לא **"וחלק האנשים אשר הלכו"** דמשמע שהם אחרים מהנערים.

וענר וחבריו ישבו על הכלים.

דכתיב: **"והוא שוכן באלוני ממרא האמורי אחי אשכל ואחי ענר והם בעלי ברית אברם"**, וכתיב בתריה. **"וישמע אברם וגו' וירדף עד דן"**, ואלו ענר אשכל וממרא לא קאמר, שמע מינה שנשארו שם לשמור את הכלים.

ומעלה ולא נאמר והלאה.

ד"והלאה" משמע מהיום ההוא ואילך, "ומעלה" משמע מהיום ההוא וקודם ממנו.

פרק טו

פרק טו, א

אחר הדברים האלה -

והיה דואג - שמא נתקבלתי שכרי.

בבראשית רבה, כרבנן דאמרי. "לפי שהיה אברהם מפחד ואומר. ירדתי לכבשן האש ונוצלתי, לרעבון ונוצלתי, עם המלכים ונוצלתי, הרי קבלתי שכרי בעולם הזה ואין לי כלום לעתיד לבא. אמר לו הקדוש ברוך הוא. **'אל תירא אנכי מגן לך'**, וכל מה שעשיתי לך בעולם הזה חנם עשיתי עמך, אבל שכרך מתוקן לעתיד לבא". ולא כרבי לוי דאמר. "לפי שהיה אברהם מפחד ואומר, שאותן המלכים שהרגתי שמא בניהם מכנסין אוכלוסין ובאין ועושין עמי מלחמה. אמר לו הקדוש ברוך הוא. **'אל תירא אנכי מגן לך'** מה המגן הזה אפילו כל החרבות באות עליו, הוא עומד כנגדן, כך את, אפילו כל אומות העולם מתכנסין עליך, נלחם אני כנגדן". ואף על פי שדברי רבי לוי יותר קרובים לפשוטו של מקרא, שכן מצינו ביעקב אבינו עליו השלום שפחד מזה, שאמר **"עכרתם אותי להבאישי ונאספו עלי והכוני"**, מכל מקום **"משכרך הרבה מאד"** דכתיב בתריה משמע כרבנן. ואף על גב דרבי לוי תרתי אמר. חדא הך דלעיל ואידך. "שהיה מפחד ואומר שבכל אותן האוכלוסין שהרגתי שמא היה בהם צדיק אחד או ירא שמים אחד. משל לאדם שהיה עובר בפרדסו של מלך וראה חבילות קוצים ירד ונטלם. הציץ המלך וראהו. נטמן מפניו, אמר לו. למה תטמן מפני, פועלים הייתי צריך לקוששן, קששתן אתה, בא וטול שכרך. כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם. אותן האוכלוסין שהרגת קוצים

כסוּחִים הִיוּ, וַיֵּשׁ לֶךְ לִקְבֹּל שֶׁכֶר הַרְבֵּה עַל שִׁבְעֵרֶת אוֹתָן", וְאִם כֵּן מְצִינָה לְפָרוּשֵׁי שְׁפִיר **"אל תירא אברם"** - לֹא מֵהַמְלָכִים שֶׁהִרְגַת, שְׂמָא יִתְכַנְסוּ עֲלֶיךָ, וְלֹא מֵהָעוֹנֵשׁ שְׂמָא הִיא בִּתּוֹךְ אוֹתָם שֶׁהִרְגַת שׁוּם אֶחָד צָדִיק אוֹ יֵרָא שְׂמִים, כִּי **"אנכי מגן לך"**, מֵהַמְגֵן הַזֶּה אֲפִילוֹ כֹּל הַחֲרָבוֹת בְּאוֹת עֲלִיו הוּא עוֹמֵד כְּנִגְדָן כִּי אֲפִילוֹ כֹּל אוֹמוֹת הָעוֹלָם בָּאִים עֲלֶיךָ אֲנִי נֹלָחַם כְּנִגְדָן, וְשִׁכְרָךְ גַּם כֵּן הַרְבֵּה מֵאֵד עַל שִׁבְעֵרֶת אֶת הַקּוֹצִים, מִכֹּל מְקוֹם אֵינוֹ מִתְיָשֵׁב עַל פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא, מִפְּנֵי שְׂאֵם הִיא דוֹאֵג אֲבֵרָהֶם אֲבִינוֹ עַל הָעוֹנֵשׁ, לֹא הִיא צָרִיךְ לְהִבְטִיחוֹ רַק עַל הָעוֹנֵשׁ שֶׁהִיא דוֹאֵג בּוֹ, לֹא עַל הַשֶּׁכֶר.

אנכי מגן לך מן העונש.

הֵא לֹא אֲתִיָּא לֹא כְּרַבִּי לּוֹי וְלֹא כְּרַבֵּן. אֲבֵל יֵשׁ לּוֹמֵר, שְׂרַשׁ"י ז"ל לְהִיּוֹתוֹ רוֹדֵף אַחֵר פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא, כְּמוֹ שֶׁכָּתַב בְּפֶרֶשֶׁת בְּרֵאשִׁית, וְרָאָה שֶׁהַמְדַרְשׁ שֶׁדִּרְשׁוּ רַבֵּן עַל **"אנכי מגן לך"** אֵינוֹ מִתְיָשֵׁב אַחֵר פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא, וְהַמְדַרְשׁ שֶׁדִּרְשׁ בּוֹ רַבִּי לּוֹי אָף עַל פִּי שְׂמֵתִיָּשֵׁב יוֹתֵר, אֵינוֹ מִתְיָשֵׁב **"על שכרך הרבה מאד"** הַבָּא אַחֲרָיו, פִּירֵשׁ:

"אנכי מגן לך" מן העונש, שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת,

אלא אדרבה "שכרך הרבה מאד" ואל תדאג על קבול שכרך.

פרק טו, ב

ובן משק ביתי -

ואלו היה לי בן היה בני ממונה על שלי.

דאם לא כן מה ענין זה אצל **"ואנכי הולך עירי"**.

דמשק -

לפי התרגום מדמשק היה.

שֶׁהָה"א הַנוֹסֵף בְּסוֹף הַתִּיבָה בְּלִשׁוֹן אֲרַמִּי הוּא בְּמְקוֹם הַיּוֹ"ד הַנוֹסֵף בְּלִשׁוֹן הָעִבְרִי, וְכִמוֹ שִׁיּוֹ"ד "אֲרַמִּי" וַיּוֹ"ד "גִּלְעָדִי" וַיּוֹ"ד "מִצְרִי" מוֹרִים עַל הַמְתִּיחָסִים אֶל הָאֵב אוֹ אֶל הַמְקוֹם, כִּכֵּה הָה"א בְּלִשׁוֹן אֲרַמִּי מוֹרָה עַל הַמְתִּיחָסִים אֶל הָאֵב אוֹ הַמְקוֹם, כֵּה"א "דִּמְשָׁקָה" וְהָא פְּפוֹנָה וְהָא חֻקְלָא. כִּי פִירוּשׁ דְּמִשְׁקָה - מִתִּיחָס לְדִמְשָׁק, וּפִירוּשׁ פְּפוֹנָה - מִתִּיחָס לְפּוֹפְנִיָּא, וּפִירוּשׁ חֻקְלָא - מִתִּיחָס לְחֻקְלָא.

שרדף המלכים עד דמשק.

דְּכָתִיב: **"וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק"** וְאֵלֵעֶזֶר הִיא אֶחָד מֵהַרוֹדְפִים, כְּמוֹ שֶׁדִּרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל לּוֹמֵר מִ"חֲנִיכּוֹ - חֲנִיכּוֹ כְּתִיב, זֶה אֵלֵעֶזֶר שֶׁחֲנַכּוֹ בְּמִצּוֹת".

גימטריא ד"שמונה עשר ושלוש מאות", שהוא כמנין אליעזר, אמרו שהיה אליעזר לבדו.

פרק טו, ג

הן לי לא נתת זרע -

ומה תועלת בכל אשר נתן לי.

דאם לא כן מאי קמהדר ליה להקב"ה על "שכרך הרבה מאד".

פרק טו, ה

ויוצא אותו החוצה -

אברם אין לו בן, אברהם יש לו בן.

וכך אמרו בבראשית רבה. "אברם אינו מוליד, אברהם מוליד". ואינו רוצה לומר אברם אינו מוליד כלל, שהרי הוליד את ישמעאל טרם נקרא שמו אברהם, אלא הכי פירושא. אברם אינו מוליד בן הראוי ליורשו, אברהם מוליד בן הראוי ליורשו. תדע שהרי גבי "הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי" - אמר רבי שמואל בר רב יצחק. אמר לו אברהם להקב"ה. המזל דוחקני ואומר לי. אברם אין את מוליד. אמר לו הב"ה: כדברך, אברם אינו מוליד - אברהם מוליד", משמע שבראוי ליורשו קמיירי. והיתה תשובתו יתברך. אמת הראו לך כל זמן שהיה שמך אברם, אבל כשישתנה שמך בשם אברהם, תוליד בן הראוי ליורשך. והראיה הגמורה על זה, שאחר זה מיד נאמר לו: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" שפירושו זרעך הראוי ליורשך, שאלו היה דבורו זה על סתם זרעו, היה מחוייב מזה שיהיה גם ישמעאל ובניו בכלל הגזרה הזאת.

אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל.

פירוש: שישתנה המזל שלך במזל אחר. ואם תאמר, מאי

"צא מאיצטגנינות שלך"

דקאמר, דמשמע שאני עושה לך דבר שהוא חוץ מהאצטגנינות והלא ככה היא דרכה של איצטגנינות שמשנים את השם כדי שישתנה המזל. יש לומר, דפירוש צא מאצטגנינות שלך היא האצטגנינות שראית אתה על פי השמות של אברם ושרי, אבל לעולם האצטגנינות במקומה עומדת.

זזהו לשון הבטה מלמעלה למטה.

ובבראשית רבה אמרו. "אין 'הבט' אלא מלמעלה למטה". ואינו רוצה לומר שכל הבטה היא מלמעלה למטה, שהרי מצינו "והביטו אחרי משה", "אל תבט אחריך",

"הבט ימין וראה", אלא הכי פירושא. אין "הבט" האמור פה אלא מלמעלה למטה, דומיא ד"אין עמידה אלא תפלה, ואין פגיעה אלא תפלה". וכן מה שכתב רש"י. "וזהו לשון הבטה מלמעלה למטה" פירושו וזהו לשון הבטה האמורה פה מלמעלה למטה.

פרק טו, ו

והאמין בה' -

לא שאל לו אות על זאת. פירוש.

על הבטחת הזרע ועל רבוי. ואין כונת הרב בזה להודיענו שבקשת האות לא היתה בעד הבטחת הזרע אלא בעד הבטחת ירושת הארץ, דמאי קא משמע לן, מקרא מלא הוא "במה אדע כי אירשנה". אלא הכי פירושא. דהאי "והאמין בה'" אינו רוצה לומר שהאמין בנבואתו, שאיך לא יאמין בנבואתו הנביא בעצמו ו"לא איש אל יִכְזַב" ומי שהאמין בנבואתו לשחוט את בנו יחידו האהוב לו, איך לא יאמין בנבואתו על בשורתו הטובה. אלא הכי קאמר, שפירוש "והאמין בה'" הוא שלא שאל אות על זה כמו ששאל על ירושת הארץ. ואין לשאול למה בקש אות על ירושת הארץ ולא על בשורת הזרע. כי יש לומר, שעתה שכבר נעשו לו נסים רבים שהציל את לוט בן אחיו והוציאו מעבדות לחירות עם כל רכושו, והרג כל אותם המלכים, ונוצל מן הרעב, והציל את אשתו מתוך בית פרעה התנין הגדול, פחד שמא קבל שכרו ולא יזכה בירושת הארץ שהבטיחו קודם הנסים הללו, ועתה לא הבטיחו בירושת הארץ אלא ספור דברים עוברים בעלמא "אני ה' אשר הוצאתיך" מאז "מאור כשדים" על דעת לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, אבל על הבטחת הבנים ורבויים שהבטיחו עתה אחר כל הנסים שנעשו לו לא נשאר לו שום ספק בהבטחתו זאת, ולפיכך לא בקש ממנו אות. אבל מה שהשיב הרמב"ן ז"ל, שהבטחת הבנים שאינה תלויה בדעת אחרת, האמין בה ולא בקש ממנו אות, אבל על הבטחת ירושת הארץ שהיא תלויה בדעת אחרת, כי שמא ישובו הכנעניים בתשובה שלימה ולא תקיא אותם הארץ, כי יתקיים בם מאמר "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ושב הגוי ההוא מרעתו ונחמתו על הרעה" פחד שמא ישובו הכנעניים בתשובה שלימה ונחם ה' על רעתם ולא תקיא הארץ אותם ולא יזכה בה אברהם וזרעו אחריו, או מה שאמר "שהצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה. 'ויירא יעקב מאד ויצר לו' מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה", איננה תשובה, כי למה לא חשש בראשונה כשהבטיחו על ירושת הארץ שמא ישובו הכנעניים, ולמה לא האמין עתה בעצמו והאמין בראשונה כשנאמר לו "לזרעך אתן

את הארץ" ופעם אחרת "כי את כל הארץ אשר אתה רואה" וגו' ולא בקש אות על זה.

ויחשבה לו צדקה -

הקדוש ברוך הוא חשבה לו צדקה וזכות על האמונה שהאמין בו.

פירוש. מלת "ויחשבה" שבה אל ה', ומלת "לו" שבה אל "אברם". לא מלת "ויחשבה" שבה אל "אברם", ומלת "לו" שבה אל ה', כי כנוי "ויחשבה" אינו שב רק אל האמונה הנכללת במלת "והאמין", לא אל ההבטחה הבלתי נזכרת. גם אין טעם לומר שאברהם חשב הבטחת הזרע לצדקה ולא הבטחת ירושת הארץ. ומפני שאין מלת צדקה נופלת רק מהגדול אל הקטון, כי הגדול הוא אשר מדרכו לעשות חסד ומשפט וצדקה למי שהוא קטון ממנו ולא ההפך, העתיק פירוש הצדקה מעניינה ואמר "צדקה וזכות", כי הזכות נופל מהקטון אל הגדול ממנו. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "איני מבין מה הזכות הזאת, כי למה לא יאמין באלוה אמן, והוא הנביא בעצמו, 'ולא איש אל ויכזב' ומי שהאמין לשחוט בנו היחיד האהוב ושאר הנסיונות איך לא יאמין בבשורה טובה". ונראה לי שאינה טענה, כי כבר פירש "והאמין בה" - שלא שאל לו אות על זאת" כמו ששאל על ירושת הארץ, וחשב זה לאברהם לזכות על שלא בקש ממנו אות כמו שבקש על ירושת הארץ. ומה שכתב הרב "על האמונה שהאמין בו" פירושו. שהאמין ולא בקש ממנו אות, וסמך על פירושו דלעיל. והרמב"ן ז"ל לא השגיח בדברי הרב וחשב שהזכות שלו הוא מפני שהאמין בו וטען מה שטען.

באיזה זכות יתקיימו.

בבראשית רבה, כדרכי חייא בר חנינא דאמר. "לאו כקורא תיגר". ופירוש "כי אירשנה" שאירשנה, והמקרא מסורס כאלו אמר. אדע במה שאירשנה, שפירושו. אדע באי זה דבר אוכל שאירשנה. אבל איני יודע איך יתיישב לפי זה "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה" כי תפול הקושיא דלעיל שאיך לא יאמין בנבואתו הוא בעצמו. ונראה שגם רש"י עצמו נתעורר בזה ופירש תחלה "ויחשבה לו צדקה - הקדוש ברוך הוא חשבה לזכות על האמונה שהאמין בו", ואחר כך חזר ואמר.

"דבר אחר. במה אדע".

והיה לו לפרש תחלה "דבר אחר במה אדע" סמוך למאמר "אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו במה אדע", כדי להודיע החלוף שבין הפירוש הראשון לפירוש האחרון של "במה אדע" ואחר כך לפרש "ויחשבה לו צדקה" על האמונה שהאמין בו. אלא מפני שפירוש "והאמין בה" - שהאמין בו ולא בקש ממנו אות, אינו צודק רק לפי הפירוש של "במה אדע" שבקש ממנו אות, לפיכך הסמך אחריו

מיד הפירוש של **"ויחשבה לו צדקה"** הקדוש ברוך הוא חשבה לזכות על האמונה שהאמין בו ולא בקש ממנו אות, ואחר כך פירש "דבר אחר במה אדע" כו'. וצריך לפי זה לפרש על **"והאמין בה"** פירוש אחר. ואפשר לומר והאמין בה' שיזכה בהבטחת הזרע ולא נשארה בו מבוכה, אבל בהבטחת ירושת הארץ נשארה בו מבוכה באי זה זכות יתקיימו בה.

פרק טו, ט

עגלה משולשת -

שלשה עגלים.

בבראשית רבה. ואף על פי שמלת **"משולשת"** היא שם תואר, לא שם המספר, גם שם **"עגלה"** הוא שם המין ולא יפול עליו שם המספר, עם כל זה נטה אחר המדרש הזה, מפני שהוא קרוב אל השכל. דאם לא כן למה בחר כל אלה המינים, והלא לא היתה הכונה בזה רק לבתר אותם בתוך כדי שתעבור השכינה בין בתריהם כמנהג כורתי הברית והיה די במין אחד, מה צורך לכל אלה המינים. ועוד, שמאמר **"במה אדע"** אם לא יתפרש כפי הפירוש השני נראה כקורא תיגר.

פר יום הכיפורים ופר העלם דבר ועגלה ערופה.

שכל אלה לכפרת כל ישראל הם באים, כי בפר יום הכפורים כתיב: **"וכפר בעדו ובעד ביתו"** ועל ידו יוכל לכפר על כל ישראל, כדכתיב ביה: **"ועל כל עם הקהל יכפר"**. ובפר העלם דבר מכפר על כל ישראל, ובעגלה ערופה כתיב: **"כפר לעמך ישראל"**. אבל פרי מוספי ראשי חדשים והמועדים ופר עולת נדבה ופר שלמים לא קא חשיב, דקרבנות דכפרה בעינן. שבשעה שאמר לו אברהם להקב"ה:

הודיעני באי זה זכות יתקיימו בני בארץ. אמר לו הקדוש ברוך הוא.

בזכות הקרבנות.

פירוש, בכפרותיהן שאני נותן לבניך שהן מתכפרין על ידן. כדאיתא בבראשית רבה, וקרבנות דכפרה אינן אלא החטאות לא העולות, כמו שדרשו רבותינו ז"ל בתורת כהנים גבי יולדת **"והקריבו"** - למדך שאין מעכבה לאכול בקדשים אלא האחד. ואי זה זה, זה חטאת, שנאמר **'וכפר עליה הכהן וטהרה'** מי שהוא בא לכפר, בו הטהרה תלוייה, לאפוקי עולה.

ועז משולשת -

רמז לשעיר הנעשה בפנים.

הוא שעיר יום הכפורים שהוא שעיר חטאת אשר לעם, הנזרק דמו מבית לפרכת, שהוא לכפרת כל ישראל, וכן שעירי מוספי כל המועדים לכפרת כל ישראל הן באין.

ושעירת חטאת יחיד.

אף על פי שאינה באה לכפרת כל ישראל דומיא דפרים ושעירים דלעיל, מכל מקום מאחר שהיא באה על כל חוטא וחוטא מישראל ואינה לאדם אחד, דומיא דפר כהן משיח ושעיר הנשיא הבאים עליהם לבדם ולא על אחרים, כפרת כל ישראל מיקריא. והיינו טעמא דקא חשיב "אשם ודאי ואשם תלוי וכבשה דחטאת יחיד". ואף על פי ששעירי מוספי כל המועדים רבים הם, מכל מקום כיון שכלם למוסף המועד הם באים, נחשבים למין אחד.

ואיל משלש -

אשם ודאי ואשם תלוי וכבשה של חטאת יחיד.

אבל כבש מצורע וחטאתו, אף על גב דלכפרה הן באין, לא קא חשיב, משום דכיון דלא אתו אלא לכפרת המצורע, כפרת יחיד קרינן ביה ולא כפרת כל ישראל. אבל כפרת החוטא, כפרת כל ישראל מיקרי, כיון ד"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

ותור וגוזל -

תורים ובני יונה.

"תור ובן יונה" גרסינן, ולא גרסינן תורים ובני יונה, דהא תור אחד בלבד ובן יונה אחד בלבד הוא החטאת שהוא לכפרה, אבל התור השני ובן יונה השני, לעולה הן באין ואינן לכפרה. ובתור ובן יונה, דלכפרת כל חוטא וחוטא קא אתי, מיירי, דהוי כפרה לכל ישראל, אבל תור ובן יונה דיולדת דלא אתו אלא לכפרת היולדת, ודאשם מצורע, דלא אתי אלא לכפרת מצורע, ודזב וזבה דאינן באים אלא לזבים בלבד, לא קחשיב. והא דלא הביא גם עשירית האיפה דאשם ודאי שהיא באה לכפרה, כבר אמרו בבראשית רבה. "אמר רבי שמעון בן יוחאי. כל הכפרות הראה הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו מלבד עשירית האיפה שלא הראו לו. ורבנן אמרי. אף זו הראו לו, נאמר כאן 'את כל אלה', ונאמר להלן. 'והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה'".

ויבטר אתם -

אין המקרא יוצא מידי פשוטו.

דאי משום כפרות, כפי המדרש, למה בתרם. ואף על פי שנתנו רבותינו ז"ל טעם בזה "לפי שהאומות נמשלו" כו' כדלקמיה, וגם יש קצת ראייה לדבריהם, דאם לא כן למה לא בתר גם הצפור, ולמה בחר אלה המינים ולמה לא ממין אחד בלבד, מכל מקום קרא ד"תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים" מוכח טפי שכל זה אינו אלא כדרך כורתי ברית, כמו שנאמר "העוברים בין בתרי העגל".

פרק טו, יג

כי גר יהיה זרעך -

משנולד יצחק עד שיצאו, ארבע מאות שנה.

פירוש: אלה הארבע מאות שנה הם משנולד יצחק עד שיצאו ממצרים, שנמצא שלא היה כל שעבוד מצרים אלא מאתיים ועשר שנה. והיינו דמפרש לקמיה "כיצד" כו', כלומר כיצד יתקיים החשבון של ארבע מאות שנה לפי הפירוש הזה, כשנשים בחשבון הארבע מאות שנה המאה תשעים שנה משנולד יצחק עד שירד יעקב אבינו למצרים, וישארו במצרים מאתיים ועשר שנה בלבד. ומאמר "ארבע מאות" דבק עם מאמר "בארץ לא להם", לא עם "ועבדום וענו אותם" הסמוך לו, שהרי לא היה השעבוד והענוי אלא במצרים שהם מאתיים ועשר שנה, ומאותם המאתים ועשר עברו יותר משבעים שנה שלא שעבדו אותם, כל זמן שיוסף קיים וכל זמן שאחד מן השבטים קיים.

ואם תאמר במצרים היו ארבע מאות שנה.

פירוש: שאם תאמר שמאמר "ארבע מאות שנה" דבק עם "ועבדום וענו אותם" הסמוך לו, דהיינו במצרים, אי אתה מוצא רק שלוש מאות וחמשים שנה אפילו אם תמנה כל שנות קהת שהיה מיורדי מצרים, וכל שנות עמרם בנו, והשמונים שנה של משה רבינו בן בנו, שהיו לו באותה שנה שיצאו ממצרים, כל שכן כשתוציא מהם השנים שנשארו לכל אחד מהם אחר לידת בנו שהם נכללים בשנות הבן, והיה צריך לומר שתוציא גם השנים שחי קהת קודם רדתו למצרים שהם קרוב לשבע שנה. ולא ידעתי למה לא הזכירם.

פרק טו, יד

וגם את הגוי -

לרבות ארבע מלכיות.

הרמזים בארבע מלות "אימה חשכה גדולה נופלת עליו". 'אימה' זו בבל. 'חשכה' זה מדי. 'גדולה' זו יון. 'נופלת עליו' זו אדום, בבראשית רבה, דאם לא כן 'גם' מיבעי ליה. ובבראשית רבה. "היה לו לומר גם, מאי 'וגם', אלא 'גם' הוא מצרים,

'וגם' לרבות ארבע מלכיות". ופירושו. כמו שהענשתי את זרעך בגלות וענוי, כך הענשתי את הגוי אשר שעבד אתכם.

דן אנכי -

בעשר מכות.

כאלו אמר: אעניש אותו, לא מענין דין כמשמעו, כי לא מצינו שעמד עמו בדיון בשום מקום.

ברכוש גדול בממון גדול. לא כשאר רכוש שבמקרא המורה על קנין, כי זה הממון שהשאלום - **"וינצלו את מצרים"** אינו מקניינם.

פרק טו, טו

ואתה תבוא -

ולא תראה את כל אלה.

דאם לא כן מה ענין הבשורה הזאת אצל גזרת הגלות, ומאי "ואתה". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, כפי פירושו שאמר **'כי גר יהיה זרעך'** - משיהיה לך זרע, ומשנולד יצחק נאמר בו **'ויגר אברהם בארץ פלשתים'**, **'ויגר יצחק בגרר'** אם כן גם הוא בכלל הגזרה". ואשר הביאו לטעון הטענה הזאת אינו אלא מפני שחשב שפירוש "ולא תראה את כל אלה" שב גם על גזרת הגרות, ואין הדבר כן, שהרי בבראשית רבה אמרו בהדיא משם רבי אחא. "אמר לו אברהם להקב"ה. אף אני עמהם בשעבוד. אמר לו. **'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'** שפירושו שלא תראה השעבוד, שהוא מה ששאל עליו - אם יהיה עמהם בשעבוד, לא הגרות, כי גם הוא בגזרת הגרות עמהם. אבל פירוש "ולא תראה את כל אלה" בהכרח הוא שיפורש על **"ועבדום וענו אותם"**, לא על הגרות. ומן התימה ממנו איך לא השגיח לראות מה שכתב רש"י ז"ל על **"בארץ לא להם"** - ולא נאמר בארץ מצרים אלא **'לא להם'** ומשנולד יצחק **'ויגר אברהם'**, ויצחק. **'ויגר בגרר'** ויעקב **'גר בארץ חם'** **'לגור בארץ באנו'**, דמשמע שהוא סובר שאברהם גם כן בכלל גזרת הגרות היה. וכן מה שכתב בפסוק **"ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה"** שכתב: "משהיה לו זרע לאברהם נתקיים **'כי גר יהיה זרעך'**, ושלושים שנה היו משנגזרה גזרת בין הבתרים עד שנולד יצחק". וכתב אחר כך. "שאף שאר הישיבות נקראו גרות, ואפילו חברון **'אשר גר שם אברהם ויצחק'**, ואומר **'את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'**", שמזה משמע שגם אברהם בכלל הגזרה היה. ומה שאמר "כפי פירושו שאמר. **'כי גר יהיה זרעך'** משיהיה לך זרע", אין זה פירושו, אלא ממדרש של בראשית רבה שאמרו. **"כי גר יהיה זרעך"** - משיראה לך זרע".

תקבר בשיבה טובה -

ולפיכך מת חמש שנים קודם זמנו.

שהרי אברהם בן מאה שבעים וחמש שנה מת, ולא הגיע לשני חיי בנו שחי מאה ושמונים שנה.

בו ביום מרד עשו.

דכתיב: **"ויבא עשו מן השדה והוא עיף"**, ודרשו רבותינו ז"ל. **"ברציחה, כמה דתימא 'עיפה נפשי להורגים'"** ובאותו יום מת אברהם, כדכתיב. **"הלעיטני נא מן האדום האדום הזה"** ודרשו רבותינו ז"ל. **עדשים אדומות היו, שבשלם יעקב כדי להברות את אביו שהיה אבל באותו יום מאביו, כדפירש רש"י שם.**

פרק טו, טז

ודור רביעי -

לאחר שיגלו למצרים.

ויהיה **"ודור רביעי"** דבק עם **"ועבדום וענו אותם"** שפירושו, במצרים. דאי אפשר לומר **"רביעי"** מעת הגזרה, שאם כן יהיו שש דורות. יצחק ויעקב ויהודה ופרץ וחצרון וכלב בן חצרון.

שבארץ כנען היה מדבר עמו.

ולכן היה **"הנה"** מורה על ארץ כנען.

יהודה פרץ חצרון וכלב.

אבל יעקב אבינו, אף על פי שהיה מיורדי מצרים, אינו נכנס בחשבון, מפני שכבר היה זקן קרוב למיתתו. אי נמי, מפני ש**"ועבדום וענו אותם"** ש**"דור רביעי"** דבק עמו, לא התחיל אלא לאחר מיתתו, כמו שדרשו רבותינו ז"ל מ"למה פרשה זו סתומה". ופירוש **"לאחר שיגלו למצרים"** לאחר שישתעבדו.

פרק טו, יז

ויהי השמש באה -

כמו **"ויהי הם מריקים שקיהם"**.

שהוא חסר 'דבר', כאלו אמר: ויהי דבר זה, שהם מריקים שקיהם.

דאם לא כן ויהיו מיבעי ליה. אף כאן.

יהי דבר זה –

השמש באה, דאם לא כן ותהי השמש מיבעי ליה, מאחר שנכתב "באה" בלשון נקבה. ואף על פי שהשמש הוא בלשון זכר ולשון נקבה כבית ומקום, ואפשר להיות שניהם בפסוק אחד, כמו **"תאכלהו אש לא נפח"**, **"אל המחנה האחת והכהו"**, זה אינו אלא על המעט.

פרק טו, יח

נתתי -

אמירתו של גבוה כאלו היא עשויה.

בבראשית רבה אמרו: "אף מאמרו של הקדוש ברוך הוא הוא מעשה, שנאמר **'לזרעך נתתי'**, אתן אין כתיב כאן אלא **'נתתי'**". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין צורך במקום הזה", כי "אמר - בפעם הראשונה **'לזרעך אתן'** בלשון עתיד וכן בשנית, כי עד הנה לא נתנה לו, ולפיכך אמר לו **'אתננה'**. אבל בשלישית בשעת הברית אמר **'לזרעך נתתי'**, לאמר שיכרות לו ברית על המתנה שכבר נתן לו. ובעת המילה כשאמר לו **'לאחוזת עולם'** אמר לו 'ונתתי' בעתיד", עד כאן דבריו. ואני שמעתי ולא אבין, כי אם חייב מאמרו יתברך בפעם הראשונה והשנית "אתן" בלשון עתיד, שבפעם השלישית היא נתונה בהכרח, לא יחוייב זה. אלא אלו היה אומר בפעם הראשונה והשנית בלשון הווה, כמו **"הנני נותן לו את בריתי שלום"**, שאז יחוייב בהכרח שאחרי הפעם ההיא מיד תהיה נתונה בהכרח, מפני שההווה ישוב מיד עבר אחר הזמן ההווה. ואם אמר זה מצד השנוי, שבפעם הראשונה והשנית נאמר בלשון עתיד ובשלישית נאמר בלשון עבר, הנה אחר הברית הזאת בלשון עתיד - **"ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'"** ואמר ליצחק **"כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל"**, וליעקב - **"הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך"**, ואם היתה נתונה להם מזמן אברהם מה טעם **"אתן"** ו**"אתננה"**, הרי אין כאן שום תוספות ענין בנתינה עד שבעבורו יאמר בלשון עתיד כמו בעת המילה, שבעבור שהוסיף **"לאחוזת עולם"** אמר **"נתתי"** בלשון עתיד, כמו שפירש הוא. ואין להשיב שמה שאמר ליצחק וליעקב בלשון עתיד הוא מפני החדוש, שבא להודיעם שיתן אותה להם לבדם ולא לישמעאל ועשו שגם הם בכלל **"לזרעך נתתי"**, ואם כן לא היה לו לומר **"אתן"** ו**"אתננה"** בלשון עתיד מאחר שאין חדוש בנתינה, כמו גבי **"לאחוזת עולם"**. אלא במקבילים בלבד - ליצחק ולא ישמעאל, ליעקב ולא עשו, אלא היה לו לומר ליצחק. לך ולזרעך נתתי את כל הארצות האל. וליעקב. הארץ אשר אתה שוכב עליה לך נתתיה ולזרעך, שפירשו. כשאמרתי לאברהם **"לזרעך נתתי את הארץ"** לא כוונתי רק בעבורכם, ולא בעבור ישמעאל ועשו.

פרק טו, יט

את הקיני –

ולא נתן להם אלא שבעה גוים.

בבראשית רבה. דכתיב בפרשת ואתחנן. "ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפריזי והחוי והיבوسی שבעה גוים רבים ועצומים ממך", והם השבעה האמורים כאן חוץ מקני וקניזי וקדמוני, כי הרפאים האמורים פה הם החוי האמור שם, כדלקמן. ואף על פי ששם "הכנעני" נאמר על כל האחד עשרה בני כנען - "את צידון בכורו ואת חת ואת היבوسی ואת האמרי ואת הגרגשי ואת החוי ואת הערקי ואת הסיני ואת הארודי ואת הצמרי ואת החמתי" ולכן פעם יכתוב "והיה כי יביאך ה' אלהיך אל ארץ הכנעני" במקום כל האחד עשרה בני כנען, ופעם יכתוב "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והחוי והיבوسی" ויהיה שם הכנעני בשבעה הנשארים, ופעם יכתוב "והביאך אל האמרי והחתי והפריזי והכנעני החוי והיבوسی" ויהיה שם הכנעני במקום הששה בני כנען הנשארים. ואין לפרש כן בשבעה גוים הנספרים בפרשת ואתחנן, כי שם אחר שהזכיר השבעה גוים בשםם וחזר וכתב "שבעה גוים רבים ועצומים ממך", והורה בזה שאין שם הכנעני שם כולל כל הנשארים שלא נזכרו כמנהגו בשאר המקומות, דאם כן מה צורך היה לכתוב אחר שהזכיר אותם בשםם "שבעה גוים", אטו מניינא אתא לאשמועינן.

השלושה אדום ומואב ועמון והם קני וקניזי וקדמוני.

בבראשית רבה כרבנן. דמכיון שנדר לתת להם את ארץ כל העשרה עממין, ולא נתן להם רק ארץ השבעה עממין שהם החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפריזי והחוי והיבوسی ונשארו קני וקניזי וקדמוני שלא נתנם להם בזמן יהושע, ויחוייב מזה בהכרח שיתנם להם בזמן המשיח לקיים את נדרו. ומצינו שאדום ומואב ועמון לא נתנם להם באותו הזמן שנתן להם כל השבעה עממין, אלא גזר על ישראל שלא יקחו מהם מאומה מארצם. ואמר בעד אדום "אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו היושבים בשעיר כו' כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל", וכתוב: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה", וכתוב: "וקרבת מול בני עמון אל תצורם וגו' כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה". ומצינו שבזמן המשיח יתנם להם, כדכתיב: "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". וצריך לומר שקני וקניזי וקדמוני הם הם אדום ועמון ומואב. וכך אמרו בבראשית רבה. "עלתה בדעתו של מקום להנחיל להם לישראל ארץ עשרה עממין, את הקני ואת הקניזי וגו' ולא נתן להם אלא שבעה, את החתי את הפריזי ואת הרפאים ואת

האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסי. ואי זה הם השלושה שלא נתן להם. רבן אמרי: 'אדום ומואב וראשית בני עמון' שלא נתן להם בעולם הזה. אדום שנאמר: 'כי לא אתן לך מארצם ירושה כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר', ובמואב כתיב: 'אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה' וגו', ובעמון כתיב: 'כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה' אבל לימות המשיח יחזרו ויהיו לישראל כדי לקיים מאמרו של הקדוש ברוך הוא".

פרק טו, כ

ואת הרפאים -

ארץ עוג שנאמר בה "הוא יקרא ארץ רפאים".

ואם תאמר, אם כן היינו אמורי, שהרי עוג ממלכי האמורי הוא כדכתיב גבי סיחון ועוג "שני מלכי האמרי", ולמה חזר וכתב עוד "ואת האמורי". ועוד, הרי מהשבעה גוים האמורים בפרשת ואתחנן שנתנו להם הוא החוי. ועל כרחך לומר שהרפאים האמור כאן שהוא מהשבעה גוים שנתנו להם, הוא החוי לא האמרי, וכך אמרו בבראשית רבה. "רבי דוסתאי בשם רבי שמואל בר נחמני אמר: לפי שאינו מזכיר כאן חוי לפיכך הוא מביא רפאים תחתיהם". ושם יש לומר, שארץ רפאים היא ארץ החוי, ועוג אף על פי שהיה מבני האמורי, להיותו גם הוא מהענקים כמו הרפאים, היה דר עמהם. ומפני שהיה איש גדול וממשפחתם, כי כולם בני כנען הם, מינוהו למלך עליהם, והכתוב שקורא אותו "מלך האמורי" ולא מלך החוי, אינו אלא מפני שהיה מבני האמרי ומפני שהיה מלך על החוי ועל ארצם שהיא ארץ רפאים, נקרא גם הוא רפאים ומיתר הרפאים.

פרק טז

פרק טז, א

שפחה מצרית -

בת פרעה היתה.

בבראשית רבה. דאם לא כן "מצרית" למה לי, אלא על כרחך לומר שלא בא הכתוב אלא ליחסה, כדי להודיע כבודו של אברהם בעיני המלכים.

פרק טז, ב

אבנה ממנה -

בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי.

ופירוש **"ממנה"** - בסבתה. כלומר, שבסבתה אזכה גם אנכי בבניין בניים, לא ממנה כמשמעה, דהיאך תהיה היא בנוייה מבני צרתה.

לקול שרי -

לרוח הקדש שבה.

בבראשית רבה אמרו. "הדא הוא דכתיב **'ועתה שמע לקול דברי ה'''**, ויהיה פירוש **"לקול שרי"** לקול הבא לשרי, כי שרי אחת משבע נביאות היתה, כדאיתא בפרק קמא דמגילה, לא לקול היוצא משרה, דאם כן **'וישמע אברם לשרי'** מיבעי ליה.

פרק טז, ג

ותקח שרי -

לקחתה בדברים.

בבראשית רבה. שאין לשון לקיחה בכל מקום נופלת אלא על הקנין, ולא לקחה שרה עכשו לקנין, כי כבר היתה קנויה לה מקודם, מאחר שהיתה שפחתה.

עשר שנים -

מועד הקבוע לאשה.

ביבמות פרק הבא על יבמתו, דאם לא כן **"מקץ עשר שנים"** למה לי. אלא על כרחך לומר דלא אתא אלא למילף מיניה "מועד הקבוע לאשה". אבל לא מטעם דאם לא כן למה לא נשא אותה קודם זה הזמן או אחריו, דאם כן תן לי ערב. ועוד, נילף מיצחק, דכתיב ביה. **"ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה"**, וכתיב. **"ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם"**. וכי תימא שאני יצחק דעקור הוה, כדאמר רבי יצחק. "על אשתו לא נאמר אלא **'לנוכח אשתו'**, מלמד ששניהן עקורים היו", אברהם נמי עקור הוה, כדאמר רבי אמי. "אברהם ושרה טומטומין היו, שנאמר **'הביטו אל אברהם אביכם וגו' ואל מקבת בור נוקרתם'** מלשון נקבות. ופירוש **"נוקרתם** - כמו **'קרתי ושתיתי'**". וליכא למימר השתא נמי נילף מיצחק מיתורא ד**"ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם"**, דאם לא כן למה לי, דהוה מיבעי ליה לכדרבי חייא בר אבא, "דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן. למה נמנו שנותיו של ישמעאל, כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב", ללמוד מהן שגדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם, כדאיתא בשילהי פרק קמא דמגילה.

לשבת אברם -

מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ כו'.

דאם לא כן **"לשבת אברם"** למה לי, אי לאשמועין דלא תימא משנשא שרה, מאי נפקא מינה. אבל לא מטעם דאם לא כן הוה נסיב לה להגר בשני קמאי דחוצה לארץ, דהא קודם בואן בארץ עקור הוה, עד שבא לארץ, כדכתיב **"לך לך"** והדר **"ואעשך לגוי גדול"** - וכאן אי אתה זוכה לבנים". והא דכתב רש"י בפרק הבא על יבמתו. "והא דלא נסיב לה בהנך שני קמאי עד שלא בא לארץ, שהיו שנים מרובות, ללמדך שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו, דילמא משום עון חוצה לארץ הם עקורים", אינו אלא לפי הקא סלקא דעתך דאכתי לא שמיע להו דעקור הוה, אבל בתר דשמיע להו, צריך לומר דמפיק לה מיתורא דקרא **"לשבת אברם"** כי היכי דמפיק מיתורא ד**"מקץ עשר שנים"** ל"מועד הקבוע לאשה".

לפי שלא נאמר לו **"ואעשך לגוי גדול"** עד שיבא לארץ ישראל.

פירוש. כיון **"שלא נאמר לו 'ואעשך לגוי גדול' עד שיבא לארץ"**, הנה קודם שיבא לארץ הוא בחזקת עקור ואינו עולה לו מן המנין, אבל כשבא לארץ שנאמר לו: **"ואעשך לגוי גדול"** ואינו בחזקת עקור, עולה לו מן המנין. ואם תאמר, אם כן הא דפריך בפרק הבא על יבמתו. "אי הכי אברהם נמי עקור הוה", הוה ליה לשנויי הרי כבר בא לארץ ששם נאמר לו: **"ואעשך לגוי גדול"**. יש לומר, אף על פי שנאמר לו: **"ואעשך לגוי גדול"** משיבא לארץ, לא נתרפא מהעקור עד סוף עשר שנים משבא לארץ, שבא על הגר על פי הדבר. כדכתיב **"לקול שרי"** ופירש רש"י: **"לרוח הקדש שבה"**,

אלא כל אותן עשר שנים נמי עקור הוה אף על פי שכבר נתבשר ואינו עקור אלא לפי שעה, ואפילו הכי גמרינן מיניה לשאר אינשי דעלמא מיתורא דקרא, דאי לאו לדרשא למאי הלכתא אשמועין קרא **"לשבת אברם בארץ"**. וכיון דמיתורא דקרא הוא דילפינן לה, אף על גב דאברהם עקור הוה גמרינן מיניה שאין ישיבת חוצה לארץ עולה מן המנין. וכן פירש רש"י לענין שהיית עשר שנים דילפינן מאברהם אף על גב דעקור הוה, "דאי לאו לדרשא, למאי הלכתא אשמועין קרא **'מקץ עשר שנים'**". ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל על רש"י ז"ל ואמר. "שהטעם הזה אינו יפה, ששיבת חוצה לארץ הלכה פסוקה היא שאינה עולה לשום אדם בעולם, ומשנה ששנינו בה בכל אדם היא, ואם היה מפני ההבטחה הזו לאברהם, היתה עולה לשאר האנשים", איננה טענה, שהרי זה הטעם של רש"י ז"ל אינו אלא לאברהם לבדו, אבל שאר אינשי דעלמא דלא ילפי מאברהם, שהרי אברהם עקור הוה כל זמן ישיבתו בחוצה לארץ, אלא מיתורא דקרא אנו למדין שאין חוצה לארץ עולה להם מן המנין אף על פי שאינן עקורין, דאם לא כן למאי הלכתא אשמועין קרא **"לשבת אברם בארץ"**. אבל התימה מהרמב"ן ז"ל שטען. "שאם היה מפני ההבטחה הזו לאברהם היתה עולה לשאר האנשים", למה לא טען

מאברהם עצמו שכל עוד שלא בא על הגר שלא היה ראוי שתהיה ישיבת הארץ עולה לו שכשבא על הגר על פי הדבר בחזקת עקור הוה כדפריש בגמרא "אברהם נמי עקור הוה". ואם ישיב שכבר תרצו בגמרא שהילפותא הזאת אינה אלא מיתורא דקרא, זאת התשובה בעצמה תספיק גם לטענתו ז"ל. ועוד, אף אם תרצה לומר שמדברי הרב משמע שלאברהם לבדו אינה עולה מפני ההבטחה, אבל לשאר האנשים עולה, כפי מה שהבין מדבריו, עדיין אין טענה עליו, שהרי גאוני עולם פסקו בהדיא ששיבת חוצה לארץ עולה מן המניין חוץ מאברהם. וגם מלשון הבריתא עצמה יש קצת ראייה מדקתני. "אינה עולה לו" דמשמע לאברהם לבדו. ומה שכתב רש"י ביבמות. "ללמדך שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו, דשמה משום עון חוצה לארץ הם עקורים" אינו אלא לפי הקא סלקא דעתך שאברהם אבינו לא היה עקור, ומשום הכי כתב נמי. "והאי דלא נסיב לה בהנך שני קמאי עד שלא בא לארץ שהיו שנים מרובות, ללמדך שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו, דשמה משום עון חוצה לארץ הם עקורים", אבל לפי המסקנא דמסיק התם "דאברהם אבינו עקור היה" צריך לומר דהאי דלא חשיבא ליה ישיבתם של חוצה לארץ הוא מפני שלא נאמר לו עדיין **"ואעשך לגוי גדול"** עד שיבא לארץ, והיה אז בחזקת עקור לגמרי, מה שאין כן משבא לארץ, שכבר נאמר לו "ואעשך" ואינו עקור לגמרי אלא לפי שעה, מאחר שכבר נתבשר אף על פי שלא יצא מעיקורו לגמרי עד שבא על הגר על פי הדבר, אבל לשאר בני אדם שאינם בחזקת עקורים עולה להם מן המניין. וכן פסק הרמב"ם ורב אלפסי והסמ"ג ז"ל והמרדכי בשם זקנו רבינו אב"ן ובשם ריב"ש.

פרק טז, ד

ויבא אל הגר ותהר -

מביאה ראשונה.

בבראשית רבה כדרכי לוי. דאם לא כן **"ויבא אל הגר"** למה לי, הוה ליה למימר 'ותתן אותה לאברם לאשה ותהר', כמו שכתוב בזלפה **"ותתן אותה ליעקב לאשה ותלד"** שאין כתוב בה 'ויבא אליה'. אבל גבי בלהה דכתיב בה **"ויבא אליה ותהר"** צריך לומר מביאה ראשונה כדהכא, אלא שרש"י סמך על זה. ובבראשית רבה הקשו. "והלא אין האשה מתעברת מביאה ראשונה" ותרצו. "שלטה בעצמה", שמיעכה באצבע ונשרו בתוליה.

ותקל גברתה בעיניה -

אמרה, שרה זו אין סתרה כגלויה כו'.

בבראשית רבה. דמ"ותרא כי הרתה ותקל" משמע דקלותה של שרה מסיבת ההריון היתה, דאם לא כן הוה ליה למימר ותהר ותקל גבירתה בעיניה.

פרק טז, ה

חמסי עליך -

חמס העשוי לי, עליך אני מטילה העונש.

פירוש "חמסי" - העשוי לי, לא שאני עושה. כי יו"ד הכנוי פעם מורה על הפועל ופעם מורה על הפעול. גם הוסיף על מלת "עליך" - "אני מטילה העונש", מפני שבזולת זה מורה שחמסי יהיה עליך, ואין הדבר כן, רק שהיא מטילה העונש עליו, על צד התפלה, שהמכוון מזה אינו רק להטיל עליו עונש החמס העשוי לה, לא להטיל עליו החמס עצמו, כי איך יתכן שתטיל החמס העשוי לה עליו.

ועוד דבריך אתה חומס ממני.

שבזה אין צורך להוסיף לא "אני מטילה" ולא מלת "עונש", כי החמס העשוי לה, שהוא חמס הדבור, הוא עליו, כי הוא הפועל. ושתי הלשונות בבראשית רבה.

אנכי נתתי שפחתי וגו' ביני וביניך -

כל בינך שבמקרא חסר.

יו"ד בין הנו"ן והכ"ף, ונקוד הנו"ן בשוא והכף בקמץ, שהוא נוכח הזכר. וכאן ששם יו"ד בין הנו"ן והכ"ף קרי ביה ביניך, הנו"ן בצרי, שיו"ד הנח מורה עליו, והכ"ף בשוא שהוא נכח הנקבה, ויהיה לנוכח הגר, שאף להגר אמרה כן, שהכניסה עין הרע בעבורה.

פרק טז, ו

ותענה שרי -

היתה משעבדת בה בקושי.

בבראשית רבה. פירוש: שלא כמנהג השפחה, דאם לא כן מאי "ותענה".

פרק טז, ח

אי מזה באת -

איה המקום שתאמרי עליו מזה אני באה.

דאם לא כן מאי "אי מזה", 'מאי זה' מיבעי ליה, כי המ"ם לעולם הוא בתחלת התיבה המורה על השאלה, כמו "מאין תבא".

פרק טז, יא**הנך הרה -**

כשתשובי תהרי.

בבראשית רבה. לא שבשרה על ההריון שעבר, שכבר ידעה זה, כדכתיב "ותרא כי הרתה ותקל" כו'. ועוד, הרי כבר הפילה כדלעיל. ומשום דקשיא ליה ממלת "הנך" המורה על שהיא הרה עכשו, וזו אינה הרה עכשו, אלא שבשרה על העתיד כשתשוב, הוכרח להביא קרא ד"הנך הרה" דאשת מנוח שהוא לעתיד.

ויולדת בן -

כמו ויולדת בן.

שהוא בינוני, שאם היה פועל עבר והוי"ו השיבו לעתיד, אין טעם לוי"ו שבין היו"ד והלמ"ד. ומשו"א התי"ו לא קשיא, כי כמוהו "יושבת בלבנון מקוננת בארזים" שהם בינוניים.

וקראת שמו -

צווי.

פירוש: פועל עבר לנוכח הנקבה, והוי"ו השיבו לעתיד, כאלו אמר ותקראי, שהוא כמו צווי, לא פועל עבר לנקבה נסתרת, כמו "וקראת אתכם". ואין טענה מהתי"ו שאינה בשו"א, כי כן הוא המשפט בהיות הלמ"ד אות גרונית - "הלא שמעת בתי".

כמו שאומר לזכר "וקראת את שמו יצחק".

שהוא פועל עבר לנוכח הזכר, והוי"ו השיבו לעתיד, כאלו אמר ותקרא. והוצרך להביא הדמיון מהזכר, מפני שבהיות הלמ"ד גרונית, אין הבדל בפועל עבר בין הנקבה הנסתרת ובין הנקבה לנוכח, כי הנסתרת והנוכח - וקראת. ולא כן הזכר, כי הנסתרת - וקרא, והנוכח וקראת.

פרק טז, יב**פרא אדם -**

אוהב מדברות.

ונקרא "פרא" כדכתיב. "פראים במדבר".

ועל פני כל אחיו ישכן -

שיהיה זרעו גדול.

עד שמרוב רבוי הוא שוכן עם כל אחיו בני קטורה בכל מקום שהם שוכנים שם.

פרק טז, יג

אחרי רואי -

בביתו של אברהם.

ששם הייתי סבורה שמפני גבירתי נזקקתי בראית המלאך, עכשו שראיתי אותו הלום במדבר, ידעתי שהוא רואה בעלבונם של עלובים, ולכן ראוי שיקרא שמו אלוה הראיה שרואה בעלבון של עלובים, בבראשית רבה.

פרק טז, יד

באר לחי רואי -

כתרגומו

בירא דמלאך קיימא איתחזי עלה. שמלת "לחי" מורה על המלאך שהוא חי וקיים, ומלת "רואי" - שנראה לי, כאלו אמר. באר למלאך שנראה לי. והמתרגם קצר בלשונו שהיה לו לומר. בירא דמלאך קיימא איתחזי לי עלה, פירוש - על הבאר.

פרק טז, טו

ויקרא אברם שם וגו' -

אף על פי שלא שמע אברם.

שאלו הגידה לו הגר, היה ראוי להכתב קודם, כדי שיכתוב אחריו. ויקרא אברם וגו', כמנהג הכתוב בכל מקום.

פרק יז

פרק יז, א

אני אל שדי -

אני הוא שיש די באלהותי.

שאיני צריך לזולתי, כי כל מה שזולתי הם עלולים, ואין קיומם אלא בעילתם, ואני עילת כל העילות וכלם צריכים לי, ואני די באלהותי.

והיה תמים -

אף זה צווי אחר צווי

פירוש: "התהלך לפני" וגם "היה תמים". וזהו שכונן רש"י ז"ל באומרו: "והיה

תמים -

אף זה",

אחר כך חזר ופירש:

"צווי אחר צווי",

הצווי הראשון שיתהלך לפניו ביושר ובאמונה כרמוז במלת "לפני", והצווי השני שיהיה תמים שלם בכל נסיונותיו שלא יהרהר אחריו.

ומדרשו: התהלך לפני במצות מילה שעל ידה תהיה תמים כו'.

ולא שהוא צווי אחר צווי.

פרק יז, ה

כי אב המון גוים –

שאף יו"ד של שרי נתרעמה על השכינה.

פירוש: אף על פי שהרי"ש של אברהם היה משרת עם המ"ם במקום ארם, שהיה אב של ארם, כדאיתא בשילהי פרק קמא דברכות, ופירש רש"י. "לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר. **'בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם'**, ואומר. **'אל ארם נהרים אל עיר נחור'**", ועכשו שהיה אב לכל המון האומות היה ראוי להמיר הרי"ש בה"א לקרותו אבהם. מכל מקום הניח הרי"ש במקומו, אף על פי שעכשו אין לו שום שרות, כדי שלא יתרעם על השכינה כיו"ד של שרי.

פרק יז, ו

ונתתיך לגוים -

ישראל ואדום.

כי ישראל גוי אחד, לא גוים בלשון רבים.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון בעיני שיבשרנו בעת ברית המילה על עשו, והוא איננו מקיים המילה וגם לא נצטוו עליה, כמו שדרשו בסנהדרין. **'כי ביצחק'** ולא **'כל יצחק'** אבל ישראל לבדם נקראו גוים ועמים. וכן כתוב **'אף חובב עמים'**, **'עמים הר יקראו'**, **'אחריו בנימין בעממיו'**. גם אחר הולדת השבטים כלם אמר. **'גוי וקהל גוים יהיה ממך'**, **'ונתתיך לקהל עמים'**, עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שטען. "איך יבשרנו בעת המילה על עשו שאינו מקיים המילה וגם לא נצטוו עליה" אינה טענה, כי לא יחוייב מהיות בשורת **"והפרתי אותך ונתתיך לגוים"** בעת ברית המילה שיהיו הגוים ההם ממקיימי המילה, כי הנה בשרו גם בשורת **"ונתתי לך ולזרעך וגו' לאחוזת עולם"** ואין בבשורה הזאת ענין למילה אלא שכר המילה, ויהיה גם זה שכר המילה ולא מענין המילה. גם מה שטען. "וישראל לבדם נקראו עמים וגוים" אינה טענה, כי אף על פי שמלת גוים נאמרת על ישראל לבדו, לא יחוייב שלא תאמר על אומות רבות,

ומאחר שאפשר שתאמר פה על ישראל ואדום, למה לא נפרשנה על שתיהן ותהיה מלת "גוים" פה לאומות רבות כמשמעה.

פרק יז, ח

לאחזת עולם -

ושם "והייתי להם לאלהים".

דאם לא כן "והייתי להם לאלהים" למה לי, הרי כבר כתוב לעיל מיניה "להיות לך לאלהים ולזרעך".

פרק יז, י

המול -

כמו להמול.

שהוא דבק למעלה, דאם לא כן יהיה צווי, כמו "הכון לקראת אלהיך", וזה אי אפשר, שהרי כתוב אחריו "ונמלתם".

פרק יז, יא

ונמלתם -

אבל ימול לשון יתפעל,

כמו "יעשה לכל מלאכה" "ואם האכל יאכל". שהוא הנימול, לא המל את אחרים כמו "ונמלתם", שאם כן יחסר הפועל.

פרק יז, יג

המול ימול יליד ביתך -

שיש יליד בית נמול לאחד.

דתרי קראי כתיבי, כתיב. "ובן שמונה ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף" הרי שנימול לשמונה, וכתיב. "המול ימול יליד ביתך ומקנת כסף" סתמא, דמשמע שנמול לאחד, ואף על פי שלא עברו עליו שמנה ימים ללידתו. ומסתברא דיליד בית הנמול לשמונה הוא כשלקח שפחה מעוברת וילדה בתוך ביתו, וכל שכן כשנתעברה וילדה בתוך ביתו, שהוא בכלל "ימול לכם" - כשלכם. ויליד בית הנימול לאחד, הוא כשלקח שפחה לעובריה ונתעברה בביתו וילדה, שאין לו בגוף השפחה כלום, או כשלקח שפחה שלא להטבילה, או כשלקחו שנים שפחה אחת מעוברת זה השפחה וזה העובר, שכל אלו אינם בכלל "ימול לכם" - כשלכם, כיון שאין לו קנין בגוף השפחה או שאינה טמאה טומאת לידה. "ונמולים לאחד" פירוש, אף ביום לידתם.

פרק יז, יד**וערל זכר -**

כאן למד שהמילה באותו מקום.

בבראשית רבה. דאם לא כן "זכר" למה לי, וכי יש ערל נקבה.

ונכרתה -

הולך ערירי ומת קודם זמנו.

כדמשמע מההיא דפרק הבא על יבמתו דפריך. "ערירי' דכתיב בדודתו למה לי", שפירושו. כיון דכתיב ביה כרת, וכרת בכל מקום הוא פהולך ערירי ומת קודם זמנו, למה נכתב בה "ערירים ימותו". דאי כפירש ריב"א שאמר: שאינו נכרת הוא וזרעו אלא בעריות, דכתיב בהו "ערירי", אם כן מאי האי דפריך "ערירים' דכתיב בדודתו למה לי". אי משום דמאשת אח שמעינן ערירי בכל העריות כדפירש ריב"א, הוה ליה לאקשוויי ערירי דאשת אח למה לי דכתיב לבסוף, דמדודתו שמעינן ערירי בכל העריות. ופירוש "ומת קודם זמנו" - "שאינו מגיע לששים שנה, שהוא מיתת כל אדם, כדאיתא בשילהי מועד קטן. רב יוסף כי הוה בר שתין שנין עבד יומא טבא לרבנן אמר. השתא נפקי לי מכרת. אמר לו אביי. נהי דנפק מר מכרת דשני, מכרת דיומי מי 'נפק מר', דאמרינן התם. 'מת ביום אחד מיתה של זעם, שנים מיתה של בהלה, שלשה מיתה של כרת'. אבל בירושלמי אמרו. 'דכרת אינו מגיע לחמשים שנה' ומפיק לה מ'אל תכריתו את שבט הקהתי וגו' וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו' פירוש. אמרה תורה עשו להם תקנה שלא ימותו בעבודתן קודם חמשים שנה. וכתביב. 'אל תכריתו' משמע דכרת היינו שמת קודם חמשים שנה", והוא חולק עם התלמוד שלנו.

ואם תאמר, לרש"י ז"ל שפירש הכרת. "שהולך ערירי ומת קודם זמנו" הוה ליה לאביי למימר. נהי דנפק מר מכרת דשני, מכרת דבני מי נפק מר, דעדיפא טפי דאפילו מכרת דשני לא נפק, כל עוד שבניו קיימים, ומדלא קאמר הכי שמע מינה שגם הוא סובר דנפק ליה מכרת דשני אף על פי שבניו קיימים. כבר תרצו התוספות. שלא היו לו בנים קטנים, דדוקא קטנים נענשים בעון אביהם ולא גדולים. דהשתא מצינן לתרוצי נמי ההיא דפרק בתרא דמועד קטן דאמרינן. "מת בחמשים שנה זו היא מיתת כרת", ופירש רש"י. "מחמשים שנה ולמעלה", והיינו כדרבה דאמר. "מחמשים שנה ועד ששים שנה זו היא מיתת כרת. והאי דלא חשיב להו, משום כבודו של שמואל הרמתי" שמת בחמשים ושנים שנה, שקצר הקדוש ברוך הוא את ימיו שלא יראה במיתת שאול, וקרי ליה למיתתו של שמואל

כרת אף על פי שהיו לו בנים, שנאמר "ויהי כי זקן שמואל ולא הלכו בניו" כו', דמיירי בגדולים.

פרק יז, טו

לא תקרא את שמה שרי -

שרה לי.

פירוש. לאומתי, כדאיתא בשילהי פרק קמא דברכות. "בתחלה נעשת שרה לאומתה, ולבסוף נעשת שרה לכל האומות". ופירש רש"י. "שרי לשון יחיד משמע שרתי".

פרק יז, טז

וברכתי אתה -

שחזרה לנערותה.

דאם לא כן מאי "וברכתי אותה" ואחר כך "וגם נתתי ממנה לך בן", אי זו היא הברכה הקודמת לבן, זו היא חזרת נערותה.

וברכתי -

בהנקת שדים.

דאם לא כן מאי "וברכתי" אחר "וגם נתתי ממנה לך בן", אי זו הוא הברכה המאוחרת לבן, היא הנקת שדים.

כשנצרכה לך כו'.

דאם לא כן מאי קא משמע לן, והלא סתם יולדת יש לה הנקת השדים, וכל שכן זו שחזרה לנערותה.

פרק יז, יז

הלבן -

יש תמיהות רבות שהן קיימות.

שאינן באות להכחיש הענין דומיא ד"השומר אחי אנכי", "המן הסלע הזה נוציא לכם מים", אלא קיימות - בלתי מכחישות, דומיא ד"הנגלה נגליתי", "הרואה אתה", אף זו היא קיימת, שהוא מאמת בלבו שלבן מאה שנה כמוני יולד, דאם לא כן למה לא הקפיד הקדוש ברוך הוא עליו על הצחוק שלו כמו שהקפיד על הצחוק של שרה. אבל מה שכתב אחר זה. "וכך אמר בלבו. הנעשה חסד זה לאַחַר, מה שהקב"ה עושה לי" מורה שגם זה מאותן שבאות להכחיש הענין הוא, כמו

"השומר אחי אנכי", שהרי כפי הפירוש הזה, התימה הזה אינו נופל אלא על האחר, שאצל האחר לא בא אלא להכחיש, שלא יתכן לשום אחד שיוליד בן לבן מאה שנה, ואם כן גם זו מהמכחישות היא ולא מהקיימות. אבל גבי שרה שפירש **"ואם שרה הבת תשעים שנה - היתה כדאית שתלד"**, אתיא שפיר, ששם ודאי היא מהמקיימות, דאם לא כן היה מקפיד ה' עליו על זה.

ואם שרה הבת תשעים שנה -

ואף על פי שדורות הראשונים היו מולידים בני חמש מאות שנה, בימי אברהם נתמעטו השנים כו'.

לא הבינותי דבריו בזה, כי אף על פי שנתמעטו השנים בימי אברהם, עדיין הקושיא במקומה עומדת, שלא היה לו לתמוה על זה, כי יחס המאה אל המאה שבעים וחמש, שהם שנותיו של אברהם, הוא בקרוב כיחס החמש מאות אל התשע מאות חמשים, שהם שנותיו של נח. ועוד, שלא הוליד בן חמש מאות שנה אלא נח לבדו, שנסתם מעיינו כדי שלא יוליד בנים שאינם הגונים ויהיו יותר מבני מאה שנה ויתחייבו כלייה, כדכתב רש"י שם ואין להביא ממנו ראייה להקשות לאברהם על שתמה ואמר: **"הלבן מאה שנה יולד"**. וגם מ"צא ולמד" אין ראייה, כי השלשים והשבעים תחלת הולדתו היו, אבל סוף הולדתו דכתיב בהו: **"ויולד בנים ובנות"**, אפשר שהיו סמוך למיתתו שהיו בני מאתיים שנה. ואברהם אבינו עליו השלום לא היתה תחלת הולדתו בהיותו בן מאה שנה עד שיתמה, שהרי בהיותו בן שמונים ושש שנה כבר הוליד את ישמעאל, ואלו היתה שרה נותנת לו את הגר שפחתה קודם זה היה מוליד בלי ספק, והנה גם אחר היותו בן מאה וארבעים שנה הוליד עוד ששה בנים זה אחר זה. ואם כן מהו התימה הזה שתמה ואמר: **"הלבן מאה שנה יולד"**, עדיין הקושיא במקומה עומדת. וכן הרי יעקב בן בנו שלא היו כל שנותיו רק מאה ארבעים ושבע שנה והוליד את יוסף בהיותו בן תשעים ואחד ואת בנימין בהיותו בן תשעים וחמש שנה.

פרק יז, יח

לו ישמעאל יחיה לפניך -

איני כדאי למתן שכר כזה.

לא שלא היה חפץ בבשורת לידת יצחק כפי המובן מתשובת אברהם על זה. יחיה לפניך ביראתך. דאם לא כן **"לפניך"** למה לי, ומאי **"לפניך"** והרי כאן שתי בקשות. האחת, שיחיה. והשני, שיחיה ביראתו, שאם לא כן **'יחיה לפניך'** מיבעי ליה. וה' לא השיב לו רק על הבקשה הראשונה להיותה מתיחסת לבשורת הבנים משרה, ואמר. שמה שהבטחתיך משרה אקיימנו, וגם מה שבקשת על ישמעאל

שיחיה, שמעתיך. אבל הבקשה השנית, שאינה מתייחסת עם בשורת לידת שרה, לא הוצרך להשיב לו, או שמא מפני שידע שעתיד לצאת לתרבות רעה לא רצה לבשרו על הרעה. ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל על דברי הרב ואמר. "ואיננו נכון בעבור שאמר 'ולישמעאל שמעתיך'", אינה טענה.

פרק יז, כ

שנים עשר נשיאים -

כמו "נשיאים ורוח".

בבראשית רבה. דאם לא כן למה שינה לקראתן **"נשיאים"** ולא שבטים כבני יעקב שהוא מלשון גבורה, או שרים וראשים ואלופים כמנהג הכתוב בכל מקום.

פרק יז, כב

מעל אברהם -

לשון נקייה כלפי שכינה.

לומר בלשון "על", דאם לא כן 'ויעל אלהים מאת אברם' מיבעי ליה. וכל זה אינו אלא לפי פשוטו, אבל לפי המדרש, למדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום. פירוש. כל הצדיקים, שהן בלי יצר הרע, אף כי בעפר יסודם, נקראים **"מרכבתו של מקום"**,

כמו שנקראים השמים העליונים מרכבתו - **"רוכב שמים בעזרך"**, **"לרוכב בשמי שמי קדם"**. ומפני שלא מצינו בשום מקום שהצדיקים מרכבתו של מקום רק באבות, שנאמר. **"ויעל אלהים מעל אברהם"**, **"ויעל מעליו אלהים"**, **"והנה ה' נצב עליו"**, לפיכך אמר ריש לקיש. "האבות הן הן המרכבה" אף על פי שהדבר שוה בכל הצדיקים. דאם לא כן מאי שנא הני מכל הצדיקים שבעולם. ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל על דברי הרב ואמר. "אבל לשונם בבראשית רבה. 'האבות הן הן המרכבה'", אינה טענה.

פרק יז, כג

וימל -

לשון ויפעל.

מבנין הקל, שמל את אחרים.

פרק יז, כד

בהמולו -

בהפעלו.

מבנין נפעל, שקבל המלה,

כמו "בהבראם"

לשון נפעל, שקבלו הבריאה.

פרק יז, כה

בהמולו את בשר ערלתו -

הוזקק לחתוך הערלה ולפרוע המילה.

בבראשית רבה. דכל אתין וגמין רבויין. ואף על גב דאמרינן בפרק הערל. "אמר רבה בר רב יצחק אמר רב. לא נתנה פריעה לאברהם אבינו, שנאמר: 'שוב מול את בני ישראל שנית'", מכל מקום קיימה הוא מעצמו, כמו שקיים כל התורה אפילו עירובי תבשילין כדאיתא ביומא. אבל מצות מילה לא קיימה עד שנצטווה בה, משום דיודע היה שעתידי להצטוות עליה, ואז יהיה מצווה ועושה, שהוא גדול ממי שאינו מצווה ועושה, כדאיתא בקדושין. ועוד, שאז יהיה קדוש ה' בקיום המצוה הזאת יותר ממה שהיה מקיים אותה מעצמו, מפני שעם הצווי נודע לכל העולם שכדי לקיים צויו יתברך מל את עצמו ולא חשש מכל ליצני הדור שהיו מלעיגין עליו לומר: ראו זקן זה שהוא בן מאה שנה רוצה לחתוך את ערלתו מפני צווי ה' ואינו חושש לא לצערו ולא לבושתו, ואלו היה מל את עצמו שלא בצויו יתברך, היו אומרים עליו שעל פי הרפואה עשה מה שעשה, כי אולי חולי היה לו באותו מקום ורפואתו אינה אלא בחתיכת בשר ערלתו. אי נמי, הא דדרשי מרבויה ד"את" לפריעה, אתיא כאידך דרשא דבראשית רבה, דדרשי גבי. "המול ימול" - מילה ופריעה" ופליגא אההיא דפרק הערל.

פרק יז, כו

בעצם היום הזה -

שמלאו לאברהם תשעים ותשע ולישמעאל שלוש עשרה נמול.

שאם לומר שבו ביום עצמו שנצטווה נמול, הרי כבר אמור "וימל בעצם היום הזה". ופירוש "שמלאו" - מיום אל יום, וכדרכי יהושע דאמר. "בניסן נולדו האבות". ואף על גב דקיימא לך כרבי אליעזר דאמר מתשרי מונין שנות נח ושנות הדורות, דתנו רבנן. חכמי ישראל מונין "למבול כרבי אליעזר", ופירש רש"י. "למבול כרבי אליעזר - דמנין שנות נח ובריאת העולם ושנות הדורות מונין מתשרי תחלת השנים", מכל מקום לשאר מילי דרבי אליעזר דאמר. "בתשרי נברא העולם ובתשרי נולדו האבות" לא פסקו חכמי ישראל כמותו, שהרי בהדיא אמרו. "ולתקופה כרבי יהושע", וכן פירש רש"י. "חכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר - מנין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות מונין מתשרי כרבי אליעזר תחלת

השנים שלהם. ולא משום דסבירא להו בתשרי נברא העולם, אלא בתשרי ראש השנה לשנים, ובניסן נברא העולם, כדקתני. ולתקופה כרבי יהושע, כשמוני תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שבניסן נבראו. וכיון דחכמי ישראל אינן סוברין כרבי אליעזר אלא במנין השנים בלבד, אין לקחת ראייה מזה בשאר מילי דרבי אליעזר דאמר. בתשרי נברא העולם ובתשרי נולדו האבות, שהרי הם סוברים שבניסן נברא העולם כרבי יהושע, והוא הדין נמי יש לומר שהאבות נולדו בניסן כרבי יהושע. "והא דמצלינן האידינא בראש השנה. 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון' כבר תירץ רבינו תם ן דקיימא לן כרב עינא דפריך מ'שוה יובל לראש השנה'. ומוקי לה דלאו משום ברייתו של עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נידון בו או להתקיים או לא, שזה שייך נמי ביום הכפורים של יובל דהוקש להראש השנה. ואף על גב דמשני ליה לרב עינא שפיר, לא הדר ביה. אי נמי, בתשרי עלה במחשבה לבראותו ולא נברא עד ניסן ודכוותה אשכחן בפרק עושין פסין גבי אדם, שעלה במחשבה לבראת שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד", כדכתבו התוספות.

ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל על רש"י ז"ל שאמר "בעצם היום הזה שמלאו לאברהם תשעים ותשע ולישמעאל שלוש עשרה נמולו" ואמר. "ומה טעם להזכיר זה. ועוד, שאי אפשר זה שכבר הסכימו לדברי רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם ובתשרי נולדו האבות, ובפסח נולד יצחק, והכתוב אומר 'למועד הזה בשנה האחרת', והוא כתב בפרשת וירא כי היתה הבשורה בפסח ולפסח הבא נולד יצחק", אינה טענה. שלא הסכימו חכמי ישראל לדברי רבי אליעזר אלא במנין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות, אבל בבריאת העולם כרבי יהושע סבירא להו דאמר. "בניסן נברא העולם" כדקתני. "ולתקופה כרבי יהושע". וכן כתב גם הסמ"ג ז"ל "דקיימא לן לתקופה כרבי יהושע דאמר בניסן נברא העולם ביום הראשון ובתחלת ליל רביעי נתלו המאורות" כו', וכיון שכן איכא למימר דהוא הדין נמי לידת האבות בניסן היתה כרבי יהושע.

פרשת וירא

פרק יח

פרק יח, א
וירא אליו –

לבקר את החולה.

בפרק השוכר את הפועלים. אית דמפרשי, דמפיק לה מדלא הוזכר בזאת המראה שום דבור. וקשה, דאם כן ההיא דפרק מפנין דאמר רב יהודה אמר רב. "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, דכתיב. **'ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור'** ואמר רבי אלעזר. בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אין קטון אומר לגדול המתן עד שאבא אצלך, ואלו בהקדוש ברוך הוא כתיב. **'ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך'**". והוא מה שכתב רש"י אחר זה.

"דבר אחר. קדש הוא, והיה אומר לקב"ה. המתן לי עד שארוץ ואכניס את האורחים".

רוצה לומר שהוא חולק על הבקור, שהרי לפי זה מצינו שדבר לו ה' אחר שהכניס את האורחים והאכילם ושלחם, כדכתיב: **"ואברהם הולך עמם לשלחם"** וה' אמר כו' עד **'ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה' כו'**. ואי אפשר לומר כן, שהרי בפרק השוכר את הפועלים אמרו. **"מאי 'כחום היום'."** אמר רב חמא בר חנינא. אותו היום יום שלישי למילתו היה ובא הקדוש ברוך הוא לשאול לו.

הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתקה כדי שלא להטריחו באורחים.

נפק, חזייה להקדוש ברוך הוא דקאי אבבא. היינו דכתיב. **'אל נא תעבור מעל עבדך'**, דכיון דחזא דקא אסר ושרי, אמר. לאו אורח ארעא למיקם הכא". אלמא אפילו למאן דמפרש **"אדני - קדש"** והיה אומר להקדוש ברוך הוא שלא יעבור מעל עבדו, אית ליה שבא הקדוש ברוך הוא לשאול בשלומו.

ואף על פי שיש חלוק בין הא דהשוכר לההיא דמפנין, דבההיא דהשוכר משמע שמפני שהשכינה היתה רוצה להסתלק מעל אברהם משום "דלאו אורח ארעא" כו' אמר. **"אל נא תעבור"**. ובמפנין משמע שמפני שרצה אברהם לילך לקראת האורחים להכניסן אמר שימתין לו עד שיכניס את האורחין, מכל מקום בענין שאמר לו להקב"ה שלא יעבור שוין הן. וכיון שאמר לו שלא יעבור מצינו לפרושי שהמתין לו עד שהכניס את האורחים והאכילם ועשה להם לוייה. כדכתיב: **"ואברהם הולך עמם לשלחם"**, ואחר כך התחיל לומר שהשכינה שבאה אליו, שאמר לו שלא יעבור, מה עשה, ואמר. "וה' אמר" כו'. ואלו היתה התחלת נבואה, היה לו לומר. 'ויאמר ה' וכו' כמנהג כל הנבואות, ואפילו הכי אמרו שבא הקדוש ברוך הוא לשאול בשלומו. לפיכך צריך לומר דהא דדרשו רבותינו ז"ל "לבקר את החולה" לאו מדלא הוזכר שום דבור במראה הזאת הוא דמפקי לה, אלא מדסמך ליה, דמדכתיב לעיל מיניה **"בעצם היום הזה נמול אברהם"** וגו' וכתוב בתריה **"וירא אליו ה'"** למדנו שבעבור שהיה חולה מהמילה בא לבקרו, כדדרשינן סמוכים בכל מקום, שכן גבי **"וישמע יתרו"** אמרו "מה שמועה שמע, שמע מלחמת

עמלק" וכל שכן הכא דכתיב ביה **"וירא אליו"** בכנוי, דמשמע דאדלעיל מיניה קאי, דאם לא כן 'וירא ה' אל אברהם' מיבעי ליה.

יום שלישי למילתו היה.

בפרק השוכר את הפועלים. ואף על גב דמסמיכות לא משתמע אלא ביום המילה עצמו, מכל מקום מסתברא דלא אתא למשאל בשלומיה אלא ביום היותר קשה למילה שהוא היום השלישי, כדכתיב. **"ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים"**, ותרגם אנקלוס. "כדתקיפו להון כביהון". וזהו ששנינו בפרק רבי עקיבא. "מנין שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל בשבת שנאמר. **"ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים"** ופירש הרמב"ם בפירוש המשנה ש"מאמרו 'בהיותם כואבים' ראה שהיום השלישי קשה למהול, כי הליחות נגרות ויורדות ומתהוה מהם חבורה וירבו אז המכאובות". ואף על פי שאמרו שם "אף על פי שאין ראה לדבר, זכר לדבר, שנאמר: **"ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים"**. הני מילי לקטון, דגדול לא סליק בשרא חייא, וקטון סליק בשרא חייא". ופירש רש"י. "דגדול אין מכה שבבשרו מעלה ארוכה מהרה, אבל קטון מתרפא מידי סכנתו בשני ימים", אבל גבי אברהם דגדול הוה, ראה גמורה היא.

ואף על גב דלכאורה משמע דאדרבה סכנה דיום שלישי פחותה מסכנת שני ימים הראשונים, כדתניא בפרק רבי אליעזר דמילה. "מרחיצין את הקטן בין לפני המילה בין לאחר המילה. ביום ראשון כדרכן, וביום שלישי שחל להיות בשבת מזלפין עליו ביד. רבי אליעזר בן עזריה אומר. מרחיצין את הקטן ביום שלישי שחל להיות בשבת שנאמר. **"ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים"**, אלמא בראשון איכא סכנה טובא. ומשום הכי כולי עלמא מודו דמרחיצין בו כדרכן, ובשלישי דליכא סכנה כולי האי פליגי בה תנא קמא ורבי אליעזר. דתנא קמא סבר, ביום שלישי ליכא סכנה ומזלפין אין, מרחיצין לא. ורבי אליעזר סבר, ביום שלישי נמי איכא סכנה, ומרחיצין כדרכן, כמו ביום ראשון. והיינו דפריך תלמודא. "אי הכי אף מרחיצין ביום השלישי מיבעי ליה" כמו בשני ימים ראשונים. ולפי זה אין טעם לדברי רב חמא בר חנינא, שאם מפני הסכנה, יותר סכנה יש בשני הימים הראשונים מביום השלישי. איכא למימר דהא דמודו כולי עלמא דמרחיצין כדרכן אינו אלא ביום ראשון כדתניא. "ביום ראשון כדרכן" משום דביום ראשון איכא סכנה טובא מחמת כאב הפרוק חבור. וביום שלישי פליגי בה, מר סבר איכא סכנה מחמת כאב השחין והליחות כמו ביום ראשון כדפירש הרמב"ם ז"ל, ומר סבר ליכא סכנה אלא ביום ראשון. אבל ביום שני לכולי עלמא ליכא סכנה לא מחמת כאב הפרוק חבור ולא מחמת כאב השחין והליחות שעדיין לא נתעפשו הליחות היורדות עד יום שלישי. ולפיכך ביום ראשון כולי עלמא מודו דמרחיצין

כדרכן, וביום שלישי פליגי ביה. תנא קמא סבר מזלפין אבל לא מרחיצין, ורבי אליעזר סבר ביום שלישי נמי מרחיצין כמו ביום ראשון. אבל ביום שני דליכא לא סכנת פרוק חבור ולא סכנת הליחות, כולי עלמא מודו דאף לא מזלפין. והא דפריך תלמודא. "אי הכי אף ביום השלישי מרחיצין מיבעי ליה" פירוש, כמו ביום ראשון, לא כמו בשני הימים הראשונים. ורבי חמא שאמר. "יום שלישי למילתו היה" הוא משום דאי אפשר לומר ביום ראשון למילתו, משום דביום ראשון כולו הוה עסיק במילת אנשי ביתו ילידי בית ומקנת כסף ולא אורח ארעא לבקרו באותו יום, ביום שני נמי לא משום דלית ביה סכנה, הלכך על כרחך לומר שלא בא לבקרו אלא ביום שלישי למילתו. אבל לפירוש רש"י שאמר דלא פליג רבי אליעזר אלא איום שלישי דקאמר תנא קמא מזלפין, קשיא. דאם כן בשני הימים הראשונים כולי עלמא מודו דאיכא סכנה ולא פליגי אלא בשלישי, דלמר ליכא סכנה כל כך כמו בשני הימים הראשונים, ולמר איכא סכנה כמו בשני ימים הראשונים, ואם כן מה לו לרבי חמא בר חנינא לומר שיום שלישי למילתו היה. נהי דביום ראשון לא, משום טירחא דמילתו ומילת עבדיו ילידי ביתו ומקנת כספו, מכל מקום די למא ביום שני בא לבקרו דאיכא יותר סכנה מסכנת היום השלישי למילתו. ועוד, מאי "כדתקיפו להון כביהון" דמתרגם אנקלוס, הא בשני ימים הראשונים יותר תקיף הוא מהיום השלישי למילתו. ושמא יש לומר דרש"י ז"ל סובר דהא דרבי חמא גמרא היא, ולא מסברא דנפשיה קאמר לה. ויש כדמות ראה על זה מדלא פירש במלתיה דרבי חמא בר חנינא כלום. אך צריך לומר דסוגיית דתלמודא פליגא על המתרגם שתרגם "כדתקיפו להון כביהון".

אך קשה מההיא דבראשית רבה דקאמרי. **"לושי ועשי עוגות"** הדא אמרה ערב הפסח היה. וכן אמרו גבי **"ומצות אפה ויאכלו"** פסח היה והביאו גם רש"י כדלקמן, שזה סותר להא דרבי חמא בר חנינא דאמר שלישי למילתו היה, שאם אותו יום היה ערב הפסח, היה מילתו בשנים עשר לניסן, ויחוייב שיהיה גם לידתו של יצחק בשנים עשר לניסן, שהרי לאברהם נאמר ביום מילתו **"אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת"**, ודרשו רבותינו ז"ל. "שסרט לו סריטה בכותל דלשנה אחרת כשתבא חמה לכאן תלד שרה" ואי אפשר זה, שהרי במכילתא ובסדר עולם אמרו בהדיא שבחמשה עשר בניסן נולד יצחק. ותניא נמי בפרק קמא דראש השנה דבין לרבי אליעזר ובין לרבי יהושע בפסח נולד יצחק. וכן כתב רש"י לקמן גבי **"כעת חיה"** - פסח היה, ובפסח הבא נולד יצחק. ואם כן על כרחנו לומר דהא דרבי חמא בר חנינא דאמר יום שלישי למילתו היה פליגא אבראשית רבה וסובר שיום שלישי למילתו בשבעה עשר בניסן היה, ובו היה הבקור, והבראשית רבה סובר שיום המילה עצמו שהוא בחמשה עשר בניסן, דהיינו בערב הפסח משש שעות ולמעלה היה הבקור.

ומעתה יש לתמוה על רש"י ז"ל שפירש גבי **"וירא אליו -**

יום שלישי למילתו היה"

אליבא דרבי חמא בר חנינא, וגבי **"כעת חיה"** פירש. "פסח היה ובפסח הבא נולד יצחק" כהיא דבראשית רבה שהן אגדות חלוקות בהכרח. אבל אין זה כל כך קשה, שכך מנהגו של רש"י בכמה מקומות, וכבר הארכתי על זה בתחלת פרשת בראשית עיין שם. אי נמי, מה שפירש גבי **"כעת חיה -** פסח היה" הוא בעד שבעה עשר בניסן שהוא בפסח, ומה שאמר. "ובפסח הבא נולד יצחק" הוא בחמשה עשר.

באלני ממרא -

הוא שנתן לו עצה על המילה.

יש מפרשים על מקום המילה, משום דקשיא להו לומר שאברהם אבינו בקש עצה על המילה שצוהו הבורא יתברך. ולא היא, דהא בבראשית רבה אמרו בהדיא. "למה נקרא שמו ממרא, רבי עזריא בשם רבי יהושע אמר. מפני שהמרא פנים באברהם, שכשאמר לו הקדוש ברוך הוא למול הלך ונמלך בשלושת אוהביו, אמר לו ענר. אתה כבר בן מאה שנה ותצער נפשך. אמר לו אשכל. למה אתה ממאס עצמך בין שונאיך. אמר לו ממרא. איכן לא עמד לך אלהיך, בכבשן האש, ברעבון, במלכים והדבר הזה שאומר לך אין אתה שומע לו. אמר לו הקדוש ברוך הוא. אתה נתת לו עצה למול, חייך איני נגלה אליו לא בפלטין של ענר ולא בפלטין של אשכל אלא בפלטין שלך, הדא הוא דכתיב. **"וירא אליו ה' באלוני ממרא"**. אלא הכי פירושא, שהלך ונמלך כדי לנסותם אם הם יראי ה' כפי מה שהם מראים עצמם ויבטח בהם שיהיו בעלי בריתו כבתחלה, או אינם יראים את ה' אלא בפיהם, ושוב לא יבטח בהם. אי נמי, אדרבה מפני שידע שהם לא יתנו לו עצה למול בקש להמלך עמהם כדי שימנעוהו, ועם כל זה לא ישמע אליהם ובזה יתקדש ה' יותר ויותר על ידו.

לפיכך נגלה עליו בחלקו.

אף על גב דאהלו שם היה נטוי מעיקרא, כדכתיב. **"ויאהל אברם ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון"** וכתיב. **"ויבא הפליט ויגד לאברם העברי והוא שוכן באלוני ממרא האמורי"**, ואם כן כשבא הקדוש ברוך הוא לבקרו אי אפשר אלא במקום שהיה שם אהלו נטוי. מכל מקום, ה' שידע העתידות, אם היה רואה שלא יתן לו ממרא עצה על המילה, היה מסבב סיבות שילך אצל מי שיתן לו העצה, או במקום שאינו של אחד מהם, אם לא היה שום אחד מהם נותן לו עצה. אי נמי, היה נגלה אליו באהלו שהיה לו בהר, כדכתיב **"ההרה המלט פן תספה"**. ופירש רש"י שם.

"אצל אברהם ברח שהוא יושב בהר, כדכתיב. 'ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל'. ואף עכשו היה יושב שם, שנאמר. 'אל המקום אשר היה שם אהלה' בתחלה. ואף על פי שכתוב. 'ויאהל אברם ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון', אהלים הרבה היו לו ונמשכו עד חברון". ואם תאמר, מי הכריחו לרש"י לומר שמפני שנתן לו עצה על המילה נגלה עליו בחלקו, דילמא לא נגלה שם אלא מפני שנמצא שם אהלו באותו יום שנימול, שהרי אהליו היו נמשכים עד חברון. ואף על פי שדרשו זה בבראשית רבה כדלעיל, אין זה מאותן האגדות הקרובות לפשוטו של מקרא ולא היה לו לרש"י להביא אותה בפירושו. יש לומר, דמיתורא דקרא קדריש לה, דלא היה לו למיכתב אלא. 'וירא אליו ה' והוא יושב וגו'', כמנהגו בשאר נבואותיו.

ישב -

ישב כתיב בקש לעמוד אמר לו הקדוש ברוך הוא שב כו'.

בבראשית רבה. שאילו היה בוי"ו, שהוא פועל בינוני, היה מתפרש - היה יושב, כמו "ופרעה חולם", ואז היה פירושו שכאשר נראה לו ה' היה יושב, אבל כשראהו קם. אבל השתא דכתיב בלא וי"ו, שהוא פועל עבר, משמע שכאשר נראה אליו ה' ישב, במקום שהיה לו לעמוד אם היה יושב. לפיכך דרשו שאמר לו הקדוש ברוך הוא שב, ולפיכך ישב.

פתח האהל -

לראות אם יש עובר ושב.

שאין דרך החולה לישב בפתח אלא במטה.

כחם היום -

הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתקה.

פרק השוכר את הפועלים. ופירש רש"י. "הזריח החמה בכח כדי שלא יהיו עוברי דרכים מצויים", וכל זה כדי שלא להטריחו בהשתדלות האורחים, דאם לא כן 'בחם היום' מיבעי ליה מאי "כחם", כחם אותו היום הידוע, דכתיב ביה "הנה יום בא לה' בוער כתנור", בבראשית רבה. ופירוש "מנרתקה", דרך משל, כאלו גוף השמש נתון בתוך תיק ומשם מאיר לעולם, ובאותו יום הוציאו מנרתקו והזריחו בכח.

ולפי שראהו מצטער על שלא באו אורחים בביתו הביא המלאכים כדמות אנשים.

אינו רוצה לומר אבל אלו לא היה מצטער על שלא באו אורחים בביתו לא היה מביא מלאכים כלל לא כדמות מלאכים ולא כדמות אנשים, כי הכרח היה שיבואו המלאכים כדי לבשר שרה. אלא הכי פירושא. שלולי זה היו באים כדמות מלאכים ולא כדמות אנשים. אלא שלפי זה נצטרך לומר שאצל לוט שלא היה מצטער לאורחים הביאם כדמות מלאכים, ואם כן מאי "ויעש להם משתה", ומאי "רק לאנשים האל אל תעשו דבר", ומאי "ויאמרו אליו איה האנשים אשר באו אליך" והלא המלאכים אינם אוכלים, ורואים ואינם נראים. ושמה יש לומר, דגבי אברהם שדרכו להראות אליו מלאכים צריך לתת טעם למה באו עתה כדמות אנשים, אבל גבי לוט שאין דרכו להראות אליו מלאכים צריך שיבואו אליו כדמות אנשים. אך קשה מבראשית רבה דמפרש גבי "ויבאו שני המלאכים - שנראו לו כדמות מלאכים".

פרק יח, ב

והנה שלשה אנשים -

אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאת את אברהם.

דאם לא כן "שלשה" למה.

שאינ מלאך אחד עושה שתי שלחיות.

פירוש: וליכא למימר בחד סגי, דאין מלאך אחד עושה שתי שלחיות.

ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט.

בבראשית רבה. מפני שלא מצא גבי רפואה שידבר המלאך בלשון יחיד כמו שמצא גבי בשורה וגבי הפיכת סדום, שהרי אין בכתוב רמז למלאך שרפא את אברהם אלא מדברי רבותינו ז"ל, הוצרך לומר "ורפאל שרפא את אברהם הוא שהלך להציל את לוט". פירוש. וכיון שמצאנו גבי הצלה דבר המלאך בלשון יחיד, הרי הוא כאלו מצאנו זה גבי רפואה. ומשום הכי נטה רש"י לדעת הבראשית רבה במה שאמר. רפאל הלך להציל את לוט, והניח דברי התלמוד שאמרו בפרק השוכר את הפועלים. "ויבאו שני המלאכים סדומה" דאזל מיכאל בהדיה לשזביה ללוט", משום דלא מצי להביא ראיה על רפאל, שרפא את אברהם, שמדבר בלשון יחיד, אלא לדעת הבראשית רבה, שאמרו שרפאל הלך להציל את לוט, ולא לדעת התלמוד שאמר שההולך להציל את לוט היה מיכאל שבשר את שרה.

ואם תאמר, כיון שאין מלאך אחד עושה שתי שלחיות, רפאל איך רפא והציל. יש לומר, רפואה והצלה אחת היא. אי נמי, בשני מקומות שאני, דכיון שעשה שליחותו במקום אחד אזל ליה מעשה קמא, וכשהלך במקום אחר הוה ליה כאלו

חזר ושלחו פעם אחרת ואין כאן שתי שלחויות בפעם אחת, וזהו היותר נכון, מפני שבזה יתיישב גם התלמוד שאמר. "מיכאל הלך להציל את לוט". אך קשה דאם כן בתרי סגי, וצריך עיון.

נצבים עליו -

אבל לשון נקיה היא כלפי המלאכים.

לומר בלשון "על", זהו על פי פשוטו של מקרא. אבל במציעא דרשו. "מעיקרא אתו קמו עליה, כיון דחזיוה דהוה ליה צערא, אמרו. לאו אורח ארעא למיקם הכא".

פרק יח, ג

ויאמר אדני אם נא וגו' -

לגדול שבהם אמר כו'. והוא חול,

בבראשית רבה. ואתיא אליבא דרבנן דאמרו בפרק שבועת העדות לה.. "כל שמות דאברהם קדש חוץ מזה שהוא חול, שנאמר. **'ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך'**".

דבר אחר. קדש הוא.

במציעא פרק השוכר את הפועלים, ובשבת פרק מפנין אליבא דחנניא בן אחי רבי יהושע, ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי דפליגי עלייהו דרבנן, ואמרי. אף זה קדש.

ושתי הלשונות בבראשית רבה.

לאו אשתי לשונות ד"ויאמר ה' לא ידון רוחי" ו"ויאמר אדני אל נא תעבור" שבאו מאוחרות וצריך להיותן מוקדמות קאמר, דאלה הלשונות אינן בבראשית רבה אלא בסדר עולם, וכן כתב רש"י בפרשת בראשית גבי "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", אלא אשתי לשונות דלשון קדש ולשון חול. ואף על פי שהלשון שמפרש אותו קדש אינו מפורש בבראשית רבה, מכל מקום מלשון "כיון שראה השכינה ממתנת אותם ידע שהם בני אנשים הגונים" שכתב גבי "והנה שלשה אנשים" למדנו זה.

פרק יח, ד

ורחצו רגליכם -

כסבור שהם ערביים כו'.

במציעא פרק השוכר את הפועלים. ולא מרחיצה קא מפיק לה, דאם כן לבן שלא היה מקפיד למה נתן להם מים לרחוץ, וכן לוט שלא היה מקפיד, שהרי הקדים לינה לרחיצה, למה נתן להם לרחוץ. אלא על כרחינו לומר דרחיצה אורחא דמילתא היא לכל הולכי דרכים. והא דדרשו רבותינו ז"ל אינו אלא מדהקדים רחיצה לביאה שלא כדרך המנהג, שמנהג העולם להכניסם תחלה ואחר כך לרחוץ, והיינו דמסיים "אבל לוט שלא הקפיד, הקדים לינה לרחיצה" כלומר כפי דרך המנהג, לא כאברהם, דאם לא כן מה טעם להזכיר כאן את לוט. ונראה לי דאבק רגליהם לאו דוקא, אלא ל כל אבק הם משתחווים, והא דנקט אבק רגליהם משום דאורחיהו דהולכי דרכים להמצא האבק ברגליהם. והא דלא הקפיד בהם על שהיו עובדי עבודה זרה להכניסם בביתו, הוא משום דאין מקפידין על העובדים אלא על הנעבדים, שהם העבודה זרה עצמה. ומפני שכל הלומדים תמהים על זה, היאך אפשר להיות שישתחוה שום אדם לאבק שעל רגליו, שהוא הפחות שבנמצאות, נראה לי לתת טעם על זה, שמפני שהקדמונים מהפלוסופים היו מאמינים שכל הנמצאות כלם מורכבים מהעצמים הפרדיים שהם האבק, ושחבורם יתהוו כל הנמצאים ובהפרדם יפסדו, ושאין מנהיג זולתם רק הם עצמם האלוהות, כמו כת אפיקורוס וסיעתו, והאבק נמצא תמיד ברגלי הולכי דרכים, הוכרח אברהם אבינו עליו השלום לתת להם מים לרחוץ טרם הכנסם בביתו כדי שלא יכנסו בביתו עם האבק שהיו משתחווים לו לשום אלהות, לא שהיו משתחווים לאבק שברגליהם ממש.

תחת העץ -

תחת האילן.

ואף על גב דסתם עץ מורה על העצים שנחתכו ממקום חיבורם, כמו "עמי בעצו ישאל", "חוטבי עצים", "ויבקע עצי עולה", מכל מקום מלת "תחת" מוכחת עליו שהוא מורה על האילן, כמו "עץ פרי", "היש בה עץ אם אין", דאם לא כן 'שבו על העץ' מיבעי ליה.

פרק יח, ה

אחר תעברו -

אחר כן תלכו.

הוסיף מלת "כן" מפני שמלת "אחר" סמוכה לעולם למלה שלאחריה, ואי אפשר להיות סמוכה למלת "תעברו", דאם כן יחסר ממנה אות שי"ן בהכרח, כמו מן "הדרך ילכו בה", ויהיה פירושו. אחר שתעברו, וזה אי אפשר כי לא יאכלו אחר

שיעבורו. ואמר "אחר כן תלכו" במקום 'אחר כן תעבורו', מפני שהעברה אינה נופלת אלא בנהר או במבוי שעובר מצד אל צד.

פרק יח, ו

סלת לעגות קמח לעמלן של טבחים.

פירש בעל הערוך. "הפת שעושין לשאוב הזוהמה של קדרה", ויחסר וי"ו מן סלת, דאי אפשר לומר שמלת "סלת" סמוכה למלת "קמח", כמו "קמח שעורים", מפני שאין הקמח יוצא מן הסלת כמו שהקמח יוצא מן השעורים, אלא אדרבה, הסלת יוצא מן הקמח.

פרק יח, ז

בן בקר רך וטוב -

שלשה פרים.

בפרק השוכר את הפועלים. "אמר רב יהודה. 'בן בקר' חד, 'רך' שנים, 'וטוב' שלושה". ופריך התם. "אימא חד כדאמרי אינשי רכיך וטב". ומשני "אם כן לכתוב רך טוב מאי וטוב, שמע מינה לדרשא. ואימא תרי, מדטוב לדרשא רך נמי לדרשא" ופליגא אהיא דבראשית רבה דאמרי. "יכול גדול, תלמוד לומר. 'רך'. יכול חסוך, תלמוד לומר. 'וטוב'".

כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל.

דאם לא כן בחד סגי. ופירש רש"י "מעדן מלכים ושרים הוא".

אל הנער -

זה ישמעאל.

הנזכר למעלה, דאם לא כן 'לנער' מיבעי ליה.

לחנכו במצות.

לא כן למה לא נתנו לאחד מן הנערים שהיו לו.

פרק יח, ח

ויקח חמאה וגו' -

לפי שפרסה נדה שחזר להיות לה אורח כנשים.

ואברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הוה כדאיתא במציעא. ופירש רש"י ב"חולין שנעשו על טהרת הקדש - דקביל עליה לאכול חולין בטהרת הקדש פירוש,

שרוצה להרגיל את עצמו בטהרת קדשים שאם יאכל שלמים או תודה יהיה בקי בשמירתו, וחולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש דמי, שחייב להבדל מדרבנן מכל הטמאות הפוסלין". וזהו אליבא דאפרים מקשאה, אבל רבנן פליגי עלה בבראשית רבה ואמרי. "אפילו פת הביא, ומה אם דברים שלא אמר הביא, דברים שאמר על אחת וכמה".

ובן הבקר אשר עשה -

קמא קמא דמטא אייתי קמייהו.

פירוש: היותר ראשון שנגמר בשולו הביא לפניהם. וזהו שכתוב **"ובן הבקר אשר עשה"** ולא 'ובני הבקר', שהרי שלשה היו. והא דכתיב **"וימחר לעשות אותו"** ולא אותם, כבר פירשו בגמרא. "כל חד וחד יהביה לנער אחד ועשה אותו". אבל גבי **"ובן הבקר אשר עשה"** דקאי אאברהם, כדכתיב בתריה **"והוא עומד עליהם"** אין לפרש אלא "קמא קמא דמטא אייתי קמייהו". ואף על פי שפשט המקראות אתיא כבראשית רבה דאמרי. **"בן בקר רך וטוב"** - דרכיך וטב, ואינן אלא חד, מכל מקום רש"י בחר דרך התלמוד שאמרו שלשה.

ויאכלו -

נראין כמו שאכלו.

במציעא, ובבראשית רבה פירשו ואמרו. "נראין כאוכלין וראשון ראשון מסתלק", אבל התוספות ן כתבו ש"בסדר אליהו רבה קתני. 'לא כאותו שאומר נראין כאוכלין, אלא אוכלין ממש מפני כבודו של אברהם', ופליגא אדהכא".

פרק יח, ט

ויאמרו אליו -

שאף לשרה שאלו איו אברהם.

לכאורה משמע שזהו כפי מה שדרשו בבראשית רבה ולא כההיא דמציעא. "דתנא משום רבי יוסי. למה נקוד על אי"ו שב'אליו'. למדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו". ופירש רש"י "למדה תורה כו' - והיינו נקודות אי"ו, דלא היו צריכין לשאל דיודעין היו שהיא באהל, דכל נקודה עוקרת התיבה ממשמעה לומר שאינה אלא לדרשא, ודרוש מינה דרך ארץ", דמשמע שלא ננקד אי"ו שבאליו ללמד שאף לשרה שאלו איה אברהם, אלא ללמד שעל חנם שאלוהו, ולא שאלוהו אלא ללמד דרך ארץ. ואין הדבר כן, דאם כן הא דמסיים אחר כך.

"למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה",

צריך לומר שהוא לשון של בראשית רבה, ואין זה אלא לשון התוספתא דמציעא. אלא על כרחך לומר דרש"י ז"ל סובר שפירוש תוספתא דמציעא הוא כפירוש הבראשית רבה, והכי קאמר דנקודות אי"ו עקרו התיבה ממשמעותה ואינה אלא לדרשא בעלמא ללמד דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו, לאיש על האשה כדכתיב בקרא, ולאשה על האיש כדמשמע מאי"ו. שהנקודות מלמדות לו שני עניינים. האחד שאין התיבה כמשמעה אלא לדרשא בעלמא לדרוש ממנו דרך ארץ שישאל באכסניא שלו, דהיינו לאיש על האשה. ועוד, דמלא ננקדו מתיבת **"אליו"** אלא אותיות אי"ו, למדנו שהמלאכים שאלו אף לשרה אי"ו. ולפי זה הא דמסיים רש"י ז"ל אחר שהביא לשון הבראשית רבה.

"למדנו שישאל אדם באכסניא שלו"

אף על פי שהוא לשון התוספתא, אין חשש, מאחר ששניהם דבר אחד. אבל התוספות הבינו שרש"י ז"ל סובר שהתוספתא חולקת על הבראשית רבה וסוברת שהנקודות לא באו אלא לעקור תיבת **"אליו"** ממשמעה וללמד דרך ארץ בלבד, ולא ללמד על אי"ו, ולפיכך הקשו עליו דהיה לו לנקוד על **"איה שרה"** שהיא עיקר השאלה ששאלו עליה.

לאיש על האשה.

והא דאמר שמואל "אין שואלין בשלום אשה כלל", כבר תרצו בגמרא. דההוא מיירי כששואל לאשה עצמה והכא מיירי על ידי בעלה. וההיא דפרק עשרה יוחסין. "דאמר רב נחמן לרב יהודה. נשדר מר שלמא לילתא, על ידי בעלה. ואמר רב ן יהודה. הכי אמר שמואל אין שואלין בשלום אשה כלל" אפילו על ידי בעלה, מיירי כששולח לה שלום דהא אפילו על ידי בעלה לא, מפני שמרגיל לבו ודעתו אצלה, אבל הכא דלא קמיירי אלא ששואל לבעלה בשלומה לבד ואין שולח לה שלום, לית לן בה. וזהו שפירש רש"י גבי על ידי בעלה קאמר, לא שישאל לה לשלום, אלא לבעל ישאל מה שלום הגברת, כלומר דוקא בכהאי גוונא, לא שישלח לה שלום על ידי בעלה. אבל לפירוש התוספות ן שפירשו במציעא. "על ידי בעלה קאמר - היינו דוקא לשאול איה פלנית, אבל לשאול בשלומה אפילו על ידי בעלה אסור" קשיא, דאם כן שלא על ידי בעלה אפילו לשאול איה פלנית אסור וכל שכן שישאל לה איה בעליך, ואם כן מאי "ולאשה על האיש". ולכל הפירושים קשיא מהא דאמר שמואל בברכות. "קול באשה ערוה, שנאמר: **'קולך ערב ומראך נאוה'**" ופירש רש"י. **"קולך ערב - מדאשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא"**. לכך נראה לי דהאי לישנא ד"לאשה על האיש" לא גרסינן לה ולא נמצא זה בשום מקום אלא בספרי רש"י על החומש בלבד. אבל בבראשית רבה לא אמרו אלא. "אמר רבי עזריא. כשם שאמרו לאברהם **'איה שרה'** כך אמרו לשרה 'איו

אברהם", וזהו על המלאכים דלא שייך בהו קול באשה ערוה. תדע שהרי הא דהקשו בגמרא על התוספתא מהא דאמר שמואל אין שואלין בשלום אשה כלל, למה לא הקשו על המקרא עצמו דכתיב **"ויאמרו אליו איה שרה אשתך"**, אלא על כרחך לומר שאני מלאכים דלית בהו יצר הרע. וכן בלשון התוספתא עצמו לא אמרו אלא. "ישאל אדם באכסנייא שלו" ופירש רש"י "באכסנייא שלו - אשת אושפיזו", כלומר ישאל בעבור אשת אושפיזו, שישאל לאיש על האשה בלבד, דאם לא כן עד שהקשו מההיא דשמואל דאין שואלין בשלום אשה כלל, טפי הוה ליה לאקשו"י על "ולאשה על האיש" מ"קול באשה ערוה". וכן נראה גם מפירוש רש"י ז"ל דפירש גבי "למדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסנייא שלו" - שהנקודות לא באו אלא לעקור התיבה ממשמעותה לומר שאינה אלא לדרשא, שלא היו צריכין לשאל, דיודעין היו שהיא באהל, ודרוש מינה דרך ארץ, משמע שלא באו הנקודות ללמד דרך ארץ אלא למה שכתוב בפירוש, שהוא שאלת **"איה שרה אשתך"**, שלא היו צריכין לה, דיודעין היו שהיא באהל, לא למה ששאלו לשרה איו אברהם, שאינו יוצא אל מדרשא דנקודות אותיות אי"ו שהיא דרשא בעלמא. ומכיון שהנקודות שלמדו הדרך ארץ לא למדו אלא בשאלת **"איה שרה אשתך"** שהיא כתובה בתורה, על כרחך לומר דפירוש "ישאל אדם באכסנייא שלו" אינו אלא לאיש על האשה. וכן פירש רש"י "באכסנייא שלו - אשת אושפיזו", כלומר ישאל בעבור אשת אושפיזו, דהיינו לאיש על האשה. ומאחר שלא למדנו משם אלא לאיש על האשה, על כרחך לומר דהאי לישנא ד"ולאשה על האיש" משבשתא היא. והגורם השבוש הזה אינו אלא ממה שאמרו בבראשית רבה ששאלו גם לשרה. איו אברהם, ולא הבדילו בין מלאכים לאנשים.

להודיע שצנועה היתה.

פירוש: להודיע לאברהם שהיא צנועה ואינה נראית וצריך לשאול עליה.

הנה באהל -

צנועה היא.

שהתשובה צריכה להיות מעין השאלה, וכיון ששאלת **"איה שרה אשתך"** אינה אלא 'למה אינה נראית' כדלעיל, דאם לא כן מה טעם לשאלה זאת, סתם נשים בבתיהן יושבות, על כרחנו לפרש גם תשובת **"הנה באהל - צנועה היא"**, ואין מדרכה להראות.

פרק יח, י

כעת חיה -

כעת הזאת לשנה הבאה.

כי כ"ף הדמיון לעולם מורה על השוואת הדברים, ולפיכך צריך להיות כאן שתי עתות דומות. האחת, עת הבשורה ממש, מאחר שלא פירש זמנה. והאחרת, בשנה הבאה, כמו שכתוב באברהם "אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת". וכמוהו "כעת יאמר ליעקב" ופרש רש"י. "עוד עתיד להיות עת כעת הזאת אשר תגלה חבתן לעין כל".

ופסח היה

פירוש: בשבעה עשר בניסן כדרכי חמא דאמר. "שלישי למילתו היה" שהוא בפסח. שהרי מילתו היתה בחמשה עשר בניסן, כדכתיב. "למועד הזה בשנה האחרת" שסרט לו סריטה בכותל וכו'. ויצחק נולד בחמשה עשר בניסן, כדאיתא במכילתא ובסדר עולם. ומה שאמר. בפסח נולד יצחק, פירוש, בחמשה עשר בניסן שהוא היום הראשון של פסח. והא דרבי חמא פליגא אבראשית רבה. שבבראשית רבה אמרו. בשורת המלאך לשרה בערב הפסח היתה ונמצא שבערב פסח של שנה הבאה נולד יצחק. ומה שאמר בחמשה עשר בניסן נולד יצחק הוא משום דכתיב "למועד הזה בשנה האחרת" שצריך להיות במועד. ושמה הבשורה שבערב הפסח היתה משש שעות ולמעלה שנחשב לחמשה עשר בניסן. ומה שהכריח הבראשית רבה לומר שבשורת המלאך בערב הפסח היתה ולא אמרו בחמשה עשר בניסן ממש, משום דכתיב. "ויבואו שני המלאכים סדומה בערב" שהוא ליל פסח, דכתיב. "ומצות אפה ויאכלו". ורבי חמא בר חנינא אמר. שבשורת המלאך לשרה ביום שלישי למילתו היתה, דהיינו בשבעה עשר בניסן, ונמצא שלידתו של יצחק בין לרבי חמא בר חנינא בין לבראשית רבה בחמשה עשר בניסן היה כמו ששינו במכילתא ובסדר עולם. אבל מסוגיא דתלמודא דפרק קמא דראש השנה משמע שבתשרי נמול אברהם אבינו, דהתם בעי תלמודא. "בפסח נולד יצחק מנא לן, שנאמר. 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן'. אימת קאי, אילימא בפסח וקאמר ליה לעצרת, בחמשים יומין מי קא ילדה. אלא בעצרת, וקאמר ליה בסוכות. אכתי בחמשה ירחי מי קא ילדה. אלא דקאי בחג וקאמר ליה בפסח. אכתי בשיתא ירחי מי קא ילדה". ומשני "אותה שנה מעוברת היתה. סוף סוף כי מידלי ימי טומאה בצרי להו. אמר מר זוטרא. אפילו למאן דאמר יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין, יולדת לשבעה יולדת למקוטעין" ובפרקי דרבי אליעזר נמי שנו. "ביום הכפורים נמול אברהם אבינו", אלמא בשורת יצחק בתשרי הואי ולא בניסן. הילכך על כרחינו לומר דסוגיא דתלמודא ופרקי דרבי אליעזר פליגי אההיא דבראשית רבה.

ואם תאמר, אי הכי לדידהו היאך יתיישב קרא ד"למועד הזה בשנה האחרת" הא לא מצו לפרושי "למועד" כזה בשנה האחרת. שהרי יצחק לכולי עלמא בפסח נולד, וליכא למימר שביום שנצטוה על המילה ונאמר לו "למועד הזה בשנה האחרת" פסח היה אבל לא נימול עד יום הכפורים, משום דזריזין מקדימין למצות. ועוד, מקרא מלא הוא "בעצם היום הזה נמול אברהם" משמע שבו ביום שנצטוה נמול. כבר תרצו התוספות בשם רבינו תם, דהכא סבירא ליה כרבי יהושע דאמר. בניסן נברא העולם, ו"למועד אשוב אליך כעת חיה" אמועד ראשון הבא אחר המועד שנמול בו, והוא קאי בחג וקאמר ליה בפסח. וקרי ליה לפסח 'שנה אחרת' משום דניסן ראש השנה לשנים הוא. ו"למועד הזה" פירושו. למועד שאחר זה, דיום הכפורים קרוב לסוכות הוא ונחשב כחג, והמועד הראשון הבא אחריו בשנה האחרת הוא הפסח.

מדלא קרינן **כעת חיה**, כעת הזאת שתהא חיה לכם. פירוש. שאלו היה הכ"ף בשוא היתה מלת "כעת" סמוכה למלת "חיה", ופירושה כעת של חיות. אבל מאחר שהכ"ף בפתח - אינה סמוכה, וצריך להוסיף מלת "הזאת" אחר "כעת", כי בזולת זה יהיה פירושה כמו העת, ואין מובן לה. וכשנוסיף מלת "הזאת" אחר מלת "כעת" בהכרח שתפורש מלת "חיה" שתהא חיות לכם, כי בזולת זה אין מובן לה.

שוב אשוב -

לא בשרו המלאך שישוב אליו, אלא בשם הקדוש ברוך הוא.

כאלו אמר. ויאמר כה אמר ה' שוב אשוב כו'. וכתב הרמב"ן ז"ל. "כי הוצרך הרב לומר כן, מפני שהקב"ה אמר לו בכאן 'למועד אשוב אליך', פירוש, ומאחר שפירש אחר זה 'ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה וגו' למועד אשוב אליך כעת חיה", ידענו שהמלאך שאמר "שוב אשוב" לא אמר אותו אלא בשליחותו של מקום, ונכון הוא. ומה שפירש "שוב אשוב" אחר "כעת חיה" שלא על הסדר, הוא מפני שרצה להשלים ענין הבשורה שבעבורה היתה שאלת "איה שרה אשתך", כי המבשר לא בא לבשר רק את שרה, ואחר כך שב לפרש מאמר שוב אשוב, אם הוא כמשמעו בעבור עצמו או השליח דבר בשם שולחו, שזה אינו מענין הבשורה.

והוא אחריו הפתח היה אחר המלאך. פירוש. כנוי "הוא" שב אל הפתח, וכנוי "אחריו" שב אל המלאך, ולא ההפך. כי הפתח הוא המקום הפתוח מהבית או מהאהל, ולא תפול למקום הפתוח פנים ואחור.

פרק יח, יא

חדל להיות -

פסק ממנה.

דרך נשים נדות. פירוש: דרך הנשים הנדות, לא דרך הנשים בכלל, וזה טעמו לא פירושו, כי הכ"ף ימאן זה, אבל פירושו. פסק מלהיות לשרה אורח כאורח הנשים. ובקצת ספרים כתוב. "חדל - פסק, אורח כנשים - נדות", פירושו לא כסתם נשים.

פרק יח, יב

בקרבה -

מסתכלת במעיה.

ופירוש **"בקרבה"**, בכרסה ובמעיה. שהיתה מסתכלת בכרסה ובמעיה והיתה אומרת.

כרס זו ומעיים הללו יטענו ולד?

לא בתוכה ובנפשה כמו **"וכי יקום בקרבך"** על דרך **"בתוכי ישתומם לבי"**, שהיתה תמהה בנפשה ואומרת. הבת תשעים שנה תלד. דאם כן למה הקפיד ה' על שרה ולא על אברהם דכתיב ביה: **"ויפל על פניו ויצחק"** כמו בשרה. וזהו שכתב הרב **"תנחומא"**, לומר. שאף על פי שכבר פירשנו למעלה גבי **"ויפל אברהם על פניו ויצחק"** - שזה תרגמו אנקלוס. 'וחדי', לשון שמחה, ושל שרה לשון 'מחוך', למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה", ולפיכך לא הקפיד על אברהם והקפיד על שרה, אותו הוא לפי המתרגם, וזהו לפי התנחומא. אלא שעם כל זה הוצרכו הזקנים בימי תלמי לכתוב **"בקרוביה"** במקום **"בקרבה"**, כדאיתא בפרק קמא דמגילה, ופירש רש"י. "שלא יאמר. על אברהם לא הקפיד, דכתיב **'ויצחק'**, ועל שרה הקפיד, לפיכך כתבו **'בקרוביה'**, לומר שאברהם צחק בלבו, והיא צחקה בקרוביה", מפני שלא היה מקבל אותו רשע לא הפירוש של המתרגם ולא הפירוש של תנחומא.

פרק יח, יג

ואני זקנתי -

שינה הכתוב מפני השלום.

בפרק השוכר את הפועלים: "תנא דבי רבי ישמעאל. גדול השלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו, שנאמר: **'ותצחק וגו' ואדני זקן'**, וכתב. **'ויאמר ה' אל אברהם וגו' ואני זקנתי'**. ופירש רש"י. "היא אמרה **'ואדני זקן'**, והקב"ה אמר לו שהיא אמרה **'ואני זקנתי'**. ובשילהי פרק הבא על יבמתו אמרו: "דמעיקרא כתיב **'ואדוני זקן'** ולבסוף כתיב **'ואני זקנתי'**. ופירש רש"י. **"ואדני זקן"** - שרה אמרה

לשון בזוי, וכשגלה הקדוש ברוך הוא הדבר לאברהם אמר **'ואני זקנתי'**, ושינה הדבר מפני השלום". והאומר **"ואני זקנתי"** - הוא פירוש **"אחרי בלותי"** צריך לפרש **"היתה לי עדנה"** עבר במקום עתיד. אבל רבותינו ז"ל שדרשו. "שינה מפני השלום", פירשו **"היתה לי עדנה"** כמשמעה, כמו שאמרו גבי **"ויקה חמאה וחלב וכן הבקר"** - ואלו לחם לא הביא. אמר אפרים מקשאה משמיה דרבי מאיר. אברהם אבינו אוכל חוליו בטהרה הוה ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה". והכי פירושה. אני אחרי בלותי כבר היתה לי עדנה, אבל **אדני זקן**. ווי"ו **"ואדוני"** כוי"ו **"ועבדיך באו לשבר אוכל"**. גם המפרש. "שינה הכתוב מפני השלום" - שהיא אמרה שתים. **"אחרי בלותי"** גם **"ואדוני זקן"**, שפירושו. אני זקנתי גם אדני זקן, והמלאך שינה ולא אמר רק **"ואני זקנתי"**, טועה הוא, "דשינה" לחוד וקצר לחוד. ועוד דמלשון התוספתא. "דתנא דבי רבי ישמעאל דקתני מעיקרא כתיב **'ואדני זקן'** ולבסוף כתיב **'ואני זקנתי'**" משמע ד**"ואני זקנתי"** הוא במקום **"ואדני זקן"**.

פרק יח, יד

למועד -

לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול למועד הזה בשנה האחרת.

לא למועד כזה בשנה האחרת, שהרי מאמרו זה - ביום שלישי למילתו היה, ומאמרו הראשון שאמר לו **"אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת"** ביום מילתו היה, ואי אפשר לקיים שניהם אלא בשנפרש לאותו מועד שקבעתי לך אתמול, דהיינו ביום המילה. והא דקאמר "אתמול" במקום שלשום, לאו דוקא אלא קודם זה, כמו **"כי תמול אנחנו ולא נדע"**. אך קשה דגבי **"כעת חיה"** פירש. "כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח היה ובפסח נולד יצחק", משמע דהא דקאמר ליה לאברהם הקדוש ברוך הוא באותו יום עצמו **"למועד אשוב אליך"** פסח היה, והוא הוא היום עצמו שאמר לו לאברהם ביום מילתו **"אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת"** שהיה בפסח, שהרי בפסח נולד יצחק. ומהו זה שפירש רש"י. "לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול, למועד הזה בשנה האחרת", דמשמע שהמאמר הראשון היה ביום אחד והמאמר הזה היה ביום אחר. ואם לא היה המאמר הזה ביום שאמר המאמר הראשון לאברהם אלא ביום שלישי למילתו, כדברי חמא כמו שכתוב בראש הפרשה, צריך לומר שגם בשורת המלאך לשרה לא היה ביום שאמר המאמר הראשון לאברהם. ולמה הוכרח לפרש גבי אברהם "לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול" כדי לקיים שניהם, ואלו בבשורת המלאך לשרה לא חשש לתקן. וליכא למימר דבשורת המלאך לשרה לשוב אליה בשנה הבאה היה ביום אחד ואותו יום שאמר ה' לאברהם היה ביום אחר, שכבר פירש רש"י בבשורת המלאך "לא בשרו המלאך אלא בשם הקדוש ברוך הוא",

וּכְתַב הַרְמַב"ן כִּי "הוֹצֵרְךָ הֵרֵב לֹמֵר כֵּן, מִפְּנֵי שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אָמַר לוֹ בְּכַאֵן **"לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ"**. וְעוֹד, אֵיךְ אִפְשֵׁר לֹמֵר שִׁיְהִיָּה מֵאִמֵּר **"כַּעַת חִיָּה"** בַּפֶּסֶח שֶׁהוּא חֲמֵשֶׁה עֶשֶׂר בְּנִיסָן וּמֵאִמֵּר **"לְמוֹעֵד אָשׁוּב"** בְּיוֹם שְׁלִישִׁי לְמִילְתּוֹ שֶׁהוּא בִּשְׁבַעַה עֶשֶׂר בְּנִיסָן. וְשֵׁמָּה יֵשׁ לֹמֵר, דֵּהָא דְכַתְּבֵי רִש"י גְבִי **"כַּעַת חִיָּה - וּפֶסֶח הִיָּה"** הוּא בִּי"ז בְּנִיסָן שֶׁהֵם בְּתוֹךְ יְמֵי הַפֶּסֶח, שֶׁהוּא יוֹם שְׁלִישִׁי לְמִילְתּוֹ כְּדַרְבֵּי חֲמַא. וּמָה שֶׁאִמֵּר "וּבַפֶּסֶח נֹלַד יִצְחָק" הוּא בִּט"ו בְּנִיסָן שֶׁהוּא הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן שֶׁל פֶּסַח. וּמָה שֶׁפִּירֵשׁ רִש"י גְבִי **"לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ -**

לְאוֹתוֹ מוֹעֵד שֶׁקִּבַּעְתִּי אֶתְמוֹל"

וְלֹא גְבִי מֵאִמֵּר הַמְּלַאךְ שֶׁאִמֵּר **"שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כַּעַת חִיָּה"**, הוּא מִפְּנֵי שֶׁהוּא עוֹלָה לְכַאֵן וְלִכְאֵן, כִּי מֵאִמֵּר הַמְּלַאךְ הוּא מֵאִמֵּר ה' לְאַבְרָהָם, כְּמוֹ שֶׁכַּתְּבֵי רִש"י **"לֹא בִשְׂרָו הַמְּלַאךְ אֶלֶּא בְּשִׁלְיָחוֹתוֹ שֶׁל מְקוֹם"**.

וְלִיכָא לְמִימֵר דְּפִירוּשׁ **"לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כַּעַת חִיָּה"** הוּא לְמוֹעֵד הָרִאשׁוֹן הַבֵּא אַחֵר הַמוֹעֵד הַזֶּה, כִּפִּי מָה שֶׁפִּירְשׁוּ בַּפֶּרֶק קָמָא דְרֵאשׁ הַשְּׁנָה, מִשׁוּם דְּרִש"י ז"ל כֹּל הַנִּי קְרָאִי דְלַעִיל עַל פִּי הַבְּרָאשִׁית רַבָּה פִּירֵשׁ אוֹתָם, וְלֹא עַל פִּי סוּגִיָּא דְתַלְמוּדָא, מִשׁוּם דְּפֶשְׁטָא ד"לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֲרֵת" הוּא לְמוֹעֵד כְּזֶה בְּשָׁנָה הָאַחֲרֵת. וּמִכִּיּוֹן דְּבַפֶּסֶח נֹלַד יִצְחָק, אֵלִיבָא דְכוּלֵי עֵלְמָא, יַחֲוִיב בְּהִכְרַח לֹמֵר שֶׁבְּשׁוֹרְתוֹ שֶׁל יִצְחָק בַּפֶּסֶח הִיתָה. וְכֵן נִמֵּי קָרָא **"לוֹשִׁי וְעֹשִׂי עוֹגוֹת"** וְקָרָא **"מִצּוֹת אֶפֶה וְיֹאכְלוּ"** בַּפֶּסֶח מִשְׁמַע, כִּפִּי הַבְּרָאשִׁית רַבָּה, וְלֹא בְּתִשְׂרֵי כְּסוּגִיָּא דְתַלְמוּדָא.

פֶּרֶק יח, טו

כִּי יִרְאֶה וְגו' כִּי צַחֲקֵת -

כִּי מִשְׁמַשׁ בְּאַרְבַּע לְשׁוֹנוֹת. אִי, דִּילְמָא, אֶלֶּא, דֵּהָא.

בְּשִׁילְהֵי גִיטִין. וּפִירֵשׁ רִש"י. "שֶׁבְּמִקּוֹם אַרְבַּע לְשׁוֹנוֹת הִלְלוּ נִכְתַּב כִּי בְּתוֹרָה. בְּמִקּוֹם אֵם, בְּמִקּוֹם פֶּן, בְּמִקּוֹם אֶלֶּא, בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר. בְּמִקּוֹם אֵם', כְּמוֹ **'כִּי יִמְצָא בְּקִרְבֶּךָ', 'כִּי יִקְרָא קֶן צִפּוֹר', 'כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שׁוֹנֵאךְ', 'כִּי תִפְגַּע',** כִּלְהוּ מִשְׁמַעוֹתַן לְכִשְׂיָרַע, כְּלוֹמֵר אֵם יִהְיֶה כֶּךָ. בְּמִקּוֹם 'אֶלֶּא' - לְסִתּוֹר דְּבַר הָאִמּוֹר לְמַעֲלָה, לֹמֵר. אִינוּ כֵּן אֶלֶּא כֵּן, כְּמוֹ **'וַיֹּאמֶר לֹא כִי צַחֲקֵת'** - אִינוּ כֵּן כְּדַבְּרִיךְ אֶלֶּא צַחֲקֵת, וְכְמוֹ **'לֹא כִי בְּרַחוּב נִלִּין'** - לֹא נִסּוֹר אֶל בֵּיתְךָ אֶלֶּא בְּרַחוּב נִלִּין. בְּמִקּוֹם 'פֶּן' - **'כִּי תֹאמֵר בְּלִבְּךָ רַבִּים הַגּוֹיִם וְגו' לֹא תִירָא מֵהֶם'** וְגו' אִין אֶתְהּ יִכּוֹל לְפָרֵשׁ בְּלִשׁוֹן 'אֵם' לֹמֵר. אֵם תֹּאמֵר בְּלִבְּךָ וְגו' לֹא תִירָא מֵהֶם הֵא אֵם לֹא תֹאמֵר תִּירָא מֵהֶם, אִין זֶה נִכּוֹן, וְלֹא בְּלִשׁוֹן אֶלֶּא, אֲבָל נִדְרַשׁ הוּא בְּלִשׁוֹן 'פֶּן', לֹמֵר. לֹא תֹאמֵר כֵּן, וּבְתַמִּיָּה נִדְרַשׁ, כְּלוֹמֵר. וְכִי תֹאמֵר בְּלִבְּךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי וְתִירָא מֵהֶם. וְעוֹד מִשְׁמַשׁ בְּלִשׁוֹן 'דֵּהָא', דֵּהִינּוּ 'אֲשֶׁר' אוֹ 'מִפְּנֵי', כְּלוֹמֵר לְתַת טַעַם לִישֵׁב דְּבַר שֶׁל מַעֲלָה הַיַּמְנָן, כְּמוֹ **'לֹא צַחֲקֵתִי כִי יִרְאֶה'**, כְּמוֹ אֲשֶׁר יִרְאֶה, כְּלוֹמֵר מִפְּנֵי שִׁירָאָה. וְכֵן **'מִדּוּע**

אתה יושב לבדך כו' כי יבא אלי העם' - מפני שיבא אלי העם, שהעם בא אלי. וכל כי הנפטר בלשון כאשר, כמו 'והיה כי יביאך' שאין אתה יכול לפותרו בלשון אם, דהא ודאי יביאך, וכן 'כי תבואו אל הארץ', 'כי בא סוס פרעה', 'כי תרבו ופרייתם בארץ', כולן לשון 'דהא' הן נפתרין. ובמדרש ספרא וספרי. 'עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ', 'בשכר שתירש תכבוש', כלומר מפני ש'יביאך' וכש'תבואו אל הארץ' אתם זקוקים למצות הללו. 'וכי בא סוס פרעה' מפני שבא סוס פרעה וגו', לפיכך 'ותקח מרים'."

פרק יח, טז

וישקיפו -

כל השקפה לרעה.

והיינו דכתיב הכא "וישקיפו על פני סדום" לומר שהלכו להשחית, דאם לא כן "וישקיפו" למה לי.

שגדול כח מתנות עניים.

דלעיל מיניה כתיב: 'עשיתי ככל אשר צויתני' ופירש רש"י. 'שמחתי ושמחתי' והיינו מתנות עניים.

לשלחם -

ללוותם, כסבור אורחים הם.

אף על גב דבלאו קרא ד"לשלחם" ידענו שבחזקת אורחים היו אצלו, ומכאן למדו ש"גדול הכנסת אורחים מהקבלת פני שכניה", דאם לא כן למה הביא להם לאכול ולמה נתן להם לרחוץ רגליהם, ופירש רש"י "כסבור ערביים הם", מכל מקום אי לאו קרא ד"לשלחם" שאחר הבשורה והרפואה הוה אמינא שעל ידי הרפואה והבשורה הרגיש בהם שהם מלאכים, קא משמע לן מקרא ד"לשלחם" דעדיין סבור היה שהם אורחים, אנשים נביאים שלוחי ה' לו ולשרה.

פרק יח, יט

כי ידעתיו -

לשון חבה.

דאם לא כן אין לשון "למען" נופל על הלשון" כדלקמיה.

ולמה ידעתיו, למען אשר יצוה.

דלשון "למען" בכל מקום נתינת טעם לדבר הוא, ואם היה פירוש **"ידעתיו"** כדעת המתרגם שתרגם אותו. "גלי קדמי", אין לשון **"למען"** נופל בו, שהרי הכל צפוי אצלו, בזולת הטעם של **"אשר יצוה"**.

למען הביא -

כך הוא מצוה לבניו שמרו דרך ה' כדי שיביא.

פירוש. אין נתינת הטעם של למען אשר יביא כנתינת הטעם של **"למען אשר יצוה"**, כי הראשון הוא דבור ה', והשני הוא דבור אברהם שאמר לבניו "שמרו דרך ה'" כדי שיביא כו'.

על בית אברהם לא נאמר אלא **"על אברהם" כו'**.

אבל בבראשית רבה. עיין ברש"י השלם אמרו. "תני רבי שמעון בן יוחאי. כל מי שיש לו בן יגע בתורה כאלו לא מת. מאי טעמא, 'למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר לו' אין כתיב כאן, אלא **'את אשר דבר עליו'**". ויש בזה שני חלופים. האחד, ששם כתוב. "כל מי שיש לו בן יגע בתורה", ורש"י כתב:

"המעמיד בן צדיק".

ועוד, ששם כתוב. "את אשר דבר לו אין כתיב כאן, אלא את אשר דבר עליו" דמשמע שרוצה להוכיח שלא באברהם ממש קמיירי, ורש"י כתב. "על בית אברהם לא נאמר אלא על אברהם", דמשמע דפשיטא ליה שלא על אברהם ממש קמיירי. ולא ידעתי אם מצא זה כתוב במקום אחר, או אם היה כתוב כן בבראשית רבה שבידו. ואיך שיהיה, דברי רש"י הם העיקר, מפני שמאמר **"ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"** בצדיקים קמיירי ולא על היגעים בתורה, ומפני שהכתוב מדבר על בית אברהם כדכתיב **"למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו"** היה לו לכתוב: למען הביא ה' על בית אברהם במקום "על אברהם", לא שיפול ספק על דבור "על אברהם" שמא הוא על אברהם ממש, עד שהוצרך לדקדק מ"את אשר דבר לו אין כתיב כאן אלא **את אשר דבר עליו"**, אלמא לאו באברהם ממש קמיירי אלא על ביתו, וקראו הכתוב "על אברהם" כאלו לא מת.

פרק יח, כ

ויאמר ה' -

אל אברהם

זעקת סדום. לא בלבו כמו **"וה' אמר המכסה אני"**, שפירושו בלבו, דאם כן מאי **"ויגש אברהם ויאמר"**.

פרק יח, כא

ארדה נא -

דבר אחר. ארדה נא לסוף מעשיהם.

לשון חכמים לומר בדברים העמוקים "לא ירדתי לסוף דעתו". ומהכא משמע דהא דקאמר הכא. "לימד על הדיינים שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה" וכן הא דכתב בפרשת הפלגה. "בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו", לאו מ"ואראה" דהכא ומ"לראות" דהתם הוא דמפיק לה, אלא מלשון ירידה, כאדם שיורד מכסאו ללכת לראות ולחקור בדבר, דאם לא כן מאי "דבר אחר. ארדה נא לסוף מעשיהם", קאי בראיה וקאמר "דבר אחר" בירידה? ועוד, שלא היה לו לפרש "למד על הדיינים" כ' אלא על מלת "ואראה" לא על מלת "ארדה נא". לכן היותר נכון אצלי הוא שהירידה מתפרשת לפי הראיה, שאם הראיה חושיית גם הירידה חושיית, ואם הראיה שכלית גם הירידה שכלית, ולכן ממה שפירש הראיה חושיית למדנו שגם הירידה חושיית, וממה שפירש הירידה שכלית ידענו שגם הראיה שכלית, כמו "ולבי ראה". ומה שפירש שהירידה היא שכלית ופירש לרדת לסוף מעשיהם ולא פירש שהראיה היא השכלית, כמו "ולבי ראה", הוא מפני שהראיה השכלית יש לה חברים רבים במקרא, אבל הירידה השכלית לא נמצאו לה חברים במקרא בשום מקום רק בלשון חכמים ז"ל ולכן הוצרך לומר שאף הירידה משמש לירידה שכלית.

הכצעקתה -

של מדינה.

הכוללת סדום ועמורה הנזכרות, דאם לא כן הכצעקתם מיבעי ליה, דומיא ד"וחטאתם כי כבדה מאד".

עשו -

וכן עומדין במרדן.

דאם לא כן מאי אם עשו ולא עשו, דמשמע שהדבר צריך חקירה, הרי כבר כתוב "וחטאתם כי כבדה מאד" דמשמע שכבר עשו. אלא על כרחינו לומר 'אם עומדין במרדן או אינם עומדין במרדן' הוא דקאמר.

כלה אני עושה בהם.

כי מלת "כלה" שם, וצריך לחבר עמה פועל להורות על עשייתה, גם כנוי להורות על המקבל אותה, ולפיכך הוסיף "אני עושה" להורות על עשייתה, גם מלת "בהם" להורות על המקבל.

פרק יח, כב**ויפנו משם -**

ממקום שאברהם לזום שם.

לא מאהל אברהם שהיו שם בתחלה כפירוש "ויקומו משם האנשים".

ואברהם עודנו עמד לפני ה' -

אלא תקון סופרים הוא זה

לכתוב כן. בבראשית רבה. "אמר רבי סימון. תקון סופרים הוא זה שהשכינה היתה ממתנת לאברהם". ונראה לי שכך פירושו. שבשעה שראה אברהם אבינו את המלאכים וחשב שהם אורחים בקש מה' שימתין לו עד שיכניס את האורחים והיה ממתין לו. וכשפנו ממקום שלום והלכו לסדום עדיין היה ממתין לו, והיה ראוי לומר. וה' עודנו עומד, לא "ואברהם עודנו עומד", אלא תקון סופרים הוא זה, שאין זה דרך כבוד כלפי מעלה לומר. וה' עודנו עומד וגו'. וסדר המקראות כן הוא. ואברהם הולך עמם לשלחם, **ויפנו משם האנשים וילכו סדומה ואברהם עודנו עומד לפני ה'**, וה' אמר המכסה אני מאברהם, ויאמר ה' זעקת סדום עד ואם לא אדעה, ויגש אברהם ויאמר וגו'. אבל מדברי רש"י משמע שהתקון של סופרים לא היה אלא מפני שהשכינה באה אל אברהם ולא הוא אל השכינה, ולכן היה לו לכתוב. וה' עודנו עומד וגו'. ולא הבינותי זה, דמה הפרש יש בין אם הלך אברהם אצל השכינה או אם השכינה באה אליו, הגע בעצמך שהיה כותב ויבא ה' אל אברהם ויקם אברהם ויעמד לפני ה', ואחר כך היה כותב **ואברהם עודנו עומד לפני ה'**, לא היה אז כמשמעו?.

ופירוש 'תקון סופרים' בכל מקום אין הכונה בו חלילה שהוסיפו על מה שכתוב בתורה או ששינו ממה שכתוב בתורה, אלא שהם דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובים ההם, שעקר הכונה לא היתה כמו שנראה ממה שכתוב בספר אלא צד כונה אחרת, ולא היה לו לכתוב כן אלא כן, אלא שכנה הכתוב. ולא קראום תקון סופרים אלא שהם דקדקו ופירשו שהם כנויים - לשון הרשב"א. אבל רש"י הוסיף ואמר "תיקון סופרים הוא זה שהפכוהו רבותינו לכתוב כן". ובפסוק **"ואל אראה ברעתי"** הארכת בו ועיין שם.

פרק יח, כג**ויגש אברהם -**

ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ופיוס ותפלה.

בבראשית רבה. כרבי אליעזר דאמר. "אם למלחמה אני בא, אם לפיוס אני בא, אם לתפלה אני בא". קשות - "האף תספה צדיק עם רשע", שהוא עומד במלחמה, הדין עמו. פיוס - "התשחית בחמשה", שפירש אם ישארו תשעה לכל עיר ועיר תצטרף אתה עמהם ואין זה אלא לפנים משורת הדין. ותפלה - "אולי ימצאון שם ארבעים"

וינצלו הארבעה, או שלשים וינצלו השלשה, או עשרים וינצלו השנים או עשרה וינצל האחד.

פרק יח, כד

אולי יש חמישים צדיקים -

עשרה צדיקים לכל כרך וכרך.

ואמר "בתוך העיר" בעבור סדום שהיא העקר, ומתשובת ה' "אם אמצא בסדום" למדנו זה. ומפני שהעשרה הם עדה ויכולין להציל, ופחות מעשרה חשובים כיחיד ואינם יכולין להציל, שהרי נח ובניו ואשתו ונשי בניו שמנה היו ולא הצילו רק את עצמם, לכן לא בקש פחות מעשרה.

פרק יח, כה

חללה לך -

ואם תאמר לא יצילו הצדיקים את הרשעים, למה תמית הצדיקים, חלילה לך.

להוסיף זה, מפני שפתח בהצלת המקום ואמר "האף תספה ולא תשא למקום" בזכות חמשים הצדיקים אשר בקרבה, וסיים בהצלת הצדיקים ואמר "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע".

חללה לך -

כך עשית לדור המבול.

פירוש: העולם יאמרו זה, לא שהאמת כן, שהרי אחר זה כתב גם כן "אולי ימצאון שם עשרה - ועל הפחות לא בקש אמר. דור המבול היו נח ובניו ונשותיהם ולא הצילו על דורם" וכן כתב בבראשית רבה. ויש לתמוה, שאם כן יאמר לו ה' מאחר שאין אומנותי כן ואף על פי כן הם אומרים כן, אם כן אפילו אם לא אמית הצדיק עם הרשע אלא שינצלו הצדיקים עדיין יאמרו. כך היא אומנותו לשטוף הכל. ועוד, מאי "שלא יאמרו כך היא אומנותו" דקאמר, דמשמע שלולא זה היה ממית גם הצדיקים. והלא בדור המבול לא שטף את נח ובניו, אלא צדקתם עמדה להם והצילתן, ולולא שלא הספיקו לעשרה היו מצילים גם את דורם. הלכך על כרחינו

לומר ד"חלילה לך מעשות כדבר הזה" אדלעיל קאי - חלילה לך מעשות זאת שלא תשא למקום בזכות הצדיקים הנמצאים בה, כי יאמרו העולם.

כך היא אומנותו ששוטף הכל צדיקים ורשעים יחד,

כי הם אינם יודעים שאותם ששטפת היו הרשעים, אבל חושבים שגם הצדיקים נשטפו עמהם. ואחר כך כדי לתקן מאמר "**להמית צדיק עם רשע**" שאין לו קשר עם מה שלמעלה הימנו, שהרי לא אמר עד כאן אלא שיצילו הצדיקים את המקום לא שינצלו הצדיקים עצמם, הוסיף "ואם תאמר" והוא נמשך עד "חלילה לך" האחרון. ואם תאמר לא יצילו הצדיקים את הרשעים, אבל תרצה לעשות כלייה כללית להמית צדיק עם רשע "**חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט**". ואחר שתקן פירוש המקראות שב לפרש מלת "חלילה".

כדבר הזה לא הוא ולא כיוצא בו. בבראשית רבה. "אמר רבי אבא בר כהנא. מעשות 'הדבר' הזה אין כתוב כאן אלא 'כדבר הזה' לא הוא ולא דכוותיה ולא דפחיתא מיניה".

חללה לך -

לעולם הבא.

כך מצאתיו ברוב הנוסחאות, ולא שמעתי פירושו. אבל מצאתי בבראשית רבה. "אמר רבי אבא. '**חללה, חללה**' שני פעמים, חלול שם שמים יש בדבר" ונראה לי שכך פירושו. שהשני פעמים "חללה" מורים על הפלגת החלול, ואין זה אלא חלול שם שמים שהוא המופלג מכל העבירות שאין לו מחילה אלא לאחר מיתתו, דהיינו בעולם הבא, כדאיתא בשלהי יומא: "עבר על מצות עשה ועשה תשובה מוחלין לו מיד, שנאמר: '**שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם**'. עבר על מצות לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, שנאמר: '**כי ביום הזה יכפר עליכם**'. עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין, שנאמר: '**ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם**'. אבל מי שיש לו חלול ה' בידו, אין כח לא בתשובה לתלות ולא ליסורים למרק ולא ליום הכפורים לכפר, אלא כלן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר: '**ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון**'. ופירוש "לעולם הבא", שאין לו מחילה בעולם הזה לא בתשובה ולא ביום הכפורים ולא ביסורין, אלא בעולם הבא, דהיינו אחר המיתה.

השופט כל הארץ -

משפט אמת.

כי המשפט ממנו אמת, וממנו שאינו אמת, ולכן הוצרך הכתוב לומר "ושפטו את העם משפט צדק". ומה שהוצרך לפרש את ה"א התימה הזה לומר "וכי מי שהוא שופט" כו', ולא הספיק לו מה שפירש ה"א של "השופט - לשון תימה", הוא מפני שרצה להודיע שה"א התימה הזה אף על פי שהוא במלת "השופט", אין התמיהא רק על "לא יעשה משפט", כאלו אמר. הלא יעשה משפט מי שהוא שופט כל הארץ.

פרק יח, כט

ימצאון שם ארבעים -

וימלטו הארבעה כרכין וכן שלשים יצילו שלשה מהם או עשרים יצילו שנים מהם או עשרה יצילו אחד מהם.

וטעם התפלה והבקשה בכל פעם, אף על פי שהערך שוה בכלם, שהרי הארבעים אל הארבע עיירות כמו השלושים אל השלשה, והעשרים אל השנים, והעשרה אל האחד, ואחר שהסכים בהצלת החמש עיירות עם החמישים, יסכים בהכרח גם כן בהצלת הארבע עיירות עם הארבעים והשלש עיירות עם השלושים והשתים עם העשרים והאחת עם העשרה. הוא מפני שאינו דומה זכות הרבים לזכות המועטים, כמו שדרשו גבי "ורדפו מכם חמשה מאה, ומאה מכם רבבה ירדופו". ומעתה הותר הספק שיש לטעון מדוע לא בקש צרוף ה' עם השלושים וששה, שהם תשעה לכל אחת ואחת מהארבע עיירות, כמו שבקש זה עם הארבעים וחמשה, שהם תשעה לכל אחת ואחת מהחמש עיירות, וכן הצירוף עם העשרים ושבעה בעבור השלש עיירות, והצירוף עם השמונה עשר בעבור השתי עיירות, והצירוף עם התשעה בעבור האחת. כי מאחר שנודע לו בבקשת החמישים לחמש עיירות והארבעים לארבע עיירות, והשלשים לשלש עיירות, והעשרים לשתי עיירות, והעשרה לעיר האחת, שאין הבדל אצל ה' לעניין זה בין זכות הרבים לזכות המועטים, שפט מזה שמאחר שהסכים להצטרף עם הארבעים וחמשה לחמש עיירות יסכים בהכרח גם בצרופו עם השלושים וששה ועם העשרים ושבעה ועם השמונה עשר ועם התשעה.

פרק יח, לא

הואלתי -

רציתי כמו "ויואל משה".

אבל בפרשת אלה הדברים פירש. "הואיל משה - התחיל, כמו 'הנה נא הואלתי'". ושמה יש לומר, שמה שפירש פה "הואלתי - רציתי" הוא על "הואלתי" השני, ומה שפירש שם "הואלתי - התחלתי" הוא על "הואלתי"

הראשון. שהרי אחר שפירש מלת "התשחית בחמשה" שהוא אחר "הואלתי" הראשון, פירש "הואלתי - רציתי", ואין זה אלא השני, אף על פי שאין זו ראייה גמורה, דאיכא למימר שמפני שהתחיל לפרש "השופט כל הארץ" שהוא קודם הואלתי הראשון המורה על החמישים, שהם עשרה לכל עיר ועיר, פירש אחריו מיד "התשחית בחמשה" שפירושו שבחסרון חמשה מהחמש עיירות ישארו תשעה לכל עיר ועיר ויצטרף ה' עמהם להשלימם עשרה לכל עיר ועיר וסיים העניין לכל העיירות הנשארות על הסדר, ואחר כך שב לפרש מלת "הואלתי", כמנהגו בכמה מקומות.

פרק יח, לב

אולי ימצאון שם עשרה -

כבר בקש ולא מצא.

לכאורה משמע ש"בקש ולא מצא" הוא ממה שהשיב לו ה' "לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה" שפירושו שאני מסכים להצטרף עם התשעה שבכל עיר ועיר, אבל אינם נמצאים, דאם לא כן היכן מצא רש"י ש"כבר בקש ולא מצא". ויש לתמוה, מה ראייה הביא משם, דילמא לכל עיר ועיר מהחמש עיירות אינם נמצאים, אבל תשעה לאחד מהם אולי ימצאון. הילכך צריך לומר שמה שאמר "כבר בקש ולא מצא" אינו אלא ממה שאמר אברהם "אולי ימצאון שם עשרה" והשיב לו ה' "לא אשחית בעבור העשרה", דמכיון שצירופו עם הארבעים וחמשה שוה לצרופו עם השלשים וששה ועם העשרים ושבעה ועם השמונה עשר ועם התשעה כדפרשית, אם כן כשאמר "אולי ימצאון שם עשרה" והשיב לו ה' "לא אשחית בעבור העשרה" כאלו השיב לו ולא בעבור התשעה עם צרופי, אחר שהעשרה בלא צרוף הוא כמו התשעה עם הצרוף.

פרק יח, לג

וילך ה' וגו' -

כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין.

פירוש: המקרא הזה בא ללמדנו שה' יתברך עומד ומצפה לדברי הסניגור, שאינו חפץ במיתת הרשעים, וכשנשתתק ולא היה לו עוד לדבר סניגוריא עליהם אז הלך לו. דאם לא כן מאי שנא הכא מכל הנבואות שבכלן אין כתוב בהן "וילך ה'" ואלו הכא כתיב "וילך ה'". אך קשה, דאם כן האי "כאשר כלה לדבר אל אברהם" כאשר כלה אברהם לדבר אל ה' מיבעי ליה. ושמא יש לומר, שאין דרך כבוד של מעלה לומר כן, מפני שמזה משמע שה' היה עומד וממתין עד שיכלה הסניגור את דבריו. אלא שלבי מגמגם בזה, דאם כן למה לא אמרו רבותינו ז"ל שהוא תקון

סופרים כמו גבי "ואברהם עודנו עומד". ושמא יש לומר, שכשאמרו אותו גבי "ואברהם עודנו עומד" כאלו אמרו אותו גבי "וילך ה' דכולה חדא נבואה היא.

ואברהם שב למקומו -

נסתלק הדיין נסתלק הסניגור, והקטיגור מקטרג.

פירוש: אף על פי שנשתלח הקטגור להפוך את סדום, כששמע שהסניגור מלמד סניגוריא והדיין שומע לו, לא הלך לעשות שליחותו עד שנסתלק הדיין והסניגור, והיינו דכתיב "וילך ה' ואברהם שב למקומו" ואחר כך:

"ויבואו שני המלאכים סדומה" להשחית,

כל זה בבראשית רבה, דאם לא כן "ואברהם שב למקומו" למה לי.

פרק יט

פרק יט, א

המלאכים -

כשהיתה שכינה עמהם קראן אנשים.

בבראשית רבה. ואיני מבין זה, דאף בלא שכינה עמהם אין לקרותן אלא אנשים, מכיון שהביאם כדמות אנשים כדלעיל. ועוד, מדמסיים בה "כשנסתלקה שכינה מעל גביהן לבשו מלאכות" משמע שבאו ללוט כדמות מלאכים ואם כן מאי "יעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו", וכי דרכן של מלאכים לאכול ולשתות? ועוד, מהו זה שאמר לאנשי סדום "רק לאנשים האל אל תעשו דבר", וכן "ויאמרו לו איה האנשים" וכי אנשי סדום הרשעים יוכלו לראות מלאכים. ושמא יש לומר, שפירוש "לבשו מלאכות" לבשו שם מלאכות שנקראו מלאכים, לא שנתפשטו מהגשמות ונהיו רוחניים כמלאכים, שהרי בין לאברהם בין ללוט כדמות אנשים נראו להם, אלא שעם כל זה גבי אברהם נקראו אנשים מפני שהיתה שם השכינה ולגבי השכינה נחשבים כאנשים, ואלו גבי לוט שלא היתה שם השכינה נקראו מלאכים לפי האמת, אף על פי שנראו כדמות אנשים.

ואצל לוט קראם מלאכים.

אינו רוצה לומר מפני שנראו לו כמלאכים ולאברהם כאנשים, דאם כן למה עשה להם משתה, ומאי "רק לאנשים האל אל תעשו דבר". ועוד מאי "קראם" ולא קראם, 'נראו לו ולא נראו לו' מיבעי ליה. אלא הכי קאמר. אצל לוט קראם מלאכים מפני גודל מעלתן אצלו, ואצל אברהם קראן אנשים, מפני שלא היתה מעלתן כל כך גדולה אצלו, אבל לעולם כדמות אנשים נראו ללוט כמו לאברהם. אבל

בבראשית רבה. "אמר רבי לוי. אברהם שהיה כחו יפה נראו לו כדמות אנשים, אבל לוט על ידי שהיה כחו רע נדמו לו כדמות מלאכים", ולא ידעתי מה יעשו בפסוק: **"ויעש להם משתה"**, **"ולאנשים האל תעשו דבר"**.

בערב -

וכי כל כך שהו המלאכים.

מסוף שעה שביעית עד הערב, שהרי כשבאו לאברהם בסוף שש שעות היום היה, כדכתיב **"כחום היום"** ו"תני רבי ישמעאל. **'כחום היום'** - הרי שש שעות אמורות. הא מה אני מקיים **'וחם השמש ונמס'** בארבע שעות, דטולא קריר ושמשא שריב, אבל בשש שעות טולא ושמשא שריבי". תן שעה אחת לאכילה ולוייה, נשארו חמש שעות משנפרדו מאברהם עד הערב שבאו לסדום. בבראשית רבה.

ולוט ישב בשער סדום -

אותו היום מינוהו שופט השופטים.

בבראשית רבה. כדכתיב: **"ולוט יושב בשער סדום"** ויושבי השער בכל מקום הם השופטים. אבל מה שאמרו. "שהיה שופט השופטים, שחמשה דיינים היו בסדום. קב שקר, רב שקר, רב נבל, רב מיסטריין, וקלא פנטהר, ולוט היה ארכי דיינים" שפירושו ראש הדיינים, גמרא היא בידם.

וירא לוט וגו' -

מבית אברהם למד.

דאם לא כן למה היה מחזר אחר האורחים, והלא לא היה מחזר אחר המצות, שהרי לא היה מקפיד על עבודה זרה והקדים לינה לרחיצה ולא כאברהם שהקדים רחיצה ללינה, והמלאך אמר לו **"ואל תבט אחריך"** ופירש רש"י:

"אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול"

כדלקמן.

פרק יט, ב

הנה נא אדני -

הנה נא אתם אדנים לי אחר שעברתם עלי.

ופירוש **"נא"** - עתה, ופירושו. עתה שעברתם עלי אתם אדנים לי ולכן בבקשה מכם סורו לבית עבדכם, לא שמלת **"נא"** דבקה עם מלת **"סורו"** ופירושו. בבקשה מכם סורו, דאם כן תרתי **"נא"** למה לי, אלא על כרחך לומר שהראשון הוא לשון עתה, והשני הוא לשון בקשה. אבל גבי **"אל נא רפא נא לה"** שפירש

רש"י. "בא הכתוב ללמדך דרך ארץ שהשואל דבר מחבירו צריך לומר שתיים או שלוש דברי תחנונים" ולא פירש האחד לשון בקשה והאחר לשון עתה, הוא מפני שלא תפול שם מלת 'עתה', כי הוא עדיין לא ידע אם ירפאנה, ואיך יבקש שירפאנה עתה.

דבר אחר: צריכים אתם לתת לב על הרשעים הללו שלא יכירו בכם.

ומלת "נא" דבקה עם מאמר "צריכים אתם לתת לב על הרשעים הללו שלא יכירו בכם" שהוא חסר מן המקרא. ואחר כך התחיל ואמר "סורו נא אל בית עבדכם – עקמו את הדרך" כו'.

ודומה לו "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" שמלת "נא" דבקה עם מאמר "הגיעה שעה לדאג על יפיך" שהוא חסר מן המקרא, ואחר כך התחיל ואמר "ידעתי כי אשה יפת מראה את".

וזו היא עצה נכונה סורו נא.

בבראשית רבה. כלומר והעצה הנכונה לעשות שלא יכירו בכם היא סורו נא, שתסורו מן הדרך הישרה ההולכת אל ביתי, שתעקמו הדרך, שאז לא יכירו שאתם באים בביתי. וזהו שפירש "סורו נא" - עקמו הדרך. ופירש "אל ביתי" לצד ביתי, כלומר שהעקמימות יהיה נוטה לצד ביתי, שעל ידי העקמימות ההיא תבואו אל ביתי, שאלו היה "אל בית עבדכם" כמשמעו, היה ראוי להיות ובואו אל בית עבדכם.

פרק יט, ד

טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום -

ואנשי העיר היו בפיהם של מלאכים.

והוא מקרא קצר, כאלו אמר. ואנשי העיר היו בפיהם המלאכים. פירוש. בעוד שהיו מדברים על אנשי העיר מה טיבם, מיד אנשי סדום נסבו על הבית. דאם לא כן "אנשי העיר" ו"אנשי סדום" למה לי, אלא על כרחינו לומר. חד, על "פיהם של מלאכים", וחד על "נסבו על הבית".

ואנשי העיר -

אנשי רשע.

דאין פירוש "אנשי סדום" אנשי עיר סדום עד שיקשה תרתי למה לי, אלא פירוש "אנשי סדום" אנשי רשע, כדכתיב "ואנשי סדום רעים וחטאים". ובמקום שיכתוב

אנשי רשע כתב **"אנשי סדום"** כאלו אמר. **ואנשי העיר**, שהם אנשי רשע, נסבו על הבית.

שאינ אחד מוחה בידם.

שכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו, ומפני ששום אחד מהם לא מחה, מעלה עליהם הכתוב כאלו כלם נסבו על הבית, דאם לא כן איך אפשר שכל אנשי העיר, שהיו כמה אלפים, נסבו בית אחד.

פרק יט, ה

ונדעה אותם –

במשכב זכור.

בבראשית רבה, דמתשובת לוט **"הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש"** למדנו זה. אבל לולא התשובה היינו מפרשים **"ונדעה אותם"** לדעת מה טיבם ומה עניינם, כמו **"ואם לא אדעה"**, **"ואחרי הודעי ספקתי על ירך"** שפירושו. אחר שהכרתי בעצמי והכרתי המעשים הרעים שעשיתי, נחמתי בי וספקתי כף על ירך. ומה שכתב רש"י. **"כמו אשר לא ידעו איש"** אינו אלא לדמיון.

פרק יט, ט

ויאמרו גש הלאה -

כלומר התקרב לצדדין.

מפני שמלת **"גש"** מורה קרוב, ומלת **"הלאה"** מורה רחוק, פירש הכתוב - הקרוב בבחינת צדו של לוט, והרחוק בבחינת אנשי סדום. ובבראשית רבה. **"גש הלאה - קרב להלן"**. ולא ידעתי מי הכריח את רש"י ז"ל לפרש הקרוב אל צדו של לוט שאין בו רמז, ולא על הצד של הלאה, ויהיה פירושו. התקרב לצד הלאה, שהוא המקום הרחוק מהם, שאז לא יצטרך לומר **"והתרחק ממנו"** מאחר שהוא מובן מהתקרבותו למקום הרחוק מהם. ושמא יש לומר, מפני שמצא מקרא מלא **"קרב אליך אל תגש בי"** שהוא דומה לזה.

אתה מליץ על האורחים, איך מלאך לברך.

הוצרך להוסיף הדבור הזה אף על פי שאין בו רמז בכתוב, מפני שבזולת זה אין טעם למאמר **"האחד בא לגור וישפוט שפוט"** כי הוא לא שפט כלום, רק השיב להם על מאמר **"ונדעה אותם - הנה נא לי שתי בנות עשו להן כטוב בעיניכם"** שזהו פיוס, לא דין ומשפט ולא תוכחה.

אדם נכרי יחידי שבאת לגור ונעשת מוכיח אותנו.

אמר. "נכרי יחידי שבאת לגור", שממלת **"האחד"** משמע "יחידי", וממלת **"בא"** משמע "נכרי" שבא מארץ אחרת, וממלת **"לגור"** משמע שבא לגור ולא להתיישב. ואמר. "ונעשת מוכיח" במקום שופט המובן מ"**וישפוט שפוט**", מפני שאינו נופל מלוט אליהם אלא תוכחה, לא משפט ודין, כי אין כאן טוען ונטען.

פרק יט, יב

חתן ובניך ובנותיך -

אם יש לך חתן או בנים ובנות.

משום דמ"**עוד מי לך פה**" משמע שלא ידעו אם יש לו חתן ובנים ובנות ומ"**חתן ובניך ובנותיך**" משמע שכבר ידעום, הוצרך להוסיף. "אם יש לך". ואמר "בנים ובנות" במקום **"בניך ובנותיך"**, מפני שהכנוי מורה שהיו ידועים להם. ומפני שמלת "עוד" מורה שהיו לו קרובים אחרים, הוצרך לומר "חוץ מאשתך ובנותיך שבבית". ומפני שהו"ו של "ובניך" מורה שהספק היה אם היו לו חתן ובנים יחד, הוצרך לומר שהו"ו הזה במקום או. אבל לא תקן הכנוי של **"ובניך ובנותיך"** שאינו נופל על המסופק, אלא שתקן אותו בלשונו לבד ואמר. "אם יש לך חתן ובנים ובנות" בלתי כנוי. אבל מה שאמר. **"בניך - הם בני בנותיך הנשואות"** דמשמע שהמלאכים ידעו זה, איכא למימר משום דסתם בנים בבית אביהם הם עומדים, וכשראו שאין בביתו אלא בנות שפטו שאין לו בנים, אלא שהיו מסופקים שמא יש לבנותיו הנשואות בנים זכרים. אי נמי, משום דכתב. **"חתן"** ואחר כך בנים ובנות, משמע דבבנים ובנות של חתן, שהם בני בנותיו הנשואות קמייירי, דאי בבנים ובנות של לוט, היה לו לומר: עוד מי לך פה בניך ובנותיך וחתניך.

פרק יט, יד

לוקחי בנותיו -

שאותן שבבית ארוסות להם.

ויחסר ו"ו מן **"לוקחי בנותיו"** כמו שיחסר מן **"שמש ירח"** וכן רבים, דאם לא כן **"לוקחי בנותיו"** למה לי, הא אינן נקראים "חתניו" אלא **"לוקחי בנותיו"**. וליכא למימר **"לוקחי בנותיו"** הן הנשואות, שכבר לקחום מבית אביהן והלכו להן, לאפוקי חתניו שבארוסין שעדיין לא לקחום מבית אביהן, דלקיחת האשה בכל מקום היא קנין האשה לבעלה, כמו **"כי יקח איש אשה"** **"ולקחה לו לאשה"**.

פרק יט, טו

הנמצאת -

המזומנות לך בבית.

שהן הארוסות, לאפוקי הנשואות שאינן מזומנות בבית, לא הנמצאות בעולם שכולל הארוסות והנשואות, דאם כן **"הנמצאות"** למה לי.

פרק יט, טז

ויתמהמה -

כדי להציל את ממונו.

שאם בעבור בנותיו הנשואות, כבר היה **"כמצחק בעיני חתניו"**, ואין תקוה להתמהמה בעבורן. אי נמי, ממה שאמר לו המלאך **"המלט על נפשך"** שפירש: **"דייך להציל הנפשות אל תחוס על הממון"** כדפירש רש"י, למדנו שהתמהמהותו לא היה אלא על הממון.

ויחזיקו -

אחד מהם היה שליח להצילו וחברו להפוך.

בבראשית רבה אמרו. **"ומי היה המציל, זה רפאל. אתיבון והכתיב: 'ויוציאוו ויניחוו', וכתיב. 'ויהי כהוציאם אותם החוצה'.** אמר להו קרון דבתריה **'ויאמרו המלט על נפשך' אין כתיב כאן, אלא. 'ויאמר המלט על נפשך'.**

פרק יט, יז

המלט על נפשך -

דייך להציל נפשות אל תחוס על הממון.

דאם לא כן **"על נפשך"** למה לי.

בכל הכר -

ככר הירדן.

שככה הוא שם מקום אלה העיירות, כדכתיב: **"וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה"**.

פרק יט, יח

אל נא אדני -

רבתינו אמרו ששם זה קדש.

ויהיה שם **"אדני"** דבק עם **"הנה נא"**, ופירושו ויאמר לוט אליהם אל תאמרו אלי להמלט ההרה, ובבקשה ממך ה' **הנה נא מצא עבדך וגו'.** אבל המתרגם השמיט מלת **"אל"** ואמר. **"בבעו כען ה'",** ולא ידעתי מה יעשה במלת **"אל"**. גם לא ידעתי

אי זו מלה היא שתרגם אותה המתרגם "כען" שפירושה עתה, כי מלת נא כבר תרגם אותה "בבעו" לשון בקשה ולא יתכן לתרגם אותה לשון בקשה ולשון עתה. נא לשון בקשה. אם תהיה מלת "נא" דבקה עם מלת "אל" לא יתכן לפרשה כמו "עתה", כי לא רצה לוט לעמוד אצל אברהם לא עתה ולא לעולם, שלא יהיה נראה אצלו כרשע, כדלקמיה ן מבראשית רבה. ואם תהיה דבקה עם מלת "אדני" לא יתכן לפרשה כמו עתה, כי אחריו "הנה נא" שפירושו "עתה".

פרק יט, כ

העיר הזאת קרובה -

קרובה ישיבתה.

בפרק קמא דשבת. ולגבי מצער אמרו ש"עונותיה מועטין", שאמרו שם. "אילימא קרובה ממש דמיקרבא לנוס שמה, ו'מצער' דזוטא היא ולא צריכין אתם להקפיד על קיומה, הא קא חזו להו, כדכתיב: 'הנה נא העיר הזאת' ולמה ליה למימר להו הכי, אלא מתוך ששיבתה קרובה עונותיה מוצערין", כלומר מועטין שעדיין לא נתמלאה סאתה.

והיא היתה בשנת מות פלג.

כדתיניא בסדר עולם. "אמר רבי יוסי. נביא גדול היה עבר שקרא בנו פלג 'כי בימיו נפלגה הארץ'. שאם תאמר בתחלת ימיו, והלא יקטן אחיו קטן ממנו והוליד משפחות ונתפלגו. ואם תאמר באמצע ימיו, לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. נתן לך סימן, ולא תדע באי זו משנותיו, אלא בסוף ימיו".

וכשנחרבה סדום היה אברהם בן תשעים ותשע שנה.

שהרי בו ביום נתבשרה שרה ולשנה האחרת ילדה, וכתב. "ואברהם בן מאת שנה" וגו'.

וצוער איחרה ישיבתה אחר ישיבת סדום וחברותיה שנה אחת.

בפרק קמא דשבת אמר "מאי קראה, דכתיב. 'אמלטה נא שמה' נא בגימטריה חמישים ואחת הוי, ושל סדום חמישים ושתים". ופירש רש"י. "דעל כרחך בוני המגדל בארץ שנער היו ולא היה יישוב בעולם אלא באותה בקעה, כדכתיב: 'ויהי כל הארץ שפה אחת' וגו' 'ויהי בנסעם מקדם', ומשם נפוצו למקומות אחרים כשנתפלגו ובנו להם עיירות. ומשנתפלגו עד שחרבה סדום אינו אלא חמישים ושתים שנה, שהרי בסוף ימי פלג נתפלגו הארצות. צא וחשוב שנותיו של פלג ונמצא שנה שמת בה היא שנת ארבעים ושמונה לאברהם וכשחרבה היתה שנת

תשעים ותשע לאברהם, שהרי בו ביום נתבשרה שרה ולשנה האחרת ילדה **ואברהם בן מאה שנה**". אלא שזאת הראיה אינה מורה רק שלא היו שנות סדום יותר מחמישים ושנים שנה, אבל לא נתפרשה בניינה אם היתה בשנה ראשונה שנתפלגו או אחר כך. אך ממה שדרשו בשבת בפסוק "**אמלטה נא שמה**" - נא בגימטריה חמשים ואחת" הוי, וקרי לה קרובה בישיבתה למדנו שסדום קודם זו נתיישבה והיינו חמשים ושנים שנה.

ותחי נפשי בה -

פירוש. בלכתי בה, דאם לא כן מאי "הלא מצער היא ותחי נפשי" וכי מפני שעונותיה מועטין יחיה הוא.

ופשוטו. הלא קטנה היא ואנשים בה מעט ואין להקפיד אם תניחנה ותחי

נפשי בה.

לא ידעתי איך יתקן בזה קושית "הא קא חזו לה", והלא כל עצמן של רבותינו ז"ל שהוציאוהו מפשטו אינו אלא מפני הקושיא הזאת, ואיך חזר לפרש אותו לפי פשוטו ולא חשש לתקן הקושיא הנופלת בו.

פרק יט, כא

גם לדבר הזה -

לא דייך שאתה ניצול, אף כל העיר אציל.

דאם לא כן "גם" למה לי.

הפכי -

הופך אני.

לא הפוך אותי, שיו"ד הכנוי פעם יורה על הפועל, כמו "**עד בואי**", ופעם יורה על הפועל, כמו "**לא אבה יבמי**".

פרק יט, כב

כי לא אוכל -

מכאן אתה כו' שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד.

אבל מ"**ויאמר המלט על נפשך**" ולא נאמר 'ויאמרו' אין ראייה, דאיכא למימר שבהצלה לא היה אלא האחד, ובהפיכה היו שניהם יחד. והא דכתיב. "**כי משחיתים אנחנו**" בלשון רבים, משום דאי אפשר למלאך ההופך להפוך עד שיציל המציל ואז יאמר המציל להפוך להפוך, ומזה הצד נקראו שניהם הופכים.

על כן קרא שם העיר צוער -

על שם והיא מצער.

ד"על כן" א"הלא מצער היא" קאי, ולא אדסמיך ליה.

פרק יט, כד

וה' המטיר -

הוא ובית דינו.

בבראשית רבה. שהו"ו תוספת היא בכל מקום, כמו שתאמר פלוני ופלוני, כך פירש רש"י גבי "וה' הכה כל בכור". אבל גבי "וה' אמר המכסה אני" לא פירש כלום, משום שכבר אמר להקב"ה "אל נא תעבור מעל עבדך" שימתין לו עד שיכניס את האורחים, וכשסיים בעניינם ואמר. "ואברהם הולך עמם לשלחם" חזר לעניינו של הקדוש ברוך הוא ואמר. "וה' אמר" שפירושו. וה' הנזכר למעלה אמר, שכן דרך המקרא בכל מקום כשמפסיק הענין הראשון בדברים אחרים, ואחר כך חוזר בעניינו הראשון, מזכיר השם הנזכר למעלה עם וי"ו. וכמו "ומשה היה רועה את צאן יתרו" שהפסיק בעניינו של משה בדברים אחרים וכתב "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים", וכשהשלים זה הספור וחזר לעניינו של משה כתב "ומשה היה רועה" בוי"ו. וכן כשיהיה הפועל הנזכר הוא פועל ברור, מזכירו עם וי"ו, כמו גבי "וה' נתן את חן העם", שמפני שקודם זה הפועל כבר נדר אותו למשה "ונתתי את חן העם", הוכרח לומר עתה "וה' נתן את חן העם" שקיים מה שכבר נדר. וכן גבי "וה'פקד את שרה" פירש רש"י. "כבר פקד", שקיים מה שכבר נדר לעשות. וכן "וה' שמים עשה", מפני שאמר למעלה "כי כל אלהי העמים אלילים", שאין בידם לעשות שום פועל, אמר: "וה' שמים עשה" שכבר עשה אותם, או הוא כו"ו "ועבדיך באו לשבור אוכל", שפירושו. אבל עבדיך באו לשבור אוכל. וכן כל אחד מתפרש לפי מקומו, וכשאינן טעם לוי"ו שבאותו מקום, מפרשים אותו לתוספת, כמו "וה" הוא ובית דינו.

המטיר על סדום -

מעלות השחר.

ולא מיציאת השמש דכתיב לעיל מיניה, שהרי כתוב "וכמו השחר עלה ויאיצו וגו' פן תספה" וגו', וכתוב "וישכם אברהם בבקר וגו' וישקף על פני סדום וגו' וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן" שזו היא הפיכת סדום, ומאמר "השמש יצא על הארץ" איננו דבק רק עם ביאת לוט בצוער.

שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה.

רבה. דבחמשה עשר בניסן הוה, כדכתיב. **"ומצות אפה ויאכלו"** ופירש רש"י. "פסח היה" והוא יום בשורת שרה, ובחמשה עשר בניסן בשנה אחרת נולד יצחק, כדלעיל. ואז כשהחמה היא זורחת, הלבנה שוקעת, אבל בעת השחר, הלבנה ואור השמש יחד הם על הארץ.

המטיר וגו' גפרית ואש-

בתחלה מטר ונעשה גפרית ואש.

דאם לא כן **'וה' השליך'** מיבעי ליה, דלשון "המטיר" אינו נופל רק על המטר. ופירוש **"הנני ממטיר כעת מחר ברד"** שיהיה ברד בתוך המטר, כדכתיב **"וירא פרעה כי חדל המטר והברד"** ופירוש **"הנני ממטיר לכם לחם"** שיהיה לחם בתוך הטל שאמטיר, כי כן כתוב **"ובבקר היתה שכבת הטל"**, ופירש רש"י. "הטל שוכב על המן, ובמקום אחר הוא אומר **'וברדת הטל' כו'**, הטל יורד על הארץ והמן יורד עליו וחוזר ויורד טל עליו והרי הוא כמונח בקופסה".

מאת ה' -

דרך המקראות לדבר כן.

דאם לא כן **'מאתו'** מיבעי ליה. ומה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר. "ואני תמיה על הרב שכותב מן האגדות דעות חלוקות ומשוה אותן. שזו מחלוקת היא בבראשית רבה, ושם עוד דעת שלישית **'אבא חלפו בר סמקי בשם רבי יהודה בן רבי סימון. 'וה' המטיר על סדום'** זה גבריאל, **'מאת ה'** זה הקדוש ברוך הוא. אמר רבי אלעזר. כל מקום שנאמר **'וה'** הוא ובית דינו. אמר רבי יצחק. בתורה בנביאים ובכתובים מצינו שההדיוט מזכיר שמו שני פעמים. בתורה **'ויאמר למך לנשיו' וגו'** הנה אלה שלש מחלוקות בדבר, שרבי יהודה בן רבי סימון ייחס השם הראשון לגבריאל שהוא השליח, ונקרא השליח בשם שולחו. ורבי אלעזר אומר כי הוא ובית דינו הסכימו במשפט ומאתו בא. ורבי יצחק אמר שהוא דרך הלשון, עד כאן דבריו. ולא ידעתי מי הכריחו לפרש אותן בשלוש מחלוקות, כי לפי דעתי אין כאן כי אם שתי דיעות, רבי יהודה בן רבי סימון שאמר שהשם הראשון הוא על גבריאל, והשם השני הוא על ה'. ורבי אלעזר שאמר שהשם הראשון גם כן הוא על ה' שכל מקום שנאמר **"וה"** הוא ובית דינו, ועל השם השני לא דבר כלום, כי כלם מסכימים בו שהוא על ה', אלא שרבי אלעזר סובר שנכתב **"מאת ה"** במקום **'מאתו'** שלא כמנהג. ובא רבי יצחק ואמר שמנהג הכתוב כן הוא אפילו בהדיוט בתורה בנביאים ובכתובים, ואין זה שלא כמנהג, ומחזיק בזה דברי רבי אלעזר. וכן משמע נמי מלשון רבי יצחק שאמר. "בתורה בנביאים ובכתובים מצינו" כו', ולא

אמר: **"מאת ה"** ולא מאתו שכן מצינו כו', משמע דאדברי רבי אלעזר קאי ואינו מחדש דבר אלא שמחזיק את דבריו.

פרק יט, כה

ויהפך את הערים וגו' -

ארבעתן יושבות בסלע אחד.

ובבראשית רבה שלפנינו כתוב. "חמשה כרכים הללו היו יושבות על צור אחד, שלח מלאך את ידו והפכן". ולא ידעתי איך יישב המקרא של **"כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים"** שהם ארבעה.

פרק יט, כו

מאחריו -

של לוט.

פירוש: מצד אחריו שהיא סדום, שהיו בורחים משם, ומסתמא אחוריהם לצד סדום היו. אבל אין זה נכון, דאם כן 'ותבט אשתו לאחריו' מיבעי ליה. ועוד, למה לא אמר 'ותבט אשתו מאחריה' שגם אחוריה לצד סדום היו. לכן הנכון לפרש בו הוא. **ותבט אשתו**, שהיתה מצד אחוריו של לוט, ולא פירש צד הבטתה להיכן.

ותהי נציב מלח -

במלח חטאת.

בבראשית רבה. כלומר ולכן היתה נציב מלח, ולא נציב עפר או נציב אבנים. אבל אינו רוצה לומר ולכן לקתה במלח, דאם כן למה הוזהר לוט על כך ואמר **"אל תביט אחריו... פן תספה"** ופירש רש"י:

ש"אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה נוצל",

כי גם -

"אתה הרשעת כמותם ובזכות אברהם אתה נוצל",

כדכתיב **"ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט"**. והמפרש **"נציב מלח" -** נציב מכת מלח, שלקתה בגפרית ומלח, ולא ששבה מלח, חולק על דברי רבותינו ז"ל שאמרו בפרק הרואה. "תנו רבנן. הרואה אבן שישב עליה משה בעת שעשה יהושע מלחמה בעמלק, ואשתו של לוט, וחומת יריחו כו'. מאי ואשתו של לוט **'ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח'**", אלמא **"נציב מלח"** דקרא פירושו ששב גופה נציב מלח, והוא עומד עד היום.

פרק יט, כט

ויזכר אלהים את אברהם -

מה היא זכירתו של אברהם על לוט.

בבראשית רבה. פירוש. מה ענין זכירתו של אברהם אצל הצלתו של לוט.

כשהיה שומע לאברהם שאמר בעבורה "אחותי היא" שתק ולא גלה.

בבראשית רבה. ולא הבינותי מה היא השאלה והתשובה הזאת, כי הדברים ידועים שלוט היה חביב לאברהם אבינו כבנו, כי הוא בן אחיו, גם עזב ארצו מקום מולדתו והלך אחריו ואיך לא יאהב אותו, והנה מסר נפשו בעבורו ורדף אחרי המלכים להצילו ונלחם עמהם ולולא עזר ה' כבר סכן נפשו למות מרוב אהבתו אותו, ואיך לא יאמר "ויזכור אלהים את אברהם" והציל את לוט בעבורו. גם התשובה שהשיב עליה מפני הטובה שעשה לאברהם ש"כשהיה שומע לאברהם" כו' אינה נכונה, כי אז היתה נכונה אלו היה כתוב: "ויזכור אלהים את לוט - מה טובה זכר לו, זכר שתיקותו ששתק בשעה שאמר אברהם בעד שרה אחותי היא" כו', אבל עכשו שכתוב: "ויזכור אלהים את אברהם" לא יתכן לומר שזכר את אברהם מפני הטובה שעשה לוט עמו. ושמה יש לומר, שהשאלה היא שלא היה ראוי לומר בהצלתו של לוט "ויזכור אלהים את אברהם" אלא "ויזכור אלהים את לוט", כי הזכירה אינה נופלת רק על הניצול, כמו "ויזכור אלהים את נח". והשיב שהזכירה הזאת אינה אלא על לוט, כאלו אמר: ויזכור אלהים ללוט את הטובה שעשה לאברהם. ובבראשית רבה אמרו: "ויהי בשחת אלהים וגו' - מזכר לו השתיקה ששתק לאברהם אבינו בשעה שאמר לשרה אחותי היא והיה יודע בדבר ושתק", שמאמר "נזכר לו" שב אל לוט. אלא שעם כל זה יש לשאול מדוע לא אמר. נזכר הטובה שעשה לוט לאברהם שעזב ארצו מקום מולדתו והלך אחריו בכל מקום שהלך, אבל הניח הטובה הגדולה הזאת והשיב על שחס על אברהם ולא גלה שהיתה שרה אשתו, שזו אינה טובה, אלא שלא הרע לו שזה אפילו האוייב לאברהם כל ימיו לא היה מגלה סוד כזה, שגילויו סבה למיתתו.

פרק יט, ל

כי ירא לשבת בצוער -

לפי שהיתה קרובה לסדום.

ופחד פן תדבק בה הרעה כמנהג הרעש, שכל הקרובים לאותו מקום מזדעזעין ונופלין מאליהן אף על פי שאינן בכלל גזרת ההפיכה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ואינו כן, מפני שמאחר שהבטיחו המלאך 'הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי' וגו' אי אפשר שתהפך אף על פי שהיא קרובה לסדום". ואין מזה טענה, כי

מה שהבטיחו המלאך אינו אלא לסלק אותו מן הגזרה שלא תהיה בכלל הגזרה, אבל לא לסלק המקרים הנמשכים מהגזרה הנעשים מאליהן.

פרק יט, לג

ותשכב את אביה -

בכירה שפתחה בזנות פרסמה הכתוב.

מהכא משמע שהבכירה עשתה שלא כהוגן, ואלו בהוריות פרק כהן משיח אמרו. "אמר רבי יהושע בן קרחה. לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה זכתה וקדמה ארבע דורות בישראל". אבל בבראשית רבה מצינו דעות חלוקות. "רבי חנינא בר פפא אמר. תחלת עבורו של מואב לא היה לשם זנות אלא לשם שמים. ורבי סימון אמר. תחלת עבורו של מואב לא היה אלא לשם זנות" ורש"י ז"ל נטה לדעת רבי סימון. אבל יש לתמוה, אם כן איך הניח דעת מי שאמר בבראשית רבה "ומניין היה להם יין במערה, אלא ממה שהיה להם היין מרובה היו כונסין אותו במערות", ותפש דעת רבי יודן בן רבי סימון שאמר. "נעשה להם מעיין דוגמת העולם הבא, כמו שנאמר. **'והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס'** שנראה מזה שכל כוונתן לשם שמים ולפיכך הוצרך הקדוש ברוך הוא להזמין להם מעיין של יין. ויש לומר, שדעת הרב היה שאף לדברי האומר לדבר זנות נתכונן, זימן להם ה' מעיין היין כדי להוציא מהן שתי אומות הללו, כדפירש רש"י גבי "ותשקין" כו'.

ותשכב את אביה -

ובצעירה כתיב "ותשכב עמו".

אף על פי שלפי הפשט אין הפרש בין **"ותשכב את אביה"** ובין **"ותשכב עמו"**, מכל מקום משנוי המקראות דרשו כן.

ובקומה -

של בכירה נקוד.

אבל בהוריות פרק כהן משיח וגם בבראשית רבה אמרו. "למה נקוד על וי"ו שב'**ובקומה**'", ולכן צריך לפרש דברי הרב שפירוש שהו"ו שלה נקוד.

פרק כ

פרק כ, א

ויסע משם אברהם -

ופסקו העוברים והשבים.

ונמצא שפסקו האורחים והצדקה מביתו, בבראשית רבה. דאם לא כן למה נסע.

שיצא עליו שם רע.

שהיו אומרים שהוא בן אחי אברם, ונתרחק במקום אחר, שלא יזכר שמו עליו, בבראשית רבה. ואף על פי שאין אבות לגוי, כדפירש רש"י גבי "אחותי בת אבי", מכל מקום גנאי גדול היה, וזהו שאמר. "יצא עליו שם רע" ולא אמר מפני שעבר בעריות.

פרק כ, ב

ויאמר אברהם -

כאן לא נטל רשות.

לומר לה "אמרי נא אחותי את".

לפי שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי כן.

פירוש: בחזקת אחותו, ושוב לא יתכן לומר שהיא אשתו.

אל שרה אשתו -

על שרה אשתו.

כי לא אמר זה לאשתו, דאם כן 'אחותי את' מיבעי ליה, רק פירושו שאמר לאחרים בעבור שרה אשתו "אחותי היא". ומפני שמלת "אל" אינה משמשת במקום בעבור, הוצרך להביא חברים שהיא משמשת במקום על, בפסוק "אל הלקח ארון האלהים ואל חמיה" ששניהם בלשון "על", ומלת על משמשת במקום בעבור.

פרק כ, ד

הגוי גם צדיק תהרג -

לאבד אומות.

בבראשית רבה. כי מלת "גוי" לעולם מורה על אומה, לא על איש פרטי, ולפיכך הוכרח לפרשו על אומת המבול ועל אומת הפלגה. וכן כתוב "דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך" וכתוב "כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה".

פרק כ, ו

ידעתי כי בתם לבבך וגו' -

אבל נקיון כפים אין כאן.

דאם לא כן 'ידעתי כי בתום לבבך ובנקיון כפיך עשית זאת' מיבעי ליה, כלשונו של אבימלך. השתא דכתיב **"בתם לבבך"** כלשונו והשמיט ובנקיון כפיך שגם היא מלשונו, והוסיף לומר **"ואחשוך גם אנכי אותך"** לומר שלא מעצמו נמנע מן החטא אלא מה' שמנעו, למדנו שעל תום לבבו הודה לו, ועל נקיון כפיו לא הודה לו. ולפיכך צריך לומר שמאמר **"גם אנכי ידעתי"** דמשמע שהודה לו אינו אלא על בתום לבבי, ולכן יהיה הו"ו של **"ואחשוך"** כו"ו **"ועבדיך באו"** שפירושו. אבל אני חשכתיך מחטא לי, לא שממך היתה זאת כמו שאמרת. ומאמר **"גם אנכי"** שפירושו שגם אנכי חשכתיך, שמורה שגם אבימלך מעצמו היה חושך עצמו, יתפרש בהכרח על דרך **"הבא ליטהר מסייעין ליה"**, שאף על פי שנקיון כפים אין כאן, שלא ממך היה שלא נגעת בה, מכל מקום מאחר שאתה בתם לבבך עשית זאת שלא דמית מתחלה לחטוא, גם אנכי סייעתיך בענין נקיון כפים וחשכתיך מחטא לי.

לא נתתיך -

לא נתתי לך כח.

שאף על פי שהכנוי מורה על הפעול שהוא במקום אותך, מכל מקום מאחר שהפעול כאן הוא הכח, ולא אבימלך, צריך לפרש הכנוי פה במקום לך, ולא במקום אותך.

פרק כ, ז

כי נביא הוא -

וידוע שלא נגעת בה.

בבראשית רבה. לא **"כי נביא הוא"** ויכול להמיתך בתפלתו אם לא תשיבנה לו, ויהיה **"כי מות תמות"** על פיו, שהרי אפילו אם לא היה נביא היה ה' הורגו אם לא היה משיב אותה, כמו שאמר לו מתחלה **"הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל"**. והשיבו **"הגוי גם צדיק תהרוג"** וכתיב **"ויתפלל בעדך וחיה"** למדנו שהממית הוא זולתו.

פרק כ, ט

מעשים אשר לא יעשו -

מכה אשר לא הורגלה.

לא על שאמר על אשתו **"אחותי היא"**, דאין לשון **"מעשים"** נופל רק על המכות שבאו עליו. ומפני שהמכות לא באו על ידו, ולא תפול עליהם 'אשר עשית', פירש **"באת לנו על ידך"**, שהגורם כעושה.

פרק כ, יא

רק אין יראת אלהים -

אכסנאי שבא לעיר כו'.

בפרק שני דמכות ובפרק שמיני דבבבא קמא. כלומר, מאחר ששאלוהו על שרה אם היא אשתו או אחותו, שאין דרך העולם בכך, חשב שאין יראת אלהים במקום ההוא, דאם לא כן יאמר לו. ומי הגיד לך שאין יראת אלהים במקום הזה.

פרק כ, יב

אחתי בת אבי הוא -

שאינן אבות לגוי.

כרבי מאיר אליבא דרבי אליעזר בסנהדרין פרק ארבע מיתות דאמר. "כל ערוה שהיא משום שאר האם יוציא, משום שאר האב יקיים". דאי כרבי מאיר אליבא דרבי עקיבא דאמר. "כל ערוה שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח מוזהר עליה" מאי איריא מפני שאין אבות לגוי, תפוק ליה שאין בן נח מוזהר על חייבי כריתות. ועמרם שנשא את יוכבד דודתו, שהיא אחות קהת אביו, לא נשאה אלא מפני שהיתה אחות אביו מן האב ולא מן האם, שאחות מן האב הותרה להם, כדאיתא בפרק ארבע מיתות.

וכדי לאמת דבריו השיבם כן.

פירוש: מה שהוצרך לומר **"וגם אמנה אחותי בת אבי היא"** ולא אמר בת אחי, שאז לא היה צריך לומר **"בת אבי אך לא בת אמי"** דבין כך ובין כך שריא, אינו אלא כדי לאמת דבריו הראשונים שאמר **"אחותי היא"**, וכרבי אליעזר דאמר. "אין אבות לגוי". והא דפריך. "ואם תאמר והלא בת אחיו היתה", פירוש. ואיך הותר לו לשקר כדי לאמת דבריו. בשלמא מעיקרא משום סכנה, אלא השתא דאינו אלא לאמת דבריו מי שרי. ומשני, מאחר שבני בנים הרי הם כבנים הרי היא בתו של תרח והויא אחותו, דומיא ללוט שהוא בן אחיו, ואמר **"כי אנשים אחים אנחנו"**. וכן מה שאמר **"אך לא בת אמי"** לא היה משקר, דאיכא למימר שהרן מאם אחרת היה.

פרק כ, יג

ויהי כאשר התעו אתי וגו' -

אנקלוס תרגם מה שתרגם.

ופירושו, **ויהי כאשר התעו** העבודות זרות את הטועים אחריהם, ואותי אלהים הוציא מבית אבי, ואומר לה.

פרק כ, יד ויתן לאברהם -

כדי שיתפייס ויתפלל עליו.

דאי על לקיחת אשתו הרי לא נגע בה וכאלו לא לקחה.

פרק כ, טז ולשרה אמר -

אבימלך לכבודה כדי לפייסה.

פירוש: אף על פי שהאלף כסף האמורים כאן הם הצאן והבקר והעבדים ושפחות שנתן לאברהם. וקראם **"אלף כסף"** אם מפני שכך עולה שוויים, אם מפני שהאלף מורה על רבוי, כמו **"הקטון יהיה לאלף"** - לעם רב. ואף על פי שאבימלך לא נתנם לאברהם רק לפייסו כדי שיתפלל בעדו, כשדבר עם שרה לא אמר לה שנתנם לו כדי לפייסו להתפלל בעדו אלא שלכבודה נתנם לו, וכונן בזה כדי לפייסה. ומפני שדבריו אלה הם חלוף מה שכונן בנתינתם. והיה עולה על הדעת שלא היה המדבר הדברים האלה אבימלך אלא אחר בעדו, הוכרח לומר. "ולשרה אמר אבימלך" שהוא בעצמו אמר לה כן כדי לפייסה. ואם תאמר, מנין לו לרש"י שנתנם לאברהם כדי לפייסו להתפלל בעדו עד שיצטרך לומר שאמר לשרה הדברים בחלוף כדי לפייסה, דילמא כשנתנם לאברהם על מנת כן נתנם שיהיו לכבודה. יש לומר, שמדברי ה' שאמר לו **"השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה"** שפירושו שיפייסו כדי להתפלל בעדו, ידענו שכל עצמו של אבימלך לא היה אלא לפייסו להתפלל בעדו, ומסתמא כל אותן המתנות לא היו אלא בעבור זה. ואם תאמר, מה צורך לפייסה הרי לא נגע בה וכאלו לא לקחה. יש לומר, מפני שקבלה זלזול על ידו שיחשבו העולם שאחר שנתעולל בה החזירה, לפיכך אמר לה שאותן המתנות של אלף כסף שנתתי לבעליך יהיו לך לכבוד ולתפארת עד שיכסו עיניהם מלהביט ביך כדי להקל ביך, ותהיי מתבררת על ידי הממון הזה גם עם כל באי עולם, כי המתעוללים אינם מבזבזים כל כך ממון כדי לפייסו.

פרק כ, יז וילדו -

והיא לידה שלהם.

דפירוש "כי עצור עצר בעד כל רחם"

היא עצירת כל נקבים של זרע ושל קטנים ורעי ואזנים וחוטם

כדפירש רש"י לעיל, דאם לא כן מאי "וילדו", הא לא שייך לידה באבימלך. גם לא יתכן להיותה כמשמעה, מפני שבליילה שלוקחה שרה ובא האלהים בחלום אליו השכים מיד בבקר וקרא לעבדיו גם לאברהם, ודבר להם "כי עצור עצר בעד כל רחם" ושיתפלל בעדם, והוא רחוק מאד שנאמר שהיו אשת אבימלך וכל אמהותיו על פרקן לילד באותו יום עצמו. ולפיכך פירש הרב "בעד כל רחם - כנגד כל פתח" לכלול כל הנקבים הפתוחים, לא רחם ממש. וקראן הכתוב "רחם", ופתיחתן 'לידה', משום דעיקר סתימת נקבי הנשים ופתיחתן היא הרחם. ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: "ואין זה נכון, כי אם זה נאמר ב'וילדו' שהוא יציאה החוץ, שמצינו לידה בעניינים רבים 'והרה עמל וילד שקר', 'כי לא תדע מה ילד יום', אבל מלת רחם לא תבא על פתח אחר", אינה טענה.

פרק כא

פרק כא, א

וה' פקד את שרה וגו' -

סמך פרשה זו ללמדך כו'.

תימה, דמהכא משמע שאין כאן מקומו, דאם לא כן מאי "סמך פרשה זו" דקאמר, ואין הדבר כן שהרי בחמשה עשר בניסן בשר המלאך את שרה ובששה עשר בו נהפכה סדום ונוצל לוט עם שתי בנותיו באותו הר שהיה אברהם אבינו יושב בו. וכשנעשה מעשה לוט עם בנותיו, מיד נסע משם אברהם וישב לו בגרר בארץ פלשתים כדפירש רש"י, ושם לוקחה שרה ועצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך, והתפלל אברהם עליהם ונתרפאו. ובראש השנה נפקדה שרה, כדאיתא בפרק קמא דראש השנה, הרי שכל הסיפורים הללו נמשכים זה אחר זה על הסדר, ומהו זה שאמר "סמך פרשה זו" כו'. ושמה יש לומר, דמדלא קאמר 'ויפקד ה' את שרה' אלא "וה' פקד", דמשמע שכבר פקד את שרה קודם שרפא את אבימלך כדפירש רש"י, צריך לומר שרפואתו של אבימלך שהיא "וירפא... וילדו" אחר ראש השנה היתה, ולא היה ראוי לכתבה קודם פקידת שרה, אלא ללמדנו שמפני שבקש רחמים על אבימלך ועל ביתו שיפתח ה' את רחמן קודם ראש השנה, כפי סדר הנחתו, והוא היה צריך לאותו דבר ולא התפלל על עצמו, נענה הוא תחלה ונתרפא ועדיין אבימלך לא נתרפא עד אחר ראש השנה. ויש לתמוה, שכבר בשר ה' לאברהם והמלאך לשרה שבניסן הבא תלד שרה, ובהכרח היה שיפקדנה בראש השנה אף אם לא היה מבקש רחמים על אבימלך, דאם לא יפקדנה עכשו

בראש השנה אימתי. והלא בגמרא פריך עלה. "ובשיתא ירחי מי קא ילדה", ומשני "אותה שנה מעוברת היתה". והדר פריך. "סוף סוף כי מידלי מר ימי טומאת נדה בצרי להו". ומשני. "ביולדת לשבעה, יולדת למקוטעין", ואם כן איך אפשר לפקד את שרה אחר ראש השנה. אבל בפרק שמיני דבבא קמא מייתי לה להא דרשא ואינו מזכיר שם סמיכות כלל, אלא. מנא הא מילתא דאמור רבנן

כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה.
 דכתיב. "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא" וגו', וכתוב. "וה' פקד את שרה כאשר אמר" וגו'

וכתב רש"י. "מדלא כתיב ויפקד את שרה וכתוב 'וה' פקד' משמע פקד כבר, תחלה מאבימלך".

כאשר אמר -

בהריון.

כאשר דבר בלידה. פירש הפקידה בהריון והעשייה בלידה לפי סדר העניינים, כי בתחלה פקד ההריון ואחר כך הלידה. ומה שטען הרמב"ן ז"ל. "ואין לשון פקידה אלא לשון זכירה והשגחה על הנפקד" אינה טענה, כי הרב ז"ל לא פירש "פקד" מלשון הריון, אלא שזכר אותה בהריון וזכירתו זו היא השגחתו שהשגיח עליה ונתן לה כח על ההריון, ונשאר "ויעש ה' לשרה כאשר דבר" על הלידה. לא שזכירתה הוא ש"עשה לה כאשר דבר", כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, דאם כן הוה ליה למיכתב: **וה' פקד את שרה ויעש ה' לשרה כאשר דבר**, מהו "כאשר אמר" ומהו "כאשר דבר".

כאשר דבר -

אמירה "ויאמר אלהים אבל שרה אשתך".

ואף על פי שאין שם הריון אלא לידה, כדכתיב "יולדת לך בן", פירשו. אבל שרה אשתך תהיה הרה בהריון שתלד לך בן. דמכיון דכתיב הכא פקידה ועשייה, שפירושה פקידה להריון ועשייה ללידה, דאם לא כן מאי "כאשר אמר" ומאי "כאשר דבר". ואמר בפקידה "כאשר אמר", שמורה בהכרח על מאמר "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", צריך לפרשו בהריון.

והביא הירש משרה.

כלומר אף על פי שאין זה מחוייב מכח הכתוב, שהרי אין כתוב שם אלא "אשר יצא ממעיך הוא יירשך" ואפשר שיהיה על ישמעאל. מכל מקום כיון שמצינו באחרונה "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" והסכים ה' ואמר. "כי

ביצחק יקרא לך זרע", למדנו שמאמר "אשר יצא ממעיך הוא יירשך" מורה על יצחק. ואף על פי שבאותו זמן עדיין לא היה יצחק לא בהריון ולא בלידה, שהרי זה הדבור היה בברית בין הבתרים שאז היה אברהם בן שבעים שנה. יש לומר, שעל הלידה העתידה להיות דבר לו ה', שאותו שיצא ממעיך הוא יירשך, ויציאת הבן מן המעיים היא הלידה.

כאשר דבר -

לאברהם

לא לשרה, שלא מצינו שדבר ה' עמה על זה, ואף המלאך לא בשר את שרה אלא על ידי אברהם. אבל יש לתמוה למה לא פירש גבי "כאשר אמר" - לאברהם ולא לשרה. ושמה מפני שאמר אמירה "ויאמר אלהים אבל שרה" כו', שזו האמירה לאברהם נאמרה, לא רצה לפרש. וגבי "כאשר דבר" נמי לא היה צריך לפרש מכיון שאמר גבי דבר "היה דבר ה' אל אברהם", אלא כדי להודיע ההפרש שבין "ויעש ה' לשרה כאשר דבר" ובין "למועד אשר דבר", שהראשון שב לאברהם והשני למועד, כמו שכתב אחר זה.

פרק כא, ב

למועד אשר דבר אתו -

"דמליל יתיה" את המועד דבר.

פירוש: המועד הוא הפעול של המדבר - שאלו היתה מלת "אותו" שבה לאברהם, היה מתרגמו. דמליל עמיה - מכיון שהפעול של המדבר הוא הדבור, דכתיב: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר", לא המקבל הדבור. ומה שהאריך לומר "את המועד דבר וקבע" ולא הספיק לו לומר 'את המועד דבר', הוא מפני שאין המועד במה הוא מועד פעול של המדבר, אלא במה הוא דבור, ולכך הוצרך להוסיף מלת "וקבע" כדי שיהיה המועד פעול מצד הקביעות של שריטה, שעם הדבור לבדו אינו פעול, עד שיעשה בו מעשה. ורבותינו ז"ל עצמם לא הוציאו השריטה אלא ממלת "אותו", שאינו פעול אלא בידיים. אך מפני שעל ידי הדבור שאמר לו "למועד הזה" שרט לו השריטה בכותל, תלה אותו הכתוב בדבור ואמר "אשר דבר אתו" כאלו הוא פעול מהמדבר.

פרק כא, ז

מי מלל לאברהם -

לשון שבח וחשיבות.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר. "ולא מצאתי מלת 'מי' בערך כזה למעלה וכבוד, רק לבזיון - 'מי אבימלך ומי שכם', 'מי דוד ומי בן ישי'". ונראה לי שמלת "מי" כמלת "מה", שלפעמים יבא זה תמורת זה, ואחר שמלת "מה" משמשת למעלה ולכבוד, כמו "מה גדלו מעשיך" "מה רב טובך", "מה טובו אהליך" ולהפך, כמו "מה אדם ותדעהו", "ואהרן מה הוא", תהיה גם מלת "מי" משמשת למעלה ולכבוד ולהפך. ואחר שנמצא לבזיון - "מי אבימלך ומי שכם" הנה ימצא גם ההפך למעלה וכבוד.

פרק כא, ח

ויגמל -

לסוף עשרים וארבע חדש.

דלית הלכתא כמאן דאמר שמונה עשר חדש, דהא. "רב ושמואל דאמרי תרויהו צריכה להמתין עשרים וארבע חדש" כדאיתא בפרק אף על פי.

משתה גדול -

שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך.

דליכא למימר גדול ברבוי האנשים, שהיו שם עמים רבים, או גדול ברבוי ימי המשתה שהיה נמשך ימים רבים, דמאי נפקא מינה אם היו האוכלים שם רבים או אם היו ימי המשתה רבים, בשלמא במשתה המלכים הוצרך לומר "לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי" ושהיה "ימים רבים שמנים ומאת יום", להודיע כבוד מלכותו ורוב עושרו עד שהאכיל והשקה לכמה אלפים אנשים כל כך ימים, אלא בנביא מאי נפקא מינה. הלכך על כרחך לומר שבגדולי הדור שהיו שם הוא דקאמר, שבאו אצלו כמה גדולי עולם ונהנו מסעודתו, ואבימלך גם כן אחר שנוצל מצרת "עצור עצר" על ידי תפלת אברהם, שב להיות צדיק ובא גם הוא ליהנות מסעודתו. אבל בבראשית רבה אמרו: "'משתה גדול' משתה גדולים, עוג וכל גדולים עמו היו שם". ואין זה קושי כי שם אמרו: "שהיו בני המשתה אומרים לעוג. לא היית אומר לאברהם פרדה עקרה ואינו מוליד" כו' אלמא לא הובא שם עוג אלא כדי לפרסומי ניסא. שהיה אומר לאברהם. פרדה עקרה, ועכשיו יושב במשתה בנו.

פרק כא, ט

מצחק -

לשון עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים,

מריב עם יצחק כו'. דמדקאמר "כי לא יירש" משמע דבחלוק ירושות היו מריבין, דאיהו קאמר אני בכור ונוטל פי שנים, וקאמרה שרה "כי לא יירש" סתם, לא כמו בכור ולא כמו פשוט, ומדקאמרה "לא יירש" כלל אפילו כמו פשוט, למדנו

שהשחוק ההוא אינו אלא לשון עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, דאם לא כן למה לא יירש כלל, הרי בנו הוא, אלא על כרחך לומר דהאי "מצחק" לשון עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים הוא, דכתיב בהו שחוק. ומכיון דלא פירש איזה משלשתן הוא, למדנו דכולהו איתנהו, דומיא ד"ותשחת הארץ" שדרשו בו הכל. אבל בבראשית רבה אמרו. **"ותרא שרה את בן הגר המצרית מצחק"**, אמר רבי שמעון. רבי עקיבא היה אומר בו דבר לגנאי, ואני אומר בו דבר לשבח. דרש רבי עקיבא אין 'מצחק' אלא גלוי עריות, כמה דאת אמר: **'בא אלי העבד העברי... לצחק בי'** מלמד שהיתה שרה אמנו רואה את ישמעאל מכבש גויות וצד נשי אנשים ומענה אותן. תני רבי ישמעאל. אין צחוק אלא עבודה זרה שנאמר: **'ויקומו לצחק'**, מלמד שהיתה שרה אמנו רואה את ישמעאל בונה בימוסיות וצד חגבים ומקטיר עליהם. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר. אין צחוק אלא שפיכות דמים, כמה דאת אמר: **'יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו'**. רבי עזריה בשם רבי לוי אומר: אמר ישמעאל ליצחק נלך ונראה חלקנו בשדה. היה ישמעאל נוטל קשת וחצים ומורה כלפי יצחק ועושה עצמו כמצחק, כמן דאת אמרת. **'כמתלהלה היורה זיקים חצים ומות, כן איש רמה את רעהו ואמר הלא משחק אני'**. ואני אומר. אינו אלא לשון ירושה. שבשעה שנולד יצחק היו הכל שמחים. אמר להם ישמעאל. שוטים אתם, אני בכור ונוטל פי שנים. שמתשובת שרה אמנו שאמרה לאברהם אתה למד זה **'כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני'** - אף על פי שאינו יצחק, **'עם יצחק'** אף על פי שאינו בני, קל וחומר **'עם בני עם יצחק'** עד כאן דבריו, ונראה שהם חולקים, והרב ז"ל איך הביא את דברי כלם יחד. והלא אפילו אם תרצה לומר שרבי עקיבא ורבי ישמעאל ורבי אליעזר ורבי לוי אינם חולקים זה עם זה, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כדמשמע קצת מדברי רבי שמעון דקאמר. "רבי עקיבא היה אומר בו לגנאי ואני אומר לשבח" והביא דברי רבי עקיבא ורבי ישמעאל ורבי אליעזר ורבי לוי שכלם לגנאי, ומשמע דהאי דקאמר תחלה "רבי עקיבא היה אומר לגנאי" על רבי עקיבא וכל האחרים שאמרו לגנאי הוא דקאמר, שמע מינה שכל הדורשים לגנאי דעתן שוה ולכן קרא את כולם בשם רבי עקיבא, מכל מקום רבי שמעון על כרחך לומר דפליגי עליהו דכולהו דרשי לגנאי והוא דריש לשבח, ואם כן הרב ז"ל איך הביא את דברי כלם יחד. והרמב"ן ז"ל נתעורר על זה ואמר. "אף כאן כותב המחלוקות כלם, דתניא אמר רבי שמעון בן אלעזר. ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש ואינו דורש כמותו ונראין דברי מדבריו. דרש רבי עקיבא. **'ותרא שרה וגו' אשר ילדה לאברהם מצחק'**, אין צחוק אלא עבודה זרה וכו'. ואני אומר חס ושלום שיהא בביתו של צדיק כך, אפשר מי שכתוב בו **'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו'** יהא בביתו עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, אלא אין צחוק האמור כאן אלא

לשון ירושה. שבשעה שנולד יצחק היו הכל שמחים, אמר להם ישמעאל. שוטים, אני בכור ואני נוטל פי שנים, שמתשובה שאמרה שרה אמנו אתה למד זה וכו'. ונראין דברי מדבריו, וכן הלשון שאמר הרב 'מריב עם יצחק על הירושה' אינו נראה טוב ונכון, שאם כן היה זה לאחר ימים רבים, ויהיה ישמעאל גדול מאד משאת אותו אמו על שכמה, וכן אמרו רבותינו ז"ל שהיה בן שבע עשרה שנה, אם כן היה בשנה שנגמל יצחק", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין טענה על דברי הרב, דאיכא למימר שכל התנאים שדרשו לגנאי, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וכן נראה גם מדברי הרמב"ן ז"ל שהביא בלשונו שאמר רבי שמעון. "ואני אומר חס ושלום שיהא בביתו של אברהם עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים", שרבי עקיבא לא אמר אלא גלוי עריות והוא הביא שלשתן, שמע מינה שדברי כלם שדרשו לגנאי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ולכן הביא דברי כלם במקום דברי רבי עקיבא. והרב ז"ל סובר שכמו שאינם חלוקים כל אותם הדורשים לגנאי זה עם זה, כך אינן חולקין עם רבי שמעון בענין הירושה, דאם לא כן מאי "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני" דקאמרה שרה. אבל רבי שמעון חולק על כל אותם שדרשו לגנאי, והרב הביא את דברי כלם מאחר שאין מחלוקת ביניהם, וזה כפתור ופרח.

וכן מה שטען עוד על דברי הרב שאמר. "מריב עם יצחק על הירושה" ואמר ש"אינו נראה טוב ונכון, שאם כן יהיה זה לאחר ימים רבים ויהיה ישמעאל גדול מאד משאת אותו אמו על שכמה ורבותינו ז"ל אמרו שהיה ישמעאל אז בן שבע עשרה שנה, אם כן היה בשנה שנגמל יצחק", אינה טענה, דאם כן מה יאמר על דברי רבי עזריא בשם רבי לוי. "שאמר ישמעאל ליצחק. נלך ונראה חלקנו בשדה. והיה ישמעאל נוטל קשת" כו', אין הפרש בין מאמר "נלך ונראה חלקנו בשדה" ובין מאמר "מריב עם יצחק על הירושה ואומר אני בכור וחלקי כפול מחלקך". ואם יהיה אפשר לבן עשרים וארבע חדש שנגמל מן היניקה לומר לו. "נלך ונראה חלקנו בשדה", יהיה אפשר לומר לו "אני בכור וחלקי כפול מחלקך". ואם יאמר שדעתו של רבי אלעזר בשם רבי לוי הוא שהיה יצחק גדול כשאמר לו ישמעאל זה, יהיה גם דעת הרב כן. אבל יש לתמוה מהא דאמרין לקמן. "אמרו מלאכי השרת כו' ואמר להם הקדוש ברוך הוא. עכשיו מהו, צדיק או רשע. ואמרו. צדיק", ואם כדברי הדורשים לגנאי, אין לך רשע כמוהו. ושמה יש לומר, דהאי צדיק דהכא באותו עון שעתיד להמית את בניו בצמא הוא דקאמרי, שעל אותו עון קטרגו עליו ועל אותו עון ענו לו שעכשו צדיק הוא מאותו עון, והשיב להם הקדוש ברוך הוא **"באשר הוא שם" כו'**. שאין זה דומה לבן סורר ומורה שנהרג על שם סופו, שבן סורר ומורה אף על פי שאינו מחוייב מיתה עכשו, מכל מקום כבר התחיל לעשות

הדברים המביאים אותו לחיוב מיתה, אבל ישמעאל עדיין לא התחיל לעשות שום פועל המביא אותו ענין, שעתיד להמית את בניו בצמא.

פרק כא, י

עם בני עם יצחק -

כיון שהוא בני אפילו אינו הגון כיצחק או הגון כיצחק אפילו אינו בני אין זה כדאי לירש עמו, קל וחומר ששתיהן בו.

בבראשית רבה. דאם לא כן **"עם יצחק"** למה לי, והלא לא היה לה בן חוץ מיצחק. וכהאי גוונא דרשו רבותינו ז"ל גבי **"באנו אל אחיך אל עשו"**. **"אל אחיך** - שהיית אומר 'אחי', אבל הוא נוהג עמך כעשו", דאם לא כן **"אל עשו"** למה לי, והלא לא היה לו אח חוץ מעשו. אבל לא משום דכתיב **"עם עם"** תרי זימני ו"אל אל" תרי זימני וסגי בחד, דאם כן גבי **"לאדני לעשו"** וגבי **"לעבדך ליעקב"** למה לא דרשו כלום, הא סגי בלמ"ד אחד. אך יש לתמוה על שדרשו גבי **"בעבדי במשה"** והביאו גם רש"י ז"ל. **"בעבדי במשה** - אינו אומר בעבדי משה, אלא **'בעבדי במשה'** בעבדי אף על פי שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי, וכל שכן שהוא עבדי, ועבד מלך - מלך", למה דרשו בשני ביתי"ן ולא בשני למדי"ן. ואם תאמר, בשלמא 'הגון כיצחק אפילו אינו בני, אין ראוי שיירש ישמעאל עמו' דין הוא, מפני שישמעאל משומד לעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים וראוי לקונסו שיירש ההגון, אף על פי שאינו בנו, ולא הוא שהוא רשע גמור, אלא **"עם בני אף על פי שאינו הגון כיצחק"** למה, והלא שניהם בניו ושניהם אינם הגונים. יש לומר, דיצחק אף על פי שלא היה הגון כיצחק, לא היה ראוי שיירש עמו ישמעאל, דנהי דלא הוה הגון כיצחק, רשע מיהא לא היה, אבל ישמעאל דרשע גמור היה אין ראוי לירש כלל, אלא יצחק שהוא בנו.

פרק כא, יא

על אודות בנו -

שיצא לתרבות רעה.

ולא על הגרוש, כי מאחר ששמע רוב רשעותו לא יתכן שיאהב אותו. ועוד, **"על אודות בנו"** למה לי, הוה ליה למכתב סתם **"וירע הדבר מאד בעיני אברהם"** ומסתמא אגרוש דלעיל קאי. אבל לא ידעתי מאי **"אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך"**, בשלמא על הגרוש, ששניהם גורשו ממנו, אלא א"תרבות רעה" מאי **"על הנער ועל אמתך"**, והלא אין זה נופל אלא על הנער, דדוחק הוא לומר. זה על התרבות רעה, וזו על הגרוש. ועוד, מאי **"כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע"**, בשלמא בגרושו ובהעדר ירושתו היינו דקאמר לו הקדוש

ברוך הוא **"שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע"** ולא בישמעאל, אלא על שיצא לתרבות רעה מאי **"שמע בקולה"** דקאמר ומאי **"כי ביצחק יקרא לך זרע"**.

ופשוטו על שאומרת לו לשלחו.

ויהיה פירוש "מצחק" כמשמעו כמנהג הנערים, ושרה נתקנאה בו ולפיכך "וירע הדבר בעיני אברהם לשלחו".

פרק כא, יב

שמע בקולה -

למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנבואה.

דפירוש **"שמע בקולה"** בקול נבואתה, דומיא ד"**וישמע אברהם לקול שרי**", שאמרו בבראשית רבה, והביאו גם רש"י ז"ל. "לרוח הקדש שבה". דשרה אחת משבע נביאות שנתנבאו להם לישראל היתה, כדכתיב. **"אבי מלכה ואבי יסכה"** "ואמר רבי יצחק. זו שרה. ולמה נקרא שמה יסכה שסוכה ברוח הקדש", כדאיתא בפרק קמא דמגילה.

פרק כא, יד

ואת הילד -

אף הילד שם על שכמה.

דקרא ד"**ואת הילד**" אדסמיך ליה קאי, ולא על **"ויתן אל הגר"**, משום דמ"**ותשלך את הילד**" משמע דעד השתא על שכמה הוה. דליכא למימר כשראתה אותו חולה נשאתו על שכמה וכשנתחזק חוליו השליכתו מעל שכמה, דאם כן הוה ליה למכתב ברישא 'ותשאהו על שכמה' ואחר כך **"ותשלך את הילד"**.

שהכניסה בו שרה עין הרע ואחזתו חמה.

והא דאמרינן בפרק הפועלים. "עד יעקב לא הוה חולשא", צריך לומר דמיירי בחולשא דבידי שמים, אבל חולשא על ידי אדם הוה. אבל אין לומר דהתם בחולשא דמיתה קא מיירי, אבל חולשא שאינה של מיתה הוה, שהרי אמרו. "עד דאתא אלישע לא הוה דחליש ואיתפח, אתא אלישע בעא רחמי ואיתפח".

ותלך ותתע -

חזרה לגילולי בית אביה.

בבראשית רבה וקרבי ברכיה דאמר. "מאי **'כמטחוי קשת'**, כמטחת דברים כלפי מעלה. אתמול אמרת לי **'הרבה ארבה את זרעך'**, ועכשיו הוא מת בצמא", דאם

לא כן 'ותתע ותלך במדבר באר שבע' מיבעי ליה מאי "ותתע", אלא על כרחך לומר דלאו בתעות דדרך קא מיירי אלא בתעות דעבודה זרה.

פרק כא, טו

ויכלו המים -

לפי שדרך החולים לשתות הרבה.

דאם לא כן אברהם אבינו שידע רוחק הדרך עד באר שבע, איך לא נתן לה מים כדי ספוקו. ובבראשית רבה אמרו. "שרה הכניסה בו עין הרע ונכנסה בו חמה. תדע לך שכן כתוב **'ויכלו המים מן החמת'**, שכן דרך החולה להיות שותה כל שעה". אבל עדיין הקושייא במקומה עומדת, כיון שאברהם אבינו ידע שהוא חולה ומפני זה שם הילד על שכמה, מדוע לא נתן לה המים המספיקים לחולה באותו דרך. אם תאמר שלא היתה יכולה לשאת יותר מאותו החמת, אם כן מנא להו לרבותינו ז"ל לומר שהיה חולה ודרך החולים לשתות הרבה, דילמא בריא היה, והא דכתיב **"ויכלו המים"** לפי שלא היתה יכולה לשאת יותר מאותו חמת. ושמא יש לומר, שלא היה חוליו חזק באותה שעה ששם אותו על שכמה, דאם לא כן לא היה שולחו. ואם תאמר מפני גזרת ה', היה לו לשלחו במקום קרוב עד שיתרפא, אלא על כרחך לומר שלא היה חוליו חזק באותה שעה ולכן לא נתן לה אלא מים המספיקים לבריאי, וכשנתחזק חוליו שתי כל המים ולא הספיקו לו. אך יש לשאול מנא להו לרבותינו ז"ל לומר שמחמת חוליו שתי מים הרבה וכלו המים, דילמא מפני שתעתה במדבר באר שבע ולא ידעה למצא הבאר עמדה שם ימים רבים עד שכלו המים, אבל אלו היתה יודעת הדרך למצא הבאר היו מספיקים, שהרי כתיב. **"ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים"** מכלל דעד השתא לא הוה ידעה. ויש לומר, כיון שפירוש **"ותתע"** הוא שחזרה לגילולי בית אביה ולא שתעתה בדרך כמשמעו, על כרחך לומר שלא כלו המים אלא מחמת חוליו. והא דכתיב **"ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים"** אינו הבאר של אותו מקום ששלחה אברהם אבינו, אלא שה' המציא לה באר לפי שעה. וכן נראה גם מדברי רבותינו ז"ל. "שמלאכי השרת אמרו. רבונו של עולם מי שעתיד להמית בניך בצמא אתה מעלה לו באר" ולא אמרו. 'אתה מראה לו באר'.

פרק כא, טז

כמטחוי קשת -

כשתי טיחות.

כי היו"ד יו"ד הרבוי הוא, ומיעוט רבים שנים.

פרק כא, יז

את קול הנער -

מכאן שיפה תפלת החולה מתפלת אחרים.

בבראשית רבה. והא דאמרין בפרק קמא דברכות. "ולוקי רבי יוחנן לנפשיה". ומשני "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים". צריך לומר משום דלא מצי מכיין, אבל במצי מכיין, טפי עדיף.

באשר הוא שם -

לפי מעשיו של עכשו הוא נידון.

אבל בן סורר ומורה דאמרין בסנהדרין שהוא נהרג על שם סופו, היינו מפני שכבר התחיל בדרכים המביאים למעשים הרעים שבסופו.

אמרו לו צדיק.

פירוש: מאותה עבירה של צמא, אבל משאר העבירות רשע גמור היה כדלעיל. אבל יש לתמוה, למה לא קטרגו המלאכים מאותן עבירות שבידו, אבל קטרגו מן העבירה שעתיד לעשות, ולא - הוא עצמו אלא בניו אחריו. ושמא יש לומר, מפני שעכשו היה נידון בצמא אם למות בה ואם לחיות, קטרגו עליו מעבירת הצמא שהיא מדה כנגד מדה והניחו השאר. אך קשה כיון שלא יכלו לקטרג מאותה עבירה של צמא, היה להם לקטרג מהעבירות שבידו. ושמא יש לומר, שהאגדה הזאת אתיא אליבא דרבי שמעון דפליג עלייהו דרבי עקיבא ושאר הדורשין שדרשו קרא ד"מצחק" לגנאי.

פרק כא, כ

רבה קשת -

יורה חצים בקשת.

מפני שמלת "רובה" פירושה "יורה חצים", ומלת "קשת" בפתח פירושה בעל קשת, ולא יתכן לומר. יורה חצים בעל קשת, כי אין מובן לו, הוכרח לפרש "רובה קשת - יורה חצים בקשת", שפירושו עם קשת.

פרק כא, כה

והוכיח -

נתוכח עמו על כך.

מעניין תוכחה. לא מעניין ברור, כמו "אשר הוכיח ה' לבן אדני".

פרק כא, ל בעבור תהיה לי -

זאת.

הוסיף מלת "זאת" המורה על הפעולה, כי בזולת זה היה ראוי להיות 'תהינה'. לעדה לשון עדות של נקבה. אמר. "לשון עדות" לאפוקי מלשון קהלה. ואמר "של נקבה", שפירושו תואר לנקבה, שהיא הפעולה, שהיא לשון נקבה, שהזכר יקרא עד, והנקבה עדה, כמו "עד הגל הזה ועדה המצבה", שלא נחשוב שהוא שם, כמו עדות.

כי חפרתי את הבאר -

מריבים היו כו' עד ועלו לקראת אברהם.

בראשית רבה. דאם לא כן מאיזו ראייה התברר לאבימלך שאברהם חפר את הבאר ולא עבדיו. אבל עם כל זה יש לשאול מאין לו שעל ידי עליית המים לקראתו התברר לו זה ולא על ידי עדים שהעידו עליו או על ידי שבועה וכיוצא בה. אבל מצאתי בבראשית רבה במקום אחר שאמרו "רועי אברהם. כל מי שהמים רואים את צאנו ועולים, שלו הוא. וכיון שראו המים צאנו של אברהם אבינו מיד עלו". והשתא אתיא שפיר, דמדכתיב "ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדהן" וכתב בתריה. "כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה", משמע שעל ידי השבע כבשות התברר לו שהבאר של אברהם הוא, ואי אפשר זה אלא על ידי עליית המים לקראתו.

פרק כא, לג

ויקרא שם וגו' -

על ידי אותו אשל הקרא שמו.

בבראשית רבה, דאם לא כן מה ענין זה לזה.

פרק כא, לד

ימים רבים -

בחברון עשה עשרים וחמש שנה וכאן עשרים ושש כו'

ואותה שנה קדמה לפני עקדתו של יצחק שנים עשרה שנה. הוצרך לכל זה כדי להוכיח מכאן שאין פירוש "ויהי אחר הדברים האלה" הכתוב אחריו, אחר הדברים שעברו בין אברהם לאבימלך דסליק מיניה. מפני שכל מקום שנאמר "אחר" סמוך, וכאן עברו שנים עשרה שנה, ולפיכך יש מרבותינו אומרים. "אחר דבריו של שטן, ויש אומרים. אחר דבריו של ישמעאל" כדלקמיה.

פרק כב

פרק כב, ב

קח נא -

אין נא אלא לשון בקשה.

אינו רוצה לומר אין "נא" בכל מקום אלא לשון בקשה, שהרי מצינו בכמה מקומות "נא" שאינו לשון בקשה. אלא הכי פירושא אין "נא" האמור פה אלא לשון בקשה, דאם לא כן "נא" למה לי.

את בנך -

ולמה לא גלה לו מתחלה.

ולמה לא גלה לו מתחלה

'קח נא את יצחק', אבל הוצרך לומר

"את בנך את יחידך אשר אהבת"

ואחר כך

את יצחק"

כדי לחבב את בנו בעיניו בכל אותן התארים של חבה,

לתת לו שכר על כל דבור ודבור של תארי החבוב,

כי כפי ריבוי החבובים ככה הוא צערו בזביחתו, ולפום צערא אגרא. כל זה בבראשית רבה בשני מקומות. בפרשה הזאת ובפרשת לך לך כרבי יוחנן. אבל מה שכתב:

"שלא לערבבו פתאם ותזוח דעתו עליו ותטרף"

אינו כתוב בבראשית רבה, ולא ידעתי היכן מצא אותו.

אחד ההרים -

הקדוש ברוך הוא מתהא את הצדיקים ואחר כך מגלה להם כדי להרבות

שכרן.

כי כשמעלים להם הדבר מתחלה הם מצטערים בו, ובזה מתרבה שכרם, דלפום צערא אגרא.

ארץ המריה -

על שם שמשם הוראה.

ונקרא כן על שם העתיד.

פרק כב, ג

ויחבש -

הוא בעצמו.

בבראשית רבה. דכיון דקרא בזריזות מצוה קא מיירי, כדמשמע ממלת "וישכם", צריך לפרש גם כן קרא ד"ויחבש את חמורו" בזריזות המצוה. אי נמי, מייתורא דקרא, דאי "ויחבש - הוא בעצמו" היינו דאיצטריך "ויחבש" להודיעך זריזותו במצות, אלא אי אמרת על ידי צווי, כמו "ויבן שלמה", למה לי "ויחבש", וכי תעלה על דעתך שרכב חמורו בלתי חבוש. וכן גבי "ויאסור מרכבתו" מזה הטעם עצמו אמרו "הוא בעצמו" וכן "ויאסור את רכבו - הוא בעצמו".

את שני נערי -

ישמעאל ואליעזר.

דאם לא כן מאי "את שני נערי" דקאמר, וכי שני נערים בלבד היו לו והלא כשרדף אחרי המלכים עם שלש מאות ושמונה עשר נערים מילידי ביתו רדף אחריהם. והיה לו לומר ויקח שני נערים אתו, מאי "את שני נערי", המיוחדים לו שהם ישמעאל ואליעזר.

שאם יצטרך האחד לנקביו.

אבל בפרשת בלק כתב. "מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו וחוזרין ומשמשין זה את זה", וזה וזה יכשר.

ויבקע -

וצלח, כמו "צלחו הירדן".

לא ידעתי למה הוצרך להביא פה דברי המתרגם, והלא לשון בקוע יותר מבואר הוא מלשון צלח, כמו שכתב אחר זה "צלחו הירדן" לשון בקוע. ושמה יש לומר, שלא הביאו פה אלא לפרש אותו שלא יחשוב חושב שמלת "וצלח" היא מענין הצלחה.

פרק כב, ד

וירא את המקום -

ראה ענן קשור על ההר.

דאם לא כן מי גלה לו שהוא המקום שאמר לו ה', והלא לא אמר לו רק "על אחד ההרים".

פרק כב, ה

עד כה -

כלומר דרך מועט למקום אשר לפנינו.

דפירוש "עד כה" עד כך, שפירושו עד המקום שנקרא כך, בשם המקום הזה, ששניהם מקום אחד. כלומר דרך מועט הוא בין זה לזה.

פרק כב, ו

המאכלת -

אוכלת הבשר.

שחזקתו ומכלתו, כי האכילה בכל מקום מלשון כלתה הוא, כמו "אש אוכלת", "תאכלהו אש לא נופח". ויהיה "המאכלת" כמו אוכלת, כמו "וחרבי תאכל בשר" והוא יוצא לשני שלא כמנהג בנין הפעיל של השרש הזה.

ושמכשרת הבשר לאכילה.

שפירוש "מאכלת" לאחרים, שעל ידה הותר הבשר לאכילה, שכל בהמה בחייה בחזקת אסור עומדת, נשחטה - הוכשרה.

על שם שישראל אוכלים מתן שכרה.

שכשנעקד יצחק על גבי המזבח ולקח אברהם את המאכלת לשחוט את בנו, העלה עליו הכתוב כאלו שחטו ממש. והמאכלת היא מאכלת לישראל, בניו של יצחק, מתן שכרה של אותה מאכלת, שנעשת המצוה על ידה.

וילכו שניהם יחדו -

ברצון ובשמחה כיצחק.

דאם לא כן "יחדיו" למה לי. אבל בבראשית רבה דרשו. "זה לעקוד וזה ליעקד" ולא שמעתי, שאם כן מה היה שואל אחר זה "ואיה השא לעולה". ועוד, תרי זימני "יחדיו" למה לי. ואם כן על כרחינו לומר כדפירש רש"י. חד לומר שאברהם שהיה יודע שהיה הולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ושמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר, וחד לאחר שהרגיש, לומר שהשוחט והנשחט שניהם הלכו בלב שוה לעשות רצון קונם.

פרק כב, יב

אל תשלח ידך -

לשחוט.

בבראשית רבה. דאי אפילו בחתיכה בעלמא "ואל תעש לו מאומה" למה לי. וליכא למימר שהוא פירושו של "אל תשלח", דאם כן 'אל תעש לו מאומה' מיבעי ליה.

כי עתה ידעתי -

מעתה יש לי מה אשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי.

ויהיה פירוש "כי עתה ידעתי" - עתה ידעתי להשיב לשואלים מה היא חבתי אצלך לומר "כי ירא אלהים אתה", אבל קודם זה לא הייתי יכול להשיב זה, כי לא היו מאמינים אותו.

פרק כב, יג

והנה איל -

מוכן היה לכך מששת ימי בראשית.

בפרק בעשרה מאמרות.

אחר -

אחרי שאמר המלאך "אל תשלח" ראהו.

ומקרא מסורס הוא, כאלו אמר. וישא אברהם את עיניו אחר, וירא והנה איל נאחז בסבך. וכן תרגמו אנקלוס.

בקרניו -

שהיה רץ אצל אברהם.

דמלת "בקרניו" אינה דבקה עם מלת "נאחז", דאם כן נאחז קרנו או נאחזים קרניו מיבעי ליה. וליכא למימר שבי"ת "בקרניו" הוא במקום עם - שנאחז עם קרניו, מפני שאין לשון 'עם' נופל אלא על שני דברים שנאחזים זה עם זה. אלא על כרחינו לומר דמקרא מסורס הוא. והנה איל בקרניו, נאחז בסבך. ופירושו, שבהיות האיל רץ בקרניו לבא אצל אברהם, נאחז בסבך, שלא הניחו השטן לבא, אלא סבכו באילנות.

פרק כב, יז

ברך אברכך -

אחת לאב ואחת לבן.

ואף על פי שהאחד מקור והאחר פועל, והמקור מורה על המחשבה והפועל מורה על המעשה, ולכן יקדם המקור על הפועל על הרוב, זהו על פי המדקדקים, אבל רבותינו ז"ל דורשין שניהם בכל מקום שיוכלו לדרוש, כדאיתא במציעא בפרק אלו מציאות ובכמה מקומות בתלמוד. והוצרך הכתוב לומר ברכה אחת לאב וברכה אחת לבן ולא הספיק לאב בברכת הבן, מפני שאברהם היו לו בנים אחרים וצריך בעבורם ברכה לעצמו.

פרק כב, יט

וישב אברהם בבאר שבע -

לא ישיבה ממש.

של קבע, שהרי שתים עשרה שנה קודם העקידה יצא מבאר שבע והלך וישב בחברון כדלעיל.

פרק כב, כ

אחרי הדברים האלה ויגד -

בהר המוריה בשובו היה אברהם מהרהר.

בבראשית רבה. ופירוש **"אחרי הדברים האלה"**, אחרי הרהורי הדברים שהיה מהרהר בלבו בבואו מהר המוריה. ולא ידעתי מי הכריח את רש"י ז"ל להניח פשוטו של מקרא שהוא מורה על הדברים האמורים למעלה כנראה ממלת **"האלה"**, שהם דברי המלאך שהבטיחו **"הרבה ארבה את זרעך"**, ונתבשר אחרי הדברים ההם בבת זוגו של יצחק, שהיא תחלת הבטחתו, ללכת אחרי האגדה של **"הרהורי דברים"** שלא נזכרו בכתוב כלל, ואין המדרש הזה מתיישב פה, שכתוב בו **"האלה"**. אבל ממה שאמר:

"בשובו מהר המוריה היה מהרהר ואומר כו' ובשרו הקדוש ברוך הוא שנולדה רבקה"

דמשמע מיד, אף על פי שכתוב בו **"אחרי"**, ורש"י ז"ל פסק בכמה מקומות כמאן דאמר **"כל מקום שנאמר אחרי מופלג"**, יש לומר, דאין פירוש מופלג אחר זמן הרבה, שלא כל דבר שלא נהיה תכף לאותו ענין, מופלג קרינן ביה, ולא יקרא סמוך אלא אותו שנהיה תכף ממש בלא שום איחור.

פרשת חיי שרה

פרק כג

פרק כג, א

ויהיו חיי שרה -

לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל.

פירוש: ולא האחדים עם העשרות לחוד והמאות לחוד, כמנהג הכתוב בכל מקום.

לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו.

פירוש: כל כלל מתפרש לעצמו, ואינו מתחבר עם הכללים האחרים עד שיהו שלשתן יחד סך אחד, כמנהג כל המספרים המורכבים מאחדים ועשרות ומאות, משום ד"שנה שנה" לחלק משמע. ומחלק האחדים לחוד והעשרות לחוד והמאות לחוד, כאלו אמר: בת מאה שנה ובת עשרים שנה ובת שבע שנים, דהשתא הוּוּ להו **"שבע שנים"** דקרא אותן שבע שמשנולדה עד שהיתה בת שבע, **"ועשרים שנה"** דקרא אותן עשרים שמשנולדה עד שהיתה בת עשרים, **ומאה שנה** דקרא אותן מאה שמשנולדה עד שהיתה בת מאה. אבל אי לאו "שנה שנה" דכל כלל וכלל, היו אותן **"שבע שנים"** דקרא השבע שנים שאחר המאה ועשרים. שהן בסוף ימיה, והעשרים שנה דקרא העשרים שנים שאחר המאה עד שהיתה בת מאה ועשרים. ואף על פי שאין כאן רק "שנה" אחת יתירה, שהרי מנהג הכתוב הוא לכתוב שנה לאחדים ולעשרות לחוד ולמאות לחוד, מיהו מדחד מינייהו לדרשא, כולהו נמי לדרשא.

בת מאה כבת עשרים לחטא.

לאו מ"שנה שנה" מפיק לה, ד"משנה שנה" חלוק משמע ולא היקשא, אלא מ"שני חיי שרה" הוא דמפיק לה, כדלקמיה. והכא אגב גררא מייתי לה לאשמועינן נפקותא ד"כל אחד נדרש לעצמו":

שהרי אינה בת עונשין.

שארין בית דין של מעלה מענישין אלא מעשרים שנה ולמעלה, "דאמר רבי ברכיה: כמה קשה המחלוקת, שבית דין של מעלה אין עונשין אלא מבן עשרים שנה ולמעלה, ובית דין של מטה מבן שלש עשרה שנה ולמעלה. ובמחלוקתו של קרח אף תינוקות בני יומן". והא דכתב רש"י גבי **"וערל זכר אשר לא ימול... ונכרתה -** משהגיע לכלל עונשין", דהיינו מבן שלש עשרה שנה ויום אחד ולמעלה, וכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ראשון דהלכות ביאה "כל אשה אסורה מן העריות אם היתה מבת שלש שנים ויום אחד ולמעלה, גדול הבא עליה חייב מיתה או כרת או

מלקות", וסתם גדול הוא משיגיע לכלל עונשין, כדכתב בפרק שני דהלכות אישות. יש לומר, דחייב כרת דקאמר היינו לחייבו בבית דין של מטה מלקות, דכל חייבי כריתות לוקין ונפטרין מידי כריתתן אם היה בעדים והתראה והיו מחייבי כריתות. אבל ממה שכתב רש"י גבי "ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד" שהקדוש ברוך הוא כבש מעיינו ולא הוליד עד בן חמש מאות שנה כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, דכתיב "כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל", ראוי לעונש לעתיד לבא, וכן לפני מתן תורה, משמע שאפילו מעשרים ולמעלה קודם מתן תורה אינה בת עונשין עד שתהא בת מאה שנה. וליכא למימר, דהא דקאמר שהרי אינה בת עונשין הוא מפני שלא היתה בת מאה, דאם כן גבי אברהם לא היה צריך לומר וכן שבעים כבן חמש לחטא. ושם יש לומר, שהכתוב רצה להודיענו בזה שאפילו לפי הזמן שאחר מתן תורה, שהבני עונשין הם מבני עשרים שנה ולמעלה, לא חטאו. ואם תאמר, בשלמא גבי אברהם שאמר: "בן מאה כבן שבעים, ובן שבעים כבן חמש לחטא", למדנו שלא חטא אברהם לא בעונשי אדם ולא בעונשי שמים, אלא שרה שלא אמרו אלא

"בת מאה כבת עשרים לחטא"

תינח מעונשי שמים, מעונשי אדם מאי איכא למימר, והלא בת עשרים שנה אינה נקיייה אלא מעונשי שמים אבל לא מעונשי אדם. יש לומר, כיון דבזמנם עדיין לא נתנה התורה, אלא שהם קבלוה מעצמם ואין שם אלא עונשי שמים בלבד, לא הוצרך הכתוב להודיענו שהיו נקיים אלא מעונשי שמים בלבד, אבל מעונשי אדם שעדיין לא היו נוהגים באותו זמן לא. אך קשה משבע מצות בני נח שכבר הוזהרו עליהן קודם מתן תורה ויש בהן עונשי אדם. ויש מפרשים, שהרי אינה בת עונשין, שעדיין לא קבלה עליה עול התורה ועונשיה. ואברהם שבן ארבעים שנה הכיר את בוראו, הוצרך הכתוב להקיש בן מאה לבן שבעים ובן שבעים לבן חמש לחטא. מפני שכיון שקבל עליו עול התורה והמצות מבן ארבעים שנה חל עליו חיוב המצות מאותה שעה. והשתא ליכא לאקשוויי תינח מעונשי שמים, מעונשי אדם מאי איכא למימר כדלעיל. ומכל מקום אף לפי זה צריך לומר שעם ההקש הזה דבן שבעים כבן חמש לחטא למדנו שאף לפי הזמן של אחר מתן תורה, שהיו בני עונשין מבני שלש עשרה שנה ולמעלה, לא חטאו, דאם לא כן היקשא דבן שבעים כבן חמש למה לי, בהיקשא דבן מאה כבן שבעים סגי, דאף על גב דקבל עליו עול מצות מבן ארבעים שנה מכל מקום אינו בן עונשין עד בן מאה, אבל שרה שעדיין לא קבלה עול התורה בהיותה בת עשרים שנה אין צורך לכל זה. אך הקושיא דשבע מצות בני נח במקומה עומדת.

ובת עשרים כבת שבע ליופי.

בלא כחול ופקוס ויעלת חן. אבל בת עשרים אף על פי שהיא יותר יפה מצד שדים נכונו וקומתה דמתה לתמר, מכל מקום יופי בשרה ועדונו אינו כבת שבע. ומה שלא אמרו דהיקשא דבת עשרים כבת שבע נמי הוא לחטא, כמו גבי אברהם. משום דבשלמא גבי אברהם אי לאו היקשא דבן שבעים לבן חמשה לא הוה ידעינן אם בן שבעים היה בלא חטא לפי הזמן שלאחר מתן תורה אם לא, אלא גבי שרה בלאו היקשא דבת עשרים כבת שבע נמי ידעינן דבת עשרים לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין אפילו לפי הזמן דלאחר מתן תורה. וליכא למימר דאפילו הכי בעינן היקשא דבת עשרים כבת שבע להודיענו דאפילו מדיני אדם לא חטאת. שכבר פירשנו לעיל דכיון דבזמנה עדיין לא נתנה התורה אלא שמאליהם קבלוה אין שם אלא עונשי שמים בלבד, ולפי היש מפרשים שאמרו שעדיין לא קבלה עליה עול תורה, אין שם לא עונשי אדם ולא עונשי שמים. הלכך על כרחינו לומר דהיקשא דבת עשרים כבת שבע אינו אלא ליופי. אך קשה דילמא היקשא דבת עשרים כבת שבע הוא לחטא, דשבע מצות בני נח שכבר הוזהרו בהן ויש בהן עונשי אדם.

שני חיי שרה -

כלן שוין לטובה.

פירוש: בת מאה כבת עשרים ובת עשרים כבת שבע, דאם לא כן **"שני חיי שרה"** למה לי, הרי כבר כתוב **"ויהיו חיי שרה"**, אלא על כרחינו לומר דלא אתא אלא לאקושי בת מאה לבת עשרים ובת עשרים לבת שבע. דסלקא דעתך אמינא חלוק דבת מאה לחוד ובת עשרים לחוד ובת שבע לחוד, דמשמע מייתורא דשנה שנה הוא, ללמד שאין שנותיה שוות - דבת מאה היתה בחטא ובכיעור, ובת עשרים היתה בלא חטא אבל בכיעור, ובת שבע בלא חטא וביופי, קא משמע לן **"שני חיי שרה"** להקיש בת מאה לבת עשרים ובת עשרים לבת שבע. דהשתא אהני יתורא ד"שנה שנה" בכל כלל וכלל, ואהני יתורא דשני חיי שרה, דאי לאו יתורא דשנה שנה, שמחלק השבע לחוד והעשרים לחוד והמאה לחוד, לא הוה שמעינן מהכא לא בת שבע ולא בת עשרים ולא בת מאה, אלא היו שלשתן סך אחד כמנהג כל המספרים המורכבים מאחדים ועשרות ומאות, וגם היו השבע אחר המאה ועשרים, והעשרים אחר המאה הפך המובן מן החלוק. ואי לאו יתורא ד**"שני חיי שרה"** שמשוה אותן, לא הוה ידעינן לאקושי בת מאה לבת עשרים ובת עשרים לבת שבע, אלא אדרבה הוה אמינא בת מאה שלא כבת עשרים, ובת עשרים שלא כבת שבע, דהכי משמע טפי מהחלוק דשנה שנה שחלק השבע לחוד והעשרים לחוד והמאה לחוד. אבל השתא דאתא יתורא דשנה שנה לחלק כדי שיובן ממנו בת מאה ובת עשרים ובת שבע, ויתורא ד**"שני חיי שרה"** להשוותן,

למדנו דבת מאה כבת עשרים לחטא ובת עשרים כבת שבע ליופי. ואם תאמר, לישתוק מיתורא ד"שנה שנה", ומיתורא ד"שני חיי שרה" למדנו שכלן שוות, ושוןן על כרחינו לומר שאינו אלא לטובה, דאי אפשר לומר לרעה שיהיו כלן בחטא, שהקטנה אינה בת חטא. יש לומר, דאי לאו יתורא ד"שנה שנה" לא היינו יודעים מיתורא ד"שני חיי שרה" שכלן שוין לטובה בענין החטא והיופי, אבל היינו אומרים ששוויין לטובה אינו אלא בבריאות והעושר והכבוד, אבל לא לענין היופי והחטא שהן חוץ מהמנהג הטבעי. השתא דכתיב שנה שנה שחלק בת מאה לחוד ובת עשרים לחוד ובת שבע לחוד ואחר כך כתב "שני חיי שרה" שכלן שוין לטובה, על כרחינו לומר שזה השווי אינו אלא לענין החטא והיופי, דאם לא כן מה עניין בת מאה עם בת עשרים ובת עשרים עם בת שבע ודוק. ואף על גב דמיתורא דשני חיי שרה שדרשו "כלן שוין לטובה" משמע דבת מאה כבת עשרים, וכיון דבת עשרים כבת שבע ליופי, כי הדר יליף בת מאה מבת עשרים אין הקש למחצה ויליף מינה בין לחטא בין ליופי, מכל מקום כיון שהכתוב גלה בפירוש שבהיותה בת תשעים היתה כזקנה, כדכתיב "אחרי בלותי היתה לי עדנה" על כרחינו לומר דבת מאה כבת עשרים אינו אלא לחטא, אבל לא ליופי. ואף על גב דמקרא ד"שני חיי שרה" לא משתמע אלא שווי שנים בלבד ולא ידענו אם לטובה אם לרעה, מכל מקום כיון דלא מצינן לפרשינהו לרעה - להקיש בת עשרים כבת מאה לחטא, שהרי בת עשרים אינה בת עונשין, על כרחינו לומר שזה השווי אינו אלא להקיש בת מאה כבת עשרים לחטא. ויחוייב מזה גם כן שנקיש בת עשרים לבת שבע ליופי ולא ההפך.

ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל על דברי הרב ואמר: "ואין מדרשו זה נכון. שהרי ב'שני חיי ישמעאל' נאמר כ'שני חיי אברהם' בשוה, ולא היו שוים בטובה, אבל היה מתחלה רשע, ועשה תשובה בסוף. ועוד, כי שנה שנה לחלק משמע ואינו נדרש להשוות", אינה טענה, שהרי מה שאמר: "שנה שנה לחלק משמע" גם רש"י ז"ל מודה בזה כדפירשנו. ומה שטען, "הרי ב'שני חיי ישמעאל' נאמר כ'שני חיי אברהם' בשוה" אינו כן, שהרי בשני ישמעאל אין שם "שני חיי" יתירה עד שידרשו בו השווי כמו שדרשו מיתורא ד"שני חיי שרה" ומיתורא ד"שני חיי אברהם", דהוה ליה למכתב: ואלה ימי אברהם, ולא היה צריך לכתוב אחריו "שני חיי אברהם", אלא שכתב בו שנה בכל כלל וכלל כמו באברהם ושרה להשמיענו החלוק בלבד שבן מאה לחוד ובן שלושים לחוד ובן שבע לחוד, שזה החלוק מאחר שאין בו יתורא ד"שני חיי" המורה על השווי יחוייב בהכרח שיפורש בן מאה שלא כבן שלושים ובן שלושים שלא כבן שבע. דבן שבע היה בלא חטא ויפה, ובן שלושים היה בחטא ומכוער, ובן מאה חזר בתשובה והיה זקן ומכוער, שלא היו שנותיו שוות, אבל היה מתחלה רשע ועשה תשובה בסוף. וכן כתב רש"י גבי

"תקבר בשיבה טובה". אבל באברהם שכתוב בו שנה בכל כלל וכלל לחלק וכתבו בו גם כן **"שני חיי"** יתירה להשוות אותן, צריך לדרוש בו כמו שדרשו גבי שרה. והתימה מהרמב"ן ז"ל שחשב שהרב ז"ל דורש יתורא דשנה שנה להיקשא, להקיש בת מאה כבת עשרים ובת עשרים כבת שבע, איך לא הקשה לו **"מ"שני חיי שרה"** שפירש רש"י עצמו ש"כלן שוין לטובה" למה לי תיפוק לי משנה שנה. וכן מה שכתב עוד ש"מה שאמרו בבראשית רבה: 'בת מאה כבת עשרים לחטא' לא דרשו כן אלא מייתור הלשון, שחזר ואמר **'שני חיי שרה'** שכללן והשוה אותן", אתמהא איך יובן משיווי השנים בת מאה ובת עשרים ובת שבע, והלא אין בכתוב לא בת מאה ולא בת עשרים ולא בת שבע, אלא בת מאה עשרים ושבע שכלן סך אחד. ועוד, שהשבע שנה אז הן השבע שאחר המאה עשרים והעשרים שנה הן העשרים שאחר המאה, הפך המובן מן החלוק של שנה שנה, שאז ה'שבע שנה' הן השבע שמשנולדה עד היותה בת שבע שהן בימי קטנותה, וה'**עשרים שנה'** הן העשרים שמשנולדה עד היותה בת עשרים, שהן קודם המאה שנה. ומה שהוצרך הכתוב לזה באברהם ושרה מכלל שאר צדיקי עולם, הוא משום דאברהם ושרה היו גוים מתחלה, והיה עולה על הדעת לומר שמתחלה היו רשעים ואחר כך היו צדיקים, לפיכך הוצרך לומר שאף על פי כן כל ימיהם צדיקים היו. והפך זה גבי ישמעאל שנכתב בו שנה בכל כלל וכלל לחלק שנותיו, לומר שלא היו כלם שוים לטובה, אלא מתחלה היה נער בלי שום חטא, ואחר כך יצא לתרבות רעה ובסוף ימיו חזר בתשובה. מפני שהיה בנו של אברהם צדיקו של עולם והיה עולה על הדעת שגם זה כאביו, לפיכך הוצרך להודיענו שלא היו כל שנותיו שוין לטובה אלא מקצתן ברשע ומקצתן בתשובה.

פרק כג, ב

בקריית ארבע -

על שם ארבעה ענקים. דבר אחר: על שם ארבעה זוגות.

בבראשית רבה. אבל לא על שם ארבעה צדיקים שדרו בה כמו שאמרו בבראשית רבה, מפני שאין העיר מתייחסת רק למושליה, שהם הארבעה ענקים או לרשמים הנמצאים בה, שהם ציוני הארבעה זוגות הקבורים שם, אבל לא לצדיקים שדרו בה, שכבר הלכו לדרכם ולא נשאר להם רושם בעיר כלל. אך קשה, דמהכא משמע דשם "ארבע" מורה על המספר, ואלו מקרא ד"**ושם חברון לפנים קריית ארבע האדם הגדול בענקים**" ומקרא ד"**קריית ארבע אבי הענק**" משמע דשם ארבע שם אדם הוא, ולא שם המספר, ואף על פי שכתוב **"ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קריית הארבע"** בה"א הידיעה, שמורה שהוא שם תואר מתואר בשם מספר "הארבע", כי שם העצם לא תבא עליו ה"א הידיעה בשום מקום, מכל מקום

אין העיר נקראת על שם המספר. וליכא למימר ד"על שם ארבעה ענקים ועל שם ארבעה זוגות" דקאמר שב אל האדם המתואר בשם הארבע ולא על העיר, דהא בבראשית רבה אמר בהדיא: "ארבעה שמות נקראו לה: אשכול, וממרא, קרית הארבע וחברון. ולמה נקרא שמה קרית ארבע, שדרו בה ארבעה צדיקים: ענר אשכל וממרא ואברהם, ונקברו בה ארבע אמהות: חוה שרה רבקה ולאה ועל שם בעליה שהם ארבע, ענק ושלושה בניו". ושמא יש לומר, שמושל העיר היא נקרא על שם ארבע ועל שם עירו. ושני שמות של ארבע יש כאן: האחד שם העיר והוא הנקרא **"קרית ארבע"** שפירושו העיר של ארבע זוגות או של ארבע ענקים, והאחר שם מושל העיר ההיא. אבל לא ידעתי מי מכריחם לכל זה, כי אחר שמצאנו שנקרא מושל העיר היא ארבע, היה ראוי לומר שפירוש קרית ארבע קרית האדם הנקרא ארבע, ויפרשו למה נקרא שמו ארבע, לא למה נקרא שם העיר ארבע. ושמא יש לומר, שמפני שמצאו הטעם לקריאת העיר בשם ארבע ולא לקריאת אדון העיר בשם ארבע, הוכרחו לומר שהעיר נקראת בשם ארבע על שם ארבע זוגות וארבע ענקים, ומושל העיר גם כן נקרא ארבע על שם עירו.

ויבא אברהם -

מבאר שבע.

כי קודם זה **"וישב אברהם בבאר שבע"**. ואף על פי שאותה ישיבה "לא ישיבה ממש" היתה, כדפירש רש"י לעיל, אלא לפי שעה בחזרתו מהר המוריה והיה לו לומר 'ויבא אברהם מהר המוריה' שהוא עיקר הביאה, מכל מקום כיון שאמר הכתוב סתם **"ויבא"** ולא פירש מהיכן בא, צריך לומר שסמך על המקום הנזכר למעלה, והיינו מהר המוריה שאמרו רבותינו ז"ל. לא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל שהכונה בדברי הרב לומר: "שהלך שם ביום לצרכו, ושמע במיתת שרה ובא משם לספוד לה ולבכותה", שבזה יהיה פירוש הרב חולק עם מאמר רבותינו ז"ל שאמרו: "מהיכן בא, מהר המוריה", שהרי **"וישב אברהם בבאר שבע"** אחר **"וישב אברהם אל נערו ויקומו וילכו יחדיו"** יכחיש זה.

לספד לשרה ולבכתה -

ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק.

יש מפרשים פרשת עקידה לפרשת מיתת שרה, ואין בשורת רבקה מפסקת מפני שמפירוש **"אחרי הדברים האלה"** - אחר הרהורי הדברים שהיה מהרהר בשובו מהר המוריה, משמע שגם הבשורה בשובו מהעקידה היתה והכל אחד. ואין זה נכון, דהא קיימא לן כמאן דאמר: "כל מקום שנאמר 'אחרי' מופלג", כמו שפירש רש"י בכמה מקומות, ואם כן על כרחך לומר דהכי קאמר: אחר זמן רב שעבר

מעת הרהורי הדברים ההם נתבשר בבשורת רבקה. וליכא למימר כיון דמקרא ד"ויבא אברהם לספוד לשרה" שהוא מבאר שבע, דהיינו מהר המוריה, משמע שגם הבשורה בבואו מהר המוריה היתה, על כרחך לומר דהא דכתיב "אחרי" דמשמע מופלג אינו אלא אחר יום או יומים אחר הרהורי הדברים ההם. דאם כן כיון דסמיכות הפרשיות אינה מפורשת אלא מקרא ד"ויבא", היאך הניח העיקר ותפש הטפל, היה לו לומר: "ויבא" מלמד שבאותו פרק שחזר מהר המוריה מתה שרה לפי שעל ידי בשורת העקידה כו' פרחה רוחה. אם תאמר משום דמ"ויבא" אין ראייה גמורה דדילמא עמד שם בבאר שבע כמה שנים, וכששמע שמתה שרה בא לספדה, אי הכי סמיכות פרשת מיתת שרה לפרשת העקידה נמי אין ללמוד ממנה, מאחר שפרשת הבשורה שהיתה אחר זמן רב, כדמשמע מ"אחרי" ה מפסקת ביניהן. לפיכך צריך לומר דלאו בסמיכות הפרשיות קמיירי, אלא בסמיכות זמניי, דאם לא כן מאי "לפי שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה פרחה רוחה" דקאמר, דילמא מפני שבו בפרק מתה, הלכך על כרחך לומר דבסמיכות זמניי קמיירי. והשתא אתיא שפיר הא דכתב רש"י "ויבא אברהם - מבאר שבע. **לספוד לשרה ולבכותה** - ונסמכה מיתת שרה" משמע דמקרא ד"ויבא... לספוד" למד שנסמכה מיתתה לעקידת יצחק, ואלו היה סמיכות פרשיות, למה הוצרך להוציאו מן המקרא הזה, ולמה לא פירש אותה בתחלת הפרשה כמנהגו, אבל המתין עד שיפרש קרא ד"ויבא" שהוא מבאר שבע, אלא על כרחך לומר שזה הסמיכות סמיכות זמניי הוא, שזה אינו מובן אלא מקרא ד"ויבא" לספוד, דמשמע שבבואו משם שמע מיתתה ובא לספדה. וכן משמע נמי מלישנא ד"ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק" דקאמר, שלא אמר: ונסמכה פרשת מיתת שרה לפרשת עקידת יצחק, דומיא דפרשת מרים לפרשת מרגלים. ולכן מה שפירש הרמב"ן ז"ל את דברי הרב במה שאמר "ויבא מבאר שבע" שכונת הרב בזה "שהלך שם ביום לצרכו ושמע במיתת שרה ובא משם לספוד לה ולבכותה", וטען עליו ואמר: "ולשון רבותינו: 'מהר המוריה בא' וכן הוא לפי המדרש שכתב הרב ששמעה בעקידה ופרחה נשמתה" אינה טענה אלא לפי מחשבתו, שחשב שפירוש דברי הרב הוא שהלך שם ביום לצרכו אחר שחזר מהר המוריה ובא בחברון, אבל לפי מה שפירשנו אנחנו את דברי הרב, יהיו דברי הרב כדברי רבותינו ז"ל ממש. ואם תאמר, אכתי מה ראייה יש לרבותינו ז"ל לומר: דמדנסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק למדנו שעל ידי בשורת העקידה מתה שרה, דילמא מפני שאז הגיע זמנה. יש לומר, קבלה היתה בידם שסמיכות מיתתה לעקידה היתה מפני שעל ידי בשורת העקידה מתה, ולא מהסמיכות הזמניי למדו זה.

גר -**מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם.**

פירוש: מתחלה היה גר, ואחר כך שב תושב. לא שהיה גר ותושב בזמן אחד, דאם גר אינו תושב, ואם תושב אינו גר. אבל לבי מגמגם בזה, דאם כן היה לו לומר: גר הייתי ונתיישבתי עמכם. אבל הנכון בעיני הוא שכוונת הרב בזה לומר שבזמן אחד נקרא גר ותושב בחלוף הבחינות, גר מצד שהוא מארץ אחרת, ותושב מצד שנתיישב עמהם, ולא שהוא מקום תולדתו, כי מי שהוא כן, אזרח שמו, אבל תושב בכל מקום הוא הגר מארץ אחרת ובה להתיישב במקום אחר, כי כן כתוב: **"וגם מבני התושבים הגרים עמכם"**. אבל בבראשית רבה אמרו: "גר - דייר, תושב - מארי ביתא". ואי אפשר שיהיה איש אחד גר ותושב, אלא כשיהיה האחד אמתי והאחר מחשביי, ולכן אמרו שאמר להם: "אם תרצו למכור לי אחוזה, אחשב לכם כמו גר, ואם לא תרצו, דעו שאני תושב לפי האמת, מאחר שאמר לי ה' **'לזרעך אתן את הארץ'** ואטלנו מן הדין". ומה שכתב רש"י ז"ל בפרשת לך לך גבי **"והכנעני והפריזי אז יושב בארץ -** ולא זכה בה אברהם עדיין" ומשמע כל זמן שהכנעני בארץ אינו זוכה בה ליטול אותה מן הדין. שאני התם, שבאותה שעה עדיין לא היה לו זרע וה' אמר לו **"לזרעך אתן"** וכל זמן שלא היה לו זרע, הכנעני והפריזי היושב בה מתחלה, זוכה בה יותר מאברם שרוצה לזכות בה עתה מכח זרעו, אבל עכשו שכבר נולד לו זרע וכבר זכה בה, אף על פי שהכנעני והפריזי קיים, יכול ליטול אותה מן הדין. אך מלשון הבראשית רבה דגבי **"והכנעני והפריזי"** לא משמע כן. ולמעלה בפסוק **"והכנעני והפריזי"** הארכתי בו.

אחוזת קבר -**אחוזת קרקע לבית הקברות.**

מפני שלא תפול מלת "אחוזת" אלא על הקרקע שהיא תחת רשותו, והקבר שקברו בו הוא מוקצה למת ואינו תחת רשותו, הוצרך לפרש מלת **"קבר"** בית הקברות שעדיין לא קברו בו, ומפני שלא היה המקום ההוא מוכן מתחלה לבית הקברות, ומאמר 'תנו לי אחוזת בית הקברות' מורה שהיה מוקצה לבית הקברות, כתב: "אחוזת קרקע לבית הקברות" שפירושו שיתנו לו קרקע שתהיה לו לאחוזת לעשותו בית הקברות. והיה די לומר תנו לי אחוזת קרקע, אך שלא יחשבו כונתו בלקיחתה הוא כדי לזרוע או לנטוע או לבנות בה להשתרר ביניהם להיות גם הוא בעל נחלות כמותם וימנעו מלתתו לו, הוצרך לומר להם שאין כונתו רק להקצותו לבית הקברות.

פרק כג, ו

לא יכלה -

כמו "לא תכלא רחמיך" וכמו "ויכלא הגשם".

אף על פי ש"לא יכלה ממך" הוא מנחי הלמ"ד ה"א, ו"ויכלא הגשם" ו"לא תכלא רחמיך" הם מנחי הלמ"ד אל"ף, עניינם אחד, כי מצאנו שני שרשים בעניין אחד.

פרק כג, ט**המכפלה -**

בית ועלייה על גביו. דבר אחר: שכפולה בזוגות.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון כי הכתוב אמר 'שדה עפרון אשר במכפלה', והנה הוא שם מקום אשר בו השדה, ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות. ובבראשית רבה אמרו: שכפל הקדוש ברוך הוא קומתו של אדם הראשון וקברו בתוכה. ועל דעתם היה כל המקום ההוא נקרא כן מעולם", עד כאן דבריו. ואני תמיה מאד שזה המאמר בעצמו הוא בפרק כיצד מעברין ופליגי בה רב ושמואל: "חד אמר, 'המכפלה' שני בתים זה לפנים מזה. וחד אמר, בית ועליה על גביו". ופריך התם: "בשלמא למאן דאמר בית ועליה על גביו, היינו דכתיב מכפלה, אלא למאן דאמר זה לפנים מזה, מאי מכפלה". ומשני "אלא שכפולה בזוגות". ומ"שדה עפרון אשר במכפלה" אין טענה, כי הכל פעמים נקרא בשם החלק.

שכפולה בזוגות.

פירש רש"י בעירובין: שנקברו בה כלם איש ואשתו, דהיינו זוג זוג כדכתיב: "שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו" וכו'.

בכסף מלא -

אשלם כל שויה.

אף על פי שהמילוי אינו נופל אלא על הדבר שנופל בו ריקות, והכסף אינו נופל בו ריקות ומלוי, רק שלימות וחסרון, מכל מקום מפני שהכלי המלא יאמר בו שהוא שלם, לקח ה"מלא" תמורת השלם.

פרק כג, י**ועפרון ישב -**

ישב כתיב חסר, אותו היום מנוהו.

בבראשית רבה. פירוש: אלו היה מלא בוא"ו היה בינוני, ופירושו היה יושב, כמו "ופרעה חולם", עכשו שהוא בלא וא"ו הוא עבר, ופירושו ישב בעת ההיא בתוך בני חת. ולכן דרשו רז"ל: "שאותו היום מנוהו".

שוטר עליהם.

כי מלת "יושב" עם מלת "תוך" מורה על הממשלה, כמו "בתוך עמי אנכי יושבת".

לכל באי שער עירו -

שכלן בטלו ממלאכתן ובאו. כי פירוש "באי" מורה על כל אותן הנהוגים לבא, ואי אפשר שיבואו כל הנהוגים לבא ביום שמתה שרה אלא בשנאמר: "שכלן בטלו ממלאכתן ובאו לגמול חסד לשרה".

פרק כג, יא

לא אדני -

לא תקנה אותה בדמים.

פירוש: מלת "לא" אינה שבה רק על מאמר "בכסף מלא יתננה לי", לא גם על מאמר "ויתן לי את מערת המכפלה", שהרי כבר הסכים בנתינת המערה באמרו "השדה נתתי לך והמערה אשר בו".

נתתי לך -

הרי היא כמו שנתתיה לך. לא שבא עבר במקום עתיד.

פרק כג, יג

אך אם אתה לו שמעני -

אני אי אפשי בכך.

הוצרך לזה בעבור מלת "אך", שלעולם הוא בא למעט מהדברים האמורים למעלה, אף כאן אי אפשי במה שאמרת שאקחנה וגם בחנם, אך שמעני ותנה לי בכסף שוויה. ולפי זה היה לו לומר: אך אם אתה שמעני וכסף השדה קח ממני, אלא דאגב אורחיה הוסיף מלת "לו" ומלת "נתתי". מלת "לו" לומר: הלואי שתשמעני לתת אותה לי, כי אני מסופק שמא לא תתנה לי אפילו בכסף שוויה. ומלת "נתתי" לומר: שמה שאמר לו "כסף השדה קח ממני" אינו בדבור בעלמא אלא מוכן הוא אצלי כאלו נתתיו. ופירוש "אם אתה" - אם אתה נותנה לי. אבל מה שכתב "הלואי נתתיו כבר" לא הבינותי, כי תחלה כתב: "הלואי ותשמעני", ואחר כך כתב "הלואי נתתיו".

פרק כג, טו

ביני ובינך -

בין שני אוהבים כמונו.

לא כמו "יצף ה' ביני וביניך", "ואתנה בריתי ביני וביניך":

מה היא חשובה לכלום.

משום דמלת "מה" נאמרת על ההגדלה "מה אדיר שמך" ועל ההקטנה "מה אנוש כי תזכרנו", הוצרך לומר שהיא מורה פה על ההקטנה.

אלא הנח המכר ואת מתך קבור.

אמר זה מפני שהמתחייב ממאמר "ביני וביניך מה היא" אינו אלא על הכסף בלבד, ואיך סיים אחריו: "ואת מתך קבור" לפיכך פירש: הנח המכר, ואת מתך קבור, שפירוש ואת מתך קבור - בחנם. ומה שלא אמר: ואת מתך קבור בחנם, אבל האריך לומר "אלא הנח המכר ואת מתך קבור", הוא כדי לתקן הוי"ו של "ואת מתך קבור" שאין לו טעם במקום הזה.

פרק כג, טז

וישקל אברהם לעפרן -

חסר וי"ו.

בבראשית רבה, להורות על חסרונו. ואף על פי שאהרן בכל מקום הוא בלא וי"ו, מכל מקום "עפרון" בכל מקום הוא בוי"ו, ושנויו מורה על חסרונו.

שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה.

במציעא פרק הפועלים אמרו: "עובר לסוחר - דלא שקל מיניה אלא קנטרין דאיכא דקרו ליה לתיקלא קנטרין". פירוש: שמתחלה אמר "ארץ ארבע מאות שקל כסף מה היא" וכשבא אברהם לשקול לו הכסף, כפי מה ששם אותו עפרון בעצמו, לא די שלא היה ראוי לקבלם, כמו שאמר: הנח המכר ואת מתך קבור, אלא שקבל כל הארבע מאות שקל ממין השקלים היותר גדולים ששם השקל נאמר עליהם, והם הקנטרים. שתרגום "עובר לסוחר - דמתקבל סחורה בכל מדינה", ואי אפשר שיתקבלו לשקלים בכל מדינה אלא כשיהיו ממין השקלים היותר גדולים שבמדינות, שהן הקנטרין.

פרק כג, יז

ויקם שדה עפרון -

תקומה היתה לו.

לא מלשון קנין, דומיא ד"וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות לקונה" שפירש רש"י: "יצא מכוחו של מוכר ועמד בכחו של קונה", דשאני התם שהקונה כתוב אחר הקימה, כדכתיב "לצמיתות לקונה", אבל הכא שאין הקונה כתוב אחר הקימה, כי "לאברהם למקנה" אינו דבק עם הפסוק הקודם לו, מפני פסוק הטעמים, על כרחך לומר שאין פירוש "ויקם" אלא מלשון "תקומה". ולכן גבי "ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם" לא פירשוהו מלשון "תקומה". אבל לפי פשוטו של מקרא דלא חייש לפסוק הטעמים, פירשוהו כמשמעו מלשון "קניין", דומיא ד"ויקם השדה והמערה". וזהו שאמר: ופשוטו של מקרא "ויקם השדה והמערה וכל העץ לאברהם למקנה", הדביק "לאברהם למקנה" עם מלת "ויקם" שבפסוק הקודם, לאפוקי מבעלי הדרש שלא הדביקום והוכרחו לדרשו מלשון "תקומה". אבל לא מדכתיב "ויקם" שני פעמים דרשו האחד מלשון תקומה והשני מלשון קניין, דאם כן הוה ליה למימר: ופשוטו של מקרא שניהם מלשון קניין. אלא שחזר וכתב "ויקם" פעם שנית, בעבור תוספת "לאחזת קבר", שאף על פי שקנה אותו עם הכסף, לא זכה בו לאחזת קבר רק אחר שקבר שם את שרה אשתו, כדי לתקן הקושיא של בעלי הדרש. ועוד, שהתשובה הזאת בעצמה תספיק לרבתינו ז"ל, ומנא להו לומר שהוא מלשון "תקומה" ולא מלשון "קניין".

פרק כג, יח

בכל באי שער עירו -

בקרב כלם במעמד כלם הקנהו לו.

כי ב"ת "בכל" מורה על תוך, ולכן לא פירש זה גבי "לכל באי שער עירו". ומפני שאין תוך וקרב נופל במקום הזה אמר: "ובמעמד כלם" שזהו המכוון במקום הזה.

פרק כד

פרק כד, ב

תחת ירכי -

שהנשבע צריך ליטול בידו חפץ של מצוה כו'.

החכם רבי אברהם אבן עזרא טען ואמר: "אלו היה כן היה נשבע בברית המילה, לא בשם". ואני תמיה איך נעלם ממנו הא דאמר רבי יהודה בפרק שבעת הדיינין: "היכי משבעינן ליה. משבעינן אותו בשבועה האמורה בתורה, דכתיב: 'ואשביעך בה' אלהי השמים'. אמר לו רבינא לרב אשי: כמאן, כרבי חנניא בר אידי דאמר: שם המיוחד. אמר לו: אפילו תימא רבנן דאמרי: בכנוי, ומאי בשבועה האמורה בתורה, שצריך לאתפוס חפצא בידיה". פירש רש"י: "או ספר תורה או תפילין,

כאברהם דאתפסיה ברית מילה", שמע מיניה שהנשבע וספר בידו או תפלין בידו לא סגי בלתי שם המיוחד או כנויו, וכן פסקו כל הפוסקים. וליכא למימר דטענתו היא על רבותינו ז"ל עצמם שאמרו זה, שאין דרכו של החכם הזה לומר בעבור רבותינו ז"ל "ויש אומרים".

פרק כד, ז

מבית אבי -

מחרן.

מארץ מולדתי -

מאור כשדים.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "אם כן יהיה 'אל ארצי ואל מולדתי' - אור כשדים. וחלילה שיתערב זרע קדש בבני חם הפושע. ועוד, איך הלך העבד לחרן והוא לא צוה לו אלא 'אל ארצי ואל מולדתי תלך' שהיא אור כשדים כדעת הרב. ואולי יחשוב הרב כי ארץ מולדתו - אור כשדים, אבל מולדתו, הוא משפחתו וארצו, חרן אשר גר בה. וכל אלה דברים בטלים, כי בכאן אמר 'ולקחת אשה לבני משם'. ועוד, כי ימים רבים עמד בארץ כנען יותר מחרן, ולמה תקרא חרן ארצו בעבור שגר בה ימים", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין טענה על דברי הרב כלל, כי מה שאמר: "איך הלך העבד לחרן" כו' שתי תשובות בדבר: האחד, שבהיות דירת אברהם בארץ כנען, יקראו כל מקומות עבר הנהר בשם ארצו ומולדתו על צד הכללות, כי כלן באקלים אחד הם נכללים, וכאלו אמר: אל אקלים ארצי ומולדתי תלך, והנה גם חרן בכלל, כי כן מנהג הנעתק מאקלים לאקלים לכנות כל האקלים אשר נעתק ממנו בשם ארצו ומולדתו, כאשר יאמרו היום כל אנשי ספרד אשר באו ממלכות ספרד למלכות רומניא שארצם ומולדתם היא ספרד אף על פי שארצם ומולדתם היא עיר אחת מערי ספרד. ולכן יהיה פירוש "אל ארצי ואל מולדתי תלך" אל עבר הנהר בכלל, והעבד הלך לחרן מפני ששם משפחת אדונו שצוה לו אדונו שיקח אשה לבנו משם. ואף על פי שאין זה מפורש בצווי אברהם, הנה פירש אותו אליעזר ללבן "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני". ואולם כאשר יזכיר הכתוב בית אביו עם ארצו ומולדתו שהוא מורה על עיר חרן בפרט, כמו: "מארץ ומולדתך ומבית אביך", וכמו: "אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי", אז תשאר ארצו ומולדתו בהכרח על אור כשדים לבדו. ולכן בפסוק הראשון שכתוב בו "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" לא פירש כלום, מפני שאין שם "מבית אבי" והוא כולל הכל, ובפסוק השני שכתוב בו "מבית אבי" הוצרך לפרש "מארץ מולדתי -

אור כשדים". והתשובה השניה היא, שאפילו אם תמצא לומר שארצו ומולדתו מורים בפרט על אור כשדים, אין טענה איך הלך העבד לחרן במקום שלא צוה לו. כי אברהם אבינו עליו השלום בצאתו מאור כשדים הניח שם את נחור אחיו, כדכתיב: **"ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו"** ולא ידע כי אחר צאתו מחרן עם לוט ונשאר אביו בחרן לבדו יצא נחור מאור כשדים והלך לחרן וישב עם אביו. אבל חשב שעדיין נחור יושב באור כשדים והמבשר שהגיד לו **"הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך"** חשב שאברהם כבר ידע יציאת נחור מאור כשדים ולא הגיד לו רק דבר הבנים, ולכן שלח את אליעזר באור כשדים לקחת לו אשה מבנות נחור, וכאשר עבר אליעזר מחרן אשר דרכו משם ללכת לאור כשדים, כדכתיב: **"ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם"**, הוגד לו ששם נחור וכל משפחת אברהם, והניח דרכו שהיה רוצה ללכת באור כשדים והלך לחרן. ומפני זה כתוב **"ויקם וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור"** שלא היה צריך לכל זה כי כבר כתוב **"ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדניו וילך"**, ולא היה צריך לכתוב אלא **"ויברך הגמלים מחוץ לעיר"**. ועוד מה טעם **"אל ארם נהרים אל עיר נחור"**, די באחד מהם או אל ארם נהרים, או אל עיר נחור. אבל זאת ראייה שרצה הכתוב להודיע שהסבה שהלך אל ארם נהרים ולא אל אור כשדים ששלחו אדניו שם הוא מפני ששמע שארם נהרים, שהיא חרן, נהיתה עתה עיר נחור, אף על פי שמתחלה לא היתה עירו אלא אור כשדים. ומה שאמר: **"אולי יחשוב הרב כי ארץ מולדתו היא אור כשדים אבל מולדתו היא משפחתו וארצו חרן אשר גר בה והם דברים בטלים"** אין ספק שהדברים הללו דברים בטלים הם אם היתה זאת כונת הרב, אבל הרב ז"ל לא חילק בין ארץ מולדתו ובין מולדתו, שהרי גבי **"לך לך מארצך וממולדתך"** פירש: **"והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד חרן"**, משמע שהוא סובר ש**"ארצך ומולדתך"** הם אור כשדים. גם אין לטעון למה תקרא חרן שגר בה ימים מועטים ארצו יותר מארץ כנען שעמד שם ימים רבים, כי לא קרא את חרן ארצו רק בערך אל המקומות שיצא משם, לא בערך אל ארץ כנען אשר הוא עומד שם.

ואשר דבר לי לצרכי. פירוש: בעבורי, כמו **"אמרי לי"**, לא דומיא ד**"אשר נשבע לי"** הבא אחריו. כי על הדבור לא תפול מלת **"לי"** אלא מלת אלי, שתרגומו: עמי, ולכן תחסר מלת אלי כאילו אמר: ואשר דבר אלי לי, ופירושו: ואשר דבר עמי לצרכי. וכן פירש **"את אשר דברתי לך"** את אשר דברתי עם אברהם לצרכך, **"שהרי עם יעקב לא דבר קודם לכן"** אלא לאברהם.

כמו אשר דבר עלי.

שפירושו בעבורי. והוצרך להאריך ולומר: **"כמו אשר דבר עלי"** ולא הספיק מה שאמר **"אשר דבר לי לצרכי"**, מפני שכל מלת **"לי"** שפירושה לצרכי, כלם מפורשים בלשון על, כי פירוש **"אמרי לי אחי הוא"** אמרי עלי, ופירוש **"וישאלו אנשי המקום לאשתו"** על אשתו. וזה שכתב אחר זה **"וכל לי ולו ולהם הסמוכים אצל דבור מפורשים בלשון על"** ופירושו: תחסר מהם מלת **"עם"** המורה על המקבל הדבור.

ותרגום שלהן עלי עלוהי עליהון.

לא מצאתיו בספרי אנקלוס שלפנינו, כי תרגום **"ואשר דבר לי - ודמליל עמי"**, ותרגום **"את אשר דברתי לך - ית דמלילית לך"**. ושמא יכוין הרב בזה, שהראוי להם לפי מנהג המתרגם שתרגם הלמ"ד במקום בעבור, שיהיה בלשון על עלי עלוהי עליהון.

שאינו נופל אצל דבור לשון לי ולו ולהם.

פירוש: שיהיה פירושם כמשמעם. מפני שאין מתנאי המדבר שיהיה לו מקבל זולתו, כמו האומר. וזה, שהאמירה היא הגעת המצוייר בנפשו לזולתו עם אותיות המבטא המורים בהסכמה על המצוייר בנפשו, ולא כן הדבור. כי הדבור הוא הוצאת המצוייר בנפשו חוץ לנפש עם אותיות המבטא, יהיה שם שומע או לא. וכתב הרד"ק ז"ל **בשרש דבר: שהדבור הוא כמו האמירה**, **"אלא שיש הפרש ביניהם בשמוש הלשון, כי האמירה אינה מבלתי סמיכה עם אחר, והדבור הוא מבלי סמיכה אל אחר, כי הוא מורה על עקר הדבור שהוא באדם, כמו שתאמר: חי מדבר, ולא תאמר: חי אומר, אלא אם תסמכנו - פלוני אומר לפלוני. ואף על פי שאין הסמיכה כתובה לפעמים, הענין מובן, כמו 'אמרי נא אחותי את' - אמרי לשואלים אותך"**. ולכן אחר שאין למדבר מקבל זולתו, לא תבא עליו מלת לי ולו ולהם המורים על המקבל, אלא לשון אלי ואליו ואליהם, שפירושם עמי עמוהי עמהון, שהם מורים על המקבל, אבל אצל אמירה שצריך מקבל, נופל בה לשון לי ולו ולהם. ומה שטען הרמב"ן ז"ל: **"שאיין החלוק הזה אמת, כי מצאנו 'לך נחה את העם אל אשר דברתי לך', 'וידברו הכשדים למלך ארמית', 'והורשתם והאבדתם מהר כאשר דבר ה' לך'"**, איננה טענה אלא אם יהיה פירוש הדבור של אלו המקראות מלשון דבור ממש, אך אם יהיה פירושם מלשון אמירה, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל עצמו בפרשת אמר **"בא אל פרעה ודברת אליו"** הוא כמו ואמרת אליו. וכן **"וידבר משה אל אהרן ואל בניו קחו את המנחה"** הוא כמו ויאמר, יתפרש הלמ"ד בם כמשמעו. וכן מה שטען עוד שהאמירה היא בשניהם **"ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם"**, אינה טענה, כי כמו שתפורש מלת לי ולו ולהם, כשהם

סמוכים אצל דבור בלשון על, כן תפורש מלת אל, כשהיא סמוכה אצל האמירה, במקום למ"ד, והתרגום מוכיח, כי תרגום **"ויאמר ה' אל אברם - לאברם"**, "ומה אומר אליהם - להון".

פרק כד, ח

ונקית משבועתי וגו' -

וקח לי מבנות ענר אשכול וממרא.

אף על פי שהם כנעניים, כדכתיב: **"ממרא האמורי אחי אשכול ואחי ענר"**, מכל מקום כשאי אפשר לישא מבני משפחתו, לפחות ישא מהטובים שבכנעניים, שהם ענר אשכול וממרא בעלי בריתו. שהרי השבועה שהשביע לאליעזר שלא יקח אשה לבנו מבנות הכנעני, אינה אלא כשלא ילך תחלה אל ארצו ואל מולדתו, אבל אם ילך שם תחלה ולא תאבה האשה ללכת אחריו יוכל לקחת אחר זה מבנות הכנעני, שכן כתוב בדברי אליעזר **"וישביעני אדני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בארצו אם לא אל בית אבי תלך"** ופירש רש"י: **"אם לא תלך תחלה אל בית אבי ולא תאבה ללכת אחריו"**.

ומה שכתב הרב: "וקח לי מבנות ענר אשכול וממרא", ואברהם לא חלק בשבועתו בין בעלי בריתו לשאר כנעניים. יש לומר, שהרב למד זה ממאמר **"אשר אנכי יושב בקרב"** וכדברי אליעזר בעצמו, דמשמע ממרא ואחיו שהיה יושב בקרבם, ולכן יהיה גם ההתרבם, לא בזולתם. וכך אמרו בבראשית רבה: **"לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני"** הזהירו על בנות אשכול ענר וממרא. אך קשה ממה שפירש גבי "ואפנה על ימין או על שמאל - על ימין מבנות ישמעאל, או על שמאל מבנות לוט", למה לא אמר גם כן מבנות ענר אשכול וממרא, ולמה התיר לו לישא אשה מבנות ענר אשכול וממרא שהם כנעניים, אחר שאפשר לישא מבנות ישמעאל ולוט. ולמה לא התיר לו לישא בתו של אליעזר אחר זה, כדפירש רש"י ז"ל גבי **"אולי לא תלך האשה"** הרי אליעזר יותר נכבד ויותר חסיד מענר אשכול וממרא, כמו שדרשו בבראשית רבה: **"זקן ביתו"** - שהיה זיו איקונין שלו דומה לו. 'בכל אשר לו' - שהיה מושל ביצרו כמותו", וצריך עיון.

פרק כד, י

מגמלי אדוניו -

ניכרים היו משאר גמלים שהיו יוצאים זמומים מפני הגזל.

בבראשית רבה, דאם לא כן **"מגמלי אדוניו"** למה לי. ואף על פי שבהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידו, כדאיתא בפרק קמא דחולין גבי חמורו של רבי פנחס בן יאיר. הני מילי היכא דלא קביע הזיקא, אבל היכא דקביע

הזיקא, כגון בעוברו בין השדות אין סומכין על הנס, כדאיתא בפרק קמא דקדושין : דכתיב : **'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני'**. ואם כן הא דשאלו רבי הונא ורבי ירמיה מרבי חייא : "וכי לא היו גמליו של אברהם כחמורו של רבי פנחס בן יאיר" אינה שאלה.

וכל טוב אדניו בידו -

שטר מתנה כתב ליצחק.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"וכל טוב אדוניו בידו"**, הא ליכא למימר מאי בידו, ברשותו, דומיא ד**"ויקח את כל ארצו מידו"**, שלא יתכן לומר שנתן ממונו ברשותו של אליעזר. וליכא לאקשווי מקרא ד**"ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק"** דמשמע דעד ההיא שעתא לא נתנם לו, דכבר פירש רש"י שם משם רבי נחמיה: **"ברכה דיאתיקי שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם 'והיה ברכה' כו' מסרה ליצחק"**. אבל מה שפירש הרמב"ן ז"ל על זה **"שהחזיק אותו בנכסים בשעת פטירתו, שלא יערערו עליו"**, אינו מחוור. שאם כן מה תועלת בשטר מתנה שכתב ליצחק ומסרו לאליעזר להראותו כדי שיקפצו לשלח לו את בתם, הרי אין באותו שטר ממש כיון שלא החזיקו עדיין בנכסיו, שהרי במתנת בריא אין המקבל זוכה בה אלא בכסף או בשטר או בחזקה. ואם תאמר אותו שטר מתנה שנתן ביד אליעזר שטר שכתוב בו שדי נתונה לך היה, שמיד כשהגיע השטר בידו זכה במתנה, אם כן מאי האי דקאמר: לומר שהחזיק אותו בנכסים שלא יערערו עליו, הרי כבר קנה ואי אפשר לערער עליו. אבל יש לתמוה איך עשה זה אברהם והלא קיים כל התורה כלה ואפילו עירובי תבשילין כדאיתא ביומא, ואם כן איך העביר הנחלה מישמעאל ובני קטורה ונתנה ליצחק והא אמרינן בפרק נערה שנתפתתה **"שיננא לא תהוי בי עבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא"**. ושמא יש לומר, שאני הכא דכתיב : **"כי ביצחק יקרא לך זרע"**.

פרק כד, יד

אתה הכחת -

שתהא גומלת חסדים וכדי היא ליכנס בביתו של אברהם.

דאם לא כן למה בחר בזה הסימן.

ולשון הוכחת בררת.

לא מלשון תוכחה. ואם תאמר, למאן דאמר בפרק ארבע מיתות : **"כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו"**, היאך ניחש. כבר הקשו התוספות בפרק גיד הנשה על זה, ותרצו: דהווא תנא סבר שלא נתן לה הצמידין עד שהגידה לו בת

מי היא. ואף על גב דכתיב: **"ויקח האיש נזם זהב וגו' והדר כתיב: "ויאמר בת מי את"** אין מוקדם ומאוחר בתורה. וכן מוכח נמי מספורו של אליעזר דכתיב: **"ואשאל אותה ואמר בת מי את"** ואחר כך **"ואשים הנזם על אפה"**. ואף לפירוש רש"י שפירש: **"ויאמר בת מי את"** ש"אחר שנתן לה שאלה, לפי שהיה בטוח בזכותו של אברהם". כיון שהיה בטוח בזכותו של אברהם הרי הוא כאלו שאל מתחלה ולא סמך על הנחש. אך קשה דבפרק קמא דתעניות ובבראשית רבה אמרו: "ארבע שאלו שלא כהוגן: אליעזר עבד אברהם, ושאל בן קיש, וכלב בן יפונה, ויפתח הגלעדי. אליעזר דכתיב: **'והיה הנערה אשר אומר אליה' וגו'**, יכול אפילו חגרת או סומא כו' נזדמנה לו רבקה", הא אם היתה חגרת או סומא לא היה שואל ולא נותן, אבל לגרסת הבראשית רבה שאמרו: "אילו אמה יצאת והשקתהו, היה משיאה לבן אדוניו, אתמהא" אתיא שפיר, דאמר מילתא דאינה נראית לעינים היא. ושמא יש לומר, דבחגרת ההולכת על ידי רגל של עץ ובסומא שעיניה פקוחות ואינה רואה מחמת חולי הוא דקאמר, שאין זה נראה לעינים. והא דלא קאמרי יכול ממזרת או שפחה כדקאמרי בשאל וכלב, כבר תרצו התוספות בתעניות לפי שעדיין לא ניתנה תורה ולא היה אז פסול ממזרות ושפחות.

ובה אדע -

לשון תחנה.

לא שעל ידי הסימן הזה ידע זה, דומיא ד**"אותה הוכחת"**, רק הוא התחלת דבור, שהתחנן לה' שיודיע לו בה כי עשה חסד עם אדניו בשיקרה לפניו האשה ההוגנת לו ממשפחתו.

פרק כד, טז

בתולה -

ממקום בתולים.

ואיש לא ידעה -

שלא כדרכה.

בבראשית רבה. אבל מ**"איש לא ידעה"** לחודיה הוה אמינא ממקום בתולים כסתם ידיעה שבאשה - **"והאדם ידע את חוה אשתו"**, **"וידע קין את אשתו"**, אי נמי, הוה אמינא איש הוא דלא ידעה, אבל מוכת עץ מיהא היתה, תלמוד לומר **"בתולה"**, מכל מקום.

פרק כד, יז

וירץ העבד לקראתה -

לפי שראה המים שעלו לקראתה.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "לקראתה", והלא העבד על העין היה נצב, וכשבאה הנערה מן העיר אל העין, אילו היה הולך העבד אצלה, היה נופל בו לשון "לקראתה", אבל אחר שכבר ירדה אל העין "ותמלא כדה ותעל" והעבד היה עומד שם מתחלה, אינו נופל שם לשון "לקראתה", אלא על כרחינו לומר דהכי קאמר: "וירץ העבד" לפי שעלו המים "לקראתה".

פרק כד, יח

ותורד כדה -

מעל שכמה.

כי הירידה אינה נופלת רק ממקום גבוה אל מקום שפל. ואמר: "מעל שכמה", כי דרך הכד להיות על השכם, וכן כתוב "וכדה של שכמה".

פרק כד, יט

אם כלו -

די ספקון.

ולא מלשון כלייה. אך מפני שההספקה בדבר הוא גמר פעולתו, נקראת בלשון כלייה, כי תרגום "כלה - גמירא".

פרק כד, כא

משתאה -

על שראה דברו קרוב להצליח.

שאמרה לו "שתה וגם לגמליך אשאב" כמו שבקש בתפלתו.

ואנקלוס תרגם לשון שהייה.

והאל"ף במקום ה"א, כי אותיות אהו"י מתחלפים.

שאין אל"ף נופלת בלשון שתייה.

לא הבינותי כונת הרב בזה, שאף אם היתה האל"ף נופלת בלשון שתייה, אין המלה הזאת משום בנין מבניני הפעלים. כי אם היתה מבנין התפעל, אי אפשר מבלתי תי"ו בתוכה להורות על תי"ו הבנין, ומבנין אחר אי אפשר להיות בצורה הזאת. ועוד, מאי "שאין אל"ף נופלת" ולמה לא יהיה האל"ף תמורת היו"ד של שתייה שהוא תמורת ה"א למ"ד הפועל, או למה לא יהיה האל"ף תמורת ה"א

למ"ד הפועל, והה"א של **"משתאה"** נוספת כה"א משתחוה, והרי הוא עצמו כתב: "ואנקלוס תרגם: לשון שהייה" שפירש שיהיה האל"ף במקום ה"א עי"ן הפועל.

פרק כד, כב

בקע -

רמז לשקלי ישראל.

דאם לא כן **"בקע משקלו"** למה לי, הרי לא היה משקלו מופלג עד שיודיענו הכתוב. ומזה הטעם עצמו דרשו מה שדרשו ב"עשרה זהב משקלם". אבל ב"שני צמידים" דרשו בו משום דסתם צמידים שנים, ומה תלמוד לומר **"ושני"**. אבל רבי הונא בשם רבי יוסי אמר בבראשית רבה: "אבן יקרה היתה בו והיתה משקלה בקע", ולדידיה לגופיה הוא דאתא ולא לדרשא.

פרק כד, כג

ויאמר בת מי את -

לאחר שנתן לה שאלה שהיה בטוח כו'.

ואף על פי שבספור העבד ללבן כתב ששאל תחלה ואחר כך נתן, כבר פירש רש"י שם:

"שאמר כן שלא יתפשוהו בדבריו" כו'.

ולכא למימר שסיפורו ללבן הוא העקר, והכא אין מוקדם ומאוחר, דהא דאמרינן: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" הני מילי "בתרי ענייני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. דאי לא תימא הכי כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא" כו' כדאיתא בפרק קמא דפסחים. אבל הסמ"ג כתב במצות שלא לנחש: "ואם לחשך אדם היאך עשה אליעזר ויהונתן הדבר הזה, והלא בן נח מוזהר על הניחוש. יש לומר, שאליעזר לא סמך על הדבר ולא נתן הנזמים תחלה ואחר כך שאל כמו שכתוב בפרשה הראשונה, אלא כמו שכתוב בפרשה האחרת, וכן כתבו התוספות בפרק גיד הנשה".

ללין -

לינה אחת.

בבראשית רבה. ופירש רש"י משום דמלת "לין שם דבר" הוא. ולא שמעתי זה, כי לא מצאנו בשום מקום "לין - שם דבר". ועוד, שהמקור בכל מקום הוא כצווי ואחר שצווי הרבים **"לינו פה הלילה"** הנה בהכרח שיאמר ליחיד לין, ואם כן יחוייב מזה שיהיה "ללין" מקור, לא שם דבר. אבל אפשר לומר שרש"י ז"ל לא אמר זה רק לדעת הדורש שפירש "ללין" לינה אחת, וללון לינות רבות, ואמר שהדורש הזה

פירש "ללין" - שם דבר" על משקל שיר, ניר. ו"ללון" - מקור, הכולל לינה אחת ולינות רבות, אלא שדרשו אותו ללינות רבות מפני השנוי. שהשואל שאל "ללין" והיא השיבה "ללון", ומד"ללין" הוי לינה אחת על כרחינו לומר ד"ללון" הוא לינות רבות. אך קשה מנא ליה לרש"י ז"ל לומר שהדורש פירש "ללין" שם דבר על משקל שיר ניר, דילמא שניהם יחד מקור, אלא שהשנוי גרם לדרוש האחד ללינה אחת והאחר ללינות רבות, דאם לא כן למה לא אמר בשניהם "ללון" או "ללין", וצריך עיון.

פרק כד, כח

לבית אמה -

אין הבת מגדת אלא לאמה.

והא דכתיב ברחל: "ותגד לאביה" מפני שמתה אמה, בבראשית רבה.

פרק כד, כט - ל

וירץ -

למה וירץ ועל מה רץ, ויהי כראות.

ומקרא מסורס הוא כאלו אמר: ויהי כראות הנזם וגו' וירץ, כי אחר שראה רץ, לא אחר שרץ ראה, כפי המובן ממצב הכתוב.

ונתן עיניו בממון.

דאם לא כן "ויהי כראות" למה לי, 'ויהי כשמעו את דברי רבקה אחותו' מיבעי ליה.

על הגמלים לשמרן. דאי סלקא דעתך עליהן ממש, מאי "והנה עומד", 'והנה רוכב על הגמלים' מיבעי ליה.

פרק כד, לא

פניתי הבית -

מעבודה זרה.

בבראשית רבה. דאם לא כן "ואנכי פניתי הבית" למה לי, היה די לומר "ומקום לגמלים" או "ומקום לנו ללון", כמו שאמרה רבקה, מה טעם לומר שלא היה פנוי מעיקרא והשתא פנייה.

פרק כא, לב

ויפתח -

התיר זמם שלהם.

בבראשית רבה : "רבי הונא ורבי ירמיה שאילו לרבי חייא בר אבא: לא היו גמליו של אברהם דומין לחמורו של רבי פנחס בן יאיר". כלומר, איך אפשר שהיו גמלי אברהם זמומים וכי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול מביתו של אברהם אבינו עליו השלום. "דחמרתיה דרבי פנחס בן יאיר נסבוח ליסטאי. עבדת גביהון תלתא יומין ולא טעימת כלום. אמרי: השתא מיהא מיתה ומסרחה מה דהכא עלן. שלחו יתה ועלת בביתא דמרה, כיון דעלת נהקת ונהים קלה. אמר: פתחין לאותה ענייה והבו לה דתיכול, דאית לה תלתא יומין דלא אכלה ולא טעימת מידי. יהבין לה שערי ולא טעימינון. אמר לון: תקינתון. אמרו ליה: אין. אמר לון: אפיקתון דמאי. אמרו ליה: ולא כן אולפן רבי: הלוקח זרע לבהמה, וקמח לעורות, ושמן לנר, ושמן לסוך בו את הכלים, פטור מן הדמאי. אמר לון: מה נעביד לה, היא מחמרא על גרמה". אבל בחולין תרצו: "התם מתחלה לקחום לאדם". ותניא: "הלוקח פירות מן השוק לאכילה ונמלך עליהן לבהמה הרי זה לא יתן לפני בהמתו ולא לפני בהמת חברו אלא אם כן עשר". ולפי מה שכתבתי לעיל גבי **"מגמלי אדניו"** דבמקום דשכיחא היזקא שאני, לא קשייא ולא מידי.

פרק כד, לג

עד אם דברתי -

הרי אם משמש בלשון אשר ובלשון כי, כמו **"עד כי יבא שילה"**. וזהו שאמרו חכמים: כי משמש בארבע לשונות והאחד מהם אי והוא אם. ובפרשת מקץ כתב: **"כי יאמר** - אשר יאמר. כי משמש בלשון אם, ואם משמש בלשון אשר, הרי זה שמוש אחד מארבע לשונותיו - אי שהרי 'כי' זה כמו 'אם', כמו **'עד אם דברתי דברי'**. פירוש: אחר שמצאנו "אם" בלשון אשר, וגם כן "כי" בלשון "אשר", והוא **"עד כי יבא שילה"**. יחוייב בהכרח שיהיה גם מלת **"אם"** משמש בלשון "כי". אך קשה, שאם כן היה לו לומר: וגם לשון כי. לכן הנכון בעיני הוא שפירושו: הרי 'אם' משמש בלשון 'אשר', וגם בלשון "כי" כמו **'עד כי יבא שילה'**, שפירושו: עד אשר יבא שילה. וכתב רש"י בריש פרק קמא דראש השנה שכל המשמשים במקום כאשר ובמקום אשר, כלן לשון אם הם, שמצינו בכמה מקומות אם משמש בלשון "כאשר" ולשון "אשר", כמו **"ואם יהיה היובל"**, שהרי בודאי יהיה.

פרק כד, לו

ויתן לו את כל אשר לו -

ושטר המתנה בידי.

אף על פי שמ"ויתן לו את כל אשר לו" לא משמע אלא שנתן ליצחק בנו כל נכסיו במתנה, לא שנתן שטר המתנה בידו של אליעזר, מכל מקום מקרא דלעיל דכתיב "וכל טוב אדניו בידו" משמע שנתן לאליעזר שטר המתנה של יצחק בנו. ומסתברא שאמר להם שהשטר בידי, דאם לא כן למה לקחו בידו והלך לו. ועוד, שלא יאמינו לו בדבור "ויתן לו את כל אשר לו" אם לא יראה להם השטר מתנה שנתן לו.

פרק כד, לז

לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני -

אם לא תלך תחלה אל בית אבי ולא תאבה כו'.

תקן בזה שלשה עניינים: האחד, שהדביק מלת "תלך" עם מלת "לא" דלעיל מיניה, כאלו כתוב: אם לא תלך אל בית אבי ואל משפחתי, מפני שמלת "לא" אין לה דבקות עם מלת "אל", כי מלת "אל" מורה על קשר הנשוא בנושא, ומלת "לא" היא שלילת הנשוא מן הנושא. והשני, שהוסיף מלת "ולא תאבה" על מאמר "אם לא תלך", מפני שבזולת התוספת הזאת משמע שאם תלך אל בית אבי, מיד אתה פטור מהשבועה של "לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני", בין תאבה בין לא תאבה. והוסיף מלת "תחלה", מפני שבזולת זה משמע שאם תקח אשה לבני מבנות הכנעני ואחר כך תלך ולא תאבה אתה פטור מהשבועה, ואינו כן, שאינו פטור מהשבועה רק אחר שילך והיא לא תאבה, אבל קודם שילך אין לו התר כלל, אף על פי שהלך אחר זה ולא רצתה ללכת אחריו. ומאמר "ולקחת אשה לבני" הוא התחלת דבור, כאלו אמר: אבל תקח אשה לבני ממשפחתי הנזכרת למעלה. כי לא יתכן שיהיה דבק עם המלה התנאיית הנזכרת למעלה, כי אז יהיה פירושו: לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אם לא שתלך תחלה אל בית אבי ותקח אשה לבני משם, ואז תהיה פטור שתקח אשה לבני מבנות הכנעני. ויש גורסין: "אם לא תלך תחלה אל בית אבי ואם לא תאבה", והיא נוסחא משובשת, מפני שאז תהיה המלה התנאיית על ההליכה לבדה ועל לא תאבה לבדה, ויחוייב מזה שאם תלך תחלה אפילו אם תאבה אתה פטור מהשבועה, ואם לא תאבה אפילו אם לא תלך תחלה אתה פטור מהשבועה.

פרק כד, לט

אלי לא תלך האשה -

ואתה ארור.

שהרי אליעזר מבני כנען היה, כדאמר רבי יוסי בן דוסא: "כנען הוא אליעזר, ועל ידי ששרת את אברהם הצדיק באמונה יצא מכלל ארור ובא לכלל ברוך, שאמר לו לבן 'בא ברוך ה'".

פרק כד, מב

ואבא היום -

היום יצאתי והיום באתי.

בבראשית רבה ובסנהדרין. דאם לא כן "היום" למה לי.

פרק כד, מד

גם -

לרבות אנשים שעמו.

דכל אתין וגמין רבויין.

פרק כד, נ

לא נוכל דבר אליך -

למאן בדבר זה.

לא שלא ידברו אליו, כמשמעו, שהרי דברו אליו באמרם "הנה רבקה לפניך קח ולך", אלא על כרחך לומר שלא נוכל דבר אליך שום תשובה של מניעה למאן בדבר זה. ופירוש "רע או טוב" -

על ידי תשובת דבר רע או על ידי תשובת דבר הגון ונכר.

מפני שאין "מה' יצא הדבר" מחייב אלא שלא ישיבו תשובה של מניעה, אפילו עם דבר הגון ומקובל אצל השכל, ולא תשובה של מניעה עם דבר רע שאינו מקובל אצל השכל:

לפי שמה' יצא הדבר -

לפי דבריך.

כי הם לא ידעו זה מעצמם, שהרי כל עצמו של אליעזר באותו ספור לא היה אלא להודיעם שמה' יצא הדבר. הלכך על כרחך לומר שעניית ש"מה' יצא הדבר" לא היתה רק לפי דבריו.

שזמנה לך.

אמר: "שזמנה לך" מפני שאליעזר עצמו לא ידע ש"מה' יצא הדבר" רק מכח ההזמנה.

פרק כד, נב

וישתחו ארצה -

מכאן שמודים על בשורה טובה.

אבל בבראשית רבה לא אמרו זה אלא גבי "ויקוד האיש וישתחו לה", ואלו גבי "וישתחו ארצה" לא אמרו כלום, ורש"י ז"ל עשה ההפך. ואפשר שהנוסחא שבידינו מהבראשית רבה היא משובשת וצריך להיות ההפך. והסברא מוכחת כן, שהרי אין לומר מכאן שמודין על בשורה טובה אלא כשאמרו לו "הנה רבקה לפניך קח ולך", אבל בדברו עם רבקה עדיין לא ידע אם תאבה ללכת אחריו. אי נמי, מפני שאין האגדה הזאת מתיישבת אלא בספורו של אליעזר עם לבן ובתואל, כתב אותה האגדה פה.

פרק כד, נד

וילינו -

כל לינה שבמקרא לינת לילה.

שכן כתוב: "וילינו ויקומו בבקר".

פרק כד, נה

ימים -

שכך נותנין לבתולה כו'.

כדתנן בפרק אף על פי: "נותנין לבתולה שנים עשר חדש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה". פירוש, להכין תכשיטיה. ומפיק לה מהאי קרא: "תשב הנערה אתנו ימים או עשור". מאי 'ימים'. אילימא תרי יומי, מישתעי איניש הכי? אמרו ליה: תרי יומי. אמר להו: לא. והדר אמרו ליה: עשרה יומי. אלא מאי 'ימים'? שנה, דכתיב 'ימים תהיה גאולתו'. ופריך: "ואימא חדש, דכתיב: 'עד חדש ימים', ו'עשור' עשרה ימים". ומשני: "דנין 'ימים' סתם מימים סתם, ואין דנין 'ימים' סתם מימים שנאמר בהן חדש". "והא דכתיב: 'ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים' ודרשינן בשלהי פרק החולץ: "ירח' שלשים, 'ימים' שלושים", ולא אמרינן "ימים" שנים עשר חדש, הוא משום דכתיב אצל ירח", כך תרצו התוספות בפרק אף על פי.

אבל בבראשית רבה אמרו: "'ימים' אלו שבעת ימי אבלו של בתואל. 'עשור' אלו שנים עשר חדש שנותנין לבתולה". ולא הבינותי זה מכמה אנפי: חדא, דמ'עשור' לא משמע אלא עשרה ימים או עשרה חדשים, לא שנים עשר חדש. ועוד, דאי אפשר לומר תשב שבעה ימים או שנים עשר חדש, שאין דרך

המבקשים לבקש דבר מועט ואחר כך דבר מרובה. וכך אמרו בגמרא : "מאי 'ימים'. אילימא תרי יומי, משתעי איניש הכי? אמרו ליה תרי יומי, אמר להו לא. והדר אמרו ליה: עשרה יומי". וכן כתב רש"י אחר זה. ועוד, דמיעוט ימים שנים לא שבעה.

פרק כד, נז

ונשאלה את פיה -

שאין משיאין את האשה אלא לדעתה.

בבראשית רבה. והיינו דאמר רב אבא בן לוי בפרק אף על פי : "אין פוסקין על הקטנה להשיאה כשהיא קטנה". ופירש רש"י: "שטורח הוא לה". "ואמר רבי זירא: בין היא בין אביה יכולה לעכב מלינשא עד שתגדיל". אבל לאו היינו דאמר רב יהודא אמר רב ואיתימא רבי אלעזר בפרק האיש מקדש : "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה" ד"התלכי עם האיש הזה" בנישואין קמיירי ולא בקדושין. ועוד, דלישנא ד"אין משיאין את האשה", נישואין משמע.

פרק כד, נח

ותאמר אלך -

ואף אם אינכם רוצים.

בבראשית רבה. דאם לא כן 'ותאמר כן' או 'הן' מיבעי ליה.

פרק כד, ס

את היי לאלפי רבבה -

את זרעך תקבלו אותה ברכה שנאמרה לאברהם.

דאם לא כן מאי "את". אבל מה שהוסיף לומר "זרעך", הוא משום דבההיא ברכה דאברהם "והרבה ארבה את זרעך" אין רבקה בכלל, אלא מכיון שזרעה זוכה בה כאלו היא עצמה זכתה בה. וכמוהו "והבאתי אתכם אל הארץ וגו' ונתתי אותה לכם מורשה".

פרק כד, סב

מבוא באר לחי ראי -

שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה.

בבראשית רבה : "הלך להביא את הגר שישבה על הבאר ואמרה לחי העולמים: ראה עלבוני", דאם לא כן **"בא מבוא באר לחי רואי"** למה לי. ופירש רש"י: כדי שישאנה.

בארץ הנגב -

קרוב לאותו באר, שנאמר: "ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור" ושם היה הבאר, שנאמר "הנה בין קדש ובין ברד".

פירוש: מאחר שתרגום "בין קדש ובין ברד" ותרגום "בין קדש ובין שור" הוא "בין רקם ובין חגרא" למדנו ש"ברד" היא "שור". ומאחר שבאחד מהם כתוב "ארצה הנגב" ובאחד מהם כתוב ששם היה הבאר, למדנו שארץ הנגב קרוב לאותו באר.

פרק כד, סג

לשוח -

לשון תפלה, כמו "ישפוך שיחו".

בבראשית רבה, ובברכות פרק תפלת השחר. וקשה דמהכא משמע ד"ישפוך שיחו" משמע בתפלה יותר מ"לשוח בשדה", ואלו בפרק קמא דעבודה זרה שנינו: "רבי אליעזר אומר: שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל, שנאמר: **'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'**. ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר: **'ויצא יצחק לשוח בשדה'**" אלמא מלת **"לשוח"** משמע טפי בתפלה יותר מ"ישפוך שיחו". והתוספות תרצו בזה "דאי מקרא דלשוח הוה אמינא שיצא בשדה לדבר עם שום אדם ולא לתפלה. ואי **'מ'לפני ה' ישפוך שיחו'** הוה אמינא דלשון תפלה היא, אבל אינה תפלה קבועה, תלמוד לומר: קרא **'לשוח'** דכתיב ביה **'לפנות ערב'** ו**'לפנות'** משמע שכך היה דרכו בכל ערב והיינו תפלת המנחה" עד כאן דבריו. ואינו מחוור, דאם כן צריך לומר דפירוש "אין שיחה אלא תפלה" דפרק תפלת השחר הוא שאין שיחה זו מלשון דבור שבין אדם לחברו אלא מלשון תפלה. ופירוש "אין שיחה אלא תפלה" דפרק לפני אידיהן הוא שאין שיחה זו תפלה בעלמא אלא תפלה קבועה. ועוד, דמשמעות "אין שיחה אלא תפלה" אינו אלא לאפוקי מלשון דבור כסתם שיחה בכל מקום, לא לאפוקי מתפלה בעלמא. ומה שפירש רש"י גבי **"לפני ה' ישפוך שיחו - אין שיחה אלא תפלה"** ופירש "שמונה עשרה", לא מלשון "אין שיחה אלא תפלה" הוציא זה, אלא מיתורא דקרא דכתיב: **"תפלה לעני כי יעטוף"**, וכתיב בתריה: **"ולפני ה' ישפוך שיחו"** שאין שיחה אלא תפלה, ותרתי למה לי. והוצרך לומר: שהראשונה היא תפלה בעלמא והשנית היא תפלת שמונה עשרה. וזהו שכתב אחר זה "עטיפת נפשו ודאגת לבו, יתפלל תחלה והדר לפני ה' ישפוך שיחו" שמנה עשרה". אבל בפרק תפלת השחר כתבו

התוספות : "כיוצא בזה מצינו במגילה גבי 'ויהי אומן את הדסה' ואין הדסים אלא צדיקים, דכתיב "והוא עומד בין ההדסים" ובפרק חלק אומר להפך". ונראה שהרגישו בחולשת התירוץ שתרצו בפרק קמא דעבודה זרה, והניחו הענין בתיקו.

פרק כד, טד

ותרא את יצחק -

ראתה אותו הדור ותוהה מפניו.

בבראשית רבה. פירוש: הדור בלבשו, וחשבה שהוא שר משרי הארץ ותוהה מפניו, דאם לא כן למה נפלה מעל הגמל. וליכא למימר אין מוקדם ומאוחר בתורה ופסוק "ותאמר אל העבד מי האיש" הוא קודם "ותפול", ד"בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר", כדאיתא בפרק קמא דפסחים.

ותפל -

השמיטה עצמה לארץ.

פירוש: הטתה עצמה לצד הארץ, כלומר לצד מטה. ובבראשית רבה אמרו: "ותפול" איתרכינת. כמה דאת אמר : 'כי יפול לא יוטל'. וכן תרגם אנקלוס: "ואיתרכינת". וכלם מורים על ההטיה שהטתה עצמה לארץ ולא הגיעה עד הקרקע.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין דעת אנקלוס שהשמיטה עצמה מן הגמל לארץ, שאם כן הנה היא נופלת מעל הגמל ממש, לא מוטה מעליו. וכן לשון הרכנה הטייה לצד אחד בלבד", עד כאן דבריו. ונראה שהוא סובר שפירוש "השמיטה עצמה לארץ" שנפלה ממש מעל הגמל עד לארץ, ולכן טען ואמר: ואין דעת אנקלוס שתרגם ותפול ואיתרכינת, שהשמיטה עצמה מן הגמל לארץ. ואיני יודע מי הביאו לזאת המחשבה, והלא הרב עצמו כתב "כתרגומו ואיתרכינת" ופירש ואמר "הטת עצמה לארץ ולא הגיעה עד הקרקע". עוד כתב: "ודומה לו 'כי יפול לא יוטל'" ופירש ואמר "אם יטה לארץ לא יגיע עד הקרקע", וגם המקרא עצמו מורה כן, כי אחר "כי יפול" חזר ואמר "לא יוטל". ועוד, אלו היה פירוש "ותפול" שנפלה מעל הגמל ממש, לא מוטה מעליו, מדוע בחר להביא זה הפסוק לדמיון יותר משאר המקראות של נפילה, ומה דמיון צריך בזה, והלא נפילה ידועה היא לעתיקי משדים. לכן על כרחך לומר שהרב לא כוון בהשמטה הזאת רק החטיפה שחטפה עצמה מצד אל צד לצד הארץ, לא הנפילה ממש, כהיא דפרק חזקת הבתים : "משמט הוא דקא שמיט ואכיל", ובפרק גט פשוט : "שני אחים דשמטי אהדדי", ובפרק השותפין : "ההוא דהוה שמיט כיפי דכיתנא" שפירושם ענין חטיפה. ומפני

שהנטיה לצד אחד דומה לחטיפה שחוטף עצמו מצד אל צד, קרא הנטיה השמטה, ואמר: "השמיטה עצמה" במקום הטתה עצמה.

פרק כד, סה

ותתכס -

לשון ותתפעל.

פירוש: מקבל מאחר, ולא שהוא פועל יוצא כמו **"ותתקע"**, כי התי"ו הראשון של **"ותתכס"** היא מהאותיות הנוספות והשנית מבנין התפעל.

כמו "ותקבר", "ותשבר".

אינו רוצה לומר שמלת **"ותתכס"** היא מבנין **"ותקבר"**, **"ותשבר"**. שהרי מלת **"ותתכס"** היא מבנין התפעל ומלת **"ותקבר"**, **"ותשבר"** היא מבנין נפעל. רק פירושו כמו שמלות **"ותקבר"** **"ותשבר"** הן מקבלות ומתפעלות ולא פועלות, כן מלת **"ותתכס"** היא מתפעלת ומקבלת, לא פועלת. וכן משמע נמי מלשון רש"י ז"ל שלא אמר: 'ותתכס כמו ותקבר ותשבר', אלא "לשון מתפעל כמו ותקבר ותשבר" שפירושו: כמו שהם לשון מתפעל ככה **"ותתכס"** לשון מתפעל.

פרק כד, סו

ויספר העבד -

גלה לו נסים שנעשו, שקפצה לו הארץ ושנזדמנה לו רבקה בתפלתו.

בבראשית רבה, דאם לא כן מה הם הדברים אשר עשה חוץ ממנהג הולכי הדרכים עד שהוצרך לספר אותם לו. אך קשה אם בעבור הנסים שנעשו לו היה לו לומר ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר נעשו לו, לא את כל הדברים אשר עשה.

פרק כד, סז

האהלה שרה אמו -

כלומר והרי היא שרה אמו.

פירוש: ויהיה מאמר **"ויביאה יצחק האהלה"** דבור בפני עצמו, **"ושרה אמו"** דבור בפני עצמו. ופירושו: וביאה יצחק אל האהל, כי כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה במקום למ"ד בתחלתה. ופירוש **"שרה אמו"** דבור בפני עצמו, כאלו אמר: והיא שרה אמו ופירושו דוגמת שרה אמו, "שכל זמן ששרה קיימת" כו', בבראשית רבה. וכמו שתרגמו אנקלוס, לא שיהיה כלו דבור אחד עד שיהיה פירוש אל האהל של שרה אמו, כי איך יסמך והוא נודע בתחלה.

אחרי אמו -

דרך ארץ כו'.

דאם לא כן מאי "אחרי אמו".

פרק כה**פרק כה, א****קטורה -**

זו הגר.

בבראשית רבה אמרו: "רב אמר: זו הגר. אמר ליה רבי נחמיה: והלא כתיב: 'ויוסף'. אמר ליה: על פי הדבר נשאה, היך מה דאת אמר 'ויוסף ה' דבר אלי'. אמר ליה: והא כתיב: 'ושמה קטורה'. אמר ליה: שקטרה מצות ומעשים טובים. אמר ליה: והא כתיב 'ולבני הפלגשים אשר לאברהם'. אמר ליה: 'פלגשם' כתיב".

ושקטרה פתחה, שלא נדווגה לאדם מיום שפירשה מאברהם.

כי תרגום "ותקשור על ידו שני" - וקטרת על ידיה זהוריתא".

פרק כה, ג**אשורים ולטושים -**

שם ראשי אומות.

בבראשית רבה. פירוש: האחד מבניו נתייחסו אליו כל האשורים, והאחר נתייחסו אליו כל הלטושים, דאם לא כן אשור ולטוש מיבעי ליה. ואם תאמר, מאי שנא **מכתים, ודודנים, ופתרוסים, וכסלוחים**, שאין היו"ד מ"ם מורה על רבוי. שהרי אמרו בסדר עולם: "שבעים היו בוני המגדל", ואם היה היו"ד מורה על רבוי, היו יותר משבעים, ואלו הכא אמרו: "כלהון ראשי אומות הן". יש לומר, דבעל סדר עולם פליג אהיא דבראשית רבה, שהרי כבר אמרו: "כתוב אחד אומר 'ודודנים' וכתוב אחר אומר: 'ורודנים'. רבי סימון אומר: 'דודנים' שהם בני דודיהן של ישראל. 'רודנים' שהן באין ורודין אותם". וגבי פתרוסים וכסלוחים אמרו: "אמר רבי אבא בר כהנא: 'פתרוסים וכסלוחים' היו מעמידין הטליסין, אלו גונבים נשותיהם של אלו ואלו גונבים נשותיהם של אלו, מה יצאו מהם, פלשתים וכפתורים, פלשתים גבורים, כפתורים ננסקי".

פרק כה, ה

ויתן אברהם וגו' -

ברכה דיאתיקי שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם והיה ברכה כו'.
בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "ויתן", כבר נתנם לו מזמן ששלח אליעזר לחרן,
כדכתיב "ויתן לו את כל אשר לו".

פרק כה, ו

הפלגשם -

חסר כתיב שלא היתה אלא פלגש אחת.

לא ידעתי המ"ם של "פלגשם" במה הוא משמש, בשלמא גבי "ויברא אלהים את
התנינים" אמרו: "תנינים" כתיב חסר יו"ד, שלא נשאר אלא תנין אחד", בא המ"ם
להורות שהיו שנים מתחלה ונחסר היו"ד להורות שלא נשאר אלא אחד. אלא הכא
שלעולם לא היתה אלא אחת, המ"ם למה בא. אבל בבראשית רבה אמרו:
"פלגשם" כתיב חסר יו"ד, אותה שישבה על הבאר ואמרה לחי העולמים: ראה
בעלבוני", שפירושו: פלגש שם, המ"ם - להורות, עם השי"ן הקודם, על מלת
"שם". ויהיה השי"ן משרת לפניו ולאחריו, כבי"ת ירובעל וירבשת :

נשים בכתובה, פלגשים שלא בכתובה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "שאין הדבר כן, כי לא תקרא פלגש אלא כשהיא בלא
קידושין, כי הכתובה מדברי סופרים. והגירסא בסנהדרין: 'פלגשים בלא כתובה
וקדושין'", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאינה טענה. כי הרב ז"ל כבר גלה דעתו שפירושו זה הוא מההיא
דסנהדרין, ואם כן אי אפשר לומר מעתה אלא שנוסחתו היתה: "נשים בכתובה,
פלגשים שלא בכתובה", כמו שכתב הרב"ד ז"ל בהשגותיו, או שהיה מפרש
ההוא ד"פלגשים - בלא כתובה וקדושין" בלא שניהם יחד כמו בנשים, ואיך שיהיה
אין טענה על דברי הרב. ויש קצת ראיה לדברי הרב מההיא דירושלמי דפרק אף
על פי: "רבי מאיר אומר: פלגש אין לה כתובה. רבי יהודה אומר: יש לה כתובה,
אבל לא תנאי כתובה". ואין סברא לומר לרבי יהודה שהיא בלא קדושין, שהרי
בפרק האשה רבה אמרו: "כתובה טעמא מאי תקינו לה רבנן. כדי שלא תהא
קלה בעיניו להוציאה, הא תהא קלה בעיניו להוציאה". והוא הדין נמי יש לומר
בפלגש, אם היתה בלא קדושין, תהא קלה בעיניו להוציאה, מכיון שאינה בקדושין
ולא לפריה ורביה אלא לשכיבה בעלמא, אלא על כרחך לומר דפלגש אית בה
קדושין. ורבי מאיר סבר אף על גב דאית בה קדושין, כיון דאינה לפריה ורביה
אלא לשכיבה בעלמא, לא תקינו לה כתובה, כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה.

ומה שטען עוד ש"הכתובה מדברי סופרים" אינה טענה, שהרי פלוגתא היא בפרק קמא דכתובות, תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל. והיה דסנהדרין איכא למימר אתיא כרבן שמעון בן גמליאל, דקיימא לן כרבן שמעון בן גמליאל במשנתינו. והא דרב נחמן בפרק קמא דכתובות דאמר: "חכמים תקינו להן לבנות ישראל לבתולה מאתים ולאמנה מנה", דמשמע דסבירא ליה דכתובה דרבנן, "אומר רבי יצחק ו דלא קיימא לן כותיה, דהא רב אשי דהוא בתראה פליג עליה ומתרץ לה לבריתא: תני, כל שלא מימש אינו יכול לטעון טענת בתולים", אלמא חייש לשמא משקר ולא אמרינן חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כרב נחמן. והא דאמרינן בהאשה רבה: "מאי טעמא תקינו רבנן כתובה" דמשמע דסתמא דתלמודא סובר דכתובה דרבנן, הכי פירושא: מאי טעמא תקינו רבנן כתובה היכא דתקינו לה, כגון באלמנה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ואף אם תמצא לומר דהיה דסנהדרין אתיא אליבא דמאן דאמר כתובה מדרבנן, אכתי איכא למימר שהנשים הן הנשואות לפריה ורביה והפלגשים הן הנשואות למשכב בלבד, והמקראות מוכיחות כדברי הרב. שהרי בפלגש בגבעה כתיב: **"ויקם אישה וילך אחריה"**, וכתיב: **"ויחזק בו חותנו אבי הנערה"**, וכתיב: **"ויאמר אבי הנערה אל חתנו"** ואין אישות וחותן וחתינה על ידי קדושין. דאין סברא לומר דמשום דיחודה לו וחשבה כאשתו נקרא אבי הנערה **"חותנו"** ובעלה **"חתנו"**. ובבראשית רבה אמרו: **"איש דמים ומרמה יתעב ה"** הם דואג ואחיתופל, שזה התיר גילוי עריות ושפיכות דמים, וזה התיר גילוי עריות ושפיכות דמים. זה התיר גילוי עריות דכתיב: **"בא אל פילגשי אביך"**. ואי סלקא דעתך דפלגש אינה אלא ביחוד בלבד, מאי גילוי עריות איכא. וליכא לאקשוויי מההיא דבראשית רבה דאמרי גבי **"ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה"** - ולא לפלגש", ואי פלגש נמי לקדושין היא מאי "לאשה ולא לפלגש" הא פלגש נמי אישות יש בה. דאיכא למימר דהכי קאמר: **"לאשה"** לפריה ורביה, "ולא לפלגש" לשכיבה בלבד. אי נמי סבירא ליה לבראשית רבה כרבן שמעון בן גמליאל דכתובת אשה מדאורייתא. ופירוש "לאשה ולא לפלגש" בקדושין ובכתובה ולא בקידושין בלבד. והא דאמר רב: **"ויוסף אברהם ויקח אשה"** - זו הגר" והקשו: "והכתיב **"ולבני הפלגשים"**". ותרצו: **"פלגשם כתיב"**, אלמא הגר פלגש הואי ולא לאשה. יש לומר, דכשנתנה לו שרה לא נתנה לו לפלגש אלא לאשה, אבל אחר שגרשה וחזר ולקחה, לקחה לו לפלגש. אי נמי, רב פליג אההיא דבראשית רבה שאמרו: **"לאשה ולא לפלגש"** וסובר שהפלגש גם כן כיון שהיא בקדושין לאשה קרינן בה. אך קשה מברייתא דתורת כהנים ומייתי לה בפרק אלו הן הנשרפין דתניא: **"אל תחלל את בתך להזנותה"** זה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות. וכן פנויה המוסרת עצמה שלא לשם אישות אלא לזנות". ומסיים בה: **"יכול על מעשה יחידי"**, פירוש, אם מסר בתו לאדם אחד להיות לו

לפלגש או היא עצמה אם רצתה להיות לאדם אחד לפלגש. "תלמוד לומר : **'ומלאה הארץ זמה'** ולא על מעשה יחידי. רבי אליעזר בן יעקב אומר: מתוך שהוא בא על נשים הרבה ואינו יודע על אי זו מהן בא, והיא שקבלה מאנשים הרבה ואינה יודעת מאיזה מהן קבלה, שגג ונשא לבתו, שגג והשיאה לבנו, נמצא הוא נשוי לבתו, ובנו לאחותו, ונמצא ממלא כל העולם כולו ממזרים, זה שנאמר: **'ומלאה הארץ זימה'** - זה מה הוא". אבל במעשה יחידי, שיחדה לו לשכיבה, דלא שייך בה **'ומלאה הארץ זימה'**, לא, אלמא היכא דיחדה לו לשכיבה אף על פי שלא קדשה, שריא. יש לומר, שהרב סובר דסיפא דבריתא דקתני: "יכול על מעשה יחידי, תלמוד לומר: **'ומלאה הארץ זימה'**, ולא מעשה יחידי". אינו רוצה לומר שמעשה יחידי שרי, אלא הכי פירושו: יכול על מעשה יחידי נמי הם באזהרת **"אל תחלל את בתך להזנותה"**, תלמוד לומר **"ומלאה הארץ זימה"**, במקום דאיכא "זה מה הוא" דהיינו מקבלת מאנשים הרבה, שאינה יודעת מאיזה מהם קבלה, אזהר בה רחמנא, אבל במקום דליכא "זה מה הוא" דהיינו במעשה יחידי שיחדה לו לשכיבה, אינה באזהרה אבל איסורא מיהא איכא, שלא הותרה האשה לאיש אלא על ידי קדושין בלבד, כדכתיב: **"כי יקח איש אשה ובעלה"** על ידי קדושין אין, שלא על ידי קדושין לא. ופלגש שהתירה לו התורה לשכיבה אינו אלא בקדושין, שאין הבדל בין נשים לפלגשים אלא בכתובה, שהנשים בכתובה והפלגשים בלא כתובה אליבא דרבן שמעון בן גמליאל דאמר: "כתובת אשה מן התורה", או שהאשה לפריה ורביה והפלגש שלא לפריה ורביה אליבא דתנא קמא דאמר כתובת אשה מדברי סופרים.

נתן אברהם מתנות -

שמות הטומאה מסר להם.

בפרק חלק. ופירש רש"י: "כשוף ומעשה שדים", דאם לא כן נכסים מניין היו לו, הרי כבר כתוב **"וכל טוב אדוניו בידו"**, שנתן שטר מתנה של כל ממונו בידו. ומה שחזר וכתב עוד גבי **"ויוסף אברהם ויקח אשה"**, **"ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק"** הוכרחו רבותינו ז"ל לומר: "דיאתיקי של ברכה מסר לו" כו', שעד עכשיו היו הברכות בידו של אברהם לברך את אשר יחפוץ, ועכשיו מסרן ליצחק, ולא שנתן לו את ממונו כמשמעו, שכבר כתוב **"ואת כל טוב אדוניו בידו"**, שנתן לו כל ממונו ונתן שטר המתנה בידו של אליעזר להראותו לבני משפחתו כדי שיקפצו עליו להתחתן בו.

פרק כד, ט

יצחק וישמעאל -

מכאן שעשה ישמעאל תשובה והולך את יצחק לפניו.

בראשית רבה. פירוש: שחלק ישמעאל כבוד ליצחק, מפני שהיה בן הגבירה ושם אותו לפניו לכבודו, דאם לא כן 'ישמעאל ויצחק' מיבעי ליה כסדר תולדתו. ומכאן למדו רבותינו ז"ל שעשה ישמעאל תשובה בחיי אביו. והכי איתא בשלהי פרק קמא דבבא בתרא. ופריך התם: "ודילמא דרך חכמתן קא חשיב להו קרא". ומשני: "אלא מעתה 'ויקברו אותו עשו ויעקב בניו' מאי טעמא לא קא חשיב להו קרא דרך חכמתן, אלא על כרחך לומר דאדבורי אדבריה ישמעאל ליצחק לפניו" מפני שהיה בן הגבירה.

פרק כה, יא

ויהי אחרי מות אברהם ויברך וגו' -

נחמו תנחומי אבליים.

בשלהי פרק קמא דסוטה. דאם לא כן מה צורך לברכה זו, הרי כבר מסר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם כל הברכות כלן כשאמר לו "והיה ברכה" - הברכות יהיו מסורות בידך לברך את מי שתרצה. וכשאמר "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק", שהיא דיאתיקי של ברכה שמסר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, ועכשו מסרה ליצחק, הרי הוא כאלו ברכו השם בעצמו.

דבר אחר: אף על פי שמסר הקדוש ברוך הוא את הברכות לאברהם

נתיירא לברך את יצחק כו'.

ופירוש "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק" אינו רוצה לומר שמסר לו ברכה של דיאתיקי כמו שאמר רבי נחמיה, אלא לשום דרשה אחרת, דאם לא כן מאי "נתיירא לברך את יצחק" דקאמר, הרי כבר מסר לו דיאתיקי של ברכה שיהיה הוא מבוע הברכות לברך כל מי שירצה, שהיא יותר גדולה מהברכה.

פרק כה, יג

בשמותם לתולדותם -

סדר לידתן זה אחר זה.

ופירוש "לתולדותם" לסדר לידתן. דאם לא כן ב"אלה שמות בני ישמעאל" לחודיה סגי, "בשמותם לתולדותם" למה לי, אלא שבא להודיענו ששמותם המנויין כאן הן על פי סדר לידתן זה אחר זה. וזהו שכתב אחר זה "בכור ישמעאל נביות" ולא אמר סתם: נביות וקדר וגו', מה שאין כן גבי "אלה תולדות נח... שם... חם... יפת" ששם אינם כסדר תולדותם, שהרי שם לא היה הבכור, כדלעיל.

פרק כה, יז

ואלה שני חיי ישמעאל -

למה נמנו שנותיו של ישמעאל.

בשלהי פרק קמא דמגילה. ופירש רש"י "מה לנו ולשנות הרשעים":

כדי לייחס שנותיו של יעקב משנותיו של ישמעאל.

ופירש רש"י שם, שעל ידי מניין שנות ישמעאל אנו למדין ששמש בבית עבר ארבע עשרה שנה. כיצד, אברהם בן שמונים ושש שנה היה כשנולד ישמעאל, וכשנולד יצחק היה בן מאה שנה, הרי שהיו לישמעאל ארבע עשרה שנה כשנולד יצחק. ויצחק קדם ליעקב ששים שנה הרי לישמעאל שבעים וארבע שנה. כמה פיישו משנותיו של ישמעאל, ששים ושלוש שנה. נמצא שהיה יעקב כשמת ישמעאל בן ששים ושלוש. ותניא כי בן ששים ושלוש שנה היה יעקב כשנתברך מאביו ובו בפרק מת ישמעאל, שנאמר "וילך עשו אל ישמעאל" וגו', מלמד שקדשה ישמעאל אביה ומת, והשיאה נביות אחיה, ולכן נקראת על שמו "אחות נביות". וארבע עשרה שנה היה יעקב בבית לבן עד דאיתליד יוסף, דכתיב: "עבדתך ארבע עשרה שנה בשתי בנותיך" וגו'. וכשנולד יוסף שלמו שני עבדות הבנות, שנאמר: "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף" וגו', ומשם והלאה עבד אותו בשכר הצאן, הרי בן שבעים ושבע היה יעקב כשנולד יוסף, ובן שלשים שנה היה יוסף בעמדו לפני פרעה נמצא יעקב בן מאה ושבע שנה, ונשתהא יעקב לישיב בארץ כנען שלא ירד למצרים תשע שנים, שבע שני השבע ושנתים של רעב, כדכתיב: "כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ" וגו' הרי בן מאה ושש עשרה שנה היה יעקב כשירד למצרים. וקרא כתיב: "שלשים ומאת שנה", נמצא משנסע יעקב מבית אביו עד שבא לבית לבן ארבע עשרה שנה, ואותן השנים היה בבית עבר.

ויגוע -

לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים.

בשלהי פרק קמא דבבא בתרא: "אמר ליה רבינא לרב חמא: ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן: כל מיתה שיש בה גויעה זו היא מיתתן של צדיקים. אמר ליה: הין. והלא דור המבול דכתיב ביה גויעה. אמר ליה: אן גויעה ואסיפה קאמרין. והא ישמעאל. אדהכי איתער בהו רבא, אמר להון: דרדקי, הכי אמר רבי יוחנן: ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שנאמר: 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו' דאדבוריה אדבריה ישמעאל ליצחק והקדימו לפניו".

פרשת תולדות

פרק כה, יט

ואלה תולדות יצחק -

יעקב ועשו האמורים בפרשה.

פירוש: אף על פי שאינם סמוכים למלת "אלה" כמו "ואלה שמות בני ישראל" ואחריו מיד "ראובן שמעון", "ואלה שני חיי ישמעאל" ואחריו מיד "מאת שנה" וגו', מכל מקום הם אמורים בפרשה. ומה שלא פירש מלת "תולדות" פה על המקרים, כמו "מה ילד יום", אחר שאין התולדות סמוכים למלת "אלה" כמשפט, אבל הוכרח לפרש אותה על הבנים, ואם אינם סמוכים למלת "אלה", מפני שמלת "תולדות" בהסמכה לאדם אינו מורה על המקרים, כי היולד המקרים הוא הזמן, לא האדם. ואי אפשר לפרש על המקרים שבאו עליו, שהם תולדות הזמן, מפני שמלת "תולדות" היא ממאמר המצטרף, והיה ראוי להזכיר יולדם לומר "אלה תולדות ימי יצחק". ועוד, כי למעלה ממנו "ואלה תולדות ישמעאל" ויחוייב שיהיה גם זה כמוהו.

ועל ידי שכתב הכתוב "יצחק בן אברהם" הוזקק לומר אברהם הוליד את

יצחק.

פירוש: כדי לאמת שיצחק הוא בן אברהם, דאם לא כן פתח ב"תולדות יצחק" וסיים בתולדות אברהם.

לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך כו'.

פירוש: ומה שהוזקק לאמת שיצחק הוא בן אברהם, הוא לפי שהיו ליצני הדור כו', לפיכך הוצרך לומר "אברהם הוליד את יצחק", ולא שהכתוב מעיד זה, שהרי ממאמר "יצחק בן אברהם" ידענו זה, רק הכתוב מגיד מאמר ראוי שכלם היו אומרים "אברהם הוליד את יצחק", ולא יתכן זה אלא מצד קלסתר פניו שהיה דומה לאברהם, דאם לא כן מנא הוּו ידעי, וכל שכן במקום דאיכא חשדא. וכן מצאתי בהדיא במדרש תנחומא: "שבשעה שנתנטלה שרה ליד פרעה וליד אבימלך היו אומרים האומות: הלבן מאה שנה יולד. אלא לא היא מעוברת אלא מאבימלך או מפרעה, והיתה קטטה בבית אברהם על הדברים האלו. מה עשה הקדוש ברוך הוא, אמר למלאך הממונה על התאוה והממונה על צורת הולד:

עשה כל קלסתר שלו כדמות אביו כדי שידעו הכל שהוא בנו של אברהם. שממה שאמר **'ואלה תולדות יצחק בן אברהם'** איני יודע **'ש'אברהם הוליד את יצחק'**, מה תלמוד לומר **'אברהם הוליד את יצחק'**, שכל הרואה את יצחק היה אומר בודאי אברהם הוליד את יצחק ממה שהיה קלסתר פניהם דומין זה לזה, לכך נאמר: **'אברהם הוליד את יצחק'**.

וזוהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה שהרי עדות יש כו'.

הוסיף מלת "היה" קודם **"אברהם הוליד את יצחק"**, מפני שמאמר **"אברהם הוליד את יצחק"** לא יתכן להיות לראיה על שיצחק הוא בן אברהם, אלא בשיאמר תחלה שיצחק בן אברהם היה. והכתוב לא אמר רק שאלה הנזכרים בפרשה שהם יעקב ועשו הם תולדותיו של יצחק בן אברהם, והראיה הנופלת על זה היא, על שהם תולדותיו של יצחק, לא על שיצחק היה בנו של אברהם, לפיכך הוצרך לחלק המאמר של **"אלה תולדות יצחק בן אברהם"** לשני דבורים: האחד **"אלה תולדות יצחק"**, והשני "יצחק בן אברהם היה", ואז תפול הראיה על הדבור השני. ויהיה שם "יצחק" משרת לשנים כאלו אמר: אלה תולדות יצחק, יצחק בן אברהם היה. גם הוצרך להוסיף ש"ן על מלת "אברהם", כאלו אמר: שאברהם הוליד את יצחק, שפירושו שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק, שאז יהיה מאמר **"אברהם הוליד את יצחק"** ראיה על הדבור השני, כאלו אמר: שהרי כל ראיו מעידים שאברהם הוליד את יצחק.

פרק כה, כ

בן ארבעים שנה -

שהרי כשהיה כו'.

אין זאת ראיה על היותו בן ארבעים שנה כשנשאה, שאין המקרא צריך סעד לדבריו. אלא הכי קאמר: מפני מה לא נשא קודם הארבעים שנה, והלא יחיד וחביב לאביו ולאמו היה, והיה להם להשיאו משהיה ראוי לזרע, כדי שיזכו לראות ממנו בנים ובני בנים, וההבטחה שהבטיח ה' לשרה **"וברכתיה והיתה לגוים, מלכי עמים ממנה יהיו"**. ויצחק עצמו שקיים כל התורה כלה הוא ואביו כדאיתא ביומא, וכתוב: **"למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו"** היאך הותר לו לעבור אהיה דתנא דרבי ישמעאל: "עד עשרים שנה יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה. כיון שהגיעו עשרים ולא נשא אומר: תפח רוחו". ואהיה דמסכת אבות דתנן: "בן שמונה עשרה לחופה". והשיב על זה שלא היה אפשר לו לישא קודם הארבעים, שהרי כשהיה בא מהר המוריה, שהיה בן שלושים ושבע שנה, נתבשר

בלידת בת זוגו, והמתין לה שלש שנים שתהא ראויה לביאה ואז כבר היה יצחק בן ארבעים שנה.

ויש לתמוה, למה לא המתין לה עוד עשר שנים שתהיה ראויה להריון, הא אף על גב דביאת קטנה לית בה משום השחתת זרע אפילו על ידי מוך, כדתני רב ביבי: "שלש נשים משמשות במוך, קטנה ומעוברת ומניקה", ופירש רש"י: "מותר לשמש במוך לאפוקי שאר נשים דאסור על ידי מוך משום השחתת זרע", מכל מקום כיון דלאו בת בנים היא מאי נפקא מינה אם היא ראויה לביאה. וליכא למימר דמדקתני בבריתא דרבה בר שמואל בפרק קמא דיבמות: "ואי אתה יכול לומר בחמותו ואם חמותו 'שמיאנו', שכבר ילדו", דעל כרחך לומר בקטנה קמיירי, דאי בגדולה ליתני 'שכבר גדלו', מכלל דקטנה מיעברא וילדה. ועל כרחך לגרוס בבריתא דרב ביבי דקתני "שלש נשים משמשות במוך: קטנה - שמא תתעבר ושמא תמות" ולפיכך נשא יצחק את רבקה משעה שראויה לביאה, אולי תתעבר ומן השמים ירחמו עליה, כחכמים דפליגי עליה דרבי מאיר ואמרי: "בין כך ובין כך משמשת כדרכה ומן השמים ירחמו עליה". דהא בהדיא קתני בבריתא דרב ביבי: "ואי זו היא קטנה שאמרו עליה שמא תתעבר ושמא תמות, מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד שתיים עשרה שנה ויום אחד. פחות מכאן ויתר מכאן משמשת כדרכה והולכת". ופירש רש"י: "משום דפחות מכאן ודאי לא מיעברא, ויתר מכאן אם תתעבר לא תמות". ושמא יש לומר, כיון דביאת קטנה לית בה משום השחתת זרע, הוכרח שישאנה אף על גב דאינה ראויה להריון לאפוקי נפשיה מהרהורי עבירה, כדאמר רב חסדא: "האי דעדיפנא מחברי, הוא משום דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר הוה אמינא גירא בעינא דשטנא" ותניא: "ללמוד תורה ולישא אשה. ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה. ואם אי אפשר לו בלא אשה, נושא אשה תחלה כדי שיהא בלא הרהור ואחר כך ילמוד תורה. דרב הונא חזייה לרב המנונא דלא פריס סודרא כדרך הנשואין שהיו רגילין לכסות ראשן. אמר ליה: מאי טעמא לא פריסת סודרא. אמר ליה: דלא נסיבנא. אהדרינהו לאפי מיניה. אמר ליה: לא חזיית להו לאפי עד דנסבת, דבן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך. אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה".

ובו בפרק נולדה רבקה.

וכן שנינו בסדר עולם. ויש לתמוה מנא ליה הא, דילמא לידתה קדמה זמן רב קודם בשורת לידתה, דומיא דבשורת בני נחור שקדמה לידתם כמה שנים קודם הבשורה, כדכתיב: "הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך את עוץ בכורו" וכו', ועל כרחך לומר שמשנולד עוץ עד זמן הבשורה אין פחות מעשרים ואחת שנה, שהרי משנולד עוץ עד שנולד בתואל אי אפשר להיות פחות משמונה שנה,

ומשנולד בתואל עד שהוליד את רבקה אין פחות משלש עשרה שנה. ועוד, איך קראה הכתוב נערה והלא אין נערה פחותה מבת שנים עשרה שנה ויום אחד שהביאה סימנים. ובפרק קמא דקדושין אמרו: "האב זכאי בקדושי בתו נערה". ומפיק לה מדכתיב: **"את בתי נתתי לאיש הזה"** וכתיב: **"ונתנו לאבי הנערה"**. ושם אמרו: "האב זכאי בהפרת נדרי בתו כשהיא נערה, כדכתיב: **'בנעוריה בית אביה'** - כל זמן שבנעוריה לאביה". ואף על פי שאמרו בפרק אלו נערות: "כאן נערה, הא כל מקום שנאמר נערה אפילו קטנה במשמע". הני מילי כשכולל קטנה וגדולה, אבל על הקטנה בלבד לא. וליכא למימר דילמא הא דקרא אותה נערה הוא מפני שהיתה נגמרת בשכלה ובכחה כנערה, דומיא ד**"והנה נער בוכה"** שדרשו בו רבותינו ז"ל "קולו כנער". דבשלמא התם על כרחם לומר כן, שהרי לא היה אז אלא בן שלשה חדשים והכתוב קראו נער, אלא הכא מאן לימא לן דאינה כמשמעה. ועוד, הא דפריך בפרק הבא על יבמתו גבי נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל: "ונילף מיצחק, דכתיב **'ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה'**. וכתיבה: **'ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם'**". ומשני: "עקור היה". הוה ליה לשנויי יצחק נמי עשר שנים שהה ותו לא, שהרי משנשאה עד עשר שנים אינם עולים מחשבון השהיה, מפני שלא היתה ראויה להריון. ושמא יש לומר, דמדלא נשאה יצחק מיד עד שעמדו שלש שנים אחר בשורת לידתה, מכאן יש להוכיח שבו בפרק שנתבשר בלידתה נולדה, ולפיכך המתין לה שלש שנים כדי שתהא ראויה לביאה. דאם לא כן למה לא נשאה מיד, והלא באותו פרק בן שלשים ושבע שנה היה ולא היה לו להמתין לה. ואם כן על כרחך לומר שמה שקרא אותה הכתוב אז נערה אינו אלא מפני שהיתה כנערה בשכלה ובכחה, דומיא ד**"והנה נער בוכה"** שהיה קולו כנער. וההיא דיבמות דמשני: "עקור היה", ולא שני ליה יצחק נמי עשר שנים שהה כאביו כו', עדיפא מיניה קא משני, דאפילו אם היתה ראויה להריון אכתי אין להוכיח מכאן לשהיית עשרים שנה, דשאני יצחק דעקור היה, אבל הוא הדין נמי דהוה מצי לשנויי יצחק נמי עשר שנים שהה כאביו ותו לא, שהרי העשר שנים שמשנשאה עד שהיתה ראויה להריון אינן עולין בחשבון השהייה. וכן פירש רש"י גבי **"ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם"**.

אך קשה מבריתא דספרי דתניא: שלשה שנותיהם שוות: רבקה, קהת, ובן עזאי. וקהת חי מאה שלשים ושלוש שנה, אם כן גם רבקה חיתה מאה שלשים ושלוש שנה. ולפי האגדה שכתב רש"י ז"ל גבי **"אלון בכות"** שבאותו פרק נתבשר יעקב במיתת אמו, צריך לומר שהיתה אמו בת שלשים וארבע שנה וחצי כשילדה אותו. שהרי יעקב היה באותו פרק שנתבשר במיתת אמו בן תשעים ושמונה שנה וחצי, שבן ששים ושלוש שנה פירש מאביו וארבע עשרה שנה נטמן בבית עבר, ועשרים בבית לבן, ושנה וחצי עד שבא לבית אל. הוציאם ממאה שלשים ושלוש, נשאר

שלשים וארבע וחצי. תוציא מהם עשרים שנה שהמתין לה יצחק משנשאה עד שילדה נמצא שהיתה בת ארבע עשרה וחצי כשנשאה. וכן משמע נמי מההיא דפרק הבא על יבמתו דתניא: "בתולה" אין בתולה אלא נערה, וכן הוא אומר: **'והנערה טובת מראה מאד בתולה'**. ויש לומר שהבריתא של ספרי חולקת עם האגדה שכתב רש"י גבי **"אלון בכות"**, וסוברת שלא מתה רבקה עד שהיה יעקב בן מאה ועשר שנה, והאגדה של **"אלון בכות"** סוברת שלא היו כל שנות רבקה רק מאה עשרים ושלוש. וכלם סוברים כבריתא דסדר עולם שבת שלש שנים היתה כשנשאת, דאם לא כן חולקות עם הבריתא דסדר עולם ועם ההיא דפרק אף על פי ששנינו: "נותנין לבתולה שנים עשר חדש משתבעה הבעל כדי לפרנס את עצמה". וקאמרי בגמרא: "מנא לן. ומייתי לה מרבקה דכתיב: **'תשב הנערה אתנו ימים'**" שהם שנים עשר חדש. ואם היתה רבקה בת ארבע עשרה שנה וחצי כשנשאת, אם כן היתה בוגרת שעברו עליה שנים עשר חדש ואחר כך נתקדשה ואין נותנין לה רק שלשים יום כמו האלמנה כדאיתא התם. אך הבריתא דפרק הבא על יבמתו על כרחך לומר שהיא חולקת עם הבריתא דסדר עולם, וכן כתבו התוספות בפרק הבא על יבמתו ן.

בת בתואל מפדן ארם אחות לבן -

אלא להגיד שבחה.

בבראשית רבה. ואם תאמר, בלא יתורא דהני קראי נמי תיפוק לי מקראי קמאי, דאף על גב דאיצטריכי לגופייהו, מכל מקום כיון דשמעינן מינייהו שהיתה בת בתואל הרשע, ואחות לבן הרשע ומפדן ארם, שהוא מקום רשע, למדנו שבחה של זו שלא למדה ממעשיהם. וליכא למימר דאי לאו קראי יתירי הוה אמינא שלא היו רשעים או שלמדה ממעשיהם, דאם לא כן השתא נמי נימא הכי, דהא מייתורא דהני קראי לא משתמע לא שבח ולא גנאי. ועוד, שרשעתן של אלו וצדקתה של רבקה לא מייתורא דהני קראי למדום. ויש לומר, דאי לאו קראי יתירי, נהי דהוה שמעינן שרבקה הצדקת היתה בת רשע ואחות רשע וממקום רשע ולא למדה ממעשיהם, מכל מקום לא הוה ידעינן שהכתוב ספר בשבחה על זה, אבל השתא דאתו קראי יתירי, שמעינן מינייהו שלא נכתבו אלא כדי להודיענו שבחה של זו. וכי האי גוונא גבי **"פנחס בן אלעזר בן אהרן"** שמפני שלא היה צריך לכותבו שנית, שכבר כתב למעלה **"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן"** דרשו רבותינו ז"ל ואמרו: "שמפני שהיו השבטים מבזים אותו, בא הכתוב ליחסו אחר אהרן". דאף על גב דשמעינן שפיר מקרא ד**"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן"** שייחוסו הוא אחר אהרן, מכל מקום לא הוה שמעינן מיניה שהכתוב בא לשבחו הפך המבזין אותו, אלא מיתורא דקרא, שכתבו פעם שנית, שזהו הפירוש הנכון אצלי בשני

המאמרים הללו, אף על פי שיש לפרש גם כן גבי פנחס, דאי מקרא קמא הוה אמינא הוא הדין נמי שהוא מתייחס אחר אבי אמו, אלא דקרא נקט חד מינייהו. - והוא הדין נמי איכא למימר גבי "**למשפחותם לבית אבותם**" שהכתוב לא הקפיד אלא שלא יהיו קצתם לבית אבותם וקצתם לבית אמותם אבל הוא הדין נמי לבית אמותם - אבל השתא דאתא קרא יתירא, למדנו שבא להודיענו שאין ליחסו רק אחר אהרן.

מפדן ארם -

על שם ששני ארם היו, ארם נהרים וארם צובה.

אף על פי שיש גם כן חוץ מאלה, והם: **ארם בית רחוב, וארם דמשק, וארם מעכה**, מכל מקום מאחר שהכתוב קורא לארם נהרים "**פדן ארם**" שפירושו זוג ארם, צריך לומר שהשנים מהם סמוכים זה לזה, ולכן נקרא האחד בשם זוג. ופירושו, שני ארם היו הסמוכים זה לזה. ורש"י שאמר שהסמוכים זה לזה הם ארם נהרים וארם צובה, ולא אחרים, שמא קבלה היתה בידו מאותם שבאו משם. ומה שאמר: "ויש פותרין פדן ארם כמו שדה ארם", אינו רוצה לומר שלא היו שני ארם סמוכים זה לזה, כי לא יתכן לחלוק על המציאות שהוא על פי קבלתו, רק שהם חולקים בפירוש מלת "פדן", שאלה אמרו שאין פירוש "פדן" פה מתרגום צמד בקר, רק מענין שדה מלשון ישמעאל, כי איך יתכן שיקרא האחד מהם בשם זוג. ועוד שבספר הושע כתוב: "**ויברח יעקב שדה ארם**" במקום פדן ארם.

פרק כה, כא

ויעתר -

הרבה והפציר בתפלה.

אין כל זה פירוש מלת "ויעתר", כי פירוש "ויעתר" הוא "הרבה" לבד, מן לשון עתר בכל מקום, כמו שכתב אחר זה הוא בעצמו, אלא שלפי מקומו צריך שיהיה הרבוי הזה בתפלה, ולכך הוסיף מלת "בתפלה". גם הוסיף מלת "והפציר" כדי לתקן מלת "ויעתר" שאחריו, המקבל הפועל מן "ויעתר", שאי אפשר להתפרש מלשון רבוי אלא מלשון הפצרה אשר הוא קרוב לרבוי. וזהו שפירש מיד:

"ויעתר נתפצר ונתפתה לו",

קודם "**לנכח אשתו**". אלא שעם כל זה לא תיקן אותו בשלימות, כי לא יאמר לה' נתפצר, אלא נתפתה, שהוא קרוב להפצרה. ולכן הוסיף על פירוש "ויעתר לו ה'" מלת "נתפתה" ולא הספיק לו במלת "נתפצר", הנה העלה הדבר אל ההפצרה שהיא מדרגה אחת, וההפצרה אל הפתוי שהיא מדרגה אחת. ודומה לו "אותו כמו אתו עמו, כלומר אליו" שהעלה אותו מדרגה אחר מדרגה עד המדרגה האחרונה.

דומות למרובות והנם למשא.

פירוש: אף על פי שאין נשיקות מהשונא לשונא, ואם תהיינה על צד ההכרח, תהיינה מועטות לא מרובות. ואל תדחק מפני זה לפרש "נעטרות" מועטות, הפך מה שפירשנו על לשון "עטר" לשון הפצרה ורבו, כי יש לומר שלהיותן כל אותן הנשיקות שעושה השונא לשונא דומות לו למרובות, אף על פי שהן מועטות, קורא אותן מרובות.

לנכח אשתו -

זה עומד בזוית זו ומתפלל, וזו עומדת בזוית זו ומתפללת.

בשלהי הבא על יבמתו אמרו: "על אשתו לא נאמר אלא **"לנכח אשתו"**. מלמד ששניהם עקורים היו" והיו מתפללים שניהם זה כנגד זה. ומפני שאין דרך המתפללים להתפלל זה כנגד זה אלא נגד פני עליון, פירש רש"י: "זה עומד בזוית זו ומתפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפללת", דהשתא הוי פירוש **"לנכח אשתו"** מקום תפלת אשתו, כאלו אמר: ויעתר יצחק לה' במקום הנכחי למקום תפלת אשתו.

ויעתר לו -

לו ולא לה שאינו דומה כו'.

בשלהי הבא על יבמתו. דאם לא כן 'להם' מבעי ליה, כיון ששניהם מתפללים.

פרק כה, כב

ויתרוצצו -

שָׁתַם מֵהָיָא רְצִיצָה זֹ, וְכָתוּב "אִם כֵּן לֵמָּה זֶה אֲנִי".

פרוש: סתם "ויתרוצצו" משמע שהיתה הרציצה הנהוגה למעוברות, ומ"אם כן **למה זה אנכי**" משמע שלא היתה הרציצה ההיא נהוגה למעוברות, שאם כן לא היתה אומרת **"אם כן למה זה אנכי"**. ולפיכך הוכרחו רבותינו ז"ל להוציא הרציצה הזאת ממשמעה שהיא סתם רציצה ודרשוה בבראשית רבה קצתם מלשון "ריצה", שהיא משונה, ויפול עליה **"למה זה אנכי"**. וכפל הצד"י הוא מפני שזה הבנין מקבל כח הטור השביעי ומקרהו שהוא כפול הלמ"ד, כפוסק **"כברקים ירוצצו"**, בא גם זה בכפל הלמ"ד כמוהו. וקצתם מלשון רציצת המריבים זה עם זה "שהיו מריבים בנחלת שני עולמות" שהיא משונה, ויפול עליה **"למה זה אנכי"**.

אבל בבראשית רבה אמרו: "רבי חגאי בשם רבי יצחק אמר: מלמד שהיתה רבקה אמנו מחזרת על פתחיהן של נשים, ואומרת להן: הגיע לכן הצער הזה מימיכן. אם

כן הוא הצער של עיבור, הלואי לא עברתי", ומשמע שאפילו צער העבור הנהוג לא היתה סובלת. וליכא למימר דההיא דרבי חגאי פליגא אדלעיל, דאם כן רש"י ז"ל לא היה לו לפרש גבי **"ויתרוצצו"** מלשון ריצה, וגבי **"אם כן למה זה אנכי"** - אם כן - גדול צער העבור", מאחר שהם חולקים זה עם זה. ועוד שמלשון הבראשית רבה משמע שאין מאמרו של רבי חגאי חולק עם מה שכתוב למעלה, שהרי סמוך לו כתוב: **"ויתרוצצו"** - שהיתה עוברת על בתי כנסיות ובתי מדרשות ויעקב מפרנס לצאת" כו' ואחר מזה מיד כתוב: **"ותאמר אם כן למה זה אנכי"** - רבי חגאי בשם רבי יצחק אמר: מלמד שהיתה אמנו" כו'. לכן על כרחך לומר שכשאמרה להן הגיע לכן צער כזה, אמרו לה: לא, ואז אמרה היא: אם כן הוא צער העבור שלי שלא כמנהג, הלואי לא עברתי. דאם לא כן מאי **"אם כן הוא צער העבור הלואי לא עברתי"** דקאמרה, נוהג כל המעוברות כן הוא. ועוד, ממה שהיתה מחזרת על פתחיהן ושואלת אם אירע להן ככה, נראה שאם היו אומרות לה: מנהג כל המעוברות כן הוא, שוב לא היתה חוששת מהצער, ואם כן אם אמרו לה שדרך העבור כן הוא, למה חזרה ואמרה אם כן הוא צער העבור הלואי לא עברתי. ואין לומר שמה היתה מחזרת על פתחיהן אינו אלא לדעת אם צערה הוא מן העבור ואין תרופה למכתה עד עת הלידה, או מדבר אחר ותבקש תרופה למכתה. וכששמעה שהוא צער העבור אמרה: אם כן גדול צער העבור למה זה הייתי מתאוה העבור, מפני שכל עצמן של רבותינו ז"ל שהוציאו מלת **"ויתרוצצו"** ממשמעותה אינו אלא מפני קושיית אם כן למה זה אנכי, שאין זה נופל על צער העבור, ואם היה צער העבור יותר קשה אצלה מכל שאר מיני הצער מפני שכל שאר מיני הצער יש להן תקנה עם כמה מיני תרופות ולא כן צער העבור, למה הוצרכו להוציא מלת **"ויתרוצצו"** מרציצת העבור שהיא המשמעות שלה. אלא על כרחך לומר שכששאלה לנשים אם אירע להן ככה, אמרו לה: לא, ואז ענתה ואמרה: אם כך הוא הצער של ההריון שלי הלואי לא עברתי. ולכן ראוי לפרש בהכרח שמה שאמר רש"י:

"אם כן - גדול צער העבור"

הוא העיבר שלה. אבל הרמב"ן ז"ל חשב שפירוש **"אם כן גדול צער העבור"** שכתב הרב ז"ל הוא על סתם עבור. גם חשב שהם דבריו, ולכן אמר: **"ואיננו נכון"**, משום דקשיא ליה שאם נוהג העבור כן הוא למה אמרה **"אם כן למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על ההריון"**. ואין הפירוש כאשר חשב, גם אינם דברי הרב, רק מדברי רבותינו ז"ל. ומן התימה ממנו למה לא טען עליו מדבריו אדבריו, שפירש תחלה **"ויתרוצצו"** מלשון **"ריצה"** ומלשון רציצת המריבים זה עם זה מפני קושיית **"למה זה אנכי"**, ואחר זה פירש **"אם כן למה זה אנכי"** - אם כן גדול צער העבור".

ותלך לדרש -

לבית מדרשו של שם.

בבראשית רבה. דאם לא כן 'ותדרוש את ה' מיבעי ליה, מאי **"ותלך"**. ומה שאמרו כאן: "לבית מדרשו של שם", וגבי **"יושב אהלים - אהלו של שם ואהלו של עבר"**, וכשהלך יעקב לחרן אמרו: "שנטמן בבית עבר", הוא משום דהכא אין סברא לומר שהלכה לבית מדרשו של עבר בזמן שהיה מדרשו של שם אבי אביו קיים, שהרי לא מת שם עד שהיה יעקב בן חמשים שנה. אבל כשהיה **"יושב אהלים"** דמשמע תרתי, אמרו: "אהלו של שם ואהלו של עבר". וכשפירש מאביו ללכת לחרן שהיה אז בן ששים ושלוש שנה כדאיתא בשלהי פרק קמא דמגילה, שכבר היה מת שם קודם זה שלש עשרה שנה, אמרו: "שנטמן בבית עבר".

לדרש את ה' -

להגיד מה תהא בסופה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא מצאתי דרישה את ה' רק להתפלל כטעם **'דרשתי את ה' וענני'**, **'דרשוני וחיו'**". ולא ידעתי מה יעשה בפסוק **"כי יבא אלי העם לדרוש אלהים"**, ותרגם אנקלוס "למיתבע אולפן מן קדם ה'", שפירושו לבקש תלמוד מפי הגבורה. וכך פירש רש"י שם, לא כמו שפירש הרמב"ן "להתפלל על חוליהם", כי אין מדרך המתפללים לשבת ברחוב העיר, שהוא מקום המשפט, רק במקומות ההתבודדות. ועוד, כי מלת "לדרוש" שבה אל העם, לא אל משה. ועוד, כי הוא עצמו כתב "ולהודיעם מה שיאבד מהם, כי זה יקרא דרישת אלהים, דכתיב **'כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הרואה'**. וכן **'ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחולי זה'**" שכל אלו הם להגיד להם מה תהא בסופם. ומתשובת **"ויאמר ה' לה שני גוים בבטןך"** התבררה הדרישה הזאת שהיתה כדי להגיד לה מה תהא בסופה, כדברי הרב.

פרק כה, כג

ויאמר ה' לה -

על ידי שליח.

בבראשית רבה "רבי אבא בר כהנא בשם רבי כירי אמר: כמה כרכורים כרכר הקדוש ברוך הוא בשביל להשיח עם שרה, שנאמר: **'ויאמר לא כי צחקת'**. והכתיב **'ותקרא שם ה' הדובר אליה'** - על ידי מלאך. והכתיב **'ויאמר ה' לה'** רבי לוי בשם רבי חנינא בר חמא אמר: על ידי מלאך. רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זימרא אמר: על ידי שם בן נח". וכך אמרו בפרק קמא דמגילה: "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, והן: שרה ומרים וחולדה ואסתר

ואביגיל וחנה ודבורה", ואלו רבקה לא קחשיב. והא דמוקי ליה לקרא ד"ויאמר ה' לה" על ידי שליח, ולא על ידי עצמה, הוא מדכתיב "ותלך לדרוש את ה'", דמשמע שהלכה אצל הרואה, דומיא ד"לכו ונלכה אל הרואה", דאם לא כן 'ותדרוש את ה' מיבעי ליה. וכיון שהלכה אצל הנביא וכתיב בתריה "ויאמר ה' לה" על כרחך לומר על ידי אותו נביא שהלכה אליו, שהוא מדרשו של שם, שהיה היותר מופלג בחכמה לפי הקבלה.

שני גוים בבטנך -

גים כתיב חסר וי"ו.

ופירושו גאים, כי היו"ד יבא במקום אל"ף במקומות רבים. ובבראשית רבה אמרו: "זה מתגאה בעולמו וזה מתגאה במלכות". ובפרק קמא דעבודה זרה אמרו: "שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. דאמר מר צנון וחזרת מחתכין מאכל, קישות מרווחת מעים", וזו היא גאותם. והא דאמרינן בפרק כיצד מעברין: "נראה צנון, נראה סם חיים" ופריך: "והא תניא נראה צנון, נראה סם המות". ומשני: "לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים". כבר תרצו התוספות: "דהכא מיירי בעת שהוא סם חיים. ועוד שיש ספרים דגרסי התם: לא קשיא כאן בעלים כאן באמהות, שהאמהות לעולם הם סם חיים, והכא נמי באמהות קמיירי".

אלו אנטונינוס ורבי.

פירש רש"י: אנטונינוס מבני עשו, ורבי מבני יעקב. ואם תאמר, היאך אפשר לומר על רבי שהיה משתדל בהנאת גופו בצנון וחזרת וקישות בין בימות החמה בין בימות הגשמים, והא אמרינן בשילהי פרק הנושא: "שבשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהנתי אפילו באצבע קטנה". ופירש רש"י: "ולא נהנתי בעולם הזה אפילו לפי הטורח שיגעתי באצבע קטנה שלי", פירוש: שהוא דבר מועט. ואמרו במדרש: "כשם שאדם מתפלל שתכנס תורה לתוך גופו, כך יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו" ומייתי ראייה מהא עובדא דרבי. כבר תרצו בזה. דמכל מקום אוכלי שלחנו היו רבים, ועל אותו שלחן אמרו שלא פסק ממנו לא צנון ולא חזרת וכו'.

ושני לאמים -

אין לאם אלא מלכות.

וכן תרגם אנקלוס ותרין מלכין. דאם לא כן **"ושני לאומים"** למה לי, **'שני גוים בבטנך, וממעיך יפרדו'** מיבעי ליה.

ממעיק יפרדו -

מן המעים הם נפרדים.

השמיט הכנוי ממלת "מעיק", גם הוסיף ה"א עליה וכתב "המעים", גם כתב: "מן המעים" במקום 'מהמעים', גם פירש "יפרדו" במקום בינוני וכתב "הם נפרדים". והכונה בהשמטת הכנוי הוא לומר שאין הכונה במאמר זה להודיע לה מה שיש במעיה, שהרי כבר הודיע לה זה במאמר **"שני גוים בבטנך ושני לאומים"**, רק הכונה בזה להודיע לה איכות הגוים והלאומים שבבטנה מה היא. ואמר שבעודם במעים, טרם צאתם לאויר העולם, הם נפרדים זה מזה שלא כמנהג, כי המנהג הוא להפרד,

זה לרשעו וזה לתומו

אחרי צאתם לאויר העולם, ולא אחרי צאתם מיד אלא אחרי גדולם, ואלו נפרדו זה לרשעו וזה לתומו בעודם במעים שלא כמנהג, ואם כן אין טעם לכנוי "ממעיק" במקום הזה. מצורף לזה, שמ"ם "ממעיק" מורה על ההתחלה הזמנית שבה התחילו להפרד זה לרשעו וזה לתומו, וההתחלה הזמנית אינה נופלת אלא על המעים במה הם מעים, לא במה הם מעיה. והכונה בתוספת ה"א הוא, כי מאחר שאין זה במה הם מעיה, אלא במה הם מעים בסתם, יחוייב בהכרח שיהיה פירושו מן המעים המורה על הסתם מעים. ומפני שהשמיט הכנוי ממלת מעיק, הוכרח להחליף גם המ"ם של "ממעיק" במלת "מן" להורות שאין כאן כנוי, כי עם הכנוי לא תבא "מן" לעולם רק באות מ"ם לבדו. והכונה דפירש "יפרדו" שהוא עתיד, במקום בינוני, הוא מפני שבעת השאלה שהיתה שואלת על צער ההריון, והשיב לה שהוא מסבת הבנים שבמעיה, כבר היו נפרדים.

מלאם יאמץ -

לא יושוו בגדולה כשזה קם זה נופל.

פירוש: לא יהיו שניהם בגדולה בזמן אחד, אלא כשזה קם זה נופל, כי הלאום האחד יתחזק ויתאמץ מהלאום האחר, פירוש: משביית הלאום האחר, כמו שאמרו: "לא נתמלאת צור אלא מחרבנה של ירושלם", וצור היא מלכות עשו, וירושלם היא מלכות יעקב. ומ"ם **"מלאום"** מורה על מ"ם ממנו, לא על יותר ממנו, כמ"ם **"מכל מלמדי השכלתי"**, **"ודעת אלהים מעולות"**, שפירושם יותר, כי לא היו שניהם יחד בגדולה בשום זמן מהזמנים, ולכן לא יתכן לומר בהם שהאחד יותר גדול מהאחר. גם כי מצאנו תמיד שהאחד מהם לוקח הגדולה מהאחר, שלא

נתמלאת צור אלא מחרבנה של ירושלים, וההפך. ויחוייב מזה שיהיה פירוש **"ולאם מלאם יאמץ"**, שהאחד מהם יקח האומץ מהאחר, ולכן הוא בהכרח שיפורש מ"ם "מלאום" - ממנו, לא יותר ממנו.

פרק כה, כה

אדמוני -

סימן הוא שיהא שופך דמים.

בבראשית רבה. פירוש: לא נכתב זה פה אלא לסימן להודיע שיהא שופך דמים, כמנהג כל האדמונים, דאם לא כן בשלמא **"כלו כאדרת שער"** להודיע שהטעם שנקרא שמו עשו המורה על העשוי - הנגמר בשערו - הוא מפני ש"כלו כאדרת שער", אלא "אדמוני" מה בא להודיענו.

כלו כאדרת שער -

מלא שער כטלית של צמר.

פירוש: כאלו אמר "כלו שער כאדרת", שהיא ה"טלית של צמר". כי לא יתכן לפרשו כפי מצבו, מפני שהשער בכל מקום הוא שער האדם, אבל שער שאר בעלי חיים אין שמו שער אלא צמר או נוצה, והאדרת אינה נעשת אלא מן הצמר. ולכן כתב "כטלית של צמר". ופירוש "שערך כעדר העזים" - דק ומנופץ כנוצת עדר העזים שממנו טוו הנשים לעשות יריעות עזים לאהל על המשכן.

פרק כה, כו

בעקב עשו -

סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו כו'.

דאם לא כן, נהי דאצטריך למיכתב **"וידו אוחזת"** בו, להודיע שהיה מעכבו מפני שנוצר מטפה ראשונה, ועשו מן השניה לה, כדי שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה ויפטור את רחמה ויטול הבכורה מן הדין, אלא **"בעקב עשו"** מה בא להודיענו. וזה אינו אלא לדעת האומר:

"ויקרא שמו יעקב הקדוש ברוך הוא",

אבל לדעת האומר: "אביו הוא שקראו כן" צריך לומר דאצטריך **"בעקב"** כדי להודיע שהטעם שקראו אביו יעקב הוא מפני אחיזת העקב. וזהו שכתב אחר זה:

"דבר אחר אביו קראו יעקב על שם אחיזת העקב"

משמע אבל לדעת האומר: הקדוש ברוך הוא קראו יעקב, לא קראו על שם אחיזת העקב.

בן ששים שנה -

ועשר שנים צפה והמתין לה כמו שעשה אביו.

כלומר וליכא למילף מיצחק לשהיית עשרים שנה. והא דמשני בגמרא : "שאני יצחק דעקור הוה" עדיפא מיניה קא משני, דאפילו אם היתה ראויה להריון משנשאה לא הוה ילפינן מיניה ד"שאני יצחק דעקור הוה". אבל אין זה מחוור אצלי, דאדרבה שנוייה דהכא עדיפא, דאי משום דעקור הוה, למה לא התפלל מהיותו בן חמשים שנה, שכבר שהה עשר שנים ולא ילדה אבל המתין לה עשרים שנה עד שהיה בן ששים שנה.

ושפחה לא רצה לישא.

פירוש: וכי תימא בשלמא לפי שנוייה ד"עקור הוה" תו ליכא למיפרך ונילף מיצחק, אלא לפי שנוייה דהכא, דלא המתין לה רק עשר שנים כאביו, אכתי איכא למיפרך: נילף מיצחק שהמתין לה עשר שנים ולא נשא אשה כאביו, אלא הוכרח להתפלל. השיב ואמר: ושפחה לא רצה לישא כאביו לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה. ואם תאמר, נהי דלא הוה מצי לישא שפחה כאביו, מכל מקום היה לו לישא אשה אחרת עליה, או יגרש ראשונה וישא שניה. ועוד, למה לא ישא שפחה כשישחרר אותה וישאנה בכתובה וקדושין כאשה, כמו שעשה אביו, ומה הפרש יש בינה ובין האשה אחר ששתיהן יחד הורתן ולידתן שלא בקדושה. ושמה יש לומר, כיון שנתקדש אי אפשר לו לישא אשה אחרת כלל חוץ מאשתו ראשונה. והא דנקט "ושפחה לא רצה לישא" לאו דוקא שפחה, אלא אורחא דמילתא נקט, דאורחא דמילתא שתתן לו אשתו את שפחתה לאשה כדי שתהא כפופה לה.

פרק כה, כז

ויגדלו הנערים -

כל זמן שהיו קטנים לא היו נכרים במעשיהם כו'.

שאף על פי שהיו נפרדים מן המעיים זה לרשעו וזה לתומו, מכל מקום לא היו נכרים במעשיהם עד שגדלו. וקרא ד"ויגדלו הנערים ויהי עשו" וגו', בהכר מעשיהם קמייירי. ואם תאמר, והלא לא יצא עשו לתרבות רעה עד שהיה בן חמש עשרה שנה - שמת אברהם אביו זקנו, כדכתב הרב גבי "ויזד יעקב נזיד". יש לומר, דאותן שתי שנים שמשלש עשרה עד חמש עשרה, אף על פי שהיו נכרים במעשיהם, לא היו אלא בצנעה, אבל אחר חמש עשרה היו נכרים בפרהסיא, זה לצדקו וזה לרשעו.

יודע צייד -

לצוד ולרמות את אביו בפיו.

ולא כמשמעו, דאם כן היינו "איש שדה". ועוד 'איש ציד' מיבעי ליה, דומיא ד"איש שדה" ו"איש תם", מאי "יודע ציד" - יודע לצוד ולרמות. ועוד, דלגבי יעקב כתיב "תם" במקום "יודע ציד", ו"יושב אהלים" במקום "איש שדה", והפך ה"תם" הוא המלא מרמות.

היאך מעשרין את המלח היאך מעשרין את התבן.

בתנחומא. ונקט תבן ומלח מכל שאר דברים, משום דאינן חייבין במעשר, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, מה שאין כן ירקות, דאף על גב דמדאורייתא אינן חייבין במעשר, כדכתיב "תבואת זרעך" יצאו ירקות שאינן בכלל תבואה, מכל מקום מדרבנן מיהא מחייבי.

איש שדה -

אדם בטל וצודה חיות.

אף על גב ד"מאיש שדה" משמע 'אדם בטל', ולא 'עובד שדה', דאם כן 'עובד אדמה' מיבעי ליה, כמו "וקין היה עובד אדמה", מכל מקום "צודה חיות ועופות" לא משתמע מיניה. אלא שהרב ז"ל הוציא זה מכח הסברא, דכיון דעשו היה צייד, כדמשמע מקרא ד"וצודה לי ציד", וכתיב: "כי ציד בפיו" ותרגם אנקלוס: "ארי מצידיה הוה אכיל", והציידות אינה נכללת במאמר "יודע ציד" כדלעיל, על כרחך לומר שהיא נכללת בפסוק "איש שדה". אי נמי, כיון שדרך הבטלנים הולכי השדות שיהיו צודים חיות ועופות דרך תענוג, יחוייב מזה שיהיה האיש שדה צודה חיות ועופות.

פרק כה, כט

והוא עיף -

ברציחה.

בבראשית רבה. דאם לא כן 'והוא רעב' מיבעי ליה. ואף על גב ד"עיף" נאמר גם כן ברעב, דאשכחן "נפשי כארץ עיפה", מכל מקום מדלא אפקיה בלשון רעב המיוחד לרעבון אלא בלשון עיף המשותף לרציחה ולרעבון, שמע מיניה אף לרציחה הוא. דכהאי גוונא דרשו גבי "ויפגע במקום" - אין פגיעה אלא תפלה", אף על גב דאשכחן פגיעה לפגישה, כמו "ופגע ביריחו" מדלא אפקיה בלשון פגישה המיוחד לפגישה אלא בלשון פגיעה המשותף לתפלה ולפגישה. ומפני שהאגדה הזאת קרובה לפשוטו של מקרא הביאה בפירושו והניח האגדה שאמרו: "'מן השדה' - אין שדה אלא נערה מאורסה, שנאמר: 'כי בשדה מצאה צעקה הנערה

המאורסה" לפי שאין האגדה ההיא קרובה לפשוטו של מקרא, שאי אפשר לומר ויבא בלתי שיאמר מהיכן בא, אלא אם כן היה המקום נזכר למעלה, כמו באברהם. גם אי אפשר לומר **"ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא"** קודם שיאמר **"ויבא עשו מן השדה"**. ומפני זה הניח האגדה האומרת "אף גנב, שנאמר 'אם גנבים באו לך'".

מן האדם אדם עדשים אדומות. דכתיב **"לחם ונזיד עדשים"**, בטר **"הלעיטני נא מן האדום האדום הזה"**.

פרק כה, לא

בכורתך -

לפי שהעבודה בכורות, אמר יעקב: אין רשע זה כדאי.

דאם לא כן איך הותר לו ליעקב לעשות כן. אבל יש לתמוה, מה הועילה לו מכירה זו וכי ישראל שקנה כהונתו של כהן יכול לשמש בכהונה. בשלמא לענין ירושת פי שנים, אף על גב דאמרינן בפרק קמא דמציעא "האומר מה שאירש מאבא מכור לך, לא אמר כלום", הכא כיון דעל ידי שבועה היתה, כדכתיב: **"השבעה לי כיום"** חייב לקיים דבריו, מפני ש"דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינן כדין ההדיוט בקנייתן, שאילו אמר אחד: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי או אתננה לצדקה, אף על פי שאינו מתקדש לפי שלא בא לעולם, מכל מקום הרי זה חייב לקיים דברו, שנאמר **"ככל היוצא מפיו יעשה"**, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק עשרים ושנים מהלכות מכירה. והוא הדין נמי אם אחד אומר לחבירו: מה שאירש מאבא מכור לך, אם נשבע עליו הרי זה חייב לקיים דברו מטעם "כל היוצא מפיו יעשה", אלא לענין כהונה מאי איכא למימר. וליכא למימר כיון דיעקב נוצר מטפה ראשונה, וראיה משפופרת שפיה קצרה כדלעיל, **"והוא ראשית אונו לו משפט הבכורה"**, דאם כן מה צורך למכירה. ועוד, שרבותינו ז"ל דרשו על **"ראשית אונו - הראוי לחיות, שלבו דוה עליו, יצא ולד שאינו של קיימא שאין לבו דוה עליו"**, ולפיכך שנינו בפרק יש בכור: "הבא אחר נפלים, אף על פי שיצא ראש הנפל כשהוא חי, או בן תשעה שיצא ראשו מת, הבא אחריו הוא בכור לנחלה", אלמא לאו ביצירה תליא מילתא אלא בלידה. ועוד, מדקתני "או בן תשעה שיצא ראשו מת, הבא אחריו בכור לנחלה" משמע הא אם יצא ראשו חי הבא אחריו אינו בכור לנחלה, וכל שכן אם יצא כלו חי, אף על פי שידו אוחזת בעקבו של ראשון אינו בכור לנחלה. ושמא יש לומר, דמכירה זו לא היתה אלא לבטל עשו מה עבודה, שהיה סבור לשמש בעבודת הקרבנות כמנהג הבכור, ועם המכירה הזאת שנשבע שלא יערער בה, נתבטל מהעבודה ונתקיים הדין במקומו, שלא היה ראוי לרשע כמוהו להקריב לגבוה.

פרק כה, לב

הנה אנכי הולך למות -

אמר: מה טיבה של עבודה זו, אמרו לו כמה אזהרות ועונשין ומיתות

תלויין בה.

לא כן מאי "הנה אנכי הולך למות" דקאמר, אם מפני הרעב 'הנה אנכי מת' מיבעי ליה.

פרק כה, לד

ויבז עשו -

העיד הקדוש ברוך הוא על רשעו, שבזה עבודתו של מקום.

פירוש: דאם לא כן מה ענין "ויבז עשו את הבכורה" לכאן. בשלמא "ויאכל וישת" לומר שעל ידו היתה המכירה, אלא "ויבז עשו" מה עניינו לכאן. לפיכך הוכרחו לומר שהוא מאמר ה', שהעיד על רשעו "שבזה עבודתו של מקום". וליכא למימר שגם זה להודיע סבת המכירה הוא, שכששמע האזהרות והעונשין והמיתות התלויות בעבודתו של מקום בזה הבכורה שבסבתה באים כל אלה והסכים למכרה, דאם כן היה לו למכתביה קודם המכירה, לומר: 'ויבז עשו את הבכורה, ויאמר הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה, וימכור את בכורתו ליעקב, ויעקב נתן לו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך'. ולכן אתמה על החכם אבן עזרא שאמר "גם בזה הבכורה בעבור שראה שאין לאביו עושר".

פרק כו

פרק כו, ב

אל תרד מצרימה -

שאתה עולה תמימה.

שהיא קדש קדשים וכל הארץ חשובה אצלו כמו העזרה, וחוצה לארץ חשובה אצלו כחוץ מן העזרה, ואין קדש קדשים יוצא חוץ מן העזרה ואם יצא "נפסל ונאסר לעולם אף על פי שחזר למקומו", דאם לא כן מאי שנא מאביו.

פרק כו, ד

והתברכו בזרעך -

אדם אומר לבנו.

"והתברכו -

בפה, לא שתגיע להם הברכה בסבתו.

וכן בכל המקרא.

כשהברכה מחוברת עם בי"ת, ואב לכלם **"בך יברך ישראל"** דכתיב בתריה: **"לאמר"**.

פרק כו, ה**משמרת -**

גזרות להרחקה על האזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבבות לשבת. ותורת' להביא תורה שבעל פה הלכה למשה מסיני. ביבמות פרק כיצד אמרו: "רמז לשניות מן התורה מניין, מהכא **'ושמרתם את משמרת'** עשו משמרת למשמרת", הרי שקרא הכתוב גזרת השניות לעריות וכיוצא בהן, שהן הרחקה על אזהרות התורה, משמרת, אף כאן סתם **"משמרת"** הן הגזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, שהן שניות לעריות וכיוצא בהן. ונשאר "תורות" לתורה שכתב ולתורה שבעל פה ששתיהן יחד מפיו של הקדוש ברוך הוא. וזהו היותר קרוב לפשוטו של מקרא. אבל ביומא פרק אמר להם הממונה: "אמר רב ואיתימא רב אסי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר: 'תורות' תרתי, אחת דברי תורה ואחת דברי סופרים". והרב ז"ל לא פנה אליו מפני שממלת "תורות" משמע דתרויהו הן תורותיו של הקדוש ברוך הוא, ואי אפשר זה, משום דדברי סופרים, אף על פי שצונו ה' לשמוע דבריהן ושלא נסור מהן, כדאיתא בשבת פרק במה מדליקין גבי נר חנוכה: "היכן צונו, בלאו ד'לא תסור'", מכל מקום אין דרך הפשט סובל שיקראו תורתו. והרמב"ן ז"ל שאל: "אם כן איך הקים יעקב מצבה ונשא שתי אחיות, ועמרם נשא את דודתו, ומשה רבינו הקים שתיים עשרה מצבות. והיאך אפשר שיהיו נוהגין היתר במה שאסר אברהם אביהם על עצמו וקבע לו ה' שכר על זה והוא יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ללכת בדרכיו, וביעקב דרשו ששמר את השבת וקבע תחומין". והשיב ואמר: "שהנראה אלי מדעת רבותינו ז"ל שלמד אברהם התורה כלה ברוח הקדש ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה ושמר אותה כלה כמי שאינו מצווה ועושה, ושמירתו אותה היה בארץ בלבד. ויעקב בחוצה לארץ נשא האחיות, וכן עמרם, כי המצות משפט אלהי הארץ הם. אף על פי שהוזהרנו בחובת הגוף בכל מקום. וכבר רמזו רבותינו הסוד הזה. ואני אעירך בו בעזרת ה'. והמצבה - מצוה שנתחדשה בזמן ידוע, היא כמו שדרשו ב'אשר שנא ה' אלהיך' ששנאה אחרי היותה חביבה בימי האבות. וביוסף דרשו שהיה משמר את השבת אפילו במצרים, מפני שהיא שקולה ככל המצות שהיא

עדות על חדוש העולם, והיה עושה כן ללמד לבניו אמונת החדוש ושה' ברא את העולם". אבל יש לתמוה, אם אין המצות חובה רק בארץ לבדה, מה זה שאמרו בפרק ערבי פסחים שכשאמרו לו ליעקב אבינו עליו השלום טול ברוך. יאמר: "איני מברך מפני שנשאתי שתי אחיות", והלא לא חטא בזה כלום, מכיון שנשאן בחוצה לארץ.

פרק כו, ח

כי ארכו אמר מעתה אין לי לדאג.

ופירוש **"וישקף"** שהניח מקום ההשקפה פתוח, ולא חשש, כי "אמר מעתה אין לי לדאג". לא מפני שארכו הימים השקיף, או היה מצחק, כי אין האורך סבת השחוק וההשקפה.

וירא ראהו שהיה משמש מטתו. דאם לא כן איך ידע מאותו צחוק שהיא אשתו. אבל עדיין לא ידעתי מאין הוציא שהיה משמש מטתו, דילמא נישוק וגיפוף וכיוצא בהן היה. אבל ליכא לאקשוויי היאך היה משמש מטתו ביום והלא "ישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום", כדפריך בשבת פרק רבי עקיבא, והיאך היה יכול לשמש מטתו בזמן הרעב אפילו בלילה, הא כתיב **"וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב"** ודרשו רבותינו ז"ל "מכאן שאסור לשמש מטתו בשני רעבון". משום דאיכא למימר בבית אפל הוה, כדמשני התם "בבית אפל מותר. אי נמי מאפיל בטליתו הוה, דאמר רבא: תלמיד חכם מאפיל בטליתו ומותר". ומשום רעב ליכא, מאחר שבגרר שבא יצחק שם לא היה בו רעב, דטעמא מאי אסרו בזמן הרעב משום דאין ראוי להיות כל העולם בצער והוא במנוחה, ובאותו מקום כולהו במנוחה הוו.

פרק כו, י

אחד העם -

המיוחד שבעם זה המלך.

דאם לא כן **'והבאת עליו אשם'** מיבעי ליה.

והבאת עלינו אשם -

אם שכב כבר הבאת עלינו אשם.

נראה שבספר החומש שבידו היתה מלת "והבאת" מלעיל, שפירושה: כבר הבאת, ולפיכך הוכרח לפרש: "אם שכב - כבר הבאת עלינו אשם".

פרק כו, יב

בארץ ההיא -

אף על פי שאינה חשובה כארץ ישראל עצמה, כארץ שבעה גוים.

בשנה ההיא אף על פי שאינה כתקונה. בבראשית רבה. דאם לא כן מיעוטא ד"ההיא ההיא" למה לי. אבל מה שאמר: "שאינה חשובה כארץ ישראל עצמה" שהוסיף מלת "עצמה" וחזר ואמר: "כארץ שבע גוים" הוא מפני שגם גרר שהיא ארץ פלשתים מארץ ישראל היא, כדמשמע ממה שפירש למעלה "אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך", כלומר אבל ארץ גרר אינה חוצה לארץ. ולפיכך אמר: "כארץ ישראל עצמה" כלומר, כעיקר ארץ ישראל שאף על פי שאינה חשובה כחוצה לארץ לגמרי, מכל מקום גם אינה חשובה כארץ ישראל עצמה, ולפיכך חזר ואמר: "כארץ שבעה גוים", כלומר שהיא עיקר של ארץ ישראל.

מאה שערים -

שאמדוה כמה ראויה לעשות.

שפירוש "שערים" הוא 'מן', כמו "שער בנפשו" ופירושו: מאה שעורים כמו השעור ששערה, שעשתה על אחד מאה ממה שאמדוה, כלומר מאה כפלי השעור שאמדוה.

ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה.

אינו רוצה לומר שרבותינו חולקים בזה ואומרים במקום "כמה ראויה לעשות" כמה מעשר ראויה לעשות, דמאי נפקא מינה. הגע עצמך ששערו אותה לעשות תבואה מאה סאין או ששערו אותה לעשות מעשר עשרה סאין, הנה המאה פעמים שעשתה כמו השעור ההוא בין כך ובין כך עשרת אלפים סאין הן שהרי מאה פעמים מאה סאין עשרת אלפים סאין הן ומאה פעמים עשרה סאין מעשר הן אלף סאין ממעשר, שהן עשרת אלפים סאין תבואה. אלא הכי פירושא: ורבותינו נתנו טעם על האומד הזה מפני מה הוצרכו בו, וכי דרכן של בני אדם לאמוד תבואות השדה של כל אחד ואחד. ואמרו: אומד זה למעשרות היה, שדרך העולם הוא לאמוד השדות לענין המעשרות. וכן משמע נמי מלישנא דבראשית רבה שאמרו: "מאה מנינים מאה כורים לא נאמר אלא 'מאה שערים'. מלמד שאמדו אותה. והלא אין הברכה שורה בדבר שבמשקל ושבמנין, אלא מפני מה אמדו אותה מפני המעשרות".

פרק כו, יג

עד כי גדל מאד -

שהיו אומרים זבל פרדותיו כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן "עד כי גדל מאד" למה לי, 'ויגדל האיש וילך הלוך וגדל ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר' מיבעי ליה. מה תלמוד לומר "עד כי גדל מאד", לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו, "עד כי גדל מאד" לחוד "ויהי לו מקנה צאן" לחוד. שפירושו, שגדל מאד וגם היה לו מקנה צאן כו', שאז יחוייב שיהיה פירוש "כי גדל מאד" ענין לעצמו, לא שהיו לו צאן ובקר כו', ואין זה אלא שהיו מגדלים אותו בגדולה אלהית, שהיו אומרים: זבל פרדותיו של יצחק יותר מבורכת ויותר מוצלחת כשישימוה בשדותיהן מכל כספו וזהבו של אבימלך.

פרק כו, טו

סתמום פלשתים -

מפני שאמרו תקלה הם לנו.

ולא מפני שקנאו בו, כדכתיב לעיל מיניה "ויקנאו אותו פלשתים", דאם כן ויקנאו אותו פלשתים ויסתמו את כל הבארות אשר חפרו וגו' מיבעי ליה. ועוד, אם סתמום תחלה בעבור שקנאו בו, איך הניחוהו לחזור לפתחם, דכתיב: "וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו" וגו', ועוד, מדכתיב "ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם" משמע שסתמום קודם בא יצחק בגרר שהיה אחר מיתת אביו. הילכך על כרחך לומר דקרא ד"וכל הבארות" מילתא באנפי נפשה היא, וכתבה פה משום דבעי למיכתב אחר זה "וישב יצחק ויחפור". ומפני שמלת "סתמום" שתרגמה המתרגם "טמונינון" יש לחשוב שהיא מלשון הטמנה שהטמינום לעצמם, ולא "מפני שאמרו תקלה הם לנו", הוצרך לפרש שלשון "טמונינון" הוא מלשון סתימה ולא מלשון הטמנה.

פרק כו, יז

בנחל גרר -

רחוק מן העיר.

שאלו היה קרוב לעיר היה מגרש אותו משם, כמו שגרש אותו מן העיר. ונקרא נחל גרר, מפני שהוא עובר משם.

פרק כו, יח

וישב ויחפור את הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו -

ופלשתים סתמום וקודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן.

מפני שסדר המקרא הזה מורה שאחר שנסע יצחק מגרר אל נחל גרר, חזר וחפר שם את הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו, הוצרך לומר שאין הדבר כן, אלא

אותן הבארות שהיו בגרר קודם שנסע מגרר, חזר וחפרן. וקרא ד"וישב יצחק" דבק עם "סתמום פלשתים וימלאום עפר", דאם לא כן היאך חזר וחפרן אחר שנסע מגרר ששם היו הבארות כפי המובן מן המקראות. ומה שהפך וכתב: "ופלשתים סתמום" במקום "ויסתמום פלשתים", הוא מפני שממאמר "ויסתמום פלשתים" נראה שאחר שחזר יצחק וחפרן חזרו פלשתים וסתמום, ועם ההפוך נראה שהסתום הנזכר פה הוא הסתום הנזכר למעלה, לא שחזרו וסתמום אחר החפירה השנית. אבל מה שהשמיט שם "יצחק" וכתב "וישב ויחפור" במקום "וישב יצחק ויחפור", גם כתב "את הבארות" סתם במקום "את בארות המים", אינו אלא להודיענו שכך היה ראוי שיכתב כפי סדר המקראות, לא עם שם "יצחק" ועם שם "בארות המים", כי כבר הוזכרו למעלה.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון, כי היאך יתנו לו רשות והם שאמרו תקלה הם לנו מפני הגייסות", ואינה טענה, כי הרב ז"ל ישיב שבזמן שנתנו רשות ליצחק לפתחן לא היו גייסות בעולם, כי השלימו הכל זה עם זה. ועוד, שזאת הטענה עליו להשיבה, כי הוא עצמו פירש שאלה הבארות הם בארות אחרות במקום אחר "שחפר אברהם כשגר במקום ההוא ימים, ופלשתים יושבי הארץ, כאשר מת אברהם ויצחק לא ישב שם, סתמום. ולא לשנאתו, רק בימי אברהם לא רצו לסותמם מפני כבודו, כי אמרו אולי ישוב לשבת פה, ולכן שב יצחק ויחפור אותם". ואם כן צריך לתת טעם למה סתמום, מאחר שלא היו שונאים אותו. והטעם שיתן הוא בסתימתו, איזה טעם שיהיה, יש לטעון עליו, איך הניחוהו לפותחן מאחר שבפתיחתו יבטל הטעם, והתשובה ששייב הוא לעצמו תספיק גם לרש"י ז"ל, וכל שכן שהוא עצמו פירש אחר זה, שפחד המלך פן ילחם בו בגרשו אותו מארצו, ואם כן יש לומר שבעל כרחן פתחן ולא ברשותן.

פרק כו, כ

עשק -

ערער.

אף על פי ששם עשק מורה על ההתעשקות בכלל, אם לטובה אם לרעה, ופה אינו אלא לרעה, כדכתיב: "ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק", וכתיב: "ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו" שפירושו נתעסקו עמו במריבה וערער, ושם הערער בכל מקום מורה על הרעה, פירש "עשק - ערער". ועוד, שלא יתכן לקראתו "עשק" בעבור ההתעשקות בכלל, מפני שכל הדברים הנעשים על ידי אדם אינם נעשים רק על ידי התעסקות, ומה טעם לקריאת השם הזה על הבאר הזה. ופירש "עשק - ערער", ולא מריבה על שם "ויריבו", מפני שהבאר האחרת קראו אותה "שטנה" שפירושה מריבה.

כי התעשקו עמו התעסקו עליה במריבה וערעור.

"התעשקו עמו - התעסקו עליה", מפני שכתוב אחריו **"ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עליה"** שטעמו כמו 'על הבאר הראשונה'. ואל יקשה עליך בעבור שמלת "עמו" כנוי לזכר, והבאר בלשון נקבה, כי פירושו: התעסקו עמו עליה, והוא מקרא קצר. ופירש מלת התעשקו - "במריבה וערעור", ולא 'ערערו' בסתם, כמו מלת **"עשק"** שפירש אותה "ערעור", מפני שעשק הוא שם מורה על ענין מה, ואמר שהמכוון פה הוא הערער. אבל התעשקו הוא פועל, ואם יפרש אותה ערערו כפי הוראתה, לא נדע הערעור ההוא איזה מין ערעור הוא, לפיכך הוכרח לפרש אותה ואמר: **"התעשקו במריבה וערעור"**. ומפני שהעשק אינו נופל בראשונה על הערעור, כי הערעור הוא המתחייב מן ההתעשקות, ולא יפול עליה אלא לשון יציאה, כמאמר רבותינו ז"ל: **"משפחה שיצא עליה ערער"**, לפיכך הוצרך לומר **"התעשקו עליה במריבה"**. ומפני שהמכוון פה הוא הערער, הוצרך לומר **"ערער ומריבה"** שניהם יחד, האחד לתיקון הלשון והאחר בשביל המכוון.

פרק כו, כב

ופרינו בארץ -

ונפוש בארעא.

כי הו"ו השיבו לעתיד. ואף על פי שיצדק שיהיה פועל עבר, אף על פי שהוא בוי"ו, מכל מקום הענין מוכיח שהוא עתיד, כי אחר ההרחבה צריך זמן רב לפרות, ואיך יאמר כי עתה הרחיב גם פרינו.

פרק כו, כו

ואחזת מרעהו -

וסיעת מרחמוהי.

בבראשית רבה. כרבי נחמיה ולא כרבי יהודה דאמר: **"אחזת מרעהו היה שמו"**. ופירוש **"סיעת"** כת, ופירוש **"מרחמוהי"** - מאוהביו, ומ"ם **"מרחמוהי"** מ"ם השמוש ולכך אין תי"ו **"ואחזת"** תי"ו הסמיכות.

פרק כו, כח

תהי נא אלה בינותינו -

האלה אשר בינותינו מימי אביך תהי גם עתה בינותנו וביניך.

דאם לא כן מאי **"בינותינו"** ומאי **"בינינו וביניך"**, בחד מינייהו סגי. ופירוש **"נא"** כמו עתה וזה שאמר **"תהי גם עתה"** והוסיף מלת **"גם"**, מפני שאותה הברית

שעשה עם אברהם חזר לעשותה גם עתה עם יצחק. גם הוסיף מלת "אשר" על מלת "בינותינו" וה"א על מלת "אלה", מפני שהוא ספור מה שנעשה עם אברהם וצריך לומר האלה בה"א, ו"אשר" על מלת "בינותינו", להורות על האלה הקדומה שנעשתה בינו לבין אברהם.

פרק כו, כט

אתה גם עתה -

עשה עמנו כן.

זהו פירוש **"אתה עתה ברוך ה"**. והרצון בזה כמו שהשוה עצמו עם יצחק בענין העדר הרעה ואמר **"אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך"** שפירושו כמו שלא עשינו גם אנחנו לך שום רעה, כן השוה עצמו עם יצחק גם בענין הטובה ואמר **"וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום"** כן גם אתה עשה עמנו כן עתה **שאתה ברוך ה'** ויש לך כח לעשות עמנו טוב. וכמוהו נאמר לאברהם **"כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי"**. ולכן צריך לגרוס לפי הפירוש הזה "עתה גם אתה עשה עמנו כן" שפירושו, ועתה מחוייב גם אתה לעשות לנו כן. והסופרים תפשו סדר הכתוב וכתבו **"עתה"** אחר מלת **"אתה"** דאם לא כן מאי "גם עתה עשה עמנו כן", דמשמע כמו שעשית עמנו בפעם הראשונה, והוא לא עשה להם טובה מעולם אלא הם עשו לו, כמו שכתוב **"וכאשר עשינו עמך רק טוב"**. ועוד, שההשוואה הזאת צריך שתהיה דומה להשוואה הראשונה, וכמו שההשוואה הראשונה שבענין העדר הרעה היא בינם לבינו, כן ההשוואה השנית, שבענין עשיית הטוב, צריך שתהיה בינם לבינו, לא בין הפעם הראשונה והשנית. גם יתכן לגרוס: "אתה גם אתה עשה עמנו כן" שניהם באל"ף, ותהיה הראשונה מלשון התורה והשנית מלשון הרב. והוסיף עליה מלת "גם" כאלו אמר שמלת "אתה" הכתובה בתורה פירושה: גם אתה עשה עמנו כן. ובמלת **"עתה ברוך ה"** לא פירש כלום, כי אין צורך בה. וזהו הפירוש היותר נכון לפי מנהג הרב, שבכל מקום מביא לשון הכתוב תחלה ואחר כך מביא הפירוש עליו. ועל שתי הגרסאות מלת "גם אתה" צריך שתהיה באל"ף ולא בעי"ן.

פרק כו, לג

שבעה -

על שם הברית.

כי שבועה מגזרת שבעה, והראיה מן הכתוב אחריו **"על כן שם העיר באר שבע"**, ובפרשת וירא **"על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם"**. ואין צורך לדברי האומר ש"נקרא כן על שני דברים, או היא עיר אחרת".

פרק כו, לה**מרת רוח -****לשון ממרים.**

ולא מלשון מרירות, כי המרירות שרשו מרר ו"מורת רוח" ו"ממרים" שרשן "מרה",
ופירושו: כל אחת מהן היתה מרת הרצון. והוא שם בפלס **"ולדבר אל ה' תועה"**,
או בינוני והתי"ו כתי"ו **"ושבת לנשיא"**.

ליצחק ולרבקה -**שהיו עובדות עבודה זרה.**

בבראשית רבה: "למה ליצחק תחלה, אלא על ידי שהיתה רבקה בת כומרים לא
היתה מקפדת בטנופת עבודה זרה, וזה על ידי שהיה בן קדושים היה מקפיד על
טנופת עבודה זרה, לפיכך ליצחק תחלה".

פרק כז**פרק כז, א****ותכהין -****בעשן של אלו שהיו מעשנות ומקטרות לעבודה זרה.**

ומפני שהיה יצחק מקפיד בטנופת עבודה זרה יותר מרבקה, כהו עיניו ולא עיניה,
וסמיכות פרשיות קא דריש. ולשון תנחומא: **"ותכהין עיניו** - מה כתיב לעיל מיניה
'ותהיין מרת רוח'. לפי שהיתה השכינה בביתו של יצחק ועמד עשו ונשא מבנות
נען והיו מעשנות ומקטרות לעבודה זרה שלהן בביתו ונסתלקה שכינה מביתו
והיה רואה יצחק ומצר מאד מפני זה כהו עיניו מן הכעס".

פרק כז, ג**שא נא -****חדד סכינך ושחוט יפה שלא תאכילי נבלות.**

בבראשית רבה. פירוש: שלא תהיה הסכין פגומה. ואם תאמר, נהי דעשו הוה
מהימן ליה דבחזקת כשר הוה בעינוהי, סוף סוף כיון דהוה שחיט ליה לעופא בהדי
דפרח, ליחוש דילמא עביד ליה חלדה. כבר תרצו בגמרא פרק השוחט: "חזינן
גדפי דמיפרמי". פירוש: שהיו כרותות, ואי עביד חלדה מבפנים, היה יוצא רוחב פי
החץ בין הכנפיים, ולא היה חותכן. והדר פריך: "והא בעי כסוי" והיאך היה מתיר
לו לשחוט עופא בהדי דפרח. וכי תימא דמכסי ליה. והאמר רבי זירא אמר רב:

השוחט צריך שיתן עפר מלמטה ועפר מלמעלה, שנאמר **"וכסו בעפר"**, עפר לא נאמר אלא **'בעפר'**. ומשני "דמזמן ליה לעפר דכולא פקתא", שכותש אותו כדי שיהא עפר תיחוח, ומזמנו לכך.

וצודה לי ציד -

מן ההפקר ולא מן הגזל.

דאם לא כן **"לי"** למה לי, הרי כתיב בתריה **"והביאה לי ואוכלה"**, אלא על כרחך לומר הראוי להיות לי הוא דקאמר, דהיינו מן ההפקר שהכל זוכים ממנו, לאפוקי מן הגזל דאינו ראוי להיות שלו.

פרק כז, יב

ימשני -

כמו ממשש בצהרים.

מבעלי הכפל על משקל **"יסובני"**.

פרק כז, יט

אנכי עשו בכרך -

אנכי המביא לך, ועשו הוא בכרך.

דאם לא כן היה משקר.

עשיתי -

כמה דברים אשר דברת אלי.

פירוש: פעמים אחרות, לא כאשר דברת אלי **"וצודה לי ציד ועשה לי מטעמים"**, דאם כן היה משקר.

פרק כז, כא

גשה נא ואמשך -

אמר בלבו: אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו.

אינו רוצה לומר מתוך רשעותו היה עושה זה, שהרי בחזקת כשר היה אצלו, שהיה צד ומרמהו בפיו כדלעיל, ולולא זה לא היה מאמינו לאכול משחיטתו, שהיה חושדו שמא יאכילנו נבלות וטרפות או מן הגזל, אלא שהיה חושב שככה הוא מנהגו כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה או במקומות הטנופת וכיוצא בהן, כדפירש הרמב"ן ז"ל. וכן מה שאמר "אבל עשו בלשון קנטוריא דבר" אינו מורה

על רשעותו, כי יש הרבה בני אדם שדבריהם בלשון קנטור, אף על פי שהם אנשים כשרים.

פרק כז, כז

כריח השדה אשר ברכו ה' -

שנתן בו ריח טוב.

שפירוש **"אשר ברכו ה'"** שב אל השדה, כאלו אמר: כריח השדה אשר נתן בו ה' ריח טוב, והוא השדה של תפוחים לדעת רבותינו ז"ל בבראשית רבה. אבל לפי פשוטו **"אשר ברכו ה'"** שב אל **"בני"** הכתוב למעלה, כאלו אמר: ראה ריח בני אשר ברכו ה' כריח השדה, שנתן לו הקדוש ברוך הוא ריח טוב כריח שדה. וכתב "אשר נתן לך" לנוכח, אף על פי ש**"אשר ברכו ה'"** הוא לנסתר, מפני מאמר **"ויתן לך"** הבא אחריו שהוא לנוכח. שבזה יתפרש הוי"ו של **"ויתן"** כמשמעו ן שנתן לך הקדוש ברוך הוא ריח כריח שדה, ועוד יתן לך מטל השמים.

פרק כז, כח

ויתן לך -

יתן ויחזור ויתן.

פירשו בבראשית רבה : **"יתן לך - ברכות. ויתן לך - כבושיהן. יתן לך - שלך. ויתן לך - של אביך"**. לא שיתן לך מטל השמים ויחזור ויתן לך ממנו פעם אחר פעם, שזה בלתי תוספת הוי"ו נמי שמעין ליה, דומיא ד**"ויעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים"** שפירושם שיהיה זה תמיד. וכל זה אינו אלא לפי מדרשו שדרשו שמאמר **"אשר ברכו"** שב אל השדה, ולא קדמה לו ברכה אחרת קודם **"ויתן לך"** ומאמר **"ראה ריח בני"** אינו אלא ספור מה שראה בו שנכנסה עמו גן עדן כדלעיל, וכיון שלא קדמה ברכה אחרת קודם ברכת **"ויתן לך"**, יהיה הוי"ו של **"ויתן"** נוסף בהכרח. ולפיכך הוכרחו רבותינו ז"ל לדרוש יתן ויחזור ויתן, כאלו אמר יתן לך ויתן לך מטל השמים. אבל לפי פשוטו שפירשו מאמר **"אשר ברכו"** שהוא שב אל **"בני"**, ופירשו: ראה הברכה שברך אותך ה', בני שריחך **כריח השדה**, יהיה וי"ו של **"ויתן"** כמשמעו ן שנתן לך ריח כריח השדה, ועוד **יתן לך מטל השמים וגו'.**

מטל השמים -

כמשמעו.

שאף על פי שאין הטל עצמו ברכה, מכל מקום הוא גרמת הברכה, שעל ידו באים התבואות והפירות. אבל בעלי האגדה פירשו שהטל עצמו הוא ברכה. ואמרו

קצתם שהוא המן שהיה כמו טל, וקצתם אמרו זה ציון, שנאמר **"כטל חרמון שיורד על הררי ציון"** וזה שכתב רש"י:
"ומדרשי אגדה יש הרבה לכמה פנים".

פרק כז, כט

ארריך אורו ומברכיך ברוך -

והרשעים תחלתן שלוח וסופן יסורין לפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה.
 בבראשית רבה. ואף על פי שבלעם שאמר: **"מברכיך ברוך ואורריך אורו"** לישראל היה אומר זה, מכל מקום לא אמר להם כן אלא לפי הרגלו שהיה מורגל לדבר עם הרשעים, שתחלתן שלוח וסופן יסורין. והרמב"ן ז"ל טען על זאת האגדה **מו"אברכה מברכיך ומקללך אורו"** האמור באברהם, והשיב ש"חזר אחר זה ואמר **'ונברכו בך'**, והנה הברכה בראש ובסוף".

פרק כז, ל

אך יצא יצא -

זה יוצא וזה בא.

דאם לא כן **"אך"** למה לי, אלא על כרחך לומר שלא בא אלא למעט, שעד שלא נגמרה יציאתו בא אחיו.

פרק כז, לג

ויחרד -

כמשמעו לשון תמיהה. ומדרשו ראה גהינם פתוחה תחתיו.

אף על פי שפירוש "ויחרד" מענין תמיהה אינו כמשמעו, כי פירושו מענין פחד, עם כל זה אמר "כמשמעו לשון תמיהה" מפני שהמכוון פה מדרך הפשט היא התמיהה, לא הפחד של פתחה של גהינם, כי הוא דרך דרש בעלמא.

מי איפוא -

לשון לעצמו משמש עם כמה דברים.

פירוש: אין זאת המלה מורכבת מאיה ומפה, רק הוא לשון בפני עצמו, שהרי הוא משמש לכמה עניינים, פעם - עתה, כמו: **"מה לך איפה"**, פעם - אנה, כמו: **"איפה האנשים אשר הרגתם"**, ואלו היתה מורכבת מאיה ומפה לא היתה משמשת על כל אלה העניינים. ומה שכתב אחר זה "איפוא - איה פה" הוא הפירוש הסובל לפי המקום הזה, לא שהוא פירוש המלה הזאת בכל מקום, כי לא יתכן לפרשה איה פה במקום שפירושה עתה, ולא במקום שפירושה מה תארו.

מי הוא ואיפוא הוא.

מפני שפירוש "איפוא" הוא פה, כמו איה פה, ונשאר "מי" לבדו, ולא יתכן מבלתי מלה דבקה לו - מורה לנסתר או לנמצא או למדבר בעדו, הוצרך להוסיף עליו מלת "הוא" המורה על הנסתר שפירושה מי הוא המביא את המטעמים. ומפני שהן שתי שאלות, לפי הפירוש הזה: מי הוא שהביא המטעמים, ואנה הוא, הוצרך להוסיף וי"ו במלת איפוא, ואמר "מי הוא ואיפוא הוא".

ואכל מכל -

כל טעמים שבקשתי לטעום טעמתי בו.

בבראשית רבה. דאם לא כן "מכל" למה לי.

גם ברוך יהיה -

שלא תאמר כו' לכך הסכים כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן "גם ברוך יהיה" למה לי הא כבר ברכו.

פרק כז, לה**במרמה -**

בחכמה.

בעקבה, כמו "מאזני מרמה", דאם כן מאי "גם ברוך יהיה".

פרק כז, לו**הכי קרא שמו -**

לשון תימה כמו "הכי אחי אתה".

שהוא מבואר ממה שכתוב אחריו "ועבדתני חנם", שאם לא כן יהיה "ועבדתני חנם" שבקש ממנו זה, ואין הדבר כן, שהרי אמר לו מיד "נקבה שכרך עלי ואתנה". ומה שאמר "הכי - לשון תימה" ולא אמר ה"א זו משמשת לשון תמיהה, כמו שאמר אחר זה גבי "הברכה אחת" היא מפני שהוא סובר שהמלה בעצמה היא לשון תמיהה כמלת "וכי" בלשון חכמים, ולכך לא הספיק לו שם במה שפירש הנה, אבל הוצרך להאריך שם במשלים אחרים כמו "הבמחנים" ו"השמנה" בעבור הה"א:

שמה לכך נקרא שמו יעקב על שם סופו שהיה עתיד לעקבני.

פירוש: שמא בשביל שהיה עתיד לעקבני נקרא שמו יעקב, אם בנבואה אם על דרך ניבא ולא ידע מה ניבא. ולא אמר ההפך: שמא בשביל שנקרא שמו יעקב רצה לעקבני, דומיא ד"הכי אחי אתה", מפני שאין קריאת שמו יעקב סבה שיעקבנו כמו שהיותו אחיו סבה שיעבדנו חנם. גם לא אמר: וכי בשביל שהיה עתיד כו', כמו שאמר גבי "הכי אחי אתה", אלא בלשון שמא, שהוא כמסתפק, לזאת הסבה בעינה, שלא יחוייב שנקרא שמו יעקב על שם סופו, אלא שמא, שהוא כמסתפק.

פרק כז, לז

הן גביר שמתיו לך -

ברכה זו שביעית היא.

"מטל השמים" חד, "ומשמני הארץ" חד, "ורוב דגן" חד, "ותירוש" חד, "יעבדוך עמים" חד, "וישתחוו לך לאומים" חד, "הוי גביר לאחריך" חד, הרי כאן שבעה.

פרק כז, לט

משמני הארץ -

זו איטלייא.

בבראשית רבה. הוצרך לפרש פה מלת "משמני" שהוא מורה על איטלייא ולא כן בפסוק "מטל השמים ומשמני הארץ", מפני שפירוש "משמני" הראשון מורה על התבואות השמנות והפירות השמנות כפי סדר הכתוב, ופה מורה על המקומות השמנות, כי אחריו "יהיה מושבך", במושבך לא נאמר אלא מושבך.

פרק כז, מ

והיה כאשר תריד -

ויהיה לך פתחון פה להצטער.

אבל כל זמן שישראל מקיימין התורה לא יהיה לך פתחון פה להצטער, מפני שאין האדם מצטער מהצלחת חבירו ומברכותיו, אלא כשהוא רשע, כמו "מדוע דרך רשעים צלחה". ואין הפרש בין אמרו "והיה כאשר תריד" שפירושו כאשר תצטער על הברכות שנטל, ובין אמרו: והיה כאשר ירשיע אחיך, מאחר שהאחד מתחייב מהאחר, ולכן תפש זה במקום זה.

פרק כז, מב

מתנחם לך -

לחשוב מחשבה אחרת.

פירוש: להתחרט, כי החרטה היא "מחשבה אחרת" ממה שהיה חושב בתחלה, וכן כתב גבי "וינחם ה' כי עשה את האדם - כל לשון ניחום שבמקרא לשון מחשבה אחרת הוא".

ופשוטו לשון תנחומין מתנחם הוא על הברכות בהריגתך.

רוצה לומר שפשוטו של מקרא אינו אלא זה, שהרי גם הפירוש הראשון, שהוא מלשון חרטה, לפי פשוטו של מקרא הוא, אלא הכי פירושו: כשתרצה לפרשו מלשון תנחומין, כדעת בעלי האגדה, ויהיה לפי פשוטו של מקרא, כך פרשהו: מתנחם הוא בהריגתך, שפירוש הנחמה שיש לו על הברכות היא שיהרוג אותך, מפני שכשהוא מתפרש מלשון תנחומין מתפרש בשני אופנים: אם על דרך האגדה, שאתה חשוב בעיניו כמת, כאלו שתה הכוס של תנחומין שלך, ואם על דרך הפשט, מתנחם הוא על הברכות בהריגתך.

פרק כז, מה

גם שניכם -

כמו שמפורש בהמקנא לאשתו.

שם אמרו: עשו היה מעכב מלקבור את יעקב במערה, מפני שנקראת קרית ארבע על שם ארבעה זוגות: אדם וחווה - חד, אברהם ושרה - תרתי, יצחק ורבקה - תלת, פשו להו חד, ויעקב קבר שם את לאה בדידיה, האי דפש דידי הוא. אמרו לו: כבר מכרתה ליעקב. אמר להו: חזו לי איגרתא. אמרו ליה: במצרים היא, אזל נפתלי להביאה. אדהכי והכי אמר חושים בן דן, שהיה חרש, מאי האי. אמר ליה: הכי והכי. אמר ליה: ועד דאתי נפתלי יהא אבא מוטל בבזיון? שקל קולפא מחייה ארישיה ומית. באותה שעה נתקיימה נבואתה של רבקה שאמרה "**למה אשכל גם שניכם יום אחד**", ואף על פי שלא היתה מיתתן ביום אחד, קבורתן מיהא ביום אחד הוה.

פרק כח

פרק כח, ב

פדנה -

שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה ה"א בסופה.

בפרק קמא דיבמות ובבראשית רבה. ופריך התם והכתיב "**ישבו רשעים לשאולה**", ומשני: "ההוא בדיוטא התחתונה של שאול". פירוש: שהה"א של שאולה נמי במקום למ"ד הוא, והוה ליה כאלו כתוב ללשאול וכל חדא וחדא

משמשת עם שאול, והוא ליה כאלו אמר: לשאול לשאול, שפירושו לשאול של שאול, שהיא המדרגה השפלה שבשפלות, שכן דרכן בכל מקום לדרוש האות המשרת עם התיבה המחוברת לו. במגילה פרק קמא אמרו: מדהוה ליה למכתב זמן וכתב זמנם, קרי ביה זמן זמנם. ומדהוה ליה למכתב זמנם וכתב זמניהם קרי ביה זמן זמנם זמניהם, ובפרק אלו נערות מדהוה ליה למכתב נער בלא ה"א באחרונה, כמשפטה בכל מקום, וכתב נערה בה"א באחרונה, קרי ביה **נער נערה**, וכן **בתולות הבתולות** מיתורא דה"א הבתולות, וכהנה רבות.

פרק כח, ג

ואל שדי -

מי שדי בברכותיו למתברכין מפיו.

דאם לא כן, מה ענין זה השם, המורה על מי שאמר לעולמו די, במקום הזה.

פרק כח, ד

את ברכת אברהם -

שאמר לו "ואעשך לגוי גדול כו' והתברכו בזרעך", יהיו אותן הברכות האמורות בשבילך, ממך יצא אותו הגוי ואותו הזרע המבורך.

דאם לא כן 'ויתן לך כברכת אברהם' מבעי ליה, לא "**את ברכת אברהם**" דמשמע שנטלה ממנו ונתנה לזה, ולפיכך הוכרח לפרש שיהיו אותן הברכות עצמן האמורות לאברהם בשבילך, שממך יצא אותו הגוי המבורך. והא דלא פירש "**את ברכת אברהם**" לירושת הארץ - שיתננה לו ושיזכה בה הוא מכל שאר בניו, שאף על פי שנאמר לו בדרך כללות "**לזרעך אתן את הארץ**", לא יזכה בה אלא הוא, כדכתיב בתריה "**לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן אלהים לאברהם**" - משום דירושת הארץ מתנה היא ולא ברכה.

פרק כח, ז

וישמע יעקב -

הלך גם הוא אל ישמעאל.

הורה בזה שהו"ו של "**וילך**" אינה משמשת לחבור רק להפוך העתיד עבר, מפני שמלת וילך הוא נשוא המאמר ואינה צריכה וי"ו החבור.

פרשת ויצא

פרק כח, י

ויצא יעקב -

הכי גרסין: על ידי שבשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל ישמעאל, הפסיק הענין בפרשתו של יעקב וכתב "וילך עשו". משגמר חזר לענין ראשון. מפני שנתן שתי סבות לשני עניינים: האחת, שהחזרה לענין ראשון היא מפני הפסק פרשתו של יעקב בספור עשו. והשנית, שהפסק פרשתו של יעקב בספור עשו הוא שבסבת יעקב שצוהו אביו שלא יקח אשה מבנות כנען הלך עשו אל ישמעאל, כתב:

"על ידי שבשביל",

שפירושו: בשביל שבשביל, הראשון סבת החזרה, והשני סיבת ההפסקה. והיה ראוי להשלים סבת החזרה שפתח בה ואחר כך יתחיל סבת ההפסקה, אלא שכשהתחיל בסבת החזרה וכתב "על ידי", וכונתו לומר: על ידי שהפסיק, התחיל מיד בסבת ההפסקה ואמר "שבשביל שרעות בנות" כו', וכשהשלים סבת ההפסקה, שב להשלים סבת החזרה ואמר: "משגמר חזר לענין ראשון" וכאלו אמר: על ידי שהפסיק –

בשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו כו' –

משגמר חזר לענין ראשון. כי אין הפרש בין 'על ידי שהפסיק בשביל' לבין 'על ידי שבשביל כו' הפסיק'. ואם תאמר, אמאי לא קא משני הכא כדמשני גבי "ויצר ה' אלהים את האדם" שכבר כתב "ויברא אלהים את האדם" וגבי "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו'" שכבר כתב "ויעש אלהים את חית הארץ" שכלל שאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון, הכא נמי נימא "וילך פדנה ארם" כלל חניויתו והמקרים שקרו לו בהם וההבטחות שהבטיחו ה' בם בירשת הארץ וברבוי זרעו ושה' עמו בהליכתו ובחזרתו ואופן חבורו עם לבן וכיוצא בהם ואחר כך חזר ופירש אותם פה. יש לומר, דהכא נמי צריך לומר שזהו פרטו של ראשון, ולא הוצרך לפרש זה מפני שסמך על הבריתא דרבי אליעזר דלעיל. אך מפני שעדיין יש לטוען לטעון שלא היה לו להתחיל אלא מ"ויפגע במקום", ולא מ"וילך חרנה" שכבר נאמר "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם", לפיכך הוצרך לתת טעם על זה, ואמר: שמפני שהפסיק כו' משגמר חזר לענין ראשון. אבל גבי "ויצר ה' אלהים את האדם" שפירש כאן שיצירתו היתה מן האדמה ובתחלה סתם ברייתו מהיכן, וכן גבי "ויצר ה' אלהים את חית השדה" שהוצרך להתחיל כאן "ויצר" כדי לכלול העוף והבהמה לומר ששניהם נבראו מן האדמה, ומקושיית המקראות נלמוד שהעופות מן הרקק נבראו, הוכרח להזכיר גם בפעם השנית "ויצר ה' אלהים... כל חית הארץ" ולא הספיק עם "ויברא אלהים את האדם"

"ויברא אלהים... ואת כל עוף כנף למינהו" האמורים למעלה. אך קשה, למה לי טעמא דהפסקה, בלאו טעמא דהפסקה נמי אי אפשר שלא יאמר כאן "וילך" מכיון דהליכה דלעיל מיירי בהליכה האמתית שהיא ההגעה לחרן, והליכה דהכא מיירי בהליכה ההעברית שהיא יציאתו מבאר שבע, לא הגעתו לחרן, כדמפרש לקמן:

"יצא ללכת לחרן",

ודרך הלשון לומר תחלה: הלך פלוני למקום פלוני, ואחר כך חוזר ומפרש שבלכתו שם פגע כך וכך או פעל כך וכך, כמו "ויציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר" וכתב "ויהי כהוציאם אותם החוצה". ועוד, מאי "חזר לענין ראשון" דקאמר, הא אין זה ענין ראשון, דהכא מיירי בהליכה העברית והתם מיירי בהליכה האמתית. דליכא למימר דהתם נמי בהליכה העברית קמיירי: דאם כן הוה ליה לפרושי התם כדהכא. ועוד, בשלמא הכא על כרחו להוציאו ממשמעו משום דכתיב בתריה "ויפגע במקום", אלא התם אמאי לא. אלא שכל זה אינו אלא אם יהיה פירוש "יצא ללכת לחרן" על הליכת הדרך שבין באר שבע לחרן, אבל אם יהיה פירושו על יציאתו מבאר שבע בלבד כדרכי ברכיה בשם רבי יצחק דאמר "כלישניהון דבריתא הוא לומר אזל פלן בקיסרי, ועדיין הוא על זבדייא", תו ליכא לאקשווי קושיא קמייתא, משום דאי אפשר לומר שבהעתקו מבאר שבע פגע בכך וכך או פעל כך וכך, שהרי הפגיעה שפגע או הפועל שפעל לא היתה כשנעתק, אלא בלכתו בדרך שבין באר שבע לחרן. הלכך על כרחך לומר שאחר שיצא ללכת בחרן בעודו בדרך פגע במקום, ולפיכך הקשה רש"י ואמר "וילך חרנה" למה נאמר, הרי כבר הודיענו זה למעלה "וילך פדנה ארם", ואין הפרש בין אם יפורש כמשמעו או יצא ללכת כדהכא. ולא קושיא בתרייתא, משום דכיון דמ"וילך פדנה ארם" שמעינן שיצא מבאר שבע, קורא ל"וילך חרנה" דהכא, שפירושו יצא מבאר שבע, ה"ענין הראשון", אף אם יהיה פירוש "וילך פדנה ארם" כמשמעו.

ויצא -

לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה.

פירוש: מאחר שחזר לענין ראשון שהוא "וילך פדנה ארם", הנה כמו שלא הזכיר שם יציאתו מפני שהוא מובן ממאמר "וילך פדנה ארם", שאי אפשר ללכת בלתי יציאתו מבאר שבע, כך לא היה לו להזכיר פה יציאתו מאחר שכתב "וילך חרנה":

מגיד שיציאת הצדיק מן המקום עושה רושם.

דכיון דמ"וילך חרנה" משמע כאלו כתוב ויצא, וחזר וכתב עוד ויצא, הרי כאן יציאות שתיים, חד ליציאת גופו וחד ליציאת הודו והדרו. שכל זמן שהצדיק בעיר

כל העם מתביישין מפניו ומכבדין זה לזה ונמשכין אחר מעשיו הטובים ודיניו והוראותיו, וזהו זיו העיר והודה והדרה, כמו שאמרו בגיטין פרק הניזקין על החכם הנמצא בעיר ו מתנהגים על פיו - "וצדיק יסוד עולם", אבל כשפנה הצדיק משם אז איש כל "הישר בעיניו יעשה", "ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד" "ותעלולים ימשלו בהם" וזהו:

"פנה זיוה והודה והדרה".

אבל בבראשית רבה אמרו "'ויצא יעקב' - וכי לא יצא אלא יעקב, והלא כמה חמרים יצאו, כמה גמלים יצאו ואת אמרת 'ויצא'. רבי עזריה בשם רבי יהודה בן רבי סימון ורבי חנן בשם רבי שמואל בר רב יצחק אמרו: כשהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, ודכוותה 'ותצא מן המקום אשר היתה שמה' וכי לא יצאה משם אלא היא, והלא כמה חמרים כמה גמלים יצאו משם". ונראה שדעתם לומר דמדאפקיה בלשון יחיד "ויצא יעקב" וכן "ותצא מן המקום" והיוצאים היו רבים, שמע מיניה שלא דבר הכתוב על יציאת גופם אלא על יציאת הזיו וההדר שפנו משם, וכאלו אמר: ויצא זיו יעקב, ויצא זיו נעמי. אך מלשון רש"י דקאמר "לא היה צריך לכתוב אלא 'וילך'" לא משמע כן. ולא ידעתי איך הניח רש"י הבראשית רבה ופירש פירוש אחר. ושמה מצא זה במקום אחר, והניח הבראשית רבה מפני שמ"ויצא" ולא 'ויצאו' לא קשיא, דאיכא למימר שאמר "ויצא" בלשון יחיד מפני שיעקב הוא העיקר וכן בנעמי. ואם תאמר, בשלמא גבי נעמי כיון שיצאת משם פנה זיוה מפני שלא היתה שם אלא הצדקת ההיא לבדה, אלא הכא הרי נשאר שם יצחק. כבר תרצו על זה בבראשית רבה, שאינו דומה זכותו של צדיק אחד לזכותן של שני צדיקים.

וילך חרנה -

יצא ללכת לחרן.

אינו רוצה לומר שפירוש "וילך" - ללכת, שלא מצינו בשום מקום עתיד או עבר במקום מקור. אלא הכי פירושו: שההליכה הזאת היא העברית שדרך בני אדם לומר על מי שיצא ממקומו ללכת למקום פלוני: כבר הלך למקום פלוני. וכך אמרו בבראשית רבה: "רבי ברכיה בשם רבי יצחק אמר 'לישניהון דבריתא לומר: אזל פלן בקיסרי, ועדיין הוא על זבדייא, ולא שהלך ממש, דאם כן מאי 'ויפגע במקום', והלא כשפגע בו קודם הגעתו לחרן היה. אלא על כרחך לומר שפירוש "וילך" בהליכה העברית קמיירי ולא הליכה אמיתית, שאין דרך המקרא לומר שהלך עד מקום פלוני ואחר כך ישוב לבאר המקרים שקרו לו בדרך קודם הגעתו שם, אלא כשיחזיר העניין מתחלתו לומר: ויהי בלכתו קרו לו כך וכך. והתימה על החכם אבן עזרא שאמר שהוא "כמשמעו ושב לבאר מה שפגע בדרך". גם אי אפשר לפרש

"ויפגע" וכבר פגע, מפני שפירוש וכבר פגע קודם הספור הנזכר למעלה, שהוא היציאה וההליכה, לא קודם ההליכה לבדה, כי אין לשון 'וכבר' נופל רק על קודם הספור הקודם בכללו.

פרק כח, יא

ויפגע במקום -

לא הזכיר הכתוב באי זה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו **"וירא את המקום מרחוק"**.

פירוש: משום דפתחות ב"ת במקום מורה על המקום הידוע או הנזכר למעלה, הוצרך לומר, שהוא הר המוריה הנזכר למעלה, שנאמר בו **"וירא את המקום מרחוק"** זהו הנראה בתחלת העיון. אך קשה, אם כן מאי "לא הזכיר הכתוב באי זה מקום", והלא ה"א הידיעה בכל מקום כך דרכו שלא יזכיר בו הדבר אשר ה"א הידיעה מורה עליו. ואין לומר שפירוש ו"לא הזכיר הכתוב באי זה מקום" שלא הזכיר הכתוב למעלה שום מקום עד שיהיה ה"א מורה עליו, שהרי הוא עצמו כתב אחר זה "אלא במקום הנזכר במקום אחר הוא הר המוריה" הרי שהזכירו הכתוב למעלה, ואין הפרש אם הזכירו סמוך לו או רחוק ממנו. ועוד, מאי שנאמר בו **"וירא את המקום מרחוק"** דקאמר, דמשמע דמלשון **"וירא את המקום"**, שקראו **"מקום"**, הוא דמפיק לה, ולא מפתחות הבי"ת. ועוד מנא ליה לומר שהוא הר המוריה, דילמא הוא חברון הנזכר למעלה שהוא היותר קרוב לבאר שבע מקום מושבו, כנראה מדברי רבי יוסי בן זימרא שאמר "שבאר שבע עומד בדרומו של יהודה, וירושלם בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין" וחברון היא בתוך גבול יהודה, כדכתיב **"ולכלב בן יפונה נתן חלק בתוך בני יהודה על פי ה' אל יהושע את קרית ארבע אבי הענק היא חברון"** הרי לך מכאן שכשיצא יעקב מבאר שבע ללכת להר המוריה שהיא בירושלם, עבר תחלה מחברון ואחר כך הלך להר המוריה. אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: מדלא נתפרש בכתוב כלל אי זה מקום הוא, אלא סתם ואמר **"ויפגע במקום"**, על כרחך לומר שהמקום הזה שם פרטי הוא, שנקרא שמו מקום ויחוייב מזה שהוא הר המוריה שכתוב בו **"וירא את המקום מרחוק"** שאינו רוצה לומר המקום שאמר לו ה', שהרי המקום שאמר לו ה' הוא "ארץ המוריה", כדכתיב **"ולך אל ארץ המוריה"** וכבר כתוב **"ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים"** ועל כרחך לומר שמה שחזר ואמר **"ביום השלישי... וירא את המקום מרחוק"** אינו אלא בעד הר המוריה עצמו, שלא גלהו לו ה', אלא שראה ענן קשור עליו כדפירש רש"י ז"ל, וכיון שלא הודיעו לו ה', אף על פי שהבין הוא מעצמו מהענן הקשור עליו שהוא ההר שאמר לו **"על אחד ההרים אשר אומר אליך"**, מכל מקום כיון שלא הודיעו לו, אין לומר עליו **"וירא את המקום"** דמשמע המקום שיעד

לו, אלא על כרחך לומר שאותו הר "מקום" שמו. ובאומרו פה "ויפגע במקום" ולא הזכיר למעלה 'המקום' איזה מקום הוא, הרי הוא כאלו אמר: ויפגע בהר המוריה ששמו "מקום". ומה שאמר "במקום הנזכר במקום אחר" פירוש בענין אחר, שאינו מענין הספור הזה עד שיאמר בו שהוא הנזכר למעלה, מכל מקום כיון שנקרא שמו הפרטי "מקום" למדנו שהוא המקום הנזכר פה.

ויפגע -

כמו "ופגע ביריחו", "ופגע בדבשת".

שפירושם מלשון חנייה, ולא מלשון פגישה.

ורבותינו דרשו לשון תפלה כמו "אל תפגע בי", למדנו שתיקן תפילת ערבית.

בבראשית רבה וברכות פרק תפלת השחר. ופירוש "במקום" - שמו של הקדוש ברוך הוא ונקרא כן לפי שהוא מקומו של עולם, כדאיתא בבראשית רבה "אמר רבי יוסי בן חלפתא: אין אנו יודעין אם הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם אם עולמו מקומו, כיון דכתיב 'הנה מקום אתי' הוי אומר שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו". וקשה, דבפרק גיד הנשה אמרין: "כד צלי הוה בעי למהדר. אמר הקדוש ברוך הוא: צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, מיד בא השמש, כדכתיב 'וילן שם כי בא השמש'" אלמא כשהתפלל ערבית אכתי לא שקעה חמה, ואלו בפרק קמא דברכות שנינו "מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ותניא חכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הככבים", ואם כן היאך התפלל ערבית קודם ששקעה חמה. בשלמא לרבי יהושע בן לוי דאמר: תפלות באמצע תקנום, מצינן למימר שהתפלל תפלת ערבית ברישא ואחר כך קרא קריאת שמע לאחר ששקעה החמה בשעת צאת הככבים, אלא לרבי יוחנן דאמר "אי זהו בן העולם הבא, זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית" מאי איכא למימר. כבר תרצו התוספות בפרק תפלת השחר, דקיימא לן כרבי יהודה דאמר זמן תפלת המנחה עד פלג המנחה, ומיד מתחיל זמן הערבית וקרין ביה קריאת שמע. אי נמי, סבירא ליה כהני תנאי דאמרי משעה שקדש היום ומשעה שבני אדם נכנסין להסב, דהיינו סעודת ערב שבת שהיא מבעוד יום, וכהיא דרב דהוה מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע כדמתרץ רבי יהודה ופליג אמתניתין דקתני משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואכולהו תנאי דאמרי דזמן קריאת שמע דערבית הוא לאחר שקיעת החמה.

ושינה הכתוב ולא אמר ויתפלל, ללמדך שקפצה לו הארץ.

ואף על גב ד"ויפגע" נמי לשון תפלה הוא, כדכתיב **"ואל תפגע בי"**, מכל מקום מדהוה ליה למכתב ויתפלל, שהוא הלשון המיוחד לתפלה, וכתב "ויפגע" שהוא משמש לתפלה ולפגישה, שמע מיניה תרתי: התפלל וגם קפצה לו הארץ, שהקפיצה לשון פגישה הוא, "כאדם הפוגע בחבירו שבא כנגדו", אף כאן נעקר הר המוריה ובא כנגדו כדלקמן. ולשון קפיצה מ"לשון **'לא תקפוץ את ידך'** הוא, שנתקצרה הארץ ונתקמצה לו" כן פירש רש"י בפרק גיד הנשה. ואם תאמר, אימא כולה קרא להכי הוא דאתא, ולא לתפלה. יש לומר, אם כן לימא קרא ויפגוש, שהוא הלשון המיוחד לפגישה, מדכתב לשון פגיעה שהוא משותף לפגישה ולתפלה, שמע מיניה תרתי.

כי בא השמש -

היה לו לכתוב 'ויבא השמש וילן'.

אף על פי שאין הפרש בין 'ויבא השמש וילן' ובין 'וילן שם כי בא השמש', שבשניהם יחד משמע שבא השמש קודם וילן, מכל מקום כשיכתוב 'ויבא וילן' נראה כמספר סדר העניינים כפי מה שעברו, אבל כשיכתוב **"וילן שם כי בא השמש"** שנתן סיבה ללינתו שם, משמע שלא היתה כוונתו ללון שם, אם לא שבא השמש. וזה לא יאמר אלא בדברים הפתאומיים הבאים לאדם בלתי ידיעה קודמת, לא בביאת השמש שטרם בואה שעה ושתי שעות משערים המקום שילינו שם, אלא על כרחך לומר ששקעה שלא בעונתה. וזה שכתב רש"י בפרק גיד הנשה: "למה לי למכתב **'כי בא השמש'** אלא ללמדנו ששקעה קודם זמנה", פירוש: לא היה צריך לכתוב שסבת לינתו שם היה מפני שבא השמש, דסתם הולכי דרכים אין לינתם אלא מפני שקיעת החמה, אלא על כרחך לומר ששקעה פתאום קודם זמנה.

וישם מראשותיו -

עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"מאבני"** דמשמע טובא, בחד סגי. ואם תאמר, מנא ליה לומר שלקח אבנים הרבה, דילמא ויקח אבן אחת מאבני המקום הוא דקאמר, והיינו דכתיב בתריה **"ויקח את האבן אשר שם מראשותיו"**. כבר תרצו התוספות בפרק גיד הנשה שזהו לפי פשוטו של מקרא, אבל לפי מדרשו לא היה לו לכתוב אלא 'ויקח אבן' כמו **"ויקחו אבן וישימו תחתיו"**, שהרי הכתוב לא בא לסתום אלא לפרש, אלא מדכתיב **"מאבני"** שמע מיניה אבנים טובא הוו. אבל מה

שאמרו בפרק גיד הנשה: "כתיב **'ויקח מאבני המקום'** וכתוב **'ויקח את האבן'** אמר רבי יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן האבנים למקום אחד,

וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו,

תנא וכלן נבלעו באחת". ופירש רש"י: "נעשו אבן אחת", דמשמע שאותן האבנים לא היו סביב ראשו להגן עליו מפני חיות רעות, דאם כן מאי "עלי יניח צדיק זה ראשו" דקאמר, הא לא הניח ראשו בשום אחת מהן, אלא הסתיר ראשו לתוך סביבם שלא יטרפוהו חיות רעות ואם היה מניח ראשו על שום אחת מהן מה תועלת בסבוב האבנים, הרי החיות היו טורפות אותו. וצריך לומר שהן אגדות חלוקות. אלא שאם כן לא היה לו לרש"י ז"ל לחבר שתיהן כדמות אגדה אחת, לומר מתחלה עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות, שהיא האגדה של בראשית רבה, ולסיים בה "התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו" כו', שהיא האגדה של גיד הנשה, מאחר שהן חלוקות. לפיכך על כרחינו לומר שפירוש "עלי יניח צדיק זה ראשו", עלי יסמוך צדיק זה ראשו, שאף על פי שכלן היו סביב לראשו, מכל מקום אותה האבן שקדקדו נוגע בה מבפנים היא יותר מעולה משאר האבנים, שהן לצד קדקדו, שאינן נוגעות לראשו. אי נמי, אותה האבן ששם תחת ראשו לא היתה מהמרזב אלא אבן אחרת היתה לפניו מהמרזב, ואפילו הכי היו מריבות זו עם זו, זאת אומרת כו' מפני שכל אחת מאבני המרזב היתה רוצה להיות תחת ראש הצדיק לפניו מהמרזב. ומה שתרצו בקושית כתיב **"מאבני"** וכתוב **"האבן"**, שנבלעו ונעשו כלן אבן אחת ולא אמרו מאי **"מאבני"** אבני המרזב ומאי **"האבן"** האבן שהיתה תחת ראשו, הוא מפני שבשניהם יחד כתוב **"מראשותיו"** ומשמע שהאבן הכתוב באחרונה הוא האבן הכתוב בראשונה. ומה שלא אמרו **"מראשותיו"** שבמלת **"מאבני"**, פירוש מצד ראשותיו, שעשאן כמין מרזב, ו**"מראשותיו"** שבמלת **"האבן"** פירושו תחת ראשותיו, ולכן היה אבן אחד בלבד, הוא מפני שהמ"ם בשניהם הוא בשוא ונראה שפירוש המ"ם שבשניהם אחד הוא. אבל יש לתמוה על בעלי האגדה היאך לא השגחו על מ"ם **"מראשותיו"** שהוא בשוא, ואם כדבריהם שפירשו אותו מ"ם השמוש שהוא במקום מן, כמו שנראה מאמרם "עשאן כמין מרזב סביב לראשו" היה ראוי שינקד בצרי, כמשפט כל הממ"ן הבאים עם הרי"ש, מלבד מועטים שבאו בחירק. ושם יש לומר, שבעלי האגדה אינם מקפידים על הנקוד, מפני שראו שקצת מאותיות השמוש משתנים בנקוד, כשי"ן השמוש שהיא נקודה בכל מקום בסגול ונשתנו קצתם ובאו בשוא במקום סגול.

פרק כח, יג

נצב עליו -

לשמרו.

בפרק גיד הנשה תנא: "עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, יורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה. בעו לסכוניה, מיד **'והנה ה' נצב עליו'**". ופירש רש"י "לשמרו". והיינו אליבא דמאן דאמר **"עליו"** על יעקב, ולא כמאן דאמר **"עליו"** על הסולם, משום דפשטיה דקרא מוכח כותיה, דמדקאמר **"עולים"** תחלה ואחר כך **"יורדים"**, ואין זה אלא במלאכים של לוייה, שמלאכים שלוהו בארץ אינן יוצאין בחוצה לארץ, ולפיכך עלו תחלה ואחר כך ירדו מלאכי חוצה לארץ ללוותו בחוצה לארץ, כמו שדרשו בבראשית רבה. וביני ביני, בין עליית מלאכי ארץ ישראל לירידת מלאכי חוצה לארץ, נשאר יעקב בלא שמירה והיה צריך לשמירה בלי ספק, וצריך לומר בהכרח דפירוש **"והנה ה' נצב עליו"** אינו אלא על יעקב לשומר.

שכב עליה -

קפל הקדוש ברוך הוא כל ארץ ישראל תחתיו.

בבראשית רבה. ובפרק גיד הנשה אמרו: **"הארץ אשר אתה שוכב עליה וגו'"** מאי רבותיה" ופירש רש"י: "וכי ארבע אמות משכבו הבטיחו לתת לבניו". "אמר רבי יצחק: מלמד שקפלה הקדוש ברוך הוא לכל ארץ ישראל והניחה תחתיו שתהא נוחה לכבש לבניו". ופירש רש"י:

"כארבע אמות של משכבו".

ואינו רוצה לומר שהבטיחו שתהא כל הארץ נוחה לכבש לבניו כמו הארבע אמות של משכבו, ויהיה פירוש **"הארץ אשר אתה שוכב עליה"**, כמו כל הארץ אשר אתה שוכב עליה, וכנוי **"אתננה"** שב אל כל הארץ בכללה, ואם לא נזכרה, כי זה רחוק הוא. ועוד, שאם כן מה צורך לקפילה. אלא הכי פירושא: **"הארץ אשר אתה שוכב עליה"**, שהיא כל הארץ בכללה, שהיתה כלה קפולה תחתיו, **"לך אתננה ולזרעך"**. ובא רבי יצחק ונתן טעם על הקפילה, ואמר שלכך קפלה כלה והשיבה לארבע אמות, כדי שתהא נוחה לכבש לבניו כארבע אמות של ארץ משכבו, שכל הארץ כלולה בה. ולא הספיק לו עם ההבטחה לבדה אלא על ידי הקפילה, מפני שהפרש גדול יש בין הכח והפועל ולכן **"ירה יור ויאמר חץ תשועה לה"**.

פרק כח, יד

ופרצת -

וחזקת כמו "וכן יפרוץ".

לא כמו **"פן יפרוץ במ"** שהוא לשון הריסה. אבל הרד"ק פירש: "כלם מענין הריסה ונתיצה, כי פירוש **"וכן יפרוץ"**, **"ומקנהו פרץ בארץ"**, **"ויפרוץ האיש מאד"** הוא כאלו מרבוים יפרצו הגדרים, שלא יכילם מקום נגדר".

פרק כח, טו**אנכי עמך -**

לפי שירא מעשו ומלבן.

דאם לא כן מאי "אנכי עמך", דמשמע למגן לך.

עד אשר אם עשיתי -

אם משמש בלשון כי.

שכיון שכי משמש בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא, כדאיתא בשילהי גיטין, הנה גם "אם" משמש בלשון כי. והוכרח לפרש מלת "אם" פה שהוא במקום "כי", מפני שמלת "אם" מורה על הספק ומלת "אשר" הקודמת מורה על הודאי, ואי אפשר שיתחברו בנושא אחד, כי הם כדמות סותרים.

דברתי לך -

וכן כל לי ולך ולו ולהם הסמוכים אצל דבור משמשים לשון על.

כבר פירשתי זה בפרשת חיי שרה בפסוק "ואשר דבר לי".

פרק כח, טז**ואנכי לא ידעתי -**

שאלו ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה.

דאם לא כן, מאי נפקא מינה אם לא ידע.

פרק כח, יז**כי אם בית אלהים -**

אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זימרא: הסולם הזה עומד בבאר שבע

ושפועו מגיע כנגד בית המקדש.

עד כאן לשון רבי אלעזר בבראשית רבה. פירש רש"י ושפועו דהכא הוא אמצע שפועו, לא סוף שפועו, שהוא ראש הסולם, מפני שיעקב היה אז בלז, כדכתיב "ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה" ואם היו רגלי הסולם בבאר שבע וראש הסולם כנגד בית המקדש, היה יעקב אבינו חוץ מהסולם, שהרי באר שבע הוא בדרומו של יהודה ובית המקדש הוא בצפונו בגבול שבין יהודה ובנימין, ולוז שהיא בית אל, הוא בצפונו בין נחלת בנימין ובין בני יוסף, ואם כן מה היא מעלתה של לוז עד שקראה יעקב אבינו "בית אלהים" ו"שער השמים", הרי לא היו שם לא רגלי הסולם, שהוא המקום שמשם עלה

לשמים, ולא מקום ראש הסולם, שבו שער השמים, לפיכך פירש שפועו אמצע שפועו, אבל סוף שפועו שהוא ראש הסולם בלזו היה, דהשתא הוי לזו בעד שער השמים, ואמצע שפועו כנגד בית המקדש, ורגלי הסולם בבאר שבע שיצא משם. ולבי מגמגם מאד בפירוש זה משום דמלשון הבראשית רבה דקאמר: "מאי טעמא דרבי אלעזר 'ויצא יעקב מבאר שבע... ויחלום והנה סולם... ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה'. ורבי יהודה בן רבי סימון אמר: הסולם הזה עומד בבית המקדש ושפועו מגיע עד בית אל". מאי טעמא 'ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה... ויקרא שם המקום ההוא בית אל', נראה שרבי אלעזר סובר שרגלי הסולם היו בבאר שבע וראש הסולם בבית המקדש, ורבי יהודה סובר שרגלי הסולם היו בבית המקדש וראש הסולם בבית אל ולכן לא נתן הטעם של כל אחד מהם אלא משני מקראות, האחד על רגלי הסולם והאחר על ראש הסולם, ואילו היה כפירוש רש"י היה לו להביא שלש מקראות בטעמו של רבי אלעזר: האחד על רגלי הסולם, והאחר על אמצע שפועו, והאחר על ראש הסולם, או לפחות אחד על רגלי הסולם ואחד על ראש הסולם.

ושאמרו רבותינו: צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה. ועוד אמרו: יעקב קראו בית אל וזו לזו היא ולא ירושלם, ומהיכן למדו לומר כן, אני אומר שנעקר הר המוריה ובא לכאן כו'.

פירוש: שתי קושיות יש כאן: האחד, דמהיך דפרק גיד הנשה שאמר הקדוש ברוך הוא צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, שבית מלוני של הקדוש ברוך הוא אינו אלא בית המקדש, נראה שהמקום שלן בו היתה ירושלם, שבה בית המקדש של מטה, ומהכתוב שאמר "ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לזו שם העיר לראשונה" נראה שהמקום שלן בו היה לזו. ומפני שיש לחשוב שלזו היא ירושלם ויש לה שני שמות, הוצרך לומר "ועוד אמרו" שזה המקום הנקרא לזו, "לזו היא ולא ירושלם", כדרכי יהודה בר רבי סימון. והשנית היא, מהיכן למדו רבותינו ז"ל לומר שלזו אינה ירושלם. והשיב "אני אומר שנעקר הר המוריה" ובא בלזו כדמשמע מ"ויפגע" כאדם הפוגע בחבירו הבא לקראתו, אף כאן כשנזכר שעבר מהר המוריה, שהתפללו בו אבותיו, ולא התפלל ורצה לחזור, נעקר הר המוריה ובא לקראתו עד לזו. ונמצא שנעשו שני המקומות אחד והתפלל בהם, וקראם בית אל, כי שם יהיה בית אלהים שהוא בית המקדש המכוון כנגד בית המקדש של מעלה. דהשתא לא קשיא לא קושיא קמייתא, משום דירושלם ולזו נתחברו על ידי הקפיצה ונהיו שניהם אחד. ומה שנקראת לזו בית אל הוא אחר הקפיצה, ומה שאמרו "זו לזו היא ולא ירושלם", הוא קודם הקפיצה. ולא קשיא בתרייתא, דמאחר שנעקר הר המוריה שהיא ירושלם ובא בלזו למדנו שלזו אינה

ירושלם. ועל כל פנים צריך לומר שבית אל זו אינה בית אל הסמוכה לעי, אלא זו היא ירושלם, ועל שם "יהיה בית אלהים" קראה כן והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם והוא שדה שהתפלל בו יצחק, דכתיב: **"לשוח בשדה"**. וכך אמרו בפסחים: **"אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב"** מאי שנא יעקב, אלא לא כאברהם שקראו הר ה', דכתיב **"בהר ה'"**, ולא כיצחק שקראו שדה, דכתיב: **"לשוח בשדה"**, אלא כיעקב שקראו **"בית אל"**.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא נראו לי דברי הרב בזה כלל. שאין קפיצת הארץ שהזכירו ביעקב אלא כאותה שאמרו באליעזר עבד אברהם שבא ביום אחד לחרן, כמו שאמרו בסנהדרין: 'שלשה קפצה להם הארץ, אליעזר עבד אברהם, ויעקב אבינו ואבישי בן צרויה'. ופירשו 'אליעזר עבד אברהם', דכתיב **'ואבא היום אל העין'** למימרא דההוא יומא נפק. יעקב, דכתיב **'ויפגע במקום'** כי מטא לחרן אמר אפשר שעברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ולא התפללתי, כיון דהרהר בדעתיה למהדר, קפצה ליה ארעא מיד 'ויפגע במקום'. הנה בפירוש אמרו שכיון שעלה בלבו בחרן לחזור, קפצה לו הארץ ופגע במקום שהתפללו בו אבותיו, לא שחזר לבית אל, ולא שקפץ הר המוריה ובא לשם. ובבראשית רבה עוד עשו שניהם שוים בקפיצה, אמרו: **'וילך אל ארם נהרים'** - בר יומיה. **'ואבא היום אל העין'** - היום יצאתי והיום באתי. וביעקב אמרו: **'וילך חרנה'** - רבנין אמרין בן יומו. ומה טעם שיקפוץ הר המוריה ויבא עד בית אל, אחר שיטרח לחזור מחרן עד בית אל מהלך כמה ימים. ועוד, כי בית אל איננו סוף גבול ארץ ישראל מפאת חרן, כי חרן ארץ קדם היא. ועוד, שאין האמצעות נקרא שפוע הסולם. ועוד, מה טעם להיותו כנגד בית אל, והאמצע איננו מורה על דבר יותר מכלו", עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלו טענה על רש"י ז"ל, שמה שטען "שאינן קפיצת הארץ שהזכירו ביעקב אלא כאותה שאמרו באליעזר עבד אברהם שבא ביום אחד לחרן", כדמשמע מההיא דסנהדרין ומההיא דבראשית רבה שהשוו שניהם בקפיצה, יש לומר דקפיצת אבישי ואליעזר נמי דומיא דקפיצת יעקב הו, שאליעזר נעקרה חרן ובאה לקראתו באותו יום שיצא, ואבישי נעקרה ארץ פלשתים ובאה לקראתו, כמו שנעקר הר המוריה ליעקב ובא לקראתו דהכי משמע מלישנא ד"קפצה להם הארץ" ולא שהם קפצו הארץ, דמשמע שהארץ נתקצרה ונתקמצה להן, מלשון **"לא תקפוץ את ירך"**. ומלישנא ד"ויפגע במקום" דמשמע כאדם שפוגע בחבירו שבא כנגדו, וכך פירש רש"י בפרק חלק גבי אבישי בן צרויה "קפצה ליה ארעא - כמו 'לא תקפוץ' שנתקצרה ונתקמצה הארץ והגיע מהרה לארץ פלשתים". וגבי ויפגע במקום פירש "שהמקום פגעו, שקפצה לו הארץ ונתקרב לו המקום".

ומה שטען עוד שממאמר "כיון דהרהר בדעתיה למהדר - קפצה ליה ארעא, משמע שכיון שעלה בלבו בהיותו בחרן לחזור, מיד קפצה לו הארץ ופגע במקום שהתפללו בו אבותיו, לא שחזר לבית אל ולא שקפץ הר המוריה ובא לשם". הנה גם רש"י ז"ל יודה שבאותה העת עצמה שהרהר בלבו לחזור להתפלל בהר המוריה, כשהיה עומד בחרן, מיד קפצה ליה ארעא, שנעקר הר המוריה ממקומו ובא לקראתו, רק שרש"י ז"ל סובר שלא בא לקראתו רק עד לזו כדי שיתפלל יעקב בשניהם יחד, כדמשמע מ"ויפגע במקום" שהוא הר המוריה וכתוב "ויקרא שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשונה" שהם שני מקומות, כדברי יהודה בר רבי סימון, וכשבא יעקב בלוז, שהוא בית אל, מצא הר המוריה שבא שם לקראתו. וזהו שכתוב "ויפגע במקום" כאדם הבא לקראת חברו שנקרא פוגע בו אף על פי שכבר קדם ובא במקום שמצאו שם, לא שקפץ הר המוריה ובא לקראתו בעת שבא יעקב עד בית אל, כמו שהבין הרמב"ן מדברי הרב.

ומה שטען עוד "מה טעם שיקפוץ הר המוריה ויבא עד בית אל לאחר שיטרח לחזור מחרן עד בית אל מהלך כמה ימים" אינה טענה, כי לא היתה הקפיצה הזאת כדי להקל לו טורח הדרך דומיא דאליעזר ואבישי, אלא כדי שיתפלל תפלה אחת בשני המקומות הראויות לתפלה שהן הר המוריה, שהוא כנגד בית המקדש של מעלה, והוא בית מלוננו של הקדוש ברוך הוא, ועיר לוז שהוא כנגד ראש שפועו של סולם שגם הוא מקום ראוי לתפלה. ומה שטען עוד "כי בית אל איננו סוף ארץ ישראל מפאת חרן, כי חרן ארץ קדם היא", אינה טענה, כי מי גלה לו שביית אל שהיא עיר לוז איננה מפאת חרן בלכתו מארץ ישראל לחרן, אם מפני שכתוב "בית אל מים" שפירושו לצד מערב וחרן היא לצד מזרח, כדכתיב "וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם" וכתוב "מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם". שתי תשובות בדבר: האחת, כי אין פירוש "בית אל מים" ממערבה של ארץ ישראל אלא ממערבו של אהל אברהם, שנסע מצד מזרח לצד מערב כל כך, עד שכשחנה בסוף מהלכו זה, נמצא שהיתה בית אל לצד מערב אהלו, והעי מצד מזרחו, אבל לעולם בית אל לצד מזרחו של ארץ ישראל היתה. ועוד, מי הגיד לו שלוז זו שקראה יעקב בית אל היא בית אל הסמוכה לעי, והלא כבר פירשנו שאיננה בית אל הסמוכה לעי כדמשמע מההיא דפסחים וכדפירש רש"י ז"ל בהדיא בפרק גיד הנשה ד"האי בית אל לא הסמוכה לעי היא, אלא ירושלם ועל שם 'יהיה בית אלהים' קראה בית אל והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם והוא השדה שהתפלל בו יצחק, דכתיב 'ויצא יצחק לשוח בשדה'. והנה לדברי רש"י ז"ל יהיה מקום הקמת האבן במקום שכיבתו ממש, כפי הנראה מפשוטו של מקרא שהוא הר המוריה שהוא בית אל שנעקר ובא בלוז שהוא מקום שכיבתו ונהיו שני המקומות אחד, לא כאשר פירש הרמב"ן ז"ל שהאבן אשר שם מצבה

לא במקום שכיבתו הקים אותה, בין לדברי רבי יוסי בן זימרא בין לרבי יהודה בן רבי סימון. ועוד שלדברי רש"י ז"ל יהיו דברי רבי יוסי בן זימרא ודברי רבי יהודה בן רבי סימון מסכימים עם המדרש שבפרק גיד הנשה ובפרק חלק ועם מה שאמרו "זו לוז היא ולא ירושלם", לא כאשר פירש הרמב"ן ז"ל שרבי יוסי בן זימרא חולק על המדרש שבפרק גיד הנשה ובפרק חלק, ועל מה שאמרו "זו לוז היא ולא ירושלם" שהוא סובר שבמקום שלן בו הוא באר שבע ושם ראה הסולם הזה שהיו רגליו בבאר שבע ושפועו בבית המקדש, ואחר זה יצא מבאר שבע והלך לחרן, ולא שהלך לחרן תחלה ואחר כך חזר, ולא שנעקר הר המוריה ובא לקראתו, ולא שלוז שקראה יעקב אבינו בית אל אינה ירושלם. כי מי הביאנו בצרה הזאת להכניס מחלוקת בין החכמים במקום שאפשר שיהיו כלם בהסכמה אחת. ולכן יתחייב שנאמר גם כן שהאגדא של בראשית רבה שאמרו **"וילך חרנה" -** רבנין אמרין בן יומו", שאינה חולקת עם האגדא של גיד הנשה ושל פרק חלק שאמרו שהקפיצה היתה בחזרתו אחר שהלך לחרן, אבל נאמר שקפצה לו הארץ בין בהליכה בין בחזרה. אך על כרחנו לומר שהאגדא של פרקי רבי אליעזר ן חולקת עם האגדא של פרק חלק ושל פרק גיד הנשה, שהרי היא אומרת בפירוש: שבצאתו מיד אביו מיד "היה הבאר מהלך לפניו מבאר שבע ועד הר המוריה מהלך שני ימים, והגיע לשם בחצי היום ושם אמר לו ה' ללון. והשיב לו: רבונו של עולם עד עכשיו יש לשמש שלש מעלות לרדת בהם ואני שוכב במקום הזה, מיד שקעה חמה שלא בעונתה ולן שם, שנאמר **"וילן שם כי בא השמש"** וכו' ומשם נשא רגליו וכהרף עין בא לחרן", משמע שקודם שילך לחרן לן שם, לא שהלך לחרן וחזר משם.

שבאר שבע עומד בדרומו של יהודה.

דכתיב **"ויהיו הערים מקצה למטה בני יהודה אל גבול אדום בנגבה וגו' וחצר שועל ובאר שבע"**.

ירושלם בצפון.

דכתיב בגורל בני יהודה : **"וגבול לפאת צפונה וגו' ועלה הגבול גיא בן הנום אל כתף היבוסים מנגב היא ירושלם"**.

בגבול שבין יהודה ובנימין.

דכתיב **"ועל גורל מטה בני בנימין למשפחותם ויצא גבול גורלם בין בני יהודה ובין בני יוסף"** ואחר שגבול שבט יהודה היה מתחלת ארץ ישראל שתחילתה מהפאה הדרומית, כדכתיב **"ויהי הגורל למטה בני יהודה למשפחותם אל גבול אדום מדבר**

צין נגבה וגבול אדום הוא בפאה הדרומית של ארץ ישראל וירושלם הוא בצפון של יהודה, ובנימין הוא בצפון של יהודה מכיון שהיה גורלו **"בין בני יהודה ובין בני יוסף"**, יחוייב מזה שירושלם היתה בגבול שבין יהודה ובנימין.

בגבול שבין בני בנימין ובין בני יוסף.

דכתיב בגורל בני יוסף **"מירדן יריחו למי יריחו מזרחה המדבר עולה מיריחו בהר בית אל ויצא מבית אל לזזה"**. ויש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שפירש "ולדעתו של רבי יוסי בן זימרא לזז היא ירושלם שקראו בית אל", והרי מגבולי הארץ נראה שהמקום שקראו יעקב בית אל שהוא לזז אינו ירושלם.

מה נורא -

דחילו שם דבר כמו סוכלתנו וכסו למלבש.

פירוש: הוי"ו שבסוף התיבה בלשון הארמי אינו וי"ו הרבים הנסתרים בלשון עבר כמו בלשון הקדש, רק היא וי"ו השם, כמו "סוכלתנו" "וכסו". ופירושו: מה מורא המקום הזה. והוכרח לפרש כן ולא שם תואר, כמו **"נורא אלהים ממקדשיך"**, מפני שאין המקום מצד עצמו נורא, אלא שיש בו מורא ה'. ולכן כאשר יהיה פירושו: מה מורא המקום הזה, שמלת מורא סמוכה אל המקום, יתכן שיפורש: מה מורא ה' שבמקום הזה, אך צריך להוסיף דל"ת על מלת אתרא - "מה דחילו דאתרא הדין", מפני שהסמיכות צריכה אות הקשר בין הסמוך לנסמך, שהוא אות דל"ת בלשון הארמי ואות "של" בלשון העברי, ואין דרך לשון הארמי לחסר אותו כמו שיחסרוהו בלשון העברי. ושמה היה כתוב כן בנוסחת רש"י ז"ל.

זזה שער השמים -

מקום תפלה לעלות תפלתו לשמים. ו**"שער השמים"** דרך משל הוא כי אין לשמים שער ולא חלון. "ופותח חלוני רקיע" - דרך משל בלשון חכמים:.

ומדרשו, שבית המקדש של מטה מכון כנגד בית המקדש של מעלה.

ו**"שער השמים"** כמשמעו שהוא השער שממנו יכנס בבית המקדש העליון.

פרק כח, כ

אם יהיה אלהים עמדי -

אם ישמור לי הבטחות הללו שהבטיחנו להיות עמדי.

אמר "אם ישמור לי" במקום **"אם יהיה עמדי"** מפני שאין מלת אם המסופקת נופלת על הנבואה עצמה שאמר לו **"הנה אנכי עמך"** רק על קיומה, פן יגרום

החטא, כדכתב רש"י גבי "קטנתי מכל החסדים" וכדאיתא בברכות גבי "וירא יעקב", וכן אמרו בבראשית רבה "רבי אבהו ורבי יונתן. חד אמר: מסורסת היא הפרשה. וחד אמר על הסדר נאמרה. מאן דאמר מסורסת היא הפרשה שכבר הבטיחו הקדוש ברוך הוא 'והנה אנכי עמך' והוא אומר 'אם יהיה אלהים עמדי' אתמהא, ומאן דאמר על הסדר נאמרה, מה אני מקיים 'אם יהיה אלהים עמדי', אלא כך אמר יעקב: אם יתקיימו כל התנאים שאמר לי להיות עמי ולשמרני, אני מקיים את נדרי". ופירוש "ואם יהיה היובל לבני ישראל - כבר היה רבי יהודה אומר מכאן שעתידי היובל ליפסק ולחזור". ופירוש "ואם תקריב מנחת בכורים היה רבי יהודה אומר עתידה מנחת בכורים ליפסק ולחזור". בתורת כהנים.

ונתן לי לחם לאכול -

והמבקש לחם הוא נעזב.

אבל הבגד אף על פי שאינו בכלל "לא אעזבך", יש לומר דאגב הלחם הזכיר גם הבגד. אך קשה מ"ושבתי בשלום" שפירש רש"י: "בשלום - שלם מן החטא שלא אלמד מדרכי לבן", שאין זה מכלל ההבטחות ולא מהמתחייב מהן.

פרק כח, כא

והיה ה' לי לאלהים -

שיחול שמו עלי כו' וההבטחה זו הבטיח לאברהם כו'.

הוצרך לומר שגם זה מכלל ההבטחות, ולא שהוא הנדר שנדר, שאז יהיה ה' לו לאלהים, מפני שאין זה תלוי בתנאי, שהרי אף אם לא יתקיימו לו ההבטחות הללו מחוייב הוא שיהיה ה' לו לאלהים. אבל מ"והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלהים" שפירשו "אהא פלח עלה קדם ה'" לא קשיא היאך תלה אותו בתנאי, דמשמע שאם לא ישמור לו ה' את כל ההבטחות הללו לא יהא פלח קדם ה', דאיכא למימר שאם לא ישמור לו ה' כל ההבטחות הללו לא יהא פלח עלה קדם ה', אבל יהא פלח קדם ה' באי זה מקום שירצה. וממעשר נמי דכתיב "וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך" דמשמע דאם לא ישמור לו כל ההבטחות הללו לא יוציא המעשר, לא קשיא, דאיכא למימר דהאי מילתא ד"וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך" מילתא באנפי נפשה היא שנדר לעשר את כל אשר יתן לו ה' בלתי שום תנאי. ואם תאמר, היכן מצינו שקיים זה, כבר אמרו בבראשית רבה "שאל כותי אחד את רבי מאיר על זה. והשיב לו: הפריש שבטו של לוי אחד מעשרה. אמר ליה: ולמה לא הפריש אחד מעשרה לשנים שבטים אחרים. אמר לו: וכי שנים עשר הם והלא ארבעה עשר שבטים הם, שנאמר 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי'. אמר

ליה: כל שכן אוספת מים אוסף קמח. אמר ליה: אין אתה מודה לי שהן ארבע אמהות. אמר ליה: הן, אמר לו: צא מהם ארבע בכורות לארבע אמהות שאין קדש מוציא קדש: אמר לו: אשריך ואשרי אומתך שאתה שרוי בה".

פרק כח, כב

והאבן הזאת -

ואף אני אעשה זאת.

אמר זה כדי לתקן הוי"ו של **"והאבן"** שלא היה צריך לו, שהרי הוא הנדר שנדר לעשות לה' יתברך אם ישמור לו ההבטחות הללו. אבל הוי"ו של **"ביום השלישי וישא אברהם"** והוי"ו של **"אם בחוקותי תלכו ונתתי"** אף על פי שאין בהם צורך לחבור, יש בהם צורך להפוך העבר עתיד והעתיד עבר, ולזה לא פירש הרב כלום בשום אחד מווי"י הפעלים, מפני שהם צריכים להפוך העבר עתיד והעתיד עבר. ופירוש **"אף אני אעשה זאת"** הוא שיהיה הוי"ו של **"והאבן"** במקום **"אף"**, כאלו אמר: אף האבן הזאת יהיה לי בית אלהים, שפירושו **"אף אני אעשה זאת"** שהאבן הזאת יהיה בית אלהים, כאלו אמר: אם יפעל לי ה' ההבטחות שהבטיחני, גם אני אפעל שהאבן הזאת יהיה לי לבית אלהים.

והאבן הזאת אשר שמתי מצבה -

כתרגומו אהא פלח עלה קדם ה'.

לא שתהיה **"בית אלהים"** בלתי שיעשה עליה שום פועל, שהרי בשובו מפרן ארם נאמר לו **"קום עלה בית אל... ועשה שם מזבח"** וכתוב **"ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן"**.

פרק כט

פרק כט, א

וישא יעקב רגליו -

נשא לבו את רגליו.

בבראשית רבה **"הדא אמרה: כריסא טענה רגלייא"**.

פרק כט, ב

ישקו העדרים -

משקים הרועים את העדרים

פירש "ישקו" לשון הווה וכן **"ונאספו וגללו"**, אף על פי שהם עתידים, כמו **"ככה יעשה איוב"** שפירושו כך היה עושה תמיד, אף כאן היו משקים והיו נאספים והיו גוללין תמיד. ונכתבו בלשון עתיד מפני שהדבר ההוא תמיד נופל בו לשון עתיד ולשון עבר. אבל גבי **"אז ישיר"**, **"אז ידבר יהושע"** שאינן אלא לפי שעה, אי אפשר ליישבן אלא שעלה בלבו שיסיר ועלה בלבו שידבר, כך פירש רש"י בפרשת בשלח. ועוד תקן בזה שהעדרים פעולים, והפועלים הם הרועים והמקרא דבר לשון קצרה.

ומה שכתב גבי "וגללו" - וגוללין ותרגומו ומגנדרין, ולא גבי **"ישקו ונאספו"** שתרגום שלהן משקין ומתכנשין, לא ידעתי למה, שאם נאמר שאמר זה גבי "וגללו" שהוא האחרון והוא הדין בקודמים, היה די עם מה שכתב גבי "והשיבו" ומתיבין" שהוא היותר אחרון מכלם, וראיתי בהרבה נוסחאות ובכלם כתוב כך. ושמה יש לומר, שמפני שמלת "וגללו" נשתנית בתרגומו, כי הראשון "ומגנדרין" בלשון הווה, והשני "ויגנדרון" בלשון עתיד, הוכרח לכתוב בשניהם התרגום שלהם להבדיל ביניהם.

פרק כט, ג

ונאספו –

רגילין היו להאסף לפי שהאבן גדולה.

תקן בזה שמלת **"ונאספו"** גם כן לשון הווה. ומה שהוצרך לומר "לפי שהאבן גדולה", הוא כדי להודיענו שהיה ראוי לכתוב **"ונאספו שמה כל העדרים"** קודם מאמר **"והאבן גדולה על פי הברא"** מפני ש**"ונאספו שמה כל העדרים"** הוא נתינת טעם על **"והנה שם שלשה עדרי צאן"** דלעיל מיניה, כאלו אמר: ולמה היו רובצים שם השלשה עדרים יחד, מפני ששם הם נאספים תמיד, ואחר כך יתן הסבה ולמה היו נאספים, לפי שהאבן גדולה על פי הברא וצריך אנשים רבים שיגללוה.

פרק כט, ח

לא נוכל להשקות -

הוסיף מלת **"להשקות"** להורות שפירוש **"לא נוכל"** אינו רק על **"השקו הצאן"** לבדו, לא על **"השקו"** ועל **"לכו רעו"**, לפי המובן מסתם **"לא נוכל"**, שהרי אחריו **"עד אשר יאספו כל העדרים וגו' והשקינו הצאן"** שזאת התשובה אינה רק על **"השקו הצאן"**, ועל **"לכו רעו"** אין צורך להשיב, כי אחר שאי אפשר להשקות עד שיאספו כל העדרים, לא ישאר שהות מן היום שילכו לרעות.

לפי שהאבן גדולה.

אמר זה, מפני שממאמר **"עד אשר יאספו"** סתם משמע מפני שכך הסכימו ביניהם, לפיכך הוצרך לומר "לפי שהאבן גדולה", כמו שפירש הכתוב למעלה, שפירושו ואי אפשר לגוללה, עד אשר יאספו כלם, מרוב כובדה.

וגללו -

זה מתורגם ויגנדרון.

לא כמו הראשון שהוא מתורגם ומגנדרין לשון הווה, והוא הדין נמי גבי **"אשר יאספו"** צריך לומר: זה מתורגם דיתכנשון ולא כמו הראשון שמתורגם ומתכנשין לשון הווה. ומה שפירש זה במלת **"וגללו"** הוא מפני שבשני המקומות כתוב בלשון אחד ואנקלוס חילק ביניהם, אבל האסיפה אינה בשני המקומות בלשון אחד שהראשון **"ונאספו"** והשני **"יאספו"**.

פרק כט, י

ויגש יעקב ויגל -

כמו שמעביר הפקק מעל פי הצלוחית.

בבראשית רבה. פירוש: כסוי פי הצלוחית. ובפרק כל הכלים "רבי אליעזר אומר פקק החלון בזמן שהוא קשור ותלוי" שהוא המסך העשוי לסתום החלון. ופרוש שהוציאו בקלות כמו שמוציאין הפקק מפי הצלוחית בלא שום גלגול כמו שהיו עושין הרועים. ונראה לי שהוציאו זה מדכתיב **"ויגל"** מלשון גלוי ולא ויגלגל מלשון גלגול.

פרק כט, יב

ותגד לאביה -

אמה מתה.

בבראשית רבה: "אמר רבי יוחנן: לעולם אין אשה רגילה אלא לבית אמה. התיבון והא כתיב **'ותרץ ותגד לאביה'**. אמר להם: שמתה אמה". ולכן גבי רבקה דכתיב **"ותגד לבית אמה"** פירש רש"י: "שאינ הבת מגדת אלא לאמה".

פרק כט, יג

וירץ לקראתו -

כסבור ממון הוא טעון.

בבראשית רבה. דאם לא כן למה רץ ועל מה רץ, וכן פירש רש"י לעיל גבי **"וירץ לבן אל האיש"**.

ויחבק -

אמר שמא זהובים הביא והנם בחיקו.

בבראשית רבה. דאם לא כן אמאי חבקו, והלא כל עצמו שרץ לקראתו לא היה רק בעבור שהיה סבור "ממון הוא טעון", ולפיכך דרשו גבי "וינשק לו" - שמא מרגליות יש בפיו.

אבל רש"י ז"ל לא הביאו, מפני שדרך המחבק לנשק, ואם לא היה מנשק נראה שלא כוון רק מפני שהיה סבור שמא יש זהובים בחיקו.

ויספר ללבן -

שלא בא אלא מתוך אונס אחיו ושנטלו את ממונו.

דאם לא כן מאי "את כל הדברים האלה".

פרק כט, יד**אך עצמי ובשרי -**

אין לי לאספך הביתה הואיל ואין בידך כלום אלא מפני הקרבה.

אכין ורקין מיעוטין. והכי קאמר: אין לי לאספך בבית מאחר שאין בידך כלום, אך מאחר שעצמי ובשרי אתה, יש לי להטפל בך.

חדש ימים -

אף על גב דלא כתיבא בקרא אלא להטפל עמו סתם, כדמשמע מ"אך עצמי ובשרי אתה", כיון דכתיב בתריה "וישב עמו חדש ימים" ואחר כך אמר לו לבן "הגידה לי מה משכורתך" מכאן ולהבא, למדנו שמתחלה כך אמר לו, שיטפל עמו חדש ימים, והכתוב קצר. וזהו שפירש רש"י "וכן עשה" שפירושו: מאחר שכן עשה כדכתיב "וישב עמו חדש ימים" למדנו שכך אמר לו מתחלה.

פרק כט, טו**הכי אחי אתה -**

וכי בשביל שאחי אתה תעבדני חנם.

פירוש: אין התימה הזה נופל על "אחי אתה", כי אחיו היה, כמו "אנשים אחים". ועוד 'האחי אתה' מיבעי ליה, רק הוא נופל על "ועבדתני חנם" כאלו אמר: התעבדני חנם מפני שאחי אתה, וכמוהו "השופט כל הארץ לא יעשה משפט - וכי מי שהוא שופט כל הארץ יתכן שלא יעשה משפט", כדפירש רש"י.

פרק כט, יח

אעבדך שבע שנים -

שהרי כתיב **"ויהיו בעיניו כימים אחדים"**. שפירושו כימים האחדים שאמרה לו אמו. וכן אמרו בבראשית רבה: "אמר רבי חנינא בן פזי נאמר כאן **'אחדים'** ונאמר להלן **'אחדים'**, מה כאן שבע שנים אף להלן שבע שנים". ואם כן מה שאמר יעקב מתחלה **"אעבדך שבע שנים"** אינו אלא מפני שחשב אותו לימים האחדים שאמרה לו אמו, ופירוש **"ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה"** דמשמע שאהבתו גרמה לו שיחשבו בעיניו השבע שנים לימים אחדים, הוא שאהבתו גרמה לו לחשוב השבע שנים לימים האחדים שאמרה לו אמו, אבל לולא האהבה לא היה חושב אותן כך, כי השבע שנים אינן ימים אחדים כי רבים הם.

פרק כט, כא - כז

מלאו ימי -

שאמרה לי אמי, ועוד מלאו ימי שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים.

מלא שבע זאת -

שבוע של זאת, והם שבעה ימי המשתה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואם כן למה לא פירש הרב 'מלאו ימי' על שני העבודה והתנאי ששלמו, כדברי אנקלוס שהוא משמעות הכתוב באמת, כי בשביל הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנותו לא יתן לו לבן בתו קודם הזמן אשר התנו ביניהם, ודי שיקיים תנאו. וכדברי אנקלוס, הוא שנצטרך לפרש **'מלא שבוע זאת'** על המשתה, כי ימי העבודה שלמים היו כאשר אמר לו יעקב". ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען "למה לא פירש הרב מלאו ימי על שני העבודה והתנאי" כו' ופירש אותו על זקנותו הנה כבר נתנו הטעם בזה מ**"ואבואה אליה"** שאפילו ה"קל שבקלים אינו אומר כן", ורש"י עצמו הביאו בפירושו. ומה שפירש גם כן לימים שאמרה לו אמו, הוא מובן מ**"הבה את אשתי כי מלאו ימי"** שאין מדרך מוסר שיאמר השכיר תכף שהגיעו שני עבודתו הבה את שכרי, כל שכן בענין שאפילו הקל שבקלים לא יאמר תכף שיגיע תנאו **"הבה את אשתי"** כמו שמובן מ**"כי מלאו ימי"**, ולכן יחוייב שיהיה פירוש **"כי מלאו ימי"** הימים שאמרה לו אמו, שאי אפשר לעבור על צויה כשהוא ברשותו. ומה שטען עוד ש"בשביל הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנותו לא יתן לו לבן בתו קודם זמנו" אינה טענה, כי הדבר הפוך, שאדרבה בשביל שלמות שני העבודה והתנאי לא יתן לו את בתו קודם זמנו ואף תכף אחר זמנו, כיון שיש ביד יעקב להרחיב זמן התנאי,

אבל בשביל שלמות הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנותו שאין בידו להרחיב הזמן בשום אחד מהם יתחייב בהכרח שיתן לו את בתו מיד אחר זמנו ולא יוכל להעבירו. ועוד, מי הגיד לו שיעקב בקש את אשתו קודם שלמות שני התנאי עד שאמר ש"בשביל הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנותו לא יתן לו לבן בתו קודם הזמן אשר התנו ביניהם", והלא מתחלה שאמר ללבן **"אעבדך שבע שנים"** לא אמר **"שבע"** אלא בעבור ש"הן הימים אחדים שאמרה לו אמו **'וישבת עמו ימים אחדים'**", כדפירש רש"י, אלמא לא שלמו לו הימים אחדים שאמרה לו אמו אלא אחר ששלמו לו שנות העבודה והתנאי. ומפני שחשש יעקב שמא יעבירו לבן בדברים, מאחר שיש ביד יעקב להרחיב זמן התנאי, הוצרך לומר כי מלאו הימים שצותה לו אמו, שלא יוכל לעבור על צווייה או שמלאו ימי חלדו, ואם לא יתנה לו מיד לא יוכל לקיים השנים עשר שבטים שיש לו להוליד.

ומה שאמר גבי **"מלא שבוע זאת"** על שבעת ימי המשתה ו"כדברי אנקלוס, הוא שנצטרך לפרש **'מלא שבוע זאת'** על המשתה, כי ימי העבודה שלמים היו", אין זה מדברי אנקלוס לבדו, כי אף לדברי הרב שפירש **"כי מלאו ימי"** על הימים שצותה לו אמו - כיון שלא מלאו הימים שאמרה לו אמו אלא אחר זמן התנאי כדלעיל - יחוייב בהכרח שיהיה פירוש מלא שבוע זאת על שבעת ימי המשתה, כי ימי העבודה כבר שלמו.

והם שבעת ימי המשתה בתלמוד ירושלמי במועד קטן.

וכך אמרו בבראשית רבה: **"מלא שבוע זאת"** אמר רבי יעקב בר אחא: מכאן שאין מערבין שמחה בשמחה". וכל זה דרך אסמכתא בעלמא, שהרי זה של לבן אינו אלא מנהגא בעלמא שהיו נוהגין בזמן ההוא. אבל בתלמוד בבלי במועד קטן פרק קמא מפיק לה מ"**ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום**" - מכדי 'ארבעה עשר יום' כתיב 'שבעת ימים ושבעת ימים' למה לי. שמע מיניה הני לחוד והני לחוד, דאין מערבין שמחה בשמחה".

וכיוצא בו מצינו בשבעת ימי אבלות, שהירושלמי הביא כמה מקראות על זה, וכלן אינן אלא דרך אסמכתא בעלמא, שהרי שבעת ימי האבלות אינן אלא מדברי סופרים, כדתייא בפרק קמא דכתובות "היה טבחו ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות", אלמא אבלות מדברי סופרים היא, דאי מדאורייתא היאך דוחין ימי המשתה של דברי סופרים את האבלות. ומכאן הוכיח הסמ"ג ז"ל שהאבלות היא מדברי סופרים אפילו ביום ראשון, ודלא כבעל הלכות גדולות שסובר שיום ראשון

הוא מן התורה, דאם כן היאך דחו את יום ראשון. וכתב הרמב"ם ז"ל "אף על פי שנאמר בתורה 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים', נתנה תורה ונתחדשה הלכה". והדין עמו שהרי עד כאן לא קא מפלגי רבוואתא אם האבלות היא מן התורה או מדברי סופרים אלא ביום ראשון, אבל בשאר ימי האבלות לכולי עלמא אינה אלא מדרבנן.

גם את זאת -

מיד.

ולא לאחר שבע שני עבודתה כמו הראשונה, שכן כתוב "וימלא שבוע זאת ויתן לו את רחל בתו".

פרק כט, ל

עוד שבע שנים אחרות -

אחרות הקישן לראשונות.

בבראשית רבה, דאם לא כן "אחרות" למה לי.

פרק כט, לד

הפעם ילוה אישי -

לפי שהאמהות נביאות היו.

בבראשית רבה "אמר רבי חנינא בן פזי: האמהות נביאות היו". והא דפרק קמא דמגילה ד"תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו" כו', ואמרו בגמרא: "שבע נביאות מאן נינהו, שרה ומרים דבורה וחנה ואביגיל וחולדה ואסתר" דמשמע ששאר האמהות לא היו נביאות. יש לומר שהן אגדות חלוקות, דליכא למימר דשבע נביאות דקאמר לאו דוקא שבע, דומיא דארבעים ושמונה נביאים שאמרו בגמרא, דאיכא טובא חוץ מאותן הארבעים ושמונה נביאים, כדכתיב "ויהי איש אחד מן הרמתים צופים" ואמר רבי אבהו אחד ממאתים צופים שנתנבאו להם לישראל, ותניא הרבה נביאים נתנבאו להם לישראל כיוצאי מצרים ואמרי לה כפלים מיוצאי מצרים. דשאני התם דאיכא למימר נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה, אבל גבי שבע נביאות שאין נבואתן לדורות על כרחך לומר דוקא שבע ותו לא.

פרק ל

פרק ל, א

ותקנא רחל באחותה -

קנאה במעשיה.

בבראשית רבה: "אמר רבי יצחק: כתיב 'אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה'"
 ואת אמרת 'ותקנא רחל באחותה', אלא שקנאה במעשיה הטובים ואמרה:
 אילולי שהיתה צדקת ממני לא זכתה לבנים".

הבה לי -

וכי כך עשה אביך לאמך והלא התפלל עליה.

וכך היה לך להתפלל עלי לתת לי בנים, דאם לא כן מאי "הבה לי בנים", וכי בידו
 הוא לתת לה בנים.

מתה אנכי -

מכאן למי שאין לו בנים חשוב כמת.

בבראשית רבה. דפירוש "מתה" הוא שם תואר ולא בינוני דומיא ד"הנה אנכי
 מת", דאם כן למה היתה מבקשת בנים. וליכא למימר שפירוש "מתה אנכי" שאם
 לא תתן לי בנים אמית את עצמי, דמלת "מתה" היא מבנין הקל והיא עומדת לא
 יוצאת.

פרק ל, ב**התחת -**

וכי במקומו אני.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואני תמיה למה חרה אפו ולמה אמר 'התחת אלהים
 אנכי', ושומע אל צדיקים ה'. ומה שאמר 'אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים,
 ממך מנע, ממני לא מנע' וכי הצדיקים אינם מתפללים בעד אחרים, והנה אליהו
 ואלישע התפללו בעד נשים נכריות", עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה
 טענה כלל, כי מה שטען תחלה מאחר שלא בקשה ממנו רק להתפלל בעדה
 "למה חרה אפו ולמה אמר 'התחת אלהים אנכי', ושומע אל צדיקים ה'" אינה
 טענה, כי היא לא אמרה לו להתפלל, רק שעל כל פנים יתן לה בנים, כנרמז
 מלשון "הבה לי בנים" ולא אמרה: התפלל בעדי, ולכן חרה אפו ואמר וכי במקום
 ה' אני שיש בידו לתת לך בנים עד שתבקשי ממני לתת לך בנים. ומה שאמרת:
 וכי כך עשה אביך לאמך והלא התפלל עליה. אני איני דומה לאבי, כי אבי לא היו
 לו בנים והוצרך להתפלל בעדו, אבל אני כבר יש לי בנים וממך מנע פרי בטן ולא
 ממני, ואיך אפשר להתפלל על דבר שיש לי. ומה שטען עוד "וכי הצדיקים אינם
 מתפללים בעד אחרים, והנה אליהו ואלישע התפללו בעד נשים נכריות" גם זו

אינה טענה, כי התפלה לא תתכן אלא בשיבקש שיתן לו ה' מה שאין לו, או בשיבקש שיתן ה' לאחרים מה שאין להם אף על פי שיש לו, כשאין לו חלק באותו דבר המבוקש לאחרים, אבל כשיש לו חלק בדבר המבוקש לאחרים ויש לו גם לבדו מהדבר ההוא, אינו יכול להתפלל עליהם, אף על פי שאינו מכוין בעד החלק המגיע לו מהדבר המבוקש לאחרים. לפיכך לא היה יכול יעקב אבינו עליו השלום להתפלל על רחל שיתן לה בנים ממנו, מאחר שכבר היו לו בנים והבקשה שיבקש בעד רחל היא בקשה גם בעדו, אף על פי שאינו מכוין בעדו. והראיה על זה, שכאשר אמר לה: "אני איני כאבי, אבי לא היו לו בנים אני יש לי בנים", לא היה לה לטעון עליו מזקנו שהיו לו בנים ועם כל זה חגר את מתניו כנגד שרה, עד ששייב לה יכולה את לעשות כשם שעשתה זקנתי שהכניסה צרתה לביתה, כדאיתא בבראשית רבה, משמע שאי אפשר להתפלל על דבר שיש לו, לא על עצמו ולא על אחרים כשהמבוקש נוגע לו, ולפיכך הוצרכה להשתמש עם צרתה ולא אמרה לו להתפלל בעדה אף על פי שיש לו, כמו שהוא מתפלל על הנשים הנכריות.

פרק ל, ו

דנני -

וזכני.

בבראשית רבה אמרו: "'דנני' וחייבני, 'דנני' וזכני. 'דנני' וחייבני - 'ורחל עקרה', 'דנני' וזכני - 'ויתן לי בן'". ואם כן יהיה פירוש "דנני אלהים וגם שמע בקולי" שני עניינים, כאלו אמר: דנני ועקרני וגם דנני ושמע בקולי וגו'. אבל רש"י ז"ל שלא פירשו רק לענין הזכות בלבד, לא ידעתי מה יעשה במלת "וגם", שהיה לו לומר: **דנני אלהים ושמע בקולי ויתן לי בן.**

פרק ל, יד

דודאים -

שיגלי עשב הוא ובלשון ישמעאל יסמין.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר "כן מצאתי בפירושי רש"י, ואינו כן, כי יסמין בלשון ערבי, כך שמו בדברי רבותינו ז"ל, כדאמרינן בפרק במה טומנין. 'האי כוספא דיסמין שרי'. וסיגלי אומרים שהוא בנפסג' שאמרו מברכין עליהן בורא עשבי בשמים, אבל אין זמן בימי קציר חטים". ונראה לי שאין טענה מכל אלה, כי מה שטען ש"יסמין בלשון ערבי כך שמו בדברי רבותינו" מחלוקת היא בין המפרשים, שקצתם פירשו כוספא דיסמין גפת שומשמין, וכך פירש אותו רש"י ז"ל בפרק במה טומנין "פסולת שומשמין". וקצתם פירשו מין וורד הנקרא סימלק שהוא מין

עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלושה עלין לכל שורה וקורין אותו בלשון ישמעאל יסמין, כמו שפירש רש"י בפרק כיצד מברכין גבי סימלק. ורבינו נתן בעל הערוך הביא שני הפירושים בערך כספן. ולפי זה אין יסמין, דפרק במה טומנין, אותו יסמין דלשון ישמעאל לכוליה עלמא, אבל לפירוש רש"י יסמין דלשון ישמעאל הוא סימלק דפרק כיצד מברכין, ויסמין דפרק במה טומנין הוא שומשמין, שאין זה יסמין דלשון ישמעאל. ומה שטען עוד "סיגלי הוא בנפסג' שמברכים עליהן בורא עשבי בשמים והם אינם נמצאים בזמן קציר חטים", נראה לי שבוש נפל בין סימלק לסיגלי, שסימלק הוא היסמין בלשון ישמעאל, כמו שפירש רש"י עצמו בפרק כיצד מברכין, וזה ימצא בכל השנה כלה.

פרק ל, טו

ולקחת גם את דודאי בני -

בתמיהא ולעשות עוד זאת לקחת את דודאי בני. ותרגומו ולמיסב.

פירוש: הלמ"ד של "ולקחת" הוא למ"ד השמוש והתי"ו תשלום פ"א הפועל, כמו לגעת ולטעת. ופירושו וליקח, לא שהלמ"ד פ"א הפועל, והתי"ו תי"ו הנוכח לנקבה, כמו "ולקחת בידך עשרה לחם ונקודים", כי היא לא לקחתם רק בקשה שתקחם. והוסיף "ולעשות עוד זאת" ולא הספיק לומר "ולקחת גם את דודאי בני", מפני שהתמיהא לא תפול אלא על מעשה אחר מעשה, או על רצון אחר רצון, לומר: עשית זאת ועוד תעשי זאת, או רצית זאת ועוד תרצי זאת, לא שיאמר: עשית זאת ועוד תרצי זאת, לפיכך הוצרך להוסיף "ולעשות עוד" כדי שיהיה מעשה אחר מעשה. ופירוש "ולעשות עוד זאת" הוא ההשתדלות שהשתדלה בלקיחתם, שההשתדלות מעשה הוא.

לכן ישכב עמך הלילה -

שלי היתה שכבת לילה זו ואני נותנה לך.

דאם לא כן מאי "תחת דודאי בנך" דקאמרה, דמשמע שנתנה לה שכבת הלילה תחת דודאי בנה. אבל מ"המעט קחתך את אישי" אין ראייה ששכבת לילה זו היתה של רחל, דדילמא אקראי בעלמא הואי, אבל החליפין אי אפשר שיהיו אלא על פי הדין שנותן זה את שלו לזה, וזה את שלו לזה.

לפיכך לא זכתה ליקבר עמו.

בבראשית רבה. ואף על פי שאמרו כדי שתהא עזרה לבניה כשיגלם נבוזראדן והיו עוברים דרך אפרת, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת ויחי יעקב, או בשביל שלא תהיין שם בקברו השתי אחיות שנשא, הא והא גרמא.

פרק ל, טז**בלילה הוא -**

הקדוש ברוך הוא סייע בו שיצא משם יששכר.

שמלת "הוא" מורה על הקדוש ברוך הוא, דאם לא כן 'בלילה הוא' מבעי ליה. וסיועו הוא שהטה חמורו של יעקב לאהל לאה, שנאמר: "יששכר חמור גרם", מענין גרמא, שהחמור גרם לו ליששכר כו', כדאיתא בפרק המפלת.

פרק ל, יז**וישמע אלהים אל לאה -**

שהיתה מתאוה ומחזרת להרבות שבטים.

פירוש: אף על פי שאין "וישמע אלהים" נופל אלא על המבקש מה' דבר שאין לו, ולא כבד ילדה ארבעה בנים, מכל מקום מפני שהיתה מתאוה ומחזרת להרבות שבטים, נחשב כמבקשת מה' דבר שאין לה, לפיכך אמר "וישמע אלהים אל לאה" והפיק רצונה ברבוי השבטים, שהוא דבר שלא היה לה.

פרק ל, כ**יזבלני -**

לא תהא עיקר דירתו אלא עמי.

הודיענו בזה שכינוי "יזבלני" הוא במקום עמי, לא כשאר כל הכנויים, כמו "לא יגורך רע", שפירושו לא יגור עמך רע. ושמלת "יזבלני" מענין זבול המורה על הדירה. ושפירוש "יזבלני", יזבול עמי "עיקר דירתו" ולא כל דירתו, כי אי אפשר זה. ולא ידעתי למה נשתמש בשלילה לומר "לא תהא עיקר דירתו אלא עמי", ולא אמר: 'שתהא עיקר דירתו עמי', בחיוב כלשון הכתוב.

פרק ל, כא**דינה -**

נתפללה ונהפכה לנקבה.

כדאיתא בפרק הרואה: "'ואחר ילדה בת' מאי 'ואחר', אמר רב: אחר שדנתה לאה דין בעצמה ואמרה: שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות, הרי עשרה. ואם זה זכר לא תהא אחותי כאחת השפחות, מיד נהפכה לבת". ואף על פי ששנינו שם: "היתה אשתו מעוברת ואמר: יהיה רצון שתלד בן הרי זו תפלת שוא" כבר תרצו בגמרא "אין מזכירין מעשה נסים. ואי בעית אימא מעשה דלאה תוך ארבעים יום הוה" שעדיין לא

נגמרה צורתו, כדתניא "משלשה ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר". ואף על פי שאין הדבר תלוי אלא בעת ההזרעה, כמו שאמרו "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה", כבר תרצו בגמרא "הכא במאי עסקינן כשהזריעו שניהם בבת אחת". אבל היא דתנחומא ד"רב הונא בשם רבי יוסי אמר: אף על פי כן אם היתה אשתו מעוברת ואמר: יהי רצון שתלד אשתי זכר, אין זו תפלת שוא, אלא אפילו עד שעה שתשב האשה על המשבר יתפלל אדם שתלד אשתו זכר, לפי שאינו קשה לפני ה' לעשות הנקבה זכר ואת הזכר נקבה, וכן הוא מפורש על ידי ירמיהו וכן אתה מוצא בלאה" ודאי פליגא אמתניתא דפרק הרואה, ולפיכך צריך לומר דרב הונא בשם רבי יוסי ברייתא אשכח ודרש כותיה.

פרק ל, כב

ויזכור אלהים את רחל -

זכר לה שמסרה סימנין לאחותה ושהיתה מצירה כו'.

דאם לא כן מה זכר לה, והלא כל מקום שנאמר "ויזכור" אינו אלא בעבור שום טובה שעשה, כמו גבי נח "ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה", אמרו "מה זכר להם לבהמות, זכות שלא השחיתו את דרכם קודם לכן ושלא שמשו בתיבה". וגבי אברהם "ויזכור אלהים את אברהם" אמרו "מה היא זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה יודע ששרה אשתו" כו'.

האדמון כבט שלא חלה צבא לקחתה לו ונתבהלה.

פירוש: עשו כשהביט שלא התפלל יעקב בעדה, חשק לקחתה לו לאשה, והיא נתבהלה.

פרק ל, כג

אסף -

הכניסה במקום שלא תראה.

לא שקבץ אותה במקום אחד, כי זה הוא לרעתה, מפני שאז תראה חרפתה יותר.

חרפתי -

לתלות סרחונה.

ויהיה פירוש "חרפתי" סרחוני וחטאתי שחטאתי לבעלי על שבירת כלי ביתו, שעתה יש לי להשיב לו - בנך שברם.

פרק ל, כה

כאשר ילדה רחל את יוסף -

נולד שטנו של עשו.

בבראשית רבה. פירוש: ולפיכך בטח עכשו לחזור אל מקומו ולא קודם, דאם לא כן **"ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף"** למה ל'. וליכא למימר מפני שאז שלמו שני עבודת האמהות, דאם כן 'ויהי כאשר תמו שני העבודה' מיבעי ליה.

פרק ל, כו**תנה את נשי -**

איני רוצה לצאת כי אם ברשות.

לא שבקש ממנו לתת את נשיו ואת ילדיו כפי המובן מן הכתוב, שהרי לא מצינו שהיה לבן תופשן עד שיבקש ממנו שיתנם לו. ואף על פי שכבר לקח רשות במאמר **"שלחני ואלכה אל מקומי"**, הרשות הוא לא היה אלא בעדו, וזהו בעד נשיו ובניו. ופירוש **"איני רוצה לצאת"** - עם אשתי ובני.

פרק ל, כז**נחשתי -**

כשבאת לכאן לא היו לי בנים.

אבל לא מפני שהיה צאנו מעט ונתרבה בביאתו, מפני שאין הברכה נכרת בו, שאפשר שהזמן גרם אותו, שהרי יש שנים שמתברכין בהן הצאן יותר מהאחרים. ומה שאמר לו יעקב מברכת הצאן, הוא מפני שעל הצאן היה לבן מדבר עמו, כשאמר לו **"נקבה שכרך עלי ואתנה"**, ועל הצאן השיב לו, או יתכן לומר שפירוש **"ויברך ה' אותך לרגלי"** הוא: ועוד שברך ה' אותך בבנים לרגלי, וזהו הנראה מן הכתוב, דאם לא כן כיון שאמר לו **"כי מעט אשר היה לך לפני ויפרוץ לרוב"** הרי כבר ברכו, ומה היה צריך לחזור עוד ולומר **"ויברך ה' אותך לרגלי"** אם לא בעבור הבנים.

פרק ל, כט**ואת אשר היה מקנך אתי -**

את חשבון מיעוט מקנך שבא לידי כמה היו. מפני שממאמר **"ואת אשר היה מקנך אתי"** משמע שאמר לו: אתה ידעת שעבדתיך ושהיה מקנך אתי, ואין הכונה פה רק על שידע מיעוט כמותו, כמו שכתוב אחריו **"כי מעט אשר היה לך לפני"**, לפיכך פירש "את אשר" על החשבון, כאלו אמר: את חשבון מקנך שהיה אתי. ומפני שזה אינו מורה לא על מיעוטו ולא על רבוי, הוצרך לומר "חשבון מיעוט מקנך". ומפני שמאמר "היה אתי" מורה עד היום, הוצרך לומר "שבא לידי"

שפירושו בעת שבא לידי, אבל עכשו כבר נתרבה. והיה ראוי לומר: את מיעוט חשבון מקנך, כדכתיב "כי מעט אשר היה לך לפני", אך מפני שכוונתו לומר שידע גם כמות מיעוטו, כי אם ידע מיעוטו לבד, ולא כמות מיעוטו, לא ידע התוספת שנוסף ביד יעקב - אמר "את חשבון מיעוט מקנך" המורה על ידיעת כמות מיעוטו, כי ממאמר 'את מיעוט חשבון מקנך' לא יובן רק ידיעת מיעוטו, וזהו שסיים "כמה היו" המורה על ידיעת כמות מיעוטו.

פרק ל, ל

לרגלי -

עם רגלי.

פירוש: עם ביאת רגלי, לא בעבור רגלי, כי אין רגלו סבת הברכה, רק ביאת גופו. ומפני שביאת גופו הוא על ידי ביאת רגלו אמר "לרגלי" במקום עמי. אבל החכם רבי אברהם אבן עזרא כתב: "לרגלי - בעבור רגלי, כי דרך האנשים לומר 'רגל טוב יש לפלוני'. והטעם, כי התברכת משעה שבא רגלי בביתך".

גם אנכי לביתי -

לצורך ביתי.

פירוש: שיעשה מעשה שיהיה תועלת המעשה ההוא לביתו, ולא שהמעשה עצמו יהיה לביתו, כי גם אחר זה ללבן היה עושה ולא לביתו, רק שעד עכשו היתה תועלת העבודה לבית לבן, ומעתה התועלת היתה לביתו. ומפני שמלת "גם" בכל מקום מורה על רבוי, הוצרך לפרש "וצריך להיות עושה גם אני עם בני וסומכן". ולא ידעתי למה לא פירש מלת "גם" כמובן, כאלו אמר: ומתי אעשה גם אני לצורך ביתי כמוך, שכל מעשיך הם לצורך ביתך.

אבל הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "שלא מצינו ליעקב צאן ולא שירעו אותן בניו הקטנים. כי הגדול שבהם בן שש שנים או פחות, כי לבן יתכן שהיו לו בניו קטנים מרחל בטרם בא יעקב ועתה הם ראויים לרעות הצאן", עד כאן דבריו. ולפי דעתי אינה טענה, כי לא יחוייב שתהיה עבודת בניו ממין עבודתו - לרעות גם הם צאן כמוהו עד שיטעון "ולא מצינו ליעקב צאן ולא שירעו אותן בניו הקטנים, כי הגדול שבהם בן שש שנים או פחות", כי יתכן שהיתה עבודתו לגזוז צאן או לעשות גיזי צמר או ללקט נוצה של עזים או לטוות או לשלוח אותן הרועים בשליחותן להביא להם לחם ושאר צרכיהם ויתנו להם שכר פעולתם וממנו קונים לחם לביתם ופירות וכיוצא בהם, כל אחד לפי כחו. והנה ראובן בהיותו בן ארבע שנים הביא דודאים לאמו מן השדה ושכרה בהם את בעלה מרחל אחותה, כל שכן בהיותו בן שש שנים. ועוד, שאין כח הדור ההוא כח הדור הזה, כי הנה רבקה לדעת האומרים

שהיתה בת שלש שנים כשנשאת ליצחק היתה מביאה מים לבית אביה וכדה על שכמה ושאבה והשקתה לאליעזר ולעשרת גמליו עד אם כלו לשתות, וכח הזכר כפל הנקבה ברוב, וכל שכן בהיותו בן שש שנה.

פרק ל, לב

והיה שכרי -

אותן שילדו מכאן ולהבא.

כאלו אמר: והיה שכרי באלה.

נקודים וטלואים בעזים, ושחומים בכשבים יהיו שלי.

ויהיה פירוש "כל שה נקוד וטלוא" תיש, ולא עז הכולל זכרים ונקבות, כי אחר זה "ונקוד וטלוא בעזים" שהן הנקבות. ופירוש "וכל שה חום" כבש, כי שה כלל כבש ועז וכן כתוב "שה כשבים ושה עזים". והוכרח לפרש השה הראשון תיש והשה השני כבש, ולא שניהם כבש - האחד לזכר והאחר לנקבה, ממה שכתוב "ויסר ביום ההוא את התישים העקודים והטלואים ואת כל העזים הנקודות והטלואות וכל חום בכשבים".

ועוד,

שלא תאמר על ידי הזכרים כו'.

דאם לא כן מה צורך שיסירם משם - ימנם והנוספים מן המנין הם בהכרח מן הנולדים אחר כך שהם שלו. ואין לומר דמטעם זה בלבד הסיר אותם, שהרי הכתוב העיד על הטעם הראשון באמרו "וענתה בי צדקתי ביום מחר" וכו'. ואם תאמר, עדיין יש לו ללבן לומר שעל ידי הבטת הכשבים הנקודים וטלואים שלא הסירם תלדנה העזים הנקבות דוגמתן מצד ההזדווגות. יש לומר, שיעקב לא פחד שיטעון אלא בעזים הנקודים והטלואים שמזדווגין זה עם זה וכן בכשבים השחומים שמזדווגין זה עם זה והבנים דומין להן, אבל מצד המבט לבד, שרואים אלו את אלו בעת זווגן לא חשש פן יטעון, שאלו היה חושש, לא היה שם יעקב הכשבים הנולדים עקודים נקודים לפני הצאן לפני הצאן צופות בהן עד שתלדנה דוגמתן, פן יטעון לבן על זה, וכיון שלא פחד מזה, לא הוצרך להסיר משם רק העזים הנקודים וטלואים והכשבים השחומים שלא יזדווגו העזים עם העזים והכשבים עם הכשבים ותלדנה דוגמתן, אבל הכשבים הנקודים וטלואים שאין דרכן להזדווג עם העזים, וכן העזים השחומים שאין דרכן להזדווג עם הכשבים שאינם ממינם לא הוצרך להסירם.

פרק ל, לג**וענתה בי וגו' -**

אם תחשדני.

כי בזולת זה אין צורך לעדות:

כי תבא צדקתי.

ותהיה התי"ו לנקבה נסתרת, לא תי"ו הנוכח, כי מה טעם **"לפניך"**.

ותעיד על שכרי.

שיהיה **"על שכרי"** דבק עם **"וענתה בי"** לא עם **"כי תבא"** הסמוך לה, כי אין טעם לו. ומלת **"לפניך"** דבקה עם **"כי תבא"**, כאלו אמר: כי תבא לפניך צדקתי וענתה בי על שכרי.

שלא תמצא בעדרי כי אם נקודים וטלואים.

זו היא העדות שתעיד צדקתו על שכרו, שכל העולם יאמרו ששכרו הוא בצדק מאחר שאין בו כי אם מן המין שהתנה לתת לו. ומפני שתמורת זה כתוב **"כל אשר איננו נקוד" כו'**, הוכרח להוסיף:

"שלא תמצא בעדרי כי אם נקודים וטלואים"

כדי שלא נטעה לומר שהכתוב אחר זה **"כל אשר איננו נקוד וטלוא"** הוא דבק עם **"וענתה בי צדקתי"**, שזה אינו עדות אלא על גניבתו, לא על צדקתו, כמו שסיים בו **"גנוב הוא אתי"**, וזהו שפירש רש"י אחר זה:

"וכל שתמצא בהן שאינו נקוד או טלוא או חום, בידוע שגנבתיו לך ובגניבה הוא שרוי אצלי".

שהוסיף וי"ו על מלת **"כל אשר איננו"** ומלת **"שתמצא"** אחר מלת **"כל"** ואמר: **"וכל שתמצא שאינו נקוד" כו'**, לומר שאין מאמר **"כל אשר איננו נקוד וטלוא בעזים"** דבק עם **"וענתה בי צדקתי"**, כי המחוייב **"מן וענתה בי צדקתי"** הוא **"שלא תמצא בעדרי כי אם נקודים וטלואים"**, והוא מה שהוסיף הרב אחר **"ותעיד על שכרי"**. אבל מאמר **"כל אשר איננו נקוד וטלוא" כו'** איננו המתחייב מן עניית צדקתו, רק הוא כאלו הוא התחלת ענין אחר. והוצרך לפרש **"גנוב הוא אתי - בידוע שגנבתיו לך"** שלא נחשוב שפירושו אני בהיתר קנייתו ונמצא שהיה גנוב ואני לא ידעתי. גם הוסיף לומר **"ובגניבה הוא שרוי אצלי"** מפני מלת **"אתי"**, שלא היה לו לכתוב אלא **"גנוב הוא"**, לפיכך הוצרך לפרש שבגניבה הוא שרוי אצלי מתחלתו, ולא שבא בידו בהיתר ואחר כך נמצא גנוב. וזהו שהכריחו לפרש **"גנוב הוא - בידוע שגנבתיו לך"** ולא בידוע שגנוב היה ביד מי שמכרו לי.

פרק ל, לד**הן -**

לשון הין. לא כמו "הן לי לא נתת זרע", "הן הנה היו לבני ישראל", שפירושם כמו הנה, כי אין לו טעם במקום הזה.

לו יהי כדברך -**הלואי ותחפוץ בכך.**

הוצרך להוסיף מלת "ותחפוץ" מפני שלא תפול מלת "הלואי" על הדבר שהוא בעצמו רוצה בו, אבל עם תוספת מלת "ותחפוץ" יצדק זה, מפני שאף על פי שהוא אמר בפיו, אולי לא יחפוץ בלבו, או אולי יתחרט באחרונה.

פרק ל, לה**ויסר -****לבן.**

ופירוש "הסר" - צווי אף על פי ש"אעבור" מדבר בעדו, והעד כי אחריו "ויתן" שהוא לבן, לא יעקב, ופירוש "הסר" מקור, כי יטעון לבן שלא הסיר הכל.

ויתן -**לבן.**

כי אחריו "וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב" ולא יתכן להיות "ויסר, ויתן, וישם" מקצתן על יעקב ומקצתן על לבן.

פרק ל, לו**הנותרות -****רעועות שבהן כו'.**

בבראשית רבה. דאם לא כן "ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות" למה לי, אלא על כרחך לומר לכדרכי שמעון בן לקיש דאמר: "מאי נותרות, מנהון בישין, מנהון עקרין, מנהון קווסרין".

פרק ל, לז**מקל לבנה -****עץ הוא ושמו לבנה.**

לא מענין לובן, כי אחריו **"ויפצל בהן פצלות לבנות מחשוף הלבן"**, שלא היה נראה הלובן רק אחר הקלוף. ועוד, כי אחריו **"ולוז וערמון"** שהם שם עץ ואם מלת **"לבנה"** מורה על לובן מאי **"ולוז וערמון"** דמשמע שקדם עץ אחר. אבל בבראשית רבה אמרו **"מקל לבנה לח - חוטר חיור רטוב"** והוא תמוה מאוד.

ולוז -

ועוד לקח מקל לוז.

הוסיף **"ועוד לקח"** ולא הספיק לו לומר ולוז שם

"עץ שגדלים בו אגוזים דקים",

מפני מלת **"לח"** שהפסיק בין **"עץ לבנה"** לשאר העצים, והיה ראוי להיות מלת **"לח"** אחר שמות כל העצים, לפיכך הוכרח לומר שלוז וערמון אינם דבקים עם מלת **"לח"**, רק הם ענין לעצמם, כאלו אמר: **"ועוד לקח מקל לוז וערמון"**.

פרק ל, לח

ברהטים -

במרצות המים בברכות העשויות בארץ.

הודיענו בזה שפירוש **"ברהטים - במרצות המים"**, דתרגום **"וירץ - ורהט"** ופירוש **"בשקות המים - בברכות העשויות בארץ"**. ונתן טעם למה נקראו הברכות שקתות ואמר **"להשקות שם הצאן"**, כלומר בעבור שמשקין שם הצאן.

אשר תבאן הצאן לשתות ברהטים אשר תבאן הצאן לשתות, שם הציג את המקלות לנוכח הצאן.

משמע שפני הצאן היו ברהטים ששם היו באים לשתות, לא בשקות המים הסמוך ל**"תבאן הצאן"**, כי למעלה מזה **"ויצג את המקלות ברהטים"** ואם יהיה פירוש **'אשר תבאן הצאן לשתות'** שב אל **"שקות המים"** אם כן יהיו המקלות ברהטים, והצאן ישתו בשקות ולא יהיו המקלות לנוכח הצאן. אבל **"בשקות המים"** אינו רק להודיע שמקום הרהיטה הוא בשקות, כאלו אמר: ויצג את המקלות ברהטים אשר תבאן הצאן לשתות שם, וכן כתוב אחר זה **"ושם יעקב את המקלות לעיני הצאן ברהטים"**. אך קשה שאין דרך הצאן לשתות ברהטים אלא בשקות. ומה שהוסיף לומר **"שם הציג את המקלות לנוכח הצאן"** הוא להודיע שמלת **"לנכח הצאן"** אינה דבקה עם **"לשתות"** הסמוך לה רק עם **"ויצג את המקלות"**.

ויחמנה -

הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה והזכר רובעה.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"ויחמנה בבאן לשתות"**, דמשמע שביאתן לשתות גרמה לזכרים להתחמם, והלא אין דרך המים לחמם הבהמות. אבל רבי אושעיא אמר שהמים עצמן נעשו זרע והיו מתעברות ולא היו צריכות לזכר - על דרך נס, אבל עדיין לא תיקן חמום הזכרים הרמוז במלת **"ויחמנה"** מהיכן בא, וכל שכן שלפי דעתו לא היו צריכין לזה. ושמה הוא סובר שהחמום הוא העבור.

פרק ל, לט

אל המקלות -

אל מראות המקלות.

לא במה הם מקלות, שאין המקלות סבה שילדו הצאן עקודים נקודים וטלואים, אלא מראיהן שהיו לבנות ושחורות.

ואין לתמוה איך הותר ליעקב להשתמש ברמאות לקחת ממון על ידו. כי כבר תרצו רבותינו ז"ל **"עם נבר תתבר ועם עקש תתפל"**, שכיון שראה יעקב אבינו את לבן שהיה משתמש עמו ברמאות לתת בידו הצאן הנותרות החולות והרעועות והעקרות כדלעיל והחליף את משכורתו עשרת מונים, הותר לו שישתמש גם הוא ברמאות, כמו שכתב רש"י גבי **"כי אחי אביה הוא - אם לרמאות הוא בא אני אחיו, ואם אדם כשר הוא גם אני בן רבקה הכשרה"**. ויש מפרשים, מפני שנראה לו המלאך בחלום ואמר לו **"שא נא עיניך וראה כל העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים"** רצה הוא לעשות דבר המקלות כדי להעלים הנס ולהסתירו במעשה הטבע, כמו שאמר אלישע לגחזי **"קח משענתי בידך ולך, כי תמצא איש לא תברכנו וכי יברכך איש לא תעננו ושמת משענתי על פני הנער"**, וכמו שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע במלחמת עי **"שים לך אורב לעיר" כו' אף על פי שמלחמה זו על ידי נס היתה, ופועל המקלות אחר דבר המלאך היה. ויש אומרים, כי בשנה ראשונה נולדו ליעקב נקודים וטלואים רבים כברכת ה' אשר הראה לו המלאך, ואחר כך שם המקלות בפני אלו שהיו שלו שיולידו כדמותן, שלא יאמר לבן, כאשר יולידו מהמין שאינו מכלל תנאו, גנוב הוא אתו. שאף על פי שנולדו משל יעקב והתנאי לא היה אלא באותן הנולדים מצאן לבן, לא יאמין לבן זה, אבל יטעון שנולדו משלו וגנוב הוא אתו. ופירוש **"והיה בכל יחם הצאן המקושרות"** הם הנולדים עקודים נקודים שהם שלו.**

פרק ל, מ

והכשבים הפריד יעקב -

הנולדים עקודים נקודים הבדילן לעצמן ועשה אותן עדר לבדו והולך אותו העדר לפני הצאן לפני הצאן ההולכות אחריהן צופות אליהן. וזהו שאמר

"ויתן פני הצאן אל עקוד" שהיו פני הצאן אל העקודים ואל כל חום שמצא בצאן לבן.

תקן בזה הרבה עניינים. תקן שמאמר **"והכשבים הפריד יעקב"** אינו רוצה לומר הכשבים מן העזים, כפי המובן ממנו, אלא הכשבים העקודים נקודים הפריד משאר הכשבים שאינם עקודים נקודים. גם תקן שמאמר **"וישת לו עדרים לבדו"** הוא מאוחר, וצריך להיות קודם **"ויתן פני הצאן אל עקוד וכל חום בצאן לבן"**, כמובן מדבריו, שאחר שפירש שהכשבים שהפריד יעקב הם העקודים נקודים והבדילן לעצמן, כתב מיד "ועשה אותם עדר לבדו", והוא מה שכתוב באחרונה **"וישת לו עדרים לבדו ולא שתם על צאן לבן"** ואחר זה כתב "והוליך אותו העדר לפני הצאן לפני הצאן ההולכות אחריהן צופות אליהן וזהו שאמר **ויתן פני הצאן אל עקוד" כו'.** גם תקן שמאמר **"וישת לו עדרים לבדו"** אינו רוצה לומר שעשה העדר ההוא לעצמו לשכרו, כנראה ממלת **"לו"**, שהרי אין שכרו מהכשבים רק החומים כדלעיל, רק פירושו שעשה אותם עדר לבדו שלא יהיו מעורבים לא עם שאר הכשבים ולא עם העזים, כדי שיוליכם לפני הצאן בעת רעייתם תמורת המקלות בעת השקאתם, ולכן הסיר מלת **"לו"** ממאמר **"וישת לו"** ואמר "ועשה אותם עדר לבדו". ועוד תקן עם תוספת "והוליך אותו העדר לפני הצאן" שצריך להוסיף בכתוב אחר מאמר **"וישת לו עדרים לבדו"** והוליך אותם לפני הצאן ואחר כך ויתן פני הצאן אליהם, אלא שהכתוב קצר וסמך על מאמר **"ויתן פני הצאן אל עקוד"** שהמתחייב ממנו הוא שכבר הוליכם לפניהם. גם תקן במאמר "ואל כל חום" שמלת **"אל"** שקודם מלת **"עקוד"** משרתת גם **"וכל חום"**, ויחויב מזה שהפריד גם החומים כמו שהפריד העקודים נקודים והוליך הכל לפני הצאן, רק שהכתוב קצר בזה ולא הזכיר הפרדת החומים, כמו שקצר הולכתן לפני הצאן. ומה שהכריחו לרש"י לפרש **"והכשבים הפריד יעקב" "העקודים נקודים"** בלבד, עד שנצטרך לומר שהכתוב קצר ולא הזכיר הפרדת החומים, אף על פי שהפריד גם אותם כמובן מן "ואל כל חום בצאן לבן", הוא מפני שהחומים מהכשבים כבר הסירים לבן כמו שהסיר העקודים נקודים מהעזים, ולא נשאר בכשבים רק העקודים נקודים שאינם משכרו, לפיכך הוכרח ופירש שהכשבים שהפריד יעקב אינם רק העקודים נקודים מהם, שנשאר בידו מפני שלא היו משכרו, אבל החומים שהוליך לפני הצאן, כמובן ממאמר **"וכל חום בצאן לבן"**, לא היו רק מן העזים, שלא הסירים לבן מפני שאינם משכרו. ופירוש **"בצאן לבן"** הם העזים, כי הצאן כולל כשבים ועזים. ואם כן בהכרח היה לרש"י ז"ל לפרש גבי **"והכשבים הפריד יעקב - העקודים נקודים"** בלבד ולא החומים, כי החומים מן העזים הפרידים, ולא מן הכשבים, והכתוב קצר בזה שהיה לו לכתוב: והכשבים והעזים הפריד יעקב, שאז היה פירושו העקודים נקודים מן הכשבים והחומים מן העזים

הפרידן, ושם העזים החומים לפני הכבשים והכשבים העקודים נקודים לפני העזים, וזהו **"ויתן פני הצאן אל עקוד ואל כל חום"**, ששם פני העזים אל עקוד, לפני הכבשים אל כל חום בצאן לבן. גם תקן שמאמר **"וכל חום בצאן לבן"** אינו רוצה לומר ואל כל חום שבתוך צאן לבן, שהרי מאמרו **"ויתן פני הצאן אל עקוד ואל כל חום"** נראה שכבר הפריד קודם זה גם החומים והוליכן לפניהם כדי שיהיו פני הצאן ההולכות אחריהן צופות אליהן, רק פירושו: ואל כל חום שמצא בעת ההפרדה בצאן לבן, שעכשו הם לפני הצאן. זהו הפירוש הנראה בעיני בפירוש דברי הרב.

אך קשה, מאחר שלא הסיר לבן מהכבשים רק החומים, שהם שכר יעקב, אבל העקודים נקודים שאינם שכרו נשאר בתוכם, למה הוצרך לפרש **"והכשבים הפריד יעקב"** - העקודים נקודים הנולדים, דמשמע אותם שנולדו אחר ההסרה בלבד. לכן יחוייב לפרש את דברי הרב שהוא סובר דקרא ד**"כל שה נקוד וטלוא"** וגם **"וכל שה חום"** תרוייהו בכבש קא מיירי, ומלת **"בכשבים"** שבסוף הפסוק אתרוייהו קאי. ופירוש **"וטלוא ונקוד בעזים"** בין בזכרים בין בנקבות, לא שמלת בכשבים שב אל החום בלבד ופירוש בעזים הן הנקבות בלבד כפי הפירוש הראשון וכאלו אמר: הסר משם כל שה נקוד וטלוא וחום בכשבים וטלוא ונקוד בעזים, ופירוש **"כל אשר לבן בו"** -

כל אשר בו חברבורות לבנות",

שהוא הנקוד וטלוא. וחסר וי"ו כאלו אמר: כל אשר לבן בו. ומה שכתב גבי **"והיה שכרי"** - אותן שילדו מכאן ולהבא נקודים וטלואים בעזים ושחומים בכשבים" פירוש וגם שחומים בכשבים. ופירוש **"כל אשר איננו נקוד וטלוא בעזים וחום בכשבים"** - וגם חום בכשבים.

אלא שיש לטעון אם כן למה לא פירש גבי **"חום בכשבים"** - וגם חום בכשבים, שבזולת זה נראה דוקא חום בכשבים, וכל שכן במאמרו שאמר **"ושחומים בכשבים"** שנראה ממנו דוקא שחומין ולא מין אחר, שהיה לו לומר וגם שחומין בכשבים. ועוד, למה לא הפריד גם העקודים נקודים הנולדים מן העזים להוליכן לפני הצאן כמו שהפריד גם העקודים נקודים הנולדין מן הכבשים והוליכן לפני הצאן. לכן יחוייב בהכרח לפרש דברי הרב כפי הפירוש הראשון, ותהיה הגירסא **"והכשבים הפריד יעקב - העקודים נקודים"** סתם לא

"הנולדים עקודים נקודים".

ופירושו: הנמצאים בתוך עדר הכבשים שלא הסיר לבן מפני שאין משכרו. ואף אם הנוסחא של **"הנולדים"** היא נוסחא אמיתית, יתכן לפרש שיהיה פירוש **"הנולדים"** - אותם שכבר נולדו קודם ההסרה, כאלו אמר: העקודים נקודים שכבר נולדו בצאן לבן שלא הסירם לבן, מפני שאין העקודים נקודים מן הכבשים שכרו.

והרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב ואמר: "ואין דבריו בכאן נכונים, כי למה הפריד הכבשים ולא נשאר בעדר לבן נקוד או חום לא בכבשים ולא בעזים. ואם היו הנפרדים אותם אשר הולידו הצאן עקודים נקודים וטלואים, שהיו שלו, ומהם עשה העדר הזה העקוד, למה הפריד הכשבים לבדם, ולא לקח גם התישים והעזים אשר נולדו לו כן, ויעשה מכלן העדר העקוד הזה אשר הולך לפני הצאן. ועוד, שלא אמר שנולד שם חום. ועוד, כי לפי דעת הרב אין בכבשים עקוד וטלוא שאין שכרו ולא עשה להן מקלות", עד כאן דבריו.

ונראה לי שכך פירושו: שהרמב"ן ז"ל היה סובר שפירוש "הנולדים" של רש"י ז"ל הנולדים אחר ההסרה, אלא שהיה כמסופק אם כוון הרב במאמרו זה שהעקודים נקודים אשר נולדו מן הכשבים אחר ההסרה הבדילן מתוך הכבשים והוא הדין נמי שהחומים אשר נולדו מן העזים אחר ההסרה הבדילן מן העזים כנרמז בפסוק **"וכל חום בצאן לבן"** שפירושו ואל כל חום שמצא בצאן לבן, שהבדיל את כל מעדר הכבשים ועדר העזים ולא נשאר עקוד או חום בעדר לבן, לא נקוד בכבשים ולא חום בעזים כמובן מן **"ויתן פני הצאן אל עקוד וכל חום בצאן לבן"**, ועשאן עדר לבדו והוליכן לפני הצאן ופני הצאן ההולכות אחריהן צופות אליהן, או אם כוון שהעקודים נקודים אשר נולדו מן הכבשים אחר ההסרה הפרידן מן העקודים נקודים אשר נולדו מן העזים אחר ההסרה, כדי שיהיו הנפרדים מהם שהן העקודים נקודים של העזים שהם שלו לבדן, שיעשה אותן עדר לבדו, והוא העדר שהוליך לפני הצאן ופני הצאן ההולכות אחריהן צופות אליהן. ואמר ׀: שאם כוון במאמרו זה שהפריד העקודים נקודים של הכבשים שנולדו אחר ההסרה וכן החומים של העזים שנולדו אחר ההסרה מתוך עדר הכבשים ועדר העזים ועשאן עדר לעצמו והוליכן לפני הצאן, למה הפריד העקודים נקודים של הכבשים והחומים של העזים שאינם שכרו, ולא נשאר מהם בעדר לבן לא נקוד בכבשים ולא חום בעזים, והוליכן לפני הצאן שיהיו צופות אליהן, ולא עשה זה עם העקודים נקודים של העזים והחומים של הכבשים שהם שכרו. כמו שהיו העקודים נקודים של העזים בתוך עדר העזים ולא הפרידן מהן - להוליכן לפני הצאן, כך היה לו לעשות גם כן עם העקודים נקודים של הכבשים שיהיו בתוך עדר כבשים ולא יפרידן להוליכן לפני הצאן. ואם כוון במאמרו זה שהעקודים נקודים של הכבשים הנולדים אחר ההסרה הפריד אותן מן העקודים נקודים של העזים הנולדים אחר ההסרה, כדי שיהיו הנפרדים מהם, שהם העקודים נקודים של העזים לבדן, שיעשה מהן עדר לעצמו מפני שהן שכרו והוא העדר שהוליך לפני הצאן, למה הפריד הכבשים העקודים נקודים לבדן מהעקודים נקודים של העזים, יעשה מכלן יחד העדר הזה העקוד אשר הוליך לפני הצאן שאף על פי שהעקודים נקודים של העזים הן שכרו והעקודים נקודים של הכבשים אינן שכרו, מכל מקום לענין שיהיו

פני הצאן אליהן שיהיו הבאין אחריהן צופות בהן שיולידו דוגמתן אין הבדל בין אותן שהן שכרו ובין אותן שאינן שכרו. ועוד טען על שני הפירושים יחד ואמר "ועוד, שלא אמר שנולד שם חום. ועוד, כי לפי דעת הרב אין בכבשים עקוד וטלוא שאינן שכרו ולא עשה להן מקלות", כלומר ואיך נולדו מעצמן בלתי שום מלאכה ואומנות. זהו הנראה לי בפירוש דבריו.

ויש לתמוה, איך עלה על דעתו שיהיה פירושו שהפריד העקודים נקודים שנולדו אחר ההסרה מן הכבשים ועשה אותן עדר לעצמו "ולא נשאר בעדר לבן נקוד או חום לא בכשבים ולא בעזים", אם כן העקודים נקודים של הכבשים שנולדו קודם ההסרה שהניחם לבן בעדרו מפני שאינן שכרו אנה היו, ואין להשיב שלא היו עקודים נקודים קודם ההסרה, שהרי הוא עצמו פירש "הסר משם כל שה נקוד וטלוא וכל חום בכשבים" שלשת המינין בכשבים. ועוד, שאם יהיה פירוש דבריו ז"ל כאשר פירשנו, הנה אין מכל הטענות שטען על דברי הרב שום טענה כלל, כי מה שטען תחלה: למה הפריד הכשבים ולא נשאר בעדר לבן נקוד או טלוא לא בכשבים ולא בעזים שאינן משכרו ועשה אותן עדר לבדו והוליכן לפני הצאן ולא הפריד העזים העקודים נקודים שהם שלו בשכרו לעשות מהם העדר ההולך לפני הצאן, אינה טענה מכמה אנפי: חדא, דאין פירוש "הנולדים" אותן שנולדו אחר ההסרה כמו שחשב, רק פירושו אותן שנולדו קודם ההסרה, שאז לא היו בידו עקודים נקודים רק מהכבשים שאינן שכרו והפרידן כדי לעשות אותן עדר לעצמו להוליכן לפני הצאן להשתמש בהן ברעייתן תמורת המקלות בשתייתן. ואף אם תמצא לומר שפירוש "הנולדים" אותן שנולדו אחר ההסרה, כאשר חשב, עדיין יש להשיב שהעקודים נקודים של הכבשים, מפני שאין תועלת ליעקב מהן בערובן לא עם הכבשים ולא עם העזים שהרי עם העזים אינן נזקקין מפני שאינן ממינן, ואם הכבשים שנזקקין עמהן אין הנולדים דוגמתן משכרו, לפיכך הפרידן ועשה אותן עדר לבדו והוליכן לפני הצאן כדי שיהיו העזים הבאים אחריהן צופות אליהן בהזדקקן ויולידו דוגמתן, אף על פי שהנולדים דוגמתן מן הכבשים אינן שכרו. אבל העקודים נקודים של העזים, שיש לו תועלת בהן בערובן עם העזים שמזדווגין זה עם זה ויולדין דוגמתן, שהתועלת שלו שם הוא יותר מן התועלת המגיע לו מהן בהבטתן, לא רצה להוליך לפני הצאן אלא העקודים נקודים של הכבשים בלבד, שאין תועלת לו מהן בערובן. וכן מה שטען עוד "ואם היו הנפרדים אותן אשר הולידו הצאן עקודים נקודים וטלואים שהיו שלו ומהם עשה העדר הזה העקוד, למה הפריד הכשבים העקודים נקודים מהתישים והעזים העקודים נקודים אשר נולדו לו כן, ולא לקח את כלן יחד לעשות מכלל העדר העקוד הזה אשר הולך לפני הצאן" אינה טענה כי יש להשיב שלא רצה לעשות מהעקודים נקודים של הכבשים עדר להוליכו לפני הצאן לא לבדו ולא עם העקודים נקודים

של העזים, מפני שכשישמע לבן זה יחשוב מיד שלא עשה זה אלא לתחבולה וערמה, דאם לא כן למה הפריד העקודים נקודים של הכבשים שאינן שכרו ועשאן עדר לבדו. וכן אם לקח אותן והעקודים של העזים ועשאן כלן יחד עדר לבדו, גם כן יחשוב שאין זה אלא לתחבולה וערמה, דאם לא כן למה הפריד הכשבים העקודים נקודים שאינן שכרו וערבן עם העקודים נקודים של העזים שהן שכרו. אבל להפריד העקודים נקודים של העזים לבדן לעשותן עדר לעצמו, לא יחשוב בזה שהוא לתחבולה וערמה, אבל יחשוב מפני שהן שכרו הפרידן ועשאן עדר לעצמו. ומה שהולך אותן לפני הצאן, אין זה הוראה על התחבולה והערמה, כי מאחר שהן עדר לעצמו, בהכרח הוא שיהיו העדר שלו והעדר של לבן בחלוק מקומות, האחד מהם לפנים והאחד לאחור, ואין הפרש שיהיה העדר שלו לפנים והעדר של לבן לאחור או ההפך, והזדמן שיהיה העדר שלו לפנים והעדר של לבן לאחור, ולכן צריך לומר לפי זה שהכבשים העקודים נקודים אחר שהפרידן לעצמן מן העקודים של העזים, חזר וערבן עם שאר הכבשים, שאינן עקודים נקודים, למען לא יחשוב לבן שום תחבולה וערמה.

ומה שטען עוד על שני הפירושים יחד ואמר "ועוד, שלא אמר שנולד שם חום", יש להשיב, שהנשארים בידו מהכבשים שלא הסירן לבן מפני שאינן משכרו אינן רק העקודים נקודים, אבל החומים שהיו משכרו כבר הסירן לבן, ולא נשאר חום כלל אלא בעזים שאינן משכרו, והם הנזכרים במאמר "**וכל חום בצאן לבן**" שפירושו ואל כל חום שמצא בצאן לבן שהם העזים, אם יהיה פירוש "הנולדים" שנולדו קודם ההסרה, ואף אם יהיה פירוש "הנולדים" שנולדו אחר ההסרה, כאשר חשב הרמב"ן ז"ל, עדיין יש להשיב שמה שכוון הרב ז"ל במאמרו זה הוא, שהעקודים נקודים של הכבשים הפרידן יעקב מן העקודים נקודים של העזים ונשארו העקודים נקודים של העזים לבדן ומהן עשה העדר כפי הפירוש השני שפירש הרמב"ן על דבר הרב, לא היה צריך להפריד רק העקודים נקודים של הכבשים שאינן שכרו מן העקודים של העזים שהם שכרו, אבל החומים מן הכבשים שהם שכרו מה צורך להפרידם והלא הוא צריך להולך אותן לפני הצאן כדי שיתן פני הכבשים אליהן עד שתלדנה כן, כדכתיב "**וכל חום בצאן לבן**" שפירושו ואל כל חום בצאן לבן. ומה שטען עוד ואמר "ועוד, כי לפי דעת הרב אין בכבשים עקוד וטלוא שאינן שכרו ולא עשה להן מקלות" אתמהא, וכי כל הנולדים עקודים נקודים אינן נולדים כי אם על ידי מקלות, אי הכי היאך נמצאו בכבשים של לבן עקודים נקודים קודם ההסרה שלא היו על ידי מקלות, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל עצמו בפסוק "הסר משם" ואמר: "פירוש הכתוב 'הסר משם כל שה נקוד וטלוא' וכל חום בכשבים. והסר טלוא ונקוד בעזים, והיה שכרי שלשת המראות בכבשים, והשנים בעזים".

פרק ל, מג

רבות -

פרות ורבות משאר הצאן.

לא שהיו צאן הרבה, דאם כן "ויהי לו צאן רבות" למה לי, הא כבר כתוב **"ויפרוץ האיש מאד מאד"**, ואין זה אלא ברבוי הצאן, שהרי בעסקו של צאן הוא כתוב. ופירוש "משאר הצאן" - יותר משאר הצאן, דאם לא כן מאי קא משמע לן, סתם צאן פרה ורבה הוא. וכמוהו **"אנשי מדות"** שטעמו מדות גדולות, כי כל איש - איש מדה הוא, וכן **"אנשי לבב"** ורבים כמוהם. אך דגש הבי"ת ימאן הפירוש הזה, כי הדגש מורה שהוא תואר משורש רבב, כמו **"רבות אנוחות"**, **"רבות בנות עשו חיל"**, ואלו היה בינוני משורש רוב, היתה הבי"ת רפויה.

ושפחות ועבדים -

מוכר צאנו בדמים יקרים ולוקח כל אלה.

לא כן קאי בצאן ומזכיר עבדים ושפחות. אבל מה שאמר שהיה מוכר אותן בדמים יקרים, לא מכח הכתוב הוציא זה, אלא מסברא דנפשיה, מכיון שהיו פרות ורבות יותר מכל צאן, אי נמי מדלא הוה ליה למיכתב גבי **"ויפרוץ האיש"** אלא **"ויהי לו צאן ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים"**, לא "צאן רבות" שפירושו שהיו פרות ורבות יותר משאר הצאן כדלעיל, כי אין זה מענין **"ויפרוץ"** אלא מענין הברכה שברכו ה' כל כך עד שהיה צאנו פרה ורבה יותר ממנהג הצאן, כמו ביצחק דכתיב ביה **"ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים"** וכתיב בתריה **"ויברכהו ה'"**, מפני שהזכיר שהיה צאנו פרה ורבה יותר משאר הצאן גבי **"ויפרוץ"** שאינו מעניינו, הוכרחו רבותינו ז"ל לפרש אותו שמצד שהיה צאנו פרה ורבה שלא כמנהג הצאן, היה מוכר צאנו בדמים יקרים ולוקח כל אלה, שעם הפירוש הזה יתיישב מה שהזכיר גבי **ויפרוץ האיש** ענין הברכה, כי על ידי הברכה זכה וקנה בכל אלה עבדים ושפחות וגמלים וחמורים.

פרק לא

פרק לא, א

עשה -

כנס.

כי לא יפול בקבוץ הממון לשון עשייה, אלא לשון כנוס, כמו **"כנסתי לי גם כסף וזהב"**. ופירוש **"כל הכבוד"** הממון, כי על הממון מדבר, וכמוהו **"את הכבודה"**.

לפניהם, שפירוש מחניהם וכל ממונם. ובבראשית רבה אמרו **"את כל הכבוד הזה - רבי יעקב דסיכנין בשם רבי לוי אמר: אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'".**

פרק לא, ג

שוב אל ארץ אבותיך -

ושם אהיה עמך.

לא שהוא תנאי שאם תשוב אהיה עמך ואם לאו לא אהיה עמך, אלא מראה מקום הוא זה, ששם אהיה עמך ולא פה מפני שאתה מחובר לטמא ואי אפשר להשרות שכינתי עליך. וכמוהו **"לינו פה הלילה והשיבותי אתכם דבר"** ופירש רש"י "אחר שתלינו" שהוא מראה זמן, שאחר הלילה אשיב אתכם דבר, ולא קודם הלילה, מפני ש"אין רוח הקדש שורה עליו אלא בלילה". ובבראשית רבה "רבי אמי בשם ריש לקיש: נכסי חוצה לארץ אינן בכלל ברכה, אבל אם תשוב אל ארץ אבותיך אהיה עמך". אבל אין לפרש שוב אל ארץ אבותיך ולא תירא מפגעי הדרך כי אנכי אהיה עמך לשמרך בדרך, כי כבר אמר לו בלכתו לחרן **"והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת"**. אך קשה אם כן מהו זה שפירש רש"י בפרשת וישלח ש"אמר יעקב לפני הקדוש ברוך הוא: שתי הבטחות הבטחתני, אחת בצאתי מבית אבא כו' ובבית לבן אמרת לי: **'שוב אל ארץ אבותיך ואהיה עמך'** בשתי הבטחות הללו אני בא לפניך", דמשמע שהבטחת **"ואהיה עמך"** היא כהבטחת **"והנה אנכי עמך"**, והלא ההבטחה הזאת של **"ואהיה עמך"** אינה אלא ששם ישרה שכינתו עליו, ולא כאן מפני שהוא מחובר עם הטמא, או ששם יהיו נכסיו בכלל ברכה כדברי אמי בשם ריש לקיש לא שהבטיחו על פגעי הדרך כמו שהבטיחו בהבטחה הראשונה בצאתו מבית אביו. ושמה יש לומר, דאף על פי כן כיון שהבטיחו שיהיה עמו כשישוב אל ארץ אבותיו, שישרה שכינתו עליו, הרי כבר הבטיחו לשוב ולא יהרג או ימות בדרך, דאם כן תהיה הבטחת שריית שכינתו עליו שם הבטחה בטלה.

פרק לא, י

והנה העתודים -

היו המלאכים מביאין אותן מעדר המסור ביד לבן לעדר שביד יעקב.

בבראשית רבה "אמר רבי הונא דבית חורון: מלאכי השרת היו טוענין מתוך צאנו של לבן ובאין ונותנין בתוך צאנו של יעקב, הדא הוא דכתיב **'שא נא עיניך וראה כל העתודים העולים על הצאן'** עולים אין כתיב כאן אלא 'העולים', מאליהן היו עולין". ונראה לי שכך פירושו: שאלו היה אומר 'שא נא עיניך וראה את העתודים עולים

על הצאן, עקודים נקודים', הוה אמינא ד'שא נא עיניך וראה' אתרויהו קאי, על שהעתודים היו עולים על הצאן, פירוש: שהיו באים מעדרו של לבן לעדרו של יעקב, ועוד שהיו עקודים, אבל השתא דכתיב "העולים" בה"א הידיעה, למדנו שלא הראו לו בחלום רק שהעתודים הבאים מעדרו של לבן בעדרו של יעקב, היו עקודים נקודים, אבל ביאתן מעדרו של לבן בעדרו של יעקב לא היה בחלום הנבואה, אלא שמאליהן באו שם, רוצה לומר בפועל, שהמלאכים נטלו מעדרו של לבן והביאום לעדרו של יעקב.

פרק לא, יג

האל בית אל -

כמו אל בית אל הה"א יתירה.

ולא אמר שמלת האל מושכת עצמה ואחרת עמה, כי הוא בלתי נוהג זה בשום מקום. ולכן גבי "האהלה שרה אמו" לא פירש שמלת "האהלה" מושכת עצמה ואחרת עמה אלא שהביאה אל האהל "ונעשית דוגמת שרה אמו". משחת שם לשון רבוי וגדולה. לא משיחה ממש, שהרי לא משח אותה אלא יצק שמן על ראשה, אלא מלשון גדולה שגדל אותה במעלה עם אותה היציקה, שהכינה להיות מזומנת לעבודת הקרבנות בשובו מבית לבן, וזהו שכתוב "קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך".

אשר נדרת לי -

וצריך אתה לשלמו.

דאם לא כן "אשר נדרת לי" למה לי.

פרק לא, יד

העוד לנו -

למה נעכב על ירך.

משום דמתשובת "העוד לנו" וגו' משמע שהיה יעקב מונען מללכת עמו, ואדרבה הוא היה מפיסן ללכת עמו, לפיכך הוצרך לפרש שזאת התשובה לא היתה רק על צד התימה, כלומר וכי אתה צריך לפייס אותנו, למה נעכב על ירך עד שאתה צריך לפייס אותנו, העוד לנו חלק ונחלה וגו'. ומשום דמ"העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו" נראה שאביהן היה עני ואין להן לירש כלום או שכבר קבלו חלקן, ואין האמת כן, הוכרח לפרש:

"כלום אנו מיחלות לירש בנכסי אבינו בין הזכרים"

לומר שמזה הצד הוא היאוש ולא מצד אחר.

פרק לא, טו**הלא נכריות נחשבנו לו -**

כי מכרנו לך בשכר הפעולה.

הוסיף מלת "לך" אחר "כי מכרנו" מפני שסתם מכרנו משמע לאיש נכרי. גם הוסיף "בשכר הפעולה" מפני שסתם מכירה משמע שקבל מהקונה דבר תמורתן.

את כספנו -

שעכב דמי שכר פעולתך.

פירוש: של אותן שש שנים שעבדת אותו בשכר, כי החליף את משכרתך עשרת מונים. לא דמי שכר פעולתך של אותן הארבע עשרה שנה שעבדת בעבורנו שהיה לו לתת לנו שכר העבודה ההיא, מאחר שהיתה בעבורנו, דאם כן **'ויאכל אכל את כספנו'** מיבעי ליה שאז היה ויאכל אכל את כספנו פירוש של מכרנו, שאלו נתן דמי שכר העבודה ההיא לנו לא היינו אומרות שמכרנו, אבל השתא דכתיב **"גם אכל את כספנו"** שמלת "גם" מורה ששתיים רעות עשה לנו: מכרנו וגם אכל דמי שכר פעולתך, על כרחך לומר שפירושו הוא מכרנו, מאחר שלא נתן לנו דמי שכר פעולתך שהיתה בעבורנו וגם אכל את כספנו, שעכב דמי שכר פעולתך באותן שש שנים שעבדת אותו בשכר שהחליף את משכרתך עשרת מונים.

פרק לא, טז**כי כל העושר -**

כלומר משל אבינו אין לנו כלום, אלא מה שהציל הקדוש ברוך הוא מאבינו שלנו הוא.

הוצרך להאריך ולומר "כלומר משל אבינו אין לנו כלום", ולא הספיק לו לומר "כי זה משמש בלשון אלא", מפני שמלת אלא בכל מקום היא ממעטת דברים אחרים שאינן כן אלא כך, אף כאן אין לנו משל אבינו כלום אלא מה שהציל הקדוש ברוך הוא מאבינו. ואמר "שלנו הוא" במקום "לנו הוא", מפני שבזולת זה אי אפשר לפרש כי בלשון אלא. גם לא בלשון דהא, כי אין טעם לו.

הציל -

לשון הפרשה.

שה' הפריש מממון לבן ונתנו לנו.

וכן כל הצלה שבמקרא לשון הפרשה היא. ובבראשית רבה אמרו. **"ויצל אלהים את מקנה אביכן ויתן לי - כזה שהוא מציל את הניצולות"**.

פרק לא, יז

את בניו ואת נשיו -

ועשו הקדים הנקבות לזכרים.

לרוב שטופו בזמה.

פרק לא, יח

מקנה קנינו -

מה שקנה מצאנו עבדים ושפחות וגמלים וחמורים.

שהיה מוכר צאנו ולוקח כל אלה כדלעיל. ופירוש **"מקנה קנינו"** - המקנה של קניינו שקנהו על ידי מכירת צאנו. ופירוש **"וינהג את כל מקנהו"** - המקנה שנולד לו בשכרו. אבל בבראשית רבה אמרו: **"מקנה קנינו - מה שקנה מקנינו של לבן"**. ולפי זה יהיה **"מקנה קנינו"** ביאור ל**"וינהג את כל מקנהו"**.

פרק לא, יט

לגזוז את צאנו -

שנתן ביד בניו דרך שלשה ימים בינו ובין יעקב.

הוצרך לפרש זה אף על פי שלא היה צריך לו, בעבור מה שכתב אחר זה **"ויגד ללבן ביום השלישי וירדוף אחריו דרך שבעת ימים" כו'**.

ותגנב רחל את התרפים -

להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה.

ולא לגנבה. בבראשית רבה: **"אמרה: מה אנא אזיל לי ואשבוק הדין סבא בקלקוליה"**. והוציאו זה מייתורא ד**"אשר לאביה"**, שלא היה לו לכתוב אלא **'ותגנב רחל את תרפיו'**.

פרק לא, כג

דרך שבעת ימים -

נמצא רחוק מלבן ששה ימים.

שהרי כל אותן שלשה ימים שבין יעקב ללבן שהלך המגיד להגיד לו היה הולך יעקב לדרכו, נמצא שכשנתרחק יעקב ממקומו שלשה ימים היה המרחק בינו ובין צאן לבן מהלך ששה ימים.

ובשביעי השיגו.

למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד. פירוש מה שהלך יעקב בשבעה ימים, אלו היה הולך ממקום צאן לבן, הלך לבן ביום אחד. ופירוש "וירדוף אחריו דרך שבעת ימים" - ממקום שהיה לבן עומד בו,

"למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד"

כדכתיב. דאין לפרש "דרך שבעת ימים" ממקום יעקב, ויהיה לפי זה כל מה שהלך יעקב בעשרה ימים הלך לבן בשבעה ימים, שזהו היותר אפשרי, מפני ש"וירדוף אחריו דרך שבעת ימים" מן המקום שהוגד לו משמע.

פרק לא, כו

כשבויות חרב -

כל חיל הבא למלחמה קרוי חרב.

דאם לא כן 'כשבויות חיל' מיבעי ליה, שהפעולים מן החרב אינם אלא החללים, כדכתיב "טובים היו חללי חרב".

פרק לא, כט

יש לאל ידי -

יש כח בידי.

כאלו אמר: יש אל לידי. והלמ"ד במקום בי"ת כלמ"ד "לפניכם לחרב", "לכל דרכיו משכיל", וכמוהו "שלחו באש מקדשך".

פרק לא, לב

מה עמדי -

משלך.

לא מה יש עמדי, שפירושו אין לי מאומה, כי עשיר גדול היה, כדכתיב "ויפרוץ האיש מאד מאד".

פרק לא, לג

באהל יעקב -

הוא אהל רחל.

ופירוש "ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל" - פעם שנית. הוכרח לומר כן מפני שהיה לו ללבן לבא תחילה באהל רחל ואחר כך באהל לאה ולא ההפך, דמסתמא אהלה של רחל סמוך לאהל יעקב היה.

פרק' לא, לז**ויוכיחו -**

יבררו עם מי הדין.

מלשון **"אותה הוכחת לעבדך ליצחק"**, שפירושו בררת, לא מלשון **"והוכיח אברהם את אבימלך - שנתוכח עמו על כך"**, דאם כן מאי **"בין שנינו"**, 'ויוכיחו אותנו' מיבעי ליה, כי התוכחה לעולם דבקה עם מלת את.

פרק לא, לח**ואילי צאנך לא אכלתי -**

מכאן אמרו איל בן יומו קרוי איל.

פירוש: כאן איל, דאם לא כן אלים הוא דלא אכל, אבל כבשים אכל. אבל בפרק מרובה כתבו התוספות "מיהו ודאי לענין קרבן אמרו דאיל הוא בן שתי שנים, מדכתיב במקום אחר **'כבש בן שנתו'**". ובתורת כהנים אמרו "איל - קשה, בן שתי שנים" פירוש: איל הוא מלשון קושי, מגזרת "אילי הארץ", ואחר שבן שנתו קרוי כבש, יהיה איל, שהוא לשון קשה, בהכרח גדול ממנו, שהוא בן שתי שנים.

פרק לא, לט**אנכי אחטנה -**

אם חסרה חסרה לי.

הוצרך להוסיף "אם חסרה" מפני שאחר שאמר **"לא שכלו"** ו**"לא אכלתי"** ו**"טרפה לא הבאתי"** לא יתכן לומר אחר זה **"אנכי אחטנה"**, שפירושו עלי הוא החסרון, כי אחר שלא שכלו ולא אכל וטרפה לא הביא אליו איך יאמר אחר זה **"אחטנה"**, שפירושו אשלים חסרונה, לפיכך הוסיף "אם חסרה", לומר שאין מאמר **"אנכי אחטנה"** דבקה עם **"לא שכלו ולא אכלתי ולא הבאתי"** אלא עם מלת "חסרה" שאינה כתובה, כאלו אמר: אם קרה המקרה בשום פעם שחסרה שום בהמה, **אנכי אחטנה**, פירוש: עלי להשלים חסרונה.

שמידי תבקשנה.

הוסיף ש"ן על מלת מידי, כדי שיהיה מאמר **"מידי תבקשנה"** באור של **"אנכי אחטנה"** כאלו אמר: ואיך אחטנה, שמידי תבקשנה.

גנובתי יום וגנובתי לילה -

גנובת יום או גנובת לילה הכל שלמתי.

הודיענו בזה שיו"ד גנובתי נוסף, כיו"ד "רבתי... שרתי" ושהו"ו של "וגנובתי לילה" הוא במקום או, כמו וי"ו "ומכה אביו ואמו". ושמאמר "גנובתי יום וגנובתי לילה" דבק עם "אנכי אחטנה", שטעמו אנכי אשלמנה. ואף על פי כן הוצרך להוסיף "אם חסרה" קודם ל"אחטנה", מפני שבזולת זה יהיה כנוי ואחריו ידיעה.

פרק לא, מ

אכלני חורב -

לשון אש אוכלה.

שפירוש האכילה פה הוא מענין כלייה ולא מלשון אכילה.

שנתי -

לשון שינה.

ואף על פי שנעלם בו היו"ד, לא מלשון שנה כמו "בן שנתי".

פרק לא, מא

ותחלף את משכורתי -

היית משנה התנאי שבינינו כו'.

הודיענו בזה שפירוש ותחלף מענין שנוי, לא מענין חליפין, כמו "לא יחליפנו", שאם כן היה לו לכתוב: ותחלף את משכורתי בדברים אחרים, ושפירוש "משכורתי" - תנאי משכורתי, לא משכורתי ממש, כי לא שינה שכרו, רק - התנאי שהתנה עמו להיות שכרו כך וכך - מנקוד לטלוא או לעקודים או לברודים.

פרק לא, מב

ויכח אמש -

לשון תוכחה היא ולא לשון הוכחה.

פירוש: תוכחה - ויכוח, כמו "טובה תוכחת מגולה", ופירוש הוכחה - בירור, בלשון חכמים. ואי אפשר לפרש ויכוח מענין בירור, כי לא היה פה דבר מסופק שיצטרך בירור, רק שהוכיחו על רוע פעולתו, כמו "הוכח תוכיח את עמיתך".

פרק לא, מג

מה אעשה לאלה -

איך תעלה על לבי להרע להן.

כאלו אמר מה רעה תעלה על לבי שאעשה לאלה. לא ששאל ליעקב: מה תרצה שאעשה לאלה, כי יעקב לא ביקש ממנו שיעשה להן כלום. אלא הכי קאמר ליה:

אתה אמרת לולא אלהי אביך שהוכיח אותי אמש אבל הייתי משלחך ריקם, אין הענין כן, כי אחר **שהבנות בנותי והבנים בני** מה רעה תעלה על לבי שאעשה לבנותי או לבניהן אשר ילדו. וליכא למימר נהי שלא היה עולה על לבו לעשות רעה לרחל ולאה שהן בנותיו ולבניהן אשר ילדו, מכל מקום היה עולה על לבו לעשות רעה לבלהה ולזלפה ולבניהן אשר ילדו, דלקמן יליף מבנותי בנותי תרי זימני שגם בלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש.

פרק לא, מד

והיה לעד -

הקדוש ברוך הוא.

הנזכר למעלה "**אלהי אברהם**", וכן כתוב "**ראַה אלהים עַד ביני ובינך**", לא הברית, דאם כן היה ראוי להיות 'והיתה לעד'. ועוד, שהברית לקיום הדבר הוא ולא לעד.

פרק לא, מו

לאחיו -

הם בניו, וקורא אותם אחיו מפני שהם נגשים אליו לצרה ולמלחמה.

ובבראשית רבה אמרו "כמה אחין היו לו ליעקב, חד, ולווי קבריה. אלא אלו בניו, והוא קורא אותן אחיו - גבורים כיוצא בו צדיקים כיוצא בו". ולא ידעתי למה לא יהיה פירושו - לאחיו של לבן שבאו עמו, כדכתיב "**ולבן תקע את אחיו**" וכמוהו "**ויאמר פרעה אל אחיו מה מעשיכם**", או לאוהביו שבאו עם לבן דומיא ד"**ויקרא לאחיו לאכל לחם**" שאחר זה, שפירש רש"י "לאוהביו שבאו עם לבן". ושמא יש לומר, שמאחר שהגל והמצבה שניהם יחד הן לעד בין לבן ובין יעקב, כדכתיב "**עד הגל הזה ועדה המצבה**", והמצבה העמיד אותה יעקב כדכתיב "**ויקח יעקב אבן וירימה מצבה**", יחוייב מזה שהגל גם יעקב לקט אותו על ידי בניו, לא על ידי אחיו של לבן או על ידי אוהביו שבאו עם לבן. ואין לטעון מ"**ויאמר לבן ליעקב הנה הגל הזה אשר יריתי**", כי גם במצבה אמר לבן "**והנה המצבה אשר יריתי**".

פרק לא, מז

יגר -

תרגום של גל גלעד.

פירוש: "יגר" הוא תרגום של "גל". וגלעד היא מלה מורכבת - גל עד, ופירושו הגל יהיה עד. ובלשון ארמי "**יגר שהדותא**" היגר יהיה שהדותא. ומפני שפירוש "**עד**" פה הוא במקום עדות, כי הוא במקום שני עדים, תרגם מלת "**עד**" פה בלשון ארמי "**שהדותא**" שהוא תרגום של עדות, ולא שהדא שהוא תרגום של עד. וכן כתב

הרד"ק בשרש עוד. וכן פירש: **"ויעקב קרא לו גלעד - גל עדות"**, שהוא כנגד יגר שהדותא.

פרק לא, מט

והמצפה אשר אמר וגו' -

והמצפה אשר בהר הגלעד כמו שכתוב כו' למה נקראה שמה מצפה אשר אמר כל אחד לחברו יצף ה'.

פירוש: יעקב קרא לו שתי שמות: גלעד ומצפה, גלעד בעבור שאמר לבן **"הגל הזה עד ביני וביניך"**, ומצפה בעבור -

שאמר כל אחד מהם לחברו **"יצף ה' ביני וביניך אם תעבור את הברית"**. ונכתב המצפה בה"א הידיעה, בעבור היות השם הזה מפורסם בימים ההם כאלו אמר: על כן קרא יעקב שמו גלעד ושם המצפה המפורסמת. ופירוש **"אשר אמר"** - בעבור אשר אמר כל אחד מהם לחברו **"יצף ה' ביני וביניך אם תעבור את הברית"** הזאת. והוא תשובה על שאלת למה נקרא שמה מצפה. ולכן הוצרך להוסיף קודם **"אשר אמר - למה נקרא שמה מצפה"**, כדי שתהיה התשובה **"אשר אמר יצף"**, שפירושו בעבור אשר אמר יצף.

כי נסתר -

ולא נראה איש את רעהו.

פירוש: ולפיכך אנו צריכים לשים את ה' דיין עלינו, מפני שמהיום הזה והלאה לא נראה איש את רעהו, לרוחק המקומות שבינינו, להוכיחו אם יעבור על התנאים שבינינו. זהו הפירוש הנראה מדברי הרב בזה. ואשר הכריחנו לפרש **"על כן קרא שמו"** על יעקב אף על פי שראש הפסוק הוא על לבן, מפני ששם גלעד ומצפה שהם בלשון הקדש הם דברי יעקב, כי לבן לא קרא שם המקום אלא **"יגר שהדותא"** בלשון ארמי. אך קשה שאם פירוש **"אשר אמר"** הוא **"כל אחד מהם לחברו"**, איך יפול על כל אחד מהם לומר **"אם תענה את בנותי"**. ושם יש לומר, שמה שאמר כל אחד לחברו אינו רק **"יצף ה' ביני וביניך אם תעבור את הברית"** הזאת, אבל **"אם תענה את בנותי"** דבק עם **"ראה אלהים עד ביני וביניך"**, והוא מאמר לבן לבדו.

אם תעבור את הברית.

הוסיף **"אם תעבור את הברית הזאת"** אחר מאמר **"יצף ה' ביני וביניך"** דאם לא כן מאי **"יצף ה' דקאמר"**, דמשמע שישגיח לעשות דין על העובר, שאם תאמר

שהוא דבק עם מאמר **"אם תענה את בנותי" וגו' כאלו אמר: יצף ה' אם תענה את בנותי, למה חזר ואמר "ראה אלהים עד בני וביניך"**.

כי נסתר -

ולא נראה איש את רעהו.

פירוש: אין ההסתר הזה אלא שלא יוכלו לראות זה את זה מצד הרוחק שביניהם. ולהיות שכל נסתר מהאחר אינו רואה זה את זה, קרא כל שאינו רואה זה את זה נסתר.

פרק לא, נב

אם אני -

הרי אם משמש בלשון אשר.

פירוש: ובמקום שי"ן השמוש, שפירושו כמו אשר, כאלו אמר: עד הגל הזה ועדה המצבה שאני לא אעבור אליך את הגל הזה ושאתה לא תעבור אלי את הגל הזה. ומפני שמלת אם משמשת במקום אשר בכמה מקומות, כמו **"עד אם דברתי דברי"** שהוא נופל יותר לומר עד אשר דברתי מלומר עד שדברתי, אמר "הרי אם משמש בלשון אשר".

לרעה לרעה אי אתה עובר, אבל אתה עובר לפרקמטיא. בבראשית רבה. כי פירוש "לא אעבור" ו"לא תעבור" היא העברה מקומית, שלא יוכל שום אחד מהם לעבור ממקומו לצד מקום חברו מן הגל והלאה, לא הוא ולא זרעו אחריו, לפיכך הוצרך הכתוב לפרש **"לרעה"**, דהיינו למלחמה וכיוצא בה, אבל דרך פרקמטיא יש להם היתר לכל אחד לעבור לצד מקום חברו ממקום הגל והלאה ואפילו במקום חברו. ויהיה אם כן עדות הגל הזה והמצבה הזאת לשני עניינים: לענוי בנותיו ולמלחמה. שלא יורשה יעקב שיענה את בנותיו ולא שיעבור שום אחד משניהם לעבור מהגל והלאה לצד מקום חברו למלחמה. ומפני זה מצא דוד המלך עליו השלום היתר להלחם עם מלך ארם נהרים וארם צובה, שכששלח את יואב שם פגע באדומיים ובקש לזנבן. הוציאו לו אצטלאות שלהן **"אל תתגרו בם"**. פגע במואביים ובקש לזנבן הוציאו אצטלאות שלהן **"אל תצר את מואב"**. שלח אצל דוד כל המאורע. באותה שעה לא נהג דוד כמלך, אלא העביר העטרה מעל ראשו ונתעטף והלך לו אצל סנהדרין. אמר להם: לא באתי אלא ללמוד, אם אתם נתנים לי רשות אני מלמד את יואב - לארם נהרים ולארם צובה. אמרו לו: ולא פרצו אדומיים את הגדר תחלה, דכתיב **"ויאסוף אליו את בני עמון ועמלק"**, ולא פרצו מואביים את הגדר תחלה, דכתיב **"וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור ועתה לכה ארה לי" וגו' כו'**, כדאיתא בבראשית רבה.

פרק לא, נג

אלהי אברהם -

קדש.

בבראשית רבה. פירוש: ואינו רשאי למחקו, כדתיא בשבועות פרק שבועת העדות.

"ואלהי נחור" -

חול,

"ואלהי אביהם" -

חול,

בבראשית רבה, ומותר למוחקו.

פרק לא, נד

ויזבח יעקב -

זבח שחט בהמות למשתה.

ולא לקרבן, כי אחריו "ויקרא לאחיו לאכול לחם".

לאחיו -

לאוהביו שבאו עם לבן.

לא לבניו כמו "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים", מפני שהמשתה אינו אלא לאותן שבאו עם לבן, לא לבני ביתו. ועוד, כי אחריו "ויאכלו לחם וילינו בהר" ואחריו מיד "וישכם לבן בבקר", שזה מורה על אותם שבאו עם לבן, ולא הוצרך להזכיר את לבן בזה המשתה, מפני שהוא עיקר המשתה.

לאכל לחם -

כל דבר מאכל קרוי לחם.

כמו "כי את לחם אלהיך הוא מקריב", "אשי ה' לחם אלהיהם", אף כאן לאכול לחם ממש קמייירי ולא בבשר הזבח הנזכר לעיל מיניה.

פרק לב

פרק לב, ב

ויפגעו בו מלאכי אלהים -

מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו בארץ.

בבראשית רבה ובתנחומא. והרמב"ן ז"ל כתב: "ואני תמיה בזה, שהרי עדיין לא הגיע יעקב לארץ, ורחוק היה משם, ושלח מלאכים אל עשו מרחוק, ושם נאמר **"ויעבור את מעבר יבוק"** שהוא **'יבוק הנחל גבול בני עמון'**, שהוא דרומית מזרחית לארץ ישראל, ועדיין יש לו לעבור גבול עמון ומואב ואחר כך ארץ אדום, ותחלת ביאתו בארץ בשכם היה, שנאמר **'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען'**, עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מקום לתמיהתו כלל, כי מה שטען ש"תחלת ביאתו בארץ בשכם היה" שהוא אחר כמה נסיעות מהמקום שפגעו בו המלאכים, לא ידעתי מי הגיד לו שתחלת ביאתו בארץ היה בשכם, אם ממה שאמר **"אשר בארץ כנען"** הנה אחר זה **"ויבא יעקב לזזה אשר בארץ כנען"**. ואם ממה שאמר **"ויבא יעקב שלם"**, שבא להודיענו שנתקיימה לו ההבטחה שהבטיחו ה' **"והשיבותיך אל האדמה הזאת"** מנא לן לפרושי הכי, דילמא לא נכתב זה אלא בעבור **"ותצא דינה"** הבא אחריו, לומר שעד שבא אל עיר שכם לא קרה לו שום מקרה רע לא בגופו ולא בממונו ולא בכבודו אלא אחר שבא לשכם, שקרה לו המקרה של דינה, כמו שפירש החכם אבן עזרא, או בעבור שקודם זה היה צולע על ירכו, גם פזר הרבה מממונו מנחה לעשו אחיו, הוצרך לומר **"ויבא יעקב שלם עיר שכם"** לומר שלם בגופו שנתרפא מצלעתו, שלם בממונו שלא נחשב לו כל הפזור ההוא לכלום. ואדרבה יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל, היאך עלה על דעתו שעיר שכם היתה תחלת ביאתו בארץ, והלא אברהם אבינו עליו השלום כשבא גם הוא מחרן לארץ ישראל, תחלה נכנס לארץ ישראל ואחר כך הלך בתוכה עד שהגיע לשכם, שנאמר **"ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם"**. גם מה שטען עוד שכששלח לעשו המלאכים **"שם נאמר 'ויעבור את מעבר יבוק' שהוא 'יבוק הנחל גבול בני עמון'** ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחר כך ארץ אדום" אינה טענה, כי כל זה אינו אלא לפי דעתו שחושב שחרן היא דרומית מזרחית לארץ ישראל, כמו שגלה דעתו בפסוק **"ואביו קרא לו בנימין"**, אבל רש"י ז"ל אין דעתו כן, כי הוא כתב שם **"נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען שהיא בנגב, כשאדם בא מארם נהרים, כמו שאמר 'בנגב בארץ כנען', 'הלוך ונסוע הנגבה' - נקרא בנימין בן ימין, לשון 'צפון וימין אתה בראתם', ולכך הוא מלא"**. ומה שכתב שם הרמב"ן ז"ל: **"ולא הבינותי זה שתהא ארץ ישראל דרומית לארם נהרים, שהרי ארם מזרחית לארץ ישראל היא, כדכתיב 'וילך ארצה בני קדם' וכתיב 'מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם'**. ויעקב עבר את הירדן שהיא למזרחה של ארץ ישראל, והיה חוזר דרך אדום שהוא בדרום ארץ ישראל, נמצא ארם היא דרומית מזרחית לארץ ישראל, וארץ ישראל לצפונה". לא ידעתי מהיכן למד שיעקב היה

חוזר דרך אדום עד שחייב מזה שארם היא דרומית מזרחית לארץ ישראל, כי יתכן שתהיה ארם מזרחית צפונית לארץ ישראל, ויעקב כשהיה חוזר לארץ ישראל לא היה חוזר מדרך אדום. ואם הוציא זה ממה שהיה שולח לעשו מלאכים לפניו בבואו מפדן ארם לארץ ישראל, דאם לא כן למה היה שולח לו המלאכים אם לא היה דרכו לעבור משם לארץ ישראל, כבר הקשו זה בבראשית רבה "רב הונא פתח: **'מחזיק באזני כלב עובר מתעבר על ריב לא לו'**, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא: לדרכו היה מהלך ואתה משלח אצלו", דאין לפרש לדרכו היה מהלך עשו ואתה היית משלח אצלו, שיעקב לא ידע זה אלא אחר ששלח המלאכים. ועוד, שעשו לקראתו היה מהלך ולא לדרכו, אבל יעקב כשהיה חוזר מפדן ארם לארץ ישראל היתה כוונתו ללכת בחברון בארץ מגורי אביו, שהיתה בגבול יהודה שהוא צד דרומה של ארץ ישראל, כדכתיב **"ולכלב בן יפונה נתן חלק בתוך בני יהודה... את קרית ארבע... היא חברון"** ולא היה דרכו לעבור מארץ אדום, כי ארץ אדום היא בדרומה של ארץ ישראל והוא היה בא מחרן שהיא צפונה של ארץ ישראל, ומפני שחברון היתה בדרומה של ארץ ישראל וארץ אדום היתה בחוץ לארץ מפאת דרומה של ארץ ישראל והיו שוכנים זה עם זה שלח לו לפייסו טרם לכתו שמה, שלא יבא עליו להורגו, ואפילו הכי הוקשה להם לרבותינו ז"ל שלא היה ראוי לו לעורר הכלב בעוד שהיה ישן. וגם יש להוכיח מן המקראות כדברי רש"י ז"ל, שיעקב נסע משכם ובא אל בית אל שהיה בגבול יוסף שהיה בצפונה של יהודה ובנימין, והיה הולך אל חברון בארץ מגורי אביו שהיתה בגורלו של יהודה, שהיה בדרומו של יוסף והוא דרומה של ארץ ישראל, שמע מינה שבחזרתו מחרן לארץ ישראל היה בא מצפונה של ארץ ישראל לדרומה, הפך מאמר הרמב"ן ז"ל. וכשהלך לחרן והרהר בלבו לחזור להתפלל בהר המוריה שהתפללו בו אבותיו, נעקר הר המוריה ובא לקראתו עד בית אל שהיא לוז שהיא לצפונה של הר המוריה, כמו שהוכחנו לעיל מן המקראות, שמע מינה שחרן בצפונה של ארץ ישראל היא לא בדרומה כדברי הרמב"ן ז"ל. אף על פי שהרמב"ן יפרש הקפיצה כרצונו ויחלוק על דברי רש"י ז"ל, מכל מקום המקראות מוכיחות שכשיצא מארץ ישראל ללכת לחרן היה הולך מדרומה של ארץ ישראל לצד צפונה, שהרי באר שבע שיצא ממנו ללכת לחרן בדרומו של יהודה היה, שהוא בדרומה של ארץ ישראל, ובית אל שהוא לוז היתה בגבול בני יוסף שהוא בצפונה של יהודה ובנימין, נמצא שכשיצא מבאר שבע ובא בבית אל נסע מדרומה של ארץ ישראל לצד צפונה. ואם כן איך אפשר מעתה שתהיה חרן דרומית מזרחית לארץ ישראל. והתימה על החכם אבן עזרא ז"ל שכתב "הנה ידענו כי ארץ אדום בין חרן ובין ארץ ישראל".

ומה שטען עוד מן **"ויעבר את מעבר יבוק"** שהוא **'יבוק הנחל גבול בני עמון'** ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחר כך ארץ אדום" שכל אלה המקומות הם חוצה לארץ, אינה טענה, כי יתכן שנחל יבוק נמשך ממזרח למערב או ממערב למזרח ועובר בתוך הארץ ובגבול בני עמון, ויעקב אבינו עליו השלום כשבא מחרן שהיא מזרחית צפונית עבר את הירדן שהיא במזרחה של ארץ ישראל ונכנס לארץ ואחר כך עבר את מעבר יבוק העובר בתוך הארץ ומבדיל בינו ובין חברון ארץ מגורי אביו שהיתה בדרומה של ארץ ישראל, כי "יבוק - שם הנהר" הוא, כדפירש רש"י, ולא יחוייב שיהיה כל אורך הנהר גבול בני עמון אבל היה מקצתו בגבול בני עמון ומקצתו בתוך הארץ. ואל יקשה עליך מן הירדן שהוא גבול ארץ ישראל מצד מזרחה ויחוייב בהכרח שיעבור כל רוחב ארץ ישראל עד שישפך אל הים שהוא בצד דרומה של ארץ ישראל ושוב אי אפשר לומר שנחל יבוק נמשך ממזרח למערב או ממערב למזרח ועובר תוך הארץ ובגבול בני עמון, כי יתכן שלא היה הירדן נמשך מצפון לדרום רק עד חצי הפאה המזרחית ומשם היה נוטה לצד מזרח עד שיהיה עובר כל רוחב גבול בני עמון ומואב השוכנים לפאת מזרח ארץ ישראל מפאת דרום ואחר כך היה נוטה לצד דרום ונשפך בים, ונחל יבוק היה נמשך מתוך ארץ ישראל מפאת מערב לפאת מזרח ועובר כל רוחב גבול מואב ועמון.

פרשת וישלח

פרק לב, ד

מלאכים -

מלאכים ממש.

בבראשית רבה, כרבנין, דלא כמאן דאמר שלוחי בשר ודם. "אמר רבי חמא בר חנינא: הגר שפחת שרה נזדמנו לה חמשה מלאכים, זה שהוא אהובו של בית, על אחת כמה וכמה. ואם אליעזר שהוא עבדו של בית נזדווג לו מלאך, זה שהוא אהובו של בית על אחת כמה וכמה. אמר רבי יוסי: יוסף קטון של שבטים היה ונזדווג לו שלשה מלאכים, **'וימצאהו איש'**, **'וישאלהו האיש'**, **'ויאמר האיש'**, זה שהוא אביהן על אחת כמה וכמה". ולא כמאן דאמר אלו שלוחי בשר ודם. ולא מפני הקל וחומר הללו אמרו רבנין מלאכים ממש, דאם כן גבי משה, דכתיב **"וישלח משה מלאכים מקדש"** נימא הכי. ועוד, הרי יהושע שאמרו עליו "פני משה כפני חמה, ופני יהושע כפני לבנה" וכתוב ביה **"וישלח יהושע שנים אנשים**

מרגלים, ולא נזדווגו לו מלאכים. אלא הכי קאמר: רבנין אמרי מלאכים ממש מדסמיך ליה. ואל תתמה על שנעשו המלאכים שלוחי בשר ודם, שהרי אליעזר שהוא עבדו של בית נזדווג לו המלאך להיות לו שלוחו לעזרו, כל שכן לאהובו של בית כו'. ובתנחומא אמרו בהדיא: "מהיכן היו המלאכים, ראה מה כתיב למעלה **'ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה'**" וגו' הרי לך בפירוש שלא אמרו מלאכים ממש אלא מכח הסמיכות, כדפרישית. עוד מצאתי בבראשית רבה "דבר אחר: **'וישלח יעקב מלאכים לפניו'** מה כתיב למעלה מן הענין **'ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה'**". ונראה לי שכך פירושו: מאי **"לפניו"**? מאותן הכתובים לפני השליחות הזאת, שהן המלאכים, דאם לא כן **"לפניו"** למה לי, הוה ליה למכתב: וישלח יעקב מלאכים אל עשו, דומיא ד**"וישלח ישראל מלאכים אל סיחון"**, **"וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום"**, **"וישלח יהושע שנים אנשים מרגלים"**, שאין בשום אחד מהם **"לפניו"**:

כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה.

והא דכתיב **"ישבו רשעים לשאולה"** רבי אבא בר זבדי קא משני לה **"באמבטי התחתונה של שאול"**, כאלו אמר ל לשאול, שפירושו לשאול לשאול, דומיא דקול לו קול אליו, זמן זמנם זמניהם, נער נערה הנערה, בתולה בתולות הבתולות, שפירושו לשאול של שאול.

פרק לב, ה

גרתי -

לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר.

דאם לא כן מאי **"עם לבן גרתי ואחר עד עתה"**, הוה ליה למכתב **"עם לבן אחרתי עד עתה"**.

פרק לב, ו

ויהי לי שור וחמור -

זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ.

דאם לא כן **"ויהי לי שור וחמור"** למה לי. מעיקרא אמר **"גרתי"** להודיעו שלא נתקיימו לו הברכות, והדר אמר **"ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה"**. וליכא למימר שורים וחמורים לא נאמר, אלא שור וחמור, כדרכו של עני, דאם כן היכי הדר שדר ליה לדורון כל אותו המחנה, שימצא שקרן בדבריו, אלא על כרחך לומר **"שור וחמור"** כדרך בני אדם הוא דקאמר, שדרכן לומר על שורים הרבה שור, כדלקמיה.

ואף על פי שאמרו בפרק מרובה ובפרק בכל מערבין "ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך - כלל. בבקר ובצאן וביין ובשכר - פרט. ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש פרי מפרי וגדולי קרקע, אף כל כן". ותנן נמי בפרק קמא דסוכה "זה הכלל: כל דבר שהוא מקבל טומאה ואין גדולו מן הארץ אין מסכנין בו. ואמר רבי יוחנן דאמר קרא: 'חג הסוכות תעשה לך שבעת הימים', מקיש סוכה לחגיגה, מה חגיגה דבר שאינו מקבל טומאה וגדולו מן הארץ, אף סוכה כן". ופירש רש"י "חגיגה - כל בהמה לרבי יוחנן גדולי קרקע הן". מיהו מאחר ששנינו במציעא בפרק השוכר את הפועלים: "אוכלין בדבר שגדולו מן הארץ" וגמרינן לה מדיש, ד"תנו רבנן: דיש - מה דיש מיוחד דבר שגדולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו, יצא החולב והמחבץ והמגבן שאינם גדולי קרקע ואין פועל אוכל בו", אלמא בעלי חיים לאו גדולי קרקע מיקרו, ולפיכך החולב את הצאן לא הוי בכלל דיש שהוא גדולי קרקע. ובפרק קמא דקדושין אמרו גם כן גבי הענקה, דאי כתב צאן הוה אמינא בעלי חיים אין, גדולי קרקע לא, כתב רחמנא גורן, אלמא בעלי חיים לאו גדולי קרקע הן. על כרחך לומר דגדולי קרקע מתפרש לשני עניינים: פעם שניזונין מן הקרקע, ופעם שהוייתן מן הקרקע. ומשום הכי גבי מה הפרט מפורש פרי וגדולי קרקע, וגבי מה חגיגה דבר שגדולו מן הארץ, יתפרש שניזונין מן הקרקע. וגבי יצא החולב והמחבץ והמגבן שאינם גדולי קרקע, וגבי הענקה שאמרו אי כתב צאן הוה אמינא בעלי חיים אין גידולי קרקע לא, יתפרש שאין הווייתן מן הקרקע, כדפירשו התוספות בפרק השוכר את הפועלים, וכן פירש רש"י בסוכה פרק קמא. והא דקאמרי הכא "זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ" יתפרש בהכרח שאין הווייתן מן הקרקע.

להגיד לאדוני -

להודיע שאני בא אליך.

הוצרך להוסיף אחר "להגיד לאדוני" דבור "שאני בא אליך", משום דבזולת זה הוה אמינא שהוא מוסב למעלה: להגיד לאדוני שלא נעשתי שר וחשוב אלא גר ושאין לי אלא שור וחמור וכיוצא בהן, שאינן מברכות אבא, שהוא ברכני "מטל השמים ומשמני הארץ", ואלה אינן לא מן השמים ולא מן הארץ, ואי אפשר זה, דאם כן מאי "למצוא חן בעיניך" דקאמר, הא אין ההגדה הזאת סבה למציאות חן, אלא שלא ישטמנו. לפיכך הוצרך להוסיף "שאני בא אליך", לומר שההגדה הזאת היא להודיעו שרצונו ללכת אצלו להשתעבד לו, שאז יתכן לומר "למצוא חן בעיניך".

למצא חן בעיניך -

שאני שלם עמך ומבקש אהבתך.

הוצרך לפרש כן, ולא שיהיה כמשמעו כדי שתאהבני כפירוש "למען אמצא חן בעיניך" בכל מקום, מפני שאם יהיה כמשמעו יראה שאין זה מחמת אהבה, אלא כדי להעביר כעסו מעליו שיחזור שיאהבנו, לפיכך הוצרך לפרש שכונתו פה בדבור "למצוא חן בעיניך" הוא לומר שבביאתי אליך אעשה לך כל כך שרות של אהבה ושל כבוד, שתדע שאני מבקש אהבתך, ואין זה אלא להיותי שלם עמך. שלפי זה אין מאמר "למצוא חן בעיניך" טעם על ביאתו אליו, אלא הפועל שיעשה בביאתו אליו, שהוא ההשתדלות על בקשת אהבתו, שהוא המציאות חן בעיניו.

פרק לב, ז

אל אחיך -

שהיית אומר אחי, אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו.

בבראשית רבה. דאם לא כן "אל עשו" למה לי, והלא אין לו אלא אח אחד. אלא הכי קאמר: אל אדם שאינו נקרא לך בשם אח אלא כשמו, כשאר נכריים דעלמא. ו"עודנו בשנאתו" דקאמר לאו משם "עשו" מפיק לה, אלא מכיון שהוציא עצמו מכלל האחוה ונהיה כנכרי, אין זה אלא מצד שנאתו, ולא כשאר אינשי דעלמא שלפעמים אינו לא אוהב ולא שונא. וכיוצא בזה פירש רש"י גבי "בני יעקב שמעון ולוי - בני יעקב - בניו היו, ואף על פי כן נהגו עצמן כשמעון ולוי, כשאר אנשים שאינן בניו, שלא נטלו עצה הימנו". אי נמי, משום דשם עשו היה מפורסם בתכלית הרשע, נקרא כל רשע בשם עשו, ולכך כששם עשו לא אצטרך ליה לגופיה, דרשו בו כשם עשו המפורסם ברשעו, וההפך יצחק אבינו עליו השלום, שלהיותו מפורסם בחסידות נקרא כל חסיד בשם יצחק. ודרשו מ"יתורא ד"עם בני עם יצחק - עם בני אף על פי שאינו יצחק" - חסיד כיצחק, ומ"יתורא ד"בעבדי במשה" דרשו "בעבדי - אף על פי שאינו משה", כלומר חסיד כמשה. ומ"יתורא ד"מיד אחי מיד עשו" דמכיון שאין לו אח אחר, היה די לומר 'מיד אחי' סתם, דרשו שאינו נוהג עמי אלא כעשו הרשע. ומ"יתורא ד"עם בני עם יצחק" שכיון שאין לה בן אחר חוץ מיצחק היה די לומר "עם בני" סתם, דרשו עם בני אף על פי שאינו יצחק, כלומר חסיד כיצחק המפורסם בחסידות. אבל לא כמו שפירשו קצת מפרשים משום דכתיב "עם עם" תרי זמני, וכן גבי אל אחיך אל עשו משום דכתיב "אל אל" תרי זמני, וגבי "מיד אחי מיד עשו" משום דכתיב מיד מיד תרי זמני, וסגי בחד. דכי האי גונא לא אשכחן שידרשו בו רבותינו ז"ל בשום דוכתא, דאם כן גבי "לאדני לעשו, לעבדך ליעקב" אמאי לא דרשו כלום. אבל מצאתי גבי "בעבדי במשה" שדרשו "בעבדי אף על פי שאינו משה, במשה אף על פי שאינו עבדי",

ומפיק לה מדלא כתיב **"בעבדי משה"**. ואם הגירסא ככה, לא ידעתי למה דרשו בשני ביתי"ן ולא בשני למדי"ן.

פרק לב, ח

ויירא ויצר -

שמא יהרג.

בבראשית רבא ובתנחומא. ואם תאמר, למה פחד שמא יהרג, והלא כבר הבטיחו ה' בצאתו מבית אביו **"והשיבותיך אל האדמה הזאת"**, בשלמא בעד בניו איכא למימר לא ידע אם על אלה אם על אחרים, כי אין הנביא יודע הנסתרות אם לא יגלה לו ה', אלא על עצמו למה היה מתירא. כבר הקשו זה בברכות פרק קמא ובסנהדרין פרק חלק **"רבי יעקב בר אידי רמי, כתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך' וגו' וכתוב 'ויירא יעקב מאד'".** ומשני **"אמר שמא יגרום החטא"**. ופירש רש"י **"שמא אחר ההבטחה חטא"**. **"ותניא 'עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה" שבאו בימי יהושע.** **"עד יעבור עם זו קניית' זו ביאה שניה" כשעלו מגלות בבל בימי עזרא.** **"מכאן אמרו: ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא" לבא ביד רמה "כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע, אלא שגרם החטא" ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו לכורש ואחשוורוש ודריוש האחרון.** שמע מיניה שאין ההבטחה מתקיימת אם חטא אחרי ההבטחה. אך קשה מהא דברכות פרק קמא, ד"אמר רבי יוחנן משם רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו. מנא לן, ממשה רבינו שנאמר לו **'הרף ממני ואשמידם ואעשה אותך לגוי גדול'** ואף על גב דבעי רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפילו הכי אוקמיה בזרעיה, שנאמר **'ובני משה גרשום ואליעזר ובני אליעזר רחביה הראש ובני רחביה רבו למעלה'** ותני רב יוסף: למעלה מששים ריבוא". וליכא למימר כשלא חטא אחר ההבטחה, אפילו על תנאי אינו חוזר, אבל כשחטא, אפילו בלתי תנאי חוזר, דאם כן מהו זה שאמר ירמיה לחנניה בן עזור **"אך שמע נא את הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם וגו'** הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת", הוה ליה לחנניה למימר אף על פי שנבואתי אמת, אם חטאו אחר הבטחת השלום, תבטל הבטחתן. ועוד, הרי בפירוש אמרו בפרק במה בהמה **"אמר רבי אחא בר חנינא: מעולם לא יצאת מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזרה לרעה, חוץ מדבר זה, דכתיב 'ויאמר ה' אלי עבור בתוך העיר בתוך ירושלם והתוית תיו על מצחות האנשים הנאנחים' כו"**. ופירש רש"י **"חוץ מדבר זה - שהוציא דבור לטובה ומפני עונש ותוכחה חזר בו"**. וכן כתב גם הרמב"ם ז"ל בהלכות יסודי התורה שכל דבר טובה שיאמר האל אפילו על תנאי אינו חוזר. וליכא לאקשו

מקרא ד"רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה", דהתם בדבור של מחשבה קמיירי, כלומר רגע אחשוב על גוי וגו', כמו "ודברתי אני עם לבי", תדע דלעיל מיניה כתיב "הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל נאם ה' הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל", והתם במחשבה קמיירי, אבל בדבור ממש, שיאמר אותו לנביא אפילו על תנאי אינו חוזר. ושמה יש לומר, שאני הכא שההבטחה היתה לעצמו, ואין בחלופה הכזבת הנביא, אבל כשההבטחה היא לאחרים, שיש בחלופה הכזבת הנביא, אפילו על תנאי אינו חוזר. דמהאי טעמא יש לחלק בין מחשבת ה' לטובה ובין דבורו לטובה, שהטעם הוא מפני שבדבורו איכא הכזבת הנביא, ולא במחשבתו.

אך קשה מהא דתניא "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קניית" כו'. דבהבטחת אחרים קמיירי, שה' אמר למשה שיבטיח את ישראל על כך, ואפילו הכי לא נתקיימה. ושמה יש לחלק בין נתקיימה ולא נתקיימה ובין חוזר ואינו חוזר, דלגבי קיום ההבטחה אם חטא אינה מתקיימת אף על פי שהיא לטובה, ואלו גבי חזרה מטובה לרעה אינו חוזר אפילו אם היתה על תנאי. והיינו "דאמר רבי חמא בר חנינא: מעולם לא יצאת מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזרה לרעה חוץ מזו", ולא אמר מעולם לא יצאת מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא ולא נתקיימה, ודוק. אך קשה מההיא דירמיה והרמב"ם שאמרו שאם לא נתקיימה הטובה שאמר הנביא בידוע שהוא נביא שקר. לכן היותר נכון לומר הוא דהתם בהבטחת ה' לישראל גבי "עד יעבור עם זו קניית" - זו ביאה שנייה" אף על פי שלא נתקיימה לגמרי כמו בביאה ראשונה, מפני החטא, מכל מקום כבר נתקיימה וזכו בביאה שנייה ואין בזה הכחשת הנביא. ומה שאמר ירמיה הוא כשלא נתקיימה כלל, לא כלה ולא מקצתה.

ויצר לו -

שמא יהרוג אחרים.

בבראשית רבה. יש מפרשים שמא יהרוג את עשו ויקללנו אביו. וכן מצאתיו בתנחומא, אבל מהריגתן של אחרים לא היה מצר, מפני ש"הבא להורגך השכם להורגו", כדנפקא לן מקרא ד"אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים" לפי שבא על עסקי נפשות, שיודע שאם תמצאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, לפיכך אמרה תורה השכם אתה והרגהו, כדאיתא בברכות פרק הרואה ובסנהדרין פרק בן סורר. ואם תאמר, והלא עשו גברא אלמא הוה, ושמה הביאם בעל כרחם. יש לומר, אפילו הכי לא היה להם לשמוע לו שהרי נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: "כל

עבירות שבתורה אם אומרים לו לאחד עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים", כדאיתא בסנהדרין בפרק בן סורר משמיה דרבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק. אך קשה, דילמא לא להרוג אותו נתכוונו, אלא להרוג האחרים שהיו עמו, דהשתא לית בהו משום הבא להרגך השכם להרגו, אלא משום רודף, והרודף אחר חבירו להרגו אין הורגין אותו אלא כשאינן יכולין להציל את הנרדף באחד מאיבריו של רודף בשיקטעו ידו או רגלו וכיוצא בהם, שאז ניתן רשות להציל את הנרדף בנפשו של רודף, אף על פי שעדין לא הרג הרודף את הנרדף, כמו ששינוי בספרי אליבא דחכמים, אבל אם היה יכול להציל את הנרדף באחד מאבריו ועבר והרגו, הוא כרוצח גמור. לפיכך צריך לומר ד"ויצר לו - שמא יהרוג את אחרים" לאו אעשו לחודיה קאי אלא אכולהו. וההיא דתנחומא דקאמר שמא יקללנו אביו הכי פירושא: וכי תימא בשלמא בשאר האנשים שבאו עם עשו, דין יש לו ליעקב שיצר לו, שמא יהרוג מהם, דדילמא לא נתכוונו להרוג אותו אלא את העם אשר אתו, ואינן אלא רודפים, ולא ניתן רשות להורגן, אלא כשאינו יכול להציל הנרדף באחד מאבריו, ופחד שמא יהרוג מהם ברוב בלבולו בשעת המלחמה, אף על פי שהיה יכול להציל באחד מאיבריו של רודף, אלא בעשו למה הוצר לו, והלא עשו בודאי להורגו קא מכוין, והתורה אמרה "הבא להורגך השכם להורגו". והשיבו, כדי שלא יקללנו אביו, כי לא יחשוב אביו שעשו בא להרוג את יעקב, שהרי בחזקת כשר היה אצלו, כדנפקא לן מ"ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו - שהיה צד ומרמה את אביו בפיו, אבא היאך מעשרין את התבן ואת המלח". ויש ספרים שכתוב בהם "ויצר לו - שמא יהרוג הוא אחרים" ומפרשים דקאי אעשו, שמא יהרוג עשו את האחרים שהיו עם יעקב. והכי משמע נמי לישנא ד"ויצר לו", שפירוש "לו" לאותם שהם שלו, שהיה יעקב ירא שמא יהרג הוא, וגם היה מצר בעבור העם שלו שמא יהרגם עשו. ואין זה נכון מפני ש"הוא" מורה רק על יעקב. ועוד, שהטעם של תנחומא דשמא יקללנו אביו ולישנא דבראשית רבה דלקמן יכחישם. ומה שהכריח את רבותינו ז"ל לפרש "ויירא" לדבר אחד ו"ויצר לו" לדבר אחר, הוא משום דאין יראה בלא צרה, ומאחר שאמר "ויירא" ידענו שהיתה לו צרה, למה חזר וכתב "ויצר לו" שמע מינה: חד שלא יהרג, וחד שלא יהרוג. וכך אמרו בבראשית רבה "אמר רבי יהודה בן רבי אלעאי: לו היה יראה ולא היה צרה, אלא וירא שלא יהרג, ויצר לו שלא יהרוג. אמר: אם מתגבר הוא עלי הורגני, ואם אתגבר אני עליו הורגו". פירוש: אחר שהיה לו יראה ולא היה לו צרה בתמיהה, איך אפשר שיהיה לו יראה ולא יהיה לו צרה, ואם כן "ויצר לו" למה לי, אלא וירא שמא יהרג, ויצר לו שמא יהרוג.

פרק לב, ט

המחנה האחת והכהו -

"ורוח גדולה וחזק מפרק הרים" הרי זכר ונקבה.

פירוש: שניהם יחד בענין אחד, אבל "והנה רוח גדולה באה ויגע בארבע פנות הבית", אף על פי שהם זכר ונקבה בפסוק אחד, אינם בענין אחד, כי "והנה רוח גדולה באה" ענין אחד, "ויגע בארבע פנות הבית" ענין אחר, והענין האחד בא בלשון נקבה והענין השני בא בלשון זכר, אבל "רוח גדולה וחזק" הוא ענין אחד בלשון זכר ובלשון נקבה יחד.

והיה המחנה הנשאר לפליטה -

בעל כרחו כי אלחם עמו.

לאו ממלת "והיה" מפיק לה, כמו שחשב החכם אבן עזרא ז"ל וטען עליו מן "והיתה לי לישועה", שפירושו אולי תהיה לי לישועה, שהרי גבי "ועזב את אביו ומת" פירש רש"י ז"ל "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות", אלא מדברי רבותינו ז"ל, שאמרו "התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון למלחמה ולתפלה", הוא דמפיק לה, דכיון דלא אשכחן בשום דוכתא קרא דמייירי במלחמה אלא על התפלה ועל הדורון בלבד, הוכרח לומר דפירוש "והיה המחנה הנשאר לפליטה - בעל כרחו כי אלחם עמו".

ורבותינו ז"ל שאמרו "התקין עצמו לשלשה דברים"

אף על פי שהמקראות הללו אינם מורות רק על התפלה והדורון בלבד, קבלה היתה בידם. והא דפירש גבי "ועלה מן הארץ - בעל כרחנו", לאו ממלת "ועלה" הוא דמפיק לה, אלא משום דאינו נופל לומר: דואגים אנו שמא יעלה מן הארץ, כי אם יעלה היא טובתנו יותר ממה שילחם ולא יעלה מן הארץ אבל יהיה עומד ולוחם בנו, הוכרח רש"י לומר "בעל כרחנו", שאף על פי שהיא טובה לנו מצד אחד, היא רעה לנו מצד אחר שהם משועבדים לנו ועכשיו ילכו מתחת שעבודנו בעל כרחנו.

פרק לב, י

ואלהי אבי יצחק -

ובבית לבן אמרת לי "שוב אל ארץ אבותיך ואהיה עמך".

אף על פי שפירש רש"י גבי "ואהיה עמך -

ושם אהיה עמך, אבל בעודך מחובר עם הטמא אי אפשר להשרות שכינתי עליך",

ואם כן אין זו הבטחה שיהיה עמו בדרך, מכל מקום כיון שהבטיחו שבשובו לבית אבותיו שם יהיה עמו, זו היא הבטחה שיזכה לשוב ולא יהרג בדרך ולא ימות טרם שובו אל ארץ אבותיו.

פרק לב, יא

קטנתי מכל החסדים -

נתמעטו זכותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי.

בפרק במה מדליקין אמרו "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לי נס, שמא אין עושין לו, ואם עושים לו נס מנכין לו מזכותיו". מאי קראה **"קטנתי מכל החסדים ומכל האמת"** ופירש רש"י "הוקטנו ונתמעטו זכותי בשביל החסדים שעשית עמדי", למדנו שהקטנות הזאת אינה אלא באיכות, שכשהיו כל זכותיו בידו היה חשוב גדול לפני המקום, ועכשיו שנתמעטו זכותיו שב להיות קטון לפני המקום. ומ"ם מכל החסדים הוא כמ"ם **"חכלילי עינים מיין ולבן שנים מחלב"**, שפירושן מסבת היין ומסבת החלב שהם רבים בארצו, אף כאן קטונתי הסבת כל החסדים אשר עשית את עבדך, כי מסבתם נכית לי מזכותי ושבתי קטון לפני המקום. וזהו שכתב רש"י ז"ל "על ידי החסדים", כלומר בסבתן. עוד למדנו מדבריו, שפירוש מלת **"את"** שבפסוק **"את עבדך"** היא במקום עם, כמו **"את יעקב"**, וזהו שאמר "שעשית עמי". והוכרח לפרש כן מפני שהפעול הם החסדים, לא הוא. ואמר "עמי" במקום "עם עבדך", להורות שמלת "עבדך" יתרה היא, כי היה די לומר עמי שהרי על עצמו היה מדבר, רק בא כן על דרך הצחות, כמו **"עלה אל ה'"** במקום אלי:

לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר בידו.

הוצרך לומר "שמא משהבטחתני נתלכלכתי" ולא הספיק לו הסבה הראשונה של מעוט זכותיו, משום דממעוט זכותיו לחודיה אין לו לירא כל זמן שלא חטא, דאין יסורין בלא חטא ולא מיתה בלא עון, כדאיתא בברכות, ומשום נתלכלכתי לחודיה נמי לא היה לו לירא, משום דרוב זכותיו היו מגינים עליו, אבל השתא דאיכא תרתיה, שנתמעטו זכותיו ואינן כדאין להגין על החטא, היה דואג שמא נתלכלך בחטא והיה ירא שמא ימסר ביד עשו. ואם תאמר, והלא בגמרא הקשו: כתיב **"והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך"** וכתיב **"ויירא ויצר לו"**. ותרצו "אמר שמא יגרום החטא" אלמא כשנתלכלך בחטא לחודיה יש לו לירא אף על פי שיש לו כמה זכיות להגן עליו. יש לומר, דשנוייה דהתם בדלית ליה זכות להגן עליו מן החטא קא מיירי, שאז ודאי יש לו לירא שמא יגרום החטא, אבל היכא דאית ליה זכיות להגן עליו, אף על פי שחטא אין הבטחותיו מתבטלות.

ומכל האמת אמתת דבריך ששמרת לי כל ההבטחות שהבטחתי.

פירש "מכל האמת –

אמתת דבריך",

משום דלא שייך אמת ושקר אלא בדבור, והן ההבטחות שהבטיחו, שכלם נתאמתו לו. ופירש **'אשר עשית -** אשר שמרת', כי בדבורים לא תפול עשיה אלא שמירה, ושמירתן היא עשייתן. וגם החכם אבן עזרא נתעורר על זה ואמר **"ואמת -** לקיים דבר החסד", לא לקיים החסד.

ומדרשו: נתן מקלו בירדן ונבקע.

ופירוש **"ועתה הייתי לשני מחנות" -** ועוד, עתה הייתי לשני מחנות, והרי כאן שתיים: חסד הבקיעה וחסד השני מחנות. אבל לפי פשוטו שפירש **במקלי -** לבדי, כדעת המתרגם

שלא היה לו לא כסף ולא זהב ולא מקנה,

יהיה פירוש **"ועתה הייתי לשני מחנות"** תחת שהייתי מתחלה יחידי, והוא חסד אחד בלבד.

פרק לב, יג

היטב בזכותך איטיב בזכות אבותיך.

בבראשית רבה. דאפילו למאן דאמר "דברה תורה כלשון בני אדם" הני מילי היכא דמוכחי קראי, כגון גבי הענקה, דאף על גב דכתיב **"הענק תעניק לו"** - מכל מקום, לא שנא נתברך הבית בגללו לא שנא לא נתברך הבית בגללו, מכל מקום כתיב קרא אחרינא **"אשר ברכך ה' אלהיך"**, וכן גבי העבטה אף על גב דכתיב **"העבט תעביטנו"** - מכל מקום, לא שנא יש לו ואינו רוצה להתפרנס, לא שנא אין לו, מכל מקום כתיב קרא אחרינא **"די מחסורו אשר יחסר לו"**. וכן גבי גנבה אף על דכתיב **"גנב יגנב"** - מכל מקום, לא שנא גנבה לא שנא אבדה, התם נמי מוכחא מלתא דבגנבה דוקא ולא באבדה, דלשון גנבה משמע ולא אבדה, כדאיתא בפרק השואל, כדפירשו התוספות במציעא פרק אלו מציאות. והראיה על זה, שהרי רבי שמעון גופיה דקאמר גבי **"העבט תעביטנו"** דברה תורה כלשון בני אדם, דריש בראש השנה **"עשר תעשר -** אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה".

והרמב"ן ז"ל טען על רש"י ז"ל במה שאמר נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמדי לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו ואמר "ואינו נכון בלשון הכתוב. ועוד, כי אמר אחר כן **'ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים'** ומה יועיל הבטחון ההוא אם גרם החטא אחר כך. ועוד, כי הזכיר יעקב שתי הבטחות שהבטיחו הקדוש

ברוך הוא בבית אל ובחרן, והזכיר תחלה מה שאמר לו בחרן ואמר 'ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך' והוא מה שנאמר לו בצאתו מבית לבן 'שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך', והנה אחרי כן לא הטיב לו בכל החסדים ובכל האמת האלה שיתמעטו זכיותיו על ידיהם", עד כאן דבריו. ונראה לי שאין שום טענה על דברי הרב, כי מה שטען תחלה "שאינו נכון בלשון הכתוב" לומר "קטנתי" על מיעוט זכיותיו, הנה רבותינו ז"ל דרשו כן בפרק במה מדליקין.

ומה שטען עוד ש"אחר כך אמר ואתה אמרת היטב איטיב עמך כו' ומה יועיל הבטחון אם גרם החטא אחר כך", שתי תשובות בדבר: האחת ש"ואתה אמרת" אינה אחר מאמר "קטנתי" כאשר חשב, רק הוא דבק עם מאמר "ואיטיבה עמך" כי זאת היא ההבטחה הראשונה מהשתי הבטחות, וכאילו אמר: האומר אלי שוב לארצך כו' ואתה כבר אמרת כו' ואחר כך אמר קטנתי כו'. ועוד, אפילו אם תמצי לומר ש"ואתה אמרת" הוא אחר שאמר "קטנתי", אין טענה ממה שאמר "מה יועיל הבטחון ההוא אם גרם החטא", כי כבר פירש רש"י ז"ל "היטב בזכותך, איטיב בזכות אבותיך", וההבטחה אשר היא בזכות אבותיו אינה מתבטלת אפילו בשחטא אחר ההבטחה ההיא, מאחר שאינה תלויה בזכיותיו.

ומה שטען עוד, שההבטחה שהזכיר בראשונה קודם קטנתי היא ההבטחה השנית שנאמרה לו בצאתו מחרן "והנה אחרי ההבטחה הזאת לא הטיב לו בכל החסדים ובכל האמת שיתמעטו זכיותיו על ידיהן", אינה טענה, כי רש"י ז"ל לא אמר שאחר ההבטחות ההן נעשו לו החסדים והאמת ונתמעטו זכיותיו, כי אין הפרש בין אם היו החסדים קודם ההבטחות או אחר כן, כי מאחר שנכו לו מזכיותיו ונשארו מועטות אין בהם כח להגן על החטא שחטא אחר ההבטחות ולא יתקיימו בו, אבל הדבר שנופל בו ההפרש אם היה קודם ההבטחות או אחריהן, הוא החטא. שאם היה קודם ההבטחות הן מתקיימות בהכרח מאחר שלא נתלכלך בחטא אחר אותן ההבטחות, ואם היה אחרי ההבטחות אינן מתקיימות, מפני שכבר חטא ונשתנה ממה שהיה בזמן ההבטחות, שה' לא הבטיחו אלא לפי מעשיו של אותה שעה. אבל בענין מיעוט הזכיות שנתמעטו בסבת החסדים שנעשו לו, מאי נפקא מינה אם היה זה קודם ההבטחות או אחריהן, אפילו אם היה קודם ההבטחות וה' רצה להבטיחו אחר כך להטיב לו בעד אותן הזכיות המועטות שנשארו לו או על צד החסד וחנינה, אף על פי שלא נשאר לו שום זכות, אם לא חטא אחר כך, הרי היא מתקיימת לו בהכרח, ואם חטא אחר אותן ההבטחות, הנה מאחר שאין לו זכיות רבות לעמוד כנגד החטא לבטל אותו, לא שנא אם נתמעטו קודם ההבטחות לא שנא אם נתמעטו אחר ההבטחות, אין ההבטחות שקודם החטא ההוא מתקיימות מפני שהחטא מבטל אותן.

את אשר דברתי לך ולאברהם אמר כו'.

פירוש: לאברהם דברתי כן בעבורך, ולא שדברתי לך ממש, שהרי עם יעקב לא דבר קודם לכן, כך פירש רש"י בפרשת ויצא.

פרק לב, יד

הבא בידו -

ומדרש אגדה מן הבא בידו אבנים טובות ומרגליות.

דאי סלקא דעתך ברשותו, "מן הבא בידו" למה לי, וכי תעלה על דעתך ששלח לו מנחה מאותם שאינם ברשותו.

פרק לב, טו

עזים מאתים ותישים עשרים -

מאתים עזים צריכות עשרים תישים וכן כלם הזכרים כדי צורך הנקבות.

פירוש: מה שנתן למאתים עזים - עשרים תישים, ולפרות ארבעים - פרים עשרה, ולאתונות עשרים - עיירים עשרה, אינו אלא לפי הצורך, שהיה בקי ויודע כמה נקבות צריכות לזכר אחד בכל מין ומין, ולא היה זה על צד המקרה וההזדמן, ומפני זה למדו רבותינו מכאן לעונה האמורה שאינה שוה לכל אלא כל אחד לפי אומנותו כדלקמן:

והבהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר.

דאם לא כן מאי נפקא מינה מזה החלוק שחלק לכל מין ומין כפי כח הזכר של אותו המין, וכי הבהמה דעת יש לה עד שתשמש לפי כחה עד שנתן לעשר עזים תיש אחד ולשתי אתונות עיר אחד, והלא אפשר הוא שישמש העיר האחד עם האתון האחת כל כך פעמים כמו שישמש התיש האחד עם העזים העשר, ואם כן אין תועלת עם החלוק הזה. לפיכך הוכרח לתרץ, ש"הבהמה משנתעברה שוב אינה מקבלת זכר", דהשתא אתיא שפיר, שעם החלוק הזה יהיה התשמיש לכל מין ומין כפי כחו. כי על דרך משל, אם נניח שהנקבה מתעברת בעשר פעמים יחוייב מזה שהזכר שיש לו נקבה אחת לא ישמש עמה עד עת העבור רק עשר פעמים ואחר כך תתעבר ושוב לא תקבלו עד אחר הלידה ואלו הזכר שיש לו עשר נקבות ישמש עשר פעמים עם כל אחת ואחת עד שתתעבר ושוב לא תקבלנו עד אחר הלידה ובזה נמצא שחלק התשמיש לכל מין ומין כפי כחו, שאותן שהן פנויין ממלאכה נתן עשר נקבות לכל זכר וזכר מפני שיש לו כח בתשמיש יותר מאותן שהן בעלי מלאכה, ולאותן שיש להן טורח המלאכה, נתן לכל זכר לפי טורחו בלבד, שיוכל לשמש בהן כפי כחו.

פרק לב, טז**ובניהם -****עמהם.**

הוסיף מלת "עמהם" להודיע שהגמלים המניקות הם שלשים עם בניהם יחד, שהם הזכרים, לפי האגדה. ונקראו בנים מפני שבונים את הנקבות להתעבר מהם, כאילו אמר: גמלים מניקות עם בניהם שלשים, לא שבניהם לבדם היו שלשים, ומפני שסתם הכתוב בהם ולא פירש כמה היו הזכרים וכמה היו הנקבות, כמו שפירש לכל מין ומין, למדנו שמספר הנקבות שוה למספר הזכרים, נקבה אחת לזכר אחד, וזהו שכתב "ולגמלים שהולכים יותר דרך רחוקה, נקבה אחת לזכר". וכתב עוד:

"בניהם - בנאיהון זכר כנגד נקבה".

ומה שכתב אחר זה

"ולפי שצנוע בתשמיש לא פרסמו הכתוב"

אינו רוצה לומר לא פרסם מספר הזכרים ומספר הנקבות כמו שעשה לכל מין ומין, שכבר הוציא מזה שמספר הזכרים שוה למספר הנקבות, אלא הכי פירושא: שמפני שהוא צנוע בתשמיש סתם הכתוב מלהזכיר שם הזכר כמו שהזכיר בכל מין ומין, וכנה אותו בשם בונה, כי פירש בניהם על פי האגדה בנאיהם. וכן נראה מלשון הבראשית רבה דקאמר "לפי שהוא צנוע בתשמישו לפיכך לא פרסמו הכתוב אלא 'גמלים ובניהם' ובנאיהון". ויש מפרשים דהא דקאמר "ולגמלים שהולכים יותר דרך רחוקה, נקבה אחת לזכר", לא הוציא זה אלא ממה שהולכין יותר דרך רחוקה, והכי קאמר: כיון דאשכחן גבי פרים שמפני שעוסקין במלאכה אחת - נקבותיו ארבע נקבות לזכר, ולא עשר כמו העזים, שמסר עשר עזים לכל תיש, ועשר כבשים לכל איל, וגבי חמורים שהולכים בדרך רחוקה ויש להם יותר צער מן הפרים, מיעט נקבותיו יותר, ולא מסר רק שתי נקבות לזכר, צריך לומר דלגבי גמלים שהולכים יותר דרך רחוקה שימעט נקבותיו יותר משל חמור, נקבה אחת לזכר, והכי משמע טפי מדקאמר "ולגמלים שהולכים יותר דרך רחוקה" דמשמע דמהכא מפיק לה, ולא מדלא פירש כמה נקבות לזכר, כמו שפירש בשאר המינים. ומעתה יתפרש הא דקאמר "ולפי שצנוע בתשמיש לא פרסמו הכתוב" - לא פרסם מספר הנקבות לזכר כמו שפרסם בשאר המינים, מפני שעל ידי מספר הנקבות מתפרסם תשמישם.

פרק לב, יז**עדר עדר לבדו -**

כל מין ומין לעצמו.

דכיון דלעיל מיניה חלוק מינים וכתב אחריו מיד **"ויתן ביד עבדיו עדר עדר לבדו"** על כרחך לומר שאין זה אלא חלוק המינים דלעיל, שכל מין מהן עשאו עדר לעצמו והכתוב קצר ולא הזכירו.

עברו לפני -

דרך יום או פחות.

לא לפניו ממש סמוך לו, דאם כן מאי **"ותעבור המנחה על פניו והוא לן בלילה ההוא"**. ומה שהוסיף לומר **"ואני אבא אחריכם"** הוא מפני שאמר להם שיאמרו לעשו **"והנה גם הוא אחרינו"**, ולא יתכן לצוותם שיאמרו לו כן אם לא כשיאמר להם תחלה שהוא בא אחריהם.

וריוח תשימו -

עדר לפני חברו.

פירוש: באורך הדרך, לא ברחבו, כי לא יתכן להיות ראשון ושלישי רק בזה.

פרק לב, יח

למי אתה -

של מי אתה מי שולחך, ותרגומו דמאן את.

הוצרך לומר שלמ"ד **"למי אתה"** הוא במקום של, שלא נחשוב שהוא להבאת דבר אל העצם, כפי רוב שמושו בלשון, שפירושו: למי אתה שלוח, וזה לא יתכן, מפני שאילו היה שמושו להבאת דבר אל העצם, היה ראוי לומר במקום **"ואמרת לעבדך ליעקב"** ואמרת לאדני לעשו' מאחר שזאת היא תשובת **"למי אתה"** לפי סדר הכתוב. ועוד, למה חזר ואמר **"ואנה תלך"**. ומפני שמלת **"של"** נופלת על המשלח ועל אותו ששלוח אליו, הוצרך לומר **"מי שולחך"** להורות על המשלח. ואחר שפירש שהלמ"ד הזה משמש במקום של, ושהוא מורה על המשלח, הביא ראייה מן המתרגם שתרגם אותו **"דמאן את"**, שהדל"ת בלשון ארמי הוא של בעברי.

ולמי אלה לפניך -

למ"ד משמשת בראש התיבה במקום של.

פירוש: ואל תתמה על שתרגם למי אתה - של מי אתה. והמתין לומר זה אחר שפירש **"ולמי אלה לפניך"**, כדי להבדיל בין הלמ"ד של **"למי אתה"** ובין הלמ"ד של **"למי אלה"**, שהראשון משמש במקום של, והשני להבאת דבר אל העצם.

כמו "וכל אשר אתה רואה לי הוא" שלי הוא, "לה' הארץ ומלואה".

שאין אלה להבאת דבר אל העצם, מפני שלא קבלום מאחרים.

פרק לב, יט

ואמרת לעבדך ליעקב -

ותרגומו דעבדך דיעקב.

שהדל"ת בארמי במקום של בעברי, וכאלו אמר: של עבדך של יעקב, ופה מורה על המשלח לא על המקבל, כי אף על פי שנאמר על זה ועל זה, המקום מורה עליו.

והנה גם הוא יעקב. אף על פי שכתוב באחרונה "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו", כי לא יתכן לומר שכנוי "הוא" שב אל העבד הבא אחרי עם העדר האחר, כי הכנוי אינו נופל רק על הידוע, ועשו לא ידע אם בא עבד אחר עם עדר אחר, ואיך יאמר **והנה גם הוא אחרינו**. ולא כן יעקב, כי כבר מזכר בלשון העבד במאמר "**לעבדך ליעקב**". אך קשה דאם כן מאי "**ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו**", והלא כבר אמרו זה כל העבדים כדכתיב: "**ויצו גם את השלישי גם את כל ההולכים אחרי העדרים לאמר כדבר הזה תדברון אל עשו**", דדוחק הוא לומר שמה שחזר ואמר "**ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו**" הוא מפני התוספת שצוה שיאמרו לו "**כי אמר אכפרה וגו'**", כי אין דרך שולחי המנחה לומר ששולחים אותה כדי לפייסו מכעסו.

אבל החכם אבן עזרא ז"ל פירש: "**כי אמר** - יעקב בלבו, והם דברי משה". ואם דעת רש"י כן לא ידעתי מה ישיב בפסוק "**ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו**" פעם שנית, אחר שצוה לכל העבדים שיאמרו והנה גם יעקב אחרינו. אבל אם היה דעת רש"י זה, היה ראוי לפרש "כי אמר" בלבו, מאחר שאינו כמשמעו. לכן על כרחך לומר שרש"י ז"ל סובר שפירוש "**כי אמר**" הוא כמשמעו והם דברי יעקב, ובעבור התוספת הזאת חזר וכתב "**ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו**", ופירושו שצוה להם שיאמרו לעשו שיעקב הקדים אותנו לפניו לתת כופר נפשו על ראותו פני כבודך, כאשר יתנו העבדים כפרם בתת להם רשות לראות פני המלך, וזהו דרך מעלה וכבוד מיראתו ממנו, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל.

פרק לב, כב

על פניו -

אף הוא שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה.

לא באו באגדה זו לתקן מלת "על" שתהיה כמשמעה, שהרי אינו נופל על המנחה לשון עוברת על הכעס ולא לשון עוברת על פניו, אלא שבפירוש הראשון יהיה

פירוש "פניו" - פנים ממש, ולפי האגדה יהיה פירוש פניו - כעסו. ומה שאמר "אף הוא" לא מפירוש "על פניו" הוציא זה, אלא מפני שעשו היה שרוי בכעס, אמרו שגם יעקב שרוי בכעס כעשו, אלא שעשו מצד כעסו עליו, ויעקב מצד שהיה צריך לכל אלה. אך לבי מגמגם בזה, שאם כן היה לו לומר: "ומדרש אגדה על פניו על כעסו, שאף הוא שרוי בכעס כו'", לא שיאמר מתחלה "ומדרש אגדה אף הוא שרוי בכעס". ועוד שעל הכעס אינו נופל שתהיה מלת "על" במקום למ"ד, כמו לפניו עד שיהיה פירושו לפי האגדה לכעסו, אלא במקום בי"ת, כאלו אמר בכעסו.

פרק לב, כג

יבק -

שם הנהר.

לא שם מקום כנראה ממאמר "**ויעבור את מעבר יבוק**", וחזר ואמר "**ויקחם ויעבירם את הנחל**", שהרי כתוב בפרשת אלה הדברים "**ועד יבוק הנחל גבול בני עמון**", ולכן יהיה פירוש "**ויעבור את מעבר יבוק**" הוא לבדו, ואחר כך לקח את נשיו ובניו והעבירם. ופירוש "**ויקח את שתי נשיו וגו'** שלקחם והביאם עד שפת הנחל, ואחר כך עבר הוא לבדו את הנחל, ואחר כך חזר ולקחם והעבירם את הנחל.

פרק לב, כד

את אשר לו -

עשה עצמו כגשר.

בבראשית רבה. דאם לא כן הוה ליה למכתב אחר "**ויעבור את מעבר יבוק**" - '**ויעבור**' פעם אחרת, להורות שחזר ועבר אל המקום שהניח בו את נשיו ואת ילדיו, ואחר כך "**ויקחם ויעבירם את הנחל**".

פרק לב, כה

ויותר יעקב -

שכח פכים קטנים.

בחולין פרק גיד הנשה. ופירש רש"י "דכל כלים החשובים ומקנה כבר העבירם את נחל יבוק, כדכתיב לעיל מיניה '**ויעבר את אשר לו**' והוא לא נשאר אלא על פכים קטנים שלא הספיק להעבירן, וחשכה לו". דפכים קטנים לאו דוקא, אלא כלים שאינם חשובים לכלום, פכים קטנים קרי להו. שכל הכלים החשובים בכלל "**ויעבר את אשר לו**" הם. והכי נמי אשכחן בבבא קמא בפרק קמא שקורא הכלים הקטנים פכים קטנים, דתנן: "הבהמה אינה מועדת לא לגח ולא לגוף ולא לשוך ולא לרבוץ"

ומפרש בגמרא: "ולא לרבוץ - אמר רבי אלעזר: לא שאנו אלא פכים גדולים, אבל פכים קטנים אורחיה הוא". ומקשה התם "והתניא ולמעך את האדם ואת הבהמה ואת הכלים". ומשני: "לא קשיא כאן בפכים גדולים כאן בפכים קטנים", אלמא סתם כלים פכים קרי להו. ויש מפרשים דממלת **"לבדו"** מפיק ליה אל תקרי **"לבדו"** אלא ן לכדו. והוא שבוש בלי ספק, כי אין כח לדרוש "אל תקרי" אלא לתנאים ולאמוראים בלבד, אבל חוץ מהם, אפילו הגאונים, אין כח בידם לעשות זה. וקצתם פירשו, שפירוש **"לבדו"** הוא מלשון בית הבד המורה על השמן, ולכן אמרו פכים קטנים שהם כלי השמן. ואם אגדה היא נקבל אלא שעדיין צריכין להביא ראיה על הקטנות, דדילמא פכים גדולים הוו. ושמא יש לומר, דמדכתיב לעיל מיניה **"ויעבר את אשר לו"** משמע שאלו הנשארים אינם בכלל **"את אשר לו"** ואין זה אלא לרוב קטנותם ופחיתותם שאינן נחשבים לכלום. ועוד, שהשכחה אינה מצויה אלא בקטנים. אבל לא ידעתי מנא ליה לרש"י לומר ששכח אותם, דילמא לא הספיק להעבירן, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בחולין שנשאר על פכים קטנים שלא הספיק להעבירן וחשכה לו. ושמא מבראשית רבה הוא דמייתי לה, דהתם אמר רבי חוניא: "נדמה לו ליעקב אבינו כדמות רועה, לזה צאן ולזה צאן, לזה גמלים ולזה גמלים. אמר לו: העבר שלך ואני אעביר שלי, העביר יעקב אבינו את שלו. חזר וראה שמא שכח דבר, מיד **"ויאבק איש עמו"**. ורש"י לקח את השכחה מבראשית רבה והפכים קטנים מפרק גיד הנשה, שהרי בחולין פירש רש"י "דכל כלים החשובים ומקנה כבר העבירן את נחל יבוק, כדכתיב **"ויעבר את אשר לו"**, והוא לא נשאר אלא על פכים קטנים שלא הספיק להעבירן וחשכה לו".

פרק לב, כז

כי אם ברכתני -

תודה לי על הברכות שברכני אבא.

דאם סלקא דעתך לברכו משלו, מאי האי דקאמר ליה **"לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל"** איהו קאמר ליה לברכו ואיהו קמהדר ליה **"לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל"**, אלא על כרחך לומר "תודה לי על הברכות שברכני אבא" הוא דקאמר ליה. ואיהו מהדר ליה **"לא יעקב כו' כי אם ישראל"**, כלומר לא יהיו לך בעקבה הברכות, אלא בגלוי פנים ובשררה, כדלקמיה. ומפני שאי אפשר שיהיה זה הדבור של המלאך מפי עצמו, דאי אפשר למלאך שיאמר, **"לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל"** שהוא דבור ה' ליעקב, קודם שיאמר אותו ה' ליעקב. ועוד, מאי **"ויברך אותו שם"** דקאמר אחר דבור **"לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל"**, הרי כבר הודה לו על הברכות כמו שבקש. ועוד, מאי **"וישר אל מלאך ויוכל כו' בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו"** דקאמר, הרי מיד הודה לו על ברכתיו,

כדמשמע מ"לא יעקב יאמר" וגו', הוצרך לומר דהכי קאמר: סופך שהקב"ה נגלה עליך כו'. ופירושו: שכשבקש יעקב מן המלאך שיודה לו על הברכות שברכו אביו השיב לו: סופך שהקב"ה נגלה עליך ומחליף שמך לומר "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל" ושם מברך אותך, ואני אהיה שם ואודה לך עליהן. וזה שכתוב: "וישר אל מלאך ויוכל בכה ויתחנן לו", ומה נתחנן לו "בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו", המתן לי עד שידבר עמנו שם. ולא רצה יעקב, ועל כרחו הודה לו עליהן. ואמר לו שאותו החלוף שעתיד הקדוש ברוך הוא להחליף את שמך יעקב בשם ישראל אני מפרש אותו עליך על הברכות שקבלת מאביך, שלא יאמר עוד שהברכות באו עליך בעקבה ורמיה כי אם בשררה ובגלוי פנים. וזהו שהכריח את רש"י ז"ל לומר:

"וסופך שהקב"ה נגלה עליך כו' להמתין לו ולא רצה".

פרק לב, כט

ותוכל –

להם.

הוצרך להוסיף מלת "להם" על מלת "ותוכל" כדי שיפורש מענין נצחון, ופירושו: נצחת אותם שלא יכלו להזיקך. אבל בלא מלת "להם" לא תורה על הנצחון, רק על הרשות, כמו "לא תוכל לאכול בשעריך", יכול אתה אבל אינך רשאי, או על הכח והיכולת, כמו "לא אוכל עוד לצאת ולבא".

פרק לב, ל

למה זה תשאל לשמי -

אין לנו שם קבוע.

בבראשית רבה. לא שהיה כועס על ששאל שמו, שהרי הוא עצמו שאל ליעקב קודם "ויאמר אליו מה שמך", ולמה לא ישאל גם יעקב על שמו.

פרק לב, לב

ויזרח לו השמש -

לצרכו לרפאת צלעתו.

בפרק גיד הנשה אמרו: "כתיב 'ויזרח לו השמש', וכי השמש לו לבדו זרחה, והלא לכל העולם זרחה, אמר רבי יצחק: השמש שבאה בעבורו קודם זמנה, זרחה בעבורו קודם זמנה". וכן אמרו בבראשית רבה: "'ויזרח לו' ולמי לא זרחה השמש, אלא לו לרפואתו".

והוא צולע -

והוא היה צולע כשזרחה השמש.

הוסיף מלת "היה" על מלת "צולע", להורות שקודם שזרחה היה צולע, ומזה יובן שאחר שזרחה נתרפא מצלעתו. אבל בלתי מלת "היה" יובן שאחר שזרחה הוא צולע.

פרק לג**פרק לג, ה**

מי אלה להיות שלך.

הוצרך להוסיף מלת "להיות" על מלת "לך", מפני שאין פירוש מי - מה, עד שנפרש **"מי אלה לך"** כמו מה אלה לך, מפני שמלת "מי" לעולם מורה על האדם, כמו **"מי הוא זה ואי זה הוא"**, **"מי האיש הלזה"**, ופירוש: **"מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי"** על מוליכי המנחה, כדפירש רש"י ז"ל. ופירוש **"וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה"** שפירשו בו רבותינו ז"ל: **"מהיכן יצאו אלה שאין ראויין לברכה"**, אין מאמרם זה פירוש של **"מי אלה"** רק טעמו. אבל פירוש **"מי אלה" - מי הם אלה**, כי כאשר ראה יעקב אבינו שנסתלקה ממנו הנבואה כשרצה לברכם חשב שמא הם עבדיו ילידי ביתו שאינם ראויים לברכה, כי עיני ישראל כבדו מזקן, והראיה על זה מתשובת יוסף, שאילו ידע יעקב שהם בני יוסף רק שהיה מסופק מהיכן יצאו, שמא נולדו באסור, מה טעם לתשובת יוסף **"בני הם"**, **'האלהים נתנם בזה לעבדך'** מיבעי ליה. ומאחר שמלת **"מי"** לעולם מורה על האדם, אי אפשר לפרש **"מי אלה לך"** כמו מה אלה לך, רק - מי הם אלה. ונשארה מלת **"לך"** לבדה ואין מובן לה, והוצרך להוסיף מלת "להיות" על מלת **"לך"** כדי שיהיה למלת **"לך"** דבקות עמה. ופירושו: מי הם אלה להיות שלך, כלומר מאי זה צד הם שלך, מצד שהם בניך או מצד שהם עבדיך או ילידי ביתך. והוא השיב **"הילדים אשר חנן אלהים את עבדיך"**, כלומר בני הם. ולזה הטעם עצמו הוסיף מלת "שהוא" על מלת "לך" שבפסוק **"מי לך כל המחנה"** ואמר "מי כל המחנה הזה אשר פגשתי שהוא לך", כדי שיהיה למלת "לך" דבקות עם מלת "שהוא", כי לולא תוספת מלת "שהוא" תשאר מלת "לך" לבדה, מפני שמלת **"מי"** דבקה עם **"כל המחנה"** שהם מוליכי המנחה, כלומר: מי הם מוליכי המנחה הזאת. והמפרש שאמר שהוסיף מלת "להיות" כדי שלא נטעה לפרש **"מי אלה לך"** שתי שאלות: האחת, מי אלה? והשנית, לך הם? שזה אי אפשר מפני שתשובת "לך הם" הוא הין או לאו, לא **"הילדים אשר חנן אלהים את עבדך"**, הוצרך להוסיף מלת "להיות" כדי שתהיה כלה שאלה אחת, טועה הוא, כי איך

היה עולה על הדעת לפרש "לך" לשאלה, והלא השאלה היא לעולם עם ה"א פתוחה בראש התיבה, כמו **"הלנו אתה אם לצרינו"**. גם תשובת **"הילדים אשר חנן"** אם אינה נופלת על שאלת "לך הם", היא נופלת על שאלת **"מי אלה"**, וזאת התשובה תספיק גם לשאלת "לך הם", כי מאחר שהם בניו הם שלו בהכרח.

פרק לג, ח

מי לך כל המחנה -

מי כל המחנה אשר פגשתי שהוא שלך.

גם פה הוסיף מלת "שהוא" על מלת "לך", מפני שאין פירוש מי כמו: מה, עד שיהיה פירושו: מה לך כל המחנה הזה, כלומר מה הם לך, מפני שמלת **"מי"** לעולם מורה על האדם, ולכן אין לפרשו רק: מי הוא כל המחנה, שהם מוליכי המנחה, אשר פגשתי. ומעתה נשארה מלת **"לך"** לבדה. והוצרך להוסיף עליה "שהוא" כדי שיהיה לה דבקות עמו ויהיה פירושו מי הוא כל המחנה הזה אשר פגשתי שהוא שלך. והוצרך לסרס המקרא שיהיה **"כל המחנה הזה אשר פגשתי"** קודם מלת "לך", מפני שמלת "מי" כיון שלא יתכן להיות דבק עם מלת "לך" רק עם ההולכים שהם מוליכי המנחה, חויב מזה בהכרח שתהיה מילת **"מי"** דבקה עם **"כל המחנה"** שהם מוליכי המנחה ויהיה המקרא הזה מסורס בהכרח.

למה הוא לך.

הוצרך לזה מפני שאין לפרש שהשאלה הזאת אשר שאל **"מי כל המחנה הזה אשר פגשתי"** שהוא שלך הוא כאלו אמר כל אלה שהם שלך מי הם, בניך או עבדיך או שכיריך, דאם כן מאי קמהדר ליה **"למצא חן בעיני אדוני"**. בשלמא גבי **"מי אלה לך"** פירשנו כן מפני שהשיב לו **"הילדים אשר חנן"** שפירושו בני הם, אלא הכא מאי קאמר ליה ומאי קמהדר ליה. לפיכך הוצרך לפרש שהשאלה הזאת היא "למה הוא לך", כלומר למה טרחת לכל זה, דהשתא אתי שפיר, שמה שהוצרכתי לכל זה הוא כדי **למצא חן בעיני אדוני**. אבל לא ידעתי איך יפול לשון "מי" על שאלת למה. אבל מצאתי נוסחא שכתוב בה "כלומר למה הוא לך". וזו הנוסחא יותר נכונה, מפני שפירוש "כלומר" כאלו אמר, לא שהוא פירוש המאמר. אלא שעם כל זה איני יודע לישוב מלת "מי" על הפירוש הזה, אפילו בפנים רחוקים.

כתות של מלאכים פגע כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"כל המחנה"** דקאמר, והלא מוליכי המנחה לא היו רק חמשה עבדים, עבד אחד לכל עדר ועדר, שהם חמשה עדרים. ומה

שהשיב **"למצוא חן בעיני אדוני"**, הוא שכל אותן הכתות שפגשת הם להודיעך שהם כלם אוהבי כדי למצוא חן בעיניך, שעל ידי זה תשוב גם אתה להיות אוהבי. ומאמר **"ויאמר עשו יש לי רב אחי"**, שב על מאמר מוליכי המנחה שאמרו לו **"מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו"**.

פרק לג, ט

יהי לך אשר לך -

כאן הודה לו על הברכות.

בבראשית רבה. דאם לא כן **"יהי לך אשר לך"** למה לי, הרי כבר נאמר **"יש לי רב אחי"** שפירושו **"יהי לך אשר לך"**, מה תלמוד לומר עוד **"יהי לך אשר לך"**, או עם **"יהי לך"** סגי, מה תלמוד לומר **"אשר לך"**, אלא כך אמר לו: מה שלקחת מאבינו יהי לך, שמעתה לא אערער עליהם.

פרק לג, י

אל נא -

תאמר לי כן.

הוצרך להוסיף **"תאמר לי כן"** מפני שמלת **"אל"** לעולם דבק עם אזהרה, כמו **"אל תאכלו ממנו נא"**, **"אל תעש לו מאומה"**, ואין ככה מלת **"לא"**, כי מלת **"לא"** תבא לבדה בלתי שום פועל דבק לה, כמו **"לא אדוני"** שפירושו לא כאשר אמרת, **"ויאמרו לא כי ברחוב נלין"**. ולפיכך הוצרך רש"י ז"ל להוסיף בפסוק **"אל נא אדוני"** - אל תאמר אלי" כו'. ומזה הטעם עצמו הוצרך להוסיף פה **"אל נא תאמר לי כן"**, שפירושו: בבקשה ממך אל תאמר לי כן.

אם נא מצאתי חן וכו' -

כי כדאי והגון לך שתקבל מנחתי. הוצרך לתוספת הזאת, מפני שפירוש כל **"כי על כן"** שבמקרא הוא: כי על אשר, כמו שפירש בפסוק **"כי על כן עברתם על עבדכם"**, ואם כן היה די באחד מהם, או שיכתוב: ולקחת מנחתי מידי על אשר ראיתי פניך כו', או שיכתוב: ולקחת מנחתי מידי כי ראיתי פניך כו', לפיכך הוצרך להוסיף זו התוספת, כדי שתהיה מלת **"כי"** טעם על **"ולקחת מנחתי מידי"** שלמעלה ממנו, כאלו אמר: ולקחת מנחתי מידי כי כדאי והגון לך שתקבלנו. ומלת **"על כן"** דבקה עם **"ראיתי פניך"** שלמטה ממנו, כאלו אמר: על אשר ראיתי פניך כו'. ומזה הטעם עצמו הוצרך להוסיף בפסוק **"כי על כן באו בצל קורתני"** - כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו, ובפסוק **"כי על כן ידעת חנותינו במדבר"** - כי נאה לך

לעשות זה על אשר ידעת חנותינו במדבר וראית נסים וגבורות", ובפסוק **"כי על כן לא נתתיה לשלה בני - כי בדין עשתה מה שעשתה על אשר לא נתתיה"**:

והן חשובין לי כראית פני המלאך, שראיתי שר שלך.

הוסיף "והן חשובין לי" אחר **"ראיתי פניך"**, מפני שלולא התוספת הזאת יהיה המובן מכ"ף **"כראות פני אלהים"** שהוא כ"ף ההשואה - מורה על השוואת הראייה שראה פניו כמו שראה גם כן פני המלאך, לא שפניו חשובים לו כפני המלאך שראה. ומפני שאין השוואת הראיה סיבה לנתינת המנחה, הוצרך לפרש ההשוואה שפניו חשובים לו כפני המלאך.

ותרצני -

ועוד על שנתרצת לי למחול על סרחוני. הודיענו בזה שהי"ו של **"ותרצני"** הוא במקום ועוד. והיא סבה שנית לקבלת המנחה, דאם לא כן אין טעם למאמר **"כי ראיתי פניך כראות פני אלהים"** עם **"ותרצני"**. ושכינוי **"ותרצני"** הוא במקום **"לי"**, לא במקום אותי כשאר כל הכנויים. וכמוהו **"ויבאוני חסדיך"** יבואו לי. ושהרצון שנתרצה לו הוא על מחילת חטאו, שבקש למחול לו.

פרק לג, יא

ברכתי -

אינה באה אלא לשאלת שלום.

ומפני ששאלת שלום בכל מקום נקראת ברכה, כמו שנראה מהמקראות שהביא אחר זה, וכן כתוב **"כי תמצא איש לא תברכנו"** שלא תתן לו שלום כמנהג הפוגע בחברו שנותן לו שלום, לפיכך נקראת המנחה הבאה על ראיית פנים לפרקים ברכה.

אשר הובאת לך לא טרחת בה ואני יגעתי להגיעה עד שבאת לידך. בבראשית רבה, "אמר ליה: כמה צער וכמה יגיעה קבלתי עד שתבא לידי, אבל אתה מאליה באת אצלך. אשר הבאתי לך אין כתיב כאן אלא **'אשר הובאת לך'**". פירוש: מדלא כתיב **'אשר הבאתי לך'** אלא **"אשר הובאת לך"** למדנו דהכי קאמר ליה: מכיון שאין לך טורח בהשגתה, אלא הובאת בדרך בלא טורח ועמל, ולא כמוני שטרחתי ויגעתי בה עד שתבא בידי, ראוי שתקבל אותה. ופירוש "עד שבאת לידך": עד הזמן הזה שכבר באת לידך.

יש לי כל -

כל ספוקי.

אינו רוצה לומר שהכתוב קצר בלשונו וחסר מלת "ספוקי", דמנא לן הא, דילמא החסרון הוא "אשר שאלו עיני" שפירושו: אפילו יותר מכדי ספוקי. אלא הכי קאמר: פירוש מלת **"כל"** מורה על השלם, שיש לו כל ספוקו.

פרק לג, יב

נסעה -

כמו שמע ה שלח ה.

שהשי"ן שורש והה"א נוסף, אף כאן "נסעה" הנו"ן שורש והה"א נוסף, ומה שלא אמר הה"א נוסף רק ש"הנו"ן יסוד התיבה", הוא מפני שבמלת "נסע" נחסר הה"א והתבאר לכל שהוא נוסף, אבל הנו"ן עומד במקומו כמו במלת נסעה ולא נודע עניינו אם הוא נו"ן היסוד או נו"ן האיתן, והוצרך לפרש שהוא נו"ן היסוד. ומה שהכריחו לומר ש"נסעה" היא מבנין הקל כמו "שמעה" "שלחה" והנו"ן פ"א הפועל ולא מבנין נפעל והנו"ן נו"ן האיתן, מפני רפיון הסמ"ך, שאלו היה מבנין נפעל היתה הסמ"ך דגושה לחסרון נו"ן הנפעל כמשפט.

עשו אמר ליעקב נסע מכאן ונלך.

לא יעקב לעשו. כי אף על פי שלמעלה הימנו כתוב: **"ויאמר יעקב"**, ואחריו **"ויאמר"** **"ויאמר"** סתם, ואחריו **"ויאמר עשו"**, שזה מורה ש"ויאמר" **"ויאמר"** סתם הם דברי יעקב לעשו, מכל מקום מתשובת **"ויאמר אליו אדוני יודע כי הילדים רכים" וגו'** נראה ש"נסעה ונלכה" הם דברי עשו ליעקב.

פרק לג, יג

עלות עלי -

הצאן והבקר שהן עלות מוטלות עלי לנהלן לאט.

הודיענו בזה שמלת **"עלות"** תחסר ה"א הידיעה כאלו אמר: הצאן והבקר העלות, שהן המניקות, עלי. גם תחסר מלת "מוטלות" קודם מלת **"עלי"** כדי שיפורש: הצאן והבקר המניקות מוטלות עלי. שבלתי תוספת הה"א על מלת **"עלות"** ותוספת מלת "מוטלות" קודם מלת **"עלי"**, יהיה פירושו: שהצאן והבקר הן עלות עלי, שפירושו הן מניקות עלי, ואין טעם לו. אחר כך פירש באי זה ענין הן מוטלות עליו, ואמר: לנהלן לאט, שאם לא ינהלם לאט אלא ידפקום ללכת מהרה, אפילו ביום אחד, ימותו כל הצאן.

פרק לג, יד

יעבר נא אדני -

אל תאריך ימי הליכתך.

לא שילך לפניו והוא אחריו סמוך לו כאשר אמר לו עשו **"ואלכה לנגדך"** - בשוה לך, שאאריך ימי הליכתי ללכת לאט כאשר אתה צריך.

לאטי -

לאט שלי.

שהלמ"ד מן היסוד והיו"ד לכנוי, ופירושו נחת שלי כמו **"לאט לי לנער לאבשלום"**, ואל יקשה עליך מן **"ויהלך אט"**, **"ואט אליו אוכיל"**, שהם חסרים למ"ד ואלו היה יסודי לא היו חסרים, כי הם שני שרשים בענין אחד.

לרגל המלאכה -

לפי צורך הליכת רגלי המלאכה המוטלת לפני להוליך.

פירש שהלמ"ד של מלת "לרגל" הוא במקום "לפי", כאלו אמר: כרגל המלאכה, שפירושו: כפי רגל המלאכה. גם הוסיף: "צורך הליכת" על מלת "רגל המלאכה", מפני שפירוש "לרגל" בלתי מלת "צורך" יהיה פירושו: לפי הרגל, ואין טעם לו. רק פירושו: לפי צורך הרגל, דהיינו לפי כחו. ומפני שלא יספיק עם תוספת מלת "צורך" לבדה, בלתי תוספת מלת "הליכת", כי 'לפי צורך הרגל' משמע: לפי הצורך הצריך לרגל להיות רגל, לפיכך הוכרח להוסיף: "הליכת", שאז יהיה פירושו: לפי צורך הליכתו, לא לפי צרכו. גם הוסיף "המוטלת לפני להוליך" אחר מלת **"המלאכה"**, כדי לתת טעם למה נקרא המקנה מלאכתו, כי עם התוספת הזאת התבאר שהטעם שנקרא המקנה מלאכתו, הוא מפני שמוטל עליו להוליכו למקום הצריך לו. ומפני שכתוב **"המלאכה אשר לפני"** במקום המלאכה אשר עלי, הוצרך להוסיף מלת "להוליך" אחר מלת "לפני", לומר שהמלאכה המוטלת עליו הוא להוליך המקנה לפניו, כמנהג הרועים שמוליכין הצאן לפנייהם והם אחריו. ולכן גבי **"עלות עלי"** פירש "מוטלות עלי", ופה פירש: "המוטלת לפני" במקום עלי.

פרק לג, טו

למה זה -

תעשה לי טובה זו שאיני צריך לה.

הודיענו בזה שמאמר **"למה זה"** אינו דבק עם מאמר **"אמצא חן"** הבא אחריו, רק עם **"אציגה נא"** שלמעלה הימנו. ופירושו: למה תצטרך לזו הטובה שאתה רוצה לעשות לי במקום שאיני צריך לה. ומאמר "אמצא חן בעיניך" הוא דבור בפני עצמו כדלקמיה, דאם לא כן יהיה המובן מזה "למה אמצא חן בעיניך" שפירושו: איני רוצה אהבתך.

אמצא חן בעיניך -

ולא תשלם לי עתה שום גמול.

פירוש: אני אין כונתי מכאן ולהבא אלא שאמצא חן בעיניך מכל הבא ביד, ולכן לא תשלם לי שום גמול על מנחתי, ומלת "עתה" לאו דוקא, שאפילו אחר זה אין רצונו לקבל ממנו שום גמול מאחר שכל כונתו אינה רק למצוא חן בעיניו, והמקבל גמול כבר קבל שכרו ואינו מצפה למציאות חן. אלא מפני שמנהג משלמי הגמול לעשותו בעת המתנה אמר "ולא תשלם לי עתה שום גמול". והמפרש **"אמצא חן בעיניך"** - שתסכים לעשות את בקשתי שלא תצג לי מן העם אשר אתך כמו שאמרת **"אציגה נא עמך מן העם אשר אתי"**, מפני שהטובה הזאת איני צריך לה, הוא שבוש בלי ספק, כי מה צורך לחלות פניו על זה, והלא כל עצמו של עשו בפועל הזה אינו רק להטיב לו, מאחר שאמר לו יעקב שזו היא טובה שאינו צריך לה בהכרח הוא שיעזבנו וילך ואין זה צריך חלוי פנים.

פרק לג, טז

וישב -

עשו לבדו.

ובבראשית רבה אמרו: **"וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה"** - וארבע מאות איש שהיו עמו היכן הם, נשמטו כל אחד ואחד והלך לדרכו. אמרו: שלא נכוה בגחלתו של יעקב. ואימתי פרע להם הקדוש ברוך הוא" כו'. דאם לא כן 'וישב עשו ביום ההוא עם כל העם אשר אתו' מיבעי ליה, להודיענו שלא נשאר שום אחד מכל עמו עם יעקב כמו שאמר עשו **"אציגה נא עמך מן העם אשר אתי"**, מפני שלא נתרצה יעקב בטובה זו. ואין לטעון מיעקב דכתיב ביה **"ויעקב נסע סכותה"** ולא כתב 'ויעקב וכל אשר לו נסע סכותה', מפני שעשו שאמר ליעקב: **"אציגה נא עמך מן העם אשר אתי"** ויעקב אמר לו שאין הטובה הזו צריכה לו, היה צריך לפרש 'וישב עשו וכל העם אשר אתו' להודיע ששמע עשו ליעקב והלך עם העם אשר אתו, אבל ביעקב שלא היה צריך לזה הספיק לו לומר **"ויעקב נסע"** שמאחר שהוא העיקר מסתמא הכל נמשכו אחריו.

פרק לג, יז

נסע סכותה -

ושהה שם שמונה עשרה חודש קיץ וחורף וקיץ. סכות - קיץ בית חורף סכות - קיץ.

בבראשית רבה. ולא ידעתי למה הביאו רש"י ז"ל בפירושו, והלא הבית והסכות שניהם נעשו בזמן אחד, הבית לעצמו והסכות למקנהו, כדכתיב: **"ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכות"**. והמדרש שדרשו הבית והסכות - לעצמו, הבית בחורף והסכות בקיץ, אינו אחר פשוטו של מקרא. ועוד, שאין כתוב "סכות" אלא פעם אחת **"ולמקנהו עשה סכות"**, אבל **"סכתה"** דרישיה דקרא שם מקום הוא - נסע אל סכות, והם דרשו שני פעמים סכות, ואיך הביאו רש"י בפירושו, והלא בפרשת בראשית כתב "ומדרשי אגדה יש הרבה ואני לא באתי להביא רק מאותן מדרשות שהן קרובות לפשוטו של מקרא".

פרק לג, כ

ויקרא לו אל אלוהי ישראל -

קרא שם המזבח על שם הנס.

כאלו אמר: ויקרא אותו אל הוא "אלהי ישראל" - אלוה שלי ששמי ישראל. ופירוש 'אלוה שלי' - שהצילני מכל הפגעים. ודומה לו **"ויקרא שמו ה' נסי"** שפירשו: ה' הוא נסי.

ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב אל.

כאלו אמר: ויקרא אותו אלהי ישראל אל. שפירשו: שאלהי ישראל קרא ליעקב אל. אבל בבראשית רבה הביאו בלשון אחר שאמר "אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים", שאיקונין של יעקב חקוקה בכסא הכבוד.

פרק לד

פרק לד, ז

וכן לא יעשה -

לענות את הבתולות שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול.

ואף על פי שאין הפנויה מכלל העריות, כיון שגזל אותה ובא עליה הרי היא כערוה וחייב עליה הריגה. שהרי בפרק תשיעי מהלכות מלכים כתב הרמב"ם ז"ל "ומפני מה נתחייבו כל אנשי שכם הריגה, מפני ששכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו". הרי לך בפירוש ששכם נתחייב הריגה בביאת הפנויה הזאת במכל שכן שאפילו אנשי שכם נתחייבו הריגה בעבורה, כל שכן ששכם עצמו שעשה העבירה. וזהו שכתב רש"י

"וכן לא יעשה לענות את הבתולות"

וכתב אחריו מיד

"שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא ידעתי זה, כי הכנענים שטופים בעריות ובבהמה ובזכור, כדכתיב 'כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ כו' ולא התחילו בהן באותו הדור, ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותם לקחת נשיהם", עד כאן דבריו. ואני תמיה מאד, כי נראה לי שכל ראיותיו הפוכות, כי הראיה שהביא מן "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ" היא לנגדו, כי אלו לא התחילו בהן באותו הדור, אלא שהיה מנהגם זה תמיד, מהו זה שאמר הכתוב עליהם "כי בכל התועבות האלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה", ואם היו פרוצים בהם תמיד מדוע לא הקיאה אותם הארץ מזמן המבול עד זה הזמן, שהם שמנה מאות ושלישים שנה. אבל זאת ראיה בלי ספק שהיו גדורים בעריות מזמן המבול עד קרוב לזמן שבאו ישראל לכבשם לקחת את ארצם ומפני שבאותו הדור התחילו לפרוץ גדרם בעריות "ותטמא הארץ" נגזר עליהם שתקיא אותם הארץ וישבו ישראל תחתם. ומה שטען עוד "ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותם לקחת נשיהם", גם זאת הראיה היא לנגדו, שאלו לא היו גדורים במה יהרגו אותם לקחת את נשיהם ולא יקחו את נשיהם בחזקה מבלתי שיהרגו את בעליהם. אבל זאת ראיה גמורה שהיו גדורים באשת איש ולכן לא היו יכולין לקחת נשיהן רק כשיהרגו בעליהן תחלה. והנה אבימלך אמר לאברהם אבינו עליו השלום "מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה", גם פרעה אמר לו "למה לא הגדת לי כי אשתך היא למה אמרת אחותי היא ואקח אותה לי לאשה". ואברהם השיב לאבימלך "כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה", מכלל שבשאר המקומות גדורים היו במ. ולכן ישראל אף על פי שהיו גדורים בעריות הוצרך הכתוב להזהירם שלא יפרצו במ ותקיא הארץ אותם כאשר קאה את הגוי שהיו גדורים במ ואחר כך פרצו גדרם. ולכן מה שפירש הרמב"ן ז"ל "וכן לא יעשה" נמשך עם 'בישראל' - כי נבלה עשה בישראל וכן לא יעשה בהם, על כן אמר 'בישראל', כי איננה כן בין הכנענים" אינו מחוור, כי ממאמר "כי נבלה עשה בישראל" למדנו זה ולמה חזר וכתב "וכן לא יעשה".

פרק לד, יג

במרמה -

בחכמה.

לא כמו "בידו מאזני מרמה" כי חלילה לזרע קדש שיעשו רמיה.

אשר טמא -

רבי אליהו מזרחי על פירוש רש"י * ספר בראשית * אתר דעת * www.daat.ac.il

הכתוב אומר שלא היתה רמיה שהרי טמא את דינה אחותם.

בבראשית רבה "אמר רבי שמואל בר נחמן: מה את סבור רמיות דברים יש כאן, רוח הקודש אומרת **'אשר טמא את דינה אחותם'**", כלומר ומאחר שטמא ועשה הנבלה הזאת בישראל, צריך להשתמש עמו בזאת התשובה ואין זו רמאות אלא חכמה. ומה שהכריח לרבותינו ז"ל לפרש קרא ד"**אשר טמא**" שהם דברי רוח הקדש ולא שיהיה פירושו "וידברו עם שכם אשר טמא", הוא מפני שהיה לו לכתוב זה למעלה גבי **"ויענו בני יעקב את שכם"** לומר את שכם **"אשר טמא"**.

פרק לד, טו

נאות –

נתרצה.

והנו"ן נון האיתן, לא שהנון פ"א הפועל, כמו **"את כל נאות יעקב"** שהוא מענין נוי. והביא ראיה ממה שכתוב אחר זה **"אך בזאת יאותו לנו"**, שהוא מאמר בני יעקב לשכם **"אך בזאת נאות לכם"**, ומלת **"יאותו"** אי אפשר להתפרש מלשון נוי, דאם כן **"אך בזאת ינאו לנו"** מיבעי ליה.

להמול -

להיות נמול.

פירוש: מבנין נפעל, כמו **"הכון לקראת אלהיך"**.

ואינו לשון לפעול.

פירוש: מבנין הקל, כי אם שרשו מול מגזרת **"ושוב מול"**, היה ראוי להיות למול הלמ"ד בקמ"ץ והמ"ם בשורק, כמו לקום לשוב. ואם שרשו נמל מגזרת **"ונמלתם"**, היה ראוי להיות לנמול, ובחסרון פ"א הפועל למול, הלמ"ד בחירק והמ"ם בחולם ובדגש, על משקל לפול לשוך.

פרק לד, כא

שלמים -

בשלום ובלב שלם.

מפני שלא מצאנו תואר מהשלום, הוצרך לומר **"בלב שלם"**. ומפני שהשלם הוא הפך החסר והמכוון פה הוא השלום, הוצרך לומר **"בשלום"** לפיכך כתב שניהם.

והארץ הנה רחבת ידיים -

כאדם שידו רחבה.

לא שיפול בארץ רוחב ידים, אלא דרך משל שהארץ הזאת היא כאדם שידו רחבה מרוב וותרנותו, ככה הארץ הזאת היא וותרנית להשפיע ולוותר לזולתם מרוב הפרקמטיות שבתוכה, שמתוך שאין בה קונים רבים מוותרים לסוחרים הבאים בה כדי שיקנו מהם. ומה שהוסיף לומר "כלומר לא תפסידו כלום", הוא מפני שאלה הדברים שדבר לעמו, ואמר להם שהארץ היא וותרנית, הם דברים של תועלת בני יעקב, לא של תועלת עמו, ולא היה ראוי לפייס את עמו בדברים כאלה, לפיכך הוסיף ואמר שהכונה באלה הדברים אינו אלא להודיעם שלא יפחדו פן יפסידו את ממונם מסבת יוקר השער שתהיה בסבתם, כי הארץ הזאת היא וותרנית מרוב הפרקמטיא שיש בתוכה, ואין לה קונים, ועכשיו ימצאו קונים רבים ויריחו גם הם גם אתם.

פרק לד, כג

אך נאותה להם -

לדבר זה ועל ידי כן ישבו אתנו.

לא שנאותה שישבו אתנו, כי הם לא היו מונעים אותם לשבת אתם וכאלו אמר: אך נאותה להם להמול, ואז ישבו אתנו.

פרק לד, כה

שני בני יעקב -

בניו היו ואף על פי כן נהגו עצמן כשמעון ולוי, כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה ממנו.

בבראשית רבה אמרו **"ויקחו בני יעקב שמעון ולוי"** ממשמע שנאמר **'שמעון ולוי'** איני יודע שהם בני יעקב, אלא **'בני יעקב'** שלא נטלו עצה מיעקב". פירוש: מ**"בני יעקב"** יתירא שמעיין דלא אתא אלא לדרשא לומר שהם בני יעקב ולא עשו עצמן אלא כשמעון ולוי, כאנשים נכריים שאינם נקראים בשם בניו אלא בשמם, מפני שלא נטלו עצה מאביהם כמנהג הבנים אלא עשו עצמן כנכריים. אבל בלאו ייתורא ד**"בני יעקב"** הוה אמינא שכתב אותם בשמם ולא בשם בניו להודיענו אי זה מבניו עשו זה. אבל מה שאמרו בבראשית רבה **"אלא 'בני יעקב' שלא נטלו עצה מיעקב, 'שמעון ולוי' שלא נטלו עצה זה מזה"**. נראה שלא מייתורא ד**"בני יעקב"** דרשו זה, שהרי שמעון ולוי לגופיהו הוה, כדי להודיע מי מבניו עשו זה ואפילו הכי דרשו במ שלא נטלו עצה זה מזה. ושמא יש לומר דמד**"בני יעקב"** לדרשא **"שמעון ולוי"** נמי לדרשא דומיה ד**"רך טוב"** כדאיתא במציעא. ורש"י לא הביא רק דרשה ד**"בני יעקב"** מפני שהכתוב מעיד על זה

"ויאמר יעקב אל שמעון ולוי עכרתם אותי" ולא דרשה דשמעון ולוי, מפני שהוא רחוק מהשכל שילכו שניהם בפועל הזה ולא לקחו עצה זה מזה.

אחי דינה -

לפי שמסרו עצמן עליה נקראו אחיה.

דאם לא כן **"אחי דינה"** למה לי, וכי לא ידענו שהם אחיה. אבל בבראשית רבה אמרו "וכי אחות שניהם היתה ולא אחות כל השבטים? אלא לפי שמסרו נפשם עליה לפיכך נקראת על שמם, ודכוותה **'ותקח מרים הנביאה אחות אהרן'** ולא אחות משה? אלא לפי שמסר אהרן נפשו עליה כשנצטרעה נקראת על שמו", וכן פירש רש"י שם. ואף על פי שאינם דומין זה לזה, דבשלמא גבי **"אחות אהרן"** היה לו לאמר אחות משה ואהרן, אלא הכא שלא נכתב אחות שמעון ולוי עד שיקשה והלא אחות כל השבטים היתה רק **"שמעון ולוי אחי דינה"**, מכל מקום מיתורא ד**"אחי דינה"** משמע דלא אתא אלא להודיע שהם לבדם אחיה, וכאלו אמר: אחות שמעון ולוי. והיינו דקשיא להו: וכי אחות שניהם היתה ולא אחות כל השבטים.

פרק לד, כז

באו על החללים -

לפשט החללים.

לקחת המלבושים שלהם, דאם לא כן מה להם אצל החללים, 'באו על העיר ויבזזו את צאנם ואת בקרם' מיבעי ליה.

פרק לד, כט

שבו -

לשון שביה וטעמו מלרע.

פירוש: מפני שטעמו מלרע על משקל בנו קנו, ידענו ששרשו שבה, מלשון שביה, אבל אם היה טעמו מלעיל על משקל קמו שבו, היה שרשו שוב, מלשון שיבה.

פרק לד, ל

עכרתם -

צלולה היתה החבית כו'.

בבראשית רבה. צלולה היתה זרעי ולא היה בה שום עכירות ושום בלבול, מפני שאף על פי שהיתה מסורת ביד הכנעניים שהם עתידין ליפול ביד זרעי, מכל מקום היו יודעים שלא יהיה זה אלא כאשר יפרו וירבו, ולפיכך היו שותקין ולא היו

מתעוררין עלינו, והיתה כל החבית שלי צלולה, ועכשו שראו הפועל הזה יתעוררו עלינו ויעתיקונו ממקומנו וממנוחתנו ותתעכר החבית שלי, שהיתה צלולה עד עכשו. אבל רבי יהודה בן רבי סימון אמר "עכורה היתה החבית וצללו אותה", שהיו בחרפה ובושה מחמת הפועל שנעשה בדינה אחותם, כדכתיב: **'כי נבלה עשה בישראל'** ונעשת עכשו צלולה, שלא נשאר בהם שום דופי. ולא ידעתי איך יתישב לפירושו קרא ד"**עכרתם אותי**", דצללתם אותי מיבעי ליה. ושמא יש לומר, דרבי יהודה בן רבי סימון לא פליג עליה דתנא קמא, אלא שמסברא דנפשיה אמר שזה שאמר יעקב לשמעון ולוי "**עכרתם אותי**" שצלולה היתה החבית ועכרתם אותה, אדרבה, איפכא מסתברא, שעכורה היתה החבית וצללו אותה.

פרק לד, לא

הכזונה -

הפקר.

לא זונה ממש כמשמעה, שהפקירה עצמה לזנות, דאם כן מה "**יעשה את אחותנו**" דקאמר, והלא אין ביד שום אדם כח לעשות את האשה זונה, מאחר שפירוש זונה - מפקרת את עצמה. אלא על כרחך לומר שפירוש זונה כאן הפקר, שההפקר ביד כל אדם לעשותו. וכך אמרו בבראשית רבה "מה הם נוהגים בנו כבני אדם של הפקר", כאלו אמר: הכאנשי הפקר יעשה את אחותנו. ואף על פי שאמרו בפרק הבא על יבמתו "פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה" ואמרו גם כן "גוי ועבד הבא על בת ישראל עשאה זונה", לא אמרו זה אלא בזונה האמורה בכהונה, שהיא הנבעלת לפסול, לה שבביאתו עושה אותה זונה לפוסלה לכהונה, אבל זונה האמורה בכל מקום שהיא אותה שהפקירה עצמה לזנות, אין אחרים עושין אותה זונה אלא היא עצמה. ולכן לא יפול בלשון לומר "**הכזונה**" המפקרת עצמה לזנות יעשה את אחותנו, אלא הכזונה תעשה שהפקירה עצמה לזנות כמו הזונה, או הכזונה יעשה עם אחותנו. ויהיה פירושו: הכמו עם הזונה יתנהג עם אחותנו, שכמו שהאדם עושה עם הזונה ששוכב אותה שלא ברצונה ושלא ברצון קרוביה, ככה יעשה עם אחותנו עד שלקחה ושכב עמה בעל כרחה ושלא ברצון קרוביה. אבל אם יהיה פירוש זונה האמורה כאן הפקר, שאינו מכין בה על הזנות רק על ההפקר, כמו שאמרו בבראשית רבה "כבני אדם של הפקר" יהיה פירוש "**יעשה את אחותנו**" שעשאה כהפקר. ואף על פי שלא יאמר שעשה הפקר אלא בנכסיו, שהן ברשותו מתחלה ואחר כך הוציאן מרשותו ועשאן הפקר לכל העולם, ולא זו שלא היתה ברשותו מעולם. מכל מקום אמרו זה

בדרך משל בעלמא שכן משמע מלשונם בבראשית רבה "נוהגים בנו כבני אדם של הפקר", ואין בני אדם של הפקר אלא ההדיוטות, ולא הפקר ממש.

את אחותנו -

ית אחתנא.

פירוש; שמלת "את" מורה על עצם הפעול ולא שיהיה פירושה במקום עם, כמו **"את יעקב"**, כי מאחר שפירוש מלת "זונה" האמורה כאן "הפקר" יחוייב בהכרח שיהיה פירוש **"את אחותנו - ית אחתנא"**, שעשה אותה הפקר, שזהו שמוש מלת "את" ברוב המקומות. אבל אלו היה פירוש זונה האמורה כאן כפירוש זונה בכל מקום, שהיא האשה שהפקירה עצמה לזנות, שאז לא תפול עליה מלת **"יעשה"** מפני שזה הפועל אינו ביד אחרים אלא ביד עצמה, היה מפרש את אחותנו - עם אחתנא, כדלעיל. ומה שפירש **"את"** בלשון ארמי "ית אחתנא", הוא מפני שמלת **"את"** בלשון הקדש משמשת פעם עצם הפעול פעם על עצם הפועל פעם במקום "מן" פעם במקום "עם", ואלו בלשון ארמי איננו כן, כי המורה על עצם הפעול מתורגם בלשון "ית" והמורה על עם מתורגם בלשון "עם" והמורה על "מן" מתורגם בלשון "מן". לפיכך פירש **"את אחותנו - ית אחתנא"** בלשון ארמי להבדיל ביניהם. ואם תאמר, ולמה לא פירש מלת **"הכזונה"** כמשמעה הנפקרת לזנות ויהיה פירוש **"את אחותנו"** עם אחותנו כדלעיל. יש לומר, מפני שלא יוכל לפרש **"את אחותנו"** עם אחותנו אלא כשיוסיף מלת "עם" על מלת **"הכזונה"** לומר: הכמו עם זונה יעשה עם אחותנו, ומפני זה ברח מלפרש **"הכזונה"** כמשמעה ו**"את אחותנו"** - עם אחותנו, ופירש אותה הפקר, כדי שיתיישב בלא שום תוספת. וכי האי גוונא כתב הרב גבי **"ושמח את אשתו - ישמח את אשתו"**. ותרגומו 'ויחדי ית אתתיה'. והמתרגם ויחדי עם אתתיה טועה הוא, שאין זה תרגום של 'ושמח' אלא של 'ושמח'. ושמה מזה הטעם עצמו פירשו רבותינו ז"ל בבראשית רבה: **"הכזונה"** הפקר ואמרו "מה הם נוהגים בנו כבני אדם של הפקר".

פרק לה

פרק לה, א

קום עלה -

לפי שאיחרת בדרך נענשת.

תנחומא. דאם לא כן למה הוצרך לצוותו **"קום עלה בית אל"** וגו' הרי כבר נדר יעקב על זה, ואי אפשר שלא יקיים, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר ליה: מהר

ועלה ואל תתאחר בדרך שאחרת עד עתה ונענשת מבתך, שאם תתאחר עוד, תענש עוד. שכל זמן שהיה עומד בבית לבן לא היה מקפיד עליו על זה, מפני שלא חל עליו הנדר אלא משיצא משם לשוב, כדכתיב **"ושבתי בשלום וגו' והיה ה' לי לאלהים"** אז **"והאבן הזאת אשר וגו'**, לפיכך כשאיחר בסכות, הקפיד עליו הקדוש ברוך הוא והענישו בבתו, ואף על פי שכבר נגזרה גזרת בתו משעה שמנעה מעשו אחיו כדלעיל, מכל מקום אלו לא היה מונעה מעשו לא היה צריך לאחור כל אותו הזמן שאיחר בסכות עד שיענש, אם כן כל השורש הוא המניעה שמנעה מעשו אחיו. אבל אין לומר שהאגדה הראשונה של הטמנת דינה בתיבה חולקת עם זו האגדה של תנחומא, שהרי בבראשית רבה שדרשו האגדה הראשונה של הטמנת דינה בתיבה הביאו את דברי רבי ינאי שאמר **"איחר אדם את נדרו, נתבקרה פנקסו"**.

פרק לה, ב

הנכר -

שיש בידכם משכם.

דאם לא כן מהיכן באו לידם.

והטהרו -

מעבודה זרה.

לא מטומאה, כסתם כל טהרה שבתורה, אלא מעבודה זרה, דבר הלמד מעניינו.

והחליפו שמלתיכם -

שמא יש בידכם כסות של עבודה זרה.

כדתניא: **"המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת הדרקון, יוליכם לים המלח, ואמר רבי יוחנן: כל כסות בכלל עבודה זרה היא"**.

פרק לה, ד

האלה -

מין אילן סרק.

ותרגומו **"בוטמא"**. ויונתן תרגם **"כאלה וכאלון - בלטא בלוטין"**, ופירש הרד"ק ז"ל שהוא הנקרא בערבי בלוט, ובלעז: גלנש.

עם שכם -

אצל שכם.

פירוש: סמוך לה, לא עמה, כי אין לשון "עם" נופל על דברים שהאחד תוך האחד, ולכן ה"אלה" אם היה בתוך שכם או סמוך לה, יחוייב שיהיה פירוש "עם שכם" - אצל שכם" בהכרח, לא עמה.

פרק לה, ז

אל בית אל -

הקדוש ברוך הוא בבית אל.

הוצרך להוסיף בי"ת על מלת "בית אל", מפני שבזולתו יובן שהאל הוא בית אל, ולא כן עם הבי"ת, כי אז יהיה פירושו שהאל הוא בבית אל. ומפני שפחד פן יחשבו שפירוש "אל" פה היא מלה קושרת, ויהיה פירוש "אל בית אל" כמו בבית אל ואין צורך להוסיף בי"ת, הוכרח להחליף מלת "אל" במלת הקדוש ברוך הוא ואמר: "הקדוש ברוך הוא בבית אל" ולא אמר האל בבית אל כלשון הכתוב. והדין עמו, שאלו היתה מלה קושרת, היה האלף נקוד בסגול.

נגלו אליו האלהים -

אבל אחד מכל שאר השמות לא תמצא בלשון רבים.

פירוש: והראיה על שהרבו של זה השם הוא מפני שמורה על המרות, ומנהג השמות המורים על המרות שיהיו בלשון רבים, שהרי אין שום אחד מכל שאר השמות של הקדוש ברוך הוא בלשון רבים, חוץ מזה שמורה על המרות.

פרק לה, ח

מתחת לבית אל -

העיר יושבת בהר ונקברה ברגלי ההר.

מפני שמלת "תחת" בכל מקום מורה על התחתון בדברים שזה על גב זה, כמו "תחת משאו", "תחת האלה", "תחת השמים", ואין זה רק מענין שפל המקומות, אמר שהעיר יושבת בהר, שהוא מקום גבוה, ודבורה נקברה ברגלי ההר, שפירושו בשפל המקומות. וכן פירש אחר זה: "תחת האלון" -

בשפולי מישראל" שהיה מישור מלמעלה בשפוע, והקבר מלמטה.

תחת האלון -

ומישור של בית אל היו קורין לו אלון.

פירוש: שם העצם של המישור ההוא אלון, לא שפירוש אלון מישור. וכבר האריך הרב בזה בפרשת לך לך בפסוק "איל פארן" וטען עליו הרמב"ן ז"ל והשיבונו עליו עיין שם.

הוגד לו על אמו שמתה.

האגדה הזאת חולקת על האגדה שאמרו: "שלשה שנותיהן שוים", דאם לא כן חולקת עם ההיא דכתובות פרק אף על פי ועם ההיא דסדר עולם שאמרו: "בת שלש שנים היתה רבקה כשנשאת", וכדפירש רש"י לעיל.

פרק לה, י

לא יקרא שמך עוד יעקב -

לשון אדם הבא במארב ועוקבה, אלא לשון שר ונגיד.

פירוש: לא יאמר עוד שהברכות באו בידך במארב ועוקבה, כי אם בשררה ובגלוי פנים, כי כבר הודה לו עשו על הברכות שלקח מאביו, כנרמז מ"יהי לך אשר לך", כדפירש רש"י לעיל.

פרק לה, יא

אני אל שדי -

שאני כדאי לברך שהברכות שלי.

דאם לא כן מאי "אני". וכמוהו "אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים" ופירש רש"י: "אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה, לפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוה ולפטרון". וכן "אני פרעה ובלעדיך לא ירים" ופירש רש"י "אני פרעה שיש יכולת בידי לגזור גזרות על מלכותי ואני גוזר שלא ירים" כו'.

פרה ורבה -

ואף על פי שכבר נתעברה הימנו.

בבראשית רבה אמרו: "'אני אל שדי פרה ורבה' רבי יודן בשם רבי יצחק אמר: הייתי אומר ראובן, כבר הוא מבחוץ, שמעון כבר הוא מבחוץ, ובנימין כבר יצא מחלציו ועדיין הוא במעי אמו. חזרתי ואמרתי: 'גוי' זה בנימין, 'וקהל גוים' זה מנשה ואפרים, דכתיב 'וזרעו יהיה מלא הגוים'". ולא ידעתי מאין הוציאו זה. כי למה לא נאמר שכשנתנבא עדיין לא נתעברה ושהה בבית אל מעת שנתנבא עד שנסע כמו זמן העבור ובסוף עבורה נסע וילדה בדרך "בעוד כברת ארץ לבא אפרתה".

גוים מנשה ואפרים. מהכא משמע דמ"גוים" לחודיה מפיק מנשה ואפרים ד"גוים" תרתי משמע, ואלו בפרשת ויחי כתב "ונתתיך לקהל עמים - בשרני שעתידים לצאת ממני עוד קהל ועמים", הוסיף ו"ו על מלת "עמים" דלהוי "קהל" - חד, ו"עמים" - חד. וזהו שאמר אחר זה "ואף על פי שאמר לי 'גוי וקהל גוים'. 'גוי' -

אמר לי על בנימין. 'קהל גוים' הרי שנים לבד מבנימין" משמע דדריש "קהל" - חד ו"עמים" חד, ו"קהל עמים" היינו קהל גוים. וליכא למימר דהתם נמי "עמים" מורה על מנשה ואפרים, ומה שהוסיף וי"ו על מלת "עמים" הוא כדי שתפורש מלת "וקהל" על בנימין במקום "גוי" דהכא ונשאר מלת "עמים" על מנשה ואפרים כמו גוים דהכא, אבל הכא דכתיב ביה "גוי וקהל גוים" שגוי מורה על בנימין ונשאר "קהל גוים" על מנשה ואפרים אין צריך להוסיף וי"ו על מלת "גוים", והא דקאמר "גוים" מנשה ואפרים כאלו אמר ו"קהל גוים" מנשה ואפרים, דאם כן מהו זה שמקשה אחר זה: "ואף על פי שאמר לי גוי וקהל גוים" הרי כבר פירש פה "קהל" במקום גוי ו"עמים" לחודיה במקום "וקהל גוים" ואין הפרש בין גוי וקהל גוים ובין לקהל ועמים. ועוד, מהו זה שתרץ "גוי" אמר לי על בנימין. 'קהל גוים' הרי שנים לבד מבנימין", התם נמי איכא "קהל" ו"עמים". 'קהל' - זה בנימין ו'עמים' הרי שנים לבד מבנימין. אלא על כרחך לומר דהתם לא קמייירי בקהל ועמים אלא על מנשה ואפרים. "קהל" - חד ו"עמים" - חד ומשום הכי קשיא ליה מקרא דהכא דכתיב "גוי וקהל גוים", גוי זה בנימין קהל גוים הרי שנים לבד מבנימין. ותיירץ, דגוי אמר לו אז על בנימין שעדיין לא נולד לו, אבל עכשו שכבר נולד, אין צורך להזכיר אלא השנים הנשארים, שעדיין לא נולדו, שהם מנשה ואפרים. ואם כן הדרא קושיא לדוכתיה למה פירש כאן "קהל גוים" בלא וי"ו, כאלו אמר: קהל של גוים, וגוים לחודיה מורה על מנשה ואפרים, ואלו התם פירש ל"קהל עמים" לקהל ועמים בתוספת וי"ו קהל חד ועמים חד, "קהל" - אפרים, ו"עמים" - מנשה. לפיכך צריך לומר שהגירסאות הן משובשות בהכרח, וצריך לגרוס בשני המקומות באופן אחד, או בשניהם בתוספת וי"ו או בשניהם בלא תוספת וי"ו.

ומלכים -

שאל ואיש בשת.

בבראשית רבה. כרבנין דאמרי "אפשר אבנר אדם צדיק והוא חולק על מלכות בית דוד, אלא מדרש דרש והמליך את איש בשת, הדא הוא דכתיב 'ומלכים מחלצין יצאו' - זה שאל ואיש בשת", ולא כרבי ברכיה ורבי חלבו ורבי שמואל בר נחמן דאמרי "'ומלכים מחלצין יצאו' - זה ירבעם ויהוא":

שעדיין לא נולד.

פירוש: והראיה על שמאמר "מלכים מחלצין יצאו" אינו אלא בעד אותן מלכים שיצאו משבט בנימין, שהם שאל ואיש בושת, שהרי מלת "מחלצין" אינה מורה אלא על אותם שלא נולדו עדיין, שהם בתוך חלציו, ואין זה אלא בשבט בנימין שעדיין לא נולד.

פרק לה, טז

כברת -

שהניר מצוי.

בבראשית רבה. נראה לי "שהניר מצוי" הוא פירוש של חלולה ומנוקבת ככברה, כאלו אמר: בזמן שהניר מצוי, שאז היא מנוקבת על ידי המחרשות והאתים, לא בזמן השרב, שגם אז היא מנוקבת ככברה. כי שתי פעמים בשנה הארץ מנוקבת ככברה: האחת בזמן הניר, והאחרת בזמן השרב שנעשת בקעים בקעים. ומפני שאז הליכת הדרך קשה מאד הוצרך לפרש שכאן מורה על זמן הניר, שאז הסתיו עבר והשרב עדיין לא בא. ורצה להודיע ליוסף שלא מפני צער הליכת הדרך לא הכניסה לארץ לקוברת, שהרי באותו זמן היתה הארץ מנוקבת ככברה והיתה הליכת הדרך קלה ולא היה לו צער בהליכה, ואף על פי כן לא הכניסה לקוברת שם - על פי הדבר. וזהו שסיים אחר מאמר שהניר מצוי:

"הסתיו עבר והשרב עדיין לא בא",

כלומר שההליכה בדרך אז היא קלה.

שהרי בנעמן מצינו "וילך מאתו כברת ארץ".

ואין שם הוראה מענין נקיבת הארץ ככברה, שהרי אין כונת המאמר שם אלא מענין מעוט המהלך, שעדיין לא הספיק ללכת אלא מהלך מועט ומיד רדף אחריו גחזי לבקש ממנו המנחה.

פרק לה, יח

בנימין -

שהיא בנגב כשאדם בא מארם נהרים.

שארם נהרים מזרחית צפונית לארץ ישראל, מזרחית, דכתיב: **"וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם"**, וכתיב **"מן ארם ינחני בלק מהררי קדם"**, וגבול מואב מזרחי דרומי לארץ ישראל, כדמשמע מגבולי הארץ, שבאלה מסעי. וצפונית, שהרי יעקב אבינו בבואו מפדן ארם לארץ ישראל בא מלזז שהוא בית אל אֶל חברון, ולזז היא בדרומו של יוסף, שהוא צפון של יהודה, וחברון בגבול יהודה שהוא בנגב ארץ ישראל, כמו שמוכיחים המקראות בספר יהושע, נמצא יעקב אבינו בבואו מפדן ארם לארץ ישראל היה בא מצפון לדרום. וכן בלכתו מארץ ישראל לחרן היה נוסע מדרום לצפון, דכתיב **"ויצא יעקב מבאר שבע"** שהוא בגבול יהודה, והלך לבית אל שהיא בדרומו של יוסף, שהוא צפון של יהודה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר "ולא הבינותי זה שתהא ארץ ישראל דרומית לארם נהרים, שהרי ארם מזרחית לארץ

ישראל, כדכתיב 'וילך ארצה בני קדם' וכתיב 'מן ארם ינחני בלק מהררי קדם' ויעקב עבר הירדן שהיא למזרחה של ארץ ישראל והיה חוזר דרך אדום שהיא בדרום ארץ ישראל נמצא ארם נהרים מזרחית דרומית לארץ ישראל וארץ ישראל לצפונה" עד כאן דבריו. וכבר השיבותי עליו בפסוק "ויפגעו בו מלאכי אלהים", עיין שם.

פרק לה, כב

בשכן ישראל בארץ היא -

עד שלא בא לחברון אצל יצחק אביו אירעוהו כל אלה.

כלומר על שלא מיהר ביאתו לאביו. והוא מה שכתב למעלה בפסוק "קום עלה בית אל - לפי שאיחרת בדרך נענשת ובאה לך זאת", דאם לא כן "ויהי בשכון ישראל בארץ היא" למה לי.

ויהיו בני יעקב שנים עשר -

מתחיל לענין הראשון.

שהוא דבק עם "ותלד רחל כו' ואביו קרא לו בנימין" ואז "ויהיו בני יעקב שנים עשר", שנשלמה מטתו שהיו עתידין לצאת ממנו, ולפיכך הוצרך למנותן עכשיו.

פרק לה, כז

ממרא -

שם המישור.

לא שם אדם, שהוא "ממרא האמורי אחי אשכול ואחי ענר", כי אחריו "קרית הארבע היא חברון" המורה על המקום, ובמקום אחר "אשר על פני ממרא היא חברון", אבל גבי "וישב באלוני ממרא" פירשו על ממרא אחי אשכול ואחי ענר, מפני שאלוני, שהוא מישור, סמוך אל ממרא, והסמוך לעולם חוץ מעצם הנסמך ויחוייב בהכרח שלא יהא ממרא מורה על שם המישור. ונקראת המקום פה על שמו - על שם ממרא אחי אשכול, ולא שנקרא הוא על שם מקומו, דלא אשכחן שיקרא האיש על שם המקום.

קרית הארבע -

שם העיר.

פירוש: שמה של עיר זו קרית הארבע, לא קריה של ארבע, דאם כן לא היה לו לשים ה"א הידיעה על שם ארבע, בין אם הוא שם אדם, כדכתיב: "ושם חברון לפני קרית ארבע האדם הגדול בענקים" בין אם הוא שם מקום, כי ה"א הידיעה

לא תבא לא על שם אדם ולא על שם מקום. אבל אם שם העיר היה **"קרית הארבע"** יתכן שתבא עליו ה"א הידיעה. וזה שאמר שה"א הידיעה לא תבא על שם מקום, כמו שלא תבא על שם אדם, הני מילי כשהשם הוא פשוט, אבל אם הוא מהשמות המורכבים, שהוא כמו שם תואר, ושם התואר תבא עליו ה"א הידיעה. וזהו שהשיב רש"י ז"ל אחר זה "כן דרך המקרא בכל דבר ששמו כפול כו' שנותן ה"א בראש התיבה השנייה במקום ראש התיבה הראשונה". ואין טענה מה שלא פירש זה גבי **"ותמת שרה בקרית ארבע"**, מפני שראיתו על הפירוש הזה אינו רק מה"א הידיעה שבמלת ארבע, ושם אין ה"א הידיעה במלת ארבע. ומה שחזר ואמר "ממרא קרית הארבע אל מישור של קרית ארבע" הוא כדי להודיע שאין ה"א של קרית הארבע מן השם, אלא לה"א הידיעה, ולכן הפילו בלשונו ואמר "של קרית ארבע". גם להוסיף מלת **"אל"** קודם **"ממרא"**, כי בזולת זה יהיה פירושו אל יצחק אביו שהוא ממרא.

פרק לה, כט

ויגוע יצחק -

בן ששים ושלוש נתברך וארבע עשרה שנה נטמן בבית עבר.

כבר פרשתיו בפסוק **"אחות נביות"**.

פרק לו

פרק לו, ב

אהליבמה -

היא יהודית.

אף על פי שאהליבמה היא בת ענה וממשפחת החוי, ויהודית היא בת בארי וממשפחת החתי, אף על פי כן מכיון שלא מצינו לעשו שנשא נשים מבנות כנען רק את בשמת ואת יהודית, וכאן כתיב **"עשו לקח נשיו"** ולא אמר עשו לקח נשים, למדנו שהן הן הנשים האמורות למעלה. וענה הוא בארי, ונתיחס לחתי וחוי כמו שנתיחסה היא לענה ולצבעון, שבאו חתי וחוי על אשה אחת ונולד ממנה צבעון, כמו שבאו צבעון וענה על אשה אחת ונולדה ממנה אהליבמה. והאומר כי עדה היא אחות בשמת ומתה ונשא את אחותה, ואהליבמה אינה יהודית בת בארי, לא ידעתי מה יעשה בפסוק **"עשו לקח את נשיו"** שפירושו: האמורות למעלה.

בת ענה בת צבעון -

ענה בנו של צבעון שנאמר "אלה בני צבעון ואיה וענה".

פירוש: ויחוייב מזה ש"צבעון בא על כלתו" כו'. ופירוש "אלה בני שעיר... וצבעון וענה" - נקרא ענה בנו של שעיר לפי שבא צבעון על אמו אשת שעיר והוליד ממנה ענה וחשבו העולם שהוא בנו של שעיר. אבל לא שענה הוא בנו של שעיר עד שיחוייב מזה שצבעון בא על אשת אחיו כו' ונקרא בנו של צבעון, לפי שבא שעיר על כלתו אשת צבעון והוליד ממנה ענה וחשבו שהוא בנו של צבעון, לפי שלא מצינו את שעיר שנתקלקל בשום עבירה, אלא את צבעון שבא על כלתו או על אשת אחיו והוליד ממנה אהליבמה ותלין קלקול במקולקל, ואנו דנין שצבעון בא על אמו והוליד ממנה ענה ולא ששעיר בא על כלתו והוליד ממנה ענה, דניחא להו לרבתינו ז"ל לומר שענה הוא בנו של צבעון שאז יהיו שתי עבירות על ידו, שבא על אמו ושבא על כלתו, ועל שעיר אין בו שום עבירה, מלומר שענה הוא בנו של שעיר שאז יהיו שעיר וצבעון כל אחד מהם מקולקל בעבירה, שבא שעיר על כלתו אשת צבעון והוליד ממנה ענה, וצבעון - על אשת ענה אחיו והוליד ממנה אהליבמה. אך קשה, מאן לימא לן שצבעון בא על כלתו או על אשת אחיו והוליד ממנה אהליבמה, עד שנאמר כיון שהוא מקולקל בעבירה, ממה נפשך ראוי שנאמר שהוא קלקל גם בעבירה אחרת, שבא על אמו. דילמא ענה הוא שבא על אשת צבעון אחיו והוליד ממנה אהליבמה ושעיר בא על כלתו והוליד ממנה ענה, וצבעון לא קלקל כלום. יש לומר, אי הכי ניחא להו לרבתינו ז"ל לומר שעל צבעון היו שתי העבירות ויהיו האחרים נקיים ממה שיאמרו שענה ושעיר קלקלו או שצבעון ושעיר קלקלו.

וליכא למימר שפירוש "**בת ענה בת צבעון**" היא בת ענה בת בנו של צבעון וקראה "בת צבעון" על דרך "**ותבאנה אל רעואל אביהן** - שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא", דלמה הוצרך להאריך בזה והלא אין לנו ענה אחר נזכר בכתוב עד שיצטרך להבדיל בין ענה לענה, שאף על פי שכתוב "**לוטן ושובל וצבעון וענה**" ובמקום אחר "**ואלה בני צבעון ואיה וענה**" דמשמע תרי ענה הוו, האחד אחיו של צבעון והאחר בנו של צבעון. כבר תרצו בפרק יש נוחלין ובפרק מקום שנהגו "אמר קרא '**הוא ענה**' הוא ענה דמעיקרא", ולפיכך לא נסתפקו רבותינו לומר שמא צבעון בא על אשת אחיו כמו שנסתפק החכם רבי אברהם אבן עזרא ואמר "הנה מצאנו כי יש ענה אחי צבעון, גם שם בנו ענה, על כן יאמרו כי האב והבן או שני האחים שכבו אשה אחת, והנולדים לא ידעו של מי הם", אלא שפסקו ואמרו שצבעון בא על כלתו והוליד ממנה אהליבמה. ואם תאמר, מנא ליה לרש"י לומר שענה זכר היה עד שהוקשה לו אם בת ענה אינה בת צבעון, דילמא נקבה היתה ואהליבמה היתה בתה של ענה ובתו של צבעון, שבא צבעון על ענה בתו או על ענה אחותו והוליד ממנה אהליבמה, שכך כתבו התוספות משם רבינו תם דענה

אשה היתה, והביא ראה **מבת ענה בת צבעון**, אלמא אשה היתה. פירוש: דאם לא כן אם בת ענה אינה בת צבעון, וצריך עיון.

ואם תאמר, נימא אף על גב ד"הוא ענה" דמעיקר, קרי ליה בן שער דבני בנים הרי הן כבנים, ומנא להו לרבתינו ז"ל לומר בפרק יש נוחלין "כתיב: 'אלה בני שער לוטן ושובל וצבעון וענה' וכתביב: 'אלה בני צבעון ואיה וענה' אלא מלמד שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה". יש לומר, אם כן לא הוה ליה למכתביה גבי צבעון, אלא מדכתביה גבי צבעון שמע מיניה אחין הוו, כך פירש רשב"ם בפרק יש נוחלין. ואם תאמר, אכתי מנא להו לרבתינו ז"ל לומר שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה, דילמא שער בא על כלתו והוליד ממנה ענה. יש מתרצים, שאלו בא שער על כלתו והוליד ממנה ענה, לא היה ענה בנו של צבעון אלא אחיו, והכתוב קורא אותו אחיו ובנו, ואם כן על כרחך לומר שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה דהשתא הוי ענה בנו ממש ואחיו ממש. וליתא, דאם כן השתא נמי היכי קרי ליה קרא לענה בנו של שער והלא אינו אלא בנו של צבעון. אלא הא דלא אמרו שער בא על כלתו הוא משום דתלין קלקול במקולקל וכיון שמצינו צבעון שקלקל ובא על כלתו או על אשת אחיו ונולד ממנה אהליבמה, דבשער לא מצינו שקלקל, תלין הקלקול הזה בצבעון המקולקל ולא בשער. אך לבי מגמגם בזה דמנא לן דצבעון בא על כלתו או על אשת ענה בנו והוליד ממנה אהליבמה, דילמא ענה בא על אמו אשת צבעון והוליד ממנה אהליבמה ואין צבעון מקולקל. ושמא יש לומר, דניחא להו לרבתינו ז"ל לומר שקלקל צבעון לבדו שבא פעם על כלתו ופעם על אמו, מלומר שקלקל ענה שבא על אמו והוליד ממנה אהליבמה וקלקל שער שבא על כלתו והוליד ממנה ענה, כדפרישית. ואם תאמר לרש"י ז"ל דפירש גבי אהליבמה שבא צבעון על כלתו והוליד ממנה אהליבמה, וכן לרבתינו ז"ל שאמרו גבי ענה שבא צבעון על אמו והוליד ממנה ענה, אם כן אין אהליבמה אלא בת צבעון ואין ענה אלא בן צבעון, והכתוב קורא לאהליבמה שהיא בת ענה, ולענה שהוא בן שער. יש לומר, כיון דלא מצינן לאוקומי שאהליבמה בתן של שניהם ושענה בנן של שניהם על כרחנו לומר דלחד מינייהו בנו ממש או בתו ממש ולאחד לפי המפורסם.

פרק לו, ה

ואהליבמה ילדה וכו' -

ובן אליפז היה שבא על אשת אביו.

דהשתא הוי קרח בנו של אליפז ממש ובנה של אהליבמה ממש. וכך אמרו בבראשית רבה: "אמר רבי בנימין בשם רבי לוי קרח דהכא ממזר הוה". ואם תאמר, ומנא להו לרבתינו ז"ל לומר זה, אימא תרי קרח הוו, דהא ליכא לתרוצי

הכא הא דמתרץ תלמודא גבי ואימא תרי ענה הוו אמר קרא "הוא ענה" הוא ענה דמעיקרא. יש לומר, דהכא נמי איכא לתרוציה, כיון דלא נמנה קרח עם בני אליפז, למדנו שלא היה מבניו הנודעים בעולם ואין זה רק מפני שלא נולד מאשתו אלא מאשה אחרת, ואחר שמצאנו קרח בבני אהליבמה וקרח באלופי אליפז בן עשו, למדנו שקרח של אלופי אליפז הוא קרח של אהליבמה, מלמד שבא אליפז על אהליבמה אשת אביו והוליד ממנה קרח. אך קשה מההיא דפרק קמא דסוטה דאמרי: "שלושים וששה כתרים תלו לו בארונו של יעקב בגורן האטד", ופירש רש"י ז"ל: "שנים עשר נשיאים של ישמעאל ועשרים ושלושה אלופים שנמנו בבני עשו כשתוציא מכלל האלופים שנמנו לעשו תימן וקנז שנזכרו שני פעמים וכתרו של יוסף הרי שלושים וששה". והקשה רש"י מקרח שנזכר שני פעמים, והשיב: "שני קרחים היו, אחד מבני אליפז ואחד מבני אהליבמה". ויש לומר, דרש"י ז"ל שפירש שם שני קרחים אינו אלא לפי אותה האגדה דסוטה, דאם לא כן לא משכחת שלושים וששה כתרים אלא שלושים וחמשה. והא דפירש הכא הוא על פי האגדה של בראשית רבה דאמר רבי בנימין בן רבי לוי: הדין קרח דהכא ממזר הוה, שהוא סובר ששתי האגדות הללו חלוקות הן.

פרק לו, ו

וילך אל ארץ -

לגור באשר ימצא.

דאם לא כן 'וילך אל ארץ' כך' או 'אל ארץ אחרת', כמו שתרגם המתרגם, מיבעי ליה.

פרק לו, ז

ולא יכלה ארץ מגוריהם -

להספיק מרעה לבהמות שלהם.

כי לא יתכן להיות לשאת אותם מפני כובדם כמשמעו. וכן פירש בפסוק "ולא נשא אותם הארץ" ש"לא היתה יכולה להספיק מרעה למקניהם".

מפני יעקב אחיו מפני שטר חוב של גזרת כי גר יהיה זרעך.

בבראשית רבה. דאם לא כן "מפני יעקב אחיו" למה לי.

ומפני הבושה.

אף על פי שנחלקו בזה בבראשית רבה : "רבי אלעזר אמר: מפני שטר חוב. ורבי יהושע בן לוי אמר: מפני הבושה", רש"י תפס את דברי שניהם, מפני שדברי שניהם יחד קרובים לפשוטו של מקרא.

פרק לו, ט

ואלה -

התולדות שהולידו בניו משהלך לשעיר.

וכאלו אמר: ואלה תולדות בני עשו אחרי לכתו בהר שעיר. ומה שהכריחו לומר שפירוש תולדות עשו הוא תולדות בני עשו, הוא מפני שהתולדות הנזכרים אחר זה הם תולדות בני עשו, לא תולדות עשו. ומה שהכריחו לומר שפירוש "בהר שעיר" הוא "משהלך לשעיר" ולא בהיותו בהר שעיר, הוא מפני שאם יפורש בהיותו בהר שעיר, יחוייב שנולדו להם בנים אחרים במקום אחר, ולא נמצא זה, ולא כן אם יפורש משהלך לשעיר.

פרק לו, יב

ותמנע היתה פילגש -

להודיע גדולתו של אברהם.

בבראשית רבה. ובפרק חלק אמרו: **"והנפש אשר תעשה ביד רמה"** זה מנשה בן חזקיהו שהיה יושב ודורש באגדות של דופי והיה אומר: לא היה לו למשה לכתוב בתורה אלא **'ואחות לוטן תמנע, ותמנע היתה פלגש לאליפז'**. ופירש רש"י: "לא היה לו לכתוב אלא **'ואחות לוטן תמנע'** - בתמיהה, דבר שאינו צריך הוא. שהיה מלגלג ואומר שכתבו משה שלא לצורך". "יצאת בת קול ואמרה: **'הוי מושכי העון בחבלי השוא'** - שבלא שום הנאה הוא חוטא. **'אחות לוטן תמנע'** מאי היא, בת אלופים היתה" כו', כדכתב רש"י כאן.

אבל הרמב"ן ז"ל כתב "מפני שלא הקפיד בכל האחרים להודיע שם האם, דרשו רבותינו ז"ל כי זה להודיע גדולתו של אברהם אבינו" כו'. והוא תמוה מאד, וכי לא ראה מה שאמרו בפרק חלק, אבל רצה לתת טעם מפי עצמו. ולא די זה, אלא שאמר שמפני הטעם שנתן הוא דרשו רבותינו ז"ל: להודיע גדולתו של אברהם כו'. ומה שאמרו בבראשית רבה משום רבי שמעון בן יוחאי: "למה לי לדרוש ולומר **'ותמנע היתה פלגש לאליפז'** אלא להודיע שבחו של אברהם" הוא מה שאמרו בפרק חלק, והכי פירושא: למה הוצרך הכתוב להודיענו שאחות לוטן היתה פלגש לאליפז, אלא להודיע שבחו של אברהם.

ובדברי הימים מונה אותה בבניו של אליפז.

אבל ממה שמנה אותה בפרשה הזאת מאלופי עשו אין ראייה, מפני שתמנע שנמנה מכלל אלופי עשו אינו אותה שהיתה פלגש לאלפיז, כי אותה היא נקבה ותמנע שנמנה בכלל אלופי עשו הוא זכר, שהרי הכתוב קראו אלופ, ואין דרך הנקבה להיות אלופ, גם לא להקרא בתואר הזכר. גם יתכן "להיות 'אלופ' נוסף" ופירושו: "אלופ תמנע שהיתה פלגש לאלפיז, אלה הם אלופיה: עלוה גם יתת", וכן פירוש אלופ אהליבמה שהיתה אשת עשו "אלה הם אלופיה: אלה ופינון" וגו', כמו שפירש החכם אבן עזרא. ואף על פי שזה הפירוש חולק עם ההיא דפרק קמא דסוטה שמונה תמנע ואהליבמה מכלל השלושים וששה כתרים שתלו בארונו של יעקב, כבר מצינו האגדה של בראשית רבה שהיא חולקות עליה בענין קרח, שְמְנָה שני קרחים, ונאמר שהיא חולקת גם בזה. אבל בדברי הימים אף על גב דכתיב **"בני אליפז תימן אומר צפי וגעתם וקנז ותמנע ועמלק"** וקראם כלם בניו אין מזה ראייה שהוא זכר, כי כמוהו בדברי הימים **"ובני עמרם אהרן ומשה ומרים"**. ואם תאמר, נהי דאין ראייה מזה שהוא זכר, מנא להו לרבותינו ז"ל שהיא נקבה עד שאמרו "מלמד שבא אליפז על אשתו של שעיר ויצאת תמנע", דילמא זכר הוא, או אפילו אם תמצא לומר שהיא נקבה דילמא תרי תמנע הוו, כדפריך תלמודא גבי ענה וכהיא דסוטה שסוברת ששני קרחים הם. כבר נתעורר רש"י ז"ל על זה ואמר: "דמדלא מנאה הכתוב עם בני שעיר החורי, למדנו שהיתה אחות לוטן מן האם בלבד ולא מן האב" ולמדנו מזה שבא אחר על אמו והוליד אותה ויש כאן ממזרות, כמו שאמרו בבראשית רבה כדלקמן.

ולכא למימר אכתי מנא להו לרבותינו ז"ל לומר שיש כאן ממזרות, דילמא בהתר נולדה מאליפז שאחר שמת שעיר החורי נשא אליפז את אשתו והוליד ממנה תמנע. משום דכל המשפחות הללו לא נכתבו כאן אלא להודיע קלונם ופסלותם, כמו שאמרו בבראשית רבה: **"כי אני חשפתי את עשו"** קלפית בצליה כל כך למה, **'גליתי את מסתריו'** בשביל לגלות את הממזרים. וכמה ממזרים העמיד, רב אמר: שלשה, רבי לוי אמר: ארבעה". והן: אהליבמה מצבעון, קרח מאליפז, תמנע מאליפז, ענה מצבעון. וכיון שלא נכתבו כל המשפחות הללו אלא להודיע פסלותן, כל היכא דאיכא למתלי בהו בקלקולא תלינן.

ואם תאמר, אי הכי לא היה לו לכתוב אלא מסתריו של עשו כדי לגלות את הממזרים שבו, ולמה גלה מסתריו של שעיר החורי. יש לומר, מפני שנתחתן עשו עמו, שנשא את אהליבמה והוליד ממנה בנים, נפסל זרעו ממנה בפסלות ממזרות, כך מצאתי בתנחומא. אבל רש"י לא הביא זה, רק אמר: "לא הוזקק לכתוב לנו משפחות החורי אלא מפני תמנע להודיע גדולת אברהם", מפני שעל כרחנו לומר זה, דאם לא כן **"ואחות לוטן תמנע"** למה לי, וכיון שהכתוב מוכרח

לכתוב זה בהכרח הוא שיוזקק לכתוב משפחות שעיר החורי ואין צורך לטעמו של תנחומא.

מלמד שבא על אשתו של שעיר.

דהשתא הוא בתו של אליפז, כמו שכתוב בדברי הימים, ולא בתו של שעיר, שהרי לא מנאה עם בניו.

פרק לו, טו

אלה אלופי בני עשו -

ראשי משפחות.

אינו רוצה לומר שמהם נולדו המשפחות, אלא שהיו ראשים ונשיאים כל אחד מהם על משפחה אחת, כמו "נשיא בית אב", שפירושו נשיא המשפחה. שהרי בפרק חלק אמרו: "תמנע בת מלכים היתה, דכתיב 'אלוף לוטן', וכל אלוף מלכותא בלא תגא היא" ופירש רש"י: "שר גדול אלא שאינו מוכתר".

פרק לו, כ

יושבי הארץ -

שהיו יושביה קודם שבא עשו לשם.

כאלו אמרו: אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ מתחלה, דהיינו קודם שבא עשו בארץ ההיא לכבשה, דאם לא כן מאי "יושבי הארץ" דקאמר, בני עשו נמי יושבי הארץ היו, דכתיב "אלה אלופי אדום למושבותם בארץ אחוזתם".

פרק לו, כד

ואיה וענה -

וי"ו יתירה והוא כמו איה וענה.

שהרי בדברי הימים כתוב "איה" בלא וי"ו.

הוא ענה -

האמור למעלה.

"אלה בני שעיר... וצבעון וענה" שהוא אחיו, וכאן מונה אותו מבניו, ולא תרי ענה נינהו, כדאיתא בפרק יש נוחלין, כדלעיל, ולפיכך אמרו "שבא צבעון על אמו" כו'. אבל ליכא למימר ש"הוא ענה" הוא דבק עם "אשר מצא את הימים" שאחריו, דומיא ד"הוא אחשוורש המולך מהודו ועד כוש", משום דלא אשכחן בשום דוכתא שענה בן צבעון עשה זה המעשה עד שיבדיל הכתוב את זה הענה מהענה האחר

עם זה המעשה. אבל גבי אחשורוש, אף על פי שלא הוזכר בשום מקום אחשורוש האחרון שמלך מהודו ועד כוש, מכל מקום כיון שהוזכר שמלכות אחשורוש הראשון לא היתה רק במדי לבדה, הנה באמרו **"הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש"**, הודיענו שאין זה אחשורוש הראשון.

פרק לו, לא

ואלה המלכים -

וכנגדן העמיד יעקב ובטלה מלכות עשו בימיהם.

לקיים מה שנאמר **"ולאם מלאם יאמץ"** - כשזה קם זה נופל". והראיה על בטול מלכות עשו בימי השמנה מלכים שמלכו על ישראל, שבימי שאול כתיב: **"ומלך אין באדום נצב מלך"** ובימי יורם כתיב: **"בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה"**, משמע דמזמן שאול עד אותו זמן היה אדום משועבד תחת מלכי ישראל, ומלכות עשו בטלה בימיהם של שמונה מלכים שמשאל עד יורם.

פרק לו, מ

ואלה שמות אלופי עשו -

שנקראו על שם מדינותיהם.

כדכתיב **"למשפחותם למקומותם"**, דאם לא כן הרי היו לו אלופים אחרים זולת אלה, והם האמורים למעלה:

לאחר שמת הדד ופסקה מהם מלכות.

דאם לא כן הרי היו להם מלכים בעלי תגא, ואי אפשר שיהיו להם אז אלופים שאינם בעלי תגא:

וכן מפורש בדברי הימים.

כמו שפירש: שאלה האלופים היו אחר שמת הדד ופסקה מהם המלכות, ששם כתוב בפירוש אחר שמנה השמונה מלכים הללו: **"וימת הדד ויהיו אלופי אדום אלוף תמנע אלוף עלוה אלוף יתת" וגו'**, שהם האלופים האמורים פה.

פרק לו, מג

מגדיאל -

היא רומי.

ופירש "אלוף מגדיאל" אלוף עיר מגדיאל, ואיננו שם אדם כ"אלוף תמנע אלוף עלוה אלוף יתת" ושאר כל האלופים שבצדו. ובפרקי דרבי אליעזר אמרו: "מגדיאל

- זו רומי" והוא דבר נבואה לעתיד. ואף על פי שהיו מלכים רבים שמלכו ברומי, הזכיר זה מפני שהיה מהאלופים, כי השאר שמלכו ברומי היו מלכים בעלי תגא וזה היה אלוף בלא תגא. ומה שכתב הרמב"ן ז"ל "ולא הבינותי זה, כי אם נאמר שהיא נבואה לעתיד, הנה מלכים רבים מלכו באדום על רומי. ואין רומי אלוף, אבל היא מלכות גדולה ותקיפה לא היתה כמוה בכל המלכיות" אינה טענה, כי אפשר שהיה בה זה דרך עראי.

פרשת וישב

פרק לז

פרק לז, א

וישב יעקב -

אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו כו' פירש לך ישובי יעקב ותולדותיו כו'.

הוצרך להודיע פה טעם סמיכות הפרשה הזאת עם הקודמת, מה שלא עשה כן בשאר הפרשיות, מפני שכונתו לפרש "אלה תולדות יעקב" - אלה של תולדות יעקב, שפירושו: אלה הישובים האמורים למטה הם של תולדות יעקב, כדי להנצל מקושיית 'פתח בתולדות יעקב וסיים ביוסף לבדו'. כמו שהקשו בבראשית רבה: "אמר רבי שמעון בר נחמן לא הוה צריך קרא למימר כן, אלא - אלה תולדות יעקב ראובן שמעון". ומפני שיפול בקושיא אחרת מסמיכות הפרשיות, שכיון שהפרשה הקודמת כתוב בה "ואלה תולדות עשו" ופירושו: אלה הם בני עשו, יחוייב שיהיה גם כאן פירוש "אלה תולדות יעקב" שבפרשה שאחריה אלה הם בני יעקב, לא אלה הישובים של בני יעקב. לפיכך הוכרח להקדים ולומר שסמיכות הפרשה הזאת עם הקודמת אינה בענין התולדות אלא בענין הישובים, שהם ישובי עשו עם ישובי תולדותיו וישובי יעקב עם ישובי תולדותיו. כי בפרשה הקודמת כתוב "וישב עשו בהר שעיר" - הרי ישובי עשו, ואחר כך "אלה בני שעיר החרי יושבי הארץ", שפירושו: קודם שבא עשו וכבש את ארצם ובאו בניו וישבו בה, כדכתיב בפרשת אלה הדברים: "ובשעיר ישבו החרים לפני בני עשו יירשום וישבו תחתם" וכתב "אלה אלופי אדום למושבותם בארץ אחזתם" - הרי ישובי תולדותיו. ואחר שכתב לך ישובי עשו וישובי תולדותיו, כתב ישובי יעקב וישובי תולדותיו ואמר: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" - הרי ישובי יעקב, ואחר כך "אלה תולדות יעקב" שפירושו אלה ישוביהם של תולדות יעקב - הרי ישובי תולדותיו, שפירושו: אלה הישובים האמורים למטה כשבאו בערבות מואב על ירדן

יריחו, ששם כתוב ישוב שני השבטים וחצי, ואחר כך כתוב **"ויצו את יהושע בן נון ויאמר חזק ואמץ כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם"**, שהוא כאלו באו כלם אל ישוביהם, מאחר שכבר צוה את יהושע במקומו, ובעבורם אמר פה אלה הם הישובים של תולדות יעקב. והתחיל לספר המקרים שקרו להם עד בואם שם. ואמר שתחלת המקרים היה יוסף בן שבע עשרה שנה, ומסבתו ירדו למצרים ושעבדם פרעה עד ששלח ה' את משה והוציאם משם על ידי העשר מכות, ואחר זה ספר כל הנסים והנפלאות שנעשו להם במדבר עד שבאו במקום ישובם. וכמוהו **"אלה תולדות יצחק בן אברהם"**, והם יעקב ועשו האמורים למטה באותה הפרשה, אלא שספר תחלה המקרים שקרו עד שנולדו והתחיל לומר **"ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה"** ואחר כך **"ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא"** ואחר זה **"ותהר רבקה אשתו"** ואחר זה הזכיר הצער שקבלה מן ההריון והוא ושהלכה במדרשו של שם לשאול מה תהא בסופה ואחר זה אופן לידתם.

ישובי עשו ותולדותיו.

פירוש: ישובי עשו וישובי תולדותיו, וכן פירוש "ישובי יעקב ותולדותיו" - ישובי יעקב וישובי תולדותיו.

וכוברו בכברה -

שיעבור כל העפר הדק למטה ואינו חושש לבקר אותו. והנמשל הם הדורות העוברים קודם הולד הצדיק, שהוא המרגלית הנמצא. וכמו שהמרגלית אינו מניחו והולך, אלא נוטלו בידו ורוחצו ומקנח אותו ומשים אותו בגנזיו לרוב חבתו בו, ככה הצדיק מאריך בפרטי ענייניו לרוב חבתו בו. "ומשליך את הצרורות" דקאמר אין בו ענין על הנמשל אלא הוא תשלום המשל בלבד.

פרק לז, ב

ואלה תולדות יעקב -

אלה של תולדות יעקב.

כלומר ופירוש **"אלה תולדות יעקב"** לפי הסמיכות הזאת: אלה של תולדות יעקב. כי בכל הנוסחאות המדוייקות כתוב **"ואלה תולדות"** עם וי"ו, ואין זה אלא לשונו של רש"י ז"ל כאלו אמר: ופירוש **"אלה תולדות יעקב"** - אלה של תולדות יעקב, כלומר זהו המתחייב מזאת הסמיכות. ואל תתמה על מלת "של" שאינה בכח מאמר **"אלה תולדות"**, שהרי מלת "אלה" אינה סמוכה למלת "תולדות" עד שתהיה מלת "של" בכח הסמיכות, כי פירוש **"אלה תולדות"** - אלה לתולדות,

וחסר למ"ד כמו שחסר מ"שני שרי גדודים היו בן שאול" - לבן שאול, **"דרך המדבר ים סוף"** - לים סוף, והלמ"ד הזה מתפרש בלשון "של", כמו **"למי אתה - של מי אתה"**. ואמר "אלה של תולדות יעקב" במקום אלה לתולדות יעקב, שפירושו אלה הישובים האמורים למטה, הם לתולדות יעקב. ומה שהוצרך להוסיף מלת "וגלגוליהן" ולא הספיק לו עם "אלה ישוביהן", הוא מפני שאין הנזכרים אחר זה מכלל ישוביהם רק מכלל הגלגולים והמקרים שנתגלגלו עליהם עד שבאו לכלל ישוב. ואף על פי שמצאנו כיצא בזה ב**"אלה תולדות יצחק"**, שהתחיל הכתוב ב**"אלה תולדות יצחק"** והתחיל במקרים שקרו קודם לידתם ולא הוקשה זה לרש"י שם כמו שהוקשה לו פה והוצרך להוסיף וגלגוליהם, הוא מפני שאין ישובי כל תולדותיו נזכרים בתורה רק של שני שבטים וחצי בלבד. ואף על פי שכבר צוה את יהושע במקומו לישבם, סוף סוף עדיין לא באו לכלל ישוב, ואינו דומה ל"יעקב ועשו האמורים בפרשה". ומצד שאין הסמיכות הזאת רק מצד הישובים, הוצרך לומר "אלה ישוביהם", ומצד שאינו יכול לישוב עם הישובים לבדם, הוצרך לומר: ואלה גלגוליהם, וחבר שניהם יחד ואמר:

"אלה ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל ישוב".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין לשון לתולדות שיהיה על הישוב". ואני שמעתי ולא אבין, כי הרב ז"ל לא אמר שמלת "תולדות" מורה על הישובים, אלא שמלת "אלה" רומזת על הישובים ומלת "תולדות" על הבנים כמשמעה, כאלו אמר: אלא ישובי בני יעקב, שזהו המובן ממאמר "אלה של תולדות יעקב". שאלו היה פירוש "אלה של תולדות יעקב" - אלה הגלגולים של ישובי יעקב, לא היה לו לכתוב "אלה ישוביהם וגלגוליהם", אלא: אלה ישוביו וגלגוליו. ואם ישיב שישובי בניו הם ישובי יעקב, וכשאמר "אלה ישוביהם" כאלו אמר: אלה ישוביו, אם כן היה לו לומר: אלה גלגולי ישוביהם, אחר שפירוש "אלה" לפי דעתו מורה על הגלגולים ופירוש **"תולדות יעקב"** מורה על ישובי יעקב שהם ישובי בניו, לא על גלגוליהם, כי גלגולים אינם מתייחסים לא ליעקב ולא לבניו אלא לישובים. גם לא היה ראוי לומר וגלגוליהם אחר ישוביהם, אלא ההפך: אלה גלגוליהן וישוביהן. גם לא היה לו לומר "אלה ישוביהן" רק אלה של ישוביהן. ואם יאמר אומר שלא היה כתוב בנוסחאת הרמב"ן ז"ל זה הלשון של "ואלה של תולדות יעקב", ולפיכך היה חושב שהרב ז"ל פירש התולדות - ישובים, סוף סוף הוה ליה לעיוני במאמר "אלה ישוביהם וגלגוליהם", שאלו היה פירוש **"תולדות"** מורה על הישובים יהיה פירוש **"אלה תולדות יעקב"** אלה ישוביו וגלגוליו, שאי אפשר לומר שגרסתו כן היא, מפני שאחר זה כתוב "עד שבאו לכלל ישוב" והיה לו לומר: עד שבא לכלל ישוב. ועוד, מאי "סבה ראשונה" דקאמר, והלא אין הסבה הזאת נופלת רק על בניו. גם לא יתכן לומר על יעקב עד שבא לכלל ישוב, שכבר בא אל מגורי אביו שהוא

ישובו. ואם כן אין להציל את הרמב"ן ז"ל רק בשנאמר שלא היה כתוב בגרסתו "אלה של תולדות יעקב" והיה חושב שהרב ז"ל פירש תולדות - ישובים, ופירש: אלה ישוביהם וגלגוליהם עד שבאו לכלל ישוב, על ישובי בניו, והכתוב קרא ישובי בניו ישובי יעקב, מפני שהוא העיקר. אבל בכל הנוסחאות שמצאתי כתוב "ואלה של תולדות יעקב".

תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף.

כמשמעות מלת "אלה" בכל מקום שהיא דבקה עם המלה שאחריה, ויהיה פירוש **"אלה תולדות"** - אלה התולדות. ותהיה סמיכות הפרשה בישובים ובתולדות. אמר **"וישב יעקב"** כנגד **"וישב עשו"**, ואמר **"ואלה תולדות יעקב"** כנגד **"ואלה תולדות עשו"**:

שכל עצמו של יעקב לא עבד אלא ברחל.

ולכן נקראו כל תולדותיו **"יוסף"**, שאלמלא יוסף לא נולדו לו כל אחי יוסף. שהרי מפני חבתו שיוליד בן מרחל עבד השבע שנים הראשונות, וכשרמוהו ונתנו לו את לאה במקום רחל, הוכרח לעבוד עוד שבע שנים אחרות בעבור רחל. וכשראתה רחל שנולדו הארבעה שבטים מלאה, והיא לא ילדה, נתנה שפחתה ליעקב ונולדו ממנה שני שבטים אחרים. וכשראתה לאה שנתנה רחל את שפחתה, נתנה גם היא את שפחתה ונולדו ממנה שני שבטים אחרים. וכשראתה לאה שרחל לקחה את דודאי בנה, לקחה את יעקב תמורתן ונולדו ממנה שני שבטים אחרים, ואחר כך נולד יוסף. וכשראה שנולד יוסף, מיד רצה לחזור אל מקום אבותיו, מפני שכבר נשלמה כונתו. הרי שכל תולדותיו לא היו אלא בעבור יוסף, ומאחר שהוא סבת הכל, נקראו כל תולדותיו יוסף. ואף על פי שגם בנימין בנה של רחל הוא, מכל מקום כיון שנולד ממנה הבן הראשון כבר נשלמה כונתו. וכך אמרו בבראשית רבה: **"אלה תולדות יעקב יוסף"** התולדות הללו לא באו אלא בזכותו של יוסף ובשבילו. כלום הלך יעקב אצל לבן אלא בשביל רחל, כל התולדות הללו היו ממתנות עד שנולד יוסף, שנאמר **"ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף"** וגו'.

ושהיה זיו איקונין של יוסף דומה לו.

וכאלו אמר: "התולדות" שהכל מעידים עליהם שהן של יעקב, הוא יוסף לבדו, מפני שהוא לבדו היה קלסתר פניו דומה לאביו, או מפני שהוא לבדו ארעו לו מה שאירעו ליעקב. ומפני שעל רוב, המקרים הקורים לאב קורים לבן, להיותם תחת ממשלת מזל אחד, ידעו הכל שיוסף הוא בנו של יעקב. ולכל אחד מהפירושים הללו צריך לומר שהדבור הראשון הוא עד **"יוסף"**, ו**"בן שבע עשרה שנה"** הוא

התחלת דבור אחר, ושם **"יוסף"** משרת לשנים, כאלו אמר: **"אלה תולדות יעקב יוסף"** ו**"יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה"** וגו'.

בקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף.

ולפי זה אין סמיכות הפרשיות מענין ישוביהם וישובי תולדותיהם כדלעיל, רק מענין שלות הרשעים ויסורי הצדיקים. שתחלה הזכיר שעשו נתיישב הוא וכל זרעו בשלוח והשקט ולא ראה רעה בימיו, ואחר כך הזכיר שיעקב בקש לישב בשלוח ולא עלה בידו, רק קפץ עליו רוגזו של יוסף ועברו ימיו בצער ובאנחה. ופירוש **"וישב יעקב"** - ויבקש יעקב להתיישב ולנוח מהצער שעבר בבית לבן, ובהליכת הדרך, ומפחד לבן ועשו, ומדאגת בתו, ומפחדו מן העמים אשר סביבות שכם פן ירדפו אחריו והכוחו. ופירוש **"אלה תולדות יעקב"** - והנה אלה תולדות יעקב שנתקנאו השבטים ביוסף אחיהם ומכרוהו ואמרו הנה מצאנו את כתנתו מלאה בדמים ויקרע יעקב שמלותיו ושם שק במתניו וימאן להתנחם.

והוא נער -

שהיה עושה מעשה נערות.

לא נער ממש, שאין הזכר נקרא נער אלא מבן שלש עשרה שנה ויום אחד עד בן שלש עשרה שנה וחצי, דומיא דנקבה שאינה נקראת נערה אלה מבת שנים עשרה שנה ויום אחד עד בת שנים עשרה שנה וחצי. ולפיכך במשה רבינו עליו השלום דכתיב ביה בהיותו קטון **"והנה נער בוכה"** אמרו: שהיה קולו כנער. וגבי יוסף שהיה בן שבע עשרה שנה אמרו **"שהיה עושה מעשה נערות"**.

אבל במדרש משלי בפסוק **"לנער דעת ומזמה"** אמרו: "עד כמה שנים נקרא האדם נער, רבי מאיר אומר עד עשרים וחמש. רבי עקיבא אומר עד שלשים. אמר רבי: לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עד עשרים שנה, שנאמר 'מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא'". ומפני זה הייתי רוצה לפרש שמה שדרשו גבי יוסף אינו אלא מיתורא דקרא, שהיה די לומר **'אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן'**, למה ליה למכתב **"והוא נער"**, אלא שהיה עושה מעשה נערות.

אך קשה מההיא דבראשית רבה שאמרו: **"יוסף בן שבע עשרה שנה"** ואת אמרת **"והוא נער"** אלא שהיה עושה מעשה נערות". ושמה יש לומר, דהכי קאמר: **"יוסף בן שבע עשרה שנה"** ואת צריך לומר **"והוא נער"**, אלא שהיה עושה מעשה נערות. אבל מה שנאמר עליו **"נער עברי"** והוא בן שלשים, כבר פירש רש"י **"נער שוטה ואין ראוי לגדולה"** ופירושו כדמות נער. ובנימין שנאמר עליו **"לא יוכל הנער לעזוב את אביו"**, **"והנער יעל עם אחיו"** והוא בן שלשים ואחת, וכן

אבשלום שנאמר עליו **"השלום לנער לאבשלום"** והוא בן עשרים ואחת, הוא מפני שהבן אצל האב או אצל האח הגדול ממנו, שהוא במקום אביו, נקרא נער, ואם הוא גדול בשנים, מפני שהוא נסמך עליהם בכל ענייניו כנער. ורחבעם שנאמר עליו **"ורחבעם היה נער ורך לבב"** והוא בן ארבעים ואחת במלכו, וכן ירמיהו שאמר על עצמו **"כי נער אנכי"**, הוא מפני חולשתם ורכות לבבם כמו הנער. גם המשרת נקרא נער ואם הוא גדול בשנים, מפני שהוא עושה מעשה נער שדרך המשרת על הרוב להיות נער, ויהושע בן נון לעד, שהיה בן חמשים ושבע שנה והכתוב קורא אותו נער. ואם תאמר מנא להו לרבתינו ז"ל לומר שיוסף נקרא נער מפני שהיה עושה מעשה נערות, דילמא מפני שהיה קטון מכלם דומיא דבנימין שנקרא נער והוא בן שלושים ואחת, מפני שהיה קטון מכלם. יש לומר, הני מילי כשהאחים או האב קוראים אותו נער, אבל הכא שהכתוב קורא אותו נער אינו אלא מפני שהיה עושה מעשה נערות.

את בני בלהה-

לפי שהיו אחיו מבזין אותם והוא מקרבן.

אבל לא לפי שהיו בני הגבירה מבזין אותו והן מקרבין אותו, דאין סברא לומר שהיו בני הגבירה מבזין אותו שהיה בן הגבירה היותר חביבה לאביהם והיותר חביב לאביהם. ועוד שמהאגדה דלקמן משמע בהדיא שבני הגבירה היו מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים.

את דבתם רעה -

כל רעה שהיה רואה.

לא כל רעה שהיה רוצה להוציא עליהם היה מגיד לאביו, דאם כן 'ויוציא את דבתם' מיבעי ליה דומיא ד"ויוציאו דבת הארץ":

באחיו בני לאה.

אף על פי שלא הוזכרו למעלה בני לאה אלא "את אחיו" סתם ומשמע כלם ולא בני לאה בלבד, וכנוי "דבתם" אינו נופל אלא על האמורים למעלה, מכל מקום על כרחך לומר דפירוש **"היה רועה את אחיו"** אינו אלא בעד בני לאה. דאי סלקא דעתך על כל האחים, מאי **"והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה"** דקאמר, דמשמע שבענין זה בלבד היה עמהם, והלא כבר היה עמהם אף ברעייה, והוי ליה למימר: והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה לבדם, לאפוקי מהרעייה שהיתה עמהם ועם שאר האחים.

שהיו אוכלים אבר מן החי.

בבראשית רבה כדרבי מאיר.

ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים.

כדרבי יהודה:

וחשודין על העריות.

כדרבי שמעון דאמר: "תולין עיניהם בבנות הארץ". דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, מדמסיים בה "רבי יהודה בן רבי סימון אומר: על תלתייהון לקה", וכולהו מ"רעה" הוא דקא ילפי לה. כתיב הכא "רעה", וכתיב התם "**חיה רעה** **אכלתהו**", מה להלן אבר מן החי, כדרכה של חיה, אף כאן אבר מן החי. וכן גבי אשת אדניו כתיב "**ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת**", מה להלן עריות, אף כאן עריות. וכן גבי אמה העבריה כתיב "**אם רעה בעיני אדניה**" מה להלן בעבדות, אף כאן בעבדות. וכל אלו על פי קבלתם שקבלו שהמלה "**רעה**" נדונת בגזרה שווה עם "**חיה רעה**" ועם "**אעשה הרעה הגדולה**" ועם "**רעה בעיני אדניה**", ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

ובשלתן לקה.

בבראשית רבה כדרבי יהודה בן רבי סימון. ואם תאמר, ולמה לקה והלא לא הגיד לאביו אלא מה שראה, כדפירש רש"י לעיל:

"כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו".

ועוד, איך אפשר לומר שהשבטים עשו כן, יש לומר, שהשבטים כדין היו עושים, אלא שיוסף היה טועה בדין והיה דן אותם שעשו שלא כדין והיה מגיד אותן לאביו לפי סברתו, שכך משמע ממלת "רעה" דהוה ליה למכתב "**ויבא יוסף את דבתם**" מאי "**רעה**", שהיה מביא את דבתם לרעה, שפירושו שאף על פי שדבתם היתה אפשרית להיות בלתי רעה, הוא היה דן כל מעשיהם לרעה, וזהו "**ויבא יוסף את דבתם רעה**", ולפיכך לקה בשלתן. דלגבי אבר מן החי, השבטים היו חותכים בשר מבית השחיטה בעודה מפרכסת ומניחין אותה עד שתמות ואחר כך היו אוכלין אותו כדי שיבריא. כדאיתא בפרק השוחט: "אמר רב אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן: הרוצה שיבריא חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדוחו יפה ומניחו עד שתמות". ויוסף היה סבור שכיון שחותכים אותו בעודה מפרכסת, יש בו משום אבר מן החי. ואין הדבר כן, דאפילו לרב אחא בר יעקב דפליג עליה דרב אידי, הני מילי בגוי משום דגוים לית להו שחיטה, אלא אפילו בנחירה בעלמא סגי, וכיון דבמיתה תליא מילתא אינה יוצאת מידי אבר מן

החי שהם מוזהרין בו עד שתמות, אבל בעודה מפרכסת לא, אבל בישראל דבשחיטה תליא מילתא, כיון דשחט לה שחיטה מעליא כבר יצאה מידי אסור אבר מן החי, אף על פי שעודה מפרכסת. אבל בביתא שנו: "הרוצה לאכול בשר מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר כו' ואחד ישראל ואחד גוי מותרין בו", אף על גב דלגוים במיתה תליא מילתא וכל זמן שהיא מפרכסת יש בה משום אבר מן החי, משום ד"ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור". ואף על גב דאמרין בפרק העור והרוטב: "שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת, חזקיה אמר: אינה לאברים, שאין בן נח מוזהר עליה. ורבי יוחנן אמר: ישנה לאברים. ואמר רבי אלעזר: נקוט דרבי יוחנן בידך, דתני רב הושעיא כותיה. הני מילי בבהמה טמאה, כדתני רב הושעיה: ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי, שחט בה שנים או רוב שנים ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין, אבל לא טומאת נבלה, אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ואסור לבני נח ואפילו לאחר שתצא נפשה, אבל בבהמה טהורה אפילו רבי יוחנן מודה בה, משום דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור". וכן הא דאמרין נמי בפרק השוחט: "שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחיה לכל דבריה", בטמאה קמיירי, דליכא למימר בה מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, אבל בטהורה כולי עלמא מודו דהוא כמתה. וכן פרשו התוספות בפרק השוחט: "דהא דקאמר בגמרא: 'והתן שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחיה לכל דבריה אין המשנה כן בשום מקום, אלא דדייק לה ממתניתין דהעור והרוטב, דתנן השוחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת' כו'.

וכן מה שהיו קורין אותן עבדים, אינו רוצה לומר עבדים ממש, דהא תניא בפרק קמא דקדושין "הקורא לחברו עבד יהא בנדוי", אלא שהיו קורין אותם "בני השפחות", שאמותיהן היו שפחות לאמותיהן מתחלה, אבל לא שכווננו בזה לומר שנולדו לאמותיהן בהיותן שפחות בלא שטר שחרור, דאם כן היו מבזין לאביהם שבא עליהן באסור ואין הדבר כן שהרי הגר שפחת שרה היתה ולא בא עליה אברהם אבינו עליו השלום אלא באישות, כדדרשו רבותינו ז"ל בבראשית רבה גבי **"ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה - לאשה ולא לפלגש"**. ויוסף היה סבור שכשהיו קורין אותן בני השפחות כאלו היו קורין אותן עבדים שנולדו בזמן שאמותיהן שפחות, ואין הדבר כן. וכן מה שהיה אומר עליהם שהם חשודים על העריות, הוא מפני שהיה רואה את בנות הארץ שהיו באות אצל השבטים לקנות מהם גדיים וטלאים וחלב וגבינה וכיוצא בהם, או כדי למכור להם מפירות הארץ והשבטים היו נושאים ונותנים עמהן, ויוסף היה סבור דהיה דשלהי קדושין "דאמר שמואל אין משתמשין באשה כלל", מיירי בכל מילי. ואין הדבר כן דהא קיימא לן כאיך דשמואל דאמר בשילהי קדושין "הכל לשם שמים", וכתבו שם התוספות

"על זה אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים". ואינו אסור להשתמש בהן אלא בשמוש שהאשה עושה לבעלה, כגון רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה לפניו ומזיגת הכוס, שאין הדברים הללו נעשין לאיש אלא על ידי אשתו, שמא יבא לידי הרהור עבירה, כדאמרינן בפרק עשרה יוחסין, דאמר לו רב נחמן לרב יהודה: תיתי דונג ותשקין. אמר לו: הכי אמר שמואל אין משתמשין באשה כלל בין גדולה בין קטנה.

ובשלתן לקה.

וישחטו שעיר עזים במכירתו. אף על פי שלא לקה באבר מן החי אלא בשחוט, סוף סוף כיון שעל ידי אותו דבר שאמר לאביו שאוכלים אותו חי באה לו קלקלת מכירתו, שלולא תחבולת אותו השעיר לא היו מוכרין אותו, הרי לקה באותו דבר עצמו שהיה אומר שהיו אוכלין אותו חי.

ומה שאמר אחר זה: "ולא אכלוהו חי" אין זה מענין לקויו שלקה בו, אלא ענין בפני עצמו הוא, שהכתוב מעיד עליהם שלא היו אוכלין אבר מן החי כמו שאמר יוסף לאביו. שכך אמרו בבראשית רבה "אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה אמרת לאביך חשודים הם בניך על אבר מן החי, חייך שאפילו בשעת הקלקלה אינן אוכלין אלא בשחיטה, שנאמר **'וישחטו שעיר עזים'**". פירוש: ולא שאכלוהו חי כאשר אמרת שאוכלים אבר מן החי, דאם לא כן **'וישחטו'** למה לי, היה לו למכתב **'ויקחו את כתנת יוסף ויטבלו את הכתנת בדם'**, אלא על כרחך לומר שלא נכתב זה אלא להעיד עליהם שאפילו בשעת הקלקלה אינן אוכלין כי אם בשחיטה. אבל מלשון הבראשית רבה שאמרו "אתה אמרת חשודין הם בניך על אבר מן החי, חייך שאפילו בשעת הקלקלה אינן אוכלין אלא בשחיטה - **'וישחטו שעיר עזים'**. אתה אמרת מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים - **'לעבד נמכר יוסף'**. אתה אמרת תולין עיניהם בבנות הארץ, חייך שאני מגרה לך את הדובית - **'ותשא אשת אדניו'**". נראה שגם לשון "אתה אמרת חשודין הן בניך על אבר מן החי, חייך שאפילו בשעת הקלקלה אינן אוכלין אלא בשחיטה" כו' הוא דומיא ד"אתה אמרת מזלזלין כו' ואתה אמרת תולין עיניהם כו'" שהם מענין הלקוי, לא מענין עדות שמעיד הכתוב על השבטים שלא חטאו בהם. לפיכך צריך לומר דהכי פירושא: אתה אמרת חשודין הן בניך על אבר מן החי, חייך שיגיע לך תקלה על ידו, ושאפילו בשעת הקלקלה מעיד אני עליהם שלא יאכלוהו חי כמו שאמרת לאביך שאוכלים אבר מן החי. ולא חששו להאריך כי מאומרם אפילו בשעת התקלה, הרי הוא כאלו אמרו שאמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שתגיע לך תקלה על ידו.

דבתם -

כל מה שהיה יכול לדבר בהם.

מפני שפירוש דבה - דבור, וכאלו אמרו: ויבא יוסף את דיבורם, וכנוי דבורם יסבול שיהיה מורה על הפעול או על הפועל, הוצרך לומר "כל מה שהיה יכול לדבר בהם", שהוא מורה על הפעול. ולפי זה יהיה פירוש **"ויבא יוסף את דבתם"** שהביא העניינים שהיה מדבר לאביו עליהם, לא הדבורים שדברו הם, כי הם לא דברו מאומה, רק הוא היה המדבר בעבורם, וכאלו אמר: ויבא יוסף את העניינים שהיה דברו בהם על אחיו רעה, אל אביהם.

ומה שטען הרמב"ן ז"ל "אם כן למה לא הצילוהו בני השפחות והוא אוהב אותן ומקרבן ומגיד לאביו על האחים בבזיונם. ואם נאמר שיראו מן האחים, והנה הם ארבעה וראובן עמהם ויוסף עצמו ותגבר ידם עליהם, ואף כי לא יבואו עמהם במלחמה. ועוד, כי נראה בכתוב כי כולם הסכימו במכירתו. אבל לדעת רבותינו ז"ל בבראשית רבה על כלם היה מוציא הדבה" עד כאן דבריו. נראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען: "למה לא הצילוהו בני השפחות והוא אוהב אותן" כו' אינה טענה, כי לא היתה השנאה מפני הדבה בלבד אלא גם כן מקנאת הכתנת והחלומות, שגם בני השפחות משותפין בהן. ואף אם תמצא לומר שהקנאה אינה נופלת רק לבני הגבירה, שהם כמוהו במעלה ובכבוד, ולא לבני השפחות, מכל מקום בענין החלומות כלם שוים הם, דמסתמא לא היו רוצים שימלוך עליהם ויהיו משתחיים לו, וכתוב **"ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם..."** וישנאו אותו" וכתוב בתריה **"ויקנאו בו אחיו"** וסתם אחיו כולל כל האחים. ומה שאמר עוד ש"דעת רבותינו בבראשית רבה היא שעל כלם היה מוציא הדבה" אינו מחוור, כי אינו מובן זה מדבריהם, אלא אדרבה ממה שהוכחנו לעיל שרבי מאיר ורבי יהודה ורבי שמעון אינם חולקים בפירוש **"דבתם"** אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ורבי יהודה אמר שבני לאה היו מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, למדנו שפירוש **"דבתם"** שב על בני לאה בלבד, ואם כן על כרחך לומר שדברי כלם אינם אלא על בני לאה.

פרק לז, ג

בן זקונים -

שנולד לו לעת זקנתו.

פירוש: האחרון שבבנים נקרא "בן זקונים" מפני שנולד לו בזמן היותו יותר זקן מהזמן שנולדו לו שאר בניו, אף על פי שעדיין אינו זמן הזקנה, ומלת "לו" לעדה. ואף על פי שנולד לו בנימין אחריו, מכל מקום מאחר שלא נולד אחר שנה ושנתיים כמנהג שאר הבנים, אלא אחר עבור יותר משמונה שנה, ובכל אותו הזמן היה נחשב לאחרון, ונפלה חבת האב עליו יותר מכל שאר בניו, נשארה אהבתו בו אף

על פי שנולד בנימין אחר כך. ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: "ואיננו נכון בעיני, כי הכתוב אומר שאהב את יוסף מכל בניו בעבור שהוא בן זקונים, וגם כל בניו נולדו לזקוניו, והנה יששכר וזבולון אינן גדולים מיוסף רק בשנה או שנתים", אינה טענה.

ואנקלוס תרגם ארי בר חכים הוא ליה.

אליבא דרבי נחמיה דאמר: כל מה שקבל משם ועבר מסרן ליוסף, בבראשית רבה. ולפיכך נקרא בן זקונים כדרבי יוסי הגלילי בפרק קמא דקדושין גבי "והדרת פני זקן". ומלת "לו" - שמסרם לו.

פסים -

כלי מלת.

בפרק קמא דשבת "בשביל שני סלעים של מלת שהוסיף יעקב ליוסף נתקנאו בו אחיו" כו'. ובשבת פרק במה מדליקין וכן בשילהי כתובות אמרו "עתידה הארץ להוציא כלי מלת", ומפיק לה מ'פיסת בר'. ופירש רש"י: "מלשון כתונת פסים". ובפרק אלו טרפות גבי כרס אמרו "מקום שאין בו מלת". ופירש רש"י "שכשמרתיחין את הכרס יש בה כמין צמר". אבל בשבת פרק קמא גבי "מלתא אלובשייהו יקרא" פירש רש"י: "המעיל על השובש אותו הוא יקר". ובמועד קטן גבי "קרע עליה תליסר איצטלי דמלתא" פירש רש"י "סרבליים של מעיל". ושם יש הפרש בין מלת למלתא.

כמו כר פס.

שאמרו בפרק קמא דמגילה "כרפס' אמר רבי יוסי בר חנינא כרים של פסים היו". ופירוש כר - כסת, שמשים תחת מראשותיו ששוכב עליו, כדאיתא בגיטין פרק השולח גבי "כרסי כרי", שפירש רש"י "בטני ושומן שבמעי הוא לי כר וכסת", שדרכו היה לשכב על בטנו, כדאמרין בזבחים: "ריש לקיש רמי אמעוהי ומקשה". ופירוש "כרים של פסים" - כסתות של צמר נקי, שכל אותן בגדים של "חור כרפס ותכלת" של צמר היו, דתכלת בכל מקום עמרא הוא, וכן אמרו שם: "חור - מלת לבנה".

וכמו כתונת הפסים דתמר ואמנון.

דמסתמא כתונת של משי או של צמר נקי היתה, כמנהג בנות המלך.

לסוחרים.

זאת האגדה סוברת שפירוש **"ויעברו אנשים מדינים סוחרים"** - מדינים וסוחרים, וחסר וי"ו כמו **"שמש ירח"**. וכמו שהעלים הכתוב מכירת יוסף למדינים, אף על פי שנמכר להם, כמו שכתוב **"והמדנים מכרו אותו"**, כן העלים מכירתו לסוחרים. והכי משמע טפי, דאם לא כן "סוחרים" למה ליה.

פרק לז, ד

דברו -

לדבר עמו.

פירש כנוי "דברו" במקום עמו, ולא במקום אותו, כמשפט הכנויים ברוב, מפני שאין פעול המדבר השומע, רק הדברים, כי כן כתוב **"וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"**. גם לא במקום "לו", כי "כל לי, ולו, ולהם הסמוכים אצל דבור" מפורשים בלשון על, ותרגום שלהם עלי עלוהי עליהון, שאין נופל אצל דבור לשון לי ולו ולהם, אלא אלי אליו אליהם, ותרגום שלהם "עמי עמיה עמהון", כמו שפירש רש"י בפרשת חיי שרה. גם הוסיף למ"ד על מלת "דברו", מפני שמשפט המקור לעולם שיבא עליו אחד מאותיות בכל"ם.

פרק לז, י

ויספר אל אביו ואל אחיו -

לאחר שספר אותו לאחיו חזר וספר אותו לאביו בפניהם. כי קודם זה **"ויספר אותו לאחיו"**. ואמר "וחזר וספר אותו לאביו בפניהם" ולא וחזר וסיפר אותו לאביו ולאחיו, מפני שלא תפול מלת ספור רק על הפעם הראשונה שהוא ספור חדש, לא על השנית. לכן פירש שמלת **"ויספר"** אינה דבקה רק עם **"אל אביו"**. ופירוש **"ואל אחיו"** שהיה זה הספור בפניהם.

ויגער בו -

לפי שהיה מטיל שנאה עליו.

לא לפי שהיה קשה בעיניו זה.

הבוא נבוא -

והלא אמך כבר מתה.

בבראשית רבה. פירוש: ה"א התימה של **"הבא נבא"**, המורה על הנמנע, דבק עם **"אמך"** שכבר מתה, לא עם **"להשתחוות לך"**, שזה אינו נמנע. ויעקב כל עצמו לא היה רק להכזיב חלומו שלא יתקנאו בו אחיו, ואם היתה התמיהה בעד ההשתחוויה אין בזה הכזבה מאחר שהוא אפשר, ואם הוא אפשר רחוק.

והוא לא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה.

בבראשית רבה ואם תאמר, מנא להו לרבתינו ז"ל לומר כן, דילמא יודע היה זה, אלא שאמר זה כדי שלא יטיל קנאה עליו, כדפירש רש"י גבי **"ויגער בו אביו"**. יש לומר, דאי הוה ידע זה, היה די בגערה לבדה להסיר הקנאה, ולא היה אומר **"הבא נבא אני ואמך"** - והלא אמך כבר מתה", פן ירגישו גם בניו שהדברים מגיעים לבלהה. והשתא תו ליכא לאקשוויי הא דפירש רש"י גבי **"ויגער בו"** - לפי שהיה מטיל שנאה עליו". וגבי **"הבא נבא אני ואמך"** פירש "והוא לא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה", דמשמע שאם היה יודע זה לא היה אומר כן ולא היה גוער בו אף על פי שהיה מטיל שנאה עליו, דגערה לחוד ותמיהה לחוד.

ורבתינו למדו מכאן כו'.

שהם סוברים שפירוש "אמך" אינו נופל אלא על אמו ממש, אלא שאין חלום בלא דברים בטלים.

ויעקב נתכוון להוציא כו'.

דאי אפשר לומר כאן שלא היה יודע שאין חלום בלא דברים בטלים ולפיכך הכזיב את החלום כלו עם הכזבת אמו, שלא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה, ולא שנתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו, מפני שכיון שרבתינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים אי אפשר שיהיה יעקב אבינו טועה בזה. אבל בענין בלהה שתקרא אמו, שהוא דבר שנופל בסברא, אינו מחוייב שידע אותו יעקב. אלא שיש לתמוה, למה לגבי "הדברים מגיעים לבלהה" אמרו שיעקב אבינו לא היה יודע זה, שאילו היה יודע זה לא היה אומר "והלא אמך כבר מתה", כי היה לו לחוש שמא ידעוהו גם בניו ויאמרו שאין זה אלא דרך תחבולה, ואילו לגבי "אין חלום בלא דברים בטלים" אמר "והלא אמך כבר מתה", ולא פחד שמא ידעו גם בניו ש"אין חלום בלא דברים בטלים" ויאמרו שאינו אומר זה אלא דרך תחבולה בעלמא.

פרק לז, יב

לרעות את צאן -

שלא הלכו אלא לרעות עצמן.

בבראשית רבה. ונראה לי שכך פירושו, דכיון ד"אמר רבי שמעון בן אלעזר: כל מקום שאתה מוצא הכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב", כלומר והאותיות הנקודות כאילו אינם, "וכשהנקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה", כלומר

והאותיות הבלתי נקודות כאילו אינם, והכא נקוד כלו, על כרחך לומר דלא ננקד אלא לעקור התיבה כאילו אינה, ללמד שאין ה"צאן" פעול של מלת "לרעות" רק הוא מלתא באנפי נפשה כאילו אמר: שאחיו הלכו לרעות, וצאן אביהם היה בשכם. ויחוייב מזה שיהיה פירוש "לרעות" לרעות את עצמן, לא לרעות את הצאן. ואם תאמר, אי הכי למה ליה למכתב "את" והדר לנקדיה לומר כאילו אינו, לא לכתביה כלל. יש לומר, דאילו לא נכתב כלל הוה אמינא שמלת "לרעות" היא דבקה עם ה"צאן" וחסר "את", כמו "ורב יעבוד צעיר", השתא דכתביה והדר נקדיה תו ליכא למימר שחסר "את". אבל ממה שפירש רש"י בפרק השוכר את הפועלים גבי "למה נקוד על איו - דכל נקודה עוקרת התיבה לומר שאינה צריכה אלא לדרשא, לומר שלא היה צריכים לשאול לו אלא ללמדנו דרך ארץ". צריך לומר, דהכא נמי לא בא ללמדנו שהלכו לרעות הצאן, כפי המובן מן הכתוב, אלא לדרוש בו שהלכו לרעות את עצמן. ולא ממשמעותא דקרא קא דרשי לה. ואיך שיהיה, צריך לומר שאין פירוש "לרעות עצמן" לאכול, דאם כן מה בא ללמדנו, אלא שהלכו להתיעץ היאך יתנהגו עם יוסף. שהנהגה נקראת רעיה "משם רועה אבן ישראל", "רועה ישראל האיזנה", "על משכנות הרועים", וזהו שכתב אחר זה גבי "שמעתי אומרים נלכה דותינה - לבקש לך נכלי דתות".

פרק לז, יג

הנני -

לשון ענוה וזריזות.

לא לשון ענייה דומיא ד"משה משה ויאמר הנני", "אברהם אברהם ויאמר הנני", מפני שכבר היה מדבר עמו "לך ואשלחך אליהם", ולא תפול אחר זה לשון ענייה. וכך אמרו בבראשית רבה: "אמר רבי אבא בר חנינא: הדברים הללו היה יעקב נזכר והיו מעיו מתחתכין, יודע היית בני שאחריך שונאים אותך, והיית אומר לי 'הנני'".

פרק לז, יד

מעמק חברון -

והלא חברון בהר, שנאמר "ויעלו בנגב ויבא עד חברון".

נראה לי שאין זו ראייה שחברון היתה בהר, שאם מפני שכתוב בה לשון עליה "ויעלו בנגב ויבא עד חברון", דילמא הא דכתב בה לשון עליה מפני שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, כדפירש רש"י בפסוק "מהרו ועלו אל אבי - שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות". אבל בבראשית רבה אמרו: "והלא אין חברון נתונה אלא בהר, ואת אמרת 'מעמק חברון'", ולא הביאו ראייה מהיכן למדו לומר כן. ויש

לומר, שראיתם היא ממה שהיתה מקום קבורה למתים, שאין מקצין לקבורה אלא מקום טרשים, כמו שאמרו בשילהי כתובות: "אין לך טרשים בכל ארץ ישראל יותר מחברון דהוּו קברי בה שכבי". ומקום הטרשים אינו אלא בהר.

ויבא שכמה -

מקום מוכן לפורענות כו'.

תנחומא. דאם לא כן ויבא 'שמה' מיבעי ליה, שהרי כבר כתוב לעיל מיניה "הלוא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם", מאי "שכמה", אלא שכם הידוע המוכן לפורענות.

פרק לז, טו

וימצאו איש -

זה גבריאל.

"אין איש האמור כאן אלא גבריאל, דכתיב 'והאיש גבריאל אשר ראיתי' כו' ואינו רוצה לומר שמפני שכתוב כאן "איש" כמו שכתוב בגבריאל ראוי לפרשו על המלאך, שאם כן בכל מקום שכתוב בו איש נדרשהו על המלאך. אלא הכי פירושא: שמפני שכתוב כאן "איש" כמו שכתוב בגבריאל למדנו שהמלאך שפגש ביוסף היה גבריאל ולא מלאך אחר. אבל מה שאמרו שהאיש שפגשו היה מלאך, הוא מפני שאמר לו יוסף "הגידה נא לי" ולא אמר לו מתחלה הידעת את אחי איפה הם רועים, שמע מיניה שהיה מלאך שדרכו לדעת זה. אבל החכם אבן עזרא נדחק בזה ופירש: "הגידה נא לי - אם תדע".

פרק לז, יז

נסעו מזה -

הסיעו את עצמן מן האחוה.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "נסעו מזה" דקאמר ליה, הרי הוא עצמו רואה שנסעו משם, מכיון שלא היו שם, ולפיכך היה שואל "איפה הם רועים". ועוד, מאי האי דקא מהדר ליה, איהו קבעי מיניה "איפה הם רועים", ואיהו קא מהדר ליה "נסעו מזה", לא הוה ליה למימר אלא "שמעתי אומרים נלכה דותנה".

נלכה דותינה -

לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם.

דאם לא כן מה ראייה מביא על שהסיעו עצמן מן האחוה ממה ששמע שהיו אומרים כו'. לא כאשר חשב החכם אבן עזרא שמה שדרשו רבותינו ז"ל על "נלכה

"דוּתִינָה" לבקש לך נכלי דתות הוא ממלת **"דוּתִינָה"** ביו"ד, ולכן טען ואמר **"דוּתִינָה"** - ביו"ד גם בלא יו"ד, והמקום אחד". ושמא לא כיון לטעון, רק לפרש.

ולפי פשוטו שם מקום הוא.

ויהיה פירוש **"מזה"** - מהמחוז הזה, ויהיה מקום **"דוּתִינָה"** במחוז אחר.

פרק לז, יח

אותו -

כמו אתו עמו כלומר אליו.

ויש נוסחאות שכתוב בהן "אותו - כמו אתו עמו כמו אליו", ויש שכתוב בהן "אותו - כמו אתו כלומר אליו", ויש שכותב בהן "אותו - כמו עמו כלומר אליו". ואיך שיהיה, כונת הרב בזה הוא שיהיה פירוש **"ויתנכלו אותו"** - ויתנכלו אליו, כי לא יפול כנוי **"אותו"** רק על הפועל היוצא, לא על מלת **"ויתנכלו"** שהוא מבנין התפעל. שאף על פי שמצאנו **"והתנחלתם אותם"** הוא על המעט. ומפני שאי אפשר לו לפרש אותו כמו אליו רק על ידי ההעתקה ממדרגה למדרגה, אמר "אותו כמו אתו עמו כלומר אליו". כי פירוש **"אשר דבר אותו"** אשר דבר אתו, ופירוש אתו - עמו, כלומר אליו. פירוש: כאילו אמר אליו. כי תרגום "אליו - עמיה", ויחוייב מזה שיהיה **"ויתנכלו אותו"** ויתנכלו אליו, אחר ש"אותו" כמו אתו, ואתו כמו עמו, ועמו תרגומו של אליו.

פרק לז, כא

לא נכנו נפש -

מכת נפש.

כמו **"וַיִּבְרַךְ וְלֹא אֲשִׁיבָנָה"**, כי השמות בכח הפעלים. והוצרך לזה, מפני שכנוי **"נכנו"** שב אל גופו הנזכר לעיל באומרו **"הנה בעל החלומות הלזה בא לנו ונהרגו"** וענה ראובן **"לא נכנו"**. אבל לא מפני שכנוי "נכנו" נוסף, שהיה לו לכתוב 'נכה נפש', כי כמוהו **"ביאה את תרומת ה'":**

זו היא מיתה.

לא מכת נפש ממש, כי לא תפול הכאה בנפש.

פרק לז, כב

למען הציל אותו -

רוח הקדש מעידה על ראובן.

לא שמעתי למה הוצרך לומר זה, כי ידוע הוא מעצמו שאין זה מדברי ראובן, אם מלשון **"מידם"** ולא מידכם, ואם מפני שלא יתכן שיאמר ראובן לאחיו שמכין לזה - להצילו מידם. אבל ממה שאמר **"והבור רק אין בו מים"** דמשמע אבל נחשים ועקרבים יש בו, כדלקמן, ותניא בפרק בתרא דיבמות: "נפל לבור אריות אין מעידין עליו שמת, לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת", ואף רבי יהודה בן בתירא דפליג ואמר "אין מעידין", אינו אלא משום דחייש שמא חבר הוא, אבל הכא דלא שייך ביה כי האי גונא, מעידין, דאם כן לא כוון ראובן להצילו, לא קשיא, דאיכא למימר שלא ידעו שיש בו נחשים, לא ראובן ולא אחיו, שאילו ידעו שאר האחים זה, לא היו מוכרין אותו מאחר שנעשה לו נס גדול כזה ונוצל מן הנחשים. שהרי נבוכדנאצר הרשע, עם כל רשעותו, כשראה את דניאל שנוצל מבור אריות, מיד הרהר תשובה ואמר: **"והיתיו גובריא אילך די אכלו קרצוהי די דניאל ולגוב אריותא רמו אינון בניהון ונשיהון"**, כל שכן בני יעקב אבינו זרע הקדש. וליכא לאקשוויי ממה שאמר יהודה לאחיו אחר שהשליכו את יוסף אל הבור **"מה בצע כי נהרוג את אחינו לכו ונמכרנו"** דמשמע שהיו יודעים שהיו באותו בור נחשים ועקרבים. דאיכא למימר שלא מפני הנחשים ועקרבים אמר זה, רק מפני שלא היה לו שם לא מים ולא מזון וסופו למות.

אמר אני בכור.

בבראשית רבה. ולא מפני שהיה אהובו, שהרי ראובן מבני לאה היה, שהיה מביא את דבתם רעה אל אביהם וכתוב **"וישנאו אותו... ויוסיפו עוד שנא אותו על חלומותיו ועל דבריו"**.

פרק לז, כג

את כתנתו -

זה חלוק.

וראיה מכתנות הכהנים. אבל מכתנות תמר, דכתיב בה **"ועליה כתנות פסים כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים"** דמשמע שהכתנות הוא המעיל, לא קשיא, דשמא מנהג בנות המלך הבתולות ללבוש כדמות החלוק מלמעלה במקום מעיל.

את כתנות הפסים הוא שהוסיף לו אביו. כלומר לקחו את נקמתם והפשיטו ממנו. דאם לא כן לא היה צריך לכתוב אלא "ויפשיטו את יוסף את כתנתו" מה תלמוד לומר **"את כתנות הפסים"**. אבל לא ידעתי מה יעשו במלת **"אשר עליו"**, שהיה די לומר **"את כתנות הפסים"** להורות על נטילת נקמתם ממנו, הא ליכא למימר ששתי כתנות היו לו אחת לחלוק ואחת למעיל, ולפיכך כתב **"את כתנות"**

הפסים אשר עליו להבדילה מהאחרת שהיא החלוק, שהרי הכתונת בכל מקום הוא החלוק הדבק בבשרו, כדלעיל, לא המעיל אשר עליו. ועוד, שהיה די לומר **"את כתנת הפסים"** מאחר שלא היה לו כתונת של פסים רק אחת, כדכתיב **"ועשה לו כתונת פסים"** דמשמע אחת בלבד.

פרק לז, כד

והבור רק אין בו מים -

אבל נחשים ועקרבים יש בו.

בבראשית רבה ובשבת בפרק במה מדליקין. אבל ליכא לדיוקי מדוקיא ד"אין בו מים" אבל עצים ואבנים יש בו, דאם כן קשיא רישא אסיפא, כתיב "והבור רק" דמשמע שאין בו שום מילוי, וכתיב **"אין בו מים"** דמשמע מים אין בו אבל שאר דברים יש בו, הא כיצד, "והבור רק" מכל דבר שיש בו מלוי, כגון עצים ואבנים וכיוצא בהם ו"אין בו מים", אבל שאר דברים שאין בהם מילוי, כגון נחשים ועקרבים, יש בו. וליכא למימר ש"אין בו מים" הוא פירושו של **"והבור רק"**, כאילו אמר: והבור רק ממים אבל דברים אחרים אף על פי שיש בהם מילוי יש בו. דאם כן "רק" למה לי, היה לו לומר: והבור אין בו מים. ואם תאמר, אי הכי לשתוק קרא מ"אין בו מים" ולכתוב "והבור רק" ומיניה משמע דנחשים ועקרבים, מאחר שאין בהם מילוי, יש בו. יש לומר, דאי לאו קרא ד"אין בו מים" לא הוה ידעין אם היו בו נחשים ועקרבים אם לא, דנהי דממלת "רק" לא מימעטי נחשים ועקרבים כיון דלית בהו מילוי, מכל מקום לא קא מיתרבו מיניה, ואיכא למימר שלא היו בו נחשים, השתא דכתיב "מים אין בו" יתירא, על כרחין לומר דלדיוקא הוא דאתא, לדיוקי מיניה: מים הוא דאין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו. אי נמי, אי לאו קרא ד"אין בו מים" הוה אמינא מאי **"והבור רק"** ממה שדרכו שימצא בו והוא המים, דסתם בור יש בו מים, אבל דברים אחרים אף על פי שיש בהם מילוי היו בו, כתב קרא **"אין בו מים"** לדיוקי מיניה, "מים" אין בו, אבל דברים אחרים שהם בכלל **"רק"**, היו בו. ואי זה זה, זה נחשים ועקרבים. אם כן אצטריך **"רק"** למעוטי דברים שיש בהן מילוי ואצטריך **"אין בו מים"** לרבווי דברים שאין בהם מילוי, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם.

פרק לז, כו

וכסינו את דמו -

ונעלים את מיתתו.

לא כסוי דמו ממש, כי לא היתה מיתתו בהריגה עד שיהיה שם דם, אלא השלכתו לבור קרא בשם הריגה.

פרק לז, כח

ויעברו אנשים מדינים -

זו היא שיירא אחרת.

לא שהמדינים הם הישמעאלים הנזכרים לעיל. ומה שכתב החכם אבן עזרא "כי המדנים יקראו ישמעאלים וכן אמר הכתוב על מלכי מדין 'כי ישמעאלים הם'". כבר השיב עליו הרמב"ן ז"ל "שאיננו כאשר חשב, כי הכתוב שאמר 'כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם' ירמוז על בני קדם, שהמלחמה ההיא להם היתה, דכתיב 'וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדיו' ובני קדם הם הישמעאלים, כי על כל בני הפלגשים אשר לאברהם אמר 'וישלחם מעל יצחק בנו קדמה אל ארץ קדם'".

והודיעך הכתוב שנמכר פעמים הרבה. אף על פי שלא הוזכר כאן אלא "ויעברו אנשים מדינים סוחרים" ולא שמכרוהו להם, מכל מקום כיון שכתוב אחר זה "והמדנים מכרו אותו אל מצרים", למדנו שנמכר גם למדנים. וכאילו אמר: וימכרו אותו לישמעאלים, והישמעאלים מכרוהו למדנים ויביאו אותו מצרימה, והכתוב קצר בזה. וזהו שכתב רש"י אחר זה:

"וימכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדנים והמדנים מכרו אותו למצרים".

ואף על פי שהנזכרים כאן הם מדינים ואותם שמכרוהו לפוטיפר הם מדנים והם שתי אומות "ואת מדין ואת מדין", מכל מקום כיון שהם אחים נחשבים לאומה אחת ונקראת האחת בשם האחרת. גם לא הזכיר כאן רש"י ז"ל שנמכר לסוחרים, כמו שהזכיר זה גבי "ועשה לו כתונת פסים", כי שם אמר אותו על פי האגדה שאמרו בבראשית רבה "רבי יודן אומר ארבע אוניות נכתבו לו: אחיו לישמעאלים, והישמעאלים לסוחרים, והסוחרים למדינים, והמדנים לפוטיפר", וכאן אמר על פי המובן מפשוטו של מקרא שהמדינים הם הסוחרים, לא שהסוחרים הם אומה לעצמם, כפי המדרש. אבל מה שהוכרח רש"י לפרש שמכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדנים ולא ההפך, שאז יתיישב יותר מה שכתוב "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה" ויהיה פירוש "והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר" שמכרוהו לישמעאלים להורידו למצרים, כדכתיב "והנה ארחת ישמעאלים כו' הולכים להוריד מצרימה". וזה שכתוב "אל מצרים" ולא במצרים, ופירוש "לפוטיפר" - שנתגלגל הדבר ונמכר לפוטיפר, הוא מפני שמ"וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים" משמע שהאחים מכרוהו לישמעאלים לא שהמדנים מכרוהו לישמעאלים. ולפי זה יהיה פירוש "והמדנים מכרו אותו אל מצרים" כמו במצרים, כי הלמ"ד תשמש במקום בי"ת, כמו "וישבו

אתו לארץ - בארץ, וההפך **"ושלח את השעיר במדבר"** - למדבר וככה מלת אל, כי קרובים הם בשימוש, אך לא ידעתי מה יעשה בפסוק "ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה".

וימשכו -

בני יעקב.

לא המדינים שבצדו, דאם כן תהיה מלת **"וימכרו"** דבקה עם **"המדינים"**, ולא יתכן שיזכיר הכתוב שמכרוהו ולא יזכיר תחלה שקנאוהו. ואמר "וימשכו בני יעקב את יוסף מן הבור" והשמיט "ויעלו", מפני שממאמר "וימשכו מן הבור" הובנה העלייה ואין צורך לומר ויעלו אלא לתוספת ביאור. ואמר "וימכרוהו" והשמיט "את יוסף", כי גם זה אין - צורך.

פרק לז, כט

וישב ראובן -

עסוק היה בשקו ובתעניתו.

בבראשית רבה. ופירושו בצינעא, שהרי לא הודה על בלבול יצועי אביו עד שבא יהודה והודה על עצמו על קלקול שבידו, וזהו שאמרו "מי גרם לראובן שיודה על מעשה בלהה, יהודה - **וזאת ליהודה**". והביאו רש"י ז"ל בפסוק **"וזאת ליהודה"**.

פרק לז, ל

אנה אני בא -

אנה אברח מצערו של אבא.

דאם לא כן מאי **"אנה אני בא"**, וכי מפני שהילד איננו, נפסק המקום ולא נשאר לו מקום לבא שם. וליכא למימר דהכי קאמר: הילד איננו ואנה אני בא למוצאו, דאם כן מאי "ואני", הוה ליה למימר: הילד איננו ואנה אני בא, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: מאחר שהילד איננו, הנה אני צריך לברוח מפני צערו של אבא, ואנה אברח.

פרק לז, לג

כתונת בני -

היא זו.

והרי זה מקרא קצר, שחסר "היא זו", כי בזולת זה אין מובן לו.

חיה רעה אכלתהו -

סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר.

בבראשית רבה. דאם לא כן ב"טרוף טורף" סגי, כמאמר יהודה "ויאמר עבדך אבינו אלינו ויצא האחד מאתי ואומר אך טרוף טורף".

ושתפוהו להקב"ה עמהם.

תנחומא. פירוש: שהיו מקובלים מאבותיהם שעתידיים שירדו על ידי מכירת אחד מן השבטים במצרים. וכיון שכן, בודאי לא יגלה הקדוש ברוך הוא זה הסוד, כי אם יגלה הסוד ישלח אביו לפדותו משם ולא תתקיים גזרת בין הבתרים. וזה שדרשו רבותינו ז"ל גבי "מעמק חברון - מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון". שפירושו שמפני העצה של אותו צדיק שנגזרה עליו גזרת בין הבתרים נתגלגלו כל אלו - שעברו על יוסף הצדיק. וכיון שכל אלו לא נעשו אלא כדי שתתקיים גזרת בין הבתרים, אי אפשר שיגלה הסוד, אלא שילך הוא וכל יוצאי יריכו במצרים ותתקיים הגזרה של "ועבדום וענו אותם". ומכיון שידעו הסכמתו יתעלה בחרם, אין לך שתוף גדול מזה. וזהו שכתב רש"י

"אבל יצחק היה יודע שהוא חי, אבל אמר: היאך אגלה והקב"ה אינו רוצה לגלות לו",

ולא אמר והקב"ה מושבע שלא לגלות לו. ומה שאמר "ולמה לא גלה לו הקדוש ברוך הוא, לפי שהחרימו את כל מי שיגלה ושתפוהו להקב"ה" באותו החרם, פירושו: לפי שנשתתף הקדוש ברוך הוא באותו החרם שהחרימו את כל מי שיגלה, הרי הוא כמושבע שלא יגלה. והראיה על זה הפירוש, שהרי כשראו שבשליחות יוסף לאביו לרדת למצרים מתקיימת בה גזרת בין הבתרים, גלו הסוד ליעקב אביהם בלתי שיתירו החרם, והיאך הותר להם לגלות הסוד אם לא מפני שהחרם לא היה אלא מפני הגזרה, וכשנתקיימה הגזרה בטל החרם מעקרו.

פרק לז, לה

ארד אל בני -

כמו על בני.

שפירושו: בעבור בני. לא "אל בני" כמשמעו, כי פירוש "אל" - אצל, וכמו "ואבימלך הלך אליו מגרר", "אלי תבא כי שכור שכרתיך", או - לו, כמו "ויאמר אליו אני ה'", ולא יצדק פה לא זה ולא זה.

אבל שאולה -

באבלי אקבר ולא אתנחם כל ימי.

פירוש: שאבלותי זאת תתקיים בי עד שאקבר, שלא אקבל תנחומין כל ימי חיי, לא שאהיה אבל בקבר כפי משמעות הלשון, שאין שם לא אבלות ולא שמחה.

ומדרשו גיהנם.

בפרק עושין פסין "אמר רבי יהושע בן לוי: שבע שמות יש לגיהנם" ואחד מהם שאול. ויהיה פירוש **"אבל שאולה"**: שלא אתנחם מאבלותי זאת כל ימי חיי, וגם שאראה פני גיהנם כפי המסורת שבידי.

ויבך אותו אביו -

כלפי יצחק בוכה היה.

ובקצת נוסחאות כתוב "זה יצחק, בוכה היה" כו', והכל אחד. כי פירוש "כלפי יצחק", כלפי יצחק אמר זה, וכאילו אמר: זה יצחק. ומה שהכריחם לומר זה, ולא כלפי יעקב, דקאי עליה, משום ייתורא דאביו, דהוה ליה למימר **"ויבך אותו"** סתם, ומסתמא איעקב קאי דומיא ד**"וישם שק במתניו ויתאבל וימאן להתנחם ויאמר כי ארד אל בני"**. ועוד, כיון דקרע את בגדיו וישם שק במתניו **"ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם"** מה תלמוד לומר **"ויבך אותו"**, וכי תעלה על דעתך שעשה כל אלה ולא היה בוכה, אלא על כרחך לומר דכלפי יצחק הוא, שהיה בוכה על צרתו של יעקב, ולא היה מתאבל, שהיה יודע שהוא חי. אבל לא ידעתי מהיכן ידע יצחק שהוא חי, והלא לא ידעו הסוד הזה רק הקדוש ברוך הוא ואחי יוסף. ושמא יש לומר, שלא החרמו שלא לגלות אלא ליעקב, אבל ליצחק גלו לו כדי שלא יצטער.

פרק לז, לו

הטבחים -

שוחטי בהמות המלך.

לא ההורגים המחוייבים מיתה מן המלך, כמו שתרגם המתרגם, כי לא מצינו לשון טביחה על הריגת האנשים בשום מקום. ופירוש **"טבחת ולא חמלת"**, שהרגם כטובח בהמות בלי חמלה. שהרי למעלה ממנו **"הרגת ביום אפק"**, וכשרצה להודיע שהיה בלי חמלה כנה ההריגה בשם טביחה, ולכן אחריו **"לא חמלת"**. ואין טענה מ**"לאריוך רב טבחיא"**, דלשון ארמי לחוד ולשון הקדש לחוד. ופירוש "שוחטי הבהמות" הבהמות וכיוצא בו, לא הצאן **"כי תועבת מצרים כל רועי צאן"** ופירש רש"י מפני שהרועים שוחטים מהם או אוכלים החלב שלהם, דאם לא כן למה היו תועבה, אדרבה היה ראוי להיותם קדושים, מאחר שהם משרתים את אלהיהם.

פרק לח

פרק לח, א

ויהי בעת ההיא -

והפסיק בפרשתו של יוסף.

אבל לא מפני שהמעשה הזה קדם למכירתו של יוסף קרוב לעשר שנים, שהרי משנמכר יוסף עד שירדו למצרים לא עברו אלא עשרים ושנים שנה. בן שבע עשרה כשנמכר ובן שלושים ותשע ברדתם למצרים - בן שלושים בעמדו לפי פרעה, ושבע של שובע ושנתיים של רעב, ואלו מנשואי יהודה עם בת שוע עד שירדו למצרים הם יותר משלושים שנה, שהרי מנשואי יהודה עד שהיה אונן בנו ראוי לתת זרע לאחיו עברו לפחות חמש עשרה שנה, ואחר כך **"וירבו הימים"** עד שנולד פרץ זרח ואין פחות משתי שנים הרי שבע עשרה. ועד שנולדו לו לפרץ חצרון וחמול עברו לפחות עוד חמש עשרה שנה הרי שלושים ושנים שנה. דמאן לימא לן שהיו בני שלוש עשרה שנה כשהולידו, דילמא בהיותם בני שמונה שנה, שהרי דורות הראשונים בני שש שנה היו כשהולידו, כדאיתא בפרק בן סורר ומורה ומייתי לה בסדר עולם. וליכא למימר אי הכי היאך נענשו והלא קטנים היו, דאם כן אפילו אם תמצא לומר שהיו בני שלוש עשרה שנה כשהולידו קשיא, שהרי אין בית דין של מעלה מענישין אלא מבן עשרים שנה ומעלה.

ויט -

מאת אחיו.

כי הנטיה בכל מקום היא בערך אל דבר אחר.

עד איש עדלמי -

נשתתף עמו.

נעשה לו שותף בסחורה או במקנה, דאם לא כן למה נטה מאחיו והלך אליו.

פרק לח, ב

כנעני -

תגרא.

כמו **"כנען בידו מאזני מרמה"**, לא מזרעו של כנען, שהרי הוא ארור ואין ברוך מתדבק בארור. ועוד, כי אברהם ויצחק הקפידו שלא יקחו בניהם מבנות כנען, ואיך לא יקפיד יהודה במה שהקפידו אבותיו.

פרק לח, ה**והיה בכזיב -****שם המקום.**

בבראשית רבה.

ואומר אני על שם שפסקה מלדת נקרא כזיב ואם לא כן מה בא להודיענו. הרמב"ן ז"ל טען ואמר "ולא ידעתי למה יקרא שם המקום על שם זה, ואין במאורע ההוא כל חדש, כי די לה שתלד שלשה בנים, ובעת לדתה לא נודע אם פסקה או תלד אחר כן, רק בעת מותה יודע הדבר". ואינה טענה, כי יתכן שפסק ממנה שם הוסת שלה, חדל להיות לה אורח כנשים בעודה קטנה, שהוא דבר חדש בלי ספק, ועם זה ידעה שפסקה מלדת וקראה המקום על שם המאורע ההוא, שהוא דבר חדש בלי ספק.

פרק לח, ז**רע בעיני ה' -**

כרעתו של אונן משחית זרעו כו' ולמה היה ער משחית.

דבשלמא אונן משום ד"לא לו יהיה הזרע", אלא ער מה טעמא כו', כדאיתא ביבמות פרק ארבע אחין.

פרק לח, ח**והקם זרע -**

הבן יקרא על שם המת.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואין זה אמת, כי במצות התורה נאמר גם כן 'יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל' ואין היבם מצווה לקרא שם בנו כשם אחיו המת. ואמר בבועז 'וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו', 'ותקראנה אותו עובד', ולא מחלון. ועוד, שאמר 'וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע' ומה היא הרעה אשר תבא עליו עד כי השחית זרעו מפניה אם יקרא שם בנו כשם אחיו המת, ורוב בני אדם מתאווים לעשות כן. ולא אמר הכתוב 'ויאמר אונן' אלא 'וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע' כי ידיעה ברורה היתה לו בזה שלא יהיה לו הזרע", עד כאן דבריו.

ואני תמיה מאד איך חשב על המאור הגדול, דנהירין ליה שבילי דכולא תלמודא כשבילי דמתיה, שלא ראה הא דתניא בפרק שני דיבמות "דתנו רבנן: 'והיה

הבכור - מכאן שמצוה בגדול ליבם. **'אשר תלד'** - פרט לאילונית שאינה יולדת. **'יקום על שם אחיו'** - לנחלה, אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשמו, יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן 'על שם' ונאמר להלן **'על שם אחיהם יקראו בנחלתם'** מה 'שם' האמור להלן בנחלה אף 'שם' האמור כאן בנחלה". והלא הרב עצמו הביא הבריתא הזאת לגבי **"והיה הבכור"** ואמר: **"והיה הבכור"** - גדול שבאחין מיבם אותה. **'אשר תלד'** - פרט לאילונית. **'יקום על שם אחיו'** - זה שיבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו". ואם כן יותר היה לו להרמב"ן ז"ל להקשות לו מדבריו אדבריו ממה שיקשה לו מצד הדין. אבל כונת הרב בזה שבימים הקדמונים קודם מתן תורה היה מנהג הקרובים לישא את אשת המת האח או האב או היותר קרוב מהמשפחה, כמו שכתב הרמב"ן עצמו, והבן הראשון הנולד לו מאשת המת היו קורין אותו בשמו של מת, עד שנתנה התורה ונתחדשה הלכה שלא ישא אשת המת מכל קרוביו רק האח לבדו, ושיקום היבם על שם אחיו המת ליטול נחלתו בנכסי אביו ולא יצטרך לקרוא את שם בנו הראשון בשם אחיו המת. ועוד, שאי אפשר לפרש כאן **"והקם זרע לאחיו"** על הנחלה מפני שהקם במקום המת לנחלה הוא היבם, שהוא אחי המת, לא הזרע הנולד מאשת המת, אבל מ**"והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת"** שדרשו בו לנחלה, לא קשיא, דהתם דרשו שפיר **"והיה הבכור"** - אינו הזרע הנולד מאשת המת כפי המובן מפשט הכתוב, רק הוא היבם. ופירוש **"הבכור"** - הגדול שבאחים. גם **"אשר תלד"** - אינו הזרע הנולד, רק היבמה. ופירוש **"אשר תלד"** - פרט לאילונית. ופירוש **"יקום על שם אחיו המת"** שהוא הבכור דברישיה דקרא, שהוא היבם. ועוד, מדפריך תלמודא **"לרבא דאמר אף על גב דבכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתיא גזרה שווה ואפיקתיה לגמרי, ואי לאו גזרה שווה למאן קמזרה רחמנא, אי ליבם 'יקום על שם אחיו' מיבעי ליה"**. משמע דהכא דקאמר ליה יהודה ליבם **"בא אל אשת אחיו ויבם אותה והקם זרע לאחיו"** ואכתי לא אתיא גזרה שווה דקודם מתן תורה הואי, בקריאת שם הבן בשם אחיו המת קמייירי. והראיה על זה מדכתיב בתריה **"וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע"** משמע מפני שאינו נקרא על שמו, דאי שיקום היבם על שם אחיו בנחלה הוא דקאמר ליה, מאי **"וידע כי לא לו יהיה הזרע"** דקאמר.

ומה שטען עוד **"שרוב בני אדם מתאווים לעשות כן ומה רעה היא זאת עד שהוצרך לשחת ארצה"**, אינה טענה כי הפרש גדול יש בין הקורא את בנו בשם קרובו המת ברצונו, ובין הקורא אותו מצד שהוא חובה עליו, כי אז נראה שאין הזרע ההוא שלו רק של אחיו המת. ומה שאמרו בבראשית רבה: **"בא אל אשת אחיו ויבם"** יהודה התחיל במצות יבום תחלה, אינו רוצה לומר שנהג אותה בכל תנאיה כמשפט היבום, אלא שהוא התחיל לנהוג המצוה הזאת בחיוב כמו שנצטוו בה

ישראל אחר מתן תורה, ולא כמו שהיה קודם מתן תורה שהיו נוהגים בה הקרובים מעצמם על צד החמלה והרחמנות בלבד. שהרי יהודה חייב לבנו ליבם והוכרח בנו לקיים החוב המוטל עליו בעל כרחו עד שהביאו זה לשחת ארצה **"לבלתי נתון זרע לאחיו"**, ואילו היה מצוה אותו אביו על צד החמלה בלבד כדי להקים זרע לאחיו לא היה שומע לו ליבם אותה עד שיוכרח לשחת ארצה **"לבלתי נתון זרע לאחיו"**, כי רחוק הוא לומר שמחמת בושנו לבטל רצון אביו שמע לקולו בגלוי, ובסתר היה משחת ארצה לבלתי נתון זרע לאחיו. כי היה יכול להנצל מצווי אביו בשיאמר שהאשה ההיא מאוסה בעיניו ואין דעתו נוחה בה וכיוצא בזה, אבל זאת ראייה גמורה שמצד החובה שחייבו אביו מצד התורה חייב לעשות כן, ובסתר היה עובר במצוה הזאת והיה משחת ארצה לבלתי הקים זרע לאחיו.

פרק לח, ט

ושחת ארצה -

דש מבפנים וזורה מבחוץ.

בבראשית רבה. משמע שהם סוברים שהיה שוכב עמה כדרכה, והיה זורה מבחוץ כדי שלא תתעבר. וקשה מבריתא דפרק ארבעה אחין דקתני: "כל עשרים וארבעה חדש דש מבפנים וזורה מבחוץ, דברי רבי אליעזר. אמר לו הללו אינן אלא כמעשה ער ואונן". ופירשה רב נחמן: "כמעשה ער ואונן ולא כמעשה ער ואונן, כמעשה ער ואונן לענין השחתת הזרע, דכתיב ביה **'ושחת ארצה'**, ולא כמעשה ער ואונן, דאלו התם שלא כדרכה, ואלו הכא כדרכה". ויש לומר, דרש"י ז"ל סובר דההיא בריתא דאמר לו "הללו אינן אלא כמעשה ער ואונן" סוברת דער ואונן נמי כדרכה שמשו והיו דשין מבפנים וזורין מבחוץ כמו בעשרים וארבעה חדש של יניקה, מפני שפשטיה הכי משמע. והא דמשני רב נחמן: "כמעשה ער ואונן ולא כמעשה ער ואונן" אינה אלא דחייה בעלמא, כי היכי דלא תקשה עליה אמילתיה דקאמר ער ואונן שלא כדרכה שמשו. ומכיון דמפשטא דבריתא משמע שער ואונן שמשו כדרכה כמו בעשרים וארבעה חודש של יניקה והיא מסכמת בזה עם הבראשית רבה ועם פשט הכתוב של **"ושחת ארצה"**. ורש"י ז"ל דרכו תמיד להמשיך העניינים על פי פשוטו של מקרא, אפילו במקום שהמדרש חולק עליו, כמו שגלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"**, וכל שכן במקום שהמדרש מסכים בו, הוכרח להניח דברי רב נחמן שהן שלא כפשט הבריתא ושחולקים עם הבראשית רבה ועם פשט הכתוב ד**"ושחת ארצה"** ולפרש הבריתא ד"הללו אינן אלא כמעשה ער ואונן" כמעשה ער ואונן ממש שהיו דשין מבפנים וזורין מבחוץ, דומיא דעשרים וארבעה חודש של יניקה, ולא כדפירש אותה רב נחמן.

פרק לח, יא**כי אמר וכו' -**

כלומר דוחה היה אותה בקש.

פירוש מלת "כי" האמור פה אינה נתינת טעם על **"שבי אלמנה עד יגדל שלה בני"** הכתוב, שמאחר שהוחזקה לקטלנית באמרו **"פן ימות גם הוא כאחיו"** איך אפשר שיתננו לה אחר הגדיל. אלא הכי קאמר: שמה שאמר לה **"עד יגדל"** אינו אלא דחייה, ולא שהיה דעתו כן, כי כבר הוחזקה קטלנית וירא פן ימות גם הוא כאחיו. ותהיה מלת "כי" נתינת טעם על "דוחה היה אותה בקש" החסר מהמאמר, לא על **"שבי אלמנה עד יגדל שלה"** הכתוב בפרשה. ומה שהחזיק אותה לקטלנית במיתת שני בניו ער ואונן, הוא אליבא דרבי דאמר בתרי הויא חזקה. כדתינא בפרק הבא על יבמתו: "נשאת לראשון ומת, לשני ומת, לשלישי לא תנשא דברי רבי", ולא כרבן שמעון בן גמליאל דאמר "בתלתא הויא חזקה, בתרי לא הויא חזקה". משום דבפרק הבא על יבמתו סתם לן תנא כוותיה דרבי, דתנן: "ורשאי השני לשהות עמה עשר שנים", שני אין, שלישי לא, וכן בכתובות בפרק נערה שנתפתתה במתניתין דהמארס את בתו וגרשה. ויהיה פירוש "כאחיו" כמו שמתו אחיו אליבא דרבי, וכדרך שמתו אחיו אליבא דרבן שמעון בן גמליאל. ומה שפירש רש"י גבי העדאת שור המועד בפסוק **"או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום"** שפירשו: "או לא היה תם אלא נודע כי שור נגח הוא היום ואתמול ושלושום הרי שלש נגיחות", דמשמע דבתלתא הויא חזקה, בתרי לא הויא חזקה, לא קשיא. דבפרק הבא על יבמתו: "אמר ליה רב יוסף בריה דרבא לרבא: בעאי מיניה דרב יוסף, הלכתא כרבי, ואמר אין. הלכתא כרבן שמעון בן גמליאל, ואמר אין. אחוכי אחיך בי. אמר ליה: לא, סתמי הן ופשיט לך, נשואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל". ופירש רש"י: "סתומות של משנה הן, יש שסתמה כרבן שמעון בן גמליאל ויש שסתמה כרבי. דאיכא מילתא דמחזקין לה בתרי זימני, ואיכא מילתא דבעינן תלתא זימני, ומשום הכי פשט לך כמר וכמר". ופירשו התוספות: גבי שור המועד רבי לא פליג אקרא ד"תמול שלשום", דמיירי דבתלתא הויא חזקה, בתרי לא הויא חזקה, אלא כלומר התם מתקיימין דברי רבן שמעון בן גמליאל דלא מתחזק מועד אלא בתלתא זימני.

פרק לח, יב**ויעל על גוזזי צאנו -**

ויעל תמנתה לעמוד על גוזזי צאנו.

פירוש: מלת **"ויעל"** אינה דבקה עם **"על גוזזי צאנו"**, כי לא תפול בם עלייה, רק היא דבקה עם מלת **"תמנתה"** שבסוף הפסוק. ומפני שנשאר **"על גוזזי צאנו"** בלתי נקשר לא לפניו ולא לאחוריו, הוכרח להוסיף מלת **"לעמוד"** ואמר: **"לעמוד על גוזזי צאנו"**, כמנהג הבעלים לעמוד על פועליהם לראות במלאכתן.

פרק לח, יד

ותתעלף -

כסתה פניה.

דאם לא כן מאי **"כי כסתה פניה"** הכתוב אחר זה, דמשמע שכבר הוזכר למעלה.

ותשב בפתח עינים -

בפתיחת עינים.

לא בפתח ממש כמשמעו, שאין לשון פתח נופל על העינים, אלא לשון פתיחה. ופירוש **"עינים"**

פרשת הדרכים,

ונקראת עינים מפני שכל העינים פתוחות לה. אבל בבראשית רבה, ומייתי לה בפרק קמא דסוטה אמרו: **"אמר רבי אלכסנדר: חזרנו בכל המקרא ולא מצינו מקום ששמו 'פתח עינים', ומה היא 'בפתח עינים', מלמד שתלתה עיניה בפתח שכל העינים מצפות לראותו"**,

והיא מערת אברהם אבינו עליו השלום, **"ואמרה: יהיה רצון מלפניך ה' אלהי שלא אצא מן הבית הזה ריקנית"**.

כי ראתה כי גדל שלה וכו' -

לפיכך הפקירה עצמה אצל יהודה, שהיתה מתאוה להעמיד ממנו בנים.

פירוש: ולא מפני שנתיאשה מלהנשא לו, דנהי דנתיאשה משלה בנו, לא נתיאשה מלהנשא לאחר, ולמה הפקירה עצמה אצל יהודה, אלא על כרחך לומר שמפני שנתיאשה מזווג זרעו של יהודה, כשראתה שגדל שלה בנו ולא נתנה לו לאשה, והיא היתה מתאוה להזדווג עם אותה המשפחה, הפקירה עצמה אצל יהודה כדי להעמיד ממנו בנים.

פרק לח, טו

כי כסתה פניה -

ולא יכול לראותה להכירה.

לא ולכן חשבה לזונה. כי אדרבא דרך הנשים הצנועות לכסות פניהם בשוק. וכך הקשו בסוטה: "משום דכסתה פניה ויחשבה לזונה" בתמיהה, אלא על כרחך לומר לפי פשוטו של מקרא דהכי קאמר: **"ויראה יהודה"** יושבת בפרשת דרכים, **"ויחשבה לזונה"** מפני שדרך הזנות לשבת בפרשת דרכים. ואחר כך אמר: **"כי כסתה פניה"**, כלומר ומפני זה לא הכירה, שאילו היה מכירה לא היה מחשב אותה לזונה גם לא היה בא עליה, כי כלתו היא, כדכתיב **"כי לא ידע כי כלתו היא"**. שאף על פי שאין כלתו מכלל העריות שנצטוו בני נח, הוא היה נוהג עצמו על פי התורה המקובלת לו מאבותיו שקיימו כל התורה כלה, כדאיתא ביומא. ולפיכך התחיל גם במצות יבום, כמו שאמרו בבראשית רבה גבי **"בא אל אשת אחיך ויבם אותה"** כדלעיל. ואם תאמר, איך הותר לו לבא על הזונה והלא עד כאן לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד ז"ל אלא באינה מזומנת לזנות, שהרמב"ם ז"ל סובר שלוקה מן התורה משום לאו **"דלא תהיה קדשה"**, והראב"ד ז"ל סובר שאין בה לא מלקות ולא אסור לאו. אבל המזומנת לזנות שהיא הקדשה המופקרת לכל, שניהם מודים שהבא עליה לוקה מן התורה, ואם כן היאך הותר ליהודה לבא עליה מאחר שחשבה לזונה ולקדשה המזומנת לכל אדם. וליכא למימר שבאותו משכון של חותמו ופתילו ומטהו שנתן לה קדשה לאשה, דהא בפרק קמא דקדושין: "אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליהם אינה מקודשת דמנה אין כאן, משכון אין כאן". והא דתניא "קדשה במשכון מקודשת", אוקמוה בגמרא דבמשכון דאחרים שהיה בידו כבר, וקדשה בחוב שיש לו עליו שהיא מקודשת, מפני שהמשכון עצמו קנוי לו כדרכי יצחק: "דאמר רבי יצחק מניין לבעל חוב שקונה משכון, שנאמר **'ולך תהיה צדקה'** - אם אינו קונה משכון 'צדקה' מניין". ושמא יש לומר, דאותו גדי שנדר לה ונתן לה חותמו ופתילו ומטהו לערבון בידה, לא היה אלא לפיוס בעלמא, אבל מכל מקום קדשה אחר כך בכסף או בשטר, ואחר כך בא עליה. אבל בבראשית רבה אמרו: "אמר רבי יוחנן בקש לעבור, וזמן לו הקדוש ברוך הוא מלאך הממונה על התאוה, אמר ליה: להיכן אתה הולך מכאן מלכים עומדים מכאן גואלים עומדים, מיד **'ויט אליה אל הדרך'** על כרחו שלא בטובתו".

ואם תאמר, נהי דיהודה לא הכירה שהיא כלתו, מכל מקום תמר הצדקת איך התירה את עצמה להבעל לו שהיא ערוה עליו מן התורה, ואף אם לא היתה צדקת איך לא פחדה מיהודה להכשילו בדבר עבירה. וליכא למימר כיון דער ואונן שלא כדרכה שמשו בה, כדאמר רב נחמן בפרק ארבעה אחין, ואינה כלתו בכך, ממה שאמרו בפרק ארבע מיתות: "בן נח שבא על אשת חברו שלא כדרכה פטור, מאי טעמא **'באשתו'** ולא באשת חברו **'ודבק'** - ולא שלא כדרכה". דנהי דלא חייבתו תורה באשת חברו אלא כדרכה, מכל מקום לענין אשות, בעולת בעל אמר

רחמנא, לא שנא כדרכה ולא שנא שלא כדרכה. דעד כאן לא קא מיפלגי רבי ורבנן בפרק קמא דקדושין גבי "באו עליה עשרה אנשים ועדיין היא בתולה כלן בסקילה, רבי אומר: אומר אני הראשון בסקילה וכלן בחנק" אלא באחר, אבל בבעל דברי הכל עושה אותה בעולה כדאמר אביי התם בהדיא. ועוד, תינח לרב נחמן דאמר ער ואונן שלא כדרכה שמשו, אלא לבראשית רבה דאמר דשין מבפנים וזורין מבחוץ היו, מאי איכא למימר. יש לומר, דתמר יתומה קטנה היתה ומיאנה בהם לאחר מיתתן, שעדיין לא הגדילה ולית בה משום כלתו, כדאיתא בפרק קמא דסוטה: "אמר רבי שמואל בר נחמני מאי 'ותשב בפתח עינים' שנתנה עינים לדבריה.

גיורת אני, פנויה אני, יתומה אני, טהורה אני". ופירש רש"י: שנתנה עינים לדבריה - דוגמא ופתחי התר נתנה לעצמה שאין חשש בדבר. גיורת אני - ואיני עובדת עבודה זרה עד שאיני ראויה לו. פנויה אני - ומותרת לכל אדם. יתומה אני - שהייתי קטנה במיתת אבי והשיאוני אמי ואחי. ואין נשואי ער ואונן נשואין לאסור עליו משום כלתו, דאין זכות לאם ולאחים להשיא הקטנה, אלא לאב שזכהו הכתוב, כדכתיב 'את בתי נתתי לאיש הזה'. ולהך סברא צריך לומר דלאו בתו של שם היתה, שהרי בשנת חמשים ליעקב כלים שנתיו של שם, ויעקב היה כשנעשה זה הפועל יותר מבן מאה ועשר שנה.

טהורה אני - מנדה. והיא דבראשית רבה דאמרי: "הודה התחיל במצות יבום" דמשמע דקדושי ער ואונן קדושין גמורין היו. צריך לומר שכל זמן שלא מיאנה אף על פי שהיא בת מיאון יש בה מצות יבום. אבל לאפרים מקשאה דאמר: בתו של שם היתה ודונה בשריפה, דהשתא אי אפשר לומר שהיתה יתומה קטנה כשנשאת לער ואונן, צריך לומר דלאו בתו ממש אלא מזרעו.

פרק לח, יח

חותמך ופתילך -

עזקתך ושושיפך טבעת שאתה חותם בה ושמתך שאתה מתכסה בה.

דתרגום "ויצקת לו ארבע טבעות זהב - ארבע עזקן דדהב", ותרגום "ופרשו השמלה - ויפרשון שושיפא". ונתן טעם למה נקרא הטבעת בשם חותם, והשמלה בשם פתיל ואמר: "טבעת שאתה חותם בה, ושמלה שאתה מתכסה בה". פירוש: שנקרא הטבעת בשם חותם להיותו חותם בה, והשמלה בשם פתיל להיותו כסות של ארבע כנפות שהוא מתכסה בה, פירוש - שבה הצציות והפתילים. כי פירוש "שמלה שאתה מתכסה בה" רומז על זה, כמאמר הכתוב "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". והרמב"ן טען ואמר: "ואיננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה. ואיך תקרא השמלה פתיל, ואיך יאמר 'הפתילים' בלשון

רבים. ואם תאמר על שם פתילי הצצית תקרא השמלה פתיל, חלילה שיקיים יהודה מצות הצצית ואחר כך יזלזל בו לתת אותו לזונה", עד כאן דבריו. ונראה לי שאינה טענה. כי מה שאמר ש"איננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה", מי הגיד לו שהיתה השמלה ההיא גדולה כסרבל עד שכשילך ערום ממנה יהיה לו לבושת, אפשר שהשמלה ההיא היתה סודר קטן בעל ארבע כנפות הנקרא צצית קטן, שאין הפרש בין היותו ערום ממנה ובין היותו לבוש, כי לרוב קטנותו אינו עושה בו רושם כלל בין מציאותו והעדרו, ונקראת בשם פתיל ופתילים בעבור הציציות שלה. ומה שטען עוד חלילה שיזלזל יהודה במצות הצצית לתת אותה לזונה, יותר היה ראוי לו לטעון איך הותר לו ליהודה לבא על הזונה, אבל לפי מה שפירשנו אנחנו על זה, אין כאן טענה כלל.

ותהר לו -

גבורים כיוצא בו.

כי פירוש "לו" הדומים לו, דאם לא כן "לו" למה לי.

פרק לח, כא

הקדשה -

מקודשת מזומנת לזנות.

מגזרת "התקדשו ובאתם אתי בזבח", "כליל התקדש חג", שהם ענין הכנה והזמנה. אבל גבי "הרי את מקודשת לי" אמרו: "מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן, מאי לישנא דרבנן, דאסר לה אכוליה עלמא כהקדש". ופירשו התוספות: "להיות מקודשת לעולם בשבילי כמו 'הרי הן מקודשות לשמים' להיות לשמים".

פרק לח, כג

תקח לה -

יהיה שלה מה שבידה.

שיהיה תי"ו "תקח" תי"ו לנקבה נסתרת, ופירוש "תקח" תזכה, כי עד עתה לא זכתה בהן, כי היו לפקדון בידה.

פן נהיה לבוז אם תבקשנה.

לא פן נהיה לבוז אם יהיו עומדין בידה לפקדון ולא תזכה בהן כי אין הבזיון רק מבקשתם, לא מהעדר זכייתה. אך מפני שבהעדר זכייתה תחוייב בקשתם, לקח זה תמורת זה, ואמר "תקח לה" במקום אל תבקשנה.

כי מה עלי לעשות לאמת דברי.

שנדרתי לה **"אנכי אשלח"**. הוסיף זה קודם מאמר **"הנה שלחתי"**, מפני שבזולת זה יהיה מאמר **"הנה שלחתי"** דבק עם **"תקח לה"** או עם **"פן נהיה לבוז"**, ואין טעם לא למאמר 'תקח לה' כי הנה שלחתי, ולא למאמר 'פן נהיה לבוז' כי הנה שלחתי. והמפרש ואני הנה שלחתי וזה לאות כי תקח לה, אינו נכון, כי פירוש **"תקח לה"** עזוב אותה שתזכה בם, ופירוש "זה לאות כי תקח לה" הוא זה לאות כי כבר החזיקה אותם לעצמה. ואם כן יהיה מאמר **"תקח לה"** מתפרש פעם כך ופעם כך.

פרק לח, כד

כמשלש חדשים -

רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם.

כדאיתא בפרק קמא דנדה: "סומכוס משם רבי מאיר אומר: הכרת העובר שלשה חדשים, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר **'ויהי כמשלש חדשים'**". ופריך תלמודא: "זכר לדבר, קרא כתיב וראיה גדולה היא". ומשני "משום דאיכא דילדה לתשעה ואיכא דילדה לשבעה" ופירש רש"י: "שמא ניכר עוברא לשליש ימיה, וכי ילדה לתשעה הוי שלישי ימי עבורא שלושה חדשים, וכי ילדה לשבעה הוי שלישי ימי עבורא שני חדשים ושליש". והא דקאמר הכא "רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם", דמשמע אבל לא ראשון ושני שלמים ושליש החדש השלישי או ההפך הוא לקוח מההיא דפרק החולץ: "דשלח רבי חייא בר אבין: מארסין בתוך שלשה חדשים ואין כונסין וכן עושין מעשה. וכן היה רבי אליעזר הגדול מלמדנו משום רבי חנינא: רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם". ובבראשית רבה: "סומכוס אומר משום רבי מאיר: מניין שאין העובר ניכר במעי האשה אלא עד שלשה חדשים מהכא **'ויהי כמשלש חדשים'**. רבי הונא בשם רבי יוסף: לא סוף דבר שלשה חדשים אלא רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם". ואם כן הכא דכתיב **'ויהי בעת לדתה'** ולא **'וימלאו ימיה ללדת'** כמו גבי רבקה, דמשמע להלן למלאים וכאן לחסרים, כדפירש רש"י לקמן, יהיה שלישי ימי עבורא רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם. ואף על גב דאמר רבי יעקב מנהר פקוד בפרק בן סורר ומורה: שמע מיניה מדרבי כרוספדאי דאמר כל ימיו של בן סורר ומורה אינם כי אם שלשה חדשים בלבד, יולדת לשבעה אין עוברא ניכר לשליש ימיה, דאי ניכר לשליש ימיה למה לי שלשה חדשים, בתרי ותילתא סגי. כבר נדחו דבריו ואמרו: "לעולם אימא לך עוברא ניכר לשליש ימיה והכא זיל בתר רובא הוא". ופירש רש"י: "דאזלין בתר רוב נשים שיוולדות לתשעה שאין

עוברן ניכר בפחות משלושה חדשים". ומה שהכריח לרבותינו ז"ל לומר "רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם" ולא אמרו: שני חדשים ושליש סתם, לא שנא שני החדשים הראשונים שלמים ושליש החדש השלישי, לא שנא שלישי החדש הראשון ושני החדשים האחרונים שלמים, הוא מלישנא דקרא דמדקאמר "כמשלש" דמשמע כהשתלש החדשים ולא קאמר "כשלשה". משמע שצריך שישתלשו החדשים בשווי, דומיא דערי מקלט דכתיב בהו "ושלשת". ואמרו שצריך שיהיו משולשין בשווי, מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון. וכן במגילה גבי הטיל בה שלשה חוטי גידין בשוה: "דאמר רב נחמן ובלבד שיהיו משולשין". ואמרו שצריך שיהיו משולשין בשווי מראש הדף עד הגיד כמגיד לחברו, כו'. אף כאן "כמשלש" חדשים צריך שיהיו משולשין בשווי ויהיו שלישי חדשי עבודה, ואין זה אלא ברובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם, שמאחר שרובו ככלו בכל מקום, הוה ליה כאילו שלשתן שלמים, שבזה יהיה השלשה חדשים של שלישי ימי עבודה בשווי.

ומה שהקפידה תורה לומר **"כמשלש"**, להודיענו שיהיה השלישי של חדשי עבור היולדת לשבעה, רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם, ולא שני חדשים שלמים ושלישי החדש האחר, אפשר שיהיה הטעם בזה מפני שאין העובר ניכר בשלישי ימי עבודה אלא כשהיה הרוב מכל חדש וחדש של שלישי ימי עבודה, משום דחדשה גרים. דכהאי גוונא אשכחן בפרק בנות כותיים: "דתנן כמה הוא קשויה, רבי מאיר אומר: אפילו ארבעים וחמישים יום. רבי יהודה אומר: דיה חדשה". פירוש: דיה אם נטהר את הקושי שלה חדש אחד, דהיינו החדש התשיעי, אבל אם קשתה שלשה ימים בתוך אחד עשר ימי זיבה בחדש השמיני, אפילו מקשה והולכת כל תשיעי, הרי זו יולדת בזוב מחמת שלשה ימים של חודש השמיני. "ואמר רב אדא בר אהבה: שמע מיניה קסבר רבי יהודה שיפורא גרים". ופירש רש"י: "כלומר החדש התשיעי גורמת לידת הולד, דמכי עייל הוי זמן לידה, הלכך כל הדמים שרואה בו בקושי אינן אלא מחמת הולד. ואף על גב דאיכא שופי בתרייהו ואפילו בתחילת תשיעי הוי מחמת ולד, דקסבר היולדת לתשעה יולדת למקוטעין". ופירש רש"י: "שיפורא שתוקעין בו בית דין בקדוש החדש". והקשו התוספות: "היכי מוכח מינה דחדש לבנה גרים, דילמא חדש תשיעי של אחר שמונה חדשים של שלשים יום להריונה גרים, אפילו הוא מתחיל מאמצע חדש הלבנה". ותרוצו: "אם כן הוה ליה למימר דיה חדש אחרון, אבל 'חדשה' משמע חדש המבורר, דהיינו חדש הלבנה". ומשום הכי בעינן הכא רובו של כל אחד ואחד מהשלשה חדשים של לבנה.

הרה לזנונים -

הרה שם דבר - מעוברת, כמו "אשה הרה".

אמר זה מפני שמלת "וגם" מורה שהיא פועל כמלת **"זנתה"**, שאלו היתה שם אינו נופל עליה מלת "גם", רק 'זנתה והיא הרה'. ועוד, שתחסר מלת 'היא' לומר: **וגם הנה היא הרה**. ואף על פי כן הוכרח לומר שהוא שם, מפני שאילו היתה פועל היה ראוי להיות הרתה.

ותשרף -

בתו של שם היתה, שהיה כהן, לפיכך דנוה בשרפה.

בבראשית רבה. והא דכתיב **"שבי אלמנה בית אביך"**, פירוש: במשפחת בית אביך, כמו **"בית אהרן ברכו את ה'"**, או באותו הבית שהיה דר בו אביה, לא בבית שדר בו עתה, שהרי שם כבר מת מעת שהיה יעקב אבינו בן חמשים שנה ועכשו היה יעקב יותר מבן מאה שנה. וכן הא דאמרין בפרק אין מעמידין: "זנות בבית דינו של שם גזרו אותו, דכתיב **'ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף'**", אלמא באותה שעה עדיין היה חי, צריך לומר שמפני שקבל יהודה כל התורה כלה מאביו שקבלו מבית דינו של שם, נקרא גם יהודה בית דינו של שם. אבל ההיא דאפרים מקשאה דאמר: "בתו של שם היתה" צריך לומר דפליגא אההיא דפרק קמא דסוטה דאמר: **"בפתח עינים"** שנתנה עינים לדבריה ואמרה יתומה אני" והייתי קטנה כשהשיאוני אמי ואחי ומאנתי בנשואי ער ואונן ואיני כלתו של יהודה. שאפילו אם תמצא לומר שנולדה לו לשם בסוף ימיו עדיין בשעה זו היתה יותר מבת חמשים שנה. או שמא יש לומר דבתו של שם לאו דוקא בתו, אלא בת בנו.

לפיכך דנוה בשרפה.

בבראשית רבה. הרמב"ן ז"ל כתב שרש"י ז"ל הביא הבריתא הזאת ולא פירשה. "ואני לא ידעתי הדין הזה, שבת כהן אינה חייבת שריפה אלא בזנות עם זיקת בעל - ארוסה או נשואה, כמו שמפורש בסנהדרין, אבל בת כהן שומרת יבם שזנתה אינה במיתה כלל, ובין בת ישראל בין בת כהן אינה אלא בלאו גרידא. ואם תאמר שהיה היבום נוהג בבני נח והוא להם בכלל אשת איש ואזהרה שלהן זו היא מיתתן, והלא הם אומרים שיהודה התחיל במצות יבום תחלה וכן מוכיח בסנהדרין שאין יבמה בבני נח חייבת כלל", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין הטעם שאמרו בבראשית רבה "בתו של שם היתה ולפיכך דנוה בשריפה", אלא על מין המיתה, למה בשריפה ולא במין אחר, אבל לא על המיתה עצמה. ופירוש "ולפיכך דנוה בשריפה", כלומר ולא במיתה אחרת, אבל מה שגזרו עליה מיתה נוכל לומר שעשו זה לכבודו של יהודה שהיה נשיא וקצין עליהם והיתה נבלה גדולה להיות כלתו הרה לזוננים, או מפני שהיה הדור פרוץ ופרצה

מצא וגדר בה גדר, כההיא דסנהדרין שאמרו: "מעשה באחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והלקוהו. ואחד שרכב בשבת וסקלוהו. ולא מפני שהיה ראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך". וכן משמע בהדיא מההיא דפרק אין מעמידין דפרך תלמודא: "דרך זנות בית דין של שם גזרו, דכתיב **'ויאמר יהודה הוציאוהו ותשרף'**" אלמא מה שדנוה במיתה משום גזרה הוא ולא מדינא. ואף על פי שאמרו בפרק ארבעה נדרים: "אמר רבי זכריה אמר רבי ישמעאל בקש הקדוש ברוך הוא להוציא הכהונה משם, שנאמר **'ומלכי צדק וגו' והוא כהן'** וכיון שהקדים ברכתו של אברהם לברכתו של מקום שנאמר **'ויברכהו ויאמר ברוך אברם וברוך אל עליון'**. אמר לו אברהם וכי מקדימין ברכת העבד לברכת רבו, מיד הוציאה מאברהם, שנאמר **'נאם ה' לאדני שב לימיני' מה כתיב בתריה 'נשבע ה' ולא ינחם, אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק'**, על דבורו של מלכי צדק". מכל מקום לא נטלה ממנו, אלא מזרעו כדמסיק התם בהדיא: "**והוא כהן לאל עליון'**, הוא כהן ואין זרעו כהן". ואף על פי שאין בתו כהנת, דנוה בשריפה משום כבוד של אביה שהוא כהן, שהרי השריפה שחייבה תורה לבת כהן אינו אלא מפני כבוד אביה, כדכתיב **"את אביה היא מחללת באש תשרף"**. ולפי זה צריך לומר דתמר בתו של שם ממש היתה ולא בת בנו, דבכבוד אביה הקפידה תורה, כדכתיב **"את אביה היא מחללת"** ולא לכבוד אבי אביה. וההיא דאפרים מקשאה פליגא אההיא דסוטה.

פרק לח, כה

הכר נא -

שלש נפשות.

היא ושני בנים שבבטנה. ואף על פי שבאותה שעה לא ידעה אם יש תאומים בבטנה, כדכתיב: **"ויהי בעת לדתה והנה תאומים"**, משמע שלא ידעה זה עד עת לדתה, מכל מקום כיון דאיגלאי מילתא למפרע שהיו תאומים, תפשו בלשונם "שלש נפשות" במקום 'שתי נפשות' שאמרה היא.

פרק לח, כו

צדקה ממני -

צדקה בדבריה ממני היא מעוברת.

הוסיף מלת "בדבריה" אחר מלת **"צדקה"**. גם הוסיף "היא מעוברת" אחר מלת **"ממני"**, מפני שבזולת תוספת מלת "בדבריה" תהיה מלת "צדקה" דבקה עם מלת "ממני", ויהיה פירושו: צדקה יותר ממני, כמו **"ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני"** ואין זה נופל פה, אבל עם תוספת מלת "בדבריה" תהיה מלת **"צדקה"**

דבקה עם מלת בדבריה, שיהיה פירושו שהיא צודקת בדבריה. ומפני שנשארה מלת "ממני" לבדה, ואינה מורה על ענין כלל, הוצרך להוסיף עליה "היא מעוברת". ותהיינה שתי מלות "צדקה ממני" שני משפטים, האחד שצדקה בדבריה, והשני שממני היא מעוברת. וכך הוא גם כן לדעת רבותינו ז"ל שדרשו: "שיצאת בת קול ואמרה: ממני ומאתי יצאו הדברים", רק שבמקום ששני המשפטים יהיו של יהודה, יהיו לדעת רבותינו ז"ל האחד של יהודה והאחר של הקדוש ברוך הוא. ומה שהכריח את רבותינו ז"ל לומר שהאחר הוא של הקדוש ברוך הוא, ולא שיהיו שניהם יחד של יהודה, הוא משום דמנא ידע יהודה לומר ש"ממני היא מעוברת", שמא מתוך שהיתה פרוצה ביותר הפקירה עצמה לכל, כדמשמע מ"איה הקדשה היא בעינים", שפירושו המזומנת לכל - באו עליה גם אחרים ונתעברה מהם, שהרי בסוטה פרק קמא פריך תלמודא הכי, ומשני: "יצאת בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים", כלומר דברים נעלמים שנגזרו לפני בעבורה.

כי על כן לא נתתיה -

כי בדין עשתה על אשר לא נתתיה.

כבר פירשתי זה בפסוק "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים".

יש אומרים: לא הוסיף, ויש אומרים: לא פסק.

טעם האומרים "לא הוסיף", מפני שכבר קיים זרע לבניו ולא רצה להיות עמה יותר, אף על פי שהיתה אשתו גמורה כדת וכהלכה. וטעם האומרים "לא פסק" מפורש בסוטה: "אמר שמואל סבא, חמוה דרב שמואל בר אמי משמיה דרב שמואל בר אמי: כיון שידעה, שוב לא פסק ממנה, כתיב הכא 'ולא יסף' וכתוב התם 'קול גדול ולא יסף'". ופירש רש"י: "כיון שידע בה שהיא צדקת ולשם שמים נתכוונה שוב לא פסק ממנה".

פרק לח, כח

ויתן יד -

הוציא האחד את ידו לחוץ ולאחר שקשרה על ידו השני החזירה.

תיקן בלשונו זה כמה ענינים: אמר "הוציא" במקום "ויתן", מפני שמלת "ויתן יד" משמע שכיון העובר לתת לה ידו, ואין כן האמת רק שהעובר הוציא את ידו לחוץ. גם הוסיף אחר "ויתן יד" מלת "האחד", מפני שלא פירש הכתוב מי משניהם היה המוציא. ולא אמר 'המוציא' או 'הנותן', כמו שאמר גבי "ויגד - המגיד" וגבי "ויאמר - האומר", משום דהתם לאו באנשים מיוחדים קמיירי, אלא סתמא מאן דהוא, אבל הכא בתאומים שבבטנה קמיירי, אלא שלא פירש הי

מנייהו, לפיכך אמר "האחד", שפירושו האחד משניהם. גם הוצרך להוסיף עוד אחר זה "ולאחר שקשרה על ידו השני החזירה" מפני שלא יתכן לומר "ויהי כמשיב ידו" אלא אם כן יאמר תחלה "שהחזירה".

פרק לח, כט

פרצת -

חזקת.

לא מלשון פרצה.

פרק לח, ל

אשר על ידו השני -

כנגד ארבע חרמים.

בבראשית רבה, אבל בסנהדרין פרק נגמר הדין אמרו "ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי", אמר רבי יוסי בר חנינא: מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים: שנים בימי משה ואחד בימי יהושע. רבי יוחנן משם רבי אלעזר בן רבי שמעון אמר: חמשה, ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע". אלמא בין למר ובין למר אינן ארבעה. ושמא יש לומר, דהיא דבראשית רבה לא קמיירי אלא באותן שהיו בימי משה וכרבי יוחנן. ומה שלא רמז הכתוב רק באותן שהיו בימי משה ולא באותן שהיה בימי יהושע, מפני שבאותן שבימי משה לא נענש בהן, שעדיין לא עברו את הירדן. דהתם בעי תלמודא: "ועד השתא מאי טעמא לא איענש, אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר בן רבי שמעון: לפי שלא נענשו על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן".

ויקרא שמו זרח -

על שם זריחת מראית השני.

דכיון דשם פרץ אינו אלא משום מעשה שהיה, צריך לומר נמי ששם זרח אינו אלא משום מעשה שהיה.

פרק לט

פרק לט, א

ויוסף הורד -

ועוד כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר.

אבל בתחלת הפרשה הזאת לא נתן הטעם להפסקת הפרשה אלא על שהורידוהו מגדולתו, מפני שעדיין לא פירש שמלת "ממני" הוא מאמר ה' שיצאת בת קול ואמרה "ממני ומאתי יצאו הדברים", כמו שדרשו רבותינו ז"ל, ולא יתכן לומר שם "מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים".

פרק לח, ג

כי ה' אתו -

שם שמים שגור בפיו.

בבראשית רבה אמרו "רבי נחוניא בשם רבי אחא: מלחש ונכנס מלחש ויוצא. הוה אמר ליה אדוניו: מזוג רותחין, והיו רותחין. מזוג פושרין, והיו פושרין. אמר לו: יוסף מה תבן בעפרוים אתה מכניס, וקרחים בכפר חוניה, וגוזזין בדמשק, וחרשים במצרים, בתר חרשים חרשים. אתמהא עד היכן. רבי חוניה בשם רבי אחא אמר: עד שראה שכינה עומדת על גביו, הדא הוא דכתיב **'וירא אדוניו כי ה' אתו ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף'**". פירוש: מלחש ונכנס מלחש ויוצא: שהיה מזכיר שם שמים בפיו, ואדוניו היה חושב שהוא חרש ואמר לו בתר חרשין חרשין בתמיהא, כלומר וכי במצרים שהיא מלאה חרשין אתה מביא חרשות. "ועד היכן" היה טועה אדוניו בזה "עד שראה שכינה עומדת על גביו", פירוש: עד ששמע שכל אותן הלחישות שהיה לוחש בפיו לא היו אלא שם שמים שהיה שגור בפיו, וזו היא השכינה העומדת על גביו, זהו הפירוש הנראה מלשון הבראשית רבה. אבל הרמב"ן ז"ל כתב "שם שמים שגור בפיו לשון רש"י, ואינו נראה". והוצרך לפרש לשון הבראשית רבה באופן אחר, ואמר: "בעבור היות אדוניו מצרי ולא ידע את ה', אמרו חז"ל, כי בראותו הצלחתו הגדולה היה חושב שבדרך כשפים הוא נוהג כאשר בבני ארצו, עד שראה שהוא מאת עליון במראה שנראת לו בחלום או בהקיץ בעמוד ענן וכיוצא בו לכבוד הצדיק". ומה יעשה במאמר "לוחש ונכנס לוחש ויוצא", אותן הלחישות מה היה אם לא שהיה שם שמים שגור בפיו, כדברי הרב. והרי בתנחומא אמרו בהדיא: שכשראהו פוטיפר מתפלל אמר לו: מה אתה מלחש, שמא כשפים אתה עושה. השיבו: אני מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא למצא חן בעיניך, לפיכך כתב **"וירא אדוניו כי ה' אתו"**.

פרק לט, ו

כי אם הלחם -

היא אשתו.

בבראשית רבה. וכן כתוב אחר זה **"כי אם אותך באשר את אשתו"**. ופירוש **"אשר הוא אוכל"** - טרם קחתו את יוסף, כי לא נסתרס רק אחר לקיחתו כדאיתא

בבראשית רבה. ומלת "הוא" איננה מלת המציאות המורה על הזמן ההווה, כי אם על הכנוי. ופירושו: הלחם אשר הוא היה אוכל, וחסר מלת היה המורה על הזמן העובר, כמו **"ופרעה חולם"** - היה חולם. ומה שפירש רש"י גבי

"כדברים האלה עשה לי עבדך - בשעת תשמיש אמרה לו כן"

צריך לומר שהיה משתמש עמה במעשה חדודין כמו הנשים המסוללות. וכן נראה ממה שאמר אחר זה: וזהו שאמרה "כדברים האלה עשה לי עבדך - ענייני תשמיש כאלה" וענייני תשמיש הן החדודין, לא התשמיש עצמו. ולכן מה שהקשה הרמב"ן ז"ל על דברי רש"י ז"ל שהוא מבראשית רבה באומרו בשעת תשמיש אמרה לו כדברים האלה - ענייני תשמיש, ואמר: "ואני תמיה, כי אדוני יוסף סריס היה, ואשתו בנעוריו נשאה והן דרשו בבראשית רבה שלא לקח את יוסף אלא לתשמיש וסרסו הקדוש ברוך הוא בגופו. ועוד, איך תפגום את עצמה ותמאס בעיני בעלה לאמר לו כי זנתה באונס או ברצון, וראוי היה שיהרגנה, כי למה לא צעקה מתחלה ויברח כאשר עשתה בסוף. והנה לאנשי ביתה לא אמרה רק **'בא אלי לשכב עמי'** לא ששכב עמי, אלא שבא לעשות כן וצעקתי וברח, וכל שכן שהיה ראוי להסתיר הדבר מבעלה", אינו כלום. כי פירוש בשעת תשמיש, מעשה חדודין כדרך הנשים המסוללות. ופירוש ענייני תשמיש, חדודין, לא התשמיש עצמו. ולכן לא יחוייב מאמרו "כדברים האלה עשה לי עבדך" אלא שעשה לי ענייני תשמיש, שהם חבוק ונשוק וכיוצא בהן. וזהו שאמרה לאנשי ביתה **"בא אלי לשכב עמי"** ולא ששכב ממש עד שיתמה איך תפגום את עצמה ותמאס בעיני בעלה לאמר לו שזנתה.

וכן מה שטען החכם רבי אברהם אבן עזרא ז"ל ואמר: "יש אומרים כי פירוש **"כי אם הלחם אשר הוא אוכל"** הוא כנוי לשכיבת אשתו, וזה רחוק, כי אדוני יוסף סריס היה". אינה טענה כלל, כי על דרך הדרש יש לומר שפירוש "אוכל" - היה אוכל טרם קחתו את יוסף. ועל דרך הפשט יש לומר שפירוש "סריס פרעה" כתרגומו: "רבא דפרעה", וכמוהו **"והיו סריסים בבית מלך בבל"** או שהיה סריס בצים לא סריס הגיד, כמו שפירש הרד"ק ז"ל.

ויהי יוסף יפה תואר -

כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו.

בבראשית רבה. דאם לא כן מה ענין זה לכאן, אם תאמר משום **"ותשא אשת אדניו"** הבא אחריו, לומר שבעבור יופיו חשקה בו, כדפירש הרמב"ן ז"ל, לא היה לו לומר אחר **"ויהי יוסף יפה תואר"** - **"ויהי אחר הדברים"**, מאחר שאין יופיו מכלל הדברים שעברו, אבל לפי רבותינו ז"ל שהיה אוכל ושותה ומסלסל בשערו, אתיא שפיר, כי גם זה מכלל הדברים שעברו הוא.

פרק לט, ז

ותשא אשת אדוני -

כל מקום שנאמר אחר סמוך.

כלומר ואל יקשה עליך ממה שאמרו רבותינו ז"ל :

"אמר הקדוש ברוך הוא אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה

בך את הדוב, מיד 'ותשא אשת אדוני'".

וכאן כתוב **"אחר הדברים האלה ותשא"**, דמשמע שעבר זמן רב ולא "ותשא"

מיד, ש"כל מקום שנאמר אחר סמוך" הוא.

פרק לט, ט

וחטאתי לאלהים -

בני נח נצטוו על העריות.

ויהי פירוש **"וחטאתי לאלהים"** - ועוד כי אחטא לאלהים על דבר העריות חוץ

מהבגידה אשר אבגוד לאדני. כי לא יתכן לומר שמאמר **"וחטאתי לאלהים"** הוא

מפני הבגידה הנזכרת, כי לא יתכן שיאמר לה הפחד שיש לו מה' מצד הבגידה

ולא הפחד שיש לו מה' מצד גלוי העריות, שהוא בחיוב מיתה. ומה שתלה חטא

העריות בצווי בני נח, ולא בצווי ישראל בהר סיני שהיה נוהג בו הוא וכל אחיו על

פי קבלת אבותיו אברהם ויצחק ויעקב, הוא מפני שהספור הזה היה לאשת אדניו

שאינה יודעת רק העריות שנצטוו בה בני נח, לא שנצטוו בהם ישראל.

פרק לט, י

לשכב אצלה -

אפילו בלא תשמיש.

דאם לא כן "לשכב עמה" מבעי ליה, כמאמרה **"שכבה עמי"**.

להיות עמה -

לעולם הבא.

בתנחומא פירש לעתיד לבא. ובבראשית רבה.

"ולא שמע אליה וגו'" - שלא יהיה עמה בגיהנם לעתיד לבא.

"להיות עמה -

בעולם הבא",

בגיהנם, בחלקה.

פרק לח, יא**כהיום הזה -**

כלומר כאשר הגיע יום מיוחד כו'.

תנחומא. כלומר "כהיום הזה" הראוי לזה הפועל.

פרק לח, יד**עברי -**

מעבר הנהר מבני עבר.

אבל מעבר הנהר שלא מבני עבר, או מבני עבר שלא מעבר הנהר, אינו נקרא עברי. ומפני שאין משפחה שיש בה שניהם חוץ ממשפחת אברהם אבינו עליו השלום, לפיכך לא נקראת שום משפחה "עברי" חוץ ממשפחת אברהם. אבל משפחת נחור אף על פי שהיתה מבני עבר, לא נקראת בשם עברי, שלא יצא מעבר הנהר. ומשפחת ישמעאל ובני קטורה לא נקראו עברי, אף על פי שהם ממשפחת אברהם, מפני שלא נקרא זרע אברהם אלא יצחק לבדו, שנאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע". ומשפחת עשו גם כן לא נקראת עברי, אף על פי שהוא מזרעו של יצחק הנקרא זרע אברהם, מפני שכתוב "כי ביצחק יקרא לך זרע" ודרשו רבותינו ז"ל 'ביצחק' ולא כל יצחק.

פרק לט, טז**אדניו -**

של יוסף.

לא של "בגדו" הסמוך לו, כי אחריו "ותדבר אליו וגו' בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו". ויש מפרשים: בעבור שהוא ספור של אשת אדניו כדכתיב "ותנח בגדו אצלה" והיה ראוי לומר 'עד בא אדניה' או 'עד בא בעלה', ואמר "עד בא אדניו", והיה עולה על הדעת לומר שבא "אדניו" פה במקום 'אדניה', הוכרח לומר שכנוי אדניו שב אל יוסף, ואם לא נזכר פה.

פרק לט, יז**בא אלי -**

לצחק בי העבד העברי.

פירוש: "לצחק בי" דבקה עם "בא אלי", לא עם "אשר הבאת לנו", כי לא הביאו לצחק בה.

פרק לט, כב**הוא היה עושה -**

כתרגומו במימריה הוה מתעביד.

לא שהיה עושה הוא מה שהיו רוצים הם לעשות, שאם כן היה הוא המשרת להם, ומאי "ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר" דקאמר. ופירוש "הוא היה עושה" הוא היה המצוה לעשות, כי המצוה לעשות יקרא עושה, כמו "ועשית שולחן" "ועשית מנורת זהב".

פרק לח, כג**באשר ה' אתו -**

בשביל שה' אתו.

ובי"ת "באשר", כבי"ת "ויעבוד יעקב ברחל". כי לא יתכן לפרש הבי"ת כמשמעו, כמו שפירושו במקום אשר תלכי אלךון, אף כאן בדבר אשר ה' אתו, כי אחריו "ואשר הוא עושה ה' מצליח בידו" שפירושו: וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו, לא שיש מהם שה' אתו ויש מהם שאין ה' אתו.

פרק מ**פרק מ, א****חטאו -**

זה נמצא זבוב בפיילי פוטירין שלו.

פירוש: בכוס שנתן למלך לשתות. דפירוש פיילי: כוס, כמו שאמרו גבי סוטה "היה מביא פיילי של חרש חדשה", ותרגום "בספל אדירים - בפיילי גיברייא", ותרגום "כוס התרעלה - פיילי כוסא דלווטא", ותרגום "השותים במזרקי יין - דשתיין בפיילי חמרא", אף כאן פירוש פיילי: כוס. וזהו שפירש אחריו "פוטירין שלו" שכוס בלשון יון פוטיר". ומה שאמרו: "זבוב נמצא בתוכו" ולא נימא נמצא בתוכו, משום ד"זבוב אונסא, ונימא פשיעותא", כדאיתא בגיטין פרק קמא. ולפי שהזבוב אונסא, הושב שר המשקים על משקהו, ולפי שהנימא היא פשיעותא, נתלה שר האופים שנמצא צרור בגלוסקין שלו, דומיא דנימא. ומה שאמרו: "זבוב אונסא נימא פשיעותא", הוא משום דנימא ודאי מעיקרא היתה בו, כי אין הנימא פורחת באויר עד שנאמר שבעת נתינת הכוס ליד פרעה נפלה בו מאליה, אבל הזבוב שהוא פורח באויר יש לומר שבעת נתינת הכוס ליד פרעה נפל בו מאליו.

פרק מ, ד

אתם -**להיות אתם.**

הוסיף מלת "להיות" להורות על שפקידותו זאת היתה כדי לשרתם, כי בזולת התוספת הזאת לא ידענו לאי זה ענין היתה הפקידות הזאת. כי קודם זה כבר היה יוסף אסור ואחר כך נתן את שר המשקים ואת שר האופים במקום שהיה יוסף אסור שם, ועל כרחך לומר שהפקידות הזאת אינה רק לענין מה. ומלת "להיות" מורה להיות אתם בשרותם.

ויהיו ימים במשמר -**שנים עשר חדש.**

דילפינן מ"ימים תהיה גאולתו" מגזרה שווה דימים ימים, כדאיתא בפרק אף על פי. אבל לא מימים ד"עד חדש ימים" משום דדנין ימים סתם מימים סתם ואין דנין ימים סתם מימים שנאמר בהן חדש.

פרק מ, ה**ויחלמו חלום שניהם -****ויחלמו שניהם חלום.**

פירוש: שכל אחד משניהם ראה חלום, לא שחלמו חלום של שניהם, כפי המובן ממצב הכתוב, שפירושו שכל אחד ראה חלום של שניהם, דהיינו שלו ושל חברו. אבל רבותינו ז"ל דרשוהו כמשמעו, שכל אחד ראה חלום של שניהם. אך במקום שיאמרו שראה חלומו וחלום חברו אמרו: "שראה חלומו ופתרון חלום חברו", ממה שכתוב **"וירא שר האופים כי טוב פתרו"** ולולא שראה בחלומו גם את פתרון חלום חברו, היאך ידע כי טוב פתרו. ואף על פי שמאמר **"ויחלמו חלום שניהם"** לא משתמע אלא שכל אחד ראה חלומו וחלום חברו, אין הזק מזה, כי פתרון החלום הוא החלום עצמו. אך קשה מ"איש חלומו בלילה אחד" שלפירושם היה לו לומר 'איש חלומו וחלום חברו בלילה אחד'. ושם יש לומר, שחלומו וחלום חברו שניהם יחד נקראו חלומו, מפני שראה את שניהם בחלום אחד.

איש כפתרון חלומו -**חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליהם.**

פירוש: חלום הדומה לדבר העתיד לבא עליהם, שהדבר ההוא נקרא פתרון בהקש אל החלום. ואילו אמר 'איש פתרון חלומו' בלתי כ"ף הדמיון, היה המובן ממנו שכל אחד ראה בחלומו הדבר העתיד לבא עליו, כפי מה שנגלה באחרונה - אחר שבא עליו, לא שהחלום היה דומה למה שבא עליו באחרונה, עד שיובן עניינו

מן החלום טרם בואו עליו, שאז לא היה נחשב לחכמה הפתרון שפתר להם יוסף, עד שיקרא פותר חלומות מאחר שאין החלום מורה עליו, אבל היה נחשב לאיש שיצאו דבריו אמת על צד המקרה וההזדמן. אבל בהיות החלום דומה למה שבא עליו באחרונה, אז יחשב פתירתו לחכמה, להיותו יודע לפרש פרטי החלום על פרטי הענין שבא עליו באחרונה, על כן הוצרך הכתוב לומר "כפתרון חלומי חלמו" בכ"ף הדמיון, להורות שהיה החלום דומה לפתרון ומורים כל פרטי החלום על כל פרטי הענין וראוי לזה שיקרא פותר חלומות.

פרק מ, י

כפורחת -

דומה לפורחת.

פירוש: כ"ף "כפורחת" הוא כ"ף הדמיון, ואיננו ככ"ף "כעלות המנחה", "כצאתי את העיר" שהוא במקום כאשר, כי לא תמצא כ"ף כזאת רק על המקור לא על הפועל. ופירוש "ויהי כמשיב ידו" - כדמות משיב ידו, ופירושו שלא היתה לו כונה בזה, רק מפני שהוציא ידו ואחר כך שקשרה בחוט השני, הכניסה מיד ונראה כאילו היה זה בכונה, כנה הוצאת היד בשם נתינה, והכנסתה - בשם השבה. והמתרגם שתרגם

"כפורחת - כדאפרחת"

תרגם הענין לא המלות. והראיה שתרגם "פורחת" הבינוני: "אפרחת", שהוא פועל עבר. גם הוסיף לומר:

"אפיקת לבלבין"

שפירוש הוציאה לולבין, שכל זה הוא תרגום של פורחת, כדפירש רש"י, לא של מלת "עלתה" כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, דאם כן אין טעם למלת "נצה" לבדה.

נראה לי בחלומי כאילו היא פורחת.

פירוש: הכ"ף של דמיון שבמלת פורחת אין הדמיון ההוא על פריחת הגפן, לומר שנעשה לגפן פועל דומה לפריחה. אלא על החלום, שנדמה לו בחלומי שהיתה פורחת ממש כפריחת הגפן בלי שום שינוי ודמיון. ומפני שלא ראה זה בהקיץ אלא בחלום, שהוא פועל דמיוני, אמר "כפורחת" - כדמות פורחת, כלומר שנדמה לו כן, ולא שהיה שם גפן פורחת בפועל, כי הדמיון אינו נופל אלא על בעל החלום, לא שהגפן שראה בחלומי היתה כדמות פורחת.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, שאם היה מדבר במדמה מפני שהם דברי חלום, היה אומר 'והנה כגפן לפני ובגפן כשלושה שריגים', והכ"ף הזו אינה בחלום שר האופים ולא בחלום פרעה, ולמה ידמה בזה יותר מכל האחרים, אבל יאמר

בכלם 'והנה', והוא הדמיון שטעמו כאילו". ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען "שם היה מדבר במדמה מפני שהם דברי חלום היה אומר 'והנה כגפן לפני ובגפן כשלשה שריגים' כמו ששם הכ"ף במלת '**כפורחת**', אינה טענה, כי בעל הלשון כשירצה להורות על הדמיון פעם ישתמש עם כ"ף ופעם במלת 'הנה', ולכן שם מלת "והנה" על מלת גפן ואמר "**והנה גפן לפני**" במקום כגפן לפני, ומלת "**והנה**" מושכת עד שלשה שריגים כאילו אמר: והנה בגפן שלשה שריגים. ובמלת "**כפורחת**" נשתמש עם כ"ף הדמיון במקום והנה. ומעתה מה שטען עוד "שהכ"ף הזו אינה בחלום שר האופים ולא בחלום פרעה ולמה ידמה בזה יותר מכל האחרים", אינה טענה, כי שם נשתמש במלת הנה המורה על הדמיון במקום שנשתמש פה עם הכ"ף וזה וזה יכשר.

ואחר הפרח עלתה נצה ואחר כך הבשילו.

ולא שראה הכל יחד, כמובן מן הכתוב, דאין מראים לו לאדם פיל דקאי אפומא דמחטא, כדאיתא בפרק הרואה.

פרק מ, יב

שלשת ימים הם -

סימן הם לך לשלשה ימים.

לא שהם עצמם שלשת ימים כנראה מלשון הכתוב.

פרק מ, יג

ישא פרעה את ראשך -

כשיפקוד שאר עבדיו לשרת לפניו בסעודה.

אמר זה מפני שפירש "ישא" מלשון חשבון, כי לא יתכן להיותו דומיא דשר האופים, מפני שכתוב אחריו "**והשיבך על כנך**". ואי אפשר לומר: ימנה את ראשך אם לא שימנה גם אחרים עמו, כי המנין לא יפול על האחד לבדו. ועוד, כי אחר זה כתוב "**וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האופים בתוך עבדיו**". ואמר "בסעודה" מפני שכל הנמנין במנין אחד הם כל אותם שהם ממין עבודה אחת. ומפני שאלה השרים הם ממין עבודת הסעודה אמר כשיפקוד שאר עבדיו לשרת לפניו בסעודה ימנה גם אתכם.

פרק מ, יד

כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך -

אשר אם זכרתני אתך מאחר שייטב לך.

שמלת "כי" משמשת בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא, כדאיתא בשילהי גיטין ובפרק קמא דראש השנה. ושם פירש רש"י: "כגון אלו שאין אתה יכול לפותרן בלשון מפני ונפתרין בלשון כאשר, כמו 'כי יאמרו אליכם בניכם', 'כי יהיה להם דבר', כלם לשון אם הם". משמע שהוא סובר שמלת "כי" כשהיא מתפרשת בלשון אם, כאלו מתפרשת בלשון אשר. וכן כתב בפירוש גבי "כי יאמר הורידו את אחיכם - כי משמש בלשון אם ואם משמש בלשון אשר, כמו 'עד אם דברתי דברי', אף כאן "כי אם זכרתי" אשר אם זכרתי. והוא טעם למה שלמעלה הימנו, כאילו אמר: שכל כך תעלה במעלה לפני המלך עד אשר אם תזכרני, אחר שייטב לך בעת שרותך לפניו, ותעשה עמי חסד שתזכרני אליו, תוציאני מן הבית הזה. ווי"ו "והוצאתני" כוי"ו "אם בחוקותי תלכו ונתתי". ומה שפירש "כאשר ייטב לך - מאחר שייטב לך", הוא מפני שאין מדרך מוסר שיזכירו מיד בעת שייטב לו, רק אחר כך בעת שהוא עומד ומשרת לפניו.

פרק מ, כ

יום הולדת את פרעה -

יום גנסייא.

פירוש: יום הלידה, כי הלידה נקראת בלשון יון ינישייא והיו"ד והגימ"ל שוין במבטא, והשי"ן בלשון יון הוא סמ"ך בלשוננו.

פרשת מקץ

פרק מא

פרק מא, א

מקץ -

כתרגומו מסוף וכל לשון קץ סוף הוא.

אמר "כתרגומו מסוף" לפרש המלה. ואף על פי שנכתבה קודם זה בכמה מקומות "קץ כל בשר", "מקץ ימים", "מקץ עשר שנים", אין קושי מזה, כי כמוהו רבים. ואמר "כל לשון קץ סוף הוא" להורות שאין לשון קץ מלשון קצה, כי מלת קצה מתפרשת על פנים רבים - פעם סוף, כמו "מקצה שלש שנים", פעם קצה כמו "כרוב אחד מקצה מזה", פעם קצת כמו "מקצה אחיו לקח", ואלו לשון קץ לעולם סוף הוא, והיינו דמסיים "וכל לשון קץ סוף הוא", כלומר ואם כן אי אפשר לומר שהוא מלשון קצה. וליכא לאקשווי מקרא ד"מקץ שבע שנים תעשה שמטה" שפירושו מתחלת השנה השביעית, כדכתיב "והשביעית תשמטנה ונטשתה",

משום דקרא ד"מקץ שבע שנים תעשה שמטה" בהשמטת כספים קמיירי, והשמטת כספים אינה משמטת אלא בסופה, כדתינא בספרי דבי רב. והא דתינא בגיטין פרק השולח: "רבי אומר: 'וזה דבר השמטה שמוט' בשתי שמטות הכתוב מדבר אחת שמטת קרקעות ואחת שמטת כספים", אינה אלא להקשא בעלמא, לומר לך בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים, בזמן שאין אתה משמיט קרקע אין אתה משמיט כספים. דאי לאו הקשא, הוה אמינא כיון דהשמטת כספים חובת הגוף היא נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, קא משמע לן הקשא ללמד דלא נהגא אלא בזמן שמטת קרקעות, כדאיתא התם.

אבל החכם רבי אברהם אבן עזרא אמר: "וטעם 'מקץ שבע שנים תעשה שמטה' בתחלת השנה והעד 'הקהל את העם'. ויש לתמוה ממנו, שאם פירוש 'מקץ שבע שנים' - מתחלת שבע, תהיה אם כן השמטה בשנה הראשונה מהשבע, שהיא קצה כל השבע, לא בתחלת השנה השביעית. ואם ישיב ששמיטת כספים היא בתחלת שבע שאחר שבעה שני השמטה הקודמים, מה יאמר בפרשת הקהל שכתוב בו "במועד שנת השמטה". ומה שאמרו בספרי: "'מקץ שבע שנים' יכול מתחלת השנה, הרי אתה דן: נאמר כאן 'קץ' ונאמר להלן 'קץ', מה 'קץ' האמור להלן בסופה אף 'קץ' האמור כאן בסופה". אינו רוצה לומר יכול פירוש "מקץ שבע" מתחלת שבע, מפני שאם תאמר תחלת השנה הראשונה שאחר השבע הראשונות, היינו "מה להלן בסופה אף כאן בסופה", שפירושו בסוף השבע שנים הראשונים, שהיא תחלת השבע שאחר השבע, ומאי "יכול" דקאמר, ואם תאמר מתחלת השבע הראשונות, זה לא יעלה על הדעת. ועוד, שאם נסתפקו בפירוש "מקץ" אם פירושו מתחלה או מסוף מה קץ האמור להלן סוף אף קץ האמור כאן סוף מיבעי ליה. אלא על כרחך לומר לעולם "מקץ" סוף הוא, רק שנפל הספק אם סוף השבע הוא סוף כל השבע ותהיה שמטת כספים בסוף השנה השביעית, או סוף השבע היא השנה השביעית ותהיה שמיטת כספים מתחלת השנה השביעית. ויתכן לפרש גם כן דברי החכם אבן עזרא שיהיה פירוש "מקץ שבע" מסוף שבע, רק שיהיה פירושו השנה השביעית, ותהיה שמטת קרקעות ושמטת כספים מתחלת השנה השביעית על פי הפשט, שלא כדעת רבותינו ז"ל, ושיהיה פרשת הקהל גם כן בתחלת השנה השביעית על פי הפשט שלא כדעת רבותינו ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל פירש דברי החכם שיהיה פירוש "מקץ" מתחלה, כי יש מקץ תחלה ויש מקץ סוף לדעת המפרשים וטען מה שטען. והא דכתיב בירמיה "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך", דמיירי בתחלת השנה השביעית, מדכתיב בתריה "ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך" שלא יתכן לפרשו מסוף שבע והיא השנה השביעית שכבר באה הגזרה שווה ולמדתנו שסוף השבע הוא סוף השנה השביעית. ואם כן על כרחך לומר שפירושו מתחלת שבע,

דאם לא כן איך אפשר שישלחו העבד בסוף שבע והרי הכתוב אומר **"ובשביעית יצא לחפשי חנם"**. כבר תרצו בזה בשילהי מסכת ערכין: "אמר רב נחמן בר יצחק: שש לנמכר, ושבע לנרצע". ופירש רש"י: "שש לנמכר - כדכתיב: **'שש שנים יעבוד'**. ושבע לנרצע - שהנרצע אינו יוצא עד היובל, ואם נרצע ופגע בו יובל בשנת שמינית למכירתו יוצא ביובל, שהוא סוף שבע".

על היאר -

כל שאר נהרות אינם קרויים יאורים חוץ מנילוס.

אבל נהר חדקל שכתוב בו **"אחד הנה לשפת היאור ואחד הנה לשפת היאור"**, אין זה אלא דברי מחזה, שנדמה לו כדמות יאור ולכן לא נקרא כן בשום מקום, וה"א **"היאור"** שב אל הנהר הנזכר, וקראהו יאור לפי המחזה. גם יתכן שהיה שם יאור ידוע להם סמוך לנהר חדקל והיו המלאכים עומדים שם, לא על נהר חדקל שהיה עומד הוא.

אבל הרמב"ן ז"ל חשב כי הרב ז"ל לא זכר אותו וישכחהו. ומה שטען עוד מדברי המתרגם שתרגם: "יאור - נהרא" וחשב שהוא פירוש מלה, אינה טענה, כי המתרגם שומר הטעמים לא המלות, כי כן כתב הוא עצמו בפרשת קרח "ואנקלוס שתרגם: **'ויקח' - ואתפליג'**, פתר הענין לא הלשון, כמנהגו במקומות רבים, וכן תרגם: **'על דבר קרח - על פלוגתא דקרח'**, ותרגם: **'בדבר בלעם - בעצת בלעם'**, כי הוא מזכיר העניין כתרגומו". והתימה ממנו, כי הוא עצמו אמר ששם הנהר אינו מורה רק על הטבעי, ושם היאור כולל הטבעי והבלתי טבעי - העשוי בידי אדם, כמו שכתב. והנה לדעתו "כלם יקראו יאורים, הגדולים נקראים נהרות ויאורים, ואלו העשויים חפירות ארוכות בידי אדם גם הם יקראו יאורים". ואם כן אין פירוש "יאור" נהרא, אחר ששם הנהר אינו נאמר רק על הטבעי ושם היאור נאמר על הטבעי והבלתי טבעי, ולא פירוש יאוריהם - אריתיהון, אחר ששם הארית אינו נאמר על הנהר הגדול כלל, ושם היאור נאמר על הנהר הטבעי ועל הבלתי טבעי העשוי בידי אדם, רק שניהם יחד הם פתרון ענין לא פירוש מלה. ואף אם יאמר ששם הארית גם כן הוא שם כולל כשם היאור, עדיין יהיה תרגום "יאור - נהרא" פתרון עניין לא פירוש מלה, כאשר נראה מדבריו ז"ל. ועוד מאחר שהוא מחוייב שיודה שאין התרגום של "יאור" בשניהם יחד פירוש מלה, אחר שפעם מתרגם היאור נהרא ופעם מתרגם היאור ארית, מי הגיד לו שתרגום יאור נהרא הוא פירוש מלה, ותרגום "יאוריהם" - אריתיהון הוא פתרון ענין ולא ההפך, אדרבה איפכא מסתברא, שאז יהיה לנהר וליאור שם בלשון ארמי: שם הנהר נהרא, ושם היאור ארית, אבל אם יהיה ההפך, לא יהיה שם בלשון ארמי ליאור כלל, כי תרגום

יאור - נהרא הוא החלק האחד משני חלקי היאור הנכללים בו, שהם הטבעי והבלתי טבעי, לא הכולל הטבעי והבלתי טבעי כשם היאור.

פרק מא, ב

יפות מראה -

סימן הוא לימי השבע.

לא בא הרב לפתור חלומות, רק מפני שבפתרון יוסף אינו מובן רק פתרון הבריאות והדלות, לא על טוב המראה ועל רוע המראה, לפיכך הוצרך לומר שבכלל פתרון הבריאות והדלות נכלל גם זה. כי כמו שהבריאות והשומן הוא סימן על השבע מצד היותו נמצא תמיד בזמן השבע לרובי המאכל שבזמן ההוא, והדלות והכחישות הוא סימן על הרעב, מצד היותו נמצא תמיד בזמן הרעב למיעוט המאכל שבזמן ההוא. כי טוב המראה הוא סימן על השבע, מצד היות פני כל בריה יפה בחברתה בזמן השבע, שאז כל אדם מקבל המבקש ממנו מחסורו בסבר פנים יפות ונותן לו די מחסורו אשר יחסר לו, וההפך בזמן הרעב.

באחו -

באגם כמו ישגא אחו בלי מים.

ופירוש "אגם" הוא המקום שגדלים בו קנים כמו שפירש בפרשת בשלח. וראיתו שאם תאמר שהוא מורה על הקנה הגדל באגם, יהיה ב"ת "באחו" נוסף, ולכן יהיה פירוש "ישגא אחו בלי מים" - יתהוה אגם בלי מים. כי כמו שלא יתכן שיתהוה הגומא הגדל בו רק עם הביצה, כן לא יתכן שיתהוה המקום שגדלים בו קנים רק עם המים, ובהעדר המים יכרתו שניהם יחד, "על כן קנה וסוף קמלו". ונקרא הויית המקום שגדלים בו קנים בשם רבוי, כמו שנקרא הויית הגומא בלשון גדול באמרו "היגאה גומא בלא ביצה", כי לא יתכן לפרשם כמשמעם מלשון רבוי וגדול, מפני שיחוייב מזה שגדול הגומא ורבוי האגם אי אפשר בלי מים, אבל הוייתם אפשר בלי מים, ואין הדבר כן, הלכך על כרחך לומר שפירוש "ישגא" ו"יגאה" אינו אלא על צד הכנוי, שכנה הוייתם בשם גדול ורבוי. ומהתמה על הרמב"ן ז"ל שטען ואמר: "ואיננו נכון כי אחו שם העשב הגדל, כמו 'היגאה גומא בלא ביצה, ישגא אחו בלי מים, עודנו באבו לא יקטף' והנה איננו האגם". כי לא יחוייב שיהיה האחו שם העשב כמו הגומא, וכפל הענין במלות שונות, כי יתכן שיהיה זה להשוואה, כי כמו שאי אפשר הויית הגומא בלא ביצה, כן אי אפשר הויית האגם בלי מים. ואם בעבור "עודנו באבו לא יקטף" הבא אחר "ישגא אחו בלי מים" המורה על העשב, יתכן שיהיה שב אל הגומא שבראש המקרא, כמו שפירשו הרד"ק בשרש אבב. והנה החכם רבי אברהם אבן עזרא שהוא ראש

הפשטנים פירש: "**באחו** - עמק שבו צמחים" וכן פירש אותו הרד"ק ז"ל בשרש אחה ואמר: "או יהיה מקום הצמח נקרא על שמו, והבי"ת משמשת".

פרק מא, ג

ודקות בשר -

טינבא"ש בלעז לשון דק.

פירוש: כמו שטינבא"ש בלעז הוא מלשון דק והן אומרים אותו על הבשר הכחוש אף על פי שאין לשון דק נופל בו, כך נאמר "**ודקות בשר**" בלשוננו, ואין לתמוה מזה.

פרק מא, ד

ותאכלנה -

הוא סימן שתהא כל שמחת השבע נשכחת בימי הרעב.

כי האכילה, ואם היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון שהוא הויית הניזון, הוא מורה גם כן על השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה. והרב ז"ל סובר שמה שהראו לו בחלומו שאכלו הפרות הרעות את הטובות איננו בבחינת הויית הנזון, רק בבחינת השחתת המזון והעלמתו. וראיתו מחלום השבלים, שהראו לו שבלעו השבלים הדקות את השבלים הטובות, שאין מזה תועלת לבולע, רק שהבלוע נשחת ונעלם מעיני כל חי. ולכן גבי "**ונשכח כל השבע**" פירש "הוא פתרון הבליעה" ולא פתרון האכילה, מפני שמשם לקח הראיה על ש"**ותאכלנה**" מורה על השחתת המזון ולא על הויית הניזון. ואלו גבי "**ולא יודע השבע**" פירש ש"הוא פתרון '**ולא נודע כי באו אל קרבנה**'" הכתוב בפרות ולכן צדקו בזה דברי הרב ז"ל. ולא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל ש"ותאכלנה" מורה על הויית הניזון ו"הוא סימן שיאכלו שנות הרעב את שנות השבע" ודחה את דברי הרב שאמר "**ונשכח כל השבע** - הוא פתרון הבליעה".

פרק מא, ה

בקנה אחד -

טודי"ל בלעז.

פירוש: כמו שיאמר בלשון לעז שם טודי"ל, שפירושו קנה, על הגבעול מפני דמיון מה, כן יאמר בלשוננו, ואין לתמוה.

בריאות -

שיינא"ש בלעז.

פירוש: כמו שיאמר בלשון לעז על השבלים שם שיינא"ש המורה על הבריות, אף על פי שאינו נופל רק על הבעלי חיים, כן יאמר גם כן בלשוננו, ואין לתמוה.

פרק מא, ו

שדופות -

הליד"ש בלעז.

פירוש: כמו ששם הליד"ש המורה על השדפון נאמר גם על הצמחים, אף על פי שאינו נופל רק על הבעלי חיים, כן יאמר גם כן בלשוננו, ואין לתמוה.

שקיפן קדום חבוטות.

הוצרך לפרש פה דברי המתרגם, להודיע שהוא סובר שאין פירוש "שדופות" מלשון שדפון כפי הפירוש הראשון עד שיצטרך לומר שנקראו הצמחים כן כמו הליד"ש בלע"ז, רק הוא מענין הכאה.

קדים -

רוח מזרחית שקורין ביש"א.

הוצרך לזה מפני שבכל פאה מארבע פאות העולם יש בה שלשה מיני רוחות, ואין מכל אותן השלש רוחות של הפאה המזרחית משדפת הצמחים רק האחת מהן הנקראת ביש"א.

פרק מא, ז

והנה חלום -

והנה נשלם חלום והוצרך לפותרים.

לא כמו ביקצה הראשונה שעדיין היה משתדל לישן אולי ישלים חלום, כי עכשו ביקצה השנית שהיתה סמוך לבקר ונתיאש כבר מהשינה, שפט שכבר נשלם החלום והוצרך לפותרים. ויהיה פירוש "והנה חלום" - חלום שלם. אבל אין לפרש "והנה חלום" ולא כמו שהיה חושב טרם היקצה שהיה כל זה בהקיץ, כמו "ויהי בבקר והנה היא לאה" שקודם זה היה חושב שהיא רחל, מפני שכן הוא דרך כל החולמים, ומה צורך לכתוב זה פה.

פרק מא, ח

ותפעם רוחו -

ומטרפא רוחיה מקשקשת בתוכו כפעמון.

מטרפא מלשון "ביצים טרופות", וזהו אמרו אחר זה: "מקשקשת בתוכו כפעמון". והוא פתרון ענין, לא פירוש מלה, כי "ותפעם" נגזר מפעמון וזהו שכתב אחר זה "מקשקשת בתוכו כפעמון". אך קשה, כי הקשקוש אינו נופל רק על הענבל שבתוך הגוף העגול, ושם הפעמון מורה על הענבל והגוף העגול יחד. דגבי **"ופעמוני זהב בתוכם"** פירש רש"י: "זגין עם ענבלין שבתוכן" שפירשו הגוף העגול עם הענבל שבתוכו, הוא הפעמון. וכך שנינו בנזיר פרק שלשה מינין: "החרצנים הם החצוניים והזגין הם הפנימיים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: שלא תטעה, כזוג של בהמה. החצון זוג והפנימי ענבל". ואם כן זגין עם ענבלין שבתוכן הם הגופים החצוניים עם הענבלין שבתוכן. ושמה יש לומר, שרוחו מפני שהיתה מקשקשת בתוכו כמו שמקשקש הענבל בתוך הגוף העגול, והענבל הוא החלק האחד משני חלקי הפעמון, נקרא הענבל לבדו פעמון, כי חלק הפעמון - פעמון, ואף על פי שהפעמון הוא מהדברים המתחלפי החלקים - שאין החלק נקרא בשם הכל, מכל מקום מאחר שאין חלוף הענבל מהגוף החיצון אלא בתמונה בלבד, אבל חומרם וצורתם אחת, הרי הוא כמו המתדמי החלקים.

לפי שהיו שם שתי פעמיות שכחת החלום והעלמת פתרונו.

בבראשית רבה. והכי פירושא: מדשני קרא בלישניה וכתב **"ותתפעם"** בשתי תוי"ן ולא בתי"ו אחד כדהכא, שמע מיניה שהוא לדרשה, ולא מפני שהוא מבנין התפעל. ומפני שמנהג רבותינו ז"ל לחבר עם כל אחד מן האותיות הנוספות המלה בכללה, כמו שדרשו במגילה מדהוה ליה למכתב בזמן וכתב **'בזמניהם'** בתוספת ה"א מ"ם, הרי הוא כאילו כתוב בזמן בזמנם בזמניהם, ובכתובות פרק אלו נערות: "מדהוה ליה למכתב כמוהר בתולות וכתב **'הבתולות'**, קרי ביה בתולות הבתולות. ומדהוה ליה למכתב נערה וכתב **'הנערה'**, קרי ביה נערה הנערה". ובתורת כהנים: מדהוה ליה למכתב מדבר לו וכתב **'מְדַבֵּר אליו'** קרי ביה קול לו קול אליו, אף כאן קרי ביה ותפעם ותפעם שתי פעמיות.

חרטמי -

הנחרים בטימי מתיים.

פירוש: מלת **"חרטומי"** מורכבת מן חר וטימי, חר מורה על הנחרים, וטימי על העצמות. ופירוש נחרים שמעתי שהוא מלשון נחירים, שמשמים עצמות המתים בנחיריהם ומדברים עתידות. גם יתכן שיהיה פירוש הנחרים נגזר מן **"והעצמות יחרו"**, **"עצמותי כמוקד נחרו"** שהם מלשון חמום, שמתחממים עם עצמות המתים ועל ידי זה הם מדברים עתידות, כמו שאמרו באוב: זה המעלה מבין הפרקים ומבין אצילי ידיו.

ואין פתר אותם לפרעה -

שבע בנות אתה מוליד ושבע בנות אתה קובר.

בבראשית רבה. וגבי שבליים אמרו: "שבע איפרכיות אתה כובש, ושבע איפרכיות מורדות בך". ולא שמעתי מהיכן למדו זה. ועוד, מנא לן לומר שבעד השבע פרות היו פותרים שבע בנות ובעד השבעה שבליים היו פותרים שבע איפרכיות ולא ההפך, ואולי קבלה היתה בידם. ורש"י ז"ל השמיט האיפרכיות, מפני שהם לא אמרו זה אלא לפי הפותרים ההם שהיו חושבים שהם שתי חלומות, אבל עכשו שנודע כבר ששניהם חלום אחד, לא הזכיר רק הפתרון שהיו פותרין לו בפרות, כי גם זה לא היה צריך להזכירו אלא כדי לפרש יתורא ד"לפרעה".

פרק מא, יא

איש כפתרון חלמו -

חלום הראוי לפתרון שנפתר לנו ודומה לו. כבר פרשתיו בפסוק "איש כפתרון חלומי".

פרק מא, יב

נער עברי עבד -

שאין עבד מולך ולא לובש בגדי שיריים.

בבראשית רבה. אף על גב ד"עבד" איצטריך ליה לגופיה, להודיע לפרעה שהוא "עבד לשר הטבחים", כדי לשלח להביאו, שלולא זה לא היה יודע מי הוא, אף על פי כן דרשו, דמד"נער" ו"עברי" אתו לדרשא, הא נמי לדרשא, דומיא ד"בן בקר רך וטוב" דמציעא פרק השוכר.

איש כחלמו -

לפי החלום וקרוב לעניינו.

שלא היה פתרונו בלתי מסכים לחלום עד שיחשב שיצא האמת במקרה.

פרק מא, יד

מן הבור -

מן בית הסוהר שהוא עשוי גומא כו'.

אבל גבי "כי שמו אותי בבור" לא הוצרך לפרש זה, משום דהתם מצינן לפרושי ששמוהו בבור קודם ששמוהו בבית הסוהר עמהם והכתוב קצר ולא הזכירו וכמוהו

רבים. אבל הכא, דכתיב **"ויריצוהו מן הבור"** דמשמע שקורא בור את בית הסוהר שהיה שר המשקים ושר האופים בו, הוצרך לפרש.

ויגלח -

מפני כבוד המלכות.

בבראשית רבה. ולא כמנהג היוצאים מבית האסורים כי עדיין לא ידע אם יצא לחלוטין או אם יחזרוהו שם כבתחלה.

פרק מא, טז

בלעדי -

אין החכמה משלי.

ותהיה **"בלעדי"** מלה מורכבת מן **בל** ומן **עדי**, שפירושו: אינה עדי החכמה הזאת אשר אתה מתאר בי באמריך **"שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו"**. ופירש **"עדי"** - משלי, ולא **"בי"**, כפירוש **"עדי"** בכל מקום, מפני שאילו היה פירושה **בי**, לא היה מסכים אחר זה לפתור, מאחר שהכחיש ואמר שאין אני פותר.

אלא אלהים.

הוצרך להוסיף מלת **"אלא"** קודם מלת **"אלהים"**, מפני שאחר מאמר ש"אין החכמה משלי" צריך לומר: אלא מפלוני, או: אלא פלוני הוא הנותן אותה בי. אבל אי אפשר לפרש **"בלעדי"** האמור פה כמו **"בלעדי רק אשר אכלו הנערים"** שהיא מלה פשוטה בלתי מורכבת שפירושה בלתי, אף כאן: בלתי האלהים הוא שיענה, ולא יצטרך להוסיף מלת אלא קודם מלת **"אלהים"**, כי אם יהיה פירוש **"בלעדי"** האמור פה - בלתי, יחוייב שיהיה פירושו חוץ מהאלהים הוא שיענה את שלום פרעה, דומיא ד"בלעדי אשר אכלו" שפירושו חוץ ממה שאכלו.

יענה -

יתן ענייה בפי לשלום פרעה.

לא שה' יהיה העונה, דאם כן לא היה לו ליוסף לפתור, אחר שכבר אמר לו לפרעה שאין בו חכמה רק **"האלהים יענה וגו'."** ונקרא המצוה הענייה - עונה כמו **"ועשית שולחן"**, **"ועשית מנורת זהב"** בצווי אף כאן יצוה את פי שיענה את שלום פרעה, אף כי מלת **"יענה"** לא נמצאת יוצאת בשום מקום. ואמר: "לשלום פרעה" במקום **"את שלום פרעה"**, מפני שכבר פירש מלת **"יענה"** - יתן ענייה, ושוב לא תבא אחריו מלת **"את"** רק אות למ"ד להורות שהענייה תהיה בעבור

שלום פרעה, אבל הכתוב מפני שנשתמש לקרוא הנותן הענייה עונה, כתב "את שלום פרעה" במקום לשלום פרעה.

פרק מא, יט

דלות -

כחושות כמו "מדוע אתה ככה דל" דאמנון.

לא מלשון עוני כפירוש כל דלות שבמקרא.

ורקות בשר -

כל רקים שבמקרא חסרים בשר.

פירוש: כל רקים בלתי יו"ד בין הרי"ש וקו"ף מפעלי הכפל והם מלשון חסרון בשר, ולא מלשון ריקות, כי הריקות מעלומי העי"ן ולא מפעלי הכפל. ואמר: חסרון בשר, ולא סתם חסרון, מפני שלא נמצאת זאת המלה רק על חסרון הבשר.

פרק מא, כג

צנמות -

אין בהם אלא הנץ לפי שנתרוקנו מן הזרע.

פירוש: אין בחללות, שבם גרגירי החטה, אלא הנץ, שממנו הויית הגרגיר, לקוי ויבש. וזהו שתרגם אנקלוס: "נצן לקיין", שלקה הנץ שלהן ולא גדל בהן גרגיר. וזהו ו"נתרוקנו מן הזרע" שהם הגרגרים.

אבל הרמב"ן ז"ל חשב שפירוש 'ונתרוקנו מן הזרע' הוא שאחר שגדלו הגרגרים, שהוא הזרע, נפלו, ולא נשאר שם אלא הנץ. ולכן טען ואמר שה"שבלים בעת שנתרוקנו מן הזרע אין בהן נץ". ומה שטען עוד: "וכן פרעה לא ראה אותן בעת הנצן, כי מלאות וטובות ודקות ושדופות ראה אותן" אינה טענה, כי פירוש מאמר הרב "שאין בהן אלא הנץ" הוא שכשראה אותן בחלומו בעת שדרך השבלים להיותן מלאות וטובות, ראה את אלו שלא היה בחללות שבו הגרגיר, רק הנץ לקוי ויבש, שלקה מאד, שהנץ נתיבש ונתרוקן מלעשות גרגיר ונשאר הנץ יבש בתוך החללות במקום הגרגיר. גם מה שטען עוד על מה שפירש רש"י "צנמות" מענין צונמא בלשון ארמי סלע ואמר "ואינו נכון, כי השבלים הרקות אינן קשות כסלע" אינה טענה, כי הרב ז"ל פירש דבריו ואמר:

"הרי הן כעץ בלי לחלוח ויבשות כסלע",

לא קשות כסלע.

פרק מא, כו

שבע שנים ושבע שנים -

כלן אינן אלא שבע.

ופירוש "ושבע השבלים הטובות שבע שנים הנה" שבע השנים הראשונות הנה. וזהו אמרו "חלום אחד הוא".

פרק מא, ל

ונשכח כל השבע -

הוא פתרון הבליעה.

פרשיתיו.

פרק מא, לב

נכון -

מזומן.

כמו "היו נכונים". וזהו שתרגם אנקלוס "תקין", לא מכון כמו "והנה אמת נכון הדבר" שתרגומו אנקלוס "כון".

פרק מא, לד

וחמש -

כתרגומו ויזרזון.

לא שיקח החומש, כדברי רבי אברהם אבן עזרא והרד"ק, כי לא נזכר בספור המעשה רק "ויקבוץ את כל אוכל שבע שנים אשר היו בארץ מצרים ויתן אוכל בערים אוכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה", שהיא הזירוז.

פרק מא, לו

האוכל -

הצבור.

לא כל האוכל, שאם כן ימותו ברעב תוך שני השובע.

כשאר פקדון הגנוז.

פירוש: גם זה גנוז כמוהו, לא לפקדון ממש, דאם כן הוה ליה למימר: והיה האוכל לפקדון ביד פקידי פרעה לשבע שני הרעב. כי הפקדון הוא ממאמר המצטרף, שהפקדון פקדון לבעל הפקדון. ואחר שהזכיר האחד משני המצטרפים, מן המחוייב בהכרח שיזכיר גם האחר. ולכן יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שפירש אותו פקדון ממש. ושמה יש לומר שהרמב"ן ז"ל גם כן מסכים לפירוש רש"י ז"ל, שאין

זה פקדון ממש אלא גנוז כפקדון, ומה שכתב "שיהיה האוכל פקדון ביד פקידי פרעה" הוא כדי לתקן המקרא שכתוב בו "**לפקדון לארץ**" במקום ל"פקדון ביד פקידי פרעה". ואמר שפירושו הוא כאילו אמר: והיה האוכל לפקדון ביד פקידי פרעה לצורך הארץ, כמו שכתב רש"י ז"ל:

"לארץ –

לקיום הארץ",

שפירושו לצורך קיום אנשי הארץ, והרי זה מקרא קצר שלא פירש הכתוב ביד מי יהיה.

פרק מא, לח

הנמצא כזה -

הנשכח כדין, אם נלך ונבקשנו הנמצא כמותו.

הורה לנו בזה שנו"ן "הנמצא" הוא נו"ן האיתן. שאילו היה נו"ן הנפעל עבר, היה התרגום שלו האישתכח כדין, ואילו היה נו"ן הנפעל בינוני, היה התרגום שלו המשתכח כדין. ואשר הכריחו לתרגם הנו"ן הזה נו"ן האיתן ולא נו"ן הנפעל, הוא מפני שאילו היה נו"ן הנפעל עבר או בינוני היה פירושו היתכן שנמצא בשום זמן כמוהו, או היתכן שיהיה נמצא בזה הזמן כמוהו, וזה לא יתכן מפני שה"א התמיהה לא תבא רק על העבר, כמו "**החיייתם כל נקבה**" או על העתיד כמו "**הייטב בעיני ה'**" לא על הבינוני. ואם כן אי אפשר שתתפרש מלת "**הנמצא כזה**" המשתכח כדין, להיותו בינוני, ולא האישתכח כדין שהוא פועל עבר, מפני שמה לו לפרעה לחקור אם נמצא בשום זמן כזה, וכל שכן שהוא נמנע, שלא נמצא בשום זמן כמוהו? ויחוייב שיהיה פירוש הנשכח כדין, שהוא מורה על העתיד, שאם נבקש בזה הזמן למצוא חכם כמוהו היתכן שנמצאהו. ומה שהוצרך להוסיף אחר "הנשכח כדין - אם נלך ונבקשנו הנמצא כמותו" ולא הספיק לו עם "הנשכח כדין", הוא מפני שבזולת התוספת הזאת לא יתכן לומר הנמצא אנחנו כזה, כי זה לא יהיה אלא אחר הבקשה. אבל אם היה הנו"ן של הנמצא נו"ן הנפעל עבר, לא היה צריך לזה התוספת, מפני שאין הכונה בזה שישתדל במציאותו רק שהיה שואל אם נמצא איש כזה בשום זמן. לפיכך אחר שהביא לשון המתרגם להורות על הנו"ן הזה שהוא נו"ן האיתן ולא נו"ן הנפעל, הוצרך לומר שצריך להוסיף לפי הפירוש הזה "אם נלך ונבקשנו", מפני שלא יתכן שנמצא אותו רק אחר הבקוש.

פרק מא, לט

אין נבון וחכם כמוך -

לבקש איש נבון וחכם שאמרת לא נמצא כמוך.

פירוש: זאת היא תשובה על מאמר יוסף "ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים", לא שהיה זה דבור בפני עצמו לשבחו ולפארו על רוב חכמתו בפתרון חלומו, דאם כן למה לא אמר לו זה אחר פתרונו מיד, אבל המתין אותו עד אחר שנתייעץ עם עבדיו ואמר "הנמצא כזה וגו'". ועוד, שאין דרך המלכים לשבח את האדם בפניו, ולא היה ראוי לומר אלא "אתה תהיה על ביתי וגו' ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים".

פרק מא, מ

ישק -

יתזן. מענין מזון ופרנסה, כמו "ובן משק ביתי",

שתרגומו "ובר פרנסא". ומפני שאין הפרנסה והמזון כאן מענין מזונות ממש, אלא מענין ההנהגה והתקון, הוצרך לפרש: ש"כל צרכי עמי יהיו נעשים על ידך". וכן פירשו הרד"ק בשרש נשק.

רק הכסא -

שיהו קורין לי מלך.

כי הכסא הוא אשר ישבו עליו בעלי הגדולה והעוצם כמלכים. ולהיותו כלי מושב המלך, לקח הכסא תמורת יושבו כאילו אמר: רק במלכות אגדל ממך, שיהו קורין לי מלך, לא הכסא עצמו, שאם כן היה "הכסא" פעול ומלת "אגדל" יוצא, ואין מלת גדל מן הקל יוצא בשום מקום, כי פירוש "מנעורי גדלני" - גדל עמי. אבל רבי אברהם אבן עזרא אמר: "ודרך 'אגדל' כמו 'נובלת עליה', 'ותאבדו דרך'".

פרק מא, מא

נתתי אותך על כל ארץ מצרים -

מנתי יתך.

לשון מנוי ושררה, ולא לשון נתינה כמשמעה. דאם כן מאי "על כל ארץ מצרים" 'בארץ מצרים' מבעי ליה. ועוד, מאי "הנה נתתי אותך" דקאמר ליה ליוסף, הרי במצרים היה מתחלה. ומה שאמר: "ואף על פי כן לשון נתינה הוא" פירוש: אף על פי שאינה נתינה כמשמעה, מכל מקום לשון נתינה נופל על המינוי ושררה.

פרק מא, מב

בגדי שש -

דבר חשיבות הוא למצרים.
אף על פי שאין כן בשאר המקומות.

פרק מא, מג במרכבת המשנה -

השנייה למרכבתו.

ובא שם "המשנה" במקום השנייה שהוא שם התואר, כמו "את משנה התורה הזאת" שפירושו את התורה השנית הזאת, ששנים היו לו : אחד כשאר כל העם, ואחד להיותו מלך.

פרק מא, מד אני פרעה -

שיש יכולת בידי.

דאם לא כן מאי "אני" דקאמר ליה.

ואני גוזר שלא ירים איש ידו.

הוצרך להוסיף ואני גוזר על מאמר "ובלעדיך לא ירים", מפני שאין שום קשר למאמר "אני פרעה" עם מאמר "ובלעדיך לא ירים" אלא כשנוסיף על מאמר "ובלעדיך לא ירים" - ואני גוזר", שפירושו: אחר שאני פרעה שיש יכולת בידי לגזור גזרות, אני גוזר: בלעדיך לא ירים. והו"ו של "ובלעדיך" הוא הו"ו של ואני גוזר.

בלעדיך -

שלא ברשותך.

לא חוץ ממך, כמו "בלעדי רק אשר אכלו הנערים", שפירושו חוץ ממה שאכלו, דאם כן יהיה פירושו: שלא ירים איש את ידו חוץ ממך שתוכל להרים.

פרק מא, מה פוטיפרע -

הוא פוטיפר ונקרא פוטיפרע על שנסתרס מאליו.

בסוטה סוף פרק קמא : "אמר רב 'יקנהו פוטיפר' שקנהו לעצמו" ופירש רש"י "למשכב זכור מתוך יופיו". "ובא מיכאל ופרעו". ופירש רש"י: "פרעו היינו סירוס יתירה", דפרע מלשון פריעה. ומפני שהסירוס אינו מובן אלא מלשון 'פרע' שבתוך השם של פוטיפרע, לפיכך לא דרשו הסירוס אלא משם פוטיפרע ולא משם

פוטיפר. ופירוש "כהן" - שר, כמו "ובני דוד כהנים היו", ששר הטבחים היה. ו"און" שם עיר, ויהיה "כהן און" כמו "כהן מדין". ומה שאמרו שהיה יתרו מפטם עגלים לעבודה זרה, ממלת "פוטיאל" דרשו זה, ולא ממלת כהן. ומה שאמרו גבי: "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה, וגבי "כדברים האלה עשה לי עבדך" בשעת תשמיש אמרה לו כן, כדאיתא בבראשית רבה, כבר פירשתי זה בפסוק "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" עיין שם.

פרק מא, מז

ותעש הארץ -

ואין הלשון נעקר מלשון עשייה.

כי פירוש "ותעש הארץ" שעשתה אוצרות חטה. ופירוש "הארץ" אנשי הארץ, כמו "ארץ כי תחטא". והמתרגם שתרגם המלה מלשון כניסה אינו אלא פתרון ענין. וכן גבי "נתתי אותך על כל ארץ מצרים" פירש רש"י: "כתרגומו מניתי יתך". וכתב אחר כך "ואף על פי כן לשון נתונה הוא" ופירושו: שאין הלשון נעקר מלשון נתונה רק פירושו נתתי אותך עליהם. ומפני שנתינתו עליהם הוא המנוי והשררה, תרגמה המתרגם בלשון מנוי ושררה כמנהגו לפתור הענין ולא המלה.

לקמצים -

קומץ על קומץ, יד על יד היו אוצרין.

נראה לי שהרב רוצה לפרש מלת "לקמצים" כמשמעו מלשון "מלא קומצו" כאלו אמר לצבורין, וזהו מה שרמז באומרו "היו אוצרין". וזהו שתרגם אנקלוס: "לאוצרין", פתר הענין ולא הלשון. וכנה הצבורין בשם קמצים, מפני שהקומץ צבור ביד. וזהו אומרו "קומץ על קומץ, יד על יד", להודיע שפירוש "לקמצים" הוא מן "מלא קומצו" שהוא ביד. ומה שפירש "לקמצים" - קומץ על קומץ" ולא לקמצים רבים כמשפט היו"ד מ"ם בכל מקום שהוא מורה על רבים, הוא מפני שפירוש "לקמצים" כשהוא לשון רבים מורה שעשתה קמצים רבים בשנה אחת משבע שני השבע, ואין הדבר כן, אלא שבכל אחת משבע שני השבע היתה הארץ עושה קמצים, וזהו אומרו: "קומץ על קומץ" כלומר בזה אחר זה. כי בשנה הראשונה עשתה צבור אחד, ובשנה השנית צבור אחר, וכן בשלישית וכן ברביעית, וכן בכל שנה ושנה משבע שני השבע. ופירש "קומץ על קומץ", קומץ נוסף על הקומץ העובר, כלומר קומץ אחר קומץ שפירושו בכל שנה ושנה. ואמר אחר זה "יד על יד" להודיע שפירוש קמצים הוא מ"מלא קומצו", שהוא מלא ידו. ופירוש "קומץ על קומץ" הוא "יד על יד".

אבל הרמב"ן ז"ל פירש שהמתרגם שתרגם **"לקמצים"** לאוצרין הוא פירוש מלה ואמר ש"החפירות העשויות בארץ לאוצרות או לדברים אחרים יקראו קמצים, כי **'באחת הפחתים'** תרגמו יונתן 'בחדא מן קומצייא'. גם הוא נגזר מן **'חופר גומץ'** כי הגימ"ל תשמש בכאן במקום קו"ף, כאשר תשמש במקום כ"ף בפסוק **"וכנה אשר נטעה ימינך"** שהיא כמו 'גנה' וכן **"ויסכרו"** כמו ויסגרו".

פרק מא, מח

אוכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה -

שכל ארץ וארץ מעמדת פירותיה.

בבראשית רבה. דאם לא כן למה לא הביאו כל האוכל במקום אשר יוסף עומד שם, אחר שהיה הוא המשביר לכלם, כדכתיב **"ויוסף הוא המשביר לכל עם הארץ"**, אבל היו צריכים להוציאו מהמקום שהיה צבור להביאו ליוסף.

פרק מא, מט

עד כי חדל -

עד אשר חדל.

כי מלת "כי" תשמש בלשון אשר, וכבר פירשתי זה גבי **"כי אם זכרתני"**. ורש"י עצמו פירש זה גבי **"כי יאמר הורידו את אחיכם"**.

פרק מא, נ

בטרם תבוא שנת הרעב -

מכאן שהאדם אסור לשמש מטתו בשני רעבון.

בפרק קמא דתענית. וליכא לאקשוויי מיצחק דכתיב ביה **"והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו"**, ופירש רש"י: "ראהו משמש מטתו", משום דבאותו מקום שהיה עומד בו לא היה רעב ומותר לשמש. דטעמא מאי אסרו לשמש מטתו בימי הרעב, כדי שלא יהא כל העולם שרוי בצער והוא במנוחה, הכא כלהו במנוחה הוו. ומשום הכי התיר אלימלך לבניו לישא נשים במקום שהלך שם, מפני שלא היה בו רעב. אבל יוסף באותו מקום עצמו היה בו רעב כדכתיב **"ותלה ארץ מצרים וארץ כנען מפני הרעב"** ולא נשאר להם כי אם גויתם ואדמתם. ופירוש **"ויהי רעב בכל הארצות ובכל ארץ מצרים היה לחם"** - שהיה נמצא באוצרות יוסף, מה שאין כן בשאר הארצות שלא היה נמצא בשום אוצר. אך קשה ממה שדרשו רבותינו ז"ל בפסוק **"אשר ילדה אותה ללוי במצרים"** - לידתה במצרים ואין הורתה במצרים, איך שמש לוי את מטתו בשני הרעב, והלא כשירדו למצרים כבר עברו שנתים משני הרעב, שנאמר **"כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ"**. ושמא יש לומר, כיון דאי

אפשר לבטל מפריה ורביה אלא אם כן יש לו נקבה בכלל בניו אליבא דכולי עלמא, כדתנן ביבמות בפרק הבא על יבמתו, ובפרק קמא דתעניות שנינו: "חשוכי בנים מותר כדי שלא יבטל מפריה ורביה", הותר לו ללוי לשמש מטתו אף בשני רעבון מאחר שעדיין לא נולדה לו בת.

פרק מא, נה

ותרעב כל ארץ מצרים -

שהרקיבה תבואתם שאצרו חוץ משל יוסף.

בבראשית רבה. דאם לא כן למה לא אצרו בבתיהם תבואה של שלוש וארבע שנים, והלא כבר הכריז להם ששני הרעב באים כדלקמן. אשר יאמר לכם תעשו לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו. בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "כל אשר יאמר לכם תעשו" דקאמר להו, הא לא שייך הכא לא אמירה ולא עשייה אלא קנייה בלבד. ומה שפירשו דאמירה הזאת לענין מילה הוא מדרבי שמואל בר נחמן דאמר "חייטנו אין כתיב כאן, אלא 'החייטנו'" נתת לנו חיים בעולם הזה וחיים בעולם הבא, והמילה נקראת חיים, כמו שדרשו רבותינו ז"ל גבי "בדמיך חיי".

פרק מא, נו

על כל פני הארץ -

מי הם פני הארץ אלו העשירים.

בבראשית רבה אמרו: "לא היה צרך לומר אלא על הארץ, מה תלמוד לומר 'על פני'". אמר רבי שמואל בר נחמני: לא התחיל הרעב תחלה אלא בעשירים, שאין פנים האמורים כאן אלא עשירים, בזמן שאדם עשיר יש לו פנים שמחים לראות חברו, וכשהוא עני מתבייש ואין לו פנים לראות חברו".

את כל אשר בהם -

כתרגומו.

שהוא חסר בר, כאלו אמר: את כל אשר בהם בר.

פרק מא, נז

לשבור אל יוסף -

אל יוסף לשבור.

פירוש: אין מלת "אל יוסף" דבקה עם מלת "לשבור" הסמוך לה, דאם כן 'מיוסף' מיבעי ליה, מכיון דפירוש לשבור דהכא הוא לקנות. וזהו אומרו:

"ואם תדרשו כסדרו היה צריך לכתוב מן יוסף",

רק היא דבקה עם מלת "באו" וכאילו אמר: באו מצרימה אל יוסף לשבור.

פרק מב

פרקק מב, א

למה תתראו -

אל תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים.

ליכא לאקשוויי על שאמר "תראו" שהוא מבנין הפעיל במקום "תתראו" שהוא מבנין התפעל, ועל מה שאמר "אל תראו" מלשון ראה והוא מלשון רווי ושביעה כנראה מאמרו "כאילו אתה שבעים", גם מאמרו:

"ודומה לו 'ומרה גם הוא יורא",

כדלקמן, שאין מלת תראו פירוש של מלת "תתראו" עד שיקשה עליך זה, רק הוא תוספת על מלת "תתראו" שפירושו תתרוו. מפני שכל מקום שיבא בנין התפעל על פעולה בלתי אמתית מפרשים אותו הראה עצמך כך, כמו "שכב על משכבך והתחל" שפירושו הראה עצמך חולה, וכן "מתעשר ואין כל" שפירושו מראה עצמו עשיר. אף כאן - אל תתרוו - אל תראו עצמכם רוויים ושבעים כל צרככם, מאחר שאין לכם תבואה אלא של שעה. ובתנחומא: "למה תתראו" - למה תראו עצמכם שבעים, אל תצאו ובידכם פרוסות מפני התרעומת". ובפרק קמא דתעניות פירש רש"י: "אל תראו עצמכם שיש לכם חטים הרבה", פירוש שאתם אין לכם אלא מעט. ואמר: "אל תראו עצמכם שבעים" במקום 'למה תראו עצמכם שבעים'. מפני שאין פירוש "למה" פה שאלת הסבה כמלת למה בכל מקום, רק אזהרה שלא יעשו כן, כאילו אמר: לאיזו סיבה אתם מראים עצמכם שבעים, והלא אין כאן שום סבה שמתחייב ממנה שיראו עצמם שבעים. ומפני שהמתחייב מן ה"למה" הזה הוא אזהרה, לקח המתחייב מזה ואמר "אל תראו עצמכם שבעים".

כאלו אתם שבעים.

בפרק קמא דתעניות פירש רש"י "אל תראו עצמכם שיש לכם חטים הרבה". ולא הלכו אלא בשביל שלא להתראות בפני בני עשו שהם שבעים, שבאותה שעה עדיין היה להם תבואה. וכן נראה ממה שלא ירדו למצרים לקנות אלא אחר תוכחת אביהם במאמר "למה תתראו", וממה שלא ירדו לקנות בר אלא אחר שעברו משנות הרעב יותר משנה וחצי, שהרי בפעם השנית לירידתם אמר להם יוסף "כי זה שנתים הרעב". ומפני שכל אנשי ארץ כנען היה להם תבואה כמותם הוצרכו רבותינו ז"ל לומר שפירוש אל תראו עצמכם שבעים הוא לבני עשו

וישמעאל השוכנים סביבות ארץ כנען, שלא היה להם תבואה כאנשי כנען. ויהיה פירוש **"ונחיה ולא נמות"** שיהיו שומרין אותו שבידם וילכו לקנות אחר, שלא ימותו ברעב בכלות הבר שבידם, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל.

אבל מה שפירש: "ואולי היו בני ישמעאל ובני עשו באים מארץ אחוזתם אל יוסף לשבור, והיו באים דרך ארץ כנען עוברים עליו ואמר להם שלא יראו עצמם שבעים בפניהם, כי יחשדו שיש ליעקב תבואה ויבואו אליו לאכול לחם בביתו", הוא תמוה מאד, כי ארץ אדום וארץ מצרים שתיהן בדרומה של ארץ כנען הן, כמבואר מגבולי הארץ, והבאים מארץ אדום לארץ מצרים אין לו לעבור בארץ כנען. ועוד שבגמרא תעניות אמרו בהדיא: "כדי שלא יתקנאו עליו", לא כדי שלא לאכול עמו לחם, כדעת הרמב"ן ז"ל, וכן אמרו בתנחומא: "אל תצאו ובידכם פרוסות מפני התרעומת".

ובאותה שעה עדיין היה להם תבואה.

דאם לא כן למה לא הלכו מעצמם אלא אחר שהוכיחם ב**"למה תתראו"**.

לשון כחישה.

ותהיה מלת **"תתראו"** נגזרת ממלת **"נתראה פנים"** או ממלת **"ושמתיך כראי"**:

ודומה לו. שב למה שאמר למעלה "אל תראו עצמכם שבעים". ומה שהפסיק בינו ובין אל תראו עצמכם שבעים בפני האחרים, הוא מפני שרצה להודיע תחלה ההפרש שבין פירושו לפירוש "מפי אחרים" במלת **"תתראו"**, ואחר זה חזר לחזק פירושו שהוא מלשון שביעה, ואמר "ודומה לו" כו'. ופירוש "מרוה גם הוא יורה" סנהדרין צב א אמרו: ש"כל המלמד תורה בעולם הזה זוכה ומלמדה לעולם הבא, שנאמר 'ומרוה גם הוא יורה'". ופירש רש"י: "מי שמשביע תלמידו בדבר הלכה, גם הוא יורה לעולם הבא". ואף על פי שמלת "תתראו" שרשה ראה ומלת "מרוה" שרשה רוה, אין חשש מזה כי האל"ף והו"ו מתחלפים במקומות רבים, ולכן יהיה פירוש "תתראו" כמו תתרוו.

פרק מב, ב

רדו שמה -

ולא אמר לכו, רמז למאתים ועשר שנים כו'.

לא שמעתי פירושו, כי כל ההולך מארץ כנען לארץ מצרים יקרא יורד, ומארץ מצרים לארץ כנען יקרא עולה, מפני שארץ כנען גבוהה מכל הארצות. ועוד, גבי **"וירדו אחי יוסף"** דכתיב בתריה, דלא כתיב וילכו, מאי איכא למימר.

פרק מב, ז**ויתנכר אליהם -**

נעשה להם כנכרי.

בבראשית רבה. ופירוש **"ויתנכר"** הראה עצמו נכרי, כמו **"שכב על משכבך והתחל"** שפירושו הראה עצמך חולה, וכן **"מתעשר ואין כל"** מראה עצמו עשיר. ולא שהוא מענין הכר דומיא ד**"ויכר יוסף"**. ויהיה **"ויכר"** עם **"ויתנכר"** כמו **"בלחי חמור חמור חמורתים"**, **"שלשים עיירים ושלשים עיירים"** :

בדברים לדבר קשות.

בבראשית רבה אמרו: **"נטל הגביע והקיש אמר להם מרגלים אתם. אמרו לו: כנים אנחנו. אמר להם: אם כנים אתם למה לא נכנסתם כלכם בפילון אחד. אמרו לו: כך צונו אבינו" כו'.**

פרק מב, י**לא אדוני -**

לא תאמר כן.

הוצרך להוסיף **"תאמר כן"** על מלת **"לא"**, מפני שמלת **"לא"** לבדה, בלתי שום פועל דבק לו, הוא תשובת לאו על מה שנאמר לו דרך בקשה או דרך שאלה, כמו **"ויאמרו לא כי ברחוב נלין"**, שהוא תשובת לאו על מה שאמר לוט להם **"סורו נא אל בית עבדכם"**. ואילו היה אומר להם יוסף דרך שאלה: האם אתם מרגלים אם לא, אז היתה תשובת **"לא אדוני"** תשובת לאו על שאלתו. אבל מאחר שלא היו דברי יוסף דרך שאלה ולא דרך בקשה אלא דרך פסק, שפסק עליהם מתוך מעשיהם שהם מרגלים, לא תפול על זה אלא אל יאמר אדוני כן, לא מלת **"לא"** לבדו.

ועבדיך -

הרי עבדיך. לא שהיו"ו וי"ו החבור, אלא הוא כו"ו **"ואחלצה צוררי ריקם"**, ופירושו: לא תאמר כן, כי אין אנחנו מרגלים, אבל באנו לשבור אוכל. ופירוש **"והרי עבדיך"** כמו אבל עבדיך, כי לא כון במלת **"והרי"** בזה שיהיה לראיה, כמו והלא עבדיך באו לשבור אוכל, שאין זה ראיה כלל, כי דרך המרגלים להיות כמו סוחרים או כמו רוכלים לחזר על השווקים כדי לראות העיר ושכונותיה.

פרק מב, יא

כלנו בני איש אחד נחנו -

וכללוהו עמהם.

בבראשית רבה. דאם לא כן **"כלנו"** למה לי, הוה ליה למימר: 'וכל עבדיך בני איש אחד', או 'ועבדיך בני איש אחד באו לשבור אוכל, לא היו עבדיך מרגלים, שנים עשר עבדיך'.

פרק מב, יב**כי ערות הארץ באתם לראות -**

שהרי נכנסתם בעשרה שערי העיר.

שידע יוסף שבהכרח הוא שִׁירְדו אחיו לשבור, ו"שם שומרים על כל שערי העיר ואמר להם: כל מי שיכנס כתבו שמו ושם אביו. כיון שנכנסו אחי יוסף, כתבו שמם ושם אביהם. והביא כל אחד מהשומרים פנקסו בידו לפני יוסף וקראום לפניו: ראובן בן יעקב, שמעון בן יעקב, וכן כלם ובזה ידע בכמה שערים נכנסו" כו' בבראשית רבה. ומה שלא פירש זה מתחלה גבי **"לראות את ערות הארץ באתם"** הוא מפני שאילו היה אומר להם זה מתחלה, היה ראוי להשיב מה שהשיבו באחרונה **"שנים עשר עבדיך"**, שהיא תשובה על העשרה שערים כמו שהשיבו באחרונה באומרו **"לא כי ערות הארץ באתם לראות"**.

פרק מב, יד**הוא אשר דברתי -**

הדבר אשר דברתי שאתם מרגלים הוא האמת והנכון.

הפך הפסוק וכתב מלת "הוא" בסוף הפסוק, כאילו אמר: 'אשר דברתי אליכם מרגלים אתם, הוא', מפני שלפי מצב הכתוב יהיה המובן ממנו שהדבר שאמרו הם, הוא הדבר שדבר הוא, ואין זה אמת. שהרי הוא אמר להם: מרגלים אתם, ולכן נכנסו בעשרה שערים, והם אמרו: לא, אלא בעבור אחיהם עשו כן - לבקשו, ולא שהם מרגלים. אבל לפי ההפוך לא יתכן לפרש מלת **"הוא"** אלא ש"הוא האמת". והוסיף מלת "הדבר" ואמר: "הדבר אשר דברתי", מפני שמלת **"אשר"** לעולם אינה באה אלא לפרש ענין קדום: הדבר אשר דברתי, הפועל אשר פעלתי, הבנין אשר בניתי וכיוצא בו. וזה ההפוך אינו מוכרח אלא לפי פשוטו,

אבל לפי מדרשו שאמרו: **"להרוג או ליהרג"**

אין צורך להפך, כי לפי זה יהיה פירושו כפי מצבו, שמה שאמרו הם, הוא מה שאמר הוא, שהם אמרו באנו להרוג או ליהרג והוא בעצמו מה שאמר הוא **"לראות את ערות הארץ באתם"**, כדי לכבוש את העיר משם להרוג את יושביה, שכך אני מוצא בנחש שלי ששנים מכם הרגו כרך גדול של שכם.

פרק מב, טו

חי פרעה -

אם יחיה פרעה, כשהיה נשבע לשקר היה נשבע בחיי פרעה.

מפני שפירוש **"חי פרעה"** חיי פרעה, ואין בו שום מובן אלא עם תוספת מלת "אם", כאילו אמר: **אם חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבא אחיכם**, שטעמו: אם יחיה פרעה לא תצאו מזה, ויחוייב מזה שאם תצאו לא יחיה, כי סותר הנמשך יוליד סותר הקודם בהכרח. ואמר **"אם תצאו מזה"** במקום 'לא תצאו מזה', כמו **"אם לדוד אכזב"** שפירושו: לא אכזב לדוד, שתרגמו רבינו סעדיא הגאון בלשון הערב: לא אכדבתהו פי דאוד. וכמוהו **"חי ה' אם יקרר עון"** שטעמו: חי ה' לא יקרר עון, וכאלה רבים בענין השבועה.

ומה שהוצרך להוסיף מלת "אם" על מלת "חי" ולא אות בי"ת ויהיה 'בחי פרעה' כמו **"וישבע בחי העולם"**, הוא מפני שלא מצינו בי"ת לשבועה בשום מקום, כי הבית של "בחי העולם" הוא הוראת מקום, כאלו אמר: והיכן נשבע בחי העולם. וכן **"ואשביעך בה"**, **"טוב לחסות בה"**, **"בטחו בה"**, כלם הם הוראת מקום. ומה שהוצרך לומר "כשהיה נשבע לשקר היה נשבע בחי פרעה" הוא מפני שיש לטעון כיון שנשבע בחיי פרעה איך הניחם ויצאו טרם בא אחיהם הקטון ולא חשש לשבועתו, השיב ואמר שאין לטעון מזה, כי כשהיה נשבע לשקר היה נשבע בחיי פרעה.

אם תצאו מזה -

מן המקום הזה.

כי מלת "זה" לעולם מורה על הרמוז, והוא המקום אשר היו עומדים בו. ואין לומר שהרמוז פה הוא החשד שהיה חושד שהם מרגלים, ואמר: לא תצאו מן החשד הזה רק בבוא אחיכם הקטון, כי מלת **"תצאו"** אינה נופלת רק על יציאתם מן המקום לא על הצלתם מן החשד.

פרק מב, טז

האמת אתכם -

אם אמת אתכם, לפיכך ה"א נקוד פתח שהוא כמו בלשון תימה.

הוצרך לפרש מלת **"האמת"** - אם אמת, מפני שמלת **"האמת"** מורה שהודה להם שהאמת אתם, והוא סותר למאמר **"ויבחנו דבריכם"** שמורה שהיה מסופק בהם, לפיכך הוצרך לפרש שזה ה"א הוא במקום אם שהיא מלה מסופקת. ומפני שלא מצא ה"א במקום אם בשום מקום, הוצרך לומר שהה"א הפתוחה הוא

בלשון תימה כדי שיהיה בכחו מלת אם, כי ה"א התימה בכל מקום פירושו: האם הוא כן.

ואם לא תביאוהו, חי פרעה כי מרגלים אתם.

פירש מלת **"ואם לא"** - אם לא תביאוהו", והוא דבק עם **"ויקה את אחיכם"**, שפירושו: ויביא את אחיכם, כדי שלא נחשוב שהוא דבק עם **"האסרו"** או עם **"ויבחנו"** הסמוך לו. שאי אפשר זה, מפני שההאסר אינו בידם אלא בידו, ולא תפול עליו 'ואם לא תאסרו'. וגם אי אפשר לומר: 'אם לא תבחנו מרגלים אתם', כי אם לא יבחנו דבריהם לא יחוייב שיהיו מרגלים. גם השמיט מלת **"כי"** ואמר **"חי פרעה מרגלים אתם"**, מפני שאין טעם למלת **"כי"** במקום הזה בשום שמוש משמושו רק כשנוסיף עליו מלת **"אומר"**, שהרצון בו הוא: שאם לא תביאוהו, אומר: מרגלים אתם.

פרק מב, יז

משמר -

בית האסורים.

לא ששם שומרים עליהם, כי אחריו **"בבית משמרכם"**, גם **"ויוצא אליהם את שמעון"** שמלת **"ויוצא"** הוא מבית האסורים. אבל גבי **"ויתן אותי במשמר"** לא הוצרך לפרש זה מפני שהכתוב פירש למעלה **"ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר"**.

פרק מב, יט

בית משמרכם -

שאתם אסורים בו עכשיו.

פירוש: כנוי **"משמרכם"** הוא המשמר ששומרים אתכם שם, לא המשמר שאתם שומרים את אחרים שם, דומיא ד**"במשמר בית שר הטבחים"**. ואמר **"עכשיו"** שלא נחשוב שהכנוי הזה מורה שמתחלה לא נעשת אלא בעבורם.

הביאו -

לבית אביכם.

לא הביאו אלי, כמובן מאמרו **"הביאו"** ולא הוליכו, אלא שבערך אל בית אביהם תקרא הבאה, אף על פי שבערך אל יוסף תקרא הולכה.

שבר רעבון בתיכם -

מה שקניתם לרעבון אנשי בתיכם.

תקן בזה שמלת **"שבר"** פה מורה על הקנין, ולא על המכר, אף על פי שמלת שבר נאמרה על הקנין והמכר. ובאמרו "מה שקניתם" הורה שהקנין הזה הוא מורה על שקנו הם, לא על שקנו הם מאחרים, וזה מצד הענין. גם הוסיף מלת "מה" ואמר "מה שקניתם", מפני שאין הקנין בעד הרעבון אלא הקניו. ואמר "לרעבון" בתוספת למ"ד, מפני שהקניו הוא בעד הרעבון, לא שהוא הרעבון. גם הוסיף מלת "אנשי", מפני שהרעבון אינו ל"בתיכם" אלא לאנשי בתיכם.

פרק מב, כ

ויאמנו דבריכם -

יתאמתו ויתקיימו.

לא מלשון אמונה, כי האמונה הוא בשיאמינו שהמצוייר בנפש הוא כך, כמו שצוייר, בלתי שום ראייה, וההתאמתות הוא בהבאת הראיות המחייבות אמותו. ולהיות שיוסף בקש ראייה על אמתת דבריהם בשיביאו אחיהם הקטון, הנה יחוייב בהכרח שיהיה זה התאמתות, לא אמונה.

כמו אמן אמן.

שפירושו אמת אמת, ולא מענין אמונה. כי למעלה מזה כתוב **"ואמר הכהן לאשה יתן ה' כו"** ועליו כתיב **"ואמרה האשה אמן אמן"**, ולא יפול בו לשון אמונה אלא לשון אמת. ופירושו: אמת יהיה זה שתהיה ירכה נופלת ובטנה צבה. וכמוהו **"ארור האיש אשר יעשה פסל וענו כל העם ואמרו אמן"** שפירושו: אמת יהיה זה שיהיה ארור, כך פירש הרד"ק בשרש אמן. ורש"י פירש: "אמן אמן - קבלת שבועה", שהוא מלשון קיום, ולא מלשון אמונה.

פרק מב, כג

כי המליץ בינותם -

כי כשהיו מדברים עמו היה המליץ ביניהם.

לא כשהיו מדברים עתה ביניהם **"אבל אשמים אנחנו"**, דאדרבה אם היה המליץ בינותם כשהיו מדברים איש אל אחיו, היו נמנעים מלדבר, פן יגיד המליץ הדברים ליוסף. אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: שמפני שראו שלא היה יוסף מדבר עמם אלא על ידי מליץ, חשבו שאינו מבין את לשונם, ולפיכך דברו איש אל אחיו הדברים האלה לפניו, ולא חששו פן ישמעם.

פרק מב, כד

ויסב מעליהם -

נתרחק מעליהם.

לא מלשון סבוב והקפה, כמו שכתב הרד"ק ז"ל.

ויבר -

לפי ששמע שהיו מתחרטים.

לא מפני ששמע שראו צרת נפשו בהתחננו אליהם ולא שמעו לקול תחנוניו, דאם כן למה צוה בשובו מהבכי למלאות כליהם בר ולהשיב כספיהם ולתת להם צידה לדרך.

את שמעון -

הוא השליכו לבור הוא שאמר ללוי "הנה בעל החלומות הלזה בא".

בבראשית רבה. ובפסוק "ויקחוהו ושליכו אותו הבורה" אמרו: "ויקחוהו" כתיב זה שמעון. ואימתי פרע לו 'ויקח מאתם את שמעון'. ובפסוק "הנה בעל החלומות הלזה בא" אמרו: "כתיב 'ויאמרו איש אל אחיו', וכתיב 'שמעון ולוי אחים' מי אמר למי, שמעון ללוי, לפיכך נפרע ממנו עתה 'ויקח מאתם את שמעון'".

לעיניהם -

לא אסרו אלא לעיניהם, וכיון שיצאו הוציאו והאכילו והשקהו.

בבראשית רבה. דאם לא כן "לעיניהם" למה לי.

פרק מב, כז**האחד -**

הוא לוי שנשאר יחידי משמעון בן זוגו.

דאם לא כן האי "האחד" אחד מיבעי ליה.

במלון -

במקום שלנו בלילה.

כי פירוש מלון - מקום הלינה, לא הלינה עצמה. ומה שדרשו בנדריים "מפני מה נענש משה, מפני שנתעסק במלון תחלה" אינו רוצה לומר על הלינה, אלא על הכנת מקום הלינה. ומה שהאריך לומר "במקום שלנו בלילה" ולא אמר 'במקום הלינה', הוא מפני שמקום הלינה מורה על המקום המיוחד ללינה, אבל כאן לא היה אלא מקום של עראי שלנו שם בלילה ההוא, שאלו היה המיוחד ללינת כל העוברים ושבים, היה לו לכתוב תחלה: וילכו במלון, ואחר כך ויפתח במלון.

אמתחת -

הוא שק.

ובנוסחת הרמב"ן ז"ל "הוא השק". ופירושו ולכן פתח בשקו וסיים באמתחתו, לא שבא להודיע פירוש "האמתחת", דאם כן, 'אמתחת - שק' מיבעי ליה לא "הוא השק".

פרק מב, כח**וגם הנה באמתחתי -**

גם הכסף בו עם התבואה.

כי "באמתחתי" מורה על השק שבו התבואה, ומלת "וגם" מורה על רבוי דבר אחר בו, והוא הכסף. ופירוש "הנה" כמו הוא, כאילו אמר: וגם הוא באמתחתי שפירושו לא התבואה בלבד הוא באמתחתי, אלא גם הכסף.

מה זאת עשה אלהים לנו -

להביאנו לידי עלילה זו שלא הושב אלא להתעולל עלינו.

ופירוש "מה זאת עשה" - מה רעה היא זאת שעשה לנו להביאנו לידי עלילה, לא מה טובה היא זאת שעשה לנו להביאנו לידי השבת הכסף, דאם כן מאי "ויחרדו איש אל אחיו".

פרק מב, לד**תסחרו -**

תסובבו.

שלא יהיה שום אחד מונע לכם לסבוב את כל העיר, אבל קודם שיבא אחיכם אינכם רשאים לסבב את העיר, כי בחזקת מרגלים אתם. לא מלשון סחורה, דומיא ד"וסחרו והאחזו בה", כמו שתרגם אנקלוס "תעבדון בה סחורתא", דמה ענין סחורה לכאן. אבל גבי "וסחרו" לא פירש כלום, מפני שהוא כמשמעו מלשון סחורה. והראיה על זה, שיוסף לא אמר להם רק "ואת אחיכם הקטון תביאו אלי ויאמנו דבריכם". ולפי זה לא נצטרך לומר ששנו מפני השלום או שאמר יוסף זה והכתוב קצר ולא ספרו, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל.

פרק מב, לו**אתי שכלתם -**

שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף.

תימה, דמהכא משמע שיעקב אבינו נודע לו עכשו, שהיו מבקשים שירד בנימין עמהם, שבניו מכרו את יוסף או הרגוהו, ואם כן איך אמר להם עכשו "אתם ידעתם וגו' ויצא האחד מאתי ואמר אך טרף טרף ולא ראיתיו עד הנה". ואין לומר "ואומר" באותו זמן שנמכר, דאם כן מאי "ולא ראיתיו עד הנה".

פרק מב, לח

לא ירד בני עמכם -

לא קבל דבריו של ראובן.

במה שאמר "את שני בני תמית" וגו' עד שיסור מהפחד של שמא ימכרוהו או יהרגוהו כיוסף, ומשום הכי אמר "לא ירד בני עמכם", מפני שאמר: בכור זה שוטה הוא כו'.

אבל לא שקבל דבריו וסר מה פחד של שמא יהרגוהו, ועם כל זה אמר "לא ירד בני עמכם" מפני הפחד של "וקראהו אסון" שבזה אין דברי ראובן מועילים כלום, דאם כן כשאמר לו יהודה "אנכי אערבנו" למה לא טען הפחד של "וקראהו אסון", אלא על כרחך לומר שמה שאמר "לא ירד בני עמכם" אינו אלא מפני שלא קבל דבריו של ראובן, וטענת "וקראהו אסון" דחיה בעלמא היא, שלא רצה לביישו לומר שאינו מקבל דבריו. וכך אמרו בבראשית רבה: "ויאמר לא ירד בני עמכם" רבי חנינא ורבי מרינוס אמרו דבר אחד בשם רבי אבא סוראה: בשעה שהיה אדם אומר דבר נכון לפני רבי טרפון היה אומר: כפתור ופרח, ובשעה שהיה אומר דבר של בטלה היה אומר: "לא ירד בני עמכם". ומפני שטענת "וקראהו אסון" אינה אלא דחיה בעלמא, לא פירש בה רש"י ז"ל כלום, אבל גבי ספור יהודה ליוסף, שהיה מספר אותה על דרך האמת, הוצרך לפרש "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה".

פרק מג

פרק מג, ב

כאשר כלו לאכל -

יהודה אמר להם המתינו כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן למה ענה יהודה לבדו כשאמר להם אביהם "שובו שברו לנו" ואמר "העד העיד בנו האיש", שזה לכלם נאמר ולא ליהודה לבדו.

פרק מג, ג

לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם -

לא תראוני בלא אחיכם אתכם.

כי מלת **"בלתי"** פה משמשת במקום לא, כמו **"מכת בלתי סרה"** שפירושו מכה שלא תסור, **"עד בלתי שמים"** עד לא שמים, ויחסר בי"ת השמוש כאלו אמר: בבלתי אחיכם אתכם. וכמוהו **"שבי אלמנה בית אביך"** בבית אביך. ולא כמו **"בלתי אם גוינתו"** שפירושו לא נשאר אלא גוינתו, וכן **"בלתי לה' לבדו"** אלא לה' לבדו. שאם כן תחסר מלת **"כאשר"**, שהיה לו לכתוב: לא תראו פני בלתי כאשר אחיכם אתכם. שאין מנהג הכתוב לקצר זאת המלה בשום מקום. ולכן המתרגם שתרגם אותו במקום אלא והוסיף מלת כאשר ואמר:

"אלהין כד אחוכון עמכון"

צריך לומר שהוא פתרון ענין לא פירוש מלה, כמו שכתב רש"י.

פרק מג, ז

לנו ולמולדתנו -

אפילו עצי עריסותנו גלה לנו.

בבראשית רבה. ופירוש **"מולדתנו"** - העריסות, שמולדתנו - שהם הילדים הקטנים - מונחים בם, כמאמר רבותינו ז"ל **"אפילו קטנים שבעריסותיהן"**, דאם לא כן 'לנו ולבנינו' מיבעי ליה.

ונגד לו -

שיש לנו אב ואח.

הוצרך להוסיף **"יש לנו אב ואח"** ולא הספיק לו עם **"הדברים האלה"**, מפני שפירוש **"על פי הדברים האלה"** הוא **"על פי שאלותיו"**, ויחוייב מזה שיהיה פירוש **"ונגד לו"** - כך וכך, כפי שאלותיו, והוא מקרא קצר. שאילו היה פירושו ונגד לו את הדברים האלה ששאל היש לכם אב או אח, היה לו לכתוב ונגד לו את הדברים האלה, לא **"על פי הדברים האלה"**.

כי יאמר אשר יאמר, כי משמש בלשון אם, ואם משמש בלשון אשר, הרי זה שמוש אחד מארבע לשונותיו אי, שהרי כי זה כמו אם, כמו **"עד אם דברתי דברי"**. פירוש: מה שאמר תחלה **"כי יאמר - אשר יאמר"** חזר ופירש אותו ואמר מפני ש"כי משמש בלשון אם ואם משמש בלשון אשר", ויחוייב מזה שכי משמש בלשון אשר. אחר זה רצה להודיע אנה מצאנו כי בלשון אם, ואנה מצאנו אם בלשון אשר, ואמר: **"הרי זה שמוש אחד מארבע לשונות של כי"** והוא אי ו"הרי כי זה כמו אם", ויהיה זה האם כמו **"עד אם דברתי דברי"** שהוא במקום אשר, הרי שכי הוא במקום אם, ואם הוא במקום אשר.

פרק מג, ח**ונחיה -**

נצנצה בו רוח הקדש.

דאם לא כן **"ונחיה"** למה לי, היה די לומר "שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ולא נמות", שפירושו ברעב, כדפירש רש"י.

ולא נמות -

בנימין ספק יתפס ספק לא יתפס כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן **"גם אנחנו גם אתה גם טפינו"** למה לי.

פרק מג, ט**והצגתיו -**

שלא אביאנו אליך מת.

שההצגה וההעמדה אינן נופלין רק על החי, לפיכך אמרו ׀: "אין פודין את הקדשים לאחר מיתה מפני שכתוב בהן **'והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך אותה'**", ולאחר מיתה לאו בת עמידה היא.

כל הימים -

בעולם הבא.

בבראשית רבה "זה העולם הבא שכלו יום". ובמכות פרק אלו הגולין : "אמר רב יהודה אמר רב נדוי על תנאי צריך הפרה, שנאמר **'אם לא הביאותיו אליך וחסאתי לך כל הימים'**. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מתגלגלין בארון עד שעמד משה ובקש רחמים עליו" כו'. דליכא למימר דעונשו של יהודה הוה משום דכל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן התנאי בטל והמעשה קיים, ויהודה דלא כפליה לתנאיה הוה ליה כאילו אמר שלחה הנער אתי **וחסאתי לך כל הימים**. דאי אפשר לומר שיהודה היה טועה בדין הזה, שלפחות היה אביו מודיעו כדי שלא יכשל, אבל בנדוי על תנאי שצריך הפרה אפשר שהיו יהודה גם אביו טועין בו, מפני שלא נודע זה רק ממקרה שקרה ליהודה שנכשל בו, כדאיתא במכות, מה שאין כן התנאי שצריך להיות כתנאי בני גד ובני ראובן, שהוא מבואר בתורה, ואי אפשר לומר שיהודה ואביו היו טועין בו, או אפילו אם תמצה לומר שידעו זה, לא ידעו שהנדוי שקבל בעולם הבא אין לו הפרה, ונכשל בו.

פרק מג, י

כי לולא התמהמהנו -

על ידך.

דאם לא כן מה היו מתרעמים עליו, אם לא היתה המניעה מידו.

כבר היינו שבים.

לא שכבר שבנו, כפי המובן ממלת "שבנו".

עם שמעון.

פירוש והיית מרויח הצער שאתה מצטער בעבורו, דאם לא כן מאי נפקא מינה אם היו שבים "פעמים".

פרק מג, יא

אפוא -

לשון יתר הוא לתקון המלה.

כי היה די לומר "אם כן זאת עשו", אלא שבאה לתקון הלשון ויפיו, כאילו אמר:

אם כן איה פה תקנה ועצה.

אם כן אזקק לעשות שאשלחנו עמכם.

פירוש: מלת "אם כן" אינה דבקה עם "אנכי אערבנו" הסמוך לה, דאם כן היה לו לומר 'אם כן אשלחנו', לא "אם כן זאת עשו", שזהו אחר הסכמת השלוח. רק הוא דבק עם 'שלחה הנער'. ואמר: אם כן שאזקק שאשלחנו כמו שאמרת, איפוא איה פה תקנה ועצה להשיאכם. ואל"ף איפוא במקום ה"א.

צריך אני לחזר ולבקש איה פה תקנה ועצה להשיאכם,

ואומר אני **זאת עשו**. הוצרך להוסיף "צריך אני לחזר ולבקש" על מאמר "איפוא" שפירושו "איה פה תקנה ועצה להשיאכם", מפני שלא יתכן לומר אם כן שאזקק שאשלחנו איה פה תקנה ועצה להשיאכם, כי מזה נראה שאם לא היה נזקק לשלחו היה יודע העצה והתקנה ששיאם ולא היה נבוך בה לומר איה פה תקנה ועצה. ואין הדבר כן. אלא הכי קאמר: אם כן שאזקק שאשלחנו, אזקק לבקש איה פה תקנה ועצה להשיאכם. אבל אם לא היה נזקק לשלחו לא היה נזקק לבקש העצה. וזהו שהוסיף ואמר: "אם כן שאזקק לשלחו, צריך אני לבקש איה פה תקנה ועצה". גם הוצרך להוסיף "ואומר אני" קודם מאמר "זאת עשו", מפני שלא יתכן לומר "**זאת עשו**" אחר מאמר "צריך אני לבקש איה פה תקנה ועצה", מפני ש"**זאת עשו**" מורה שהיה יודע התקנה והעצה, ומלת "**איפוא**" מורה שלא היה

יודע התקנה והעצה, אבל עם תוספת "ואומר אני" על **"זאת עשו"** הוא כמסופק וכאילו אמר: ונראה לי שזאת העצה צריך לעשות.

מזמרת הארץ -

שהכל מזמרין עליו.

לא שהפירות עצמן הן זימרה, שהזמר אינו נופל אלא על הדבור - **"מזמור לתודה"**, **"זמרו אלהינו זמרו"**.

פרק מג, יב

משנה -

פי שנים כראשון.

קחו בידכם -

לשבור אוכל שמא הוקר השער.

בבראשית רבה. לא כסף שני חוץ מהכסף המושב, כמו **"משנה למלך אחשורוש"**, שאם כן היה לו לומר תחלה **"את הכסף המושב בפי אמתחותיכם תשיבו בידכם"** ואחר כך **"וכסף משנה קחו בידכם"**. וכן תרגמו המתרגם "על חד תרין".

משגה הוא -

שמא הממונה על הבית שכחו שוגג.

לא שמא שכחתם אתם ולא נתתם אותו, כי כתוב **"ויראו את צרורות כספיהם המה ואביהם וייראו"**, אלמא ברור היה להם שכבר נתנוהו, ולא נשאר הספק אלא על הממונה אם עשה זה בכונה או בשגגה.

פרק מג, יד

ואל שדי -

מעתי אינכם חסרים כלום אלא תפלה, הריני מתפלל עליכם. אמר זה מפני שנראה מקשר המקראות שגם זה מכלל הדברים הראשונים, וכאילו אמר: ואת אחיכם קחו וקומו שובו אל האיש ואני ידעתי שאל שדי יתן לכם רחמים וגו', לפיכך הוצרך לומר שאין זה דבק עם הדברים הראשונים, רק הוא התחלת דבור, שאחר שסיים דבריו חזר ואמר:

"מעתי אינכם חסרים כלום אלא תפלה והריני מתפלל עליכם"

וכך הוא בתנחומא.

שדי -

שיש די בנתינת רחמיו וכדי היכולת בידו ליתן, יתן לכם רחמים.

דאם לא כן למה קראו כאן בשם **שדי**.

אחר -

לרבות יוסף.

בבראשית רבה. דאם לא כן "**אחר**" למה לי.

ואני -

עד שובכם אהיה שכול מספק.

לא שאני שכול מעתה, כפי המובן מ"שכולתי שכלתי", דאם כן מאי "**ואל שדי יתן**

לכם רחמים לפני האיש ושלה לכם" וגו'.

פרק מג, טז**וטבח טבח -**

שהיה לו לומר וטִבַּח.

על משקל "**שלח לך**", "**שלח העז**" שהוא צווי, לא "טִבַּח" שהוא על משקל "**שלח שרים**" שהוא מקור. וליכא למימר שהוא צווי על משקל פעול כמו "**שמר זכר**", כי לא מצאנו מהפעלים שלמדי"הם ח"ת שיהיה הצווי שלהם רק לגזרת פעל, והמקור מהם הוא בהפך, שכלם הם לגזרת פעול "**שלוח שרים**", "**מבטוח בנדיבים**", "**לזבוח לה**", "**סלוח לו**".

פרק מג, יח**כי הובאו בית יוסף -**

ואין דרך שאר הבאים כו'.

ולכן "**וייראו**",

שאין זה אלא לאספם אל משמר.

אנחנו מובאים -

אל תוך הבית הזה.

שכל לשון ביאה אינו נופל רק על תוך הדבר המוקף, כגון בית וכיוצא בו. אך מפני

שכבר הוזכר למעלה "**ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף... כי הובאו בית יוסף**"

קצר פה.

עלילת הכסף.

הוצרך להוסיף "עלילת הכסף" אחר מאמר "**להתגולל עלינו**" מפני שאמר סתם "להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו" ולא פירש מי הוא המתגולל והמתנפל. כי לא יתכן לומר שהוא הכסף הכתוב למעלה "**על דבר הכסף השב באמתחותנו**", כי הם לא יפחדו מנפילת הכסף עליהם, רק מנפילת עלילתו עליהם.

פרק מג, כ

בי אדני -

ובלשון ארמי בייא בייא.

כדאמרין ביבמות בפרק נושאין על האנוסה ובסנהדרין פרק ארבע מיתות :
 "אמר רב יהודה ואיתימא ר' יונתן בייא בייא" ופירש רש"י: "בלשון ארמי הוי לשון גינוח וצעקה כמו 'אהה' בלשון הקדש", ואף על פי שאינו מלשון בעיא ותחנונים, מכל מקום קרובים הם, שהצעקה והגינוח אינה אלא כדי שירחמו עליו. והראיה על זה שאחר שפירש רש"י שם גבי: "היינו דאחרביה לביתא וקלייה להיכלא. בייא בייא - לשון גנוח וצעקה" חזר ואמר: "שהיו מבקשין רחמים שימסר בידם יצר הרע דעבודה זרה". אלמא כל גניחתם וצעקתם לא היתה רק בקשת רחמים, אלא שבקשת הרחמים פעם עושין אותה עם הבעיא והתחנונים, ופעם עם הגינוח והצעקה, שכשהאדם גונח ומתרעם על מה שעבר, מרחמין עליו מלעשות לו כיוצא בו.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "שזה דבר זר מאד לסמכו אל מלת לשון טורסי, ואינו דומה אליה, כי בייא כולה מלה אחת היא לא תשתנה, ולא יאמר ממנה **בי**. ועוד, שהמלה ההיא אינה לשון בעיא ותחנונים כמו שאמר הרב, אלא לשון צעקה ותרעומת על שקר ועוות דבר. ואנקלוס שתרגם **בי** - בבעו', לא שהוציא מלת **בי** מן בעו, אבל רדף הענין שהוא בא בכל מקום בענין הבקשה", עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שטען שהוא "זר מאד לסמכו אל מלת לשון טורסי", הרי בכמה מקומות סמכו את לשוננו הקדוש בלשונות נכריות ואמרו גבי : "באש ישרפו אותו ואתהן" - ואת אחת מהן, ולשון יוני ה"ן אחת", ואמרו : "ארבע בתים של תפילין קרויין 'טטפת' טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים" וכאלה רבות. ובלשון ארמי הרבה מאד "**ישגא אחו בלי מים**", "**אתא בקר**", "**מי מלל**", ומאן לימא לן שלשונו לקחו מהם ולא ההפך. ועוד הרי בבראשית רבה אמרו גבי "**בי אדוני**" דויגש "בייא את מעביר עלינו". ומה שטען "כי בייא כולה מלה אחת לא תשתנה ולא יאמר ממנה בי" אינה טענה, כי הלשונות אינן לוקחות זו מזו על הרוב אלא בתוספת ומגרעת, שהרי אמרו גבי : "ואתהן" - ואת אחת מהן ה"ן בלשון יון אחת" ואינו כן, כי האחד בלשון יוני אינ"ה שהוא בלשונו הנה,

כי ה"ה"א בלשוננו אל"ף בלשון יון, והנה הלשון שלנו קצרו וכתוב הן במקום הנה. ועוד, הרי בבראשית רבה עשו זה בהדיא כדלעיל. ומה שטען עוד, שמלת בייא אינה אלא לשון צעקה ותרעומת לא בעיא ותחנונים, תשובתו מבוארת ממה שפירשנו שהגנחה והבעיא שניהם מורים על בקשת הרחמים. ואחר שהמכוון הוא הבעיא, תפש העיקר וקראו בשם התכלית "לשון בעיא ותחנונים", אף על פי שפירוש המלה הוא מענין גנוח וצעקה, כמו שפירש הוא עצמו שהמתרגם שתרגם אותו בעו אינו מפירוש המלה אלא מפתרון הענין כמנהגו ברוב המקומות. ואל תשיבני ממה שכתב הרב שלשון בעיא ותחנונים הוא בלשון ארמי בייא, ומשמע שלשון זה כלשון זה לא שהמכוון בשניהם אחד, כי לפעמים יאמר על מכוון הענין שהוא הוא.

ירד ירדנו -

ירידה היא לנו.

בבראשית רבה. לא מלשון ירידה הוא דמפיק לה, דהא ארץ ישראל גבוהה היא מכל הארצות וההולכים בה משאר הארצות יקראו עולים, כדכתב רש"י בפסוק **"מהרו ועלו אל אבי"** ויחוייב מזה בהכרח שההולכים מארץ ישראל לשאר הארצות יקראו יורדים, ולמעלה מזה כתוב **"ויקומו וירדו מצרים"** ולא דרשו כלום, אלא מדכפל בלישניה וכתב **"ירוד ירדנו"** הוא דמפיק לה. כדדרשו גבי **"הענק תעניק"**, **"נתון תתן"**, **"פתוח תפתח"**, **"אם גנוב יגנב"**, **"הקם תקים"**, **"עזוב תעזוב"**, בפרק אלו מציאות ובכמה מקומות בתלמוד. ואף על פי שיש לומר דברה תורה כלשון בני אדם, הני מילי היכא דליכא למדרש בהו, אבל היכא דאיכא למדרש דרשינן.

פרק מג, כג

אלהיכם -

בזכותכם ואם אין זכותכם כדי. ואלהי אביכם בזכות אביכם.

תנחומא. דאם לא כן למה לי תרתי, בחד סגי.

פרק מג, כה

ויכינו -

הזמינו עטרוה בכלים נאים.

לא שהכינו הוייתה, שהרי מוכנת ועומדת היא מעת צאתם מבתיהם, כדכתיב **"ויקחו האנשים את המנחה" כו'.**

פרק מג, כו

הביתה -

מפרוזדור לטרקלין.

לא מחוץ, כי כבר הובאו בית יוסף.

פרק מג, כח

ויקדו וישתחוו -

על שאלת שלום.

פירוש: על ששאל בשלום ובשלום אביהם, לא על שנראו לפניו, כי כבר כתוב **"ויביאו לו את המנחה וישתחוו לו ארצה"**. ועוד, שאין דרך הקידה וההשתחוויה אלא בעת הראותם לפניו לא אחר שדבר להם ושאל בשלומם.

פרק מג, כט

אלהים יחנך בני -

בשאר השבטים שמענו חנינה "אשר חנן אלהים" כו'.

פירוש: מה שלא ברכו יוסף בלשון ברכה אלא בלשון חנינה הוא מפני שבשאר השבטים שמעו חנינה, שנאמר בהם **"אשר חנן אלהים את עבדך"**, ובנימין עדיין לא נולד לפיכך ברכו בלשון חנינה כדי שיהיה גם הוא כמותם.

פרק מג, לב

כי תועבה היא למצרים -

דבר שנאוי הוא למצרים לאכול את העברים.

הודיענו בזה שמלת "היא" שבה אל האכילה עמם, לא אל העברים, דאם כן 'תועבה הם למצרים' מיבעי ליה.

פרק מג, לג

הבכור כבורתו -

מנחש בגביע כו'. בבראשית רבה. לא שישבו כן מאליהן כמנהגם לעשות, דאם כן מאי **"ויתמהו האנשים"** דקאמר, על מה היתה תמיהתם.

פרק מג, לד

חמש ידות -

חלקו עם אחיו ומשאת יוסף ואסנת ומנשה ואפרים.

תנחומא. דאם לא כן למה **"חמש ידות"**.

וישכרו עמו -

ומיום שמכרוהו לא שתו כו'.

בבראשית רבה. דאם לא כן "עמו" למה לי.

פרק מד**פרק מד, ב****גביעי -**

כוס ארוך וקורין לו מדרנ"א.

וכן כתב גבי "גביעיה - שהן כמין כוסות שעושין מזכוכית ארוכים וקצרים וקורין להם מדראנ"ש". ולא ידעתי איך יפרש הכתוב שבירמיה "גביעים מלאים יין וכוסות" דמשמע דגביעים לחוד, וכוסות לחוד, לא שזה כמו זה. ושמא יש לומר, ששם כוס כולל הארוך וקצר וזולתו, ושם גביע אינו נופל רק על הארוך וקצר. ובאמרו גביעים וכוסות, יהיה הגביע הכוס הארוך וקצר, והכוס הקצר והרחב או זולתו.

פרק מד, ז**חלילה לעבדך -**

ותרגומו חס לעבדך.

פירוש: אבל תרגומו הוא חס מלשון רחמים, ולא מלשון גנאי. אבל בפסוק "חלילה לך מעשות כדבר הזה" תרגם אותו "קושטא", מפני שלא יפול אצל ה' לשון חס, כי אינו נופל בו שירחמו עליו:

חס מאת הקדוש ברוך הוא הוא יהא עלינו.

פירוש: רחמים מה' יהיו עלינו מלעשות כדבר הזה, פירוש: מלהביאנו אל פועל כזה.

והרבה חס ושלום יש בתלמוד.

ופירוש: רחמים ושלום יבאו עלינו מן ה' שלא יביאנו אל המכשול הזה.

פרק מד, ח**הן כסף וכו' -**

זה אחד מעשרה קלים וחמורים האמורים בתורה.

לאו דוקא בתורה אלא גם הנביאים והכתובים בכלל. שהרי העשרה קלים וחמורים הללו אינן כלן מן התורה אלא מקצתן בתורה ומקצתן בדברי קבלה וכלן מנויין בבראשית רבה.

פרק מד, י

גם עתה -

אף זו מן הדין.

פירוש: לא זו בלבד שאני מכוין לעשות שאשר ימצא אתו הוא לבדו יהיה לי עבד, אלא גם זו שאתם אומרים עתה שכלכם חייבים בדבר, כדבריכם כן הוא שכלכם חייבים, שעשרה שנמצאת גניבה כו'. לא מה שאתם אומרים עתה שהאיש אשר ימצא אתו ומת, כי זה אינו מן הדין, אלא שמרוב מרירותם הפליגו לומר זה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין לשון **גם עתה**' נופל יפה על הפירוש הזה", והוצרך לפרש דברי הרב בפנים רחוקים. ועוד, לא תקן.

אמת כדבריכם כן הוא שכלכם חייבים בדבר, עשרה שנמצאת כו'.

הוסיף מלת "אמת" מפני שמאמר "**כדבריכם כן הוא**", הוא דבור חסר, שהיה לו לומר כדבריכם כן הוא האמת או כן הוא הדין. ואין הבדל בין אמרנו: האמת כדבריכם כן הוא, ובין אמרנו: כדבריכם כן הוא האמת. אך קשה, שאם כן היה לו לומר: האמת כדבריכם כן הוא, או האמת כדבריכם הוא. ושמה טעות נפל בספרים. ואמר "שכלכם חייבים בדבר", ולא הספיק לו עם כדבריכם כן הוא האמת, להודיע שמאמר "**כדבריכם כן הוא**" אינו שב רק על מאמר "**וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים**" לבדו, לא גם על מאמר "**אשר ימצא אתו מעבדיך ומת**". כי מאמרם ז"ל: "עשרה שנמצאת גניבה על אחד מהם כלם נתפשים בסירה", משמע שכלם שוים בעונש אם במיתה אם בתשלומין אם בשאר מיני עונשין, לא שהגנב במיתה והשאר עבדים כמו שאמרו הם. ומה שאמרו הם "**אשר ימצא אתו מעבדיך ומת**" לא אמרו אותו אלא על דרך גוזמא בעלמא מרוב מרירותם. והראיה על זה שהרי כשאמר להם יוסף "**מה המעשה הזה אשר עשיתם**" אז השיבו לו "**הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו**", ולא כמו שאמרו לאשר על ביתו "**אשר ימצא אתו מעבדיך ומת**". ומה שהוסיף מאמר "אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין" קודם "**אשר ימצא אתו יהיה לי עבד**", הוא מפני שבזולת התוספת הזו יהיה המובן ממנו ש"אשר ימצא אתו" וגו' הוא פירוש של "**כדבריכם כן הוא**", ואין הדבר כן, שהרי לא אמרו הם שאשר ימצא אתו לבדו יהיה לו עבד והשאר נקיים כמו שאמר הוא, לפיכך הוצרך להוסיף מאמר "אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין אותו לבדו יהיה לי עבד" וגו'.

ולא היה די בתוספת "אבל" לבדו על מאמר **"אשר ימצא אתו"**, מפני שאם הדין הוא כדבריהם, מהו זה שאמר "אבל אשר ימצא אתו לבדו יהיה לי עבד", לפיכך הוצרך לומר "אבל אני אעשה לכם לפנים משורת הדין" להודיע שלפנים משורת הדין עושה אותו. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: שאם כדברי הרב, שאף דבריהם הם מן הדין, איך אמר יוסף **"חלילה לי מעשות זאת"** שיורה שאין המשפט שיהו כלם נתפשים בגניבה "ולכן אמר כי חלילה לי כי שופט כל הארץ אני, וחלילה לי מעשות לכם חמס, כי אין חיוב העשרה בהמצא גניבה ביד האחד בלתי אם נועדו בו בהוסדם יחד ללכת לגנוב ולקח אחד מהם את הגניבה לדעת כלם, אז יתחייבו". ואין מזה טענה כלל, כי אין פירוש "חלילה לי מעשות זאת" מעשות לכם חמס שתהיו לי כלכם עבדים, כאשר חשב הרמב"ן ז"ל, רק פירוש "חלילה" מלחשוד אתכם בדבר הזה עד שתהיו כלכם עבדים מן הדין. וכך אמרו בבראשית רבה: "אמר להם יוסף: חס ושלום שאני חושד אתכם בדבר זה, שאתם צדיקים גמורים" ולא אמרו חס ושלום שאני לוקח אתכם לעבדים, ולכן אין צורך לתקן שתקן את דברי הרב. ואולי לא היה כתוב הלשון הזה בבראשית רבה שבידו, כי מצאתי נוסחא שלא היה כתוב בו.

פרשת ויגש

פרק מד, יח

ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני -

יכנסו דברי באזניך.

בבראשית רבה. לא שבקש לדבר באזניו ממש, כי אין מנהג ההדיוט לדבר עם המלך או עם העומד במקומו ופיו באזניו.

ואל יחר אפך -

מכאן אתה למד שדבר אליו קשות.

דאם לא כן למה יכעס. אבל ממאמר **"כי כמוך כפרעה"** אין ללמוד שדבר אליו קשות, אלא על פי מדרשו, ודילמא אינו אלא כפשוטו שהוא למעלה וחשיבות. גם לא ממאמר **"היש לכם אב או אח"** שאמרו "מתחלה בעלילה באת עלינו, בתך היינו מבקשים או אחותנו היית מבקש", שזה אינו אלא על פי מדרשו, אבל לפי פשוטו יתכן לפרשו על דרך החמלה, כדפירש הרמב"ן ז"ל, אלא שהרב ז"ל לא פירשו אלא לפי מדרשו, מפני שאף לפי פשוטו המדרש יובן ממנו על דרך הרמז, וכיון שהתרעומת אינו מובן ממנו אלא ברמז, אין בו מקום לכעס.

כי כמוך כפרעה -

חשוב אתה בעיני כמלך.

אף על פי שמלת "כמוך" מורה שפרעה כמוהו, לא הוא כפרעה, מכל מקום הכ"ף שבמלת "כפרעה" מורה גם הוא כפרעה. ואף על פי שהמחוייב מהשני כפי"ן זה אחר זה הוא להשוואת שניהם, הרב ז"ל לא הזכיר רק שיוסף הוא כפרעה, מפני שהמכוון פה אינו רק להשוות את יוסף לפרעה במעלת המלכות. ומזה הטעם עצמו לא אמר 'חשוב אתה בעיני כפרעה' כלשון הכתוב, אלא כמלך. ופירוש "כי" - נתינת טעם למאמר "בי אדוני". ופירושו: מה שהוצרכתי לחלות פניך לומר: בי אדוני שמעני, בלשון בקשה ותחנונים, הוא מפני שאתה חשוב בעיני כמלך. לא נתינת טעם למאמר "אל יחר" הסמוך לו, משום דאדרבה היא הנותנת, שכיון שהוא חשוב בעיני כמלך לא היה לו לדבר אליו קשות, כי אין מנהג העבד לדבר קשות לרבו.

סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה.

בבראשית רבה. ולפי זה לא תהיה מלת "כי" נתינת טעם, אלא פירושו של "ידבר נא עבדך דבר" כאילו אמר: ומהו אותו דבר "כי כמוך כפרעה". וכמוהו "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" שפירושו: מהו אותו שתדע, "כי גר יהיה זרעך".

מה פרעה גוזר ואינו מקיים.

בבראשית רבה אמרו: "כתוב בשיקטירון של פרעה שאין עבד מולך, ולא לובש בגדי שיראיים" ולא קיים, שהרי המליך אותך שהיית עבד שכבר היה מפורסם לכל שהיה עבדו של פוטיפרע שר הטבחים.

מבטיח ואינו עושה.

פירוש: ומכל שכן שאינו עומד בהבטחתו. ומשום "אף אתה כן" איצטריכא ליה לומר שגם אתה כן, שהבטחתו "ואשימה עיני עליו" ולא קיימת. ומפני שלא מצינו לפרעה שמבטיח ולא קיים נקט "גוזר ואינו מקיים" כדי להוציא ממנו במכל שכן שהבטיח ואינו עושה, ואז יפול לומר אף אתה כן שהבטחת ולא קיימת, שזה הצריך להם. והמבקשים למצא שניהם לפרעה וליוסף, טועים הם.

אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדניך.

בבראשית רבה. ופירוש "כי" נתינת טעם למאמר "אל יחר", ופירושו: מה שהוצרכתי לבקש ממך **"אל יחר אפך בעבדך"** הוא מפני שאם יחר אפך אהרוג אותך ואת אדניך.

פרק מד, יט

אדני שאל את עבדיו -

מתחלה בעלילה באת עלינו.

בבראשית רבה. דאם לא כן לא היה לו לומר אלא: אדוני גזר על עבדיו **הורידו את אחיכם הקטון אתכם ואשימה עיני עליו**, מאחר שכל המכוון פה לא היה אלא לומר לו שאתה היית הגורם להביאו וראוי להעביר פשעו או שלא תדקדק עמו.

בתך היינו מבקשים או אחותינו היית מבקש.

בבראשית רבה. מה שחייבו רבותינו ז"ל מזה ענין החתון ואמרו "בתך היינו מבקשים" כו' הוא מפני שאין דרך לשאול על הבנים והבנות והאבות והאמהות אלא בחתון. והא דנקט "בתך ואחותנו" ולא בתך ובתנו או אחותך ואחותנו, הוא כדי לתת הכבוד תמיד ליוסף, כי כשיקחו הם את בתו יהיו הם חתניו המשועבדים לו וכשיקח הוא את אחותם יהיו הם אחי אשתו המשועבדים לו.

ואף על פי כן ונאמר אל אדוני לא כחדנו.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"ונאמר יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן"** דמשמע שזהו מה שהיה ראוי לעשות, והלא לא היה להם להגיד זה מכיון שכבר הרגישו בו שהוא מכיון להעליל. אלא על כרחך לומר דהכי קאמרי: אף על פי שהרגשנו מתוך שאלותיך שלהעליל היית מכיון ולא היה לנו להגיד שיש לנו אב ואח, אף על פי כן **"ונאמר"**, שלא כחדנו ממך דבר אלא הגדנו הכל.

פרק מד, כ

ואחיו מת -

מפני היראה הוציא דבר שקר מפיו.

בבראשית רבה. והוא תמוה מאד, כי יותר יראה היא לומר לו **"ונאמר אל אדוני ואחיו מת"**, שהוא הפך מה שאמרו לו בתחלה, שלפיכך נכנסו בעשרה שערי העיר כדי לבקשו, כדפירש רש"י לעיל גבי **"שנים עשר עבדיך"** וכתב שם שזהו לפי פשוטו של מקרא, ממה שיאמרו לו כמו שאמרו לו בתחלה **"והאחד איננו"**. וליכא למימר שאחר שבאו במצרים ובקשו אותו ולא מצאוהו אמרו לו שכבר מת ולא הזכירו הכתוב, כמו שלא הזכיר שאמר להם **"הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו"**,

שהרי לא אמרו לו עכשיו שמת אלא מפני יראתו של בנימין, כדאיתא בבראשית רבה גבי "ואחיו מת - אדם כיהודה יאמר דבר שאינו ברור לו, אלא כך אמר יהודה:

אם אני אומר לו: קיים הוא, יאמר: הביאהו אצלי,

כדרך שאמר לי על בנימין, לפיכך אמר '**ואחיו מת**'. וכיון שלא אמר לו שמת אלא מפני יראתו של בנימין, ויראתו של בנימין שאמר להם "**אם תצאו מזה כי אם בבא אחיכם הקטן אתכם**" לא היתה אלא בנסעם ללכת אל בתיהם ומאז לא באו לפני יוסף כי אם בפעם הזאת ומתי אמרו לו שמת. ושמה יש לומר, שבבואם לפניו עם המנחה וישאל להם לשלום ויאמר "**השלום אביכם הזקן**" אז שאל גם בעד אחיהם שהיו מבקשים אותו בתחלה מה נהיה ממנו ואמרו לו מפני היראה של בנימין, שכבר שמענו שמת. אך קשה, אם כן מאי "מפני היראה היה מוציא שקר מפיו" והרי כבר אמרו לו כן, ומאמר יהודה "**ונאמר אל אדוני ואחיו מת**" הוא אמת, אבל השקר לא היה אלא בתחלה כשאמרו לו זה. ויש לומר, דהאי "מפני היראה הוציא שקר מפיו" אינו אלא בעד מה שאמרו לו בתחלה, לא בעד מה שאמרו לו עתה, אלא שפירשו רש"י כאן מפני שלא הזכירו הכתוב במקומו. ומה שאמרו בבראשית רבה: "אלא כך אמר יהודה: אם אני אומר לו שהוא קיים" כו' אינו אלא בעד מה שאמר בבואם לפניו עם המנחה, שגם בפעם ההיא יהודה לבדו הוא שאמר זה, ומשום הכי תלו השקר ליהודה לבדו. ומה שאמר יהודה "ונאמר" לשון רבים, אף על פי שלא אמרו אלא הוא לבדו, הוא מפני שרצה לתלות כל דבריו אל כל האחין, שלא יראה שהם דברי עצמו.

לבדו מאמו -

מאותה האם אין עוד אח.

אמר "מאותה האם" ולא לאותה האם כמאמר הכתוב "**ויותר הוא לבדו לאמו**", מפני שלא יתכן לומר שנשאר הוא לאמו אלא בהיות אמו קיימת, אבל אחר מיתתה צריך לומר שנשאר הוא מאמו. והוצרך להאריך לומר: "אין עוד אח", מפני שלא יתכן לומר שנשאר הוא "לבדו" מאמו, אלא מכל בני אמו, שפירושו: מאותה האם אין עוד אח אלא הוא לבדו.

פרק מד, כב

ועזב את אביו ומת -

אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה.

הוסיף מלת "אם" על מלת "ועזב", כאלו אמר: ואם יעזוב את אביו ומת, מפני שמאמר "**ועזב את אביו ומת**" הוא נתינת הסבה למאמר "**לא יוכל לעזוב את**

אביו, כאילו אמר: ולמה לא יוכל לעזוב את אביו, מפני שאם יעזבנו ימות. ובזולת תוספת מלת "אם" על מלת "ועזב" יהיה פירושו: ויעזבנו וימות. גם פירש מלת "ומת" שמא ימות, מפני שממלת "ומת" נראה שבודאי ימות, ואין זה אמת שהרי עזבו ולא מת. גם הוסיף "דואגים אנו" מפני שלא יתכן לומר: אם יעזוב את אביו שמא ימות, כי המלה התנאיית לעולם יבא אחריה דבר מה מחוייב ממנו בהכרח, כאמרו אם השמש עולה יחוייב שיהיה היום נמצא ואם הכוכבים נראים יחוייב שיהיה הלילה נמצא אף כאן: אם יעזוב את אביו יחוייב שיהיה כך, לא שמא יהיה כך, לפיכך הוסיף "דואגים אנו" שהוא הדבר המחוייב ממנו בהכרח שאם יעזוב את אביו יחוייב בהכרח שנהיה דואגים שמא ימות. גם הוסיף לומר "בדרך, שהרי אמו בדרך מתה" מפני שאין עזיבתו את אביו גורמת את מיתתו, שזה אינו אלא בקטון הצריך לאמו לא לזה שהיה בן שלושים ואחד שנה ויותר. רק מפני שטבע המשפחה הזאת מאמו אינו סובל טורח הדרך, שהרי אמו בדרך מתה, לפיכך אם יעזוב את אביו ללכת עמנו בדרך דואגים אנו שמא ימות מצד טורח הדרך.

פרק מד, כט

וקרהו אסון -

שהשטן מקטרג בשעת הסכנה.

בבראשית רבה אמרו: **"וקרהו אסון"** ובבית לא, הדא אמרי אין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה". אבל גבי **"ועזב את אביו ומת"** לא אמרו זה, מפני שמייירי במיתה מצד טורח הדרך שהיא מיתה טבעית, מדכתיב "ומת" המורה על הטבעית, ואין לומר בו שהשטן מקטרג בשעת הסכנה אבל הכא שכתוב **"וקרהו אסון"** המורה על המיתה המקרית, אמרו שהשטן מקטרג בשעת הסכנה.

והורדתם את שיבתי וגו' -

עכשיו כשהוא אצלי אני מתנחם בו על אמו ועל אחיו ואם ימות דומה עלי ששלשתן מתו ביום אחד.

בבראשית רבה. ולא ידעתי מהיכן למדו לומר כן. בשלמא אילו אמרו דומה עלי ששניהם מתו ביום אחד יובן זה ממה שאמר **"ויצא האחד מאתי"** הרי יוסף, וכתיב **"ולקחתם גם את זה מעם פני"** הרי כאן שנים, ועליהו כתיב **"וקרהו אסון והורדתם את שיבתי ברעה שאולה"**, דמשמע שלולא מיתתו של זה לא היתה יורדת שיבתו ברעה שאולה. ולא יתכן זה, שהרי גם בזולת מיתתו של זה כבר אמר על מיתתו של יוסף **"כי ארד אל בני אבל שאולה"**, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: שאף על פי כן הייתי מתנחם קצת על ידי בנימין אחיו, ואם ימות זה תסור נחמתי ואשאר כבראשונה וכאילו מת באותו יום שימות בנימין, ונמצא שדומה עלי

כאילו שניהם מתו ביום אחד, אלא ששלושתן מתו ביום אחד, שכולל גם את רחל עמהם, מהיכן למדו לומר כן. ויש אומרים, שמפני שהזכיר אשתי בזה הספור שלא היה לו לומר אלא: אתם ידעתם כי שנים נולדו לי מאם אחת ויצא האחד גו', מאי **"אשתי"** - החביבה לי, שהייתי מתאבל עליה, ועל ידי יוסף הייתי מתנחם, וכשמת יוסף נשאר בנימין והייתי מתנחם על ידו על אחיו ועל אמו, ואם ימות זה, דומה עלי ששלושתן מתו ביום אחד.

פרק מד, לא

ומת -

אביו מצרתו.

לא הנער, דאם כן יהיה פירוש **"ומת"** - ויחשוב שמת, ואין לשון **"ומת"** נופל על זה.

פרק מד, לב

כי עבדך ערב את הנער -

ואם תאמר למה אני נכנס לתגר זה כו'.

הוצרך להוסיף זה קודם מאמר **"כי עבדך ערב את הנער"**, מפני מלת **"כי"** שאין לה קשר עם הכתוב למעלה, ועם התוספת הזו יהיה פירושו כאילו אמר: ואני מחוייב להכנס לתגר יותר משאר אחי, כי עבדך ערב את הנער מעם אבי.

להיות מנודה בשני עולמות.

אבל בבראשית רבה אמרו: "אמר לו יהודה מפני מה אתה דברן והלא יש באחריך גדולים ממך. אמר לו: כולם חוץ לזיקה הם עומדים, אבל אני מעי המו עלי כחבל, מפני שהייתי ערב עליו. אמר לו: אם כסף, אני נותן לך, אם זהב אני נותן לך. אמר לו: לא בכסף ולא בזהב, אלא אמרתי אהא בנדוי בעולם הבא שכלו ימים". ולא ידעתי מהיכן הוציא הרב זה שאמר שקבל עליו להיות מנודה בשני עולמות, שהרי מ**"כל הימים"** לא משתמע אלא העולם הבא, כדאיתא בבראשית רבה. ועוד, הרי הרב עצמו פירש בפסוק **"וחטאתי לך כל הימים"** - בעולם הבא, ואיך כתב פה בשני עולמות. ושמה יש לומר, שמה שכתב פה בשני עולמות הוא מפשטיה ד**"כל הימים"** דמשמע בין בימי העולם הזה בין בימי העולם הבא והיינו בשני עולמות. ומה שכתב גבי **"אנכי אערבנו ווחטאתי לך כל הימים"** - בעולם הבא, הוא על פי האגדה של בראשית רבה שדרשו: **"כל הימים"** העולם שכלו ימים, והוא העולם הבא.

פרק מד, לג

ישב נא עבדך -

לכל דבר אני מעולה ממנו.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי "ישב נא עבדך תחת הנער" אין דרך לתת הטוב וליקח הפחות ממנו ואפילו השוה לו.

פרק מה

פרק מה, א

ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו -

לא היה יכול לסבול שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעים שאחיו מתביישים כו'.

כאילו אמר: ולא היה יכול יוסף להתאפק בושתם לפני כל הנצבים עליו, ולפיכך הוצרך לקרא להוציאם, לא שלא היה יכול לסבול מלהודע להם, שאם כן למה הוצרך לקרא להוציאם. אבל החכם אבן עזרא פירש: "לכל הנצבים עליו - טעמו עד שיצאו כל הנצבים עליו, והוצרך לקרוא להוציאם". ולא ידעתי איך יפרש הלמ"ד של "לכל הנצבים עליו". וממה שהוסיף הרב מלת "היה" על מלת "יכול", נראה שהוא סובר שמלת "יכול" מורה על הבינוני. ואינו כן כי "יכול" פועל עבר מגזרת פעול ולא נמצא ממנו בינוני בלשון הקדש.

פרק מה, ב

וישמע בית פרעה -

ביתו של פרעה.

פירוש: אין צריך להוסיף בי"ת השמוש על מלת "בית", כמו שהוספנו על מלת "בית" שבפסוק "והקול נשמע בית פרעה". רק פירושו "ביתו של פרעה" בלתי תוספת בי"ת. אחר זה אמר "כלומר עבדיו ובני ביתו" פירוש: שזה הבית אינו לשון בית ממש, עד שיקשה עליך ממלת "וישמע", אלא כמו "בית ישראל" ופירושו עבדיו ובני ביתו, שנופל בו לשון שמיעה.

פרק מה, ג

כי נבהלו מפניו -

מפני הבושה.

לא מפני הפחד, כי ממאמר "הוציאו כל איש מעליו" - כדי שלא יראו בושתם והרמת קולו בבכי, יורה על רוב אהבה וחבה.

פרק מה, ד**גשו נא אלי -**

ראה אותם נסוגים לאחוריהם. אמר: עכשיו אחי נכלמים, קרא אותם בלשון רכה ותחנונים והראה להם שהוא מהול.

לא שמעתי פירושו. כי אם נאמר שאומרו: "ראה אותם נסוגים לאחוריהם" הוציא אותו ממלת **"גשו נא"**, מכלל שהיו נסוגים לאחוריהם, אם כן זה שחזר ואמר: "קרא אותם והראה להם שהוא מהול" מהיכן הוציא. אם ממלת **"גשו נא"** דמשמע שיתקרבו אליו יותר ממקום מעמדם הראשון, הרי כבר פירש ההגשה הזאת שהיא הפך הנסיגה לאחור, לא שיתקרבו אליו יותר ממקום מעמדם הראשון. אבל בבראשית רבה לא אמרו אלא "ולא האמינו לו עד שפרע עצמו והראה להם מילתו". ואיכא למימר דממלת **"גשו נא אלי"** הוא דקא דייקי לה, דסבירא ליה דפירוש **"גשו נא"** הוא שיתקרבו אליו יותר ממקום מעמדם הראשון ואין זה אלא כדי שיראה להם מילתו, דאם לא כן מה צורך להתקרבות הנוסף הזה. והא דנקט בלישניה "בלשון רכה" ולא בלשון בקשה כמאמר רז"ל בכל מקום "אין נא אלא לשון בקשה", משום דלא שייך הכא בקשה אלא "לשון רכה" שהוא הפיוס. ומפני שפירש המלה מלשון בקשה לא מלשון פיוס, הוכרח לומר שתי מלות: "רכה ותחנונים", "תחנונים" כפירוש המלה, ו"רכה" כפי המכוון.

פרק מה, ה**למחיה -**

לכם למחיה.

הודיענו שהלמ"ד של "למחיה" הוא במקום בעבור, כלמ"ד **"אמרי לי"**. שפירוש "למחיה" - להם, לא לכל העולם, כי אף על פי שהיה הוא למחית כל העולם, לא כיון פה רק על מחית אביו ואחיו לבדם, כנראה ממלת "לפניכם", ולכן הוסיף "להיות לכם" על מלת "למחיה" להורות על זה.

פרק מה, ו**כי זה שנתים הרעב -**

עברו משני הרעב.

הוסיף "עברו משני" על מלת "הרעב", כאילו אמר: שנתים עברו משני הרעב, מפני שבזולת זה יהיה המובן ממנו שהרעב בכללה היא שנתים.

פרק מה, ח

לאב -**לחבר ופטרון.**

אמר במקום אב "פטרון", שפירושו מנהיג הספינה הנקרא פטרון דלנב"י, הנגזר מפטיר"א, בלשון יון שהוא האב. מפני שלא היה יוסף אב ממש לפרעה, אלא פטרון שכל ענייני פרעה נעשין על ידו. ומפני שגם שם פטרון מורה על ראשיות, להיותו ראש על כל אנשי הספינה, ואין מדרך מוסר שיחשב עצמו ראש על פרעה, שתף עם שם פטרון גם שם חבר המורה על ההשואה ששויים בגזרותם, שאין האחד מבטל דברי חברו, כאילו היו שניהם חברים ממש, אף על פי שבענין המעלה והכבוד פרעה הוא המלך ויוסף הוא תחתיו. ושתף שניהם ואמר "חבר ופטרון" מפני שעם שם "פטרון" הודיענו שאינו אב ממש אלא פטרון מגזירת פטיר"א שהוא האב, ועם שם "חבר" הודיענו שאינו פטרון ממש שמורה על ראשיות אלא חבר, שהוא שוה לו בגזרותיו.

פרק מה, יא**פן תורש -****לשון "מוריש ומעשיר".**

וכן דעת המתרגם

"דילמא תתמסקן".

ולא מלשון שילוח והכרתה, כמו **"אכנו בדבר ואוריחנו"**, כי לא יתכן שיכרת הוא וביתו וכל אשר לו מהרעב, אחר שהיה ליוסף להאכיל לכל העם בשבע שני הרעב. אבל החכם רבי אברהם אבן עזרא פירש: **"פן תורש -** כמו תכרת וכן **'להוריש גוים'**, **'אכנו בדבר ואוריחנו'**, והוא תמוה מאד. אבל אם יתפרש מלשון "מוריש ומעשיר" כדעת רש"י ז"ל הוא נכון מאד, כי בלי ספק היה מפזר כל ממונו בלחם בשבע שני הרעב. אך קשה, שהמסכנות והעוני אינה נופלת רק על יעקב ובניו שהם בעלי הממון לא על כל אשר לו, שהם בני בניו שעדיין לא הגיע ממון בידם, וכל שכן לנשיהם וטפם.

פרק מה, יב**והנה עיניכם ראות -**

בכבודי ושאי אחיכם שאני מהול. ועוד כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש.

אין כוונת הרב במאמר "והנה עיניכם ראות בכבודי" שרצה לאמת להם בזה שהוא אחיהם, דאדרבה רוב כבודו היא ראייה שאינו אחיהם, כי רחוק הוא מאד שיעלה העברי, שהוא שנאו מאד למצרים, כדכתיב **"כי לא יוכלון המצרים לאכול**

את העברים לחם", במעלה גדולה כזאת, וכל שכן בהיותו עבד. אבל כונת הרב בזה הוא, שרצה יוסף לאמת מה שהבטיח לאביו **"רדה אלי... וכלכלתי אותך וביתך וכל אשר לך"** כשהוא אדון לכל מצרים ושהוא בנו הנרמזים בפסוק **"כה אמר בנך יוסף שמני אלהים לאדון לכל מצרים"**. כי מצד שהוא אדון, יש יכולת בידו לכלכל אותו ואת ביתו ואת כל אשר לו, ומצד שהוא בנו ויש לו חבת הבן לאב, יכלכלנו לא אותו לבדו אלא אותו וביתו וכל אשר לו מרוב חבתו בו. ואלו היה אדון לכל מצרים ולא היה בנו, לא יכלכל אפילו אותו לבדו, כל שכן אותו וכל אשר לו. ואלו היה בנו ולא היה אדון למצרים אף על פי שחבתו על אביו היא גדולה, לא היה ספק בידו לכלכלו ברעב גדול כמוהו, וכל שכן לכלכל אותו וביתו וכל אשר לו, לפיכך הוצרך להודיעו בשהוא אדון והוא בנו. ורצה יוסף לאמת אלה השנים הנזכרים ואמר **"והנה עיניכם רואות"** שפירושו את כבודי ושאני אדון לכל מצרים ואינכם צריכים ראייה על זה. וזהו שפירש רש"י **"והנה עיניכם רואות בכבודי"**.
אחר כך אמר **"כי פי המדבר אליכם"** ופירש רש"י:

"ושאני אחיכם שאני מהול ועוד כי פי המדבר אליכם בלשון הקדש".

פירוש: על אומרי שאני אדון לכל מצרים איני צריך להביא ראייה כי עיניכם רואות בכבודי, אבל על אומרי שאני אחיכם ושאני בנו של אביכם, הנה הראייה על זה היא **"שאני מהול"**, כמובן מלשון **"גשו נא"** כדלעיל. ולא הוצרך להזכיר זה פה, רק אמר **"ועוד"**, חוץ מהמילה שהראתי לכם הנה פי מדבר אליכם בלשונכם. ומה שהוצרך להוסיף בהבטחת **"רדה אלי וכלכלתי אותך"** וגו' ראיית **"כי פי המדבר אליכם"** ולא הספיק להם ראיית המילה שהראה להם שהוא מהול בעת התודעתו לאחיו, הוא מפני שאין ראיית המילה לבדה ראייה גמורה, כי אף על פי שהמילה מיוחדת לאומה הישראלית הבאה מזרעו של יעקב ולא לישמעאל ואם הוא מזרע אברהם שנצטווה בו, ולא לעשו ואם הוא מזרע יצחק, כמו שאמרו בסנהדרין: **"אתה זרעך אחרוך"** יצא זרע ישמעאל, שנאמר **"כי ביצחק יקרא לך זרע"** ויצא עשו במאמר יצחק ליעקב **"ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך"** כו', מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק עשירי מהלכות מלכים ומלחמות, וכל שכן שאינה לשאר האומות, מכל מקום יש לחוש שמא הוא מבני קטורה שחייבין במילה, מפני שלא נתמעטו מקרא ד**"כי ביצחק יקרא לך זרע"** אלא זרעו של ישמעאל שכבר בא לעולם, אבל לא זרעם של בני קטורה שעדיין לא באו לעולם. ואף על פי שראית הלשון גם כן אינה ראייה גמורה, מפני שהלשון הזה לשון בני ארץ כנען הוא ומסתמא רבים במצרים היו יודעים אותו, כי ארץ כנען ומצרים קרובות הן מאוד, וכל שכן המושל, שדרך המושלים והמלכים לדעת הלשונות, מכל מקום בהתחבר ראיית המילה עם ראית הלשון היא ראייה גדולה בלי ספק. מפני שבני קטורה שהם הנימולים הם רחוקים ממצרים מאד

שהרי מקום דירתם היה **"קדמה אל ארץ קדם"** שהוא מזרחה של ארץ כנען, וארץ כנען היא מזרחה של ארץ מצרים, ונמצא שמקום בני קטורה רחוק מאוד מארץ מצרים, ולא ימצא מהם בארץ מצרים רק מעט מן המעט. ואפילו אותו מעט מן המעט לא יהיה יודע הלשון, מפני שלשון הקדש לשון של בני ארץ כנען הוא, ורחוק הוא מאד מאד שיבא במצרים ממקום בני קטורה שהוא רחוק מאד ממצרים וגם שיקרה שיהיה יודע הלשון של בני ארץ כנען שאינם מבני עמו. ולכן חבור המילה והלשון יחד היא ראייה גדולה בלי ספק. ומה שכתב הרמב"ן: **"כי פי המדבר אליכם"** בלשון הקדש בלא מליץ, זהו דעת המפרשים והוא תרגום אנקלוס. ויתכן שיאמר להם ככה לאמתלא ולפיוס, כי איננה ראייה שידבר אדם אחד במצרים בלשון הקדש, כי ההוא לשון ארץ כנען ורבים במצרים יודעים אותו כי קרוב הוא", אינה טענה כלל. כי אין כל מה שיצדק בהרכבה יצדק בהפרדה. גם מה שטען עוד: **"ויותר היה להם ראייה בהזכירו שמו ומכירתו במצרים במאמר 'אני יוסף אשר מכתם אותי מצרימה'"**, אינה טענה. שאף אם תימצי לומר שראית שמו ומכירתו יותר גדולה מראית הלשון והמילה יחד, מכל מקום חבור הראיה הראשונה עם האחרונה - יותר גדולה מהראשונה לבדה. ומה שחשש פה בהבטחת **"רדה אלי וכלכלתי אותך"** וגו' להוסיף על ראית המילה ראית הלשון להיות כל אחת מהן בלתי שלמה ובחבורן תהיה שלמה, ולא חשש בזה בהתודעות עם אחיו אבל הספיק לו עם ראית המילה לבדה. הוא מפני שבענין ההתודעות אם ימצא שקרן לא הפסידו כלום ואין צורך לאמת אותו בראיה גמורה. אבל בענין ירידתו למצרים במאמר **"רדה אלי וכלכלתי אותך שם"** שצריך להוריד את כל יוצאי יריכו שבעים נפש למצרים ולהעתיק כל צאנם וכל בקרם וכל רכושם לבא במצרים מהלך עשרה ימים, אם ימצא שקרן יהיה טורח גדול והוצאה רבה והפסד גדול בחנם, וכל שכן בהצטרף לזה פחדו מהירידה הזאת פן יעכבוהו שם ולא יניחוהו לחזור למקומו, וראוי שיתאמתו לו הדברים בראיה גמורה או קרוב לה, כדי שיסיים לרדת ולהוריד כל אשר לו למצרים. ולכן הוצרך להוסיף פה תוספת ראית הלשון, מפני שבחבורה עם ראית המילה היא ראייה גדולה מאד קרובה להיות גמורה כדי שיסורו ממנו כל הספקות ולא ישאר שום ספק בלבו כלל. ואף על פי שכל המצרים היו מהולים, שנמולו בעת הרעב כדפירש רש"י גבי **"כל אשר יאמר לכם תעשו"**, אין לחוש שמא זה אחד מהם, מפני שאותה הגזרה שנגזרה עליהם שימולו אינה אלא לאותם שהיו כפופים לקנות שבר לביתם, והיו מוכרחים בו, אבל זה שהיה שליט ומושל, מי יכריחנו על זה. וכל שכן שמסתמא נשמע הקול שהוא היה הגוזר עליהם הגזרה ההיא אחר שהוא היה המשביר לכלם.

פרק מה, יד

על צוארי בנימין ויבך -

על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו וסופן לחרב.

ובנימין בכה על צואריו -

על משכן שילה שעתידין להיות בחלקו של יוסף וסופו לחרב.

בבראשית רבה אמרו: **"על צוארי בנימין"** וכי שני צוארים היו לו, אלא אמר רבי אלעזר בן פדת: יוסף ראה ברוח הקדש ששני מקדשות עתידין לבנות בחלקו ועתידין לחרב. **'ובנימין בכה על צואריו'** צוארו כתיב, ראה בנימין שמשכן שילה עתיד לעשות בחלקו של יוסף ועתיד לחרב". פירוש: שינויא דקראי קא דרשי, דלגבי בנימין דכתיב **"צוארי"** בלשון רבים והוה ליה למכתב צואר בלשון יחיד, כיון שאינו כנוי שמנהגו לבא בלשון רבים, כמו אליו, ועליו, ועדיו - אמרו שמע מינה לדרשא הוא דאתא. ולגבי יוסף דכתיב **"על צוארו"** בלשון יחיד והוה ליה למכתב **צואריו** בלשון רבים, כיון שהוא כנוי שדרכו בכך, אמרו: שמע מינה לדרשא הוא דאתא. וליכא למימר כיון דבכנוי אתי בלשון רבים, בבלתי כנוי נמי אתי בלשון רבים, וליכא שינוייה אלא גבי יוסף דכתיב ביה **"צוארו"** ולא צואריו, משום דאורחיה דקרא לכתוב הכנוי בלשון רבים והבלתי כנוי בלשון יחיד, שהרי גבי **"בעליו אין עמו"** נכתב בלשון רבים וגבי **"בעל השור נקי"**, **"אם בעל אשה הוא"**, נכתב בלשון יחיד. וכן מאליו - אל, ומעליו - על, ומעדיו - עד. והשתא אתי שפיר מה שלא דרשו גבי יעקב דכתיב ביה **"ויפול על צואריו ויבך על צואריו עוד"** בלשון רבים, משום דהתם הם בכנוי ודרך הכנויים לבא בלשון רבים. ואל יקשה עליך מ**"דבר האיש אדני הארץ"** שאינו בכינוי ובא בלשון רבים, כמו אדניו, כי אפשר שכוונו בזה שהוא במקום **'כל אדני הארץ'** כי לא ירים מכל האדנים את ידו ואת רגלו זולתו.

פרק מה, טז

והקול נשמע בית פרעה -

כמו בבית פרעה וזהו לשון בית ממש.

לא כמו **"וישמע בית פרעה"** דלעיל, שאינו לשון בית ממש, אלא עבדיו ובני ביתו כמו **"בית אהרן"**. ומה שהכריחו לפרש אותו כמו **"בית אהרן"**, **"וזהו לשון בית ממש"**, וחסר ב"ת השמוש כמו **"שבי אלמנה בית אביך"**, הוא משום דהתם כתיב **"וישמע בית פרעה"** ואין דרך הבית לשמוע. ושיוסיף עליו ב"ת השמוש אי אפשר מפני שיהיה צריך לפרש מי הוא השומע, לפיכך הוכרח להוציאו ממשמעותו שלא יהיה לשון בית ממש אלא כמו **"בית אהרן"**. אבל הכא דכתיב ביה **"והקול נשמע"**

מבנין נפעל שאין שם פועל ואין צורך לפרש מי היה השומע, ודי בשיוסיף בו בי"ת השמוש ולא יצטרך להוציא הבית ממשמעותו, הוסיף בי"ת השמוש על מלת "בית" ונשאר הבית כמשמעו. ועוד, מכיון שבפסוק **"וישמע בית פרעה"** הודיענו ששמעו עבדיו ובני ביתו ענין התודעות יוסף אל אחיו, שוב אי אפשר לפרש גם זה לעבדיו ובני ביתו. הלכך על כרחך לומר שזה לשון בית ממש הוא, ופירושו: שנשמע הקול בבית שפמלייאתו יושבת בו, והיינו דכתיב בתריה **"וייטב בעיני פרעה ובעיני עבדיו"**, שהפסוק הראשון לא הודיענו רק ששמעו הקול עבדיו ובני ביתו, לא פמלייאתו.

פרק מה, יז

טענו את בעירכם -

תבואה.

ויהיה "טענו" פועל יוצא לשלישי, והוא מהבנין הדגוש והוקל העי"ן. והיה ראוי להיות פ"א הפועל בקמץ לתשלום הדגש, רק נפתח שלא יתערב עם פועל עבר. גם מצאנו רבים שלא נשתלם בו דגש העי"ן, והם ידועים. שאלו היתה מן הקל, כמו **"רחקו מעלי"**, **"ושחטו הפסח"** תהיה הבהמה טעונה לא טוענת.

פרק מה, יט

ואתה צויתה -

מפי לומר להם.

זאת עשו -

כך אמור להם שברשותי הוא.

אמר "מפי" מפני שחסר המצווה. ואמר: "לומר להם זאת עשו", מפני שאין מאמר **"זאת עשו"** נופל ליוסף שהוא המצווה, רק לאחי יוסף. ואחר כך אמר להם "שברשותי הוא", מפני שמאמר **"זאת עשו קחו לכם"** משמע שהוא צווי וגזרה שיעשו כן, ואין זה אלא רשות, שלולא הרשות אין שום אדם רשאי להוציא עגלות ממצרים, שאין פרה וחזירה יוצאה ממצרים.

פרק מה, כג

שלח כזאת -

כחשבון הזה ומהו החשבון הזה עשרה חמורים.

דאי בחשבון דלעיל מיניה קא מיירי, מאי **"עשרה חמורים"**, אם תאמר - ועוד עשרה חמורים, 'ועשרה חמורים' מיבעי ליה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון

שירמוז על החשבון". ואם כונתו בזה בעבור שהחשבון לשון זכר ומלת **"כזאת"** לשון נקבה, אינה טענה, כי דברי הרב הם פתרון ענין לא פירוש מלה.

בר ולחם -

כתרגומו.

נראה לי שהגירסא הנכונה היא: **"בר ולחם ומזון** כתרגומו", שפירש **"ומזון"** - וזוודין, שפירושו לפתן, כי תרגום **"וגם צידה לא עשו להם** - ואף זוודין לא עבדו להון", דאם לא כן מה נשתנה זה הבר מכל הבר הכתוב למעלה מזה שלא אמר בהם כתרגומו.

פרק מה, כד

אל תרגזו בדרך -

אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגז עליכם הדרך.

דבר אחר: אל תפסיעו פסיעה גסה והכנסו חמה לעיר.

אבל בבראשית רבה שלפנינו כתוב: **"אל תרגזו בדרך"** - אל תפסיעו פסיעה גסה ואל תעמידו עצמכם מדברי תורה והכנסו חמה לעיר". ולפי זה צריך לומר שפירוש **"אל תרגזו בדרך"** - אל תנהגו עם הדרך הזאת שאתם הולכים אל אביכם מנהג הרתיח ה והרוגז, שהוא פועל נוסף מן הראוי כשתפסיעו פסיעה גסה, שהוא המהלך הנוסף מן הראוי, עד שיקרה לכם מזה סכנה מן הלסטים ומן החיות רעות מצד שתצטרכו להשכים ולהעריב קודם זריחת השמש ואחר שקיעתה. וגם יחוייב לכם מרוב המהלך, שתעמידו עצמכם מדברי תורה. אלא הכנסו חמה לעיר, כמו שאמרו בפרק קמא דפסחים: "לעולם יכנס אדם בכי טוב, ויצא בכי טוב" שהוא האור, שנאמר **"יורא אלהים את האור כי טוב"**. אבל לגירסת הרב צריך לומר שפירוש **"אל תרגזו"** הוא כמסופק שאם הרוגז שב אליהם, שלא יעשו רוגז בהליכתם שהוא פועל נוסף שיהא הפסיעה הגסה, שמשכימים ומעריבים בהליכתם, תהיה ההתראה בהם: שיכנסו חמה לעיר כדי שלא יסתכנו מן הלסטים והחיות רעות. ואם הרוגז שב אל הדרך, ופירושו: אל תרגז עליכם הדרך שהדרך תגבר על הליכתם, תהיה ההתראה בהם: שלא יתעסקו בדבר הלכה בהליכתם זו כדי שלא תגבר הדרך על הליכתם, פירוש שלא יתאחרו בהליכתם יותר מן הראוי. ותהיה מלת **"תרגזו"** לפי הפירוש הראשון יוצאת, כאילו אמר: אל תרגזו הליכתכם בדרך, ולפי הפירוש השני פועל עומד, כאילו אמר: אל תרגז עליכם הדרך, כשתגבר מרחק הדרך על הליכתכם.

היה דואג שמא יריבו בדרך על מכירתו.

ולפי זה יהיה פירוש **"אל תרגזו"** - כל אחד על חבירו.

פרק מה, כו

וכי הוא מושל -

ואשר הוא מושל.

שמלת "כי" משמשת בלשון אם, שהוא אחד מארבע לשונות של כי - אי, דילמא, אלא, דהא. ומלת אם משמשת בלשון אשר, כדפירש רש"י לעיל גבי **"כי יאמר הורידו את אחיכם"**.

ויפג לבו -

נחלף לבו והלך מלהאמין, שלא היה לבו פונה אל הדברים. לשון "מפיגין טעמן" בלשון משנה וכמו "מאין הפוגות", "וריחו לא נמר", תרגומו וריחיה לא פג.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואיננו נכון, כי לשון פוגה - בטול ושביתה, כמו **'אל תתני פוגת לך'** וכן **'עיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות'** שנגרה תמיד מאין שביתה והפסק. וכן **'על כן תפוג תורה'** - תבטל ותפסק, וגם זה **'ויפג לבו'** שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה נשימת תנועת הלב והיה כמת". ונראה לי שאין מכל אלה טענה על דברי הרב, כי הוא ישיב שאין לשון פוגה - בטול ושביתה כאשר חשב, רק ענין הסרה. כי תרגום **"הסירי את יינך"** - הלא תפיגין חמרך", ותרגום **"וריחו לא נמר"** "וריחיה לא פג". פירושו: לא נתחלף, כמו שפירש הרד"ק בשרש נמר. ומפני שיש ממנו מלשון הסרה ויש ממנו מלשון חלוף, הוצרך הרב לתפוס שתי הלשונות: החלוף וההסרה, ואמר "נחלף לבו והלך", שפירוש והלך - סר. ופירוש "עיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות" שנגרה תמיד בלי חלוף ובלו הסרה שלא סר הדמע מן העין. והרד"ק פירשו מ"ענין רפיון וחלושות", לא מענין בטול ושביתה. ומאמר רבותינו ז"ל בפרק הקורא את המגלה ן עומד ויושב "וניחוש דילמא פייגא דעתייהו דצבורא", יורה שאינו מלשון שביתה ובטול כאשר חשב ן. וכן יורה מאמרם: "גוף קשה, היין מפיגו" שאין פירושו משביתו ומבטלו רק מחלישו, ומאמר "כי לא האמין להם" יחזיק ידי הרד"ק שאינו מבטול ושביתה.

פרק מה, כז

וירא את העגלות -

סימן מסר להם שהיה עוסק בפרשת עגלה ערופה כשפירש הימנו.

ופירוש **"וירא את העגלות"** וישמע דבר העגלות, כמו **"וירא יעקב כי יש שבר במצרים"**.

פרק מה, כח

רב -

רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי.

הוסיף מלת "לי", כי בזולתה לא נדע למי הוא רב. גם הוסיף "שמחה וחדוה" כי בזולתן לא נדע הרבוי מאי זה מין הוא. גם הוסיף מלת "הואיל" ואת וי"ו קודם "עוד יוסף" כדי שיהיה "עוד יוסף בני חי" סבה למאמר "רב לי שמחה וחדוה", כי בזולתה יהיה "רב לי" מאמר בפני עצמו ו"עוד יוסף בני חי" מאמר בפני עצמו. ומלת "עוד" שבמאמר "רב לי עוד שמחה וחדוה היא מנוסחא משובשת, כי אין לה טעם במקום הזה. והראוי להיות: "רב לי שמחה וחדוה".

פרק מו

פרק מו, א

לאלהי אביו יצחק -

חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו.

בבראשית רבה וכתב הרב:

"ולפיכך תלה ביצחק ולא באברהם".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואיננו מספיק, שהראוי לומר 'לאלהי אבותיו' בלי שייחד אדם, כמו שאמר 'האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק', ובתפלתו אמר 'אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק' או יאמר 'ויזבח זבחים לה', כמו שאמר באברהם 'ויבן שם מזבח לה', ואין צורך לפרש בו יותר", עד כאן דבריו. ונראה לי שאינה טענה, כי אין פירוש "ולפיכך תלה ביצחק ולא באברהם", - ולפיכך תלה הכבוד ביצחק ולא באברהם היותר זקן והיותר נכבד מיצחק שכלם מתיחסים אליו, עד שיטעון שהיה ראוי לכלול שניהם יחד במלת אבותיו, דאדרבה אם היה תולה הכבוד לאבי אביו ולא לאביו היתה הקושיא למה תלה הכבוד באבי אביו ולא באביו שהוא היותר קרוב לו, כי כן דרך העולם לתת הגדולה והכבוד למי שהוא היותר קרוב לו. אלא הכי פירושא: למה לא תלה האלהות לאבי אביו שעל ידו נתפרסם בעולם, אבל תלה אותו לאביו שהוא טפל לו, שלפי זה שוב אין לטעון למה לא אמר לאלהי אבותיו לכלול לאביו ולאבי אביו יחד. והשיבו בזה, שאף על פי שהיה ראוי לתלות האלהות לאברהם, שהוא העקר בפרסום האלהות, ולא ביצחק שקבלו מאביו, מכל מקום כיון שנמשך מזה כבוד לאותו שתולה בו האלהות, בחר לתלות הכבוד ההוא לאביו יותר מלתלות אותו לזקנו, מפני שחייב אדם יותר בכבוד אביו מכבוד זקנו.

פרק מו, ז**ובנות בניו -**

סרח בת אשר ויוכבד בת לוי.

ולא נזכרה ביורדי מצרים, מפני שעדיין לא נולדה עד עת כניסתן למצרים, והיא בכלל "**הבאים מצרימה**" מפני שנולדה בין חמותיה טרם בואם מצרימה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ומה ירבה בבנותיו". ולא זכר מה שפירש הרב גבי "**ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו**" - רבי יהודה אומר: אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט. ורבי נחמיה אומר: כנעניות היו, ואין אדם נמנע מלקרא לכלותיו בנותיו".

פרק מו, ח**הבאים מצרימה -**

על שם השעה קורא להם הכתוב באים.

פירוש: מה שנכתב "הבאים" כשכתב משה רבינו התורה, שכבר באו קודם ממנו קרוב למאתים עשרים שנה, הוא מפני שכתב הענין כאילו היה באותה שעה.

פרק מו, י**בן הכנענית -**

בן דינה שנבעלה לכנעני.

לא כנענית ממש, ד"אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק, בא יצחק והזהיר את יעקב" ושמעון בנו אזיל ונסיב, דכי האי גונא פריך בפסחים פרק אלו עוברין גבי "**וירא שם יהודה בת איש כנעני**". ותרצו "מאי כנעני - תגרא" והוא הדין נמי דהוה מצי לפרושי כנענית דהכא תגרית, שהיתה נושאת ונותנת בנכסי בעלה, אלא משום דכתיב גבי דינה "**ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו**", שלא היה צריך לכתבו ודרשו בבראשית רבה "רבי יודן אומר: גוררין היו אותה ויוצאין. ואמר רבי חוניא: שהיתה אומרת אנה אוליך את חרפתי ולא רצתה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה", הוכרחו לפרש כן. אך קשה איך נשאה שמעון שהיא אחותו מאב ומאם, בשלמא לשאר השבטים שנשאו התאומות שנולדו עם כל שבט ושבט אליבא דרבי יהודה, איכא למימר שבני לאה נשאו תאומות השבטים של שאר האמהות, והשבטים של שאר האמהות נשאו תאומות השבטים של בני לאה שאין אבהות לגוי, אלא שמעון היאך נשא את דינה שהיא אחותו מאב ואם. יש לומר, דרבי חוניא שדרש זאת האגדא, לא סבר לה להא דרבי אליעזר דאמר אחותו מן האם אסורה לבני נח, אלא כרבי עקיבא דאמר אחותו בין מן האב בין מן האם מותרת, שכל ערוה שאין בית דין ממיתין עליה אין בן נח מזהר עליה, כדאיתא בסנהדרין

פרק ארבע מיתות. והא דקאמר ליה אברהם לאבימלך: **"וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי"**, לאו למימרא דאלו היתה בת אמו היתה אסורה לו, דהא לאו אחותו הואי אלא בת אחיו וכיון דהכי הוא לא שנא מן האב ולא שנא מן האם שריא, אלא הכי קאמר ליה קורבא דאחיה אית לי בהדא מאבא ולא מאמא. והכי איתא בפרק ארבע מיתות ופירש רש"י: "כלומר בת אחי מן האב היא, ולא בת אחי מן האם, ולאו משום איסורא והיתרא קאמר ליה הכי, אלא כדי לתקוניה דבוריה קמא, דקאמר **'אחותי היא'** והכי קאמר ליה: **אחותי בת אחי היא**, דבת אחי בן אבי היא, וקרי ליה **'אחותי'** דבני בנים הרי הם כבנים והרי היא כבת אבי. והא דקאמר ליה **'אך לא בת אמי'** לאו משום דאי הוה אבוא אחיה מן האם הוה אסירא, אלא קושטא דמילתא קאמר ליה". ומה שפירש רש"י לעיל גבי **"וגם אמנה אחותי בת אבי היא"** ובת אב מותרת לבן נח, שאין אבהות לגוי, אתיא אליבא דרבי אליעזר דאמר אחותו מן האם אסורה לבני נח. ועמרם שנשא את דודתו מוקי לה בפרק ארבע מיתות אליבא דרבי אליעזר דהלכתא כותיה באחות אביו מן האב ולא מן האם. אבל הכא פירש **"בן הכנענית"** אליבא דרבי חוניא שסובר כרבי עקיבא דלא כהלכתא, משום דפשוטי המקראות ד**"בן הכנענית"** דהכא ו**"ויקחו את דינה"** דהתם מתיישבים יותר אליבא דרבי חוניא. וכבר כתב הרב שכונתו בפירוש התורה היא שלא להביא מהמדרשות רק אותן שהן על פי ישובו של מקרא.

פרק מו, טו

ואלה בני לאה ואת דינה בתו -

הזכרים תלה בלאה והנקבה תלה ביעקב, ללמדך אשה מזרעת תחלה יולדת זכר כו'.

במסכת נדה פרק המפלת, ופירשה רבי צדוק לבריתא דאשה מזרעת תחלה יולדת זכר כו' מהכא.

ולכא לאקשוויי אי הכי למה לי קרא ד**"כי תזריע"**. דיליף מינה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר כו' כדרבי יצחק בפרק המפלת, תיפוק ליה מהכא, דאיכא למימר דאי לאו קרא ד**"תזריע וילדה"** לא הוה שמעינן מהכא אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה, דהוה אמינא הא דתלה הכתוב הזכרים בלאה הוא משום דאי אפשר לתלותם ביעקב משום דמשמע אלה לבדם בני יעקב ותו לא, ומה שתלה הנקבה בזכר, הוא מפני שלא היתה לו ליעקב נקבה אחרת זולתה ותלה אותה באב כמנהג, השתא דכתב קרא ד**"כי תזריע וילדה זכר"** דמשמע שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, למדנו שמה שתלה פה הזכרים בנקבה אינו אלא מפני שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר. ומינה - מה שתלה

הנקבה בזכר אינו אלא מפני שכשהאיש מזריע תחלה, יולדת נקבה. ואי לאו קרא ד"אלה בני לאה ואת דינה בתו" לא הוה שמעינן מקרא ד"תזריע וילדה זכר" אלא כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, אבל לא כשהאיש מזריע תחלה יולדת נקבה, דהוא אמינא לא שנא הזריעו שניהם בבת אחת לא שנא הזריע האיש תחלה, לעולם יולדת נקבה. השתא דכתיב: "ואת דינה בתו" ותלה הנקבה בזכר, למדנו שקדימת זריעתו לזריעתה גרמה לידתה של נקבה, אבל כששניהם הזריעו בבת אחת אין שם לא זכר ולא נקבה, שכל אחד מבטל את חברו. ומה ששנו בפרק המפלת: "תנו רבנן בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק ופירשו: 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו', תלה הנקבות בזכר והזכרים בנקבה, לומר לך אשה מזרעת תחלה יולדת זכר איש מזריע תחלה יולדת נקבה", דמשמע דמהאי קרא לחודיה הוא דמפיק לה. שמא יש לומר, דרבי צדוק נמי אקרא ד"כי תזריע" הוא דקא סמיך ובחר להביא קרא ד"אלה בני לאה" ולא קרא ד"כי תזריע וילדה זכר" משום דמקרא ד"אלה בני לאה ואת דינה בתו" למדנו שניהם יחד, כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר וכשהאיש מזריע תחלה יולדת נקבה. אבל מקרא ד"תזריע וילדה זכר" ליכא למשמע מיניה אלא כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר.

ואם תאמר, והא דינה זכר היתה ונהפכה לנקבה כדפירש רש"י גבי "ותקרא את שמה דינה" ובבראשית רבה אמרו: עיקר ברייתה של דינה זכר היה ומתפלתה של רחל שאמרה "יוסף ה' לי בן אחר" נעשת נקבה. יש לומר, דאף על פי כן כיון שהיתה עתה נקבה ותלה אותה בזכר, אף על פי שעקר ברייתא היה זכר דרשינן מינה שפיר "איש מזריע תחלה יולדת נקבה".

פרק מו, כו

כל הנפש הבאה ליעקב -

צריכין אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים שהרי לא נמנו.

לא שמעתי פירוש, דכיון דכתיב "מלבד נשי בני יעקב" הרי הוא כאילו אמר: כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו ששים ושש ועם נשי בני יעקב שבעים ושמונה. גם לא שמעתי טעם נכון על "מלבד נשי בני יעקב" אליבא דרבי נחמיה דאמר כנעניות היו, דמהי תיתי לרבויינהו אדאיצטריך קרא למעוטינהו, והא "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו" כתיב והכנעניות אינן מיוצאי ירכו. ועוד, אם מתו לפני ירידתן למצרים למה הוצרך הכתוב לומר "מלבד נשי בני יעקב", והלא "כל הנפש הבאה" כתיב והמתים אינם מהבאים.

פרק מו, כט

ויאסר -

הוא בעצמו אסר הסוסים למרכבה.

לא בצווי, כמו **"ויבן שלמה את הבית"**, דאם כן **"ויאסר"** למה לי, וכי תעלה על דעתך שהלך ברגליו. ועוד, הוה ליה למכתב 'וירכב יוסף את מרכבתו ויעל לקראת אביו' ומסתמא אסרו. ומה שהאריך לומר "אסר הסוסים למרכבה", הוא מפני שאינו נופל האסירה רק בסוסי המרכבה, כדכתיב **"כי אם הסוס אסור"**, לא במרכבה עצמה.

וירא אליו -

יוסף נראה אל אביו.

לא אביו אל יוסף, דאם כן יהיה **"ויאסר, ויעל"** שב אל יוסף, ו**"וירא אליו"** שב אל ישראל אביו, ו**"ויפול על צואריו ויברך"** שב אל יוסף על פי קבלת רבותינו ז"ל שאמרו:

"אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף מפני שהיה קורא קריאת שמע",

ואין זה נכון מדרך הלשון. ומה שנסתפקו רבותינו ז"ל במכילתא גבי **"ויצא משה לקראת חתנו וישתחו"** מי השתחוה למי, עד שהוצרכו להביא ראיה "מאיש לרעהו" מי הוא הקרוי איש, זה משה, ולא אמרו שהוא משה מדכתיב לעיל מיניה **"ויצא משה"** ואין מדרך הלשון שיהיה "ויצא" מורה על משה ו**"וישתחו וישק לו"** שב על יתרו, הוא מפני שלא חזר אחר זה אל משה כמו שחזר פה אחר **"וירא אליו"** אל יוסף.

ומה שטען הרמב"ן ז"ל: "ולא ידעתי טעם **ב'וירא אליו'**, כי בידוע שנתראו פנים כאשר נפל על צוארו. ועוד, כי איננו דרך כבוד שיפול יוסף על צוארי אביו, אבל שישתחוה לו או שינשק ידו, כמו שכתוב **'ויצא יוסף אותם מעם ברכיו וישתחו לאפיו'** והשעה הזאת ראויה יותר להשתחוות לו", עד כאן דבריו. אין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען למה אמר **"וירא אליו"** כי בידוע הוא שנתראו פנים כאשר נפל על צוארו, הנה מצאנו כיוצא בזה **"אל שדי נראה אלי בלזז בארץ כנען ויברך אותי"** ובידוע שמאחר שברכו נראה אליו, רק כן דרך הלשון, כי רחוק הוא לומר שלולא נראה אלי היה עולה על הדעת שברך אותי על ידי שליח, כי לא נזכר בכתוב שהיה בימים ההם נביא אחר זולתו. ומה שטען עוד ש"אין מדרך כבוד שיפול יוסף על צוארי אביו, אבל שישתחוה לו או שינשק ידו", אינה טענה, כי יותר כבוד הוא שיפול יוסף על צוארי אביו בהיותו מלך אף על פי שהוא בנו, ממה שיפול בנימין שהיה הדיוט על צוארי יוסף הגדול ממנו והחשוב עליו כאב והיותו מלך. ומה שטען עוד, ש"השעה הזו יותר ראויה להשתחוות לו מהשעה

שהשתחוה לו כשהוציא בניו מעם ברכיו וישתחו לאפיו ארצה", איננה טענה, כי השעה הזו שהיתה תחלת ההראות אחרי עשרים ושנים שנה ואחרי כל כך צרות שעברו עליו, שהיתה עת העלבון, היתה ראויה אל הבכי ואל הנפילה אל הצואר יותר מההשתחויה והכבוד, ושהעת של לקיחת הברכות מאביו, הוא ובניו, היתה יותר ראויה אל ההשתחויה והכבוד מהבכי והנפילה על הצואר.

על צואריו עוד -

לשון הרבות בכיה וכן "כי לא על איש ישים עוד".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר שאינו כן כי "כל 'עוד' בכתוב תוספת על עיקר הוא, ואיננו כמו הרבה, ופירוש 'כי לא על איש ישים עוד' - שישים עליו כפי חטאיו ולא יותר". ונראה לי שזה הפירוש עצמו שפירש הרמב"ן ז"ל הוא הפירוש שכיון גם הרב בפירושו, שכך נראה מאמרו בפירוש "לא על איש ישים עוד" וכתב אחר זה "אף כאן הרבה והוסיף בכיה על הרגיל", שפירושו: הוסיף על העיקר. ומה שאמר "ולשון רבוי הוא" פירושו: רבוי על העיקר והוא התוספת. וכן מה שאמר שהוא "לשון הרבות בכיה" פירושו: בכיה נוספת על המנהג הנהוג, כי דבריו האחרונים מוכיחים על זה.

פרק מו, ל

אמותה הפעם -

פשוטו כתרגומו. שתרגם: "אילו אנא מאית הדא זימנא מתנחם אנא בתר דחזתינון לאפך".

לא שבקש למות מאחר שזכה לראות פניו, כפי המובן ממנו, דאדרבה מאחר שזכה וראה את פניו ראוי להתפלל שיחיה ויאריך ימים כדי לשמח עם בנו שנתאבל עליו כ"ב שנים.

ומדרשו: מעתה לא אמות רק הפעם. פירוש: פעם אחת בלבד, דהיינו בעולם הזה, לא שיתבעני ה' מיתתך פעם שנית בעולם הבא.

פרק מו, לא

ואומרה אליו אחי וגו' -

ועוד אומרה לו והאנשים רועי צאן.

פירוש: אין כל זה המאמר שמתחלת "אחי ובית אבי" עד "וכל אשר להם הביאו" דבור אחד עד שתהיה מלת "ואומרה אליו" שב אל "אחי ובית אבי באו אלי" ועל "והאנשים רועי צאן וגו'", אבל דבור "אחי ובית אבי באו אלי" הוא דבור בפני עצמו

ודבור **"והאנשים רועי צאן"** עד **"וכל אשר להם הביאו"** הוא דבור בפני עצמו, ולכן צריך לומר שני פעמים **"ואומרה"** אחת בעד אחי ובית אבי, והוא הכתוב, ואחת בעד **"והאנשים רועי צאן"**.

פרק מו, לד

בעבור תשבו בארץ גושן -

והיא צריכה לכם שהיא ארץ מרעה וכשתאמרו לו כו' ירחיקכם מעליו ויושיבכם שם.

הוסיף בין מאמר **"בעבור תשבו בארץ גושן"** ובין מאמר **"כי תועבת מצרים כל רועה צאן"** שתי תוספות: תוספת **"והיא צריכה לכם שהיא ארץ מרעה"**. ותוספת **"וכשתאמרו לו שאין אתם בקיאים במלאכה אחרת ירחיקכם מעליו ויושיבכם שם"**. מפני שמאמר **"בעבור תשבו בארץ גושן"** יש לו שתי בחינות, שיזכו הם לשבת שם ושיסכים פרעה להושיבכם שם. ומאומרם לפרעה **"אנשי מקנה היו עבדיך מנעורנו ועד עתה"** יחוייב שירחיק אתכם מעליו **כי תועבת מצרים כל רועה צאן**, ויושיבכם בקצה ארץ מצרים שהיא ארץ גושן, וכשיושיבכם שם תזכו אתם בזה מפני שהיא צריכה לכם למקניכם. הרי שעם תוספת **"והיא צריכה לכם"** הודיענו התועלת המגיע להם משיבת ארץ גושן עד שיפול עליה **"בעבור תשבו בארץ גושן"** המורה שזהו מבוקשם. ועם תוספת **"וכשתאמרו לו שאין אתם בקיאים במלאכה אחרת ירחיקכם מעליו"** הודיענו מאי זה טעם חייב ממאמר **"אנשי מקנה היו עבדיך"** שיושיבכם פרעה בארץ גושן עד שאמר **"בעבור תשבו בארץ גושן"**. ושיעור הכתוב כן הוא: **"ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו"** בעבור שיושיבכם בארץ גושן **"כי תועבת מצרים כל רועה צאן"**, ובעבור זה תשבו בארץ גושן שהיא צריכה לכם.

פרק מז

פרק מז, ב

ומקצה אחיו -

אלא טעם יש בדבר. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: **"מאי דכתיב 'יחי ראובן ואל ימות' כל אותן ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון"** מפני הנדוי שקבל עליו, שנאמר **"וחטאתי לך כל הימים"**. **"אמר משה: מי גרם לראובן שיודה במעשה בלהה, יהודה - 'שמע ה' קול יהודה"**. ומייתי לה רש"י בפרשת וזאת הברכה.

פרק מז, ו

אנשי חיל -

בקי אין באומנתם לרעות צאן.

לא מענין צבא המלחמה כמו "חיל כשדים", ולא מענין חוזק ואומץ, כמו "ותאזרני חיל", ולא מענין ממון, כמו "ואת כל חילם ואת כל טפם", כי מה טעם "ושמתם שרי מקנה".

על אשר לי -

על צאן שלי.

לא על כל אשר לי, שהרי "ושמתם שרי מקנה" כתיב. אבל מה שאמר: "על צאן שלי" ולא על מקנה שלי כמאמר הכתוב, הוא מפני שהמקנה הנזכר פה הוא הצאן, כדכתיב "אעלה ואגידה לפרעה ואומרה אליו והאנשים רועי צאן", וכתיב "ויאמר פרעה מה מעשיכם ויאמרו אל פרעה רועי צאן עבדיך כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך". ואף על פי שכתוב: "וצאנם ובקרים וכל אשר להם הביאו", וכתיב: "אבי ואחי וצאנם ובקרים כו", כיון שלא אמרו לפרעה רק "רועי צאן" צריך לפרש "על אשר לי" על צאן שלי לא על המקנה שלי הכולל הצאן והבקר. ומה שלא פירש זה גבי "ושמתם שרי מקנה" רק על מאמר "על אשר לי" הוא מפני שמפורשים בו שני עניינים יחד: האחד, שמאמר "על אשר לי" אינו מורה על כל אשר לו רק על הבהמות. והאחר, שפירוש מקנה הוא הצאן.

פרק מז, ז

ויברך יעקב -

הוא שאלת שלום כדרך כל הנראים לפני המלכים לפרקים.

לא ברכה ממש, דומיא ד"ויברכו את המלך" שלמה, דאם כן למה חזר וברכו בצאתו מלפניו, הרי כבר ברכו בבואו לפניו, דדוחק הוא לומר ד"ויברך" הראשון הוא ברכה ממש ו"ויברך" השני הוא שאלת שלום. אלא על כרחך לומר ששניהם שאלת שלום הן: הראשון, בבואו לפניו כדרך כל הנראים לפני המלכים לפרקים. והשני, בצאתו מלפניו -

כדרך כל הנפטרים מלפני השרים ליטול רשות מהם. ומה שכתב אחר זה

: "ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לקראתו",

הוא ממדרש תנחומא שמפרש 'ויברך' ברכה ממש. וזהו שכתב באחרונה אחר "ומה ברכה ברכו - תנחומא", כלומר שזה המאמר של "מה ברכה ברכו", הם דברי תנחומא. ויש מפרשים ש"ויברך" הראשון לבדו הוא שאלת שלום ו"ויברך" השני הוא ברכה ממש שאין דרך לברך את המלך רק בצאתו מלפניו, וזהו שכתב

מיד: ומה ברכה ברכו. והרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואינו נראה, לפי שאין מדרך מוסר המלוכה שישאל אדם בשלום המלך כמו שאמרו 'כלום יש עבד נותן שלום לרבו'". ואינה טענה כי הרב ז"ל לא כיון בשאלת שלום פה על שאלת שלום הנהוג בין איש לרעהו, רק על שאלת השלום הנהוג במלכים. ולכן אמר "כדרך כל הנראים לפני המלכים", ולא אמר לפני האהובים, ששאלת שלום המלכים הוא התנשאות וכבוד, לא שאלת שלום ממש, אלא שמפני שהוא במקום שאלת שלום של האהובים קורא אותה שאלת שלום. ופירש "ויברך" כמו "כי תמצא איש לא תברכנו".

פרק מז, ט

ימי מגורי -

ימי גרותי.

לא ימי דירתי, כמו "מי יגור באהליך", שפירושו כמו "מי ישכון בהר קדשך".

פרק מז, יא

רעמסס -

מארץ גושן היא.

פירוש: חלק. ואם כן צריך לומר שכשאמרו לו לפרעה "ישבו נא עבדיך בארץ גושן" שבקשו כל ארץ גושן בעבור רעמסס שהוא חלק ממנה. ואין זה מדרך מבקשי מתנות, כי דרך המבקשים תמיד לבקש מה שצריך להם או פחות ממנו, לא יותר, ולכן הוכרח החכם רבי אברהם אבן עזרא לפרש: שרעמסס כלל וגושן פרט, או ששניהם אחד ויש לו שני שמות.

פרק מז, יב

לפי הטף -

לפי הצריך לכל בני ביתם.

הוסיף מלת "הצריך", גם פירש "הטף - בני ביתם", מפני שלולא תוספת מלת "הצריך" יהיה המובן מזה שנתן להם ככרות לחם כפי מספר הטף ואין זה המכוון, אלא שנתן להם לחם לפי צורך הטף. ומה שפירש "הטף - לכל בני ביתם" הוא מפני שהטף מורה על הקטנים והקטנות בלבד, ו"כל בני ביתם" מורה על כל הנמצאים בביתם, וזהו הרמז במלת "ואת כל בית אביו". והכתוב שאמר "לפי הטף" במקום 'כל בני ביתם', הוא מפני שדרך הטף לפרר הלחם שלא לצורך ואמר שאף לפי צורך הטף, שדרכו לפרר ולהשליך, שהוא יותר מכדי צרכו, כלכל, כל שכן לפי הצריך להם.

פרק מז, יג**ולחם אין בכל הארץ -****חוזר לענין ראשון.**

שהיא השנה הראשונה לשני הרעב לא לשנה השלישית שהיא אחר השנתיים שעברו מהרעב, כפי המובן ממקומו. שהרי בבראשית רבה אמרו בהדיא: "אמר רבי יוסי בר חנינא: שתי שנים נעשה רעב. כיון שירד יעקב למצרים, כלה הרעב". ואין לחשוד את יוסף בפתרונו, מפני שלא אמר יוסף בפתרונו שהרעב יהיה בארץ מצרים לבדה כמו בשבע שני השבע. כי בשבע שני השבע אמר "שבע גדול בכל ארץ מצרים", ובשבע שני הרעב אמר "וקמו שבע שני רעב אחריהן" ולא אמר במצרים, ואחריו כתיב "ויהי רעב בכל הארצות ובכל ארץ מצרים". ובראותם שהרעב היה בכל השבע שנים בשאר הארצות, ובארץ מצרים לבדה הוקל מעת בא יעקב למצרים ידעו הכל שמפני ברכת הנביא היה זה, וכל שכן בראותם את נילוס שעלה לקראתו שבזה נתפרסם לכל כי ברכת ה' באה לרגלי הנביא. אבל החכם רבי אברהם אבן עזרא רדף אחרי הפשט ופירש אותו לפי מקומו.

ותלה -**ודומה לו כמתלהלה.**

כי הוא סובר שהה"א היא תמורת האל"ף, כי אותיות אהו"י מתחלפין, והוא מוכפל הפ"א. וכן "ותלה" כמו ותלא, וכן דעת רב סעדיא הגאון ז"ל "כאדם הנלאה ולא ידע מה לעשות". גם יתכן שהוא סובר ששורש ותלה - להה, כדעת הרד"ק, ופירושו כמו ותלא וטעמו כמו ותלאה, וכן כמתלהלה.

פרק מז, יד**בשבר אשר הם שוברים -****נותנין לו את הכסף.**

הוסיף "נותנין לו את הכסף" כאילו אמר: וילקט יוסף את כל הכסף וגו' בשבר אשר היו שוברים ונותנין לו את הכסף. מפני שזולת זה יהיה פירושו שלקט יוסף את כל הכסף בתוך השבר אשר היו שוברים או עם השבר אשר היו שוברים שפירושו שקבץ הכסף והשבר יחד.

פרק מז, יח**בשנה השנית -****לשני הרעב.**

כי "ולחם אין בכל הארץ" חוזר לענין ראשון כדלעיל.

כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדני כי אשר תם הכסף והמקנה ובא הכל אל יד אדני. פירש "כי אם תם - כי אשר תם", כמו "עד אם דברתי דברי", שפירושו עד אשר דברתי דברי, כדלעיל, כי לא יתכן לפרשם כמשמען מפני שמלת אם מורה על התנאי ואין ענין התנאי נופל בם. אבל לבי מגמגם, כי אין טעם למלת "אשר" במקום הזה, כי היה לו לומר 'כי תם הכסף' לא "כי אשר תם הכסף". ואמר: "והמקנה" במקום "ומקנה הבהמה" להודיע שהבהמה פה הוא ביאור המקנה, לא הבדל, כי שם המקנה איננו נופל חוץ מהבהמה בשום מקום. והוסיף: "ובא הכל קודם אל יד אדני" מפני שבזולת זה יהיה "אל אדני" דבק עם "תם הכסף והמקנה" ואין טעם לו, כי לא תם הכסף רק לבעליו. רק הוא דבק עם תוספת "ובא הכל", ואמר "אל יד אדני" במקום "אל אדני", מפני שהמכוון פה הוא שבא ברשותו הנקרא יד, לא שבא אליו כפי המובן ממלת אל אדני, כי אינו נופל בממון שבא אליו רק שבא לו, כי הלמ"ד מורה על קניין לבעל הקניין. ויהיה פירוש המקרא הזה: תם הכסף והמקנה מבעליו ובא הכל לרשות אדני.

בלתי אם גויתנו -

כמו אם לא גויתנו.

כי מלת "בלתי", אם תפרשנו כמו "עד בלתי השאיר לו שריד" שהוא כמו 'לא', יהיה פירוש 'בלתי אם גויתנו' - ולא אם גויתנו, ואין טעם לו. ואם תפרשנו 'לבד', כמו "בלתי לה' לבדו", יהיה פירוש "בלתי אם גויתנו" - לבד אם גויתנו, ואין טעם לו, כי מלת אם מורה על התנאי ואין לו ענין במקום הזה. לפיכך הוצרך להקדים מלת "אם" קודם מלת "בלתי" כאילו אמר: לא נשאר אם בלתי גויתנו, שפירושו "אם לא גויתנו" שטעמו: אלא גויתנו.

פרק מז, יט

ותן זרע לזרוע -

לא לאכול, כי כתוב "הא לכם זרע וזרעתם". ועוד, דאם כן 'ותן לחם' או 'בר' מיבעי ליה. ועוד, שכבר אמר "קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם". ופירוש "ותן זרע" ועוד תן לנו זרע לזרוע חוץ מהלחם שתתן לנו על גויתנו ואדמתנו.

לא תשם -

לא תהיה שממה.

אף על פי שמלת "תשם" היא על משקל תדע ושרשה ישם, ומלת שממה שרשה שם, יהיו שני שרשים בענין אחד וכמוהו רבים.

פרק מז, כ

ותהי הארץ לפרעה -

קנויה לו.

לא תחת ממשלתו, כי גם קודם זה תחת ממשלתו היתה.

פרק מז, כא

העביר -

יוסף מעיר לעיר.

אמר: "העביר יוסף" שלא תאמר פרעה הסמוך לו. ואין זה נכון, כי הקונה, והמעביר, והנותן הזרע, והמתנה שיתנו החומש לפרעה אחד הוא. ואחר שיוסף הוא העושה הכל יהיה גם המעביר יוסף בהכרח. ואמר: "מעיר לעיר" במקום לערים מפני שהמובן מלערים הוא שפזרם לערים, קצתם בעיר זו וקצתם בעיר זו ואין טעם לפזור הזה, רק טעמו שהעביר אנשי העיר הזאת בעיר אחרת ואנשי העיר האחרת בעיר הזאת לזכרון שאין להם עוד חלק בארץ ולא בעבור שיזכה פרעה בקנייתו, כי הקרקע נקנת בכסף או בשטר או בחליפין ואחר שנתן להם לחם תחת אדמתם הנה כבר זכה בקנייתו, אם בחליפין אם נתן הלחם תמורת אדמתם בלא שומא, אם בכסף אם נתנו להם בשומא, דשוה כסף ככסף.

מקצה גבול מצרים ועד קצהו -

כן עשה לכל הערים אשר בכל מלכות מצרים מקצה גבולה עד קצה גבולה.

לא מקצה גבול עיר מצרים ועד קצהו לבד, כי כתוב **"ואת העם העביר אותו לערים"** משמע לכל הערים, לא לעיר מצרים לבדה.

פרק מז, כד

לזרע השדה -

שבכל שנה.

פירוש: לא בשנה הראשונה לבדה. אבל לא ידעתי למה לא פירש זה גבי "והיה בתבואות" - שבכל שנה, שאז היה שב לכל הכתובים שאחריו **"לזרע השדה ולאכלכם ולאשר בבתיכם ולאכול לטפכם"**.

ולאשר בבתיכם -

לאכול העבדים והשפחות אשר בבתיכם.

לא לאכול כל אשר בבתיכם, שאם כן מה צורך לכתוב אחר זה **"ולאכול לטפכם"**.

פרק מז, כה**נמצא חן -**

לעשות לנו כאשר אמרת.

לא שהוא התחלת ענין שהיו מבקשים שיהיו לחן לפניו, כי אין לו טעם במקום הזה.

והיינו עבדים -

להעלות המס בכל שנה ושנה.

לא שיהיו עבדים קנויים לו כקנין העבד לרבו, כי אף על פי שאמרו לו "קנה אותנו כו' ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה" הוא לא עשה כן, רק "ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה" לתת להם לחם לאכול וזרע לזרוע בקנין אדמתם לבדה, ואיך יחזרו אחר כך לומר שיהיו עבדים לפרעה.

פרק מז, כז**בארץ מצרים בארץ גושן -**

והיכן, בארץ גושן שהיא מארץ מצרים.

לא בארץ מצרים שבארץ גושן, כי ארץ גושן חלק ממצרים היא.

פרשת ויחי**פרק מז, כח****ויחי יעקב -**

למה פרשה זו סתומה.

בבראשית רבה. אינו רוצה לומר למה היא פסקא "סתומה" ולא פתוחה, שהרי אין כאן לא פתוחה ולא סתומה. ועוד, אם היתה כאן פסקא, ושאלו עליה למה אינה פתוחה כשאר כל הפסקות שבתחלת הפרשה, מדוע לא שאלו על הפסקא הסתומה שבתחלת פרשת "ויצא יעקב" למה היא סתומה, אלא הכי פירושא "למה פרשה זו סתומה" - בלתי שום ריוח כלל. וקראה בשם "פרשה" אף על פי שאין כאן ריוח כלל, מפני שעזרא עליו השלום לא תקן תחלת הפרשה הזאת מן "ויחי יעקב" אלא מפני שהיה מקובל אצלו שראוי להיות שם פסקא, אלא שה' גזר שלא יעשו אותה, ומפני זה שאלו הסבה, ואמרו: "למה פרשה זו סתומה":

לפי שכיון שנפטר יעקב.

ואף על פי שמקום פטירתו הוא בפסוק **"ויגוע"**, מכל מקום כיון שמנה כאן כל שנותיו זהו מקום מיתתו, אלא ששב לבאר מה שקרו לו קודם מיתתו, ופירוש **"ויקרבו"** וכאשר קרבו.

מצרת השעבוד.

ואף על פי שיוסף חי אחר פטירתו של יעקב חמישים וארבע שנה, ואי אפשר לשעבדם בחייו, שהיה מושל בכל ארץ מצרים, ואמרו: כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא התחילו לשעבדם. יש לומר, שלא היה שעבוד ממש אלא דרך בקשה ופיוס, כמו שאמרו: בתחלה בפה רך ואחר כך בפרך, שזה לא היה יכול יוסף למונעו, מפני שגם המצריים היו עושים זה ברצונם להראות חבתן למלך. אלא שעם כל זה היו ישראל מצרין על הפועל הזה, מפני שהיו רואים בשכלם שזה יהיה סבה לשעבדן בסוף שלא ברצונם, וכל שכן בהיותם מקובלים מאבותיהם שהם עתידים שישתעבדו למצרים, והיינו "צרת השעבוד" דקאמר, ולא שעבוד ממש. ופירוש "שהתחילו לשעבדם" - שהתחילו לעשות בהם סימני השעבוד.

שבקש לגלות הקץ לבניו ונסתם הימנו.

בבראשית רבה. אף על פי שגלוי הקץ הוא בפסוק **"האספו ואגידה לכם"**, כמו שפירש רש"י שם, מכל מקום כיון דמסתמא לא היה הפועל הזה אלא סמוך למיתתו, וכאן הוא מקום מיתתו, כדפירש רש"י, ושם אי אפשר לסתום, דלא מינכרא מילתא כמו בתחלת הפרשה, הוכרח לסתום בתחלת הפרשה.

פרק מז, כט

ויקרבו ימי ישראל למות -

כל מי שנאמרה בו קריבה, לא הגיע לימי אבותיו.

בבראשית רבה. ופירוש **"ויקרבו"** - נתקרבו ונתקצרו שלא הגיעו לימי אבותיו. דאי אפשר לומר שקרב ליום המיתה, דאם כן 'ויקרב למות' או 'ויקרב בימים' מיבעי ליה, כמו **"ובא עד קצו"**, **"באים בימים"** שהוא בא אל קצו או אל ימי קצו, לא שימי קצו באין אליו. ובבראשית רבה נתעוררו על זה גבי **"הן קרבו ימיך למות"** ואמרו: "אמר לו הקדוש ברוך הוא היום קובל עליך, כאדם האומר: קרב פלוני אצל פלוני". והראיה על שכל מי שנאמרה בו קריבה לא הגיע לימי אבותיו מדוד, שנאמר בו **"ויקרבו ימי דוד למות"** ולא הגיעו לימי אבותיו, שהרי עובד אמרו רבותינו ז"ל שחי יותר מארבע מאות שנה ודוד מת בן שבעים שנה. ומשה שנאמר

בו **"הן קרבו ימיך למות"** מת בן מאה ועשרים שנה, ואביו מת בן מאה שלושים ושבע שנה אף כאן **"ויקרבו ימי ישראל"**, שמת בן מאה ארבעים ושבע שנה, ואביו מת בן מאה ושמונים שנה.

ויקרא לבנו ליוסף -

למי שהיה יכולת בידו.

בבראשית רבה אמרו: "לא לראובן שהוא בכור ולא ליהודה שהוא מלך, אלא ליוסף שהיה ספוק בידו לעשות". אבל אין לומר למה ליוסף ולא לכולם יחד, שכולם נשאוהו, דכתיב **"וישאו אותו בניו ארצה כנען"**, דאם כן מאי למי שהיה יכולת בידו דקאמר. וכי מי הוציא את יוסף מן הכלל, הרי גם הוא בכלל כל האחים.

שים נא ירך -

והשבע לי.

לא ששימת היד היא שבועה, שהרי באליעזר הוא אומר **"שים נא ירך ואשביעך"**, אלמא שימת היד לאו שבועה היא, אלא כדרך כל הנשבעים שנשבעין וחפץ בידם. ואף על פי שהטעם של המילה היתה חביבה לו אינה אלא לאברהם לבדו, מפני שהיתה המצוה הראשונה שנצטוו עליה ובאה לו על ידי צער אבל לא ליעקב, מכל מקום כבר נמשך המנהג גם לבניו אחריו.

חסד ואמת -

חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת.

בבראשית רבה. ואינו רוצה לומר שאין חסד של אמת אלא החסד שעושין עם המתים, שהרי אליעזר אמר ללבן ובתואל: **"ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת את אדני"** והיה קיים. וכן המרגלים אמרו לרחב: **"והיה בתת ה' לנו את הארץ ועשינו עמך חסד ואמת"**. אלא הכי פירושא, החסד שעושים עם המתים שאינו מצפה לתשלום גמול נקרא חסד של אמת, ולפיכך כל מקום שאינו מצפה לתשלום גמול נקרא חסד של אמת. ובהיות שלבן ובתואל לא היו מצפין מאברהם שום תשלום גמול לרוב המרחק שביניהם, עד שאמר לבן ליעקב בלכתו אל ארץ מגורי אביו: **"יצף ה' ביני וביניך כי נסתר איש מרעהו"** אמר להם אליעזר: **"ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת את אדני"**. וכן מה שאמרו המרגלים לרחב: **"ועשינו עמך חסד ואמת"** הוא מפני שהחסד ההוא לא יהיה אלא אחר כבוש הארץ, כדכתיב: **"והיה בתת ה' לנו את הארץ ועשינו עמך חסד ואמת"** ואחר כבוש הארץ שוב אינם מצפים ממנה תשלום גמול. ואף על פי שבעת שנדרו לה לעשות עמה חסד ואמת עשתה להם חסד **"ותטמנם בפשתי העץ"**, מכל מקום בעת עשותם לה

החסד לאחר כבוש הארץ אינם מצפים ממנה תשלום גמול. ולכן מפני שהחסד שעשתה היא להם **"ותטמנם בפשתי העץ"** לא היה אלא לתשלום גמול כדי שיעשו לה גם הם תשלום גמול, אמרה להם: **"כי עשיתי עמכם חסד"**, ולא אמרה חסד ואמת, וגם אמרה להם שישבעו לה שיעשו עמה חסד ולא חסד ואמת, מפני שלא בקשה זה אלא לתשלום גמול שעשתה היא להם. ומעתה תו ליכא לאקשויי ממה ששלם יעקב ליוסף על אודות שנשבע לו להוליכו לקוברו בארץ ואמר לו: **"ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך"** ופירש רש"י:

"אתה טורח להתעסק בקבורתי גם אני הנה נתתי לך נחלה שתקבר בו" ועם כל זה אמר לו יעקב: **"ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים"**, ולא לתרוצי עלה שבשעה שאמר לו יעקב: **"ועשית עמדי חסד ואמת"** עדיין לא היה בדעתו לתת לו שכם אחד על אחיו, משום דבשעת עשיית החסד הזה ליעקב להוליכו לארץ לקוברו, שהוא אחר מיתתו, לא היה מצפה לתשלום גמול, דמאי דהוה הוה, שהרי לא נתן לא את שכם על תנאי שאם לא יטרח לקוברו שלא יזכה בה.

אל נא תקברני במצרים -

סופה להיות עפרה כנים ושאין מתי חוצה לארץ כו' ושלא יעשוני מצרים עבודה זרה.

ומהכא משמע שכל השלשה טעמים הללו הן טעם ל**"אל נא תקברני במצרים"**. אבל בבראשית רבה אמרו: **"אל נא תקברני במצרים"** למה, שסוף ארץ מצרים ללקות בכנים ויהיו מרחשות תחת גופו. דבר אחר, שלא יעשו ממני עבודה זרה שכשם שנפרעין מעובדי עבודה זרה כך נפרעין ממנה, שנאמר: **'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים'**. ולמה כל האבות מחבבין קבורת ארץ ישראל, אמר רבי אלעזר: איכא דברים בגו. אמר רבי יהושע בן לוי: מהו דברים בגו **'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'** בארצות ששם המתים חיים, שלא יצטער בצער גלגול מחילות, שכל הצדיקים הקבורים בחוצה לארץ עושה להם הקדוש ברוך הוא מחלות בארץ, ועושה אותן כמערות הללו, והן מתגלגלין ובאים עד שהן מגיעין לארץ ישראל, ושם הקדוש ברוך הוא נותן להם רוח חיים והן עומדין". משמע שהשני טעמים של עבודה זרה ושל כנים הם טעם ל**"אל נא תקברני במצרים"** והטעם של גלגול מחילות הוא טעם ל**"ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם"**. שאם מפני שני הטעמים של עבודה זרה ושל כנים לבדם היה די לומר **"אל נא תקברני במצרים"**, למה הוצרך לבקש שיוליכוהו לארץ ישראל, אלא ודאי איכא דברים בגו, וזהו הנכון. אבל לפירוש רש"י קשה, דאי משום צער גלגול מחלות 'אל נא תקברני חוצה לארץ' מיבעי ליה, לכלול מצרים ושאר הארצות, שהרי באיזה מקום

שיקברוהו אפילו חוץ ממצרים יש בו צער גלגול מחילות. אלא על כרחך לומר דטעם גלגול מחילות לא קאי אלא על "וקברתני בקברתם". אלא שעם כל זה אינו מתוקן, דאי משום גלגול מחילות די בעצמותיו, כמו ביוסף, ולמה צוה שיוליכוהו מיד לארץ ישראל. ומה שהכריחם לומר כל הטעמים הללו ולא הספיק להם באחד, הוא מפני שמטעם עבודה זרה לבדו או מטעם הכנים לבדו די ב"אל נא תקברני במצרים" ולמה הוצרך לומר "ונשאתני וגו'", ומטעם גלגול מחילות לבדו די בעצמותיו כיוסף. אבל מטעם העבודה זרה וגלגול מחילות לבדם או מטעם הכנים וגלגול מחילות די, אלא דכולהו איתנהו.

פרק מז, ל

ושכבתי עם אבותי -

וי"ו זו מחובר למעלה.

כי פירוש "ושכבתי עם אבותי" היא הגויעה כדלקמיה, והגויעה היא קודם הקבורה ולא יתכן לומר "אל נא תקברני" ואחר כך "ושכבתי עם אבותי".

ואני סופי לשכב עם אבותי ואתה תשאני.

הוסיף מלת "ואני" קודם מלת "ושכבתי", מפני ש"שים נא ידך" הוא לנוכח ומלת "ושכבתי" הוא למדבר בעדו, ולא יתכן להתחבר שניהם אלא בשיבדיל במלת "ואני" ביניהם להבדיל בין הנוכח ובין המדבר בעדו. גם הוסיף מלת "סופי" על "ושכבתי", מפני שאין המיתה בבחירתו של יעקב כשימת היד של יוסף, ואמרו "שים נא ידך" ואני אשכב עם אבותי, מורה ששניהם הם בבחירה, אבל עם תוספת "סופי" על מלת "ושכבתי" הודיענו שאין זה כמו זה. גם הוסיף מלת "ואתה" קודם מלת "ונשאתני" להבדיל בין "ושכבתי" המורה על המדבר בעדו ובין "ונשאתני" המורה על הנוכח, כמו שהוסיף מלת "אני" קודם מלת "ושכבתי" להבדיל בין "שים נא ידך" המורה על הנוכח ובין "ושכבתי" המורה על המדבר בעדו.

ואין לומר "ושכבתי עם אבותי" השכיבני עם אבותי במערה.

שפירוש: קבורה, שאז יהיה הוי"ו של "ושכבתי" במקומו, ומפני שאי אפשר להתפרש מלת "ושכבתי" על הקבורה מפני ש"ושכבתי" מורה בעצמו, וקבורתו היא על ידי אחרים, הוכרח לפרש "ושכבתי" כמו השכיבני.

שהרי כתוב אחריו ונשאתני וקברתני.

פירוש: ואי אפשר לומר **"ונשאתני"** אחר השכיבני עם אבותי במערה, ולא **"וקברתני"** פעם שניה, אם לא בשיפרש וי"ו **"ונשאתני"** - כשתשאני, כמו שפירש החכם רבי אברהם בן עזרא. והרב ז"ל ימאן זה המין מן הוי"ו. ועוד, שאין תועלת בזה, מפני הקושיה השנית, שבכל מקום לשון השכיבה עם אבותיו היא הגויעה לא הקבורה.

פרק מז, לא

וישתחו ישראל -

תעלא בעידניה סגיד ליה.

פירוש: אפילו השועל שהוא השפל שבחיות בעת שאתה צריך לו תשתחוה לו, ולכן השתחוה יעקב ליוסף מפני שהיה צריך לו, ולא מפני שהיה מלך וצריך לחלוק לו כבוד כדלקמיה, דאם כן כשבא לפניו מיד היה ראוי להשתחוות, לא אחר שבקש ממנו צרכו ונתרצה ונשבע לו.

על ראש המטה -

הפך עצמו לצד השכינה.

כי דרך היושב על המטה להיות פניו כנגד רגלי המטה ואחוריו כנגד מראשותיו וכשהוא משתחוה לאותו שמדבר עמו, שהוא כנגדו, הוא משתחוה כנגד רגלי המטה לא כנגד מראשותיו, אך מפני שהשכינה היתה למעלה ממראשותיו של חולה, הוצרך יעקב אבינו להפך עצמו בעת השתחויתו כנגד מראשותיו מפני כבוד השכינה. ואף על פי שיעקב אבינו באותה העת עדיין לא היה חולה, מדכתיב בתריה: **"ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה"**, מכלל דקודם זה לא היה חולה, מכל מקום תשש כחו כל כך עד שהיה כחולה, דאם לא כן למה היה מבקש מקום קבורתו. ואם תאמר, ומי הכריחם לומר שהשתחוייתו של יעקב היתה ליוסף עד שיצטרך לומר שפירוש **"על ראש המטה"** לא על ראש המטה ממש אלא שהפך עצמו לצד ראש המטה מפני שהיתה השכינה למעלה ממראשותיו והשתחוייתו ליוסף היתה על דרך תעלא בעידניה סגיד ליה, דלמא לא היתה השתחוייתו אלא לשכינה שלמעלה ממראשותיו על שעזרו וקובלו דבריו ליוסף, כאדם הנותן תודה לה' על הטובה שעשה לו או על ההצלה שהצילו. יש לומר, דמדהוה ליה לקרא לפרושיה 'וישתחו ישראל לה' או לאלהים, כדי שלא נחשוב שהיתה ליוסף שהיה מדבר עמו, דומיא ד**"הוא עובר לפניהם וישתחו ארצה שבע פעמים"** דמסתמא לעשו היתה, למדנו שהשתחוייתו זאת ליוסף היתה אלא שהפך פניו לנגד השכינה.

שהיתה מטתו שלמה.

ויהיה פירוש מלת **"ראש"** לשון חשיבות, כמו **"קח לך בשמים ראש"**, ופירוש **"על... המטה"**: על הבנים, שהבנים נקראים מטה, שהמטה נקראת פוריא על שם "שפרין ורבין עליה".

ופירוש **"וישתחו"** - לה' על שזכהו בשלמות בניו, כי עד עכשו היה מסופק על יוסף מפני שנשבה לבין האומות ונהיה עליהם מלך והיה חושב שמא חס ושלום נטה מדרכיו הטובים שגדל בהם, עכשו שראה שעודנו עומד בצדקתו, שהרי נשבע לו לקיים דבריו, והכיר שלימות מטתו, השתחוה לה' שזכהו בכך.

פרק מח

פרק מח, א

ויאמר ליוסף -

אחד מן המגידים.

אמר: "אחד מן המגידים" במקום 'אחד מן האומרים', להודיע שפירוש **"ויאמר ליוסף"** - ויגד ליוסף, כי על החדשות נופל לשון הגדה, ולא לשון אמירה.

ויש אומרים: אפרים היה רגיל לפני יעקב.

פירוש: ואין זה מקרא קצר.

ויקח את שני בניו עמו -

כדי שיברכם.

דאם לא כן מה צורך להזכיר זה.

לפני מותו

סמוך למיתתו שכשהגידו לו שהוא חולה וכבר היה קודם זה כמו חולה מחמת תשות כחותיו כדלעיל, ידע שזהו חליו אשר ימות בו, ומפני שהמנהג לברך את בניו ובני בניו סמוך למיתתו, לקחם כדי לברכם.

פרק מח, ב

ויגד המגיד -

דלא שייך הכא לומר "אפרים היה רגיל" כדלעיל שהרי כתוב אחריו "ויקח את שני בניו עמו" ויחוייב מזה בהכרח שהוא מקרא קצר. ומה שכתב כאן "והרבה מקראות קצרי לשון" שב אל שתי מלות **"ויגד"**, **"ויאמר"**, והמתין הענין פה לכלול

שניהם. אי נמי, אינו שב אלא אל מלת "ויגד", אבל לא אל מלת "ויאמר", משום דהתם הוא בספק שמא יהיה האומר אפרים הרגיל לפני יעקב, שאין זה מקרא קצר.

פרק מח, ד

ונתתיך לקהל עמים -

בשרני שעתידין לצאת ממני עוד קהל ועמים.

פירוש: הנשארים לי להוליד, כפי הנבואה ההיא. ולכן לא הזכיר כאן "גוי" המורה על בנימין, כי כבר נולד. ונקרא האחד "עמים" בלשון רבים, כמו "אף חובב עמים" המורה על עם ישראל לבדו, וכתב "אחריך בנימין בעממיק". אבל בפרשת וישלח גבי "גוי וקהל גוים" כתב: "גוים - מנשה ואפרים". ולא הוצרך להוסיף וי"ו על מלת גוים כמו שהוסיף פה, וכבר הארכתי שם על זה, עיין שם.

שעתידי אחד משבטי ליחלק.

וחלוקו לשנים נחשב כאילו נולדו שני בנים אחרים, כי כל אחד מהשנים אשר במ נחלק השבט אינו השבט הנחלק.

פרק מח, ה

עד בואי אליך -

לפני בואי אליך.

לא "עד בואי אליך" כמשמעו, כי טרם בואו אליו יותר משתי שנים נולדו, כדכתיב: "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב" ובעת בואו כבר עברו שנתים משנות הרעב, כדכתיב: "כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ":

כלומר שנולדו משפרשת ממני עד שבאתי אצלך.

מפני שמלת "עד" בכל מקום צריכה מלה מורה על מה שממנו, הוצרך להוסיף "משפרשת ממני". ומפני שמלת "הנולדים" מורה על ההווה, וכבר נולדו קודם שנת הרעב שהוא קודם בואו שתי שנים ויותר, פירש: "אותם שנולדו כבר". גם פירש "עד בואי - עד שבאתי" לזאת הסבה עצמה, כי כבר בא קודם זה הספור קרוב לשבע עשרה שנה.

לי הם -

ליטול חלק בארץ איש כנגדו.

אינו רוצה לומר שיטול כל אחד מהם מירושת הארץ כמו השיעור שיקח כל שבט ושבט, שהרי הוא עצמו כתב אחר זה: "ואף על פי שנחלקה הארץ למניין גולגלותם וכל איש ואיש נטל חלק בשוה חוץ מן הבכורות" כו', משמע שלא נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים אלא כל שבט ושבט לפי האוכלוסין שלו. וכן פירש גם כן גבי "**לרב תרבה נחלתו**" - לשבט המרובה באוכלוסין נתנו חלק רב", אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: ליטול כל אחד מהם בארץ תחום לעצמו כמו שיטול כל אחד ואחד מהשבטים תחום לעצמו, שאף על פי שלא נחלקה הארץ לשבטים לחלקים שוים, אלא כל אחד לפי האוכלוסין שלו, מכל מקום נתחלקה לשנים עשר תחומין כמספר השבטים, כמו שמפורש בבתרא פרק יש נוחלין והביאו הרב בפרשת פנחס, ובעבור אותן התחומין כיון הרב פה באמרו: "ליטול חלק בארץ איש כנגדו" רוצה לומר שכל אחד מאפרים ומנשה יטול תחום לעצמו, כמו שיטול כל אחד מהשבטים תחום לעצמו. ופירוש "ולא יהיה להם שם בשבטים לענין הנחלה" שלא יקחו תחומין לעצמן כמו השבטים. ופירוש "לא נקראו שבטים אלא אלו" - לא נקראו שבטים לענין הנחלה, שכבר פירש לעיל "ולא יהיה להם שם בשבטים לענין הנחלה" שפירושו לקחת תחומין לעצמן אלא אלו, פירוש מנשה ואפרים בלבד, ולא הנולדים אחריהם. אבל יש לתמוה, שאחר שפירוש "לא נקראו שבטים אלא אלו" הוא שלא נקראו הנולדים אחרי אפרים ומנשה בשם שבטים לנחלה אלא אפרים ומנשה בלבד, על כרחך לומר שהקושיא של "ואף על פי שנחלקה הארץ למנין גולגלותם" היא על אפרים ומנשה עם הנולדים אחריהם, ומאי קושיא והא לא נחלקה הארץ אלא לגולגלות השבטים ולגולגלות אפרים ומנשה בלבד, אבל לא לגולגלות הנולדים ליוסף אחר אפרים ומנשה, כנראה ממאמר "**לאלה תחלק הארץ**", אבל הנולדים ליוסף אחר אפרים ומנשה אינם מכלל השבטים לענין הנחלה. ופירוש "**על שם אחיהם יקראו בנחלתם**" שיתנו להם אפרים ומנשה חלק מנחלתם, לא שיטלו חלק בארץ למנין גולגלותם כראובן ושמעון ושאר השבטים.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, שאם כן אין הבכורה ליוסף אלא לענין הכבוד בלבד שיקראו בניו שבטים והכתוב אומר '**בנחלתם**', ובגמרא אמרו: 'לנחלה הקשתים לראובן ושמעון ולא לדבר אחר כו' כדאיתא בהוריות. והזכירו רבותינו ז"ל בכל מקום שהיה יוסף בכור לנחלה וירש פי שנים כאחד, כמשפט כל בכור, לא שהיתה בכורתו שיקראו שבטים בלבד כדברי הרב. ומזה נלמוד עוד, שלא חלקו הארץ לכל שבטי ישראל לגולגלותם, שאם כן מה הבכורה הזאת בירושה. ואם נאמר שנתנו לכל אחד מבני יוסף פי שנים כאחד מכל איש משאר השבטים, לא הזכיר זה הכתוב כלל, ולא מצינו ביעקב שיתן בכורה ליוסף אלא שאמר בכאן '**כראובן ושמעון יהיו לי**' ומזה אמר הכתוב '**נתנה בכורתו ליוסף בן ישראל**' אם כן

היו לגמרי כשני שבטים והיא בכורתו. וכן הם דברי חכמים בכל מקום. אבל הענין איננו כלל כמו שאמר הרב, שארץ ישראל לשבטים נתחלקה, שנים עשר חלקים עשו ממנה, ונטל שבט שמעון הממועט שבהם כשבט יהודה המרובה באוכלוסין, ונטלו אפרים ומנשה כראובן ושמעון בשוה, וכך העלו בגמרא בפרק יש נוחלין. וכתוב **'תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל יוסף חבלים'**. וכן אמר אנקלוס: 'תרין שבטין יפקון מבנוהי יקבלון חולקא ואחסנתא', שיהיו שוים בקבלת הנחלה. וטעם 'חולקא' - חלק בכור 'ואחסנתא' - ירושת הפשוט. ומה שאמר הכתוב **"לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט"**, לענין בתי אבות הנזכרים בפרשה דבר הכתוב, שהשבט מחלק חלקו לבתי אבות של יוצאי מצרים ובית אב מרובה נותנין לו חלק גדול, ובית אב ממועט נותנין לו חלק קטון, ומתים יורשים את החיים כדמפורש בספרי, ורש"י ז"ל הזכירו בפרשת פנחס. והכלל בענין יוסף, שהיה בכור לנחלה, ואם חלקו ישראל את הארץ לשבטים בשוה, כמוזכר בגמרא, נתנו לו כראובן ושמעון בשוה, ואם אולי נאמר שחלקוה לגולגלותם, כנגלה מן הכתוב, נתנו להם כפלים במספרם. חלק פשוט כדין שאר האנשים וחלק שני בכורה. ויהיה טעם **'כראובן ושמעון'** כפלים במספרם. אבל שיהיה יוסף כשאר השבטים בנחלה, ותהיה הבכורה להקרא שני שבטים כמאמר הרב, זה דבר שאי אפשר בשום פנים", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין מכל אלו טענה על דברי הרב, כי מה שטען "שאם כן אין הבכורה ליוסף אלא לענין הכבוד בלבד ולא לנחלה, והכתוב אומר: **'בנחלתם'**, וכן אמרו בגמרא: לנחלה הקשתים לראובן ושמעון, ולא לדבר אחר, וכן הזכירו רבותינו ז"ל בכל מקום שיוסף בכור לנחלה ויורש פי שנים כאחד" וכיוצא לאלה הטענות, שמורים שיוסף נטל בנחלת הארץ יותר מכל אחד מהשבטים חלק אחד נוסף ולא מענין הכבוד בלבד, כלם דברים תמוהים. שהרי גם הרב ז"ל מודה בזה, כמו שגלה דעתו בפירוש **"לי הם"** - בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו", שפירושו ליטול כל אחד מהם בארץ תחום לעצמו כמו שיקח כל אחד מן השבטים תחום לעצמו, ולא לענין הכבוד בלבד שיקראו בניו שבטים, כאשר הבין הוא ממאמר "לא נקראו שבטים אלא אלו". שאם כן איך יתיישב מאמרו דלעיל שאמר "לי הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו", ומאמר "לא יהא להם שם בשבטים לענין הנחלה", שהם מורים שהבכורה הזאת היתה לנחלה. אלא על כרחך לומר כדפרשית, שיוסף היה בכור לנחלה וירש פי שנים בארץ כמשפט כל בכור, שהרי כל שבט ושבט לא לקח רק תחום אחד מהשנים עשר תחומין ויוסף לקח שני תחומין. ומאמר אנקלוס גם כן, שאמר: "תרין שבטין יפקון מבנוהי יקבלון חולקא ואחסנתא" שטעם חולקא חלק הבכור ואחסנתא ירושת הפשוט, אינו אלא לתחומין שלקח תחום אחד לירושת הפשוט ותחום שני לחלק הבכור. ואין לטעון

כיון שלא נחלקה הארץ אלא למנין גולגלותם מאי נפקא מינה אם לקח תחום אחד או שני תחומין, כי זאת הטענה עצמה נופלת גם על כל שבט ושבט כי מה תועלת לשבט בשיקח תחום לעצמו או שיכלל תוך תחום חבירו, מכיון שלא לקח כל אחד אלא על פי מנין גולגלותיו. ואם ישיבו שהתועלת בשיקח כל שבט ושבט תחום לעצמו הוא מפני שיש תחום של עדית ויש תחום של זיבורית ושמה יפול לו בגורלו תחום של עדית יותר משל חבירו, ואף על פי שלא נחלקה הארץ במדה אלא בשומא, מכל מקום יש הפרש בין עדית לזיבורית, דעדית אית בה קופצים רבים יותר מהזבורית. זאת התשובה בעצמה ישיבו על יוסף שיש לו זו התועלת שאם יפול בגורלו הראשון תחום של זיבורית, אפשר שיפול בגורלו השני תחום של עדית ויעזר תחום הזיבורית בתחום העדית. ועוד, מהיכן הוציא מדברי הרב שהוא סובר שבכורתו של יוסף אינה אלא לענין הכבוד בלבד, אם מאמרו "מכל מקום לא נקראו שבטים אלא אלו". הנה זה המאמר כבר פירשנוהו שהוא כאילו אמר: לא נקראו שבטים לענין הנחלה אלא אלו, אלא שסתם ולא פירש, מפני שסמך על מה שפירש קודם זה באמרו "ולא יהא להם שם בשבטים לענין הנחלה". ועוד, אפילו אם תמצא לומר שפירוש "לא נקראו שבטים אלא אלו" הוא לענין הכבוד בלבד שיקראו בשם שבטים, עדיין מזה אין ראיה כלל על שבכורתו של יוסף אינה אלא לענין הכבוד בלבד, מפני שמאמר "לא נקראו שבטים אלא אלו" אינו אלא על מנשה ואפרים עם אחיהם הנולדים ליוסף אחריהם, לא על שאר השבטים עם מנשה ואפרים כאשר חשב, דאם כן 'מכל מקום נקראו שבטים' מיבעי ליה, לא ש"לא נקראו שבטים אלא אלו", דמשמע שבא להודיע שחוץ ממנשה ואפרים אינם קרויין שבטים. ומעתה מה שאמר: "ומזה נלמד עוד שלא חלקו את הארץ לכל שבטי ישראל לגולגלותם, שאם כן מה הבכורה הזאת בירושה" אינו כן, כי הבכורה הזאת בירושה היא שיטול חלק מן הארץ בתחומין כפל מה שיקח כל אחד ואחד מן השבטים, שכל אחד מהם לא לקח אלא תחום אחד וזה לקח שני תחומין ומזה אמר הכתוב "נתנה בכורתו ליוסף בן ישראל" שהיו לגמרי כשני שבטים.

וכן מה שטען עוד: "שכבר העלו בגמרא פרק יש נוחלין" שלא נתחלקה הארץ לקרקפתא דגברי אלא לשבטים, דהיינו לשנים עשר חלקים שוים "ונטל שבט שמעון הממועט שבהם כשבט יהודה המרובה באכלוסין", אינה טענה, כי כבר כתב רש"י בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים וגו'** שיש מדרשי אגדה ושאר מדרשות הרבה, ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ומשמעו", וכיון שפשוטו של מקרא זה ומשמעו אינו אלא לקרקפתא דגברי - שכן כתב הרמב"ן ז"ל עצמו: "ואם אולי נאמר שחלקה לגולגלותם, כנגלה מן הכתוב" - פירש המקרא על פי פשוטו ואמר שחלוק הארץ היה לגולגלותם. וכל

שכן במקום הזה שרבותינו ז"ל נסתפקו בו אם נחלקה לשבטים או לקרקפתא דגברי, אף על פי שהמסקנא היא שנחלקה לשבטים. ועוד, מאן לימא לן שפירוש המסקנא שנחלקה לשבטים הוא לחלקים שוים, דילמא בריתא דקתני: "בתחלה לא נתחלקה הארץ אלא לשנים עשר שבטים" שממנו פשטו הבעיא דלשבטים איפלג ארעא ולא לקרקפתא דגברי, בשהיה החלק של כל שבט ושבת לפי רבוי האכלוסין שלו קמיירי, כמו שכתב רש"י בפרשת פנחס, "שאף על פי שלא היו החלקים שוים שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא חלקו אלא על ידי הגורל" כו'. ויתפרש הא דבעי תלמודא, "ארץ ישראל לשבטים איפלג או לקרקפתא דגברי" - לשנים עשר חלקים בלבד נחלקה, וכל חלק מהם כפי מספר גולגולת השבט של יוצאי מצרים או של באי הארץ - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועל אותן השנים עשר חלקים שהן השנים עשר תחומין היה הגורל על פי רוח הקדש אף על פי שלא היו שוים. "או לקרקפתא דגברי" - דהיינו לשש מאות ואחד אלף ושבע מאות ושלושים חלקים או לשש מאות ושלושה אלף וחמש מאות וחמשים חלקים - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועל אותם החלקים היה הגורל. ושנים עשר תחומין היו כתובים בפיתקין לבד והגורל נתן לכל אנשי השבט תחום אחד, ופשיט תלמודא מקרא ד"בין רב למעט", שמע מינה דלשבטים איפלג ארעא, דאי סלקא דעתך לקרקפתא דגברי ועליהם היה הגורל, מאי "בין רב למעט", הרי כל חלק וחלק שוה לחברו. אלא על כרחך לומר שהגורל לא היה אלא על השבט, שמע מינה דלשבטים איפלג ארעא שמע מינה.

והא דלא פשיט תלמודא הבעיא הזאת מבריתא דספרי דקתני בהדיא: "איש לפי פקודיו" - מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבת לפי מה שהוא, הוא דמאיך בריתא "דבתחלה לא נתחלקה הארץ אלא לשנים עשר שבטים" יש ללמוד ממנה גם האופן של הגורל איך היה, שלולא הבריתא הזאת לא היינו יכולים לדעת איך אפשר שיפול גורל על חלקי השבטים שהם מתחלפים כל אחד לפי רבוי האוכלוסין שלו, שיתכן שיפול החלק הקטון לשבט המרובה באוכלוסין והחלק הגדול לשבט הממועט באוכלוסין. אבל מהבריתא הזאת למדנו שזה הגורל לא היה כשאר גורלות דעלמא, אלא: "אלעזר מלובש באורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחים לפניו ואלעזר מכיין ברוח הקדש ואומר: אם שבט זבולן עולה תחום עכו עולה. טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו שבט זבולן, בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו כו'", והביאו גם רש"י זכרוננו לברכה בפרשת פנחס. ולפי זה יהיה פירוש המסקנא שנחלקה הארץ לשבטים "כל שבט ושבת לפי מה שהוא": לפי מספר גולגולתיו, כמו הבריתא של ספרי, דקתני: "איש לפי פקודיו" - מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבת לפי מה שהוא, וראיות רבות מוכיחות על

הפירוש הזה. דאי כדפירש הרמב"ן ז"ל שהמסקנא דלשבטים איפלג ארעא הוא לשנים עשר חלקים שוים, על כרחך לומר דבריתא דספרי משבשתא היא כמו שכתב הוא עצמו. ומנא ליה לפרושי המסקנא הכי ולשבושי הבריתא. ועוד, היכי פשיט תלמודא מקרא ד"בין רב למעט" דלשבטים איפלג ארעא ולא לקרקפתא דגברי, משום ד"בין רב למעט" מורה על כל אחד מאנשי השבט, ופירושו בין שהיה מגיע לו חלק מרובה, כגון שבט שאנשיו מועטין בין שהיה מגיע לו חלק ממועט, כגון שאנשיו מרובין, דכיון דכל השבטים לוקחין בשוה שבט הקטון כשבט הגדול נמצאו חלקי בני שבט הקטון מרובין מחלקי בני שבט הגדול. ואי לקרקפתא דגברי איפלג ארעא מאי "בין רב למעט" והלא כלם נטלו בשוה. דילמא לעולם לקרקפתא דגברי איפלג, ומאי "בין רב למעט" שבין השבט המרובה באוכלוסין בין השבט הממועט באוכלוסין על פי הגורל היה שלא היו החלקים שוים אלא כל שבט לפי מה שהוא, ואין הגורל הזה אלא ברוח הקדש כדאיתא בפרק יש נוחלין, דהשתא הוי "בין רב למעט" דומיא ד"לרב תרבה נחלתו" דלעיל מיניה. ולא שפירוש "לרב תרבה" יורה על השבט המרובה באוכלוסין ופירוש "בין רב למעט" יורה על כל אחד מאנשי השבט המגיע לו חלק רב והמגיע לו חלק מועט. ועוד, אם פירוש "לא נתחלקה הארץ אלא לשבטים" הוא שכל שבט ושבט הוא לפי האוכלוסין שלו, אם של יוצאי מצרים או של באי הארץ - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ושבכורתו של יוסף לא היתה אלא בתחומין כמו שנראה מדברי רש"י ז"ל, מצינן לפרושי שפיר הא דאמר ליה רב פפא לאביי: "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ היינו דקא צווחי בני יוסף, אלא למאן דאמר לבאי הארץ אמאי קא צווחי הא כל חד וחד לנפשיה שקל" בין לפי המסקנא דלשבטים נתחלקה הארץ בין לפי הקסלקא דעתא דלקרקפתא דגברי נתחלקה הארץ. משום דבין כך ובין כך למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שפיר קא צווחי מכיון דיוצאי מצרים של יוסף היו שבעים ושנים אלף שבע מאות, ובאי הארץ של יוסף היו שמונים וחמשה אלף מאתים, ונוספים של באי הארץ על של יוצאי מצרים שנים עשר אלף חמש מאות. ואילו למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, אין להם לצווח כלל מכיון דכל חד וחד לנפשיה שקל. אלא להרמב"ן ז"ל שפירש המסקנא דלשבטים נתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים ונטל כל שבט ושבט חלק אחד ויוסף שני חלקים, לא היה להם לצווח, לא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ ולא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, משום דאי מילתיה דרב פפא הוא לפי המסקנא אין לומר בו "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים" אלא למאן דאמר לבאי הארץ, דהא אין להעמיד לפי המסקנא המחלוקת של יוצאי מצרים או של באי הארץ אלא בחלוקת השבט לפקודיו שאז לא יפול תוספת ומגרעת בנחלה עד שיצווחו, לא למאן דאמר ליוצאי מצרים ולא למאן דאמר לבאי

הארץ. ועוד, מאחר שנטל כל שבט ושבט חלק אחד מהשנים עשר חלקים שוים ויוסף נטל מהם שני חלקים, שהוא הכפל של כל שבט ושבט, אין לו לצווח, מפני שאף על פי שמספר גולגלותיו היו יותר ממספר גולגלות כל שבט ושבט, מכל מקום לא היה התוספת של גולגלותיו על גולגלות של כל שבט ושבט במדרגת הכפל כמו שהיתה תוספת נחלתו על נחלת כל שבט ושבט במדרגת הכפל. ואי מילתיה דרב פפא הוא לפי הקסלקא דעתא שהוא לקרקפתא דגברי, אכתי אין לומר בו "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ היינו דקא צווחי בני יוסף" שהרי הוא עצמו אמר "ואם נאמר שחלקה לגולגלותם, כנגלה מן הכתוב, נתנו להם כפליים כמספרם, חלק פשוט כדין שאר האנשים, וחלק שני בכורה לו. ויהיה טעם **'כראובן ושמעון'** כפליים כמספרם", וכיון שכן לא היה להם לצווח, מאחר שכל איש ואיש מבני יוסף נטל כפל ממה שנטל כל איש ואיש משאר השבטים. ועוד למה אמר להם יהושע **"עלה לך היערה כו"** במקום שהיה לו להשיב שאין לכם מקום לצווח מאחר שכל אחד מכם נטל כפל ממה שנטל כל איש ואיש משאר השבטים. ואין סברא לומר שאף על פי כן היו צווחים מפני שהחלק הנוסף שנתנו לכל קרקפתא וקרקפתא אינו מן המנין, מפני שלא נתנוהו לו אלא בעבור חלק הבכורה, והם מה שהיו צווחים לא היו צווחים אלא בעבור החלק הפשוט שיש להם שנים עשר אלף חמש מאות נוספים בין יוצאי מצרים לבאי הארץ, כמו שפירש הרשב"ם ז"ל. דאם כן למה אמר להם יהושע **"אם אף לך הר אפרים עלה לך היערה" וגו'** דמשמע שמפני צרות מקומם היו צווחים. וכן הא דמשני בתלמודא אמלתייה דרב פפא: "משום טפלים דהוו נפישו להו", בשלמא אם פירוש המסקנא הוא שנתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים מתחלפים, כל שבט ושבט לפי רבוי האוכלוסין שלו, אם של באי הארץ אם של יוצאי מצרים - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, איכא לשנויי שפיר, דאפילו למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה וכל חד וחד שקל לנפשיה אף על פי כן היו צווחין משום טפלים דהוו נפישו להו, פירוש: שהיו הטפלים שלו יתרים מהטפלים של כל שבט ושבט. אלא להרמב"ן ז"ל שפירש המסקנא שנתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים, וכל שבט ושבט נטל חלק אחד מהם ויוסף נטל שני חלקים, ופירוש לקרקפתא איפלג שנטל כל קרקפתא וקרקפתא חלק אחד שוה לחברו ויוסף נטל בכל קרקפתא וקרקפתא שני חלקים האחד החלק הפשוט והאחר החלק של בכורתו, שוב אי אפשר ליישב הא דמשני תלמודא: "משום טפלים דהוו נפישו להו", משום דאי אפשר לומר שהיתרות של טפלי שבט מנשה על טפלי שבט יהודה הוא כל היתרות המופלג שיתרים פקודי יהודה על פקודי מנשה שהם עשרים וארבע אלף ועוד נוספים עליהם כל כך עד שיצווחו הם ולא יהודה. וכל שכן שיהיה היתרות של טפלי אפרים על טפלי יהודה כל הסך המופלג שיתרים פקודי יהודה על פקודי

אפרים שהם ארבעים וארבע אלף ועוד נוספים עליהם כל כך עד שיצווחו הם ולא יהודה. שהרי שבט יהודה אף על פי שלא נטל מהארץ אלא כמו שנטל מנשה וכמו שנטל אפרים שוה בשוה, ויש לו פקודים יתרים על פקודי מנשה עשרים וארבע אלף, ועל פקודי אפרים ארבעים וארבע אלף לא היה צועק. ואם כן על כרחך לומר שמנשה שהיה צועק צריך שיהיו הטפלים שלו יתרים על טפלי יהודה העשרים וארבע אלף של יהודה הנוספים על פקודי מנשה, ועוד נוספים עליהם כמה אלפים כדי שיצעק שבט מנשה ולא שבט יהודה. וכן אפרים שהיה צועק על כרחך לומר שהיו הטפלים שלו יתרים על טפלי יהודה הארבעים וארבע אלף של יהודה הנוספים על פקודי אפרים, ועוד כמה אלפים נוספים עליהם כדי שיצעק שבט אפרים ולא שבט יהודה, וזה דבר שאין השכל סובל אותו.

ועוד, שלדברי הרמב"ן ז"ל שפירש המסקנא דלשבטים איפלג שנחלקה לשנים עשר חלקים שוים יחוייב בהכרח שיפרש הקסלקא דעתא דלקרקפתא איפלג, שנחלקה לשנים עשר חלקים בלתי שוים כל אחד לפי האוכלוסין שלו שזהו כדעת רש"י ז"ל. ואם היתה טענת הרמב"ן ז"ל על רש"י על אומרו שנתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים כל חלק וחלק לפי האוכלוסין שלו שטען אם כן מה הבכורה הזאת בירושה טענה צודקת, עד שמצד הטענה הזאת דחה את דברי הרב ואמר: "אבל הענין אינו כלל כמו שאמר הרב שארץ ישראל לשבטים נתחלקה שנים עשר חלקים עשו ממנה" כו', מדוע לא טענו אותה בגמרא על הבעיא דאיבעיא להו ארץ ישראל לשבטים איפלג או לקרקפתא דגברי איפלג לומר: ומי מצית אמרת דלקרקפתא דגברי איפלג אם כן מה הבכורה הזאת בירושה. אבל הוצרכו לפשוט את הבעיא הזאת מקרא ד"בין רב למעט" ומבריתא ד"בתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים". סוף דבר דברי הרב הן העיקר וכל הפורש מהן כפורש מחייו.

ואם תאמר, אם פירוש 'לקרקפתא דגברי איפלג ארץ ישראל' הוא שנחלקה הארץ לשש מאות ואחד אלף ושבע מאות ושלושים או לשש מאות ושלושה אלף וחמש מאות וחמשים חלקים שוים - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה - ועליהם היה הגורל, איך יתיישבו הכתובים שבחלוק הארץ שבספר יהושע, דכתיב **"ויהי הגורל למטה בני יהודה"**, **"ויצא הגורל לבני יוסף"**, **"ויהי הגורל למטה מנשה"**, **"ויעל גורל מטה בני בנימין"**, **"ויצא הגורל השני לשמעון"** **"ויעל הגורל השלישי לבני זבולון"** וכו' שהם מורים שהגורל היה על השבטים ולא על הגברים. יש לומר, שמאחר שהגורל הזה לא היה כשאר גורלות דעלמא, אלא על פי רוח הקדש כדאמרן, אם כן כמו שלא נפל גורל השבט המרובה באוכלוסין לשבט הממועט באוכלוסין אלא כל אחד לפי השבט הראוי לו, כן לא נפלו אנשי השבט האחד מפוזרים בין חלקי

אנשי השבטים האחרים אלא נפלו כל חלקי אנשי השבט האחד כולם מקובצים יחד אין זר אתם, כאילו היה זה בכוננת מכיין שיהיו כל חלקי השבט האחד בתחום אחד, מלבד חלקי כל אנשי יוסף שנפלו בשני תחומין, כל חלקי אנשי מנשה בתחום אחד וכל חלקי אנשי אפרים בתחום אחר, עד שנמצא בזה הפועל כאילו נחלקה הארץ מתחלה לשנים עשר חלקים כל חלק וחלק לפי רבוי אוכלוסי השבט ההוא, אף על פי שמתחלה נתחלקה לשש מאות ואחד אלף ושבע מאות ושלושים חלקים או לשש מאות ושלושה אלף וחמש מאות וחמשים חלקים. והכתובים האומרים **"ויהי הגורל למטה יהודה"** גבול פלוני **"ויצא הגורל לבני יוסף"** גבול פלוני וכן כולם, אינו רוצה לומר שגורל אחד בלבד היה לכללות השבט כמו שנראה מפשט הכתובים האלו, אלא מפני שכל הגורלות של כל איש ואיש מאנשי השבט האחד נפלו מקובצים תוך גבול אחד מהשנים עשר גבולים הכתובים בפתקין, קורא כל אותן הגורלות של כל אנשי השבט האחד גורל שבט פלוני בגבול פלוני כאילו הוא גורל אחד לכל השבט בכללו. ואל יקשה עליך זה, שאף לדעת הרמב"ן אי אפשר לומר אלא כן, שהרי על כרחך לומר שגם הרמב"ן ז"ל יודה שפירוש **"לקרקפתא דגברי איפלג"** הוא שנחלקה הארץ לשש מאות ואחד אלף או שש מאות ושלושה אלף חלקים שוים - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה והגורל היה על אותן החלקים, שאין הפרש בין דברי הרב לדברי הרמב"ן ז"ל אלא בחלוק השבטים, שהרב ז"ל יפרש אותו לשנים עשר חלקים בלתי שוים כל אחד לפי מספר פקודיו, והרמב"ן ז"ל יפרש אותו לשנים עשר חלקים שוים. שאם תאמר שהרמב"ן ז"ל יפרש **"לקרקפתא דגברי"** כפי מה שפירש הרב גבי לשבטים איפלג, שנתחלקה הארץ מתחלה לשנים עשר חלקים בלתי שוים שכל חלק וחלק מאותם החלקים היה לפי מספר גולגלות השבט, והיינו לקרקפתא דגברי דקאמר, והגורל לא היה אלא על אותן השנים עשר חלקים הבלתי שוים, אם כן מאי האי דפשיט תלמודא: **"תא שמע 'בין רב למעט', שמע מינה לשבטים איפלג ארץ ישראל, שמע מינה, דילמא לקרקפתא דגברי איפלג ומאי 'בין רב למעט' בין החלק הרב שהיה כמספר קרקפתי השבט המרובה באוכלוסין ובין החלק המועט שהיה כמספר קרקפתי השבט הממועט באוכלוסין, כמו שיתפרש לרש"י ז"ל המסקנא. ואם תאמר, בשלמא להרמב"ן ז"ל שפירש שהבעיא הזאת היא אם נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים או לשנים עשר חלקים בלתי שוים כל אחד לפי רבוי האוכלוסין שלו לפי הפירוש האחד, או אם נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים או למספר באי הארץ או יוצאי מצרים - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה - לפי הפירוש האחר, איכא נפקותא בין זה לזה, שאם נחלקה לשנים עשר חלקים שוים יהיה כל חלק מחלקי אנשי השבט המרובה באוכלוסין יותר קטון מן החלק מחלקי אנשי השבט הממועט באוכלוסין. ואם נתחלקה לקרקפתא דגברי יהיה החלק**

שנטל כל אחד מאנשי השבט המרובה באוכלוסין שוה לחלק שנטל כל אחד מאנשי השבט הממועט באוכלוסין, אלא לרש"י ז"ל שפירש שהבעיא הזאת היא אם נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים בלתי שוים כל שבט לפי האוכלוסין שלו או אם נחלקה לשש מאות ואחד אלף שבע מאות שלושים או לשש מאות ושלושה אלף חמש מאות וחמשים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, מאי נפקא מינה בין זה לזה, והלא בין כך ובין כך החלק שנטל כל אחד מאנשי השבט המרובה באוכלוסין שוה הוא לחלק שנטל כל אחד מאנשי השבט הממועט באוכלוסין. יש לומר, שאין הנפקותא לדברי הרב בענין הריוח וההפסד אלא לענין חלוק הארץ והגורל בלבד. שאם החלוק היה לשנים עשר חלקים בלבד הגורל היה עליהם בלבד, ואם החלוק היה למספר יוצאי מצרים או למספר באי הארץ - למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה - הגורל היה על כל אחד ואחד מהם. וכי האי גונא כתב הרב גבי **"ותנח התיבה בחדש השביעי"** - זה סיון שהוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים, מכאן אתה למד שהיתה התיבה משוקעת במים אחת עשרה אמה שהרי כתיב כו' ואם תאמר הוא אלול ועשירי לכסלו שפסקו הגשמים" כו' והפליג בפלפול המקראות ההם, ואין הנפקותא מכל אותו הפלפול רק בשקוע התיבה בלבד אם היה אחת עשרה אמה או יותר או פחות, כל שכן בחלוק הארץ וגורלה שראוי לדעת פרטיה ודקדוקיה יותר ויותר.

ומה שטען הרמב"ן ז"ל עוד בפרשת פנחס על דברי הרב במה שפירש **"לרב תרבה נחלתו"** - לשבט המרובה באוכלוסין, ואמר ש"מדרש רבותינו ז"ל בכתוב הזה אינו כן, אלא אמרו בספרי: **'לרב תרבה נחלתו'** הרי שיצאו עמו עשרה ובכניסתן לארץ נמצאו חמשה קורא אני עליו לרב תרבה" וכו', וחשב שפירוש **"לרב תרבה"** שב אל בית אב, לא אל השבט, מפני שתלה הרבוי והמיעוט ביוצאי מצרים הנקראים **"מטות אבותם"** כדתניא בספרי: "רבי יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר **'לשמות מטות אבותם ינחלו'**", ואינה טענה, כי הרב ז"ל יפרש הבריתא הזאת על השבט המרובה באוכלוסין, ובא ללמד שפירוש "לרב" אינו רוצה לומר לרב האוכלוסין בכניסתו לארץ, אלא לרב האוכלוסין ביציאתו ממצרים, כגון הרי שיצאו עמו עשרה בנינים ממצרים ובכניסתו לארץ נמצאו חמשה, קורא אני עליו **"לרב תרבה נחלתו"** ויתנו לו חלק רב יותר מהשבט הממועט באוכלוסין ביציאתו ממצרים, אף על פי שהוא רב האוכלוסין בכניסתו לארץ, ושזאת הבריתא סוברת כרבי יאשיה דאמר ליוצאי מצרים נחלקה הארץ. והראיה לפירוש זה שהרי אחר זה מיד דרשו: **"איש לפי פקודיו"** - מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא". ואי אפשר לומר שישוב "לרב" על בית אב ו"לפי פקודיו" על השבט. ואף אם תמצא לומר שהבריתא הזאת סוברת שיהיה "לרב" שב אל בית אב "ולפי פקודיו" שב אל השבט, אין טענה מזה

על דברי הרב שפירש שניהם על השבט, מאחר שכבר גלה דעתו "שיש מדרשי אגדא ושאר מדרשות רבים ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" כו'. וכתב בפרשת וארא: "ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים, לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו והדרשה תדרש" ואם כן הכא נמי שהוא רחוק מאד שיהיה **"לרב תרבה"** שב אל בית אב **"ואיש לפי פקודיו"** שבצדו שב על השבט פירש אותו לפי פשוטו שישוב הכל על השבט, ויהיה **"לפי פקודיו"** פירוש **"לרב תרבה"**. ואל תחשוב שמה שכתב הרב בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים - שיש מדרשי אגדא הרבה ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדא המיישבת דברי המקרא ושמעו"** אינו אלא במדרשי האגדא ושאר המדרשות, אבל לא בדברי המשניות והבריתות שהם הלכות ופסקי דינים. דהא ביבמות בפרק כיצד שנו: **"והיה הבכור"** - מכאן שמצוה בגדול ליבם. **"אשר תלד"** - פרט לאילונית שאינה יולדת. **"יקום על שם אחיו"** - לנחלה. אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם - יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן 'יקום על שם אחיו' ונאמר להלן 'על שם אחיהם יקראו בנחלתם' מה 'שם' האמור להלן בנחלה אף 'שם' האמור כאן בנחלה. **"ולא ימחה שמו מישראל"** פרט לסריס ששמו מחוי. ואמר רבא: אף על גב דבכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתיא גזרה שווה ואפיקתיה מפשטיה לגמרי". ופירש רש"י: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו דאף על גב דדרשינן ליה, מידי פשוטו מיהא לא נפיק, והכא אפיקתיה לגמרי, שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת". משמע דאי לאו גזרה שווה, אף על פי שדרשו אותו רבותינו ז"ל לנחלה, לא היינו מוציאים אותו מפשוטו לגמרי. הרי לך בפירוש שאף על פי שדרשו מה שדרשו לולא הגזרה שווה היינו אומרים אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולפי זה אין לטעון על רש"י ז"ל מההוא דאמר ליה רב פפא לאביי: "בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ היינו דכתיב **'לרב תרבה ולמעט תמעט'**, אלא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ מאי **'לרב'** ומאי **'למעט'**, דמשמע דקרא **'לרב תרבה'** אבית אב קאי ולא על השבט", עם שאין מזה טענה כלל, דאיכא למימר הכי קאמר: בשלמא למאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנמצא שרבו השבט ומיעוטו תלוי ברבוי ומיעוטו בעת צאתו ממצרים, היינו דכתיב **"לרב תרבה"**, לומר לך שאם היה השבט מרובה האוכלוסין בעת צאתו ממצרים תרבה נחלתו אף על פי שהוא ממועט האוכלוסין בעת בואו לארץ, אלא למאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנמצא שרבו השבט ומיעוטו תלוי ברבוי ומיעוטו שבעת הכנסו לארץ, מאי **"לרב תרבה"** דקאמר, דמשמע לשבט שהוא רב עכשיו בעת הכנסו לארץ תרבה, הא מלתא דפשיטא היא, דהא בהדיא כתיב קרא **"לאלה תחלק הארץ"**. וליכא למימר דבחזרה קמייירי, שאחר שיקחו חלקם לפי באי הארץ יחזירו נחלתם ליוצאי

מצרים, ופירוש "לרב" לרב האוכלסין בצאתו ממצרים תרבה נחלתו מהנחלה שירשו באי הארץ, דההוא מ"לשמות מטות אבותיו ינחלו" נפקא אליביה דההוא תנא. ועוד, ד"תרבה" ו"תמעט" נטילה ראשונה משמע, שנטל כל אחד חלקו מן הארץ קודם שיחזירוהו לבית אבותם כדכתיב בסיפיה דקרא "איש לפי פקודיו יותן נחלתו", ודרשו שם: "מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא".

פרק מח, ו

אשר הולדת -

אם תוליד עוד.

פירש מלת "אשר" שהיא במקום "אם" ומלת "הולדת" שהוא פועל עבר במקום תוליד שהוא פועל עתיד, מפני שאילו היה כמשמעו, היה מביא גם אותם לאביו כדי לברך אותם. ואין לומר שלא הביאם מפני קטנותם, כי ברכת הנביא ברכת ה' היא, ואין למונעה מפני קטנותם. ועוד, מדוע לא הזכירם הכתוב בחלוק הארץ להודיע שקיימו מאמר יעקב "על שם אחיהם יקראו בנחלתם", כמו "ויאמר אליו כלב בן יפונה הקנזי אתה ידעת את הדבר אשר דבר ה' אל משה כו' ועתה תנה לי את ההר הזה אשר דבר ה'" וכתב: "ויברכהו יהושע ויתן את חברון לכלב", וכתב: "אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויאמר אליהם אתם שמרתם את כל אשר צוה אתכם משה עבד ה' וגו' ועתה פנו וסעו לכם לאהליכם אל ארץ אחוזתכם וגו'", "להודיע שקיימו מה שנדרו וקיים גם יהושע מאמר משה להם. וכתב: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" להודיע שקיים משה מה שצוה יוסף לאחיו "והעליתם את עצמותי מזה אתכם". וכיון שלא הביאם יוסף לאביו כמו שהביא את אפרים ומנשה כדי לברכם, גם לא הזכרו בענין הנחלה, יחוייב מזה בהכרח שיהיה פירוש "אשר הולדת" - אם תוליד", שהוא מאמר מסופק, ולא כמשמעו שהוא מורה על הודאי. ואף על פי שלא מצאנו "אשר" במקום "אם", הנה מאחר שמצאנו "אם" במקום "אשר" כמו "עד אם דברתי דברי", שפירושו עד אשר דברתי דברי, יתכן לפרש גם מלת "אשר" במקום "אם". ומה שנדחק לפרש: "אשר נשיא יחטא" מלשון אשור, "אשרי הדור שהנשיא מודה על פשעיו", אינו אלא משום דשני קרא בלישניה שבכלם כתב לשון "אם" וכאן לשון "אשר". ופירש "אשר תשמעו" - על מנת אשר תשמעו", ולא 'אם תשמעו' דומיא ד"והקללה אם לא תשמעו", מפני ש"על מנת" בכל מקום מורה על שהמעשה קודם קיום התנאי, ש"כל האומר 'על מנת' כאומר מעכשו דמי", וכאילו אמר: ראה אנכי נותן לפניכם מעכשו ברכה על מנת שתשמעו אחר זה, כמובן ממלת "היום", שפירושו מעכשו, אבל מלת "אם" מורה על קיום התנאי קודם המעשה, ומלת "היום" מורה שברכם

מהיום על מנת שישמעו. ומפני שגם "על מנת" הוא מאמר תנאי, כמלת "אם", כתב אחריו **"והקללה אם לא תשמעו"**, והוא במקום על מנת שלא תשמעו.

לא יהיו במנין בני.

שלא יחשבו שלי כאפרים וכמנשה, אלא שלך.

פרק מח, ז

ואני בבאי מפרדן וגו' -

ואף על פי שאני מטריח עליך.

דאם לא כן מה ענין זה לכאן.

לא כן עשיתי לאמך.

אינו רוצה לומר שלא קברתיה בארץ כנען כמו שאני מבקש ממך לקברני בארץ כנען, שהרי הרב עצמו כתב בפרשת וישלח גבי **"ואביו קרא לו בנימין"** - נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען" כו', ופירש "בנימין - בן ימין". אלא הכי קאמר: לא כן עשיתי לאמך לטרוח עליה להוליכה בעיר אף על פי שמתה סמוך לבית לחם כמו שאני מטריח עליך. ומה שאמר אחר זה **"ואקברה שם"** - ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ", אינו רוצה לומר לארץ כנען, שהרי המקום שמתה בו ארץ כנען היא כדכתיב: **"מתה עלי רחל בארץ כנען"** והרב ז"ל כתב בהדיא שבנימין לבדו נולד בארץ כנען ופירוש בנימין בן של ימין ומקום לידתו הוא מקום מיתת אמו. אלא על כרחך לומר שפירוש "לארץ" - לעיר, כלומר לארץ נושבת.

ומעתה מה שכתב הרמב"ן ז"ל: "ולא ידעתי מהו, וכי בחוצה לארץ נקברה חס ושלום הרי בארץ מתה ושם נקברה כמו שאמר כאן בפירוש: **'מתה עלי רחל בארץ כנען'** ושם כתוב עוד מפורש: **'ויבא יעקב לזזה אשר בארץ כנען היא בית אל'**, וכתוב: **'ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבא אפרתה'** ומתה בדרך בין בית אל ובין בית לחם אפרתה והוא בארץ ישראל" אין כאן מקום תמיה כלל.

כברת ארץ -

עת הגריד.

עת היובש. וחברו בפרק מקום שנהגו: "שותלה במקום הטיט, ואינו שותלה במקום הגריד".

שהארץ חלולה ככברה.

שאף על פי שפירוש: **"כברת"** מלשון מדה, מכל מקום מדאפקיה בלשון **"כברת"** שמע מינה תרתי. והיינו דפתח מתחלה: **"כברת ארץ - מדת ארץ"** ומסיים בה: **"ולא תאמר שעכבו עלי גשמים כו"** וכבר פרשתיו בפרשת וישלח.

ואקברה שם -

אבל דע שעל פי הדבור קברתיה שם כו'.

לפי דעתי אינו מחוייב שיהיה זה רמוז פה, כמו שחשב הרמב"ן ז"ל, כי מלת **"בדרך"** פה אינה מורה רק על דרכו שהיה הולך מפרדן ארם אל חברון ארץ מגורי אביו, ואף על פי שמתה ברמה אשר היא עיר, נקראת לו לשם **"דרך"**, מפני שכל המקומות שבין פרדן ארם ובין חברון אשר היה הולך לדור בה, כלם בשם דרך הם נקראים לו. ומה שלא הוצרך לפרש פה הסיבה אשר לא הולכה לקברה בחברון כמו שקבר את לאה, הוא משום דמסתמא כבר הודיעה לו טרם המכרו, כי לא יתכן שלא שאל הסבה בכל אותו הזמן שהיה עם אביו, שכבר היה בן שבע עשרה שנה והוא חכם, כדכתיב: **"כי בן זקונים הוא לו"** - ארי בר חכים הוא ליה, ולא בא הספור עתה, רק מפני שבקש ממנו מה שלא עשה לאמו.

פרק מח, ח

וירא ישראל את בני יוסף -

בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו.

מדבריו משמע שלא שאל **"מי אלה"** - שאינם ראויים לברכה" אלא מפני שראה שנסתלקה שכינה ממנו בעת שרצה לברכם. ואילו בתנחומא אמרו: **"אמר רבי יהודה בר שלום: בכל יום היו יושבין ועוסקין לפניו ועכשו הוא אומר 'מי אלה'?"** אלא שראה לירבעם בן נבט ולאחאב יוצאים מאפרים, ויהוא ובניו ממנשה, לפיכך אמר יעקב **'מי אלה'** שעתידים לעמוד מאלו, מיד נסתלקה ממנו רוח הקדש". משמע שמפני שראה בנבואתו את ירבעם ואחאב שיוצאים מאפרים, ואת יהוא ובניו שיוצאים ממנשה אמר **"מי אלה"** שעתידים לצאת מאפרים ומנשה ואחר כך נסתלקה שכינה ממנו. ולפירוש רש"י אתיא שפיר מה שהשיב: **"בני הם אשר נתן לי אלהים בזה"** בשטר ארוסין ושטר כתובה, על שאלת **"מי אלה"** שאינן ראויין לברכה". אבל לפירוש תנחומא שפירש: **"מי אלה"** על ירבעם בן נבט ואחאב ויהוא ובניו העתידיים שיצאו מאפרים ומנשה, לא ידעתי איך יפרש תשובת **"בני הם אשר נתן לי אלהים בזה"**, דלא שייך הכא לומר לא **"בני הם"**, ולא **"אשר נתן לי אלהים בזה"** בשטר ארוסין ושטר כתובה. ושמא יש לומר, דהכי קאמר: ראה לירבעם ולאחאב יוצאים מאפרים ויהוא ובניו ממנשה ואמר **"מי אלה"** הבנים עד שעתידים לצאת מהם אותם הרשעים. ומרוב התפעלותו נסתלק ממנו רוח הקדש.

והשיב לו יוסף: **"בני הם אשר נתן לי אלהים"** בשטר ארוסין ובשטר כתובה ונולדו בכשרות. ואין הפרש בין סלוק רוח הקדש ובין ראיית העתידים לעמוד מהם, מאחר שזה גורם לזה, ולכן אין הפרש בין מאמר רש"י:
"מהיכן יצאו אלו הבנים שאינם ראויים לברכה",
 ובין מאמר תנחומא: **"מי אלה' שעתידין לעמוד מאלו"**, כלומר ומפני זה אינן ראויין אלו הבנים לברכה.

פרק מח, יא

לא פללתי -

לא מלאני לבי לחקור מחשבה.

להאריך לומר:

"לא מלאני לבי לחקור מחשבה שאראה פניך",

ולא אמר 'פללתי - חשבתי', מפני שאין טעם לומר על מי שהיה אצלו בחזקת **"טרוף טרוף"** שלא חשבתי לראות פניו. רק פירושו: **"לא מלאני לבי לחקור מחשבה שאראה פניך"** כלומר, לא מלאני לבי להכנס בחקירה במחשבתי שמא לא טורפת ואתה חי ויתכן שאראה פניך.

פרק מח, יב

ויוצא יוסף אתם -

לאחר שנשקם הוציאם.

לא לאחר שברכם, כדעת החכם רבי אברהם אבן עזרא, שצריך להיות מאוחר, כי אין זאת ההוצאה שהוציא את בניו מעם ברכיו בעבור שילכו משם, ולא ההשתחוייה שאחריה היא השתחויית הפטור, כאדם המשתחוה כשהוא נפטר מרבו או מאביו, רק שההוצאה היתה אחר הנשיקה מיד, והוציאם מברכיו כדי לישבם זה לימין וזה לשמאל, וההשתחוייה היתה כשחזר לאחריו מלפני אביו מיד לדרך כבוד בעלמא, ואין כאן מוקדם ומאוחר.

פרק מח, יד

שכל את ידיו -

כי יודע היה כי מנשה הבכור ואף על פי כן לא שת ימינו עליו.

הוסיף: **"כי יודע היה"** קודם **"כי מנשה הבכור"** כדי שיהיה **"כי מנשה הבכור"** נתינת טעם על מאמר **"שכל את ידיו"**. ופירושו: למה נקראת שימת ידו השמאלית על ראש מנשה שהוא הפך הראוי והמנהג, פועל השכל, מפני שלא עשה זה מחמת טעות שלא ידע שמנשה הוא הבכור, כי יודע היה שמנשה הוא

הבכור, ואף על פי כן עשה מה שעשה, ואם כן לא עשה זה אלא משכל וחכמה. ובזולת התוספת הזו היה המובן ממנו למה נקראת שימת ידו השמאלית על ראש מנשה "שכל" מפני שמנשה הוא הבכור, ואי אפשר זה, דאדרבה לא היה לו לשים ידו השמאלית על ראשו, אלא הימנית. אבל החכם רבי אברהם אבן עזרא לא שם התוספת הזו והוצרך לפרש: "כי מנשה הבכור - אף על פי שמנשה הבכור". והרב ז"ל ימאן זה מפני שאין זה על פי שורשי רבותינו ז"ל שאמרו: "כי משמשת בארבע לשונות: אי דילמא אלא דהא", ולא בלשון אף על פי.

פרק מח, טז

יברך את הנערים -

מנשה ואפרים.

הוצרך לפרש זה אף על פי שהוא מובן מעצמו, מפני שכתוב אחר זה "ויברכם ביום ההוא לאמר" וגו', דמשמע שעדיין לא ברכם, והיה עולה על הדעת שאלה הנערים הנזכרים פה הם בני יוסף הקטנים שלא היו ראויים להביאם לאביו לרוב קטנותם. אלא שעם כל זה הוכרח לומר שהם מנשה ואפרים, מפני שהברכה הזאת היא מברכתו של יוסף, כדכתיב "ויברך את יוסף", והברכה האחרת היא של מנשה ואפרים.

פרק מח, יז

ויתמך יד אביו -

הרימה מעל ראש בנו ותמכה בידו.

פירוש: מפני שמלת "ויתמך" בכל מקום מורה על הסמיכה, והסמיכה עם ההרמה, שהיא ההסרה, הם שני הפכים, הוכרח לפרש: שהסמיכה היתה בידו, וההסרה היתה מעל ראש אפרים. ומפני שאי אפשר לסמכה בידו בהיותה מונחת על ראש אפרים רק אחר הרמתה מעל ראש אפרים, אמר: שהרימה תחלה מעל ראש בנו ואחר כך סמכה בידו.

פרק מח, יט

ידעתי בני ידעתי -

שהוא הבכור

וגם הוא יהיה לעם ויגדל - הוסיף "שהוא הבכור" קודם "וגם הוא יהיה לעם", גם הוסיף "וי"ו" על מלת "גם הוא", גם חסר "וגם הוא" השני, ואמר: "ויגדל", מפני שבזולת זה יהיה "ידעתי בני ידעתי" דבק עם "גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל", כאילו אמר: ידעתי שגם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל, ואין האמת כן. שהרי

תשובת **"ידעתי בני ידעתי"** אינה אלא הפך מחשבת יוסף, שחשב הוא שלא ידע, ואמר הוא: ידעתי. ואחר שמחשבת יוסף היתה שלא ידע אביו שהוא הבכור, כדכתיב: **"לא כן אבי כי זה הבכור"**, יחוייב בהכרח שיהיה תשובת **"ידעתי בני ידעתי"** שהוא הבכור. ויחוייב מזה שיהיה **"גם הוא יהיה לעם"** מאמר בפני עצמו, כאילו אמר: ידעתי שמנשה הוא הבכור, וגם ידעתי שגם הוא יהיה לעם. ולכן צריך להוסיף "וי"ו" על מלת "גם" שפירושו וגם ידעתי שגם הוא יהיה לעם. ומה שאמר "ויגדל" במקום **"וגם הוא יגדל"**, הוא להודיענו שלא היה צריך לומר פעם שנית מלת "הוא" מאחר שהוא הוא, ובהסרת מלת "הוא" הסיר גם מלת "וגם" ואמר "ויגדל" במקום **"וגם הוא יגדל"**.

וזרעו יהיה מלא הגוים -

כל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמו כו'. כאילו אמר: ושם זרעו יהיה מלא הגוים. והוכרח לפרש כן מפני שאי אפשר להתפרש כמשמעו שכל העולם יתמלא זרעו, דומיא ד**"מלא כל הארץ כבודו"** שכל העולם מלא כבודו, אף כאן כל הגוים יתמלא את זרעו, מפני שמאמר **"וזרעו יהיה מלא הגוים"** אחר מאמר **"ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו"**, מורה שפירושו כפירוש **"יגדל ממנו"** המורה על גודלו בשם ובכבוד, כדפירש רש"י: "שעתיד יהושע לצאת ממנו". ועוד, שלא היה בשום זמן כל הגוים מלאים מזרעו, אלא בזמן גלותם שהם מפוזרים ומפורדים בכל מקומות הגוים, וזו היא קללה ולא ברכה.

פרק מח, כ

ברך יברך -

הבא לברך בניו יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו: ישימך וגו'.

אמר: "הבא לברך" שפירושו כשירצה לברך, שלא תחשוב שהוא חובה לברך כל אחד מישראל את בניו **"לאמר ישימך וגו'."** והוסיף "את בניו", מפני שמלת **"יברך"** מהבנין הדגוש ויצטרך פעול בהכרח. ושלא נחשוב שהפעול הוא יוסף הנרמז במלת **"ברך"**, אמר: "את בניו" להורות שהפעול הם בניו. ופירוש **"ברך"** - עמך, שיזכירוך בברכתם **"לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה"** שהם במקום **"ברך"**. ואמר אחר זה: "ויאמר איש לבנו ישימך" וגו' מפני שמאמרו: יברך ישראל את בניו, יחוייב לומר: 'ישימכם' בלשון רבים, לפיכך חזר ואמר: "ויאמר איש לבנו" שפירושו: כל אחד לבנו. ומה שהכריחו לומר שהפעול הוא "בניו", ולא בנו, שהוא יחיד שיפול עליו מלת **"ישימך"**, הוא מפני שמאמר **"יברך ישראל"** כולל כל ישראל, ולא יתכן לומר: יברך כל ישראל את בנו, רק את בניו שכולל כל הבנים.

וישם את אפרים -**בברכתו לפני מנשה.**

הוסיף מלת "בברכתו" להודיע שהשימה הזאת אינה מקומית, שלא לקח את אפרים ושם אותו לפני מנשה, שהרי שניהם היו עומדים לנכחו, אפרים כנגד שמאלו ומנשה כנגד ימינו, ועם תוספת מלת "בברכתו" הודיענו שהשימה הזאת שימת מעלה. ופירוש **"לפני מנשה"** קודם במעלה, שברכתו קודמת במעלה מברכתו של מנשה. ומה שהוצרך לפרש שתוספת ברכתו של אפרים על ברכתו של מנשה הוא:

"להקדימו בדגלים ובחונכת הנשיאים"

ולא בברכתם דלעיל, הוא מפני שברכתם שוה לשניהם ואין שום תוספת לאחד על האחר.

פרק מח, כב,**ואני נתתי לך -**

אתה טורח להתעסק בקבורתי וגם אני נתתי.

הוצרך להוסיף: "אתה טורח כו" מפני שאין לזה הפסוק שום קשר ושום דבוק עם הקודם לו. ומפני שמלת "ואני" עם הוי"ו מורה על אחר, כאילו אמר: אתה עושה לי כך ואני אעשה לך כך, הוצרך להוסיף מלת "אתה" ואמר: "אתה טורח כו", ומפני שהגמול צריך להיות מהמין שבעבורו היה הגמול, אמר: שזה שנתתי לך הוא כדי שתקבר בו כי כן כתוב **"ואת עצמות יוסף אשר העלו ממצרים קברו בשכם"**.

שכם אחד על אחיך -

שכם ממש.

אף על פי ש"אחד על אחיך" מורה שפירוש "שכם" חלק, כמו **"אחלקה שכם"**, כתרגומו, מכל מקום המקרא של **"קברו בשכם"** הכריע שיהיה שכם ממש כמשמעו. ופירוש **"אחד על אחיך"** חלק אחד על אחיך, ויחסר "חלק", כאילו אמר: ואני הנה נתתי לך את שכם - חלק אחד על אחיך. וזהו שכתב רש"י אחר זה: "היא לך יתרה חלק אחד על אחיך". ופירוש **"מיד האמורי"** הוא חמור אבי שכם. ובבראשית רבה: "וכי אמורי היה, אלא חייו בכלל אמורי".

בחרבי ובקשתי -

כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להן, וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן.

אבל לא רצה לפרש **"בחרבי ובקשתי"** על חרבם של שמעון ולוי, מפני שלא עשו אותו מדעתו, שהרי כעס עליהם על זה ואמר: **"עכרתם אותי" כו'.**

מיד האמורי -

מיד עשו שעושה מעשה אמורי.

ובבראשית רבה אמרו: **"ואני נתתי לך שכם"** זו הבכורה ולבושו של אדם הראשון.

'אשר לקחתי מיד האמורי' -

זה עשו, וכי עשו אמורי היה, אלא שעשה מעשה אמורי.

ומאי **'בחרבי ובקשתי'**, במצות ובמעשים טובים". ובתרגום ירושלמי "ואנא הא היבית לך חולק חד יתיר על אחר, לבושיה דאדם קדמאה דנסביה אברהם אבוי דאבא מן ידוי דנמרוד רשיעא ויהביה ליצחק אבא, ויצחק יהביה לעשו אחי, ואנא נסבתיהו מידי דעשו אחי לא בחרבי ולא בקשתי, אלא בזכותי ובעובדי טביא". ומה שהוצרכו לפרש **"מיד האמורי"** - מיד עשו", ונקרא אמורי "על שעושה מעשה אמורי", או מיד שכם בן חמור, ונקרא אמורי דחוי בכלל אמורי, ולא מיד האמורי ממש, כמו **"לתת אותנו ביד האמורי"**, הוא מפני שלא מצינו שום עיר שלקחה יעקב מן האמורי עד שיאמר **"אשר לקחתי מיד האמורי"** אלא את שכם מחמור אבי שכם, או הבכורה מעשו אחיו. ואין לפרש **"אשר לקחתי מיד האמורי"** בעבור ארץ כנען שיקחו ישראל בחרבם ובקשתם, וקראם חרבי וקשתי מפני שהם של בני בניו, שאם כן היה לו לומר: ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך מן הארץ אשר לקחתי מיד האמורי וגו', כי בזולת זה המובן ממנו הוא, שאותו החלק הנוסף הוא שלקח מיד האמורי.

פרק מט

פרק מט, א

ואגידה לכם -

בקש לגלות הקץ.

רבה. ולא ידעתי מי הכריחם לומר זה. ולמה לא יהיה **"ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם"** על הדברים העתידיים לבא לכל שבט ושבט, והוא מה שכתוב **"וזאת אשר דבר להם אביהם"**. ויהיה פירוש **"ויברך אותם"** - גם ברכך אותם. ואולי קבלה היתה בידם.

פרק מט, ג

ראשית אוני -

הוא טיפה ראשונה לו.

ואף על פי שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה. יש לומר, שמעכה באצבע כדאיתא ביבמות פרק ארבע אחין גבי: "אין אשה מתעברת מביאה ראשונה", ד"אמר ליה רבא לרב נחמן: והא תמר מביאה ראשונה נתעברה", דער ואון שלא כדרכן שמשו בה. "אמר ליה: תמר באצבע מיעכה".

יתר שאת -

ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה.

אמר: "ראוי היית" וכן תרגמו אנקלוס: "לך הוה חזי למיסב תלתא חולקין. בכירותא כהונתא ומלכותא", מפני שלא יתכן להיות כמשמעו שיש לו עתה "יתר שאת ויתר עז", שהרי כבר ניתנה בכורתו ליוסף שהיא אחת מהשלש מעלות, כדכתיב: "ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו ליוסף". ועוד, שכתוב אחריו: "פחז כמים אל תותר", שפירושו מפני שפחזת כמים לא תזכה בכל היתרונות הללו. ולכן על כרחך לומר שפירוש "יתר שאת ויתר עז" ראוי היית ל"יתר שאת" ול"יתר עז". והרב ז"ל לא הזכיר מהשלשה - רק הכהונה והמלכות, מפני שמלת "שאת" מלשון נשיאות כפיים, ומלת "עז" מלשון מלכות, אבל הבכורה אינה בכלל "שאת" ו"עז". והמתרגם שהזכיר גם הבכורה, אינו מלשון הכתוב אלא מפי עצמו, כמנהגו בכמה מקומות. ומה שהוסיף אחר "ראוי היית" מלת "על אחיך", הוא מפני שמלת "יתר" לא יתכן שתהיה דבקה עם מלת "שאת" ו"עז" הבאים אחריו, מפני שה"שאת" מורה על הכהונה, ולא יתכן לומר 'יתר כהונה', רק הוא שם תואר לראובן ופירושו: יתר בכהונה. ומפני ששם היתר הוא מן השמות המצטרפות, כי היתר יתר מכך, הוכרח להוסיף "על אחיך" להורות שהמצטרפים לו הם אחיו. ופירושו: היית ראוי להיות יתר מהם במעלת הכהונה והמלכות. גם הוסיף אות "בי"ת" על ה"שאת" ואמר: "ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה" מפני שכונתו להורות באי זה דבר יתר על אחיו, ויחוייב מזה בהכרח להוסיף, ובתוספת בי"ת השמוש על הכהונה הורה שהוא יתר בה.

פרק מט, ד

פחז כמים -

הפחז והבהלה אשר מהרת להראות כעסך כמים.

אמר "הפחז והבהלה", מפני ש"הפחז" מורה על קלות הדעת, כמו "ריקים ופוחזים", אמר "הפחז", ומפני ש"כמים" - אחריו מורה על המהירות, "כמים

הנגרים, אמר "והבהלה", כאילו אמר: מהירותו וקלות דעתו גרם לו להפסיד המעלות הראויות לו. ומפני ש"**הפחד**" שם ואנו צריכים פועל, לומר שמפני שפחזת כמים לכך "**אל תותר**", אמר "אשר מהרת" להורות על הפועל. גם הוסיף "להראות את כעסך" להודיע שהמהירות היה בענין הכעס, שמהר להראות את כעסו.

אל תותר. -

הוסיף מלת "לכך" קודם "אל תותר" שלא נחשוב שהוא אזהרה כמו "**אל תאכלו ממנו נא**", כאילו אמר:

מי גרם לך להפסיד כל אלה, הפחז שפחזת כמים.

ומהו הפחז אשר פחזת, 'כי עלית'. הורה בזה שמאמר "**כי עלית**" דבק עם "**פחז כמים**", לא עם "**אל תותר**" הסמוך לו, וכאילו אמר: מפני שפחזת כמים כי מהרת לעלות על משכבי אביך לכך **אל תותר**.

אותו שעלה על יצועי.

הוסיף מלת "אותו" מפני שבזולת זה נראה שהפעול של "**חללת**" הוא "**יצועי**", לא אותו שעלה על יצועי שהוא השכינה. גם הוצרך להפך "שעלה על יצועי" במקום על "**יצועי עלה**", מפני שאינו נכון בלשון לומר אותו שעל יצועי עלה, אלא: אותו שעלה על יצועי, מפני שמלת "**עלה**" הוא ההבדל של "אותו" ומלת "**על יצועי**" הוא המודיע המקום שבו עלה, וראוי לפרש תחלה הפעול והבדלו ואחר כך המקום שבו עלה.

פרק מט, ה

אחים -

בעצה אחת על שכם ועל יוסף.

ובבראשית רבה אמרו: "**שמעון ולוי אחים**" וכלם אינם אחים? אלא אחים בעצה" במעשה שכם ובמכירת יוסף. וזהו שכתוב אחר זה "**כי באפם הרגו איש**", אלו אנשי שכם, "**וברצונם עקרו שור**", זה יוסף שנקרא שור, כדמפרש לקמיה.

פרק מט, ו

בסדם אל תבא נפשי -

כשנתקבצו שבטו של שמעון.

בבראשית רבה **"בסודם אל תבא נפשי"** בשעה שהם באים ליטול עצה בשטים". אבל בפרק חלק אמרו: **"בסודם אל תבא נפשי"** אלו המרגלים, וצריך עיון. ופירוש **"בסודם"** כמו **"לא ישבתי בסוד משחקים"** - בעצתם, שהם מתחברים יחד לשחוק ולהבלי העולם. והראיה מהכתוב אחריו, שכפל הענין במלות שונות, כי **"כבודי"** כמו **"נפשי"** ו**"אל תחד"** כמו **"אל תבא"**.

אל תחד כבודי -

אבל בדברי הימים.

כלומר ולכן אין לומר שמה שלא נאמר 'בן יעקב', הוא מפני שראשי כל המשפחות אינם עולים רק עד השבטים, שמהם יחלקו היחוסים. אך קשה, אם כן גבי זמרי בן סלוא שלא מצינו שנזכר שמו על זמרי, נימא שמה שלא נאמר: לשמעוני בן יעקב, הוא מפני שראשי כל המשפחות אינן עולין רק עד השבטים. ועוד, עד שיקח ראייה מדברי הימים להקשות פה, ישים זה שורש שהוא כמנהג המשפחות העולות עד השבט, ויקשה בדברי הימים למה הוזכר שם שמו של יעקב שלא כמנהג.

באפם הרגו -

כל איש שכעסו עליו.

פירוש: אי זה איש שכעסו עליו, לא על איש מיוחד, רק שכל איש שכעסו עליו הרגוהו, דומיא ד**"וילמד לטרוף טרף אדם אכל"** שפירושו: אי זה אדם שמצאו אכלו.

וברצונם עקרו שור -

רצו לעקור את יוסף שנקרא שור.

לא שעקרוהו, שהרי יוסף מלך היה מושל בכל ארץ מצרים, אלא מפני שמחשבתן באותו הפועל היתה לעקרו מן העולם, נקראו עוקרין, וכמוהו **"וילחם בישראל"** דבלק, שחשב להלחם בו.

פרק מט, ח

יהודה אתה יודוך אחיך -

לא אתה כמותם.

בבראשית רבה. דאם לא כן מאי **"אתה"**, דמשמע אתה משונה מאחריך ש**"יודוך אחיך"**.

פרק מט, ט

בני עלית -

סלקת את עצמך.

מגזרת כ"עלות גדיש בעתו", "אל תעלני בחצי ימי". ואמר: "סלקת" שהוא פועל יוצא אף על פי שמלת "עלית" פועל עומד, מפני שאין בשרש סלוק פועל עומד. ואם היה אומר 'נסתלקת' היה המובן ממנו - על ידי אחרים, לפיכך אמר: "סלקת את עצמך", שהוא המסלק והמסתלק כמשפט הפועל עומד. ובבראשית רבה: "אמר לו: יהודה, מסולק אתה מאותו עון שאמרתי 'טרוף טורף יוסף'". וחבר מלת "בני" עם מלת "עלית", ולא עם מלת "מטרף" לשתי סבות: האחת מפני שגם יהודה מדבר עמו בנו הוא, ואין לומר מטרף בני בעבור יוסף. ועוד, שמלת "מטרף" כוללת טרף יוסף וטרף תמר, ואמר שסלק עצמו משניהם.

לפיכך כרע רבץ כאריה -

בימי שלמה וגו'.

שכר עליתו מהטרף.

פרק מט, י

לא יסור שבט מיהודה -

מדוד ואילך.

אפילו בזמן הגלות, והיינו דמסיים בה -

"אלו ראשי גלויות שבבבל".

הוא בבראשית רבה.

עד כי יבא שלה -

שי לו כמו כדאת אמרת 'ויבילו שי למורא'.

"שילה" שתי מלות: שי לו, הה"א במקום וי"ו, כה"א "אהלה".

ולו יקרת עמים -

ואל"ף שב"אחותי באזניכם".

הרב חולק בזה עם הרד"ק שכתב בשרש חוה: "והשם - באל"ף נוספת 'ואחותי

באזניכם', לא שהוא יסודי".

פרק מט, יא

כבס ביין לבושו -

כל זה לשון רבוי יין.

כי אין דרך לכבס הבגדים עם היין.

אוסרי -

ואנקלוס תרגם במלך המשיח.

דמלשון "יסחר ישראל לקרתיה" משמע שהיה שם מתחלה.

פרק מט, יג

זבולן לחוף ימים -

על חוף ימים תהיה ארצו.

הוא הספר, שפירושו הכרך המבדיל בין ארץ ישראל וארץ העמים. וביבמות פרק החולץ פירש רש"י גבי "ובעיר הסמוכה לספר - מרק"א בלעז כרך המבדיל בין ארץ ישראל לארץ העמים". לא זבולון עצמו, שהרי כתוב אחריו: **'והוא לחוף אניות'**, שפירושו שהוא עצמו יהיה מצוי במקום הנמל. שאניות מביאות שם פרקמטיא, לא לספר, אלמא **"לחוף ימים ישכון"** לאו בזבולון עצמו קמיירי, אלא בארצו שהיא תהיה בספר.

והוא לחוף אניות -

במקום הנמל. לא לספר, שאין האניות שוכנות בספר אלא בנמל, ונמל לחוד וספר לחוד. אך מפני שהנמל דומה לספר, שכמו שהספר הוא המקום המבדיל בין ארץ ישראל לארץ העמים, כן הנמל הוא המקום המבדיל בין הים והיבשה, נקראו שניהם בשם **"חוף"**.

שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא וממציא מזון לשבט יששכר והם עוסקים

בתורה באהלים.

ולפיכך קדם זבולון ליששכר, אף על פי שיששכר גדול ממנו, מפני שגדול המעשה יותר מן העושה. תנחומא.

על צידון -

סוף גבולו יהיה סמוך לצידון. כי פירוש **"על צידון"**: כמו **"ועליו מטה מנשה"**.

פרק מט, יד

חמור גרם -

חמור בעל עצמות.

כי פירוש **"גרם"** - עצם, וחסר "בעל" כאילו אמר: חמור בעל גרם. אבל להיות "חמור" סמוך ל"גרם", דרך **"נדיב לב"**, הוא מעט רחוק, כי מעטים הם מזה המין.

סובל עול תורה כחמור.

כדכתיב: **"ויששכר באהליך"** בישיבת אהליך לישב לעבר שנים ולקבוע חדשים, כמו שנאמר: **"ומבני יששכר יודעי בינה לעתים"**.

רבץ בין המשפתיים -

כחמור המהלך ביום ובלילה.

ד**"מרבץ"** שפירושו לן, ומ**"בין המשפתיים"** שפירושו בין התחומין משמע שמהלך ביום ובלילה, ואין לו לינה בבית אלא בין תחומי העיירות, כדרך המוליכין פרקמטיא ממקום למקום.

פרק מט, טז

דן ידין עמו -

ינקום נקמת עמו מפלשתיים.

ויהיה פירוש **"ידין עמו"** - ידין דין עמו, כמו: **"כי ידין ה' עמו"** שתרגומו אנקלוס **"ידין דינא דעמיה"**, דהיינו ינקום נקמתו, לא לשפוט את עמו, כי לא מצינו זה בשום מקום. ולכן יהיה **"כאחד שבטי ישראל"** הפוך, כאילו אמר: ידין שבטי ישראל כאחד שפירושו כל שבטי ישראל יחד, שהרי שמשון נוקם נקמות כל ישראל היה.

פרק מט, יז

שפיפן -

ואומר אני שקרוי כן על שם שהוא נושף 'ואתה תשופנו עקב'.

לא הבינותי דברי הרב בזה, מפני ששורש **"שפיפון"** שפף, ושורש נושף נשף, ושורש **"תשופנו"** שוף, ואיך יתכן שיקרא שפיפון בעבור שהוא נושף שהם שני שרשים. גם איך יתכן שיהיה פירוש נושף מגזרת **"תשופנו"** שגם אלה שני שרשים.

פרק מט, יח

לישועתך קייתי ה' -

וסופו לומר זכרני וחזקני אך הפעם.

ויחסר "ויאמר" קודם **"לישועתך"**.

פרק מט, כ**מאשר שמנה לחמו -**

מאכל הבא מחלקו של אשר יהיה שמן.

הודיענו בזה שכל מאכל קרוי לחם, ושפירוש **"מאשר"** - מחלקו של אשר, דהיינו מארצו, ושחסר ממנו "תהיה" כאילו אמר: הלחם הבא מארץ אשר תהיה שמנה. ואל תתמה על מלת לחם שבאה פה לשון נקבה ובמקום אחר בלשון זכר **"הלחם אזל מכליני"**, **"כי לא על הלחם לבדו"** כי כמוהו "בית" "ומקום". גם יתכן שירצה פה על עוגה או חלה שהיא בלשון נקבה, כמו שפירש הרד"ק בשורש לחם.

פרק מט, כא**אילה שלוחה -**

זו בקעת גנוסר.

בבראשית רבה. שנפלה בחלקו של נפתלי, שהרי בגורלו כתוב: **"ערי מבצר וגו' רקת וכנרת"** ותרגום **"ים כנרת - ים גנוסר"**. ואמרו: "מאי גינוסר, גני שרים, אלו המלכים שהיה להם גנות בתוכה". ופירוש **"נפתלי אילה שלוחה"** - ארץ נפתלי.

הנותן אמרי שפר -

כתרגומו.

שכל הרואה פירותיה מברך. כאילו אמר: הנותן רואם או אוכלם בפייהם לומר אמרי שפר.

פרק מט, כב**בן פורת -**

בן חן והוא לשון ארמי "אפרין נמטייה לרבי שמעון".

ופירש רש"י "אפרין - חן שלנו". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ורחוק הוא מאד לסמכו אל הלשון ההוא, שלשונות כאלה בתלמוד - יוני או פרסי ושאר לשונות, אין להם חברה בלשון הקדש. ועוד, כי לפי הנמצא ממנו אינו רק לשון ברכה ושבח, והנו"ן בו שרש, שכן בבראשית רבה: **'ויברכו את רבקה - דווין ושפופין'**, ולא היו מפרנין אלא בפה' ודומה לו שהוא ממה שאמרו: 'פורנא ליתמי', שפירושו השבח שהשביחו, הוא ליתומים". עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל אלה טענה על דברי הרב, כי מה שאמר: "שלשונות כאלה בתלמוד - יוני או פרסי ושאר לשונות אין להם חברה בלשון הקדש" לא ידעתי מה הפרש יש בין שילקחו הלשונות הנכריות מלשונות בעצמם או שילקחו משמוש התלמוד בהם, אדרבה יותר מקובל הוא

שילקחו משמוש התלמוד בהם ממה שילקחו מלשונם בעצמם, ואחר שמצאנו שנלקחו הלשונות הנכריות בתורתנו הקדושה מתוך לשונם בעצמם בכמה מקומות, כמו גבי "אותו ואתה" - אותו ואת אחת מהן, בלשון יוני ה"ן אחת". וגבי **"טטפת"** אמרו: "טט - בכתפי שתיים, פת - באפריקי שתיים", וכאלה רבות, כל שכן כשהתלמוד שמש בהן, שהוא קרוב מאד ללשוננו, וכבר הארכתי בזה בפרשת מקץ בפסוק **"בי אדוני"** עיין שם. ומה שאמר: "שהנמצא ממנו אינו אלא לשון ברכה ושבח, לא לשון חן", והביא ראיה מבראשית רבה שאמרו: "לא היו מפרנין", ומ"פורנא דיתמי", זהו אם הנו"ן של "אפרין" נו"ן השם, כמו "מפרנין", ו"פורנא", אבל אם הוא כנוי למדברים בעדם, כמו שנראה מפירוש רש"י שפירש: "חן שלנו", סרה הטענה. אבל מה שיש לטעון על זה לפי דעתי הוא מהאל"ף של "אפרין" שנראה שהוא יסודי ו"פורת" אין בו אל"ף ו"אפרין" לחוד ו"פורת" לחוד.

בנות צעדה עלי שור -

במקום שתוכל לראותו משם.

כי **"שור"** מורה על הראיה, כמו **"אשורנו ולא קרוב"**. ופירשו על "מקום שתוכל לראותו", כי לא יתכן לפרשו שם מקום, כי לא נקרא "שור" מקום בשום מקום, ולא מענין חומה כתרגום שור, דחומה מאן דכר שמייה. **בן פורת** תי"ו שבו הוא תקון הלשון. לא תי"ו הנקבה כי על הזכר הוא מדבר. **שור** כמו לשור. מקור, פירוש לראות, מגזרת **"אשורנו"**, והמקור לעולם הוא בתוספת אחת מאותיות בכל"ם.

עלי שור -

בשביל לשור.

כי פירוש **"עלי"** - בשביל, ופירוש **"שור"** - לשור. פירש המקרא תחלה, ואחר כך שב לפרש דקדוק המלות.

פרק מט, כד

ויפזו זרעי ידיו -

זאת היתה לו מידי הקדוש ברוך הוא שהוא אביר יעקב.

מידי כח יעקב. ופירוש "זאת היתה לו", וגם "נתישבה בחוזק קשתו", היא הטובה האמורה פה, שנתישבה קשתו בחוזק ושנתן לו הטבעת מיד פרעה לידו, שהוא **"ויפזו זרועי ידיו"**, שלא היתה לו אלא מידי של הקדוש ברוך הוא. לא שהטבעת הנרמז במאמר **"ויפזו זרועי ידיו"** היה מידי של הקדוש ברוך הוא, שנתינת הטבעת מידי פרעה היה, ולא **"מידי אביר יעקב"**.

ומשם עלה להיות רועה אבן ישראל.

פירוש: ומאותו הכח הנתון לו מידי של הקדוש ברוך הוא זכה לעלות במעלה הזאת שיהיה **"רועה אבן ישראל"**, לא שמכח ה' היה רועה אבן ישראל, כי הרעייה מכחו היתה ולא מכח ה'. והוסיף וי"ו על מלת "משם", להורות שזהו ענין שני מידי של הקדוש ברוך הוא: האחד שמעלת הטבעת לא זכה בה אלא "מידי אביר יעקב" והשני, שמשם זכה גם כן במעלת רעיית אבן ישראל. גם יתכן לפרש: ומשם - מנתינת הטבעת של פרעה שהמליכו על כל ארץ מצרים - זכה להיות

רועה אבן ישראל.

פרק מט, כה

מאל אביר -

היתה לך זאת.

הוסיף "היתה לך זאת", כי לולא זה הוא דבור חסר, אין מובן לו.

והוא יעזרך

פירש הוי"ו של **"ויעזרך"** במקום "והוא", מפני שהוי"ו הבא על הפועל מורה על פועל אחר קודם לו, כאלו אמר יברכך ויעזרך ואין כאן פועל קודם, לפיכך פירש הוי"ו במקום והוא.

ועם הקדוש ברוך הוא היה לבך כו'.

הוסיף "היה לבך", כי לולא זה אין מובן לו.

והוא יברכך.

גם פה פירש הוי"ו במקום "והוא" כדלעיל.

פרק מט, כו

ברכות אביר גברו וגו' -

ברכות שברכני הקדוש ברוך הוא גברו על הברכות שברך את הורי.

ויהיה **"ברכות אביר"** מורה על הפעול לא על הפועל, וכן "ברכות הורי". ואמר "שברכני" במקום שברך את אביר המובן מ"ברכות אביר", להורות שמלת **"אביר"** פה בא במקום אותי, כמו **"ואת יפתח ואת שמואל"** במקום ואותי.

עד תאות גבעות עולם -

לפי שהברכות שלי גברו והלכו עד סוף גבעות עולם.

פירוש: ואיך אני יודע שברכותי גברו על "ברכות הורי", לפי שברכותי מתפשטות עד קצוות "גבעות עולם" ימה וקדמה, ולא כן ברכות אבותי. ומה שהכריחו לפרש ש"עד תאות גבעות עולם" שהוא ראיה על תוספת ברכותיו על ברכות הוריו ולא שהוא ביאור, דומיא ד"והמים גברו מאד מאד על הארץ", וביאר אחר זה "ויכסו כל ההרים הגבוהים", הוא מפני שאין מלת "גברו" מורה על תגבורת הברכות דומיא ד"ויגברו המים", אלא על תוספת ברכותיו על ברכות הוריו. ואין מאמר "עד תאות גבעות עולם" ביאור על תוספת ברכותיו על ברכות הוריו, אלא לראיה שאלה היו בלא גבול, וזולתם בגבול.

תהיין -

כולן לראש יוסף.

פירוש: מלת "תהיין" שבה אל כל הברכות האמורות למעלה, שהן "ברכות שמים מעל וברכות תהום רובצת תחת וברכות שדים ורחם", וברכות אביו שגברו על ברכות הוריו, לא על ברכות אביו לבדם הסמוכים לה.

פרק מט, כז

בנימין זאב יטרף -

זאב הוא אשר יטרף. פירוש: אין מלת "יטרף" דבקה עם ה"זאב", שכל זאב טורף הוא, רק היא דבקה עם "בנימין", ופירושו: בנימין זאב הוא, מפני שמנהגו לטרוף כמוהו.

פרק מט, כח

אשר כברכתו -

ברכה העתידה לבא על כל אחד ואחד.

לא כן מאי "כברכתו".

פרק מט, כט

אל אבותי -

עם אבותי.

כי מלת "אל" אינה נופלת רק להולכים זה אל זה - "בא אל פרעה", "איה האנשים אשר באו אליך הלילה", "באנו אל אחיך". ולפעמים יבא "אל" במקום "עם" - "ואשה אל אחותה לא תקח", עם אחותה. אבל מלת "אל המערה" שאחריה היא

במקום ב"ת, כמו **"ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך"**, ומפני שמלת "אל" במקום ב"ת הם רבים, לא חשש לפרש בו.

פרק נ

פרק נ, ג

וימלאו לו -

השלימו לימי חניטותו עד שמלאו לו ארבעים יום.

הוצרך להוסיף "לימי חניטותו" ולא הספיק לומר: השלימו לו ארבעים יום כלשון הכתוב, מפני שלא תבא מלת מלוי, המורה על ההשלמה, רק על המספר הקצוב מתחלה, כמו **"את מספר ימיך אמלא"** - הקצובים לו, **"וימלאו ימיה ללדת"** - הקצובים לימי לידתה, וכן **"כי מלאו ימי"** - שאמרה לי אמי, **"ובמלאת הימים האלה"**, **"עד יום מלאת ימי מלואיכם"**, כלם השלמת מספר קצוב הוא. וכאן לא יתכן לומר "וימלאו לו ארבעים יום" אחר שלא היה מספר קצוב מתחלה, ולפיכך הוצרך הרב לומר: "השלימו לימי חניטותו", מפני שימי החניטה הם ימים קצובים להם, וארבעים יום הוא ביאור ימי החניטה. וזהו אמרו: עד שמלאו לו ארבעים יום. ואמר "השלימו" במקום "וימלאו" להודיע שזה המלוי הוא מענין השלמה, לא מהמלוי שהוא הפך הריקות.

ויבכו אתו מצרים שבעים יום -

ארבעים לחניטה ושלושים לבכי.

כי מנהג היה בימים ההם לעשות שלושים יום לבכי במקום השלושים יום לתספורת, חוץ מהארבעים יום של חניטה, ולכן היו שבעים.

לפי שבאת להם ברכה ברגלו.

דאם לא כן למה בכו אותו, והלא העבריים מאוסים היו בעיני המצריים, **ולא יוכלו לאכול לחם עמהם**. ואין לומר בעבור כבוד יוסף שהיה שליט עליהם, כי הבכי אינו פועל רצוני עד שיבכה כשירצה בעבור הכבוד.

פרק נ, ו

כאשר השביעך -

אבל ירא לומר עבור עליה. לפי שהיה אומר לו יוסף: אם כן אעבור גם אני על השבועה שהשבעתני כו', כדאיתא בסוטה פרק אלו נאמרים :

"דכיון דחזא פרעה ליוסף דהוה משתעי בלשון הקדש בהדיה ולא ידע לאהדורי ליה, אשבעיה דלא משתעיית בהאי לישנא". ויש לתמוה, אם כן איך הורשה לדבר עם אחיו בלשון הקדש, כדפירש רש"י גבי **"כי פי המדבר אליכם"**. ושמא יש לומר, שפירש לו בהדיא דלא משתעיית בהאי לישנא עם מצראי, שהיה ירא שמא יוציאווהו מן המלכות, מפני שלא היה יודע כל הלשונות, כפי מה שכתוב בנימוסיהם שאין שום אחד יכול למלוך עליהם אלא אם כן יודע כל הלשונות, אבל משאר אנשי דעלמא לא היה מקפיד. אבל אין זו סברא נכונה, משום דמשפה לאלפא, ויגיע הדבר באזני המצריים.

פרק נ, יג

וישאו אתו בניו -

שהם מבנות כנען.

אליבא דרבי נחמיה דאמר: "נשי השבטים כנעניות היו, ומהו **'וכל בנותיו'** כלותיו, שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו". והא דכתיב **"ושאול בן הכנענית"**, דמשמע אבל השאר לא היו בני כנענית, כבר דרשו בבראשית רבה: בן דינה שנבעלה לכנעני. וכשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה. וההיא דפסחים פרק אלו עוברים דפריך תלמודא "אפשר בא אברהם והזהיר אליעזר **'לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני'**, בא יצחק והזהיר את יעקב ויצו עליו לאמר **'לא תקח אשה מבנות כנען'** ואזיל יהודה ונסיב". ומשני "מאי **'כנענית'** בת תגרא, כדכתיב **'כנען בידו מאזני מרמה'**". יש לומר, שאני יהודה שהיה מלך והיה ספק בידו לישא אשה מאי זו אומה שהיה רוצה, אבל אחיו דלא הוה אפשר להו לישא אלא מבנות כנען שהיו דרים עמם, לא. נשלם ספר בראשית