

ויואמר לו אלקים אני אֵל שְׂרֵי פֶרַח וְרֵכָה גֹי וְקָהַל גֹּיִם יְחִי מִמֶּךָּ וּמִלְכֵי־מַחְלָצֶיךָ יֵצְאוּ (ל"ה, י"א).

וכתב רש"י: גוי — בנימין, גוים — מנשה ואפרים וכו', ומלכים — שאול ואיש בושת. וראה בפירושו לספר תהלים פרק ק"ח, בפסוק: לי גלעד לי מנשה ואפרים וגו', שהרחבנו בזה.

ויעל מעליו אלקים במקום אשר דיבר אתו ויצב יעקב מצבה במקום אשר דיבר אתו מצבת אבן וגו', ויקרא יעקב את שם המקום אשר דיבר אתו שם אלקים בית אֵל (ל"ה, י"ג ט"ו).

ע' רש"י שכתב: ויעל מעליו אלקים במקום אשר דיבר אתו — איני יודע מה מלמדנו.

ויתכן לבאר בזה, דהנה לעיל בפרשה כתוב: ויבוא יעקב שלם עיר שכם וגו' ויצב שם מזבח, ויקרא לו אֵל אלקי ישראל. וראיתי בספר כפתור ופרח לרבי אשתורי הפרחי פרק י"א (דף מ"ז מדפי הספר) שכתב: שכם בין שני ההרים הר גריזים והר עיבל וכו', ואל זה השדה שבו יוסף ע"ה, מיום שעמדתי על חקירת ארץ-ישראל, מנעתי רגלי מלהכנס שם ומרובעו גדור באבנים, וזה מפני הקדושה, שהרי היה שם מזבח וכו' עיי"ש.

ואפשר לומר, דכל זה הוא רק במזבח שעשה בעיר שכם, אבל במצבה שהציב יעקב בבית אֵל, אעפ"י שנתגלה אליו אלקים ודיבר אתו שם, מ"מ כשעלה מעליו אלקים, פקעה הקדושה מאותו מקום, ונשאר המקום חול כבראשונה, וכמו שמצינו בקדושת הר סיני, שנאמר בו: והגבלת את העם סביב לאמור השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו כל הנוגע בהר מות יומת וגו' במשך היובל המה יעלו בהר (שמות י"ט י"ב—י"ג), ופירש"י, כשימשוך היובל הוא סימן סילוק שכינה וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות עיי"ש, ואף כאן כיון שנסתלקה השכינה מן המקום פקעה קדושתו הימנו. וזהו שבא ללמד הכתוב "ויעל מעליו אלקים במקום אשר דיבר אתו". דעם היות התגלות אלקים בבית אֵל, ברם לאחר מכאן עלה מעליו אלקים, ושוב אין בו קדושה באותו מקום.

ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלחה פילגש אביו וישמע ישראל, ויהיו בני יעקב שנים עשר (ל"ה, כ"ב).

בגמ' שבת דף נ"ה ע"ב: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, שנא' ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולים כאחת, אלא מה אני מקיים וישכב את בלחה פילגש אביו, מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה.

ונשאלתי ע"י חכ"א, מהא דאיתא בגמ' סוטה דף ל"ו ע"ב, בביאור הכתוב האמור אצל יוסף: ויהי כהיום הזה ויבוא הביתה לעשות מלאכתו וגו', ותתפשהו בבגדו לאמור שכבה עמי וגו' (בראשית ל"ט י"א—י"ב), ומפרש הגמ': א"ר יוחנן, מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו וכו', ותתפשהו בבגדו לאמור וגו', באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה

לו בחלון, אמר לו, יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני איפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם וכו' עיי"ש, ומעתה הן אפשר להוכיח דראובן לא חטא, ממה שלא נשמט שמו מאבני האיפוד, כהא דגבי יוסף אמר לו שימחה שמו אם יעשה אותה עבירה. ואמרתי, כי אותיות שם ראובן מופיעין כולן גם בתוך שמותיהם של שאר השבטים, ונמצא דאף אילו היה שמו נשמט מתוך אבני האיפוד, לא היה חסרונן ניכר באורות האורים והתומים, בהיותם קבועים בלא"ה באבני האיפוד, אבל יוסף הנה האות סמ"ך רק בשמו היא מופיעה, ואין אות זו נמצאת בשמותיהן של השבטים האחרים, והיה זה חסרון הניכר לעינים אילו היה נשמט שמו של יוסף מתוך אבני האיפוד, וכיון שאותיות השם ראובן לא היה ניכר אילו היו חסרין, אי"כ גם המצאן לא היתה בולטת, ולכן אין הגמ' מוכיחה מכאן דראובן לא חטא*.

פרשת וישב

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען (ל"ז, א').

רש"י (בפסוק ב') מביא בשם המדרש: וישב יעקב — ביקש יעקב לישוב בשלוח קמץ עליו רוגזו של יוסף וכו', אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב, אלא שמבקשים לישוב בשלוח בעוה"ז. (וראה במדרש-רבה כאן הגירסא: בשעה שהצדיקים יושבים שלוח, ומבקשים לישוב בשלוח בעוה"ז, השטן בא ומקטרג, אמר, לא דיין שהוא מתוקן להם לעוה"ב וכו').

ונראה לבאר בזה, דהנה יש לנו לעמוד על לשון הכתוב: וישב יעקב בארץ מגורי אביו, דלגבי יעקב נקיט לשון ישיבה, ולגבי אביו לשון מגורי, והיה לו לומר ויגר יעקב בארץ מגורי אביו, או וישב יעקב בארץ מושבי אביו.

ונראה דלשון "מגורי אביו", היינו לשון גרות, וכענין שכתב רש"י בפ' בוא, בביאור הכתוב: ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה (שמות י"ב מ'), וזה לשונו: אשר ישבו במצרים — אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם, שלושים שנה וארבע מאות שנה, בין הכל, משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים כי גר יהי' זרעך-וכו', שלא תמצא ד' מאות לביאת מצרים, והזקקת לומר על כרחך שאף שאר הישיבות נקראו גרות, ואפי' בחברון, כענין שנאמר (בראשית ל"ה) אשר גר שם אברהם ויצחק, ואומר (שמות ו') את ארץ מגורי הם

* דברי הגהמ"ח זצ"ל בזה צריכים תלמוד, דהנה לשון הגמ' בסוטה הוא: עתידין אחיך שיכתבו על "אבני איפוד" וכו', (וראה בהרחב-דבר להגאון הנצי"ב זצ"ל בפ' תצוה — כ"ח ט"ו — שביאר דנקיט אבני איפוד דוקא ולא אמר כמו"כ על החושן), ואורות האורים והתומים היו מאירים באבני החושן, כמכואר בגמ' יומא ע"ג ע"ב, ולא באבני איפוד. אכן דעת הגהמ"ח היא דרגיל הש"ס לקרוא אבני איפוד גם לאבני החושן, כמו שביאר בפ' תצוה פסוק ד' (אות ג') עיי"ש.

אשר גרו בה וכו' עכ"ל, ומעתה אף לשון מגורי אביו מתפרש לישיבה של גרות, והיה זה למלוי שנות הגלות שנגזרו בברית בין הבתרים, שהתחילו מעת שנולד יצחק, שלא ישבו האבות על אדמתם בהשקט ובטחה, אלא כגרים בארץ נכריה.

ועפ"י זה נראה בביאור המדרש דמפרש: וישב יעקב — ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, דהכוונה למאי דנקיט אצל יעקב לשון ישיבה, ולא לשון גרות כדאמר גבי אביו, ומתוך כך דקדק דביקש לישב בשלוה, היינו ישיבה שאינה של גרות, ולכן שינה את הלשון מלשון מגורי האמור אצל אביו, ואמר אצלו לשון ישיבה.

וזהו הטעם שאמר הקב"ה „לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז", דאילו היה יעקב יושב בשלוה, היה מונע את השלמת הגזירה דארבע מאות שנה, ולפיכך קפץ עליו רוגזו של יוסף, שע"י זה נתגלגלו הדברים לירד למצרים, להמשיך את הגלות עד תומו, לקידום רצון ה' בברית בין הבתרים.

וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו (ל"ז, ג').

יש לדקדק למה הזכיר כאן את שמו ישראל, ולא יעקב שהזכיר בתחילת הפרשה, וישב יעקב בארץ מגורי אביו וגו'.

ויתכן לומר, כי אהבתו המיוחדת של יעקב ליוסף, התחילה מעת שאמר לו ה': לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי' שמך וגו', פרה ורבה, גוי וקהל גוים יהי' ממך וגו' (ל"ה י"א), ופירש"י: קהל גוים, מנשה ואפרים, שעתידים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים, ומבואר דקיום מצות „פרה ורבה" שנצטווה בה יעקב היתה בלידת מנשה ואפרים ליוסף, דבני בנים הרי הם כבנים, ובזה היה יוסף שונה משאר אחיו, שמתחילה לא היה ליעקב ציווי מיוחד לפרות ולרבות, רק ברכת יצחק אביו בסוף פ' תולדות לפרות ולרבות, ולא ציווי אלא ברכה בלבד, ורק עכשיו כשנקרא שמו ישראל נצטווה „פרה ורבה", וקיימו יעקב ע"י בני יוסף, (ובזה נראה לפרש את האמור בספר יהושע (י"ז י"ד), וידברו בני יוסף אל יהושע לאמור וכו', ואני עם רב אשר עד כה ברכני ה', דעל בני יוסף היתה ברכה מיוחדת מאת ה', והיא הך ברכה ד„פרה ורבה גוי וקהל גוים יהי' ממך", שרק הם נתברכו בה ולא שאר שבטים). ולפיכך היתה ליעקב חיבה יתירה ליוסף, מפני שעל ידו קיים מצות פרה ורבה שנתחייב בה באותה שעה שנקרא שמו ישראל, וזהו שאמר: וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו.

ואיתא בגמ' יבמות ס"ב ע"ב: היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, שנא' בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך וכו', רע"ק אומר וכו', היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו וכו' עיי"ש, והן לשני אלה רמז הכתוב כי בן זקונים הוא לו דהיינו בנים ותלמידים, דלפי מה שנתבאר היתה חיבתו של יעקב ליוסף מפני שע"י בניו אפרים ומנשה קיים מצות פרה ורבה, והרי הם חשובים כבניו שלו שנולדו לו בזקנותו, מטעם דבני בנים הרי הם כבנים, וגם תלמידו היה יוסף שהעמיד בזקנותו, כמו שתרגם אונקלוס „ארי בר חכים הוא ליה".

וזהו שאמר יעקב ליוסף בפ' ויחי: ויאמר אלי הנני מפרך והרביתך ונתתיך לקהל עמים וגו', ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה "לי" הם, אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו "לי" (מ"ח ד' ה'), והכוונה למה שאמר לו ה' ליעקב "פרה ורבה גוי וקהל גוים יהי ממך" כמבואר בפירש"י שם, ועל זה סיים דאפרים ומנשה יהיו לי דייקא.

וישראל אהב את יוסף מכל בניו וגו', ועשה לו כתונת פסים, ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו (ל"ז, ג' ד').

אמר הכתוב: "אהב" את יוסף, אותו "אהב" אביהם, לשון עבר, ולא לשון הווה, כי באמת השתדל יעקב להעלים את אהבתו המיוחדת ליוסף מכל בניו, כמו שהורו חז"ל: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים וכו' (שבת י' ע"ב), ובחיי היום יום לא הרגישו האחים כי יעקב אוהב את יוסף יותר משאר הבנים, ולא היתה אהבה זו ניכרת לעיניהם, אך כשעשה לו כתונת פסים נתגלה לאחים כי יעקב אהב מכבר את יוסף מכל בניו, ולזה אמר: כי אותו אהב אביהם מכל אחיו.

והנה קמה אלומתי וגם נצבה והנה תסובינה אלומתיכם ותשתחווני לאלומתי, ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך עלינו אם כושל תמשול בנו (ל"ז ז' ח').

הנה בביאור הגר"א לספר משלי סו"פ כ"ז כתב: כי מלך הוא שכולם יטו שכם אחד לעבדו ויתנו לו כתר מלוכה וכו', שכולם ימליכוהו עליהם ויקבלו עול מלכותו, ומושל הוא שמלכותו בא אליו בבחי' מושל שהוא גיבור מכולם, וכבש ארץ או אומה אחת להיות תחת ממשלתו, וזהו המלוך וגו', כי אמר בחלומו ב' דברים, א' שהנה קמה אלומתי כו', שמורה על ממשלתו שקמה בתוקף, וג"כ ותשתחווני לאלומתי, שמורה על שיקבלו מעצמם עול מלכותו, ולכן השיבו המלוך תמלוך כו' אם משול כו'. וראה עוד בקול-אליהו כאן.

ויש להוסיף דגם מה שאמר "והנה תסובינה אלומתיכם", משמעו שימלוך עליהם מרצונם הטוב, כמו שאלומת יוסף היא במקומה ניצבת, ואלומות השבטים הם שמסובבים אותה, וזהו אות שהם ימליכוהו עליהם למלך וישתחו לפניו.

ואמר "תסובינה" — כעיגול, שהמרחק בין האלומה שבפנים לבין האלומות מסביב, שוה הוא לכל צד במידה אחת.

ויקנאו בו אחיו וגו' (ל"ז, י"א).

נראה דקנאה זו קנאת סופרים היתה, על שראה בחלומו: והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי (פסוק ט'), דהנה באותה תקופה היתה הע"ז מושרשת בלבבות בני האדם, והיתה האמונה נפוצה כי השמש והירח יש בהן כח אלקי, ולא רק שמשים המשמשים במרום, ואמנם זו היתה עבודתם ופעילותם של האבות הקדושים, לעקור דעות שוא אלו, ולפרסם בעולם כי ה' הוא בורא העולם ומנהיגו, וכי השמש והירח וכל צבא

השמים אינם אלא שמשים בשביל בני האדם, ועל דרך זה מתפרש חלומו של יוסף והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים "לי", כלומר שנבראו בשבילי, לשמשני, ומתוך חלום זה עמדו האחים על גדלותו של יוסף שכל כך היתה האמונה טבועה בנפשו עד שגם בשעת חלומו, מתחת לסף תודעתו, מושרשת אצלו הידיעה כי השמש והירח עשמים הם ולא יותר, ועל דבר זה קנאו בו אחיו.

ואמנם אמונה איתנה זו שנתגלתה אצל יוסף, היא שעמדה ליהושע בן נון מבני בניו בעת מלחמתו בגבעון, והוא שלט בשמש ובירח בפקדו עליהם "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון", (יהושע י' י"ב), ומבואר במדרש כאן: אמר יהושע לשמש, עבדא בישא לאו זבינת כספיה דאבא את, לא כך ראה אבא אותך בחלום והנה השמש והירח, אף את דום מלפני, מיד וידום השמש והירח עמד עיי"ש, הרי דראי' זו שראה יוסף בחלומו שהשמש והירח משתחווים לו, היא שעמדה ליהושע בעת שהעמיד את השמש ואת הירח.

והנה יש בזה גם קיום החלום במובנו הפשוט, שהשמש והירח ואחד עשר כוכבים גדולים המאירים בתחילת הלילה בתקופת תמוז, יעמדו לקול פקודתו של יהושע שהוא מזרעיה דיוסף.

ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה וגו', ויד אל תשלחו בו למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו (ל"ז, כ"ב).

ראובן לא רחש שנאה אל יוסף כאחיו, שהרי הוא נתן דעתו להצילו ולהשיבו אל אביו, ויהודה עם שאמר לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא, ואף הוא עמד על כך שלא לשלוח בו יד, אעפ"כ לא הגיע למעלתו של ראובן שרצה להשיבו אל אביו, והוא יעץ למכרו לישמעאלים.

ויש להסביר את גורמי השנאה שבין יוסף ליהודה, דאע"ג דאינהו לא חזו מזליהו חזו, והן בני יוסף עמדו לשטן לבני יהודה כשנחלקו ישראל ויהודה לשתי ממלכות, שהיה ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו לחוד, ויהודה ובני ישראל חבריו לחוד, אבל ראובן לא שכן אתם בארץ, כי לקח נחלתו מעבר לירדן מזרחה, ולא עמד בתחרות עם יוסף.

וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם, ויאמרו זאת מצאנו חבר נא חכתונת בנך היא אם לא (ל"ז, ל"ב).

באמת היה נוח לאחים יותר לומר כי אבד יוסף ונעלם ועקבותיו לא נודעו, שהרי באמרו "חיה רעה אכלתהו" יש להם לחוש שמא יתבדו אח"כ, דאולי יתגלגלו הדברים ויוסף יחזור מארץ מצרים, ואז יתגלה שקרם אשר בדו מלבם, לטבול את הכתונת בדם

* ומדוקדק היטב דנקיט: והנה השמש והירח וגו', והיינו עפ"י מה שכתב במשך-חכמה בפ' לך לך בפסוק ויהי השמש לבוא וגו' (ט"ו, י"ב), וזה לשונו: דע כי עד אברהם לא נקרא "שמש", רק המאור הגדול, רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן ולמד כי השמש מוכרח מהיוצר וכו', והוא רק שמש לשמש פני קונו, קראהו בלשון ארמי שמש וכו' עיי"ש.

שעיר העזים, אלא מפני שרצו האחים שיעקב ישכח את הדבר מלבו, ולפיכך אמרו על יוסף שכבר מת, וגזירה על המת שישתכח מן הלב, ואילו היו אומרים לו שהוא נעלם ולא ידעו את מקומו, לא היה יעקב מפנה את הדבר מלבו ולא היה מסיח דעתו הימנו.

פרשת מקץ

ויהי מקץ שנתים ימים וגו' (מ"א, א').

איתא במדרש-רבה כאן: אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו, זה יוסף, ולא פנה אל רהבים, ע"י שאמר לשר המשקים זכרתני והזכרתני נתוסף לו שתי שנים.

והדברים צריכים ביאור, דבתחילה אמר אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, ולבסוף אמר דבשביל שפנה אל רהבים ואמר לשר המשקים זכרתני והזכרתני נתוסף לו שתי שנים, ועי' בספר בית-הלוי עה"ת מש"כ בזה.

ונראה דהנה לכשנתכונן בעלילות מצעדי גבר, כפי אשר כוננו מאת ה', נמצא שהם מתחלקים לשני דרכים, יש שהשי"ת מתנהג אתם עפ"י הדרך שטבע בבריאת העולם, ופעולותיהם ועלילותיהם של אלו אף הם במסלול זה של הטבע, כי לא נתעלו האנשים להיות הנהגתם על-טבעית, וכן הנהגת השי"ת אתם. אולם יש אנשים שזכו ועלו למדריגה נעלה אשר כל הנהגתם היא למעלה מדרך הטבע, ולהם מסילה אחרת בדרך חיהם, (ראה מה שכתב הרמב"ן בפירושו עה"ת פ' בחוקותי (כ"ו י"א) בענין הדרישה ברופאים וברפואות). והנה אלו האנשים אשר דרכם מיוחדת, למעלה מהנהגת הטבע, אף הם אין להם לכוון את מעשיהם ופעולותיהם עפ"י דרך החיים הטבעי, ואין להם לחפש מזור למכותיהם עפ"י הדרכים הקבועים ועומדים בעולם הזה, ואם יעשו כן עוון יחשב להם, כי נסתרה דרכם מעם ה', הנהג אתם בדרך על טבעית.

והנה יוסף הצדיק היתה ההנהגה העליונה אתו בדרך על-טבעית, כפי שנראה מכל מה שקרהו מעת שיצא מבית אביו, ומכירתו לישמעאלים אשר הורידוהו למצרים עם כל המוצאות אותו שם עד שהושלך בבור, ואמנם יוסף כלכל את אורח חייו עפ"י ההנהגה הלוו, כמו שאנו רואים מזה שבכל שנות שבתו בארץ מצרים, שהיתה האפשרות בידו להודיע לאביו בארץ כנען כי הוא חי בארץ מצרים, ולא השתדל מאומה עפ"י הדרכים המקובלות בעוה"ז, מפני שהכיר וידע כי לא דרכים אלו דרכיו, והניח הכל לדרכי ההשגחה המיוחדים בשבילו, ואשר על כן קורא המדרש עליו את הפסוק ד'אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו', כי בטח בה', ולא תפס בדרכי ההשתדלות הנהוגים בעולם, ברם בעת שביקש משר המשקים „זכרתני והזכרתני“ יצא מגדרו שלו, ונקט בדרכי העולם הרגילים, לכן קורא עליו המד' המקרא ד'פנה אל רהבים ושטי כזב", כי לאיש אשר כמוהו יש בזה משום פניה אל רהבים, דאע"ג דאצל בני האדם לא יחשב לשום עוון, אבל ליוסף הצדיק לפי גודל מעלתו שהחזיק מבטחו תמיד בה', יש כאן תביעה דפנה אל רהבים ושטי כזב.

ויהי מקץ שנתים ימים וגו' (שם).

יוסף נענש ונתוסף לו שתי שנים, על שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני אתך וגו', והזכרתני אל פרעה וגו', כמבואר במדרש כאן.

ונראה דטעם חשבון זה דשנתים ימים, הוא עפ"י דברי הגמ' בברכות נ"ה ע"ב, אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש, שנא' נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד, ולמדנו מכאן דזמן שנים עשר חודש עלול הוא לשכחת הלב. (ומן הטעם הזה קוראין פרשת „זכור את אשר עשה לך עמלק" פעם בשנים עשר חודש כמבואר בפוסקים), וכיון שביקש יוסף מאת שר המשקים פעמים שיזכרנו, לכן נענש ונוסף לו שנתים ימים, שיש בפרק זמן זה שיעור לשכחת הלב פעמים, והיא מדה כנגד מדה.

ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם והנה עומד על היאור (שם).

במדרש רבה כאן אמרו: ופרעה חולם — וכל הבריות אינן חולמין, אתמהא, אלא חלום של מלך של כל העולם כולו הוא.

ונראה דהמד' רצה לבאר למה הוצרך שר המשקים להזכיר את יוסף לפני פרעה ולהציגו כמי ששומע חלום לפתור אותו, והלא הוא אינו חפץ ביקרו של יוסף, ומתוך דבריו לפני פרעה מבצבץ ועולה רשעותו שהזכירו בלשון בזיון, נער עברי עבד וגו' (ועי' רש"י שם), וא"כ יש לנו להבין למה טרח בכל הטירחה הזאת להביאו לפני פרעה, ואם בשביל פתרון החלום, היה יכול שר המשקים להתחכם ולהערים על יוסף בבית הסוהר ולספר לו את חלום פרעה כאילו הוא עצמו חלם חלום זה, ואת הפתרון אשר יפתור לו יוסף, היה מביאו לפני פרעה כאילו הוא עצמו ידע את הפתרון, ונמצא הוא זוכה בכל הגדולה והתפארת שזכה בו יוסף לאחר מכן.

וזהו שהקשה המד' „וכל הבריות אינן חולמין", וא"כ יכול היה שר המשקים לומר ליוסף חלום פרעה כאילו הוא עצמו חלמו, ולהוציא ממנו בערמה את פתרון החלום, ולזה השיב, חלום של מלך של כל העולם כולו הוא, כלומר דניכר מתוכנו של החלום שאינו של שאר הבריות, דכל הבריות חולמין מעניניהם האישיים, אבל חלומו של מלך של כל העולם הוא, והן כך גם חלומו של פרעה נוגע לתזונת העם כולו, וממילא נבצר היה משר המשקים לספר ליוסף את חלומו של המלך כאילו הוא עצמו חלמו, אחרי שהשקר ניכר מתוכנו של החלום.

ויאמר יוסף אל פרעה חלום פרעה אחד הוא וגו' (מ"א, כ"ה).

אחד הוא — רצה לומר דממקור אחד יהלכון שני החלומות, ולא כמו שסבר פרעה וחרטומיו כי שני חלומות הם שבאו משתי רוחות.

את אשר האלקים עושה הגיד לפרעה (שם).

להלן בפסוק כ"ח הוא אומר: אשר האלקים עושה הראה את פרעה, והנה הבדל יש בין לשון הגיד לפרעה לבין לשון הראה את פרעה, ד„הגיד“

היינו דבר שמובטח לו שיבוא, כדבר האלקים, שנאמר בו ועצת ה' היא תקום, אבל לשון "הראה" את פרעה, תלה הדבר במידת ראייתו שלו, והן עלול הוא לטעות ולא לראות נכונה, וממילא אין בה הבטחון כי תתקיים.

ואמנם פסוק זה ד"א את אשר האלקים עושה הגיד לפרעה", בפתרון החלום של שבע השנים הטובות נאמר, והוא נתקיים במלואו, אבל הפסוק ד"א אשר האלקים עושה הראה את פרעה", אחרי פתרון החלום של שבע שני הרעב אמור, ואכן פתרון חלק זה לא נתקיים במלואו, שהרי עם בואו של יעקב למצרים פסק הרעב ולא היה כי אם שנתים בלבד.

והרעב היה על כל פני הארץ ויפתח יוסף את כל אשר בהם וישבור למצרים
(מ"א, נ"ו).

ע"י רש"י שפי' וישבור למצרים, שבר לשון מכר ולשון קנין הוא, כאן משמש לשון מכר, שברו לנו מעט אוכל לשון קנין וראה גם באבן-עזרא כאן. ולדעתי יתכן לפרש, דאוכל לשבירת רעבון קראו הכתוב שבר, ולכן רגיל לשון זה הרבה בפרשה דילן, דמיירי בשבירת הרעב ששרר במצרים.

וכן בפ' דברים הוא אומר: אוכל בכסף תשבירני ואכלתי, ומים בכסף תתן לי ושתיתי (פרק ב' פסוק כ"ח), ופירשנו שם מה שאמר "ואכלתי" "ושתיתי", דהיינו שהם בקשו לקנות אוכל רק כשיעור הצריך להם בשעה ההיא, ולא ליקח אתם בכליהם צידה לדרך, ולזה אמר לשון תשבירני, שהאוכל אשר יקחו יהי לשבירת רעבון בתיהם בעת אשר יעברו בגבול ארץ סיחון.

ויאמר אליהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם (מ"ב, ט').

בחכמה דיבר יוסף להתעולל עליהם בתואנה זו דמרגלים, כדי למנוע בעד אחיו מלבוא בדברים עם תושבי המקום לחקור ולדרוש אודות אחיהם אשר נמכר מצרימה, כי חשש שמא יעלו על עקבותיו, ויתברר להם כי זה המושל היושב על כס המלוכה לפניהם אינו אלא יוסף אחיהם, ולכן העליל עליהם לאמור מרגלים אתם, ומי מאנשי מצרים יהין להתרועע עם אנשים החשודים בעיני השלטון כמרגלים.

וישאל להם לשלום ויאמר השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העורנו חי, ויאמרו שלום לעבדך לאבינו עורנו חי (מ"ג, כ"ז-כ"ח).

בילקו"ש בפ' ויגש, על הפסוק ויאמר עבדך אבי אלינו (מ"ד כ"ז) איתא: י' פעמים אמרו בני יעקב ליוסף עבדך אבינו ושמע יוסף את הדבר הזה ושתק, ושתיקה כהודאה, לפיכך נתקצרו משני חייו י' שנים, שנא' וימת יוסף וכל אחיו, וכתב בזית-רענן שם: י' פעמים אמרו בני יעקב ליוסף וכו', ואע"ג דלא נזכר במקרא אלא ה' פעמים עבדך, מ"מ היה המליץ בינותם, והם אמרו למליץ והמליץ ליוסף, ובאמת יוסף הבין הכל, א"כ שמע י' פעמים עבדך אבינו עי"ש.

ולדעתי נראה לומר דכוונת הילקו"ש אינה על הנך ה' פעמים עבדך האמורים בפ'

ויגש, אלא לפסוק שלפנינו בפרשה, שנא' ויאמרו שלום לעבדך לאבינו, ומשמעות „ויאמרו“ שכל העשרה אמרו כן „שלום לעבדך לאבינו“, ונמצא יוסף שומע י' פעמים עבדך אבינו, ולפיכך נענש ונתקצרו משני חייו י' שנים, ועיקר הקפידא היתה על אמירת האחים הלזו, לפי שנאמרה בפהרסיא, אבל ההיא דפ' ויגש דיהודה לבד דיבר עם יוסף, ובאזניו של יוסף המתיק את דברותיו, לכן לא נענש על אותן הפעמים שקרא עבדך אבינו, כיון שבצינעא דיבר.

הבוקר אור והאנשים שולחו המה וחמוריהם (מ"ד, ג').

ע' באונקלס שתרגם: צפרא נהר, וגובריא את פטרו אינון וחמריהו.

ויש לדקדק למה שינה תרגומו כאן מבכל מקום, שבכל מקום הוא מתרגמו בלשון שילוח, כמו: וישלח יעקב מלאכים (ל"ב ד') ושלח יעקב אזגדין, וכן בדוכתי טובא, וכאן הוא מתרגם וגובריא „אתפטרו“.

אכן מצאנו עוד בשני מקומות שתרגם אונקלוס שלח מלשון פטור, א) בפ' יתרו (שמות י"ז ב') בפסוק: ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שילוחיה, ותרגם „בתר דפטרה“, ב) בפ' תצא (דברים כ"ד א') בפסוק: וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו (וכן הוא שם בפסוק ג'), ותרגם „ויפטרינה מביתיה“, ונראה מתוך כך, דכל שילוח שהוא בעל כרחו, מתרגם בלשון „פטור“, וכל שהוא מדעת השליח, מתרגם בלשון „שלח“, ובהנך קראי שהזכרנו דמיירי בגירושי אשה, דבעל כרחו מגרש לה, נקיט לשון פטור (וראה מה שכתבנו בפ' בראשית ג' כ"ג).

ועולה לנו לפי"ז, דאחי יוסף שולחו כשהאיר הבוקר בעל כרחם, שהרי אונקלוס תרגם כאן: וגובריא אתפטרו.

ונראה לבאר עפ"י הגמ' בפסחים דף ב' ע"א, דמייתי להאי קרא דהבוקר אור והאנשים שולחו, ומפרש, דמדכתיב הבוקר אור (ולא האור בוקר), משמעו כמאן דאמר צפרא נהר, וכדר"י אמר רב, דאר"י אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, וכתב רש"י: האי אור לאו שם דבר הוא, אלא הבוקר האיר והאנשים שולחו וכו', ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח וכו' עיי"ש, ויתכן איפוא לומר, דהאנשים שולחו עוד בטרם שהאיר הבוקר, אלא שאחי יוסף מתוך שלא רצו לצאת בלילה התעכבו שם בבית עד שהאיר היום, והנה יציאתם כשהאיר הבוקר כיציאה בעל כרחו דמיא, שהרי באמת כבר נשתלחו קודם לכן, ויציאתם עכשיו באונס היא.

ומדוקדק היטב לשון רש"י בפסחים שהזכרנו, שכתב: לימדך הכתוב ד"א „מאחי יוסף“ שהמתינו עד שהאיר המזרח, ולא כתב רש"י דהלימוד הוא מהאיש הממונה על בית יוסף, שלא שלחם עד שהאיר המזרח, והלא פשטות לשון הכתוב מורה כן, דרק כשהאיר הבוקר שולחו האנשים. אמנם למה שביארנו נוחא, דהממונה באמת שלחם בעוד ליל, ואחי יוסף הם שנתעכבו שם שלא לרצון עד שהאיר הבוקר, וזהו שלמדנו ד"א מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח.

פרשת ויגש

אוצר החכמה

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו אֲנִי יוֹסֵף הָעוֹד אֲבִי חִי וְגו' (מ"ה, ג').

ברגע אחד נתחווירו לאחי יוסף כל בעיותיהם שנסתבכו בהן זה ימים רבים: העדרו של יוסף, צערו של אבא, גלגולן למצרים עם כל המוצאות אותם שם אשר לא ידעו לשית עצות בנפשם, ולא יבינו את אשר עולל ה' להם, ובאותה שעה אשר הדהד באזנם קריאתו של יוסף „אני יוסף“ וגו', מיד נתלבן הכל נתבהר הכל, כי הכל עשה ה' יפה בעתו לקידום הבטחת ברית בין הבתרים.

רעיון זה שלמדנו מהתגלותו של יוסף לאחיו, נמצא גם בהתגלות ה' לעתיד לבוא אל עמו ישראל, כפי שאנו קוראים בהפטרת פ' השבוע: כה אמר ה' אלקים הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגוים אשר הלכו שם וקבצתי אותם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם, ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל וגו', והיה משכני עליהם והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם, וידעו הגוים כי „אני ה'“ מקדש את ישראל, בהיות מקדשי בתוכם לעולם, והנה לעת קיומה של הנבואה הלזו, יתיישבו הרבה הרבה תמיהות שהיו נראות בעולם במשך ימי הגלות הארוכים, כל הפליאות שנתעוררו במשך ההסטוריה הארוכה של גלות ישראל מאדמתם על הנהגותיו של המקום ברוך הוא, כולם יתלבנו כולם יתבררו, והכל יכירו ויודו כי דרכי השם כנים הם ואמיניים, כאשר יודע „כי אני ה'“ מקדש את ישראל, בהיות מקדשי בתוכם לעולם.

לכלם נתן לאיש חליפות שמלות (מ"ה, כ"ב).

יש לומר טעם לשבת, למה נתן לכל אחיו חליפות שמלות, לפי שהוא גרם להם שיקרעו כלם את בגדיהם בדבר עלילת השוא שגולל עליהם, כמו שמפורש בסוף פרשת מקץ, בעת אשר נמצא הגביע באמתחת בנימין: ויקרעו שמלותם ויעמוס איש על חמורו וישובו העירה, (מ"ד י"ג), לכן תיקן את אשר עיית, ונתן לכל אחד חליפות שמלות.

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף מִרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לִקְרֹאת יִשְׂרָאֵל אָבִיו גִּישָׁנָה, וַיֵּרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל צוּאָרָיו, וַיִּבֶךְ עַל צוּאָרָיו עוֹד (מ"ו, כ"ט).

ע'י רש"י בשם חז"ל שפירשו שהי' יעקב קורא את שמע.

שמעתי להסביר, דלפיכך קרא את שמע לעת הזאת שהוא נפגש עם בנו אהובו, מפני שבאותה שעה נפרצו כל גלי רחמיו, וגעגועי אהבתו הלמו בעצמה, ולכן קיבל עליו עול מלכות שמים באהבה, כדי לרכז את כל המית אהבתו אל ה' יתברך, כי אהבת ה' עומדת ממעל לכל רגשי האהבה שבעולם, ותהא זו האהבה העזה ביותר, כפי שהתפרצה בעת פגישה כזו של יעקב אבינו עם יוסף.

ובזה נראה להסביר גם למאי דאיתא בירושלמי ברכות פ"ה ה"א בביאור הכתוב בספר מלכים ב' ב' י"א אצל אליהו ואלישע: ויהי המה הולכים הלך ודבר והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם, ויעל אליהו בסערה השמים, ושאל הירושלמי: במה היו עוסקין

ר' אחווא בר' זעירא אמר בקרית שמע היו עוסקין, היך מה דאמר ודברת בם עיי"ש. כי בפרידת אליהו מאת תלמידו הוטיק אלישע אשר יצק מים על ידו והוא עומד למלא את מקומו, הנה היתה אהבתו אליו יוקדת, רשפיה רשפי אש שלהבת י"ה, אשר מים רבים לא יוכלו לכבותה ונהרות לא ישטפוה, — וכל אותה אהבה עזה כיוונו שניהם, הרב והתלמיד, אל ה' לבדו, ובאותה שעת פרידה קראו ק"ש וקבלו עליהם עול מלכות שמים באהבה.

בהפירה

קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו, ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו, וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך וגו', כה אמר ה' אלקים הנה אני לוקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חבריו, ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידו.

כמה דקדוקים יש בהנך מקראות, א) דליחזקאל אמר וקרב אותם אחד אל אחד, ואצל הקב"ה הוא אומר הנה אני לוקח את עץ יוסף וגו' ונתתי אותם עליו את עץ יהודה, ולא אמר אחד אל אחד, ב) בתחילה אמר לאחדים בידך, ובסוף אמר והיו אחד בידו, שינה בסוף שאמר בו לשון יחיד, ממה שאמר בתחילה לשון רבים.

ונראה בזה דחלוק מעשה האלקים ממעשי בני אדם, דמעשה בן אדם, אעפ"י שהוא משתדל לאגד בידייו את עץ יהודה ואת עץ אפרים בשוה כמו שאמר אחד אל אחד והוא מנסה לאחדם לעץ אחד, מ"מ אין עולה בידו איחוד של ממש, ולכן אמר לו ה' ליחזקאל והיו לאחדים בידך, לשון רבים, אבל מעשה אלקים, אף אם אינו עושה איחוד ממש, אלא שמרכיב את עץ יהודה על גבי עץ אפרים, אעפ"כ יהיו אחד בידו, איחוד ממש, וטעם הדבר כי רק מתוך הקשר אל הא"ל המיוחד שהוא אחד ושמו אחד, תתקשר גם האומה כולה להיות אחד ממש, אחדות אמיתית בכל בית ישראל, אבל זולת זה לא יתכן איחוד ממש, ונשארו אחדים בידי של יחזקאל.

פרשת ויחי

ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים (מ"ז, כ"ט).

וכתב רש"י: אל נא תקברני במצרים, סופה להיות עפרה כנים ומרחשין תחת גופי, ושאין מתי חו"ל חיים אלא בצער גלגול מחילות, ושלא יעשוני מצרים ע"ז.

וראיתי בספר דברי-ידוד עה"ת לבעל הט"ז ז"ל, שמסביר למאי איצטריכו הנך ג' טעמים, וביאר דסופה להיות עפרה כנים לחוד אינו מספיק, דהא אפשר לקברו בארץ גושן אשר היו שם בני ישראל, והמכות לא שלטו בתחום ארץ זו.

אולם דבריו צריכים עיון, ממש"כ הרמב"ם בפירוש המשנה במס' אבות פ"ה משנה ד' דהכנים היו נמצאים אצל ישראל, רק שלא היו מצערים אותם עייש"ה, וא"כ בהאי טעמא דסופה להיות עפרה כנים סגי, כיון שגם בארץ גושן נמצאו הכנים.

וישתחו ישראל על ראש המטה (מ"ן, ל"א).

ע"י רש"י שפירש: תעלא בעידניה סגיד ליה.

והנה להלן בפרשה בפסוק: ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה (מ"ח ב'), כתב שם רש"י: ויתחזק ישראל, אמר אעפ"י שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות, וכן משה חלק כבוד למלכות, וירדו כל עבדיך אלה אלי, וכן אליהו וישנס מתניו, עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור למה לא פירש רש"י כן בפסוק שלפנינו דוישתחו ישראל על ראש המטה, דמכאן שחולקין כבוד למלכות. ונראה דכיון דה"י זה לאחר שביקש ממנו להבטיחו בשבועה שלא לקברו במצרים, הנה זהו הטעם שהשתחוה לו, ולא משום דחולקין כבוד למלכות, ולזה פירש"י שם דתעלא בעידניה סגיד ליה, ור"ל שמלוי בקשתו מסור בידיו של יוסף, והיינו עידן שלטונו, ולכן סגד לו והשתחוה לפניו, אולם להלן כשבא יוסף לפני אביו לבקרו עם שני בניו, ולקבל ברכה מאתו, ואעפ"כ התחזק לשבת על המטה, הנה מכאן יש ללמוד שחולקין כבוד למלכות דאי לא"ה חזוק זה למה לו.

ובעיקר דברי רש"י שכתב דמכאן שחולקין כבוד למלכות, עולה לנו רבותא בהלכה זו, דהנה אי לאו דיוסף מלך הוא, גנאי היה הדבר שיכבדהו ישראל אביו, דאין טעם לאב שיכבד את בנו, ואעפ"כ אהני כבוד מלכות, דאף האב לבנו צריך לכבדו, וכן ההיא דפרעה שנהג בו משה כבוד, ודאי דאי לאו דמלך הוי, פחיתות היא למשה שיכבד לפרעה, וכן ההיא דאחאב שנהג בו אליהו כבוד, אלא דמעלת המלכות חשובה, עד שהיא מכרעת שיצטרכו לנהוג בה כבוד בכל אופן שהוא.

ואני נתתי לך שכבם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי (מ"ח, כ"ב).

יש לדקדק למה הקדים חרב לקשת, והלא מדרכי המלחמה להשתמש בקשת תחילה, כששני המחנות נערכים מרחוק זה לעומת זה, ולאחר מכאן כשנערכים בקרב פנים אל פנים מצחצחים אנשי החיל בחרבותיהם.

והנה באונקלוס תרגם: בחרבי ובקשתי — „בצלותי ובבעותי“, וביאר בספר משך-חכמה „צלותי“ הוא סדר התפילה הקבועה, ו„בעותי“ הוא בקשה. כדרך שאמרו: אם רצה אדם לחדש בתפילתו מעין כל ברכה שואל אדם צרכיו וכו', יעו"ש שהאריך בזה, ולפי"ז ניחא למה הקדיש „חרבי“ ל„קשתי“, דכך הוא הסדר הנאות בתפילה, בתחילה התפילה הקבועה והמסודרת, ואח"כ להוסיף את הבקשה המיוחדת.

ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים (מ"ט, א').

איתא בגמ' פסחים דף נ"ו ע"א: ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה וכו', אמרו לו בניו, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכו', באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. (ועי' היטב ברמב"ם ריש הלכות ק"ש, ומייתנין לדבריו להלן בפיסקה הבאה).

תוכן ענינו של פסוק זה ד"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וסמיכתו לפסוק ד"שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", כי כבוד מלכות שמים תלוי במציאותם של ישראל המקבלים עליהם עול מלכותו, דכמו שאין מלך בלא עם, כך אין מלכות שמים מתגלית בעולם בלי ישראל.

והנה בתפילת "עלינו לשבח" אנו אומרים: ולעולמי עד תמלוך בכבוד, וביאור הדבר מפני שמובטחת נצחיותו של עם ישראל שעליהם מתגלה כבודו של מלך מלכי המלכים, וכיון שעם ישראל חי וקיים לעולם — תמלוך בכבוד לעולמי עד.

ועי' היטב במדרש בפ' כי תשא (שמות רבה סוף פרשה מ"ד) על הפסוק זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך: מהו אשר נשבעת להם בך? — אמר משה אילו בשמים ובארץ נשבעת לאבותם יפה אתה עושה להם שהיית אתה מכלה את בניהם, למה כשם שהשמים והארץ בטלים אף השבועה שלהם עוברת, רבון העולם לא בך נשבעת לאבותם שאין אתה מכלה את בניהם לא אמרת לאברהם בי נשבעתי, מהו בי נשבעתי, אמר הקב"ה לאברהם כשם שאני חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתי קיימת לעולם ולעולמי עולמים, עייש"ה. וכיון שתלה נצחיותו של ישראל בנצחיותו של מקום, הנה לעד ולעולמי עולמים תתגלה כבוד מלכותו על ישראל המקבלים עול מלכותו עליהם.

ולפיכך נסמך פסוק זה ד"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אחרי קבלת עול מלכות שמים בקרא ד"שמע ישראל", דבפסוק זה מיחדים ישראל שמו של הקב"ה ומקבלים עליהם למסור נפשם על קידוש שמו בעולם, ונמצאת בזה התגלות כבוד מלכותו עליהם לעולם ועד, דכבוד מלכותו מתגלה ע"י ישראל המקבלים עליהם עול המלכות, וכבוד זה לעולם ועד הוא.

ובמק"א עמדנו על נוסחת התפילה "ולעולמי עד תמלוך בכבוד", דצריך ביאור, מה זו מלכות של כבוד ומלכות שאינה של כבוד, וכמו"כ צריך ביאור, מה שמסיים עלה: ככתוב בתורתך, ה' ימלך לעולם ועד, ונאמר והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד, דמשמע דבפסוקים אלה מבואר שה' עתיד למלך "בכבוד".

וביארנו עם מאי דאיתא בגמ' פסחים דף נ' ע"א, בביאור הכתוב דוהיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד: אטו האידנא לאו שמו אחד הוא, ארנב"י, לא כעוה"ז העוה"ב, העוה"ז נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעוה"ב כולו אחד, נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י וכו', עיי"ש. והנה ענין זה דבעוה"ז אין הקב"ה נקרא כמו

שהוא נכתב, יש בזה משום חסרון בכבוד שמים, וכעין הא דמצינו אצל דוד המלך שאמר: בני איש עד מה כבודי לכלימה (תהלים ד' ג'), ופירש"י שם, עד מתי אתם מבזים אותי, הראיתם את בן ישי (שמואל א' כ"ב) מי דוד ומי בן ישי (שם כ"ה) בכרות בני עם בן ישי (שם כ"ב) וכו', אין לי שם, עיי"ש ובילקו"ש רמז תרכ"ז. ולמדנו כי העלמת השם, יש בזה חסרון בכבוד, כי על כן כלימה היא לכבודו של דוד, על שלא קראוהו בשמו, אלא בן ישי. והיא המידה גם לענין כבוד שמים, כיון דבעוה"ז אין מפרשים את השם כמו שהוא נכתב, יש בזה העדר בכבודו כביכול. אכן לעוה"ב שיהא כולו אחד, שיהא נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י, יתמלא כבוד שמים, אחרי שיפרשו את השם ולא יעלימוהו. וזהו שנאמר: ולעולמי עד תמלוך בכבוד, ככתוב בתורתך ה' ימלוך לעולם ועד, ונאמר והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד, דמקרא זה מלמדנו דלעתיד לבוא יקראו בשם ה' כמו שהוא נכתב, ותיכון המלוכה לעולמי עד בכל הדרת הכבוד.

ועל דרך זה יש לפרש את סמיכות הפסוק ד"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אחר קריאת "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", דיעוין בלשון רש"י בפ' ואתחנן (דברים ו' ד') שפירש להאי קרא, דה' שהוא אלקינו עתה וכו' הוא עתיד להיות ה' אחד, ומביא ז"ל לקרא דביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד עיי"ש. וכיון דהפסוק דשמע ישראל וגו' מתפרש לענין גילוי אלקותו לעתיד לבוא, בעת שיהי' ה' אחד ושמו אחד, הנה כבר ביארנו דאז תופיע המלוכה בכל הדרת הכבוד, ולזה אנו סומכים מיד "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" *.

ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים (שם).

ראה פיסקה הקודמת, שהעתקנו לדברי הגמ' בפסחים דף נ"ו ע"א, ומש"כ שם.

והנה זה לשון הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש ה"ד: הקורא קריאת שמע, כשהוא גומר פסוק ראשון, אומר בלחש "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" וכו', ולמה קורין כן, מסורת היא בדינו, שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציוו ונאמר על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו וכו', ענו כולם ואמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", כלומר, שמע ממנו אבינו ישראל ה' אלקינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה.

* ומה יפה לפי"ז לפרש הטעם שאין עונין אמן במקדש, אלא אומרים בשכמל"ו, (ראה סוטה מ' ע"ב וברש"י ובתוס'), לפי שבמקדש אומר את השם ככתבו, (משנה סוטה ל"ז ע"ב), וכן בעבודת יוהכ"פ, כשהיו הכהנים והעם שומעים את השם מפורש יוצא מפי כה"ג היו נופלים על סגיהם ואומרים בשכמל"ו, (ראה יומא ל"ה ע"ב ול"ט ע"א), דכיון שהזכירו את השם ככתבו, היה בזה גילוי כבוד מלכותו במלואו, לכן אמרו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

וצריך ביאור דאיך אמרו בני יעקב אל אביהם „שמע ישראל“, ופירשו את שמו בפניו מבלי להוסיף שום תואר של כבוד, והלא הלכה פסוקה היא: דלא יקראנו בשמו, אלא אומר אבא מארי (רמב"ם פ"ו ממרים ה"ג, שו"ע יור"ד סי' ר"מ סעיף ב').

ואפשר לומר דעיקר שמו הוא „יעקב“, והשם „ישראל“, תואר כבוד הוא שניתן לו לאחר שנאבק עם שרו של עשו, כמו שנאמר: לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל (ל"ב כ"ט), וכיון דהוא תואר של כבוד ליעקב, יפה אמרו לו בניו „שמע ישראל וגו'", ואע"ג דמבואר בגמ' ברכות דף י"ג, דהשם ישראל עיקר ויעקב טפל לו, (אמר המעתיק: כאן ניטשטשו כמה מלים, ולא יכולתי לעמוד על כוונת הגהמ"ח זצ"ל).

עוד נראה לדון ביסוד האיסור של קריאת שם האב, שהוא מטעם דהשוה הכתוב מורא אב למוראת המקום, כדמפרש בגמ' קידושין דף ל' ע"ב, ממה שנאמר איש אמו ואביו תיראו ונאמר את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד עיי"ש, ולפיכך הוא דאסור לקרוא בשמו של אביו, כמו שאסור להזכיר שמו של המקום ב"ה, ומעתה אין זה אלא לאחר שניתנה התורה לישראל, והזהירו על מורא אב ואם, אבל קודם מתן תורה, לא היה איסור להזכיר שם האב, דנהי דבמצות כיבוד אב ואם נהגו אף ב"נ, (עי' היטב גמ' ע"ז דף כ"ג ע"ב, ובקידושין דף ל"א ע"א, שלמד דין כיבוד אב ואם ממה שעשה עכו"ם אחד לאביו באשקלון), מיהו הנך איסורי דמטעם מורא, לא נהגי גביהו, ולא היה איסור בהזכרת שם האב.

והנה איסור קריאת השם הוא גם לגבי הרב, כמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ה עיי"ש, ונראה דגם איסור זה הוא משום שהוקש מורא הרב למורא שמים, ולפיכך אסור להזכיר שם הרב כמו שאסור להזכיר שמו של הקב"ה, וראה מה שכתבנו בפ' בהעלותך (במדבר י"א כ"ח), בפסוק: אדוני משה כלאם.

לא יפור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילח ולו יקחת עמים (מ"ט, י').

עי' ברמב"ן שפי': שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם, ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו, וכן לא יסור מחוקק מבין רגליו, שכל מחוקק בישראל אשר בידו טבעת המלך, ממנו יהיה, כי הוא ימשול ויצוה בכל ישראל, ולו חותם המלכות, עד כי יבוא בנו, ולו יקחת כל העמים, לעשות בכולם כרצונו, וזהו המשיח. ובהמשך דבריו כתב הרמב"ן עוד: ולפי דעתי, היו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים אחרי דוד, עוברים על דעת אביהם ומעבירים נחלה וכו', וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני וכו', שנכרתו כולם בעוון הזה וכו', שמלכו, ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק וכו' עכ"ד.

לאור הדברים האלה, מקום אתי כאן, להסביר להא דאיתא בגמ' ברכות דף כ"ח ע"ב: וכשחלה ריב"ז, נכנסו תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות, אמרו לו תלמידיו וכו', מפני מה אתה בוכה, אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיו

כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אעפ"כ הייתי בוכה, ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון וכו', ולא אבכה. אמרו לו, רבינו, ברכנו, אמר להם, יה"ר שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, אמרו לו תלמידיו, עד כאן, אמר להם, ולואי, תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם, בשעת פטירתו, אמר להם, פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא. ופירש"י: לחזקיהו, שבא אלי ללוותי.

והנה המפרשים נתלבטו בביאור דברי הגמ' האלו, שאמר להם להכין כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא ללוותו, מה ענינו של חזקיהו דוקא, שיבוא ללוות את ריב"ז לבית עולמו. ונראה, דריב"ז בא להסביר את התנהגותו בעת שצרו חילות רומי על ירושלים עם אספסיינוס קיסר בראשם, כפי שמבואר בגמ' גיטין דף ג"ו ע"א: אבא סיקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דריב"ז הוה, שלח ליה תא בצינעא לגבאי, אתא, א"ל עד אימת עבדיתו הכא (דלא שבקיתון לאשלומי) וכו', א"ל חזי לי תקנתא לדידי דאיפוק, אפשר דהוי הצלה פורתא, א"ל נקוט גפשך בקצירי (החזק עצמך כחולה) וכו', ולימרו דנח גפשך, וליעילו בך תלמידך, ולא ליעול בך אינש אחרינא וכו', עביד הכי, נכנס בו רבי אליעזר מצד אחד ורבי יהושע מצד אחר וכו', פתחו ליה בבא גפק, כי מטא להתם וכו', ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא, בריוני דאית בן לא שבקינן וכו' עיי"ש. ועתה לפני פטירתו, בא ריב"ז להסביר למה בחר בדרך זו להשלים עם הרומיים, ולא בדרך השגיה להלחם אתם, והן בשתי שיטות אלו כבר נתחבט חזקיהו מלך יהודה עם בני דורו בעת מלחמת אשור, ונתפלג העם לשתי סיעות, סיעה אחת וחזקיהו בראשה, היתה אומרת לצאת למלחמה עם אשור, וסיעה אחת ושבנא (שהיה ממונה על ביתו של חזקיהו) בראשה, אומרת להשלים אתם, כדאיתא בגמ' סנהדרין דף כ"ו ע"א: שבנא הוה דריש בתליסר רבוותא, חזקיה הוה דריש בחד סר רבוותא, כי אתא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא, שדא בגירא, שבנא וסיעתו השלימו חזקיה וסיעתו לא השלימו וכו' עיי"ש. והנה באותו מבחן ממש עמדו עכשיו ריב"ז ובני דורו, אלא דריב"ז נקיט בדרך שלום, היפוך מדרכו של חזקיהו שאחו בדרך מלחמה, ומתמיהה איפוא דרכו של ריב"ז, שלא הלך בדרכו הסלולה של חזקיהו לצאת למלחמה ולנצח.

אכן אין לדמות מילתא למילתא, ולא הרי מלחמתו של חזקיהו בדורו כמלחמתם של בני דורו של ריב"ז, כי בני דורו של חזקיהו צדיקים גמורים היו, ולא בטחו בכותם ולא זרעם הושיעה למו, כי אם ה' היה מעוזם חיל, והאמינו כי הוא הנלחם להם במלך אשור, והוא אשר יפיל את חיל סנחריב לפגרים מתים, גם חזקיהו המלך העומד בראש העם, הוא ניהו המלך הנבחר מזרע היחס של דוד משיח ה', אשר לו יאתה המלוכה בישראל, וה' יוצא לפניו לנגח את אויביו ולהפילם תחת רגליו. אבל לא כן היה בדורו של ריב"ז, אשר

לא היו צדיקים כדורו של חזקיהו, והבריונים אשר בעיר שניהלו את המלחמה, שמו בטחונם בעצמם וכיחשו בעזר האֵל, גם הגיבורים פָּעְרוּ פיהם לבלי חוק לאמור: הלא אתה אלקים זנחתנו ולא תצא אלקים בצבאותינו (ראה גיטין דף נ"ז ע"א), ועוד שהיתה אז אחרי תקופת מלכי בית חשמונאי ושקיעתה, שלא היו ראויים למלוך בישראל, כמו שביאר הרמב"ן, ולפיכך אין טעם להחזיק במלחמה, ורק בדרכי שלום ניתן לו לריב"ז להציל הצלה פורתא.

ולזה אמר ריב"ז: והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא, כלומר, דחזקיהו מלך יהודה שהוא הוא שעמד בשעתו בראש הסיעה שלא השלימו, הנה הוא בא עתה ללוות את ריב"ז לבית עולמו, אעפ"י שריב"ז תפס בדרך הפוכה מדרכו, ובא ללמד כי אף חזקיהו מלך יהודה מסכים על ידו, כי דרכו היתה נכונה, ולקושטא דמילתא שיטה אחת לשניהם שלא בכח יגבר איש, ושקר הסוס לתשועה.

וכד עסיקנא בההיא שמעתא במס' ברכות, נראה לבאר למה שאמר: כיון שראה אותם התחיל לבכות, וצריך ביאור, מאחר דסיבת בכיו היתה מה שהוא הולך לפני ממה הקב"ה שאינו יכול לפייסו בדברים, למה תלה את הבכי עם כניסת התלמידים לפניו.

אכן י"ל דעתה כשנכנסו תלמידיו אצלו, והם רבי אליעזר ורבי יהושע גדולי התלמידים, אשר הם הם שנשאאוהו במיטה בשעת המצור על ירושלים, והוציאוהו מחוץ לחומה לבוא לפני קיסר רומי, אז נזכר באותה שעה שעמד לפני המלך, ויראה ופחד אחזתו, ומה התחיל ללמוד ק"ו לעת אשר יעמוד לפני מלך מלכי המלכים, ופרץ בבכיו.

ועל דרך זה יש לבאר גם למה שאמר לתלמידיו: יה"ר שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, כי בזמן שנשאאוהו תלמידיו במטה, היטב הרגיש ריב"ז במוראם ופחדם שלהם, פן יתגלה לבריונים אשר ריב"ז מוטל חי במטה ולא מת, ולכן בירכס בדבר זה, דאם מפני ב"ו יראתם כל כך, ק"ו למירא שמים (ועולה לנו לפי ביאורנו דכל הק שמעתא דמס' ברכות, סובבת הולכת אההיא עובדא במס' גטין, בעת שיצא ריב"ז מחומות העיר לעמוד לפני המלך).

ויכל יעקב לצוות את בניו ויאסוף רגליו אל המטה, ויגוע ויאסף אל עמיו (מ"ט, ל"ג).

בגמ' תענית דף ה' ע"ב איתא: רב נחמן ור' יצחק הוו יתבי בסעודתא, א"ל ר"ג לר"י לימא מר מילתא, א"ל הכי אמר ר' יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה, בתר דסעוד א"ל הכי א"ר יוחנן, יעקב אבינו לא מת, א"ל וכי בכדי ספדו ספדייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא, א"ל מקרא אני דורש, שנא' ואתה אל תירא עבדי יעקב וגו' כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שביים, מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, עיי"ש.

וצריך ביאור מה ענין מאמר זה דיעקב אבינו לא מת שאמרו ר"י עכשיו בישיבתם בסעודה.

ואפשר לומר דרצה בזה לבאר לנוסח ברכת הטוב והמטיב שעתיד הוא להזכיר בברכת המזון: אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב וכו', דהנה נוסחה זו מיוסדת על הפסוק בישעיהו פרק כ"ט פסוק כ"ג: כי בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקדישו שמי, והקדישו את "קדוש יעקב" ואת אלקי ישראל יעריצו, והיה קשה לו לשון זה ד"קדוש יעקב", מאחר שיעקב אבינו כבר מת, ולזה אמר לו דיעקב אבינו לא מת, ולפיכך מתיישב היטב האי לישנא דקדוש יעקב, ונמצא דהיה זה פירוש בנוסחת הברכה שבברכת המזון, ולזה אמרו עכשיו בעת סעודתם.

ומאי דעני ליה "מקרא אני דורש וכו'" — פירש"י שם: והאי דחנטו חנטיא סבורים היו שמת עכ"ל. והנה יש ללמוד מכאן כמה ברורה היתה להם הקבלה שבידם, עד שהיא מכחישה את המציאות הנראית לעינים, דהראיה המוחשית בטלה היא לגבי גילויי מראות הנבואה, עפ"י קבלת חז"ל בהיקש שהקיש הכתוב את יעקב אבינו לזרעו, לומר מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ומתוך כך הם קובעים דהאי דספדו ספדיא ליעקב, וחנטו חנטיא, וקברו קבריא, לא היה אלא מפני שהיו סבורים שמת, ולקושטא דמילתא לא מת יעקב.

וכן יש להעיר, מלשוננו של עקביא בן מהללאל, במסכת אבות ריש פ"ג: הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון: מאין באת — מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך — למקום עפר רימה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון — לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. והנה שני הדברים הראשונים דנקיט, ידיעה ברורה היא ומוחשית, דהכל רואים ויודעים מאין בא האדם ולאן הוא עתיד לילך, והשוה אליהם עקביא בן מהללאל גם את ההסתכלות השלישית דלפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לומר לך כי אכן כן הוא, דאף זו ידיעה ברורה היא כראשונות, דעתיד האדם ליתן דין וחשבון לפני ממה"מ הקב"ה.

והנה כמו שאמר כאן ד"יעקב אבינו לא מת", אמר נמי בגמ' סוטה דף י"ג ע"ב: דמשה רבינו לא מת, כתיב הכא וימת שם וכתוב התם ויהי שם עם ה', מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש עיי"ש. אמנם התם עיקר מיתתו של מרע"ה לא חזו ישראל בעיניהם, אלא שנתגלה להם ע"י השכינה בדאיתא בגמ' שם, ולא כיעקב אבינו שראוהו בניו כשנאסף אל עמיו, וחנטוהו חנטיא, וקברוהו קבריא, ועם כל זה נקיט ואזיל דיעקב אבינו לא מת, אלא חי.

פרשת שמות

ואלה שמות בני ישראל וגו' דן ונפתלי גר ואשר (א' א'—ד').

בכל כ"ד ספרי התנ"ך לא מצינו שם דן, מלבד דן בן יעקב, ולא קראו בשם הזה לאיש אחר, ולא עוד, אלא שמצינו בספר יהושע פי"ט פסוק מ"ז, אצל בני דן שעלו ולחמו עם לשם וילכדו אוחה, כתוב שם: וישבו בה, ויקראו ללשם דן, כשם דן אביהם, הרי דנוקק הכתוב לנמק דקריאת שם העיר דן היתה כשם דן אביהם, ושוב שנית מצינו בספר שופטים פי"ח פסוק כ"ט: ויקראו שם העיר דן בשם דן אביהם וגו', ואולם ליש שם העיר לראשונה עיי"ש. ויש ללמוד מכאן, שהקפידו ישראל שלא לקרוא בשם דן, ולכשקראו לעיר בשם דן, הוצרך לתת טעם, שהוא על שם דן בן יעקב.

ועוד מצינו בספר שמואל-א' (י"ב י"א), וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל, ומפרש הגמ' ברה"ש דף כ"ה ע"א: בדן — זה שמשון, ולמה נקרא שמו בדן, דאתי מדן עיי"ש. הרי לנו עוד דאפי' לשם "בדן" מפרש הש"ס דמקורו משבט דן, [ומסתברא, דלפיכך קרא הכתוב לשמשון בשם השבט דאתי מיניה, כדי להדגיש ולומר, דשבט דן העמיד את אחד השופטים שעמדו לישראל, וכהא דאיתא בגמ' סוכה דף כ"ז ע"ב: אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט, וראה ברש"י שם שמזכיר את שמשון משבט דן].

ונראה הטעם שהקפידו ישראל שלא לקרוא בשם דן, עפ"י מאי דאיתא במסכת שבת דף ס"ז ע"ב: ר' יהודה אומר, אין דן אלא לשון ע"ז, שנא' הנשבעים באשמת שומרון ואמרו חי אלהיך דן, ופירש"י, דן אינו חק האמורי אלא ע"ז ממש, וחייב משום קורא בשם עבודת גלולים, עכ"ל. ועי' בגמ' סנהדרין דף ס"ג ע"ב: ושם אלהים אחרים לא תזכירו — שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת-כוכבים פלונית וכו' עיי"ש. וכזה מצאנו פשר דבר שלא קראו ישראל בשם דן, כיון דהוא שם של ע"ז, ואמרה תורה, ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך. אולם שמו של דן בן יעקב, לא יכלו בני ישראל להסב לשם אחר, דהכתוב אומר: ואלא שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו', דן ונפתלי וגו', ואלה שמות דייקא קאמר, שם דן ולא שם אחר, וכן בחושן ואיפוד נחרת שם דן באבני השוהם והמילואים.

והנה איתא עוד בההיא סוגיא במס' שבת: ר' יהודה אומר, "גד" אינו אלא לשון ע"ז, שנא' העורכים לגד שולחן עיי"ש. ונראה דיש חילוק בין שם דן לבין שם גד, וכמו שמורה לשונו של ר' יהודה, דאצל גד הוא אומר: גד אינו אלא לשון ע"ז, ואילו אצל דן הוא אומר: אין דן אלא לשון ע"ז, וכן רש"י שמפרש דדן אינו אלא ע"ז ממש, וחייב משום קורא בשם עבודת גלולים, לא פירש כן במימרא הקודמת אצל גד, וכבר עמד במהר"ץ חיות על דקדוק זה בלשון רש"י. אכן נראה דגד אינו שם ע"ז ממש כמו דן, ואין בהזכרת

שם זה משום מזכיר שם אלהים אחרים, ולהכי לא הקפידו מלקרוא בשם זה, כמו שמצינו בימי דוד, דגד הנביא חזה לו, (ראה שמואל-א' כ"ב ה', ושמואל-ב' כ"ד).

ובאמת, דלענין איסור הזכרת שם גד משום קורא בשם ע"ז, הנה מפורש בגמ' סנהדרין דף ס"ג ע"ב שהזכרנו לעיל: דעכו"ם הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה וכו', גד נמי מכתב כתיב העורכים לגד שולחן עי"ש, והכי נקטינן להלכה, כמבואר ברמב"ם בפ"ה עכו"ם הי"א, דגד מותר להזכיר.

ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש ויוסף היה במצרים (א' ה').

אונקלוס מתרגם: והוה כל נפשתא נפקי ירכא דיעקב שבעין נפשו וכו'. ויש להעיר דבכל מקום רגיל אונקלוס לתרגם נפש "אינש", כמו בפ' אחרי, באזהרת דם (ויקרא י"ז י"ב), ועוד שם גבי אכילת נבלה וטריפה, שנאמר שם נפש, ותרגומו "אינש", וכן בכל אזהרות כריתות האמורות בתורה, שנאמר בהן נפש מתרגם בהן אונקלוס "אינש", (ראה בראשית י"ז י"ד, שמות י"ב ט"ו וי"ט, ל"א י"ד, ועוד), ולמה שינה כאן ותרגם "נפשתא".

וסבור הייתי לומר, דבכל מקום שהכוונה לגויה של האדם, הוא מתרגם נפש אינש, והכא בקרא ד"ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", שפירשו בגמ' ב"ב דף קכ"ג: דבפרטן אי את מוצא שבעים נפש, אלא זו יוכבד, שהורתה בדרך ולידתה בין החומות עי"ש, לכן תרגם אונקלוס "נפשתא", לפי שלא היו שבעים גויות יוצאי ירך יעקב, שהרי יוכבד לא נולדה עדיין כשירדו למצרים.

ומצינו באונקלוס בפ' בראשית, בקרא דויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם נפש חיה (ב' ז') שתרגם: והות באדם לרוח ממללא. הרי דבמקום שאין הכוונה לגויה, הוא מפרש לנפש "רוח", ועל דרך זה, הוא מפרש כאן "נפשתא", דהכוונה לנפש הפנימית ולא לגויה.

והנה בפ' ויגש (פרק מ"ו פסוק ח' ולהלן), במנין שמות שבעים הנפשות הבאים מצרימה, נאמר שם בבני לאה, כל נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש, ומתרגם אונקלוס: כל נפש בנוהי ובנתיה תלתין ותלת, ומבואר היטב עם מה שכתבנו לעיל, דכיון דיוכבד נכללה בהאי מנינא, להכי לא פירש התרגום אינש, דה"נ בפסוק זה האמור אצל בני לאה, כתב רש"י שם: שלושים ושלוש — ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות וכו' עי"ש, ולכן פירש התרגום "נפש".

מיהו צריך ביאור בשאר הכתובים שם, אצל בני זלפה (פסוק י"ח), ואצל בני רחל (פסוק כ"ב), ואצל בני בלהה (פסוק כ"ה), ואצל בני יוסף אשר נולדו לו במצרים (פסוק כ"ז), דבכל אלה מתרגם אונקלוס "נפש" ולא אינש.

ואולי י"ל, דבמקום שמדובר באנשים גדולים בלבד, מתרגם "אינש" אבל הכא דכולל בין גדולים בין קטנים, מתרגם "נפש", וראה בויקרא י"א מ"ג—מ"ד: אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ וגו', ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ,

שמתרגם שם אונקלוס: לא תשקצון ית נפשתכון וכו', ולא תסאבון ית נפשתכון וכו' עיי"ש. ועולה יפה לפי מה שביארנו דהיכי דכולל גדולים וקטנים מפרש נפש ולא אינש, שהרי כאן באזהרת שרצים, מבואר בגמ' יבמות דף קי"ד ע"א, דמקרא דכתיב לא תאכלום כי שקץ הם, ילפינן להזהיר הגדולים על הקטנים, דקרינן ביה לא תאכלום עיי"ש, (והאי קרא נאמר בפרשה דילן פסוק מ"ב), ולפיכך תרגם אונקלוס „נפשתכון“.

אולם קשה, ממה שתרגם אונקלוס לקרא דכתיב בפ' אחרי (י"ח כ"ט), כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם: וישתיצון נפשתא דיעבדן מגו עמהין עיי"ש. והנה כבר הזכרנו דבכל חייבי כריתות האמורין בתורה שנאמר בהן נפש, מתרגם אונקלוס „אינש“, ולמה כאן תרגם „נפשתא“.

אמנם התבוננתי בלשונו של אונקלוס, וראיתי, דכל היכא דכתיב נפשות בלשון רבים, או בתוספת כנוי של גוף ראשון או גוף שני, הוא מתרגם מלשון „נפש“, ודוק בכל זה.

ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אותו ואם בת היא וחייה (א' ט"ו)

להלן (בפסוק כ"ב) הוא אומר: ויצו פרעה לכל עמו לאמור, כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון, ציוה להחיותה במזון ומחיה, וכאן לא אמר אלא וחייה מעצמה, דהיינו שלא ימיתוה, אבל לא ציוה עליהן שתחיון את הבנות.

וביאור הדברים הוא, דבפסוק שלפנינו דמיירי במילדות העבריות, שלא הזהירן להמית את הבנים אלא של בני ישראל לבד, הנה כשהוציא את הבנות מכלל הגזירה, לא ציוה פרעה שתחיון אותן, כי מה לו להשתדל בחיותן של בנות ישראל, אבל בפסוק דלהלן, שהיה הציווי לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, דאף על המצרים גזר כמבואר ברש"י שם, לפיכך כשהוציא את הבנות מכלל הגזירה הוסיף ואמר „וכל הבת תחיון“, דהיינו שישתדלו להחיותן, כי על כן בנות מצריות הנה.

ותהר האשה ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא (ב' ב')

במטבע הברכה של ברכות ההפטורה נאמר: אשר בחר בנביאים טובים וכו', וביארנו במק"א לישנא ד„בנביאים טובים“, עפ"י הגמ' בברכות כ"ט ע"א: אמר אביי, גמירי, טבא לא הוי בישא, עיי"ש, דכיון שהוא טוב, שוב לא יהי רע, (וראה בביאורנו להפסרת פ' כי תשא), וזהו שאמר „אשר בחר בנביאים טובים“, כלומר, שהוא בחר בטובים, שיש בהם הבטחון דשוב לא יחזרו להיות רעים, והללו עשאו לנביאים.

ועל דרך זה נראה לבאר למה שכתוב: ותרא אותו „כי טוב הוא“, דהיינו שיש בו המעלה הנבחרת להיותו נכון ומזומן לנבואה, ועתיד הוא להבחר לנביא לישראל*.

* ראה במדרש-רבה בהאי פרשתא אות כ': ותרא אותו כי טוב הוא — תני וכו', ר' יהודה אומר הגון לנביאות, וכן הוא בגמ' סוטה (דף י"ב ע"א) משמיה דר' נחמיה.

ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תבת גומא וגו' ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור (ב' ג').

כתב הרשב"ם: ותשם בסוף, אשר סמוך לשפת היאור, והטמינתו יפה, שההולכים על שפת היאור לא יוכלו לראות התיבה, אבל הרוחץ בתוך הנהר יכול לראותה, כי יוכבד לא נכנסה בנהר להצפינו מכל צדדיו היטב, ולכך ראתהו בת פרעה, שהיתה רוחצת בתוך היאור, אבל נערוותיה שהיו הולכות על שפת [היאור] לא יכלו לראותה. ולפי"ז מוסבר היטב, למה הדגיש הכתוב להלן (פסוק ה') פרט זה דנערוותיה הולכות על יד היאור, לומר לך דהיתה זו סיבה מאת ה', שהם לא יבחינו בתיבה תחילה, אלא בת פרעה בלבד, וע"י כך ניצול משה, דאילו היו הן מרגישות בתיבה קודם, היו מטביעות את משה בתוך המים, כפי שנראה מדברי הגמ' בסוטה דף י"ב ע"ב, (דמייננן להלן בפסקה הבאה), שהן ביקשו למנוע מבת פרעה שלא תציל את הילד ומחו בה שלא תעבור על מצות אביה.

ועי' בגמ' סוטה שם, דמפרש לקרא דותשלח את אמתה ותקחה, ששלחה את ידה לקחת את התיבה, ואישתרבובי אישתרבב. ונראה דלפיכך שלחה היא עצמה את ידה לקחת את התיבה, אחר שהבחינה בו, להעלים את הדבר מאמהותיה ההולכות על יד היאור, שלא תעצורנה בעדה מלהציל את הילד. (וזהו טעם נוסף, על הטעם המבואר בגמ' שם, לפי שבא גבריאלי וחבטן בקרקע עייש"ה).

ותרר בת פרעה לרחוץ על היאור ונערוותיה הולכות על יד היאור ותרא את התבה בתוך הסוף ותשלח את אמתה ותקחה (ב' ה').

איתא בגמ' סוטה דף י"ב: ונערוותיה הולכות וגו' — א"ר יוחנן אין הליכה זו אלא לשון מיתה וכו', כיון דחזו דקא בעית לאצולי למשה, אמרו לה, גבירתנו, מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה, בניו ובני ביתו מקיימין אותה, ואת עוברת על גזירת אביך, בא גבריאלי וחבטן בקרקע.

ונראה לבאר, דהעילה שמצאה בת פרעה להערים על פקודת אביה היתה לפי שהוא אמר: כל הבן הילוד „היאורה תשליכוהו“, לא הקפיד אלא על ההשלכה ליאור, וכיון שהושלך משה ליאור, נתקיימה פקודתו, ואחרי שנשאר חי יכלה להוציאו משם, ולא עברה על מצות אביה, שהרי הוא לא ציוה להמית את כל הבן הילוד.

ולפיכך, כשגדל הילד, ולקחתו בת פרעה לביתה להיות לה לבן, קראה שמו משה: ותאמר כי מן המים משיתיהו, דראתה לנכון לפרסם, כי לא היה בהצלתו של משה משום עבירה על חוקת אביה, שהרי השליכוהו ליאור, ומן המים משיתיהו, ונמצא הוא ניצול מבלי שתופר פקודתו של פרעה, ולפיכך יכלה להכניסו לבית אביה ולגדלו כבן.

וזהו הטעם שנשאר למשה השם שנתנה לו בת פרעה, אף לאחר שברח מביתה, לפי שהשם הזה מזכיר את הנס שאירע עמו, שהיה כבר בתוך המים, והיה בזה משום מילוי דרישת פרעה להשליך את הילדים אל היאור, ואעפ"כ ניצל ונמשה חי מתוך המים.

ותאמר לה בת פרעה היליכי את הילד הזה והניקיהו לי ואני אתן את שכרך (ב' ט').

וכתב רש"י: היליכי — נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה, הי שליכי, והוא מהגמ' בסוטה דף י"ב סוף ע"ב עיי"ש, ור"ל, דבת פרעה עם שלא היתה נביאה, מ"מ גורקה לפיה דבר נבואה, והיא לא ידעה מה נתנבאה.

ועי' בגמ' שם (לעיל מינה דההיא), דמפרש לקרא דותאמר מילדי העברים זה, דהאי דכתיב "זה", מלמד שנתנבאה שלא מדעתה, זה נופל ואין אחר נופל. ויש לעיין, אם הכוונה על הדרך שאמר להלן דנתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה, או דלשון "נתנבאה שלא מדעתה", היינו דרגה מסויימת בנבואה.

ויפן כח וירא כי אין איש, ויך את המצרי ויטמנהו בחול (ב' י"ב).

וכתב רש"י: וירא כי אין איש — שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר עכ"ל. ומשמע, דאילו היה עתיד לצאת ממנו ומזרעו אחריו עד סוף הדורות זרעא מעליא שיתגייר, היה מצרי זה ניצול בזכותו.

והנה משה רבינו למד דבר זה ממידותיו של הקב"ה, [וכמו שאמרו בסופ"ק דסוטה: מאי דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו וכו', אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה עיי"ש] שכך הוא נוהג עם בריותיו, כמו שנאמר בתפילת ראש־השנה: "צופה ומביט עד סוף כל הדורות, כי תביא חוק זכרון להפקד כל רוח ונפש", דהכוונה בזה, דהקב"ה צופה ומביט עד סוף כל הדורות, בעת שהוא מביא חוק זכרון ופוקד כל רוח ונפש, (ויהי' פירוש "כי תביא" כמו "כאשר תביא"), ואנו מתפללים, דכאשר יביא הקב"ה חוק זכרון לפקוד כל רוח ונפש, הנה אף אם לא תמצא לנו זכות, יביט עד סוף כל הדורות, אולי בזכות הדורות הבאים דהוין זרעא מעליא, נפקד לחיים ולשלום.

ומצאנו גם הנהגה הפוכה מזו, כמו שנאמר אצל ישמעאל בפ' וירא, "כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם" (בראשית כ"א י"ז), דפירש"י: לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא גידון, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים רבש"ע מי שעתיד זרעו להמית בניך בצמא אתה מעלה לו באר, והוא משיב עכשיו מה הוא, צדיק או רשע, אמרו לו, צדיק, אמר להם, לפי מעשיו של עכשיו אני דנו וכו', עיי"ש, אולם לקושטא דמילתא, אין כאן סתירה בין ההנהגות, אלא אדרבה שתיהן ממקור אחד תהלכנה, דהנהגה זו לפקוד לטובה בזכות הדורות הבאים, ממדת טובו וחסדו הוא, שהוא מקור החסד, והוא פוקד לטובה את האדם שאין לו זכויות בעצמו, בזכות הדורות העתידיים לצאת ממנו, ואמנם ממדה זו עצמה, הוא נוהג להיפוך עם האדם שהוא זכאי באותה שעה, דאע"ג דהדורות היוצאים ממנו יהיו חייבים, הרי הוא תופס במדת טובו וחסדו, ואין הוא מעיין אחר הדורות האחרונים, אלא דן את האדם כפי מעשיו עכשיו, להכריעו לטובה.

ויהר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי, ידעתי כי דבר ידבר הוא וגו' (ד' י"ד).

בגמ' זבחים ק"ב ע"א: ריב"ק אומר, כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם, וזה לא נאמר בו רושם, ר"ש בן יוחי אומר אף זה נאמר בו רושם, שנא' הלא אהרן אחיך הלוי, והלא כהן הוא, אלא ה"ק אני אמרתי אתה כהן והוא לוי, עכשיו הוא כהן ואתה לוי עיי"ש.

ונראה בביאור הדברים, דיש בזה משום מדה כנגד מדה, הפסד הכתונה בשביל סירובו לקבל את השליחות דהנה דרכו של שליח הוא למלא את שליחות המשלח למי שנשתלח אליו, ולחזור ולהשיב שליחותו שלו אל המשלח, והרי הוא עומד בין המשלח לבין מי שנשתלח אליו לכל הדברים שיש ביניהם, ולפי דרך זה הנה משה רבינו העומד בין ה' ובין ישראל, להגיד להם את דבר ה', מן הראוי שיהי' גם שלוחם של ישראל אצל המקום, ולכן אמר הקב"ה „אני אמרתי אתה כהן“, דהני כהני שלוחי דידן נינהו, ועוד מצינו אצל כהן גדול שהוא שלוחם של ישראל, [במשנה יומא י"ח ע"ב: אישי כהן גדול אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחנו, ועי' בגמ' שם נ"ב ע"א: חביבין ישראל שלא הצריכו הכתוב לשליח, ופירש רבינו חננאל וז"ל: הלא תראה כי בכל השנה הצריכו הכתוב לכהן במקום שליח הקשת הרמונים בתוך הפעמונים, כי בשעה שיבוא אל הקודש ללבוש המעיל שהוא כשליח המגיד, כלומר רוצה ליכנס, כדכתיב והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש וגו', ועכשיו ביוהכ"פ בבואו לפני ולפנים לא הצריכו לזה המעיל עיי"ש], ולכן משה רבינו היה ראוי לאותה איצטלא להיות הכהן הגדול שהוא שלוחם של ישראל בעבודת הקרבנות, כיון שהוא היה השליח של הקב"ה לישראל.

אולם הואיל והוא סירב לקבל את שליחותו של הקב"ה, באמרו: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה' (ד' א'), לכן הפסיד חלק זה שבשליחותו, דהיינו להיות שלוחם של ישראל אצל הקב"ה.

ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו (ד' כ"ד).

באבן-עזרא פירש בשם רב שמואל בן חפני דחלילה להיות ה' מבקש להמית משה שהולך בשליחותו להוציא עמו, רק ביקש להמית אליעזר וכו', (שלא כפירש"י דויבקש המיתו למשה, ובגמ' נדרים דף ל"ב ע"א פליגי בה תנאי, ריב"ק אומר שהוא ביקש להמית את משה, ורשב"ג אומר דלאותו תינוק ביקש להרוג עיי"ש).

ולפי"ז יש לבאר לסמיכת פסוק זה לפסוק דלעיל „שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך“, דהנה בשעה שאמר לו הקב"ה להתרות בפרעה שיהרוג את בנו בכורו, נתקשה משה בדבר, למה לא תהא ההתראה מופנית אל פרעה עצמו שימיתנו ה' אם ימאן לשלח את ישראל, אכן מהמעשה שאירע לו במלון שפגשו ה' וביקש להמית את אליעזר בנו, למד משה כמה קשה מיתת הבן על האב, יותר ממיתת עצמו, והרגיש משה בדבר בעת אשר ביקש המלאך להמית את בנו, והיה קשה בעיניו ביותר, ועתה

נתחוויר לו למה התרה הקב"ה להמית את בנו בכורו של פרעה, ולא את פרעה גופו, מפני שמיתת בנו בכורו תקשה עליו יותר ממיתת עצמו.

ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו (שם).

בגמ' נדרים דף ל"ב ע"א, דרש רבי יהודה בר ביונא: בשעה שנתרשל רבינו מן המילה, באו אף וחימה ובלעוהו וכו', מיד, ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה, מיד, וירף ממנו, באותה שעה, ביקש משה רבינו להורגו, שנא' הרף מאף ועזוב חמה.

והנה הראשונים פירשו, דאותה שעה שביקש משה רבינו להורגו, ר"ל לאחר אותו מעשה שניצול מהן, ביקש הוא להורגו, והראי' שמביא ממה שנאמר הרף מאף ועזוב חמה, הם מפרשים אותה, דכיון שאמר לו הקב"ה לעזובם, אלמא שהיה רוצה להרגם, (ראה בר"ן ובפי' הרא"ש, ומש"כ מהרש"א בח"א שם).

ויתכן עוד לומר, דאין הכוונה לאותה שעה שרצו לבלעו, אלא על שעת העגל הוא מוסב, דהנה בהמשך הגמ' שם מייתי, די"א דהרגו לחימה, שנא' חימה אין לי, ופריך, מדכתיב כי יגורתי מפני האף והחימה, ומשני תרי חימה הו' עיי"ש, [ובאמת קשיא נמי מדכתיב בפ' נצבים: ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול (דברים כ"ט כ"ז), ואיך אמרי הנך י"א דהרגו לחמה, ונודקק לשינויי דהש"ס דתרי חמה הוון, ומדפריך מקרא דכי יגורתי מפני האף והחימה, האמור בפ' עקב (דברים ט' י"ט), בענין חטא העגל, משמע לי דכל הענין מוסב על פעולותיו של משה אחר מעשה העגל, נוקרי ליה "באותה שעה" לשעת עשיית העגל, כמו שמצינו במשניות "בו ביום" והכוונה ליום אחד ומיוחד, כדאיתא בגמ' ברכות דף כ"ח ע"א, דכל היכא דאמרי' "בו ביום", הכוונה להווא יומא שמינו את ראב"ע לנשיא, וה"נ באותה שעה הכוונה על שעה מיוחדת], ואשמועינן, דבעת שעסק משה בתפילה ותחנונים לכפר על ישראל את חטא העגל, ביקש להרוג לאף וחימה, עד שאמר לו הקב"ה לעזוב אותן ולהרפות מהן, כדכתיב הרף מאף ועזוב חימה.

ונראה להוסיף ולבאר, דהנה בפ' כי תשא, לאחר מעשה העגל, אמר לו ה' למשה: ועתה הניחה לי ויחר "אפי" בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול (שמות ל"ב י'), ובפ' עקב (ט' י"ד), כשחוויר על אותן הדברים, הוא אומר שם: "הרף" ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו, נקיט לשון "הרף", במקום לשון: הניחה לי ויחר "אפי" וגו', והיינו כמאמר הכתוב דמייתי "הרף מאף" וגו', וזהו כמו שביארנו, דמשה רבינו ביקש באותה שעה להרוג לאף ולחימה, ואמר לו הקב"ה להרפות ולעזוב את חימה, כמו שנאמר "הרף ממני" וגו', ד"הרף ממני" האמור כאן, הוא אותו שאמר עליו, "הרף מאף ועזוב חמה", שהרי כך הוא אמר לו: ועתה הניחה לי ויחר "אפי" בהם.

פרשת וארא

וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא"ל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם
 (ו' ג').

ע' רש"י שמפרש: וארא — אל האבות, וצריך ביאור, מה בא להשמיענו, וכי עד כה לא ידענו שאברהם יצחק ויעקב הן הן האבות.
 ונראה דבא לפרש דמעלתם של אברהם יצחק ויעקב ע"ג משה רבינו, שנתכוין אליה הפסוק שלפנינו, הוא בזה שהם אבות האומה, דשם אבות אין אלא לשלשה אלו, וכמו שאמרו בגמ' ברכות ט"ז ע"ב: אין קורין אבות אלא לשלשה, וזהו שאמר הקב"ה למשה, דאפי' לאברהם יצחק ויעקב שהם האבות, אשר בחינה זו אינה אלא בהם בלבד, אעפ"כ לא נודעתי להם בשמי ה'.

אלה ראשי בית אבותם, בני ראובן בכור ישראל וגו' (ו' י"ד).

וכתב רש"י: אלה ראשי בית אבותם — מתוך שהזקק לייחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן, התחיל ליחסם דרך תולדותם מראובן.
 ונראה להסביר הטעם שהזקק לייחס שבטו של לוי בשביל משה ואהרן, עפ"י משי"כ הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"א, דאין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחדים הראויים להשיא לכהונה, שנא' והתיצבו שם עמך, בדומין לך בחכמה וביראה וביחס עיי"ש, ובשביל כך יחס הכתוב את שבטו של לוי, להודיע ייחוסם של משה ואהרן להיותם ראויים להתמנות לראשי העם.

הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים וגו' הוא משה ואהרן (ו' כ"ו—כ"ז).

וכתב רש"י, יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולין כאחד.

בפשטות הכוונה דשקולים הם במה שאמור בענין, דהיינו אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים, אבל במעלות הנבואה היה משה גדול מאהרן, דמקרא מפורש הוא בפי' בהעלותך: אם יהי' נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות וגו' (במדבר י"ב ו'—ח').

אולם ממאי דאיתא במכילתא בפי' בוא (י"ד א') נראה דאף במעלות הנבואה היו שקולין, דהכי איתא התם: ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמור, שומע אני שהיה הדבר לאהרן ולמשה, כשהוא אומר, ויהי ביום דבר ה' אל משה (שמות ו' כ"ח), למשה היה הדבר ולא לאהרן, א"כ מה ת"ל אל משה ואל אהרן, אלא מלמד שכשם שהי' משה כלל לדברות כך היה אהרן כלל לדברות, ומפני מה לא היה מדבר עמו, מפני כבודו של משה, עוד איתא להלן: אל משה ואל אהרן, שומע אני כל הקודם במקרא הוא קודם