

פירוש התורה להחסיד הנגיד רבנו אברהם בן הרמב"ם

ספר שמות

מהדורה מדוייקת ע"פ כת"י ודפו"ר
כולל תיקונים ושיפורי תרגום רבים
בליווי ביאורים והערות, השוואות ומקבילות

ממני בחסדו יתעלה
משה במהר"א מיימון ס"ט

יוצא לאור ע"י המכון לחקר תורת הקדמונים
שע"י ק"ק אבן שלמה – מאנסי ניו יארק יצ"ו

שנת תשפ"א לפ"ק

RABBI JACOB JOSEPH SCHOOL PRESS

הכתובת לענייני הספר:
2 Ashford Road
Jackson NJ 08527
mbamaimon@gmail.com



דימוי כתה"י שעל הכריכה
נעשה ע"פ תצלום כת"י Mosseri IV.42 שבספריית קמברידג'.

תודתנו והערכתנו העמוקה שלוחה בזאת
לכל העוזרים והמסייעים לעריכת הספר ולהוצאתו,
בין ברוחם בין בגופם ובין בממונם,
ופרטנו שמותיהם בחלק ראשון על ספר בראשית,
איש איש בשמו הטוב יבורך.
ישאו ברכה מאת ה'

עריכה ועימוד
גרפיקה והדפסה ע"י



מכון עלה זית

עריכת ספרים מרישא עד גמירא
alehzayis@gmail.com | 732.513.3466
FAX: 732.865.7002 | 732.387.7841

תוכן הענינים

ז	מבוא
זא	פרשת שמות
קב	פרשת וארא
קסה	פרשת בא
קפג	פרשת בשלח
רסט	פרשת יתרו
שפה	פרשת משפטים
תקמח	פרשת תרומה
תרטז	פרשת תצוה
תרפז	פרשת כי תשא
תשצה	פרשת ויקהל
תתח	פרשת פקודי
תתכד	מפתח פירושים נבחרים

מבוא

זיכנו הי"ת, ובשמחה וגיל אנו מגישים לפני קהל הלומדים חלק שני מהמהדורה החדשה של פירוש התורה להחסידי רבנו אברהם בנו של הרמב"ם היוצא לאור על ידנו ת"ל. פירוש זה מיוחד במינו הוא; לכד שהוא נדבך חשוב בפרשנות המקרא ממגזר בלתי מוכר כראוי, הוא גם מצטיין בהיותו משמש כאשנב שדרכו ניתן להציץ להילוך מחשבתם של הרמב"ם ובית מדרשו. בית מדרש זה, למרות החשיבות המיוחדת הנודעת לו אצל שוחרי תושיה כמשך הדורות, מועטים הם נציגיה האמיתיים. האחד והמיוחד מבין נאמני רוח של הרמב"ם הוא בנו ממלא מקומו - רבנו אברהם, והלימוד בפירושו נותן ללומד חוויה חיה מתוך בית מדרשו.

זאת ועוד, אישיותו של רבנו אברהם חכיבה על המתאבקים בעפר רגליו וההוגים בדברי תורתו. זכות רעיונו וזוהר מידותיו בולטים

א. כך מכונה הוא בידי הכס"מ ועוד מהאחרונים, וכך נודע רבנו בכינויו זה בעולם התורה. באמת כבר בדורו תארוהו כך אלו שבאו במחיצתו, ראה לשון תלמיד בית מדרשו במאמר סנגוריה על משנה תורה שפרסם א' הלקין ב'תרכיץ' כה (עמ' 418, התוארים מופיעים כך גם במקור הערבי שם עמ' 424): 'הנני מספר לך דבר ששמעתי אני וכל הנמצאים עמי בבית מדרשו של רבנו אברהם החסיד הקדוש זצ"ל'. וראה המובאה להלן (הערה כא). יש לציין שרבנו עצמו קורא לרעו ר' אברהם אבו אלרביע: 'רבי אברהם החסיד', עליו ראה מאמרו של נ' וידר, 'השפעות איסלמיות על הפולחן היהודי', בתוך ספרו 'התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב' (ירושלים תשנ"ח, עמ' 691-686, וראה שם הערה 130 לעוד מקורות לכינוי זה כמכוון על רבנו עצמו) וכן לאחרונה במאמרו של פרופ' מ"ע פרידמן 'מכתב אל ר' אברהם החסיד ב'קובץ על יד', תשע"ז, עמ' 381-361. (רבנו מביא פירושים מחבירו זה בבראשית (מא:לג), והפירוש שהוא מביא שם כו:ד בסתם, הובא בשם ר"א החסיד בספר המספיק כמו שהערנו בהערות לשם) ובשמות (יט:יט, כ:א, כג:ג, לב:ד, לב:ט). בפר' משפטים (כד:י-יא) נוסף קטע ארוך מפירוש ר"א החסיד לתוך פירוש רבנו, ועמש"כ שם בהערה [וכמו"כ בהערות לשמות כ:א הערנו קצת אודות טיב פירושו של ר"א החסיד זה ע"ש].

ב. דוגמאות רבות יש לביאורים ע"ד הרמב"ם, וראה פרשת חיי שרה (כד:א) ופרשת ויצא (ל:כג) בענין ההימנעות ממשגל, ומש"כ בפר' וירא בהערה בענין ראיית מלאכים בחזיון.

באופן מורגש מדברותיו, שכאילו כתבם ברוח נשמתו. בצדק כתב עליו רבי סלימאן דוד ישון בשנת תשי"ח כשהוציא מטמון זה לאור לראשונה:

הנה אין להאריך בשבחי הפירוש הזה, אשר כל קורא בו יכיר את החן המיוחד המשוך עליו ואת היופי והמתיקות של הביאורים החדשים אשר בהם מאיר המחבר הרבה מן המקראות, ממש מרגישים איך שהמחבר החסיד השתמש בעדינות שבנפשו לגלות כמה וכמה כוונות עדינות ודקות השפונות בתוך פשטי לשונות תורתנו הקדושה.

דוגמא לכך היא לשונו העדינה של רבנו באומרו שהמילים 'מעם מזבחי תקחנו למות' הן רמוז למעשה יואב. הוא לא כותב באופן פשטני שפסוק זה רומז על כך וכך, אלא מנסח באופן יחיד במוינו:

וכאילו אני טועם, כי במקרא זה עם התורה הכללית הנצחית התמידית יש רמז אל מה שעתיד להיות. (שמות כא:יד)

ובאלה יש דוגמאות למכביר אשר כל קורא מבחין ישיש לקראתן במשך הפירוש. במבואות שהקדמנו לכרך ראשון על ספר בראשית כבר יחדנו הדיבור על כמה עניינים כלליים שבפירוש רבנו, ועתה נשוב לברר כמה עניינים נוספים הנחוצים למי שרוצה לעמוד על משנתו הברורה של רבנו במלא היקפה.

ג. היות ואנו עומדים על סף ההדפסה ת"ל, כשרוב המלאכה כבר נגמרה, ראינו לנכון לא לכפול דברים שכבר מבוארים באריכות בהערות לאורך הפירוש, והסתפקנו בציונים להערות אלו בתוך הרצאת הדברים. [ניצויין שכמו כן עלתה במחשבה למקד הדיון על המקורות שעמדו לפני רבנו ואופן שימושו בהם, וכך גם לברר במסגרת זו מקומם של בעלי הלשון בפרשנותו של רבנו וערכו הבלשני של פירושו זה, אבל לעת כזאת נבצרה ממנו תכנית זו, ואי"ה עוד חזון למועד].

א. מטרת רבנו בכתיבת פירושו

מטרת הפירוש - 'להודיע למבקשי ה' פירוש תורת ה'

כבר עמדנו על דרכו הכללית של רבנו בפירושו, כשמאפייניו הראשיים הם היצמדותו לפשט הכתובים, והדגשת הלקח שיש ללמוד מן הכתובים. עוד נדבר על כך בהמשך, בנוסף למה שכבר נתבאר במבואות בכרך הראשון על בראשית, אבל תחילה ראוי לנו להתמקד על מטרתו של רבנו בכתיבת הפירוש. לדאבונו לא שרד ראשיתו של הפירוש בכתה"י היחיד שנותר לנו ממנו, ויש להניח שרבנו עצמו פירט בו המניעים שגרמו לו לכתוב פירושו זה - כדרך שעשה הרמב"ם בכל ההקדמות שהקדים לספריו - אבל דומה שעל פי ניבים וביטויים שפיזר רבנו לאורך פירושו ניתן ללמוד על מטרתו העיקרית. ציטוטים אלו מלמדים, שמטרתו העיקרית של רבנו בכתיבת פירושו היא 'להודיע למבקשי ה' פירוש תורת ה', כלומר לשתף את הלומד בגילוי הכוונות העמוקות שבתורה.

חשוב לציין שמטרת רבנו בהודעת הסודות והכוונות העמוקות שבתורה, איננה סתם לשם השכלה רוחנית, אלא לדעת רבנו רכישת ידיעות אלו נחוצות למי שירצה להלך בדרכי היחידים בני העליה, ולהשיג השגה רוחנית מתוך שמירת התורה והמצוות, וכלשונו בתחילת החלק מספרו 'המספיק לעובדי השם'¹ שיוחד לענייני מוסר (הוצאת פלדהיים עמ' 4-6):

אשר לדרך היחיד, הריהי התנהגות המכוונת לפי תכלית המצוות
וסודותיהן ולפי המובן מכוונת התורה וארחות הנביאים

ד. באגרת רבנו אודות ספריו (שציטטנו בדברים אחרים שהקדמנו לספר בראשית), אמר רבנו על ספרו זה במליצתו: 'ומספיק לעובדי השם קראתיו', בלי ה"א הידיעה, וזו ראייה נוספת למה שהעליתי שם שאותה הלשון מקורית היא ולא מתורגמת, שכן נוהג ייחודי רואים לרבנו בפירושו הנוכחי שדרכו להשמיט ה"א הידיעה בניבים עבריים שבמקור הערבי, והנה כמה דוגמאות מן הכרך הנוכחי: שתי שמות בפר' וארא (בהערה ארוכה שבראש הפרשה), פני כהן במקום פני הכהן בפר' תצוה (כח:כה), עשר דברות במקום עשר הדברות בפר' כי תשא

והחסידיים^ה וכיוצא בהם. ומי שהולך בדרך היחיד זו נקרא קדוש
 וחסיד ועניו וכדומה, והמובחר מכולם השם חסיד^י.

כוונות אלו נקראות בפי רבנו 'סוד' ו'סודות' בעברית או 'סיר' ו'אסראר'
 בערבית, אבל אין המכוון בזה רק לסודות רוחניים תיאולוגיים או פילוסופיים,
 אלא בעיקר לטעמים ותובנות עמוקות הדורשות התמקדות והתרכזות המחשבה,
 ושאינן בהכרח נראות במרוצת הקריאה לעין הקורא הפשטני^י. תובנות אלה זוקף
 רבנו לחן וחסד מאתו יתעלה, שזוכים להן בעיקר על ידי תפילה ותחינה ממנו
 יתעלה^ה. ומאחר שנגלו לו טעמים אלו, חש רבנו אחריות להעביר אותן לאלו

(לד:יד), פרשת מועדות במקום פרשת המועדות שם (לד:כא). ואולם בעבור זאת העמדתי
 בספר המספיק את ה"א הידיעה שכן בשם זה נודע הוא בעולם.

ה. במקור: 'אלאנביא ואלאוליא', וראה מה שביארנו בהערה בתחילת פר' חיי שרה באשר
 למובן המדוייק של המונח 'אלאוליא' במשנת רבנו.

ו. עוד נדבר להלן (בפרק 'משנת חסידים שנו כאן - החסידות ברקע פרשנותו של רבנו) על
 המשמעות הרחבה לקטע זה במשנת רבנו.

ז. הענין נותח לנתחיו בידי פרופ' נחם אילן במאמרו "סודות ופשרם בפירוש התורה לר'
 אברהם בן הרמב"ם", בין עבר לערב ה (תשע"ב), עמ' 39-67. וע"ש שסיווג את המשמעויות
 השונות של 'סוד' במשנת רבנו, ביניהם: כוונה עמוקה החבויה בכתוב שניתן לחשוף אותה
 וללמוד ממנה לקח, התכלית המכוונת שבמצוה מסויימת, וכן סודות אלהיות הנוגעות
 לתוארי ה"ת ומהות הנפש וחויית הנבואה וכדו', כאלו שאי אפשר לבן תמותה להבינם על
 בוריים [סודות כאלו משכו תשומת לב רבה מצד איזה חוקרים, בהיות סודות אלו לדעתם
 סודות של כת ה'צופיים' המוסלמית, ואמנם לו חכמו ישכילו שה'צופיות' שבמרבית סודות
 אלו הוגבלה לענין של ניסוח בלבד, ובהסרת קליפתן נחשפה רוח נשמתו הטהורה של רבנו,
 ועוד נדבר על זה בהמשך]. השוה גם לשון הרמב"ם כמור"נ (א:לה, מהד' שורץ עמ' 84) בהגדרת
 העניינים הנכללים בסתרי תורה ושאי אפשר למסור בהם אלא ראשי פרקים למי שראוי לכך:
 'אולם הדיון בתארים, וכיצד יש לשלול אותם ממנו, ומה משמעות התארים
 המיוחדים לו, וכן הדיון בבריאתו מה שברא, ובתיאור הנהגתו את העולם וכיצד
 השגחתו על מה שזולתו, ומשמעות חפצו, השגתו וידיעתו את כל מה שהוא יודע, וכן
 משמעות הנבואה וכיצד דרגותיה, ומה משמעות שמותיו, המורים על אחד אף שהם
 שמות רבים - כל אלה עניינים עמוקים, שהם סתרי תורה באמת, והם הסודות הנזכרים
 תמיד בספרי הנביאים ובדברי החכמים ז"ל. אלה הם הדברים אשר לא ראוי לדבר
 עליהם אלא בראשי הפרקים כפי שהזכרנו ורק לאדם כזה שתיארנו.

ח. וכן אתה מוצא בדברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה (מהד' ר"י שילת עמ' נג): 'ואין

המבקשים אותן כשהן ראויים לכך בהיותם יראי ה' - כמו שאמר הכתוב סוד ה' ליראי^ט, ובתנאי שיהיו ממלאים דרישת חז"ל (חגיגה יא:): 'ל'חכם ומבין מדעתו' שדוקא לו מגלים סודות התורה. ואמנם גם כשאין רבנו מתמקד במיוחד על ה'סוד' שבכתובים, מרבה הוא להוסיף ולהטעים דרך הילוכו את הכוונות העומדות מאחורי המקראות. לא אחת מתבטא רבנו שהסוד שבתורה מופלא ממנו, אבל עם כל זה אין הוא פטור מן המאמץ לחשוף את הטפח שניתן לחשוף - וזה הוא עושה בכנות מיוחדת גם כשהוא צריך אח"כ לכסות טפחיים.

נעתיק כמה לשונות מדברי רבנו המורים על מטרה זו:

♦ פשוטו ידוע וסודו בלתי מובן, ובדוגמתו התחנן דוד ע"ה וביקש **גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך** (תהלים קיט:יח).⁷ ומוכרחני לומר דבר קרוב אל הפשט, ואפשר שהוא מפתח אל הסוד. (בראשית ב:ט)

♦ וישתבח מי שהנחה אותנו אל כל טעם נכון ודק אשר השגת תכליתו נפלאה משכלנו בפותחו לנו שער במה שכתוב בתורתו. (שם כד:ז)

♦ והבן הערות מאלפות^א אלה אשר הבנתם מתורתו **יתעלה חן** וחסד ממנו. (שם כד:טב)

לאדם עם החכמה וההשתדלות בדרישה אלא ליחד לבו לה' ולהתפלל ולהתחנן אליו שיבוננהו ויישירהו ויגלה לו הסודות הגנוזים בכתובים, כמו שמצאנו דוד עליו השלום עשה כן, והוא אמר גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך⁷.

ט. להלן נצטט מלשונותיו בפירושו הנוכחי, ויש לציין גם לדבריו בספר המספיק פרק הפרישות (הוצאת פלדהיים עמ' 215-216): 'והלא יתבונן מי שהנחהו ה' יתעלה והשרה עליו מרוחו להבנת רזי תורתו... אך ה' הוא היודע סודות תורתו ורזי התגלותו, שרק מקצתם משיגים אנו בקוצר שכלנו ועד תכליתם אין אנו מגיעים'.

י. בהערותינו לשם (עמ' רכז) כתבנו שבשימושו של רבנו 'נפלאות מתורתך' הם הסודות הגנוזים בכתוב, כלשון הרמב"ם בהקדמת פירוש המשניות ובהקדמת פרק חלק, ע"ש.

יא. במקור: 'אלפואיד'. התרגום כאן ע"פ מילונו של פרופ' בלאו (עמ' 521). במהדורתנו העתקנו תרגומו של המהדיר: 'תועלת העינים האלה', ויש לתקן כבפנים.

♦ ודברים אלה חילוקים אשר לא ישימו לב אליהם כל אחד, ולא יבין סודם אלא מי שיש לו תובנה ודעת כמו הנביאים שהתפללו להבין דוגמתם במאמרם טוב טעם ודעת למדני. (שם כז:לט)

♦ ואפשר כי בהזכרת זה וזולתו מכל מה שהזכיר יהיה מה שהבנתו רחוקה משכלנו הקצר, ואין לנו אלא להתחנן אליו ישתבח ויתעלה על העזרה להבין את סודות תורתו ונפלאותיה, כמו שהתפלל נביאו (תהלים קיט:יח) **גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך**. (שם לו:מ)

♦ ואחרי זה אדבר - ומה רבה התעוזה שלי לומר והאומץ שלי להרהיב עוז בנפשי לבאר מה שקטונתי ממנו, אלמלא שקויתי לעזרתו יתעלה שידריך אותי לבאר כמו שגמל עלי בגילוי הענין. וכפרתי על מה שהעזתי בו, כי לא לכבודי אני אומר, אבל להודיע מבקשי יוי פירוש תורת יוי. (שמות ו:ב-ג)

♦ והתרת קושי זה, והדיבור בו, מהווים הידחקות למקום צר והעזה כלפי מה שאנחנו נחותים ממנו מבחינת החתירה לאמת, והוא סוד מסודי התורה, אבל אין להמלט מן מסירת ראשי פרקים בו. (שם יט:יט)

♦ זה יספיק למי שמסוגל לתפישה מושגית שיבין מה שאמרנו, ואינו מספיק לחסר דעת שאין ראוי לגלות לו דוגמת סוד זה³. וכבר התפרצתי במאמר זה והעזתי בהסבר ובפירוש, ולא אדבר אחרי זה בענין זה דיבורים נוספים. (שם בסוף הדיבור)

♦ ואלה רמזים שלא יביטו בהם כל המוחות, ומראות שאינן נגלות לכל ההבנות. ומתפלל אני אליו יתעלה עבור ההשראה וההבנה - כי יוי יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. (שם כד:י)

♦ היש שם מי שיחשוב שאין בזה סודות עצומים אשר בהבנתם השגות אמתיות שלימות לבעלי התורה. והתשוקה תאלצני להעז ולשום טעם ותעוררני לדבר דבר בזה. (שם כה:כ)

יב. ר"ל שבשל כך אין כאן בית מיחוש שמא גילה סתרי תורה למי שאינו ראוי לכך, דאגה האמורה להעסיק מי שעוסק בביאור סודות התורה, כמו שנבאר בדעת רבנו בסמוך.

ברם, אם בערה ברבנו התשוקה שלא לכבוש נבואתו אלא לגלות סודי התורה למי שראוי לכך, הרי שמאידך, היה גם נזהר מאד שלא לגלותם למי שאינו ראוי לכך, ולבטחים אלו באו לידי ביטוי נפלא בהערה מיוחדת שבה גילה רבנו את לבו בכנות מאפיינת:

הנה מי שברא אותנו בעלי שכל לדעת בו את האמת יודע את אמתו מפירוש פסוק זה, שיש בו סודות ורמזים, מכמה פנים. אחת מהן - יראתי שמא יהיה מאמרי בלתי מתאים עם הענין כמו שהוא באמת וכל שכן אם יהיה בו קושי או ניגוד. ושנית - שמא אהיה במאמרי - גם אם הוא מתאים - מגלה סודות נשגבים שאין נכון לגלותם למי שאינו ראוי שיהיו נגלים לו. והוא יתעלה יכפר בעד זה, כי הוא המכיר את סתרי הלב וידע שאין חפצי בזה להעזיז ולהרוס ולא להתיהר בזה, אלא מגמתי ללמד דעת ליראי יוי הראויים ללמד להם דעת החפצים להבין את תורתו שראוי לגלות להם את הסודות - כמו שאמר החכם (תהלים כה:יד) **סוד יוי ליראי**. ואקוה כי מי שאינו ראוי לא יגיע פירוש זה לידו, או יגיע והוא לא יעסוק בו, כמו שאקוה כי יפיק ממנו תועלת מי שראוי ללמוד ולדעת. והמעין במאמרי זה יסלח לי על אריכות הדברים הזאת כי אני גדול פחדי בזה ממנו יתעלה. (שמות טז:יא)

כמו שמבואר בדבריו, הסיבה ללבטים אלו היא מפני שהיה סבור שכמו שיש ענין ללמד סוד ה' למי שראוי לכך, כך יש להסתיר את הסוד ממי שאינו ראוי לכך. ברור שנמשך רבנו אחר דעת אביו בעקרון הצפנת סתרי תורה, שכן כמה וכמה פעמים דיבר הרמב"ם בקדשו - בעקבות דברי רז"ל בפרק שני דחגיגה - על כך שאין מגלין סתרי תורה אלא לחכם ומבין מדעתו, וגם אז אין מוסרים כי אם ראשי פרקים בלבד¹. בכל המקומות שדיבר הרמב"ם בזה הזכיר שוב ושוב

יג. עי' לרנ"א רבינוביץ ב"יד פשוטה' להל' יסודי התורה (סוף פ"ב) שביאר שזהו בהתאם לגירסת רבנו חננאל בסוגיא דחגיגה ע"ש. וכך גם משתמע מדברי רבנו, שעם היותו כותב הסודות שבפירושו רק עבור מי שראוי לכך - דהיינו שהוא ירא ה' וגם חכם ומבין מדעתו, בכל זאת נזהר הוא שלא למסור כי אם ראשי פרקים כמבואר מלשונו המצוטטת למעלה. יש לציין שבמקום אחד כתב רבנו שהראוי לכך הוא חכם בעל תפישה מושגית, ובמקום אחר כתב שהוא מי שהוא מבקש ה' ככתוב סוד ה' ליראי, וחזינן לא רק דתרווייהו איתנהו

ח רבנו אברהם בן הרמב"ם

הצורך בהצפנת סתרי תורה בכדי להעלימם ממי שאינו ראוי לכך, אמנם לא תמיד פירט בדיוק מה נזק יש בכך.

בהלכות יסודי התורה (ב:יא) וכן בהקדמת חלק ג ממו"נ לא ביאר הרמב"ם טעם לזה, והניחו כדבר המובן מאליו. בהקדמת פירוש המשנה ג"כ נזכר ענין זה, ושם ביאר הרמב"ם במילים קצרות את סיבת הצורך להסתיר האמת ממי שאינו ראוי לה:

אילו הוצעו לפנייהם האמיתות היו סרים מהם לפי חסרון טבעיהם... ועל כן אין ראוי לאיש החכם לגלות מה שידע מן הסודות אלא למי שהוא למעלה ממנו או כמותו, שאם יציע זה לפני סכל - אם לא יגנהו בפניו, הרי לא ייטבו דבריו בעיניו^ד.

בהקדמת מו"נ (מהד' שורץ עמ' 11) ביאר הרמב"ם אף יותר:

אדם נבון לא ידרוש ממני ולא יצפה שבהזכירי ענין מסויים אשלים אותו... דבר זה אי אפשר לעשותו... פן יהפך מטרה לכל סכל חכם בעיניו שישלח בו את חצי סכלותו.

ואמנם עם כל זה עדיין לא התברר מה רע בכך ומאי איכפת לן שהסכל לא ייטב הדבר בעיניו, או אם יירה בו חצי סכלותו, דהיינו שיבינהו באופן משובש. אפשר שכוונתו שיש לחוש שגילוי הסודות לאלו שאינם ראויים להם יגרום היזק לדת ולהדרת התורה בעיני ההמון, וכלשונו בהקדמת פרק חלק (מהד' ר"י שילת עמ'

אלא דהיינו הך, ולא עם הארץ חסיד, וראשית חכמה יראת ה'. ובאמת כבר נתבאר כן מדברי הרמב"ם, שברוב המקומות ביאר להדיא שהחכם הוא הראוי לעומת הכסיל שאינו ראוי, ואמנם בהקדמת מו"נ כתב עוד (מהד' שורץ עמ' 12): 'החכמה האלהית שאי אפשר לנגדה הסתירה את האמיתות המיוחדות להשגת האל מפני המון האנשים, שנאמר סוד ה' ליראיו'. [במקום אחר יש לבאר שימוש של הרמב"ם ב'חסיד' ו'חכם' כמעט כשמות נרדפים, והשוה לשון הרמב"ם בהקדמת פרק חלק 'אבל התאו הנביאים והחסידים (כך הוא בתרגום הקדום ובתרגום ר"י קאפח, בתרגום ר"י שילת עמ' קלט: צדיקים, במקור: אלפצ'לא), ובהלכות מלכים יב:ד כתב חכמים והנביאים, מה שמלמד שהחסידים לדעת הרמב"ם הם החכמים].

יד. הקדמות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת (עמ' נב-נג), וראה מש"כ ר"י שילת בניתוח שיטה זו של הרמב"ם בביאוריו שם (עמ' קו-קח).

קלג): 'כי זאת הכת מאבדת הדרת הדת, ומאפילה זהרה, ושמה דת ה' בהפך המכוון בה'. ואי נמי יתכן כוונתו שיש לחוש שדבר זה עלול להביא נזק לאמונתם של הכסילים בעצמם. כמו שמשמע קצת מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה חגיגה (ב:א, מהד' ר"י קאפח עמ' שעז): 'שההמון אי אפשר להם להבין אותם הענינים... וכשישמעם הפתי תשתבש אמונתו ויחשוב שהם סותרים את האמת, והם האמת', וכן יש קצת משמעות כזו בדברי רבנו בספר המספיק בפרק על השלמת הדיבור על חובות התפלה (מהד' דנה עמ' 169-168):

ולשונות החכמים ז"ל על חיוב ההסתרה בעניינים הדקים וסודות התורה מרובים... ואין זה משום צרות עין כלפי כלל ישראל וכוונה מצד הנבחרים להיות נבדלים באמצעותם על פני הצבור, משום שזו מידה משובשת מצד השכל והמסורה ואסורה מצד ההלכה, כי התורה ציוותה בההיפך ממנו, 'ואהבת לרעך כמוך'^{טו}, אלא משום שסתרי תורה כמעשה בראשית ומעשה מרכבה ומה שקרוב אליהם מבחינת חוסר הבהירות והדקות, רוב המחשבות שאינן מורגלות בלימוד חלשות מכדי להשיגם, ואם יוטל על המחשבה מה שאינה מסוגלת להבינו חוששים משיבושה ומפני הבנתה ההיפך מהכוונה, כפי שקרה לאלישע אחר^{טז}, שהעניין בדבר שיבושיו הביאו לידי כך שקיצץ בנטיעות.

ואולם נראה לי שמדברי רבנו בתשובותיו (סי' ל, מהד' פריימאן-גויטיין עמ' 39) אנו למדים שגם בלא חשש קיצוץ בנטיעות, טעמא רבא אית ביה בחיוב ההסתרה

טו. קל להיווכח שהבסיס להתבטאות זו הוא לשון הרמב"ם שכתב בהאי עניינא בהקדמת פירוש המשנה (מהד' ר"י שילת עמ' נב): 'ולא עשה זה - חלילה לאל - לצרות עין מאתו בחכמה, ורצונו להיות למעלה מהם, הואיל ואלו המדות מגונות באחד מהטפשים, וכל שכן באנשים גדולים'.

טז. הכוונה למסופר בגמ' חגיגה (טו): על אלישע בן אבויה, ושם הוא נקרא 'אחר' סתם, אבל הוא נקרא 'אלישע אחר' בעוד מקורות קדומים כירושלמי חגיגה (ב:א, ט:). ואפשר שכך היתה בגירסת הבבלי לפני הרמב"ם, שכך קורא אותו בהקדמת פיה"מ ובפיה"מ חולין (א:ב) ובמור"נ (א:לב), וכך מצינו לעוד מחברים במשך הדורות, עי' לרי"ש שפיגל במאמרו 'הכיצד נזכר אלישע בן אבויה במשנה' בתוך ספר 'מאורות ליהודה' (עמ' 374 הערה 40).

י רבנו אברהם בן הרמב"ם

לסודות האלהיים, והוא שכך הוא כבודו של מקום שלא יגלו מסתורין שלו אלא לאלו העומדים בסודו, ולא ישיחו בהם יושבי שער, וז"ל רבנו שם:

במצבי הנבואה יש סודות שאינם מובנים, ומה שניתן להבין מהם אסור לגלותו כיצד אירע - כבוד אלהים הסתר דבר (משלי כה:ב).

ויש לציין שתפיסת רבנו בזה, כמו גם ביאורו על הפסוק הנזכר שמן הראוי להסתיר סודות אלוהיים מאלו שאינם ראויים להם¹², יסודותם בדברי הרמב"ם, שגם הוא ציטט פסוק זה במו"נ (ב:כט בסופו, מהד' שורץ עמ' 359) בהקשר דומה, וז"ל שם:

אלא חובה להתבונן בהם (=בפשטי הכתובים המדברים במעשה בראשית) בשכל לאמיתו לאחר שיהיה שלם בחוכמות המופתיות וידיעת הסודות הנבואיים. אבל כל מי שיודע דבר מזאת אין ראוי לו לגלותו, כפי שהבהרתי כמה פעמים בפירושו למשנה. ובפירוש אמרו (בראשית רבה ט:א): מתחילת הספר ועד כאן - כבוד אלהים הסתר דבר.

כוונת המקרא לעומת פשוטו של מקרא

במבוא שהקדמנו לכרך ראשון הארכנו בבירור גישתו הפשטנית של רבנו, ושם נתבאר שדרכו כדרך קדמוני המפרשים שפשוטו של מקרא היה נר לרגלם ואור לנתיבתם. משכך, טבעי הדבר שהרעיונות העמוקים והסודות שבתורה, אינם כאלו של דורשי רשומות ובעלי אגדות, אלא הם רמזים המשולבים היטב בפשטי המקראות. אבל עם זאת חשוב לציין שיש ורבנו עצמו מעיר על השוני בין דרכם של אלו שצעדו באופן בלעדי בדרך הפשט, ובין דרכו הוא, הרואה באור חיובי את המאמץ לשלב לתוך ביאור הפשט גם כוונות שעמדו עליהם בעלי הדרש, כשניתן לקיימן בתוך מסגרת הפשט הרחב. והשוה בכגון זה דברי רבנו בפר' בשלח:

אמרו רבותינו ז"ל שהים השליך אותם אל שפתו אחרי שנטבעו כדי שיהיה בטחונם של ישראל שלם. ואין זה סותר למאמר צללו כעופרת במים וג' וטבעו וזולתו, כי אותו מאמר הוא תיאור אותה

12. המפרשים ביארו שם באופנים שונים, עיין עליהם, והשוה מש"כ ר' יוסף ן' נחמיאש בביאורו לשם: 'ואולי מפסוק זה דקדקו להסתיר הנסתר ולכתוב השאר'.

הטביעה, וזה כאן בוירא הוא תיאור אופן הניעור. ואילו עמדנו עם פשוטו של מקרא היינו מפרשים אותו כמו שאמר בן עזרא ז"ל.

דברי רבנו מדברים בעד עצמם, והם מלמדים אותנו שבניגוד לדרך הראב"ע שמבאר רק לפי הפשט ולא נתכוון כלל להתאים פירושו למדרשי רז"ל, במדה מסוימת משתדל רבנו להכליל בפירושו מדרשי חז"ל כשאינם נוגדים את הפשט, ואף נרמזים הם בפשטות לשון המקרא.

העמידה על 'כוונת המקרא' בנוסף לעמידה על 'פשוטו של מקרא', גם הניעה את רבנו לנקוט עמדה מאוזנת באשר לנסים שבמקרא. אחת מעקרונותיה של אסכולת הפשט היא הדרישה שיתאימו ביאורי הכתובים עם המושכלות ועם ההגיון. זה גרם ללא מעטים מפרשני אסכולה זו לנסות למעט בנסי המקרא, ולהשתדל לפרשם באופן טבעי ככל האפשר. מאידך, רבנו טוען שכשכוונת המקרא לתאר אירוע נסי, אין שום הצדקה לפרשו באופן טבעי, וז"ל רבנו בתשובותיו (סי' לט, מהד' פריימאן-גויטיין עמ' 44):

הנסים אין לפרשם בדרך העברה^ח, אלא כל נס הנזכר בתורה או הנכתב על ידי הנביאים קרה כמו שנאמר.

ועל דרך זה תמצא לרבנו בפירושו בכמה מקומות. הארכנו בזה בהערות לפר' וארא (שמות ט:ג) ובפר' כי תשא (שם לד:י), ושם השווינו בין שיטת רבנו לשיטת הרמב"ם בענין זה ע"ש, וכן כתבנו מזה בהערות למאמר רבנו על הדרשות (במהדורתנו עמ' כ-כא), וכאן נקצר^ט.

מוסר לבעלי התורה

מטרה נוספת עמדה לנגד עיני רבנו בביאור הכתובים, והוא לציין הלקח שעלינו להפיק מסיפורי התורה. וכבר ייחדתי הדיבור בזה בהערות לפר' בראשית (בד"ה א' מסגולותיה המיוחדות), ושם הבאתי מדברי הרמב"ם במו"נ (ג:ג): 'דע כי כל

יח. במקור: 'מא תאול', וכבר הערנו במבוא לשיטת פרשנותו של רבנו על שימושו של רבנו במונח 'תאול', כהגדרה לביאור בכתוב מעבר למוכנם הפשוט של המלים.

יט. וראה מש"כ עוד בזה להלן (הערה צא).

יב _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

סיפור שתמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה, אם לאמת דעת שהוא פינה מפינות התורה או לתיקון מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס'. עוד הבאתי שם מדברי רס"ג שקדמו בשיטה זו, ויש להשוות לכאן דבריו בהקדמותיו לפירושו על התורה, ראה פירושו לבראשית (מהד' צוקר עמ' 171), וראה אשר האריך בזה א' שלוסברג במאמרו 'דרכי החינוך ע"פ רס"ג' בספר 'יובלי אהבה' (ירושלים תשע"ז, עמ' 57 ואילך).

כמו כן צויין בהערה שם, שדגל רבנו בשיטה זו גם לאורך ספר המספיק, והבאתי מספר דוגמאות לכך^{כא}. להלן דוגמאות מלשונות רבנו בהן הוא מדגיש הלקח המוסרי שעל בעל התורה^{כב} להפיק מסיפורי הכתובים:

♦ ומזה יש ללמד מוסר שאם איש דוגמת יעקב היה מנקה את עצמו מן הספיקות והחשדים, כמה ראוי לזולתו להזהר מזה. (בראשית ל:ג).

♦ בזה מוסר לבעלי התורה שלא יתרשלו בשמירת הנשים. (שם לד:א).

כ. באשר לדברי הרמב"ם המורים על ענין זה ראה גם מו"נ ג:יג (במהד' שורץ עמ' 464 ובהערה 38 שם). בין האחרונים יש למנות את הספורנו שדגל בשיטה זו בייחוד, והיטיב אשר דיבר בזה בהקדמת פירושו ע"ש.

כא. יש להוסיף על דוגמאות אלו גם הציטוט המובא על ידי רבי אברהם בן שלמה התימני בפירושו לנביאים ראשונים (שופטים, מהד' ר"י קאפח עמ' קנו) בענין מעשה שמשון: 'אמר ר' אברהם החסיד ז"ל, פרשת שמשון הארוכה המפורטת אינה לעצם הספור במה שאירע בלבד, אלא להועיל דעה גדולה רמוז עליה בתורה באמרו וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל, והמשכה בדברי הנביאים האומרים כי לא בכח יגבר איש וכן לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה רוצה ה' את יראיו'. מובאות אחרות מר' אברהם החסיד בפירוש ראב"ש התימני מלמדות אותנו שרבנו הוא ניהו ר' אברהם החסיד [ראה מאמר על האגדות לרבנו, מהדורתי עמ' טו], וכמו ששיער לנכון בספר 'אהל דוד' (ששון) עמ' 57, וכנראה שמדובר בציטוט מחלק אבוד של ספר המספיק לרבנו. מובאה זו מצטרפת למקרים המלמדים שזו דרך עיקרית לדעתו של רבנו, להפיק לקח מוסרי מסיפורי התנ"ך.

כב. במקור: 'מתשרעין', והוא ביטוי נפוץ בדברי רבנו שמוכנו אלו שהתורה שייכת להם. נמשכנו בפנים אחר המהדיר שתירגמו תמיד כ'בעל התורה', ויש לדעת שבמקורות שונים מובנו בני דת, או מאמין בדת, השווה מילונייהם של פרופ' בלאו (עמ' 334) ופרופ' פרידמן (עמ' 909).

- ♦ העיד הכתוב שהיה יוסף עושה חובתו באמונה שלימה כראוי כדי ללמד מוסר לבעלי התורה. (שם מז:יד)
- ♦ נראה שהכוונה בסיפור זה לבאר בו לבעלי התורה שאין ראוי להתחתן אלא אחר בדיקה ובחינה. (שמות ב:כא)
- ♦ ולא נכתב כל זה אלא כדי ללמוד ממנו דרך נימוס. (שם יח:ז)
- ♦ ונלמד מסיפור זה דרך הענוה קבלת בעל התורה האמת גם ממי שהוא פחות ממנו^{כז}. (שם יח:כד)

ערכם המוסרי של אישי המקרא

דומה שהנסיון ללמוד לקח מסיפורי התורה ומתיאורי גבורי התורה, הניע את רבנו לחקור ולפרש מעשי האבות על פי תכונות ורגשות שהוא מייחס להם על פי הבנתו בפשוטו של מקרא. מבין רבותינו האחרונים אנו שומעים לא פעם התנגדות לדרך זו, בחושבם שדרך זו מסוכנת ליפול בפח יקוש בהמעטת כבוד אבותינו הקדושים^{כז}, אבל רבנו אחז צדיק דרכו מתוך שכנוע שיש מובן פשוט לתיאורי וסיפורי התורה, ושגם רובד זה ניתן לנו להבין ממנו את הלקח שיש בו. ראה אשר הארכנו בענין זה בהערות לפר' וישב (עמ' תמו הערה טו), ולא נכפיל הדברים כאן, ורק נוסיף שלכאורה יש מעין תקדים לשיטת רבנו במה שכתב הרמב"ם בהל' שוטה (ג:ב):

ואומרין לה, בת', הרבה קדמוך ונשטפו ואנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן ונכשלו, ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו, ומעשה

כג. וכמה נאים הדברים כשהם יוצאים מפי עושיהם, השוה לשון רבנו בתשובותיו (סי' קז, מהר' פריימאן-גויטיין עמ' 191): 'אבל אפילו לו השיב עלינו הקטן שבתלמידינו באמת, הודינו לו, כמו שציוו נושאי קבלת הדת עליהם-השלום והוי מודה על האמת, וזהו מה שהתנה הכתוב בדייני ישראל: אנשי אמת'. בענין זה ראה גם מה שכתב רבנו במאמר על הדרשות ועל האגדות (במהדורתי עמ' לא-לב) ומה שצויין בהערות לשם.

כד. השוה לשון הג"ר אהרן קוטלר ב'אוסף חידו"ת' (עמ' תג) שכתב שיש ללמד תשב"ר שהאבות היו נקיים מכל שאיפה ורצון עצמי, וע"ש עוד בהמשך המאמר מה שהאריך עוד בנושא זה. ובקשר לזה נציין משא ומתן מעניין בהתכתבות שהתקיימה בין הרבנים ניסן וואלפין ועמנואל פלדמן בירחון 'פעילות יהודית' (Jewish Action, חורף תשס"ג) ע"ש.

ראובן בפלגש אביו על פשטו, ומעשה אמנון ואחותו, כדי להקל עליה עד שתודה.

מתוך הציטוט לא ברור האם סבר הרמב"ם אליבא דאמת שלפי פשוטו של מקרא חטא ראובן, ע"ש בכס"מ, וראה מש"כ בזה בהערות לפירוש רבנו בפר' ויחי (מ:טד), אבל די ברור שסבר הרמב"ם שלצורך הקנאת מוסר התורה ולהמריץ את האשה להודות, אנו משתמשים אף בלקח הנלמד מפשוטו של מקרא בניגוד למדרשי רז"ל.

ומענין לענין, כאן המקום לציין שיטתו היחידאית של רבנו שלא מצינו לו בה חבר עד לדורות האחרונים - עת שנפוצה בבית המדרש השיטה הסלבודקאית - התופסת את כל אישי המקרא, לרבות גם אלו שתוארו במדרשים כרשעים ועושי עוול, כאנשים בעלי שלימות וערך רוחני גבוה. בכתבי הסבא מסלבודקה וחתנו הג"ר אייזיק שר נתבארה שיטה זו בהרחבה^כ, ושם גם ניסו למצוא לה סימוכין בביאורים מחודשים במקורות^כ, אבל קשה למצוא מקור מפורש התומך בשיטה זו מבין הראשונים, ורק בדברי רבנו אנו מוצאים אותה במלוא היקפה^כ. כך אנו קוראים בפירושו לתורה על הערכתו לישמעאל כבעל מעלה בפר' וירא (בראשית כא:יד) ופר' חיי שרה (שם כה:ז), לגבי אליעזר עבד אברהם בפר' חיי שרה (כד:ב) ולגבי עשו בפר' תולדות (כה:כט). וכן אתה מוצא אצל רבנו שדור המדבר נחשב אצלו כדור הנעלה ביותר מאז מעולם בפר' בראשית (ב:א), וראה מה שצויין בהערות באלו המקומות^כ, והשווה מש"כ בפר' תולדות (כה:כט, במהדורתנו עמ' רמח הערה סג). כך גם יש בספר המספיק בפרק על הענווה (הוצאת פלדהיים עמ' 116) באשר לקרח ודתן ואבירם ע"ש.

כה. ראה בייחוד בס' 'אברהם אבינו' להג"ר אייזיק שר, ובדורנו זכינו לשמוע כן פעמים רבות בדברי תלמידו המבוקה הג"ר אביגדור מיללער שתמיד דגל בשיטת רבותיו בספריו ובהרצאותיו.

כו. מה שאף גרר בעקבותיו התנגדות החזון איש, ראה מה שציינתי בהערות לפר' בראשית (עמ' קיג הערה קלה).

כז. ונראה שיש תקדים לזה בביאורו הארוך של רס"ג לשמות (מהד' רצהבי עמ' קכד) ע"ש, וראה אשר בירר במנהג הגאונים בזה פרופ' ירחמיאל ברודי בס' 'ציון - בין הפרת לחידקל' עמ' 310).

כח. וכן הערתי בעוד מקומות כמו בפר' ויצא (כט:א) ע"ש.

היו שחשבו ששתי הגישות האלו - המבט ה'אנושי' על אבות האומה מחד והאדרת מעלת 'רשעי' המקרא מאידך - סותרות זו את זו, לפי שאם גם רשעי המקרא כמו עשו היו חשובים בעלי שיעור קומה במדרגה רוחנית, אין זה אלא שהשראת אבותינו הקדושים היתה כל כך חזקה עד שגברה אפילו על אלו שלא הלכו בשורה אתם, ולכן ברור שאבותינו הקדושים עצמם היו נשגבים מבינתנו ואין ערוך לגדולתם ומעלותם הרוחנית^{כט}. ואמנם נראה שרבנו רוח אחרת היתה עמו. לא המבט המוסרי והאמונה בקדושת האבות דחפו אותו לעמוד על שיטתו אודות מעלתם הרוחנית של אישי המקרא, אלא אדרבה קביעתו שפשוטו של מקרא מכיל את הלקח שעלינו להפיק מן הכתובים, הובילה אותו לשיטתו שעלינו להבין מעלת אישי המקרא ממה שמסופר עליהם במקרא, ולהבין אותם כפי שניתן להבין אותם כפי פשוטו. משכך, יכול היה רבנו להפריד בין התיאור המדרשי לאנשים כמו עשו, המצביע עליו כרשע גמור, לעדות המקרא המציגה תמונה ממנו כבעל שלימות מסויימת^ל.

לימוד לקח מוסרי ממצוות התורה

גם מן הראוי לציין כאן, שמה שהבאנו מדברי הרמב"ם באשר לתועלת שבסיפורי התורה ליישר הדעות והאמונות ולהקנות מדות טובות, נכון הוא לא רק באשר לסיפורי התורה, אלא גם באשר למצוות התורה, וכלשונו בסוף הלכות תמורה:

וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים.

כט. וכע"ז טען הג"ר אהרן קוטלר במאמרו הנ"ל ע"פ השיטה הסלבודקאית שבה דגל ע"ש. ל. וראה מש"כ בפר' תולדות (כה:כט) על דרך רבנו בהבנת מאמרי חז"ל המאשימים את אישי המקרא בפשעים שאינם כתובים בפירוש, שלשיטת רבנו הרי זה ברוח מאמרם (שהביא רבנו בפר' בשלח, שמות יד:יא, וע"ש בהערות) אשר לפיו 'כל שאתה יכול לתלות ברשעים תלה', וצייננו שם לדברי מוהר"צ חיות בחיבורו 'מבוא התלמוד' (פרק כ, בתוך 'כל כתבי מהרצ"ח', כרך א עמ' שכב-ה) שביאר כן והאריך בנושא טובא ע"ש (וכע"ז כתב מהרצ"ח בהגהותיו לסוטה לו:). והראוני שהגאון בעל ה'לשם' תפס עליו בזה בספרו ב'דרושי עולם התורה' (ח"ב דרוש ד ענף יט סי' ו, עמ' 161) והסיק שבאמת 'לא דרשו רז"ל כרצונם ח"ו, אלא רק ברוח ה' אשר דיבר במ ומסוד ה' ליראיו' ע"ש.

ובכגון זה האריך לפרש טעמי המצוות בחלק שלישי מן המורה, תוך שהוא משים דגש על היות המצוות מכוונות לתיקון הדעות וליישר המעשים. בדרך זו הלך רבנו אחריו, וכך אנו מוצאים בפירושו הנוכחי, כשהוא מבאר בטעמי הדינים והמצוות הלקח המוסרי הטמון בביצועם.

♦ יש בו מוסר לאנשים בגודל עון הרציחה, עד כי יעניש עליו גם את החי שאינו מדבר. (שמות כא:כח)

♦ וקח מזה שהטעם במצוה זו וכיוצא בה לא רק החמלה על בעל הנכסים, אלא כדי שהעוֹזר ירכש מדה טובה (שם כג:ד)

♦ ואע"פ שיש בזה רחמנות לעניים, גם יש בו תועלת גדולה לעשירים בעלי השדות בזה שהוא מרגילם לתכונת הנדיבות ומאמן אותם לפרישות, כמו שביארנוהו בספר המספיק. (שם כג:יא) לא

ב. פירוש התורה בהשראת רוח קודשו של הרמב"ם

ברא כרעא דאבוה

היתלותו של רבנו באביו הרמב"ם היא הרבה מעל ומעבר לאיזכורים מפורשים בהם מביא דברים שאמנם או כתבם אביו הגדול לב. פשוט וברור שאת עיקר לימודו קיבל רבנו מאביו, ולכן בדרך כלל יש התאמה גמורה בין שיטתו לשיטת

לא. והארכנו עוד בזה בהערותינו לשם ע"ש.

לב. והנה המקומות מתוך רשימות מפתחות שרשם הג"ר שלום שפיץ נר"ו לעצמו: בראשית: א:כה(2), א:לא(4), כב:א, כח:כ, לב:ג (ממו"נ, ורבנו חולק עליו), לג:ה, לו:לב. שמות: ג:יד, ד:יד, ד:כה, ר"פ וארא, ו:יג, יד:כא, יט:ו, יט:כא, כ:כב, כב:כא, כד:יב, לב:א, לב:לג (מעתיק מאת אבא מארי), לב:לד (שמעתי מפיו), לג:כב, לד:ח. כחמשה עשר מובאות אלו אינן ידועות לנו מכתבי הרמב"ם, ויש לנו להניח שהן מתורה שבעל פה שקבל רבנו מאביו, אע"פ שרבנו לא פירש כן אלא לגבי שלשה מהן. כ"ה גם דעת ר"ש עפפנשטיין במסתו על תולדות רבנו (בגרמנית, ברלין תרע"ד), מאידך גיסא, רא"י וינזברג במבואו לדפו"ר ובמאמר קצר שפירסם ב'דין וחשבון הקונגרס העולמי למדעי היהדות' (תשכ"א, עמ' 120-121) טוען

(ב:כה) וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים:

וידע - יש בו טעם מטעם ההבטה - כמו שאמר וירא, וטעם ההשגחה - נגזר מן יודע יוי דרך צדיקים (תהלים א:10) מ^ג, וזה טעם מאמר המתרגם ואמר במימריה למפרקהו^מד.

(ג:ב) וַיֵּרָא מְלֶאכֶד יְהוָה אֵלָיו פְּלֶבֶת אִשׁ מִתּוֹךְ הַסֶּנֶה וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֶּנֶה בַּעַר בָּאֵשׁ וְהַסֶּנֶה אֵינְנו אֶכְלִ:

וירא וג' אליו וג' - אמרו שזה דוגמת שעבוד ישראל, שזולתם יאבד בשעבוד כמותו או אפילו בפחות ממנו, אבל הם קיימים ואינם אובדים^{מה} מו.

מג. כתב המהדיר שלא ידע מה ראה מייתי רבנו משם, וציין לד' הרמב"ן בבראשית (יח:יט) שכתב שענין הידיעה היא ההשגחה ע"ש. וברור שרבנו מפרש הפסוק לומר שה' משגיח על דרך הצדיקים להיטיב להם, וסיפא דקרא יוכיח - 'ודרך רשעים תאבד'. וכן פירש הרד"ק בפירושו לתהלים שם: 'ופרוש יודע - מכיר ומשגיח להיטיב להם', וע"ש כמה דוגמאות לכך, וכעין זה כתב בפירושו לספר נחום (א:ז). כיוצ"ב האריך ר"ש ן' תיבון בפירוש פסוק זה ב'מאמר יקו המים' שלו (פרעסבורג תקצ"ז, עמ' 62-61), וגם מצאתי לתלמיד הרשב"א - רבי יעקב סקילי - שפירש כדברי רבנו בספרו 'תורת המנחה' (דרוש טז לפר' וישב, ירושלים תשי"ס, עמ' 8-117) וז"ל: 'כי יודע ה' דרך צדיקים וגו' - כלומר שההשגחה היא בצדיקים ובחסידים, שהשמירה והידיעה היא ההשגחה'.

מד. ר"ל ש'יודע' כאן סובל שתי ענינים: א. להכיר בנעשה - וזהו טעם הבטה. ב. השגחה מיוחדת - והיינו שתיכנן הקב"ה השגחתו המיוחדת עליהם לגאלם. וצריך לדעת למה הוצרך לטעם הראשון, כיון שכאן נאמר גם וירא וגם וידע, ובשביל המשמעות הראשונה לא היה הפסוק צריך לכפול דבריו. והיה מקום לפרש כוונתו שבעלמא יש בו ב' הוראות וכאן מובנו כהוראה השנייה, אמנם להלן (ג:ז) מבואר שלכל הפחות יש בו הטעם הראשון, ועי' מש"כ שם. ונראה שר"ל ש'וירא' הוא יותר מעשה טכני, ו'יודע' היא תוצאה של הראייה, שהדבר הנראה בעינים יהיה קיים בלבו ובדעתו.

ומה שסייע רבנו מאונקלוס כטעם השני, לכאורה כוונתו מתיבת 'למפרקהו^ן', המורה שהיתה כאן השגחה מתוכננת לגאלם. וראה ספר פרשגן שכתב בדעת אונקלוס שבאומרו 'במימריה' כוונתו להשגחת השי"ת, ואולי גם זה נכלל בכוונת רבנו כאן.

מה. כעין זה במדרשם ז"ל (שמו"ר ב:ה): 'ולמה הראה לו הקב"ה למשה בענין הזה, לפי

מאמר מתוך הסנה - טעמו ששמע משה את הקריאה מתוך הסנה^{מז}.

זזה יש בו רמז כפי מה שנראה ממנו בענין ההתגלות^{מח} בלבת
אש^{מט} - וכבר נאמר עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט (תהלים

שהיה מחשב בלבו ואומר שמא יהיו המצריים מכלין את ישראל לפיכך הראהו הקב"ה
אש בוערת ואיננו אוכל, אמר לו כשם שהסנה בוער באש ואיננו אוכל כך המצריים
אינן יכולין לכלות את ישראל'. ובספר תורה שלמה כאן (אות סב) ציין להרבה מקורות
מקבילות ע"ש.

מו. והשוה פירוש רבנו להלן סוף פרשת פקודי: 'אש זו אינה אש יסודית, ולא מורכבת
מן היסודות, אלא אור נברא בוער במראהו דומה לאש [...], ואותה האש אינה שורפת
אלא כמו שנאמר בסנה (שמות ג:ב) הסנה בער באש והסנה איננו אכל, והבן זה'.

מז. ר"ל שאין המילים 'מתוך הסנה' מבטאים מקום ההתגלות מצדו יתעלה ששום מקום לא
יכללהו, אלא הם מראים מקום ההתגלות מצד המקבל, דהיינו שנרמה לו למרע"ה שהוא
ראה ושמע מתוך הסנה [ואולי מקומה הנכון של פיסקא זו היא להלן (פסוק ד) על 'ויקרא
אליו אלהים מתוך הסנה', שכן מתייחס רבנו לקריאה ששמע, ולא דוקא לראיה שראה, אבל
המשך פירושו מתייחס כנראה על מראה השכינה בלבת אש מתוך הסנה, וצ"ע].

מח. במקור: 'והדי'א פיה אשאר'ה מא ילוח מנהא לאיח פי אלתיג'לי' (בתרגום המהדיר: וזה יש
בו רמז קצת ינצנץ ממנו נצנץ בגילוי השכינה).

מט. חשב המהדיר ש'בלבת אש' הוא תחילת פיסקא אבל לכאורה אי"ז נכון. ככלל, דברי רבנו
כאן קצרים מאד וקשה לעמוד על סודו, אבל עכ"פ נראה שמתמקד רבנו על זה שנדמה המלאך
למרע"ה בצורת אש בוערת, ועל זה מביא מקראות המתארות מלאכים שמתדמים בדמות אש.
יצויין שביאור זה מתאים יותר לאונקלוס שתירגם: 'בלבת - בשלהובית', וכן הוא לביאור
הראשון שהביא ראב"ע: 'יש מפרשים בלבת אש בלהבת אש, והנכון בעיני כי פירושו
בלב האש', שכן לפירוש השני אין הכתוב מתאר את דמות המלאך אלא את מקומו בתוך
האש. ואמנם גם הרמב"ם במורה נבוכים (א:לט) בדברו אודות המשמעויות השונות של תיבת
'לב', ביאר כדעת ראב"ע: 'וכאשר היה זה האבר באמצע הגוף, הושאל לאמצע כל דבר,
עד לב השמים, בלבת אש', ועם כל זה לא נמנע אח"כ (ב:ו) מלהוכיח מפסוקנו שנראה
המלאך למשה בדמות אש: 'ומהם מי שיראהו אש - וירא מלאך ה' אליו בלבת אש', ובעל
כרחך ששניהם בכלל פירוש הכתוב, שנראה אליו מתוך האש ושמראהו כמראה האש.

[אציין שנראה שרש"י שילב את ב' הפירושים שהביא ראב"ע: 'בלבת אש - בשלהבת אש
לבו של אש כמו לב השמים', ולא ביאר להדיא שפירושים שונים הם. שוב ראיתי להר"ק
כהנא בס' 'חקר ועיון' (ח"א עמ' קה) שעמד על התופעה שיפרש רש"י ב' פירושים שונים

קד(ד:)¹, ונאמר ומראהו כמראה אש (ע"פ יחזקאל א:כז, מ:ג), ואלה סודות גדולים - ומי עמד בסודו (ע"פ ירמיה כג:יח).

ברצף בלי הבחנה, ובתוך הדוגמאות מנה גם פירוש זה ע"ש. אמנם המהר"ל ב'גור אריה' הבין שהכל פירוש אחד מלשון 'לב', ע"ש].

נ. ראיית רבנו מהכתוב 'משרתיו אש לוהט' היא ע"פ הבנתו בכתוב, שבין המלאכים המשרתים אותו יתעלה נמצא גם כאלה שהם בדמות אש לוהט. פירוש זה מתאים למבואר בדברי רבנו בפירושו לבראשית (סוף פ"א) ב'הערה בענין המלאכים', שמה שנאמר בתחילת הפסוק 'עושה מלאכיו רוחות' היינו 'עושה מלאכיו מהרוחות' נור"ל שהמלאכים הם בדמות רוח, בדומה לסיפא דקרא 'משרתיו אש לוהט', ועל דרך זה פירש המאירי בביאורו שם, ולא 'עושה רוחות להיות מלאכיו'. וראיתי שגם רס"ג ציטט פסוק זה ב'אמונות ודעות' (כ:יא, מהד' הר"י קאפח עמ' קה) באותו המובן, וז"ל שם: 'וזה שתמצא את הכתובים קוראים אותו מלך, ועושים את בני אדם לו עבדים, והמלאכים לו משרתים - כאמרו ה' מלך עולם ועד, הללו עבדי ה', משרתיו אש לוהט', וכן ראה מש"כ רס"ג בפירושו הארוך לבראשית (מהד' צוקר עמ' 220 והערה 54 שם).

אמנם אין זה כדברי רוב המפרשים על אתר, שביארו כוונת הפסוק שהרוחות והאש נבראו לשמש את קונם והם משרתים אותו, ואין מדובר במלאכים כלל (וכן פירשו ספרי החקירה מתקופת הראשונים כמו 'חובות הלבבות' א:ו, מהד' הר"י קאפח עמ' נו, וכמו 'ספר הכוזרי', ה:י, מהד' שורץ עמ' 275-276 ע"ש).

ונראה שכתב רבנו כן בעקבות הרמב"ם שהביא במורה נבוכים (א:מט) מדברי המדרש (ב"ר כא:ט) המתאר את המלאכים, ומתבאר ממנו כעין דברי רבנו: 'ובבראשית רבה אמרו 'להט החרב המתהפכת' - על שם משרתיו אש לוהט, 'המתהפכת' שהם מתהפכים, פעמים אנשים, פעמים נשים, פעמים רוחות, פעמים מלאכים'. וכן השוה לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה (ב:ד): 'ומהו זה שהנביאים אומרים שראו המלאך אש ובעל כנפים, הכל במראה הנבואה ודרך חידה [...], ואינו אש אלא משל וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות' - וברור שכוונת הרמב"ם לסוף הפסוק 'משרתיו אש לוהט', וכביאורו של רבנו כאן (ודלא כפירוש המפרש לשם שביאר כפירוש הרגיל הנ"ל, והיטב כתב עליו ר"ד עראמה בהגהותיו שפירושו אינו ענין לדברי הרמב"ם, והג"ר צדוק הכהן טען לזכות המפרש בספרו 'אוצר המלך' בהשמטות לשם שכוונתו להשיב על הרמב"ם שאין הכרח לפירושו, אבל לבד שאי"ז נראה בכוונתו גם אין בכך טענה על הרמב"ם שפירש פירוש הנראה לו והמעוגן במקורות שלפניו). ואמנם לפלא, שהרי עוד כתב במורה נבוכים (ב:ו): 'וכבר ידעת שענין מלאך - שליח, וכל עושה מעשה מצוה הוא מלאך [...]. עד שהיסודות יקראו גם כן מלאכים 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט'', ועולה מכאן שביאר כדברי הראב"ע ויתר המפרשים, ובניגוד לפירושו

(ג:ה) וַיֹּאמֶר אֶל תִּקְרַב הָלֶם שֶׁל נְעֻלְיָהּ מֵעַל רִגְלֶיהָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אֲדַמֶּת קִדְשׁ הוּא:

אדמת קדש - מפני גילוי השכינה שם ולחישת סודה, או מפני שהוא מוכן לאותו הכבוד בידיעתו יתעלה מתחלה, כמו שאמר יעקב על בית אל מה נורא (בראשית כח:יז)א.

(ג:ז) וַיֹּאמֶר יְהוָה רְאֵה רָאִיתִי אֶת עֲנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֵת צַעֲקוֹתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נְגֻשָׁיו כִּי יָדַעְתִּי אֶת מַכְאֲבֵיו:

ראה ראיתי - מתאים למאמריג וירא אלהים (לעיל ב:כה).

ואת צעקתם שמעתי - מוסב על מאמריג וישמע אלהים את נאקתם (לעיל ב:כד).

ומאמר כי ידעתי - מוסב על מאמר וידע אלהים (לעיל ב:כה)ג.

במקומות הנזכרים. ואולי סבר הרמב"ם שב' הפירושים ישנם, ופירש בכל מקום לפי הענין שעסק בו.

נא. ראה לעיל (שם) שביאר רבנו שיעקב התלונן על עצמו שלא הכין עצמו להרגיש את קדושת המקומות המקודשים, ושם בארנו דעת רבנו שטמונה איזו קדושה במקומות מסויימים המוכנים במיוחד לקדושה עילאית. וכאן ביאר רבנו שמה שאמר המלאך על מקום הסנה ש'אדמת קודש הוא', היינו או מפני שעתה יש בו גילוי שכינה, או מפני שהוא מקום המיוחד כבר לפני כן להשראת שכינה כמו בית אל.

נב. במקור: 'מטאבק לקול' (בתרגום המהדיר: נמשך עם מאמר), והשוה מילונו של פרופ' פרידמן (עמ' 320).

נג. במקור: 'מנטבק עלי קול' (בתרגום המהדיר: נמשך עם מאמר), וכן בסמוך, ויתכן שגם כאן יש לתרגם ככפיסקא הקודם, והשוה מילונו של פרופ' פרידמן (עמ' 319-320).

נד. צ"ב, שלעיל שם ביאר רבנו ענין נוסף ב'ידע אלהים' על פי תרגום אונקלוס, שעניינו הוא ייחוד השגחתו יתעלה בהם בכוונה להצילם, וכוונה זו אינה מתאמת לנאמר בפסוק זה 'ידעתי את מכאביו'.

(ג:יד) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי
יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

כמו שידוע תרגם ר' סעדיה ז"ל אהיה אשר אהיה - 'אלאזלי אלד'י
לם יזל' (=הקדמון שלא פסק). [והתרגום היותר נכון שיתורגם 'אלאזלי
אלד'י לא יזאל' (=הקדמון שאינו פוסק)] וכזה מצאתי לו בפירושו הארוך,
שהרי אהיה רמז לקדמוניות שאין לה ראשית, ואשר אהיה רמז
לתמידיות ונצחיות שאין לה אחרית^{יה}. ובאמת ענין הקדמוניות בעבר
דבוקה בו התמידיות לעתיד^י, אמנם אע"פ כן התרגום היותר נכון הוא
מה שהזכרת^י.

נח. כבר הפנה המהדיר לדברי הרמב"ן שכתב: 'ועוד דרשו (שמו"ר ג:ו) רבי יצחק אמר,
אמר לו הקב"ה למשה אמור להם, אני שהייתי ועכשיו אני הוא ואני הוא לעתיד לבא,
לכך כתוב כאן אהיה שלש פעמים. וביאור דעת רבי יצחק, כי בעבור שהזמן העובר
והעתיד כלו בכורא בהוה כי אין חליפות וצבא עמו, ולא עברו מימיו כלום, לפיכך
יקרא בו כל הזמנים בשם אחד מורה חיוב המציאות [...] והגאון רב סעדיה כתב כי
ביאורו אשר לא עבר ולא יעבור כי הוא ראשון והוא אחרון - קרובים דבריו לדברי
רבי יצחק'.

נו. שהרי אם הוא קדמון בהכרח אינו גוף, ומאחר שאינו גוף הוא נצחי. ראה אמונות ודעות
לרס"ג (א:ב) ומורה נבוכים (א:עא).

נז. ראה בפירושי רס"ג מהד' ר"י קאפח שלא הכיר בנוסח הראשון שהעיד עליו רבנו, וכנראה
שכבר מימות רבנו תוקן התפסיר הקצר על פי הפירוש הארוך כמו שהעיר המהדיר כאן.
ואמנם מצאתי במאמרו של רשב"ח גאון 'קונטרס על שמות ה' ותארי' (ההדיר אליעזר
שלוסברג, תדפיס מתוך גליון 'דעת', חוברת 67 עמ' 10, ושם עמ' 24 הערה 162), שהביא את התרגום
הראשון שהזכיר רבנו בשם רס"ג 'אלאזלי אלד'י לם יזל' (=הקדמון שלא פסק) ע"ש. יש לציין,
שבספר 'אמונות ודעות' (ב:יג, מהד' ר"י קאפח עמ' קיד) כתב רס"ג במשפט כפול: 'אזלי אלד'י
לם יזל ולא יזול - הקדמון שלא פסק ולא יפסוק', ונראה שכן העתיקו ממנו איזה מחברים
גם כאן, שהרי כך הביאו הרמב"ן בביאורו המצוטט בהערה לפני זה.

[אגב, נראה שלא העתיק הרמב"ן דברי רס"ג מן המקור [הערבי] כאשר חשב ר' ישפה
במאמרו 'הרמב"ן והערבית' (ב'תרכ"ץ גליון נז, עמ' 85), שהרי אילו היה לו להרמב"ן פירושי
רס"ג במקורם לא היה מצטמצם כל כך בציטוטים בודדים ממנו, שהם סך הכל שמונה
מובאות (בראשית ב:ג, מ:טז, שמות ג:יג, ט:לא, יט:ז, כא:טו, ויקרא ג:ט, דברים יז:ו), ושבעה מהם

ואין בזה לא שינוי ולא חילוף ממה שהזכיר אבא מרי ז"ל (מורה נבוכים א:סג) בביאור השם הנכבד הזה שהוא מורה על מחויב המציאות, כי מחויב המציאות דבוקות בו הקדמוניות והתמידיות והנצחיות. והדיבור באלה העניינים האלהיים הנשגבים ילאה ויקצרינט.

(ג:טו) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר:

ומאמר ויאמר עוד אלהים וג' היא הודעה שניה ביחס נוסף אשר בה כבוד להם וסגוליות וחיזוק תקוה ואישור אמונתם. מפני שההודעה הראשונה באהיה דבוקה בעצמותו הנעלה אשר קצר

נמצאו בפירושו ראב"ע (זו של שמות ט: לא נמצאה בפירושו הקצר שם פסוק ל) מלבד זו שלפנינו, ומסתבר שגם פירוש רס"ג זה צוטט רבות בדברי המפרשים - כמו שמשמע מלשון רבנו: 'כמו שידוע תירגם רס"ג וכו'', וכן השוה 'מחברת' מנחם ן' סרוק בשרש 'אהיה' (לונדון תרי"ד, עמ' 18) שהביא דעת רס"ג בשם 'הפותרים'. וראיה נוספת, שבשני מקומות (בראשית ב:ג, שמות ט: לא) הביא הרמב"ן דברי רס"ג מפי מובאות בשמו בלשון 'ואמרו בשם הגאון רב סעדיה', ולא הביא מהמקור. ולכן נראה שבדרך כלל לא היו לפני הרמב"ן פירושי רס"ג במקורם, והשוה לשונו בסוף חיבורו 'שער הגמול' שכתב: 'ושוב מצאתי לגאון רב סעדיה בפירושו לספר דניאל וכו'', ומשמע שרק באקראי נתוודע לפירושו זה].

נח. כבר נתבאר כן בדברי הרמב"ם עצמו (שם) שכתב: 'ובא באור הענין ההוא ופרושו כן, הנמצא אשר הוא הנמצא, כלומר המחויב המציאות. וזה אשר יביא אליו המופת בהכרח, שיש דבר מחויב המציאות לא נעדר ולא יעדר'. וכן הביאו הרמב"ן כאן בקיצור: 'הרב אמר במורה הנבוכים הנמצא אשר הוא נמצא, כלומר ראוי המציאות, יבאר להם כי יש נמצא ראוי להמצא שלא היה נעדר ולא יהיה נעדר'.

נט. במקור: 'ואלעבאראת פי הדי' אלמעאני אלאהיה אלרפיע תציק ותנחצר' [לפי תרגום המהדיר: 'ויצר הלשון ויקצר בעניינים האלוהיים הנשגבים האלה', ור"ל שכל שיאריך הדיבור בעניינים האלה, עדיין לא יושג מטרתו והלשון קצרה מהכיל. כעין לשון זה יש בדברי רבנו גם בספר המספיק (מהד' רוזנבלט עמ' 312) 'ואלעבאראת תציק פי אלארשאד להדי' אלמעאני אלרפיעה' (=אך ילאה הדיבור בהדרכה לאלה העניינים הנשגבים).

עב _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

הלשון מן הביאור המתאים עם מה שיושג ממנה, כמו שקצרו ההשגות מלהשיג אמיתותה^ס.

וההודעה השניה היא ביחס האבות אל עבודתו והאמונה באלוהותו. ובכן אמר לו יתעלה למשה 'אחרי הודיעך להם את שמי המורה על עצמותי הנעלה, הודיעם את שמי המורה על יחס אלוהותי אל אבותם שהשיגו אותה ובשבילה עבדו אותי, ובעבור זה גמלתים חסד שהודעת את שמי בין בני האדם על ידיהם ולא על ידי זולתם - זה שמי לעלם וג"סא.

(ד:ג) וַיֹּאמֶר הַשְּׁלִיכְהוּ אֶרְצָה וַיִּשְׁלַכְהוּ אֶרְצָה וַיְהִי לְנַחֵשׁ וַיִּנָּס מִפְּנֵיו:

וינס משה מפניו - לחזק שלמות ענין הנס, והוא שהיה המטה נהפך לנחש ממשי שנס האדם מפניו^{סב}.

ס. ר"ל שהודעת השם 'אהיה אשר אהיה' לבני ישראל לא תשיג את המטרה שידעו יחס הכורא אליהם והשגחתו המיוחדת עליהם, ועיקרה הודעה להם על עצמותו יתעלה במדה המוגבלת שיכולים להבין אותה. וכיון שכן, צוהו ה' למשה שיודיעם עוד על היחס המיוחד שיש להם. וממשיך רבנו לבאר שבהודעה זו נודע להם יחסם המיוחד בעבור היותם זרע האבות, והאבות הם שעל ידם נתגלה שם ה' בעולם כיון שהשיגו השגה מעצמותו יתעלה ועבדו אותו בכל יכלתם.

סא. לפי השערת המהדיר נחסר פירוש רבנו לזה בהעתקת כתה"י ונשאר רק דיבור המתחיל, אבל נ"ל שציטוט זה הוא סוף הפירוש וכדרך רבנו לשלב המקראות לתוך הפירוש להשלים הביאור, ור"ל שבזכותם של האבות נודע זה השם לעולם ומדור לדור. ועוד יתכן שכוונת רבנו לפרש ש'זה שמי לעלם' מוסב על אותו השם שנודע בו הקב"ה לעולם בזכות האבות, והיינו 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב'. והשוה דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג:גא) שכתב: 'וזאת גם כן מדרגת האבות אשר הגיעה קרבתם אל האלוה ית' עד שנודע שמו בהם לעולם 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב - זה שמי לעולם'.

סב. בדברי רבנו מתורצת קושיית הגרי"מ פיינשטיין ז"ל בנמוקיו על התורה, שהביא דברי הגרי"ז (בחיודשו לפר' בראשית) שבעת שהנביא מתנבא הרי הוא כעומד לפני ה' בתפלה

שאסור לו להפסיק אפילו כשנחש כרוך על עקביו, ולפ"ז הקשה הגר"מ היאך הותר למרע"ה בהינבאו לנוס מפני הנחש, וע"ש מש"כ לתרץ בזה. ונראה שלדברי רבנו ניחא שפיר, שכל זה היה מענין הנבואה, והחזרה לאחוריו לא היתה בהקיץ אלא ראה בחזון שנרתע לאחוריו. ובלא"ה לדרכו של הרמב"ם ורבנו אחריו, כל מראה נבואה בהכרח מתרחש או במראה או בחלום, וא"כ אף כאן משה לא נס בפועל אלא במראה הנבואה. ואע"ג שאצל מרע"ה נאמר (במדבר יב:ח): 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת', ונשתנה בזה משאר הנביאים כאשר האריך הרמב"ם בביאורו בהל' יסודי התורה (ז:ו), בכל זאת אפשר שלדעת רבנו עדיין לא הגיע מרע"ה למדרגה רמה זו, כמו שמתבאר מדברי הרמב"ן אצל מראה הסנה (לעיל ג:ה) ע"ש.

ואמנם ראה דברי רבנו בספר המספיק בפרק על הבטחון (הוצאת פלדהיים עמ' 262) שאסור לאדם להעמיד עצמו במקום סכנה ולבטוח בנס, והביא סיוע לדבריו ממה שנס משה מפני הנחש. ומזה משמע לכאורה שלא מדובר במראה הנבואה גרידא אלא בפעולה ממשית. אבל אין זה מוכרח לפי מה שמתבאר בדברי רבנו בעצמו בספרו שם בפ' הנדיבות (הוצאת פלדהיים עמ' 60), שממעשה לוט בחזון הנבואה אפשר לראות הנהגתו בחייו בפועל, וכעין זה פירש רבנו לעיל פר' וישלח (בראשית לב:כו) שחזקו של יעקב בחזונו מתאים לחזקו בשעה שהיה ער, ע"ש, וא"כ אמנם ניסת משה היתה בחזון, אך רבנו לומד מזה שכן היה משה נוהג גם בהקיץ. ובאמת בלא"ה אתי שפיר, שהרי סיפורי התורה ניתנו להתלמד מהם, וכמו שביאר הרמב"ם במורה נבוכים (ג:ג): 'דע כי כל סיפור שתמצאוהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה, אם לאמת דעת שהוא פינה מפנינות התורה או לתיקון מעשה מן המעשים, עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס', ואם כן אף אם ניסתו של משה מהנחש היתה במחזה בלבד - עדיין ניתן ללמוד ממנה את החובה לברוח מסכנה.

ואגב, לפי דרכנו שהמעשים שבנבואה היו במראה בלבד ולא בפועל, יתכן שבזה מתיישבת גם תמיהת הר"ן בדרשותיו (דרוש ד) היאך השתחוה יהושע למלאך (יהושע ה:ד), והא' אין ספק שכמו שאסור לזבוח ולקטר בלתי לה' לבדו, כן אסור להשתחוות, ולדרך הרמב"ם לא קשה שהרי כיון שראיית מלאך לא תיתכן בהקיץ ובהכרח מדובר במראה נבואה, א"כ באמת לא השתחוה למלאך בפועל [אמנם עדיין יש מקום לעיין בזה לפי מה שביאר רבנו בס' המספיק (הוצאת פלדהיים עמ' 60-58), שממעשי לוט בחלום אפשר להכיר מנהגו בהקיץ]. ויש לציין שבלא"ה לדברי רבנו בכמה מקומות שחילק בסוגי השתחויות בין השתחויה של עבדות והכנעה להשתחויה של נימוס (ראה מש"כ רבנו בפירושו לפר' וישלח (בראשית לג:ג) ומש"כ שם בהערות) - קושיא מעיקרא ליתא. כעין זה כתב האברבנאל בספרו 'ראש אמנה' (פרק יב, במהד' ת"א תשי"ח עמ' 68), ומצאתי שכבר דן תלמיד הר"ן בדברי רבו לתרץ באופן זה, אלא ששוב דחה תירוצו מכח לשון חז"ל במדרש תנחומא, ראה פירוש על התורה מיוחס לתלמיד הר"ן פרשת יתרו (מכון שלם עמ' קסט-קע).

עד _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

(ד:ד) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה שְׁלַח יָדְךָ וְאַחֲזוּ בְּזַנְבֵי וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֶק בּוֹ וַיְהִי לְמַטֵּה בְּכַפּוֹ:

ויהי למטה בכפו - הסודסג במה שלא נהפך למטה עד שהגיע אל כפו, וגם לא היה נהפך לנחש עד שהשליכו לארץ, הוא לפי הבנתי כדי שיפנה משה ע"ה לראותו בעיניו, גם מישושו אותו ביד היה לחזק את הנסיה.

(ד:ו) וַיֹּאמֶר יְהוָה לוֹ עוֹד הֵבֵא נָא יָדְךָ בְּחִיקְךָ וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחִיקוֹ וַיּוֹצֵאָהּ וַהֲנִיחָהּ יָדוֹ מִצַּרְעַת בְּשָׁלֵג:

חק - שם 'אלחג'ר' (בערבית)סו, ור' סעדיה פירשו 'כס' (= שרוול)סז.

סג. במקור: 'אלסר', ר"ל הכוונה הנסתרת, והשוה מש"כ נ' אילן במאמרו 'סודות ופשרם בפירוש התורה לראב"ם' בתוך 'בין עבר לערב' (ה, עמ' 93-76; פסוקינו נידון שם עמ' 78).

סד. קצ"ע דאם היה כבר נהפך לנחש בידו גם היה רואה זאת בעיניו [הערות למיסבר קראי] ולכאורה הכוונה שיראה כל תהליך ההתהפכות מתרחש לפני עיניו.

סה. ר"ל שעל ידי אחיזת המטה ומישושו בתחילה - יכיר באמיתות הנס כאשר יהפוך לנחש על הארץ, ומטעם זה נצטוו גם לאחוז בזנבו, שיהא מוכרח להתבונן בנחש הזוחל על הארץ ולהכיר בנס, ושוב באחיזתו ימשש ויכיר שחזר להיות מטה. ונראה שרבנו בזה לשיטתו (ראה להלן ד:ח ובהערה שם) שהכישוף הוא אחיזת עינים גרידא, לכך הקפיד השי"ת שמשושה יוכח שמופת זה הוא שינוי אמיתי במציאות, שרק בורא העולם יכול לעשותו, ואינו כישוף של אחיזת עינים [ומעין זה כתב רבנו עצמו שם, ע"ש].

סו. כך גם התרגום הערבי של 'חיקו' לפי רבי יונה ן' ג'נאח ב'כתאב אלאצול' (=ספר השרשים במקור הערבי, כתי"ה הספרייה הבריטית or. 4837 f. 56r): 'חגרה', ובתרגום רבי יהודה ן' תיבון לספר השרשים (שרש חיק, עמ' 152) נאמר 'זרוע'. ונראה שהכוונה למקום שבין הזרוע והגוף כאשר הזרוע צמודה לגוף, ואולי יש לתרגם גם כאן באופן מלולי 'זרוע', כשהכוונה למקום שתחתיה בין הזרוע והחזה, וכן נראה נכון לפי הענין. [ואמנם אני קצת מהסס בזה מכיון שבתפסירו משתמש רס"ג בשרש 'חג'ר' למקום מושב הילד בין הברכים, ראה לדוגמא בראשית (מח:יב), אבל העירני הר"י זייבלד נר"ו שההוראה של 'ב'רך' אין לה תיעוד, ורס"ג מתרגם בבראשית ועוד באופן מושאל, וכמו שביאר בנוה שלום (בראשית ל:ג): 'על ברכי - פי חגרי, אומנת בין זרועותי'].

נראה אפוא שלדברי רבנו נצטוו משה לשום ידו תחת זרועו (כצד שכנגד). והשוה לשון ר' שלמה ן' פרחון במחברת הערוך שלו (שרש חיק) שפירש שבכמה מקומות החיק הוא החוצן, ובשרש חצן פירש שהמקום שבין זרועות אדם ללבו קרוי כך, כגון בפסוק (ישעיה מט:כב): 'והביאו בניך פִּחְצָן ובנותיך על כתף תנשאנה', וגם חצן תורגם ע"י ראב"ע ורד"ק כ'זרוע' סתם, אבל בזו שבכאן פירש ר"ש ן' פרחון שהכוונה לבית היד [וכדברי רס"ג המובאים בסמוך]. ואמנם יתכן שכוונת רבנו רק לתרגם המלה באופן מילולי, אבל גם הוא מודה שהכוונה לשרוול הבגד כמו שמביא מדברי רס"ג בסמוך [ובייחוד למש"כ בהערה הבאה שבאופן מילולי גם רס"ג מפרש חיק כזרוע, אלא שכאן הושאל לבית הזרוע].

ותשו"ח לידידי הר"י זייבלד נר"ו שהפנה תשומת לבי למה שנאמר בפירוש הערבי למשנה תורה הל' שבת (יב:יב) בכתיבת ידי ר' דוד בר' יהושע הנגיד הנמצא בכתי"י (באוסף הבודלי שבספריית אוקספרד 597 hunt. עמ' v182) שהוא עתיד לפרסם בע"ה, ובו הובאו שלשה מובנים ל'חיק': א. 'חט"ן' (حَضَن), והוא המקום שכנגד החזה (bosom). [מסתבר שהוא הפירוש שהזכיר הראב"ע כאן: 'ואחרים אמרו כי הוא הבגד הסמוך לחזה', וכתב הרד"ק בשרשיו (שרש חיק): 'מה שמעל החגורה תוך הבגדים יקרא חיק', וכנראה ששניהם לדבר אחד נתכוונו, וההגדרה המדויקת היא מקום הדבר הנאחו והנישא צמוד לחזה]. ב. 'חגרה', והוא המקום שתחת הזרוע כנ"ל. ג. 'כ"ם אלת'וב' (=שרוול הבגד), והוא פירושו של רס"ג שאותו מביא רבנו בסמוך. והביא דוגמא למובן הראשון מהפסוק בבמדבר (יא:יב): 'שאהו בחיקך וגו'', ונתן טעם לזה: 'וחמל אלצגיר הו פי אלחט"ן' (=ונשיאת הקטן היא במקום שכנגד החזה), וקרוב לזה כתב הרד"ק בשרשיו: 'ופירוש שאהו בחיקך כי כן מנהג האומן לשאת היונק על חיקו וסומך אותו בזרועותיו'. ושוב הביא שתי דוגמאות רצופות לשני המובנים האחרים בשני הפסוקים הבאים: 'שוחד בחיק' (משלי כא:יד), ו'הבא נא ידך אל חיקך' (פסוקנו) – ע"כ דברי ר' דוד הנגיד.

ואיני יודע אם כוונתו בשתי הדוגמאות האחרונות ששני המובנים אפשריים בשני הפסוקים, או שמא כוונתו שכל פסוק הוא דוגמא למובן אחר, ואם כן – סביר להניח ש'שוחד בחיק' מובנו 'שוחד בשרוול' [שכן ע"פ הקשרו עניינו מקום מוסתר, כדברי הראב"ע שם], ו'חיק' שלנו הוא המקום שתחת הזרוע כדרך שתירגם רבנו כאן. אין בידי להכריע כעת ויש לעיין בדבר.

סז. כך תרגומו בעברית של ימינו (ראה מילונו של פרופ' מ"ע פרידמן עמ' 372), והשוה פירוש ראב"ע שהביא מדברי רס"ג שפירושו 'בית הזרוע', וכן הביא הרד"ק בשרשיו (שרש חיק) והוסיף לנמק: 'וזה בארץ ישמעאל שבתי זרועותיהם רחבים ונושאים בהם כל דבר, אבל בארץ אדום בתי הזרוע שלהם צרים וחוגרים במתניהם על לבושיהם, ומה שמעל החגורה תוך הבגדים יקרא חיק'.

ואמנם השווה פירוש רס"ג לישעיה פרק מ (מהד' רצהבי, בערבית עמ' רד, ובעברית עמ' שיב) שתירגם גם הוא 'חיק' כ'חרג', דהיינו מקום הזרוע כנ"ל בהערה הקודמת. נראה אפוא שגם

עו _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

מצורעת - וכן אמר ר' סעדיה על מצרעת שהוא פירוש הלובן, ולא היה בו סימן טומאה בשער לבן או מחיה וכיוצא בהם^ס, וזה פירוש נאה^{סט} גם אם אין עליו ראייה.

(ד:ח) וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמָינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמָעוּ לְקַל הָאֵת הָרֵאשׁוֹן וְהָאֱמִינוּ לְקַל הָאֵת הָאַחֲרוֹן:

לקול האות - פירושו להוראת האות, ונקרא קול כי כמו שהקול מורה על המדבר ככתוב הקול קול יעקב (בראשית כז:כב), כן האות מורה על מי שיצא ממנו.

האות האחרון - אחרון ביחס לראשון, שהרי היה אחריו אחר.

לדברי רס"ג תרגומו המילולי של 'חיק' הוא 'זרוע', אלא שסבר שכאן אין הכוונה לזרוע עצמה אלא לבית הזרוע והוא השרוול, ונצטוו להכניס ידו לתוך שרוולו, ולא להניחו תחת זרועו. אציין שנראה לי שלשון הכתוב 'הָבֵא' נוטה יותר לפירוש זה, שכן פעולה זו מתפרשת יפה כהכנסת היד לתוך השרוול, ואילו לפירושים האחרים עיקר הפעולה היא שימה או נתינה ולא דוקא הבאה.

סח. כנראה הבין ר"י קאפח (בפירושי רס"ג שבמהדורתו עמ' סה הערה 3) שרס"ג רק תירגם בתפסירו 'לובן כשלג' במקום 'מצרעת כשלג', ורבנו הוא שביאר בדעתו שלא היו בו סימני צרעת האמיתיים. ואמנם בעיון בדברי רבנו במקורם ניתן להיווכח שכל דברי רבנו הם ציטוט מדברי רס"ג, שכנראה כתב כן בפירושו הארוך. [וזה לך האות, שהרי רבנו משבח פירוש רס"ג שהוא פירוש נאה, ואילו כוונת רבנו רק על מה שתרגם 'מצרעת' כ'ביאץ' (=לובן) - הלא כבר אונקלוס תרגם כך: 'חורא'].

סט. בשביל תוכנו המוסרי, שפירוש זה מרבה בכבודו של מרע"ה שלא היתה בו צרעת אמיתית. אבל מ"מ מעיר רבנו שאין לזה ראייה מהכתוב, כמו שרגיל רבנו לומר על הרבה ביאורים מדרשיים. ולגוף הפירוש השווה לשון הרמב"ם בסוף הל' טומאת צרעת (טז:): 'הצרעת הוא שם האמור בשותפות כולל עניינים הרבה שאין דומין זה לזה שהרי לובן עור האדם קרוי צרעת'.

ע. כידוע כבר נתקשו בזה המפרשים והעלו כדברי רבנו. ראה תוי"ט דמאי (פ"ז מ"ג) שכתב: 'ושמעתי שמן הכתוב הזה תשובה לשואל בפסוק 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון',

ואות - סימן, כמו והיו לאות על ידך (ע"פ דברים ו:ח), והאות סימן מורה על הנבואה ע"א.

ואין לשאול באותות אלה למה היו אלה ולא זולתם, כי אילו היו זולתם היה גם כן אפשר לשאול כן ע"ב. אמנם מה שיש

שעל בית שני נאמר, ונמצא שאין עוד שלישי. והתשובה, שפירושו כמו 'אחרונים' דלאה שיש עוד יוסף ורחל אחרונים לה, כן בית שלעתיד שיבנה במהרה בימינו יהיה אחרון לזה השני. וזכיתי אני להביא עד שני ועל פי שניהם יקום דבר, דכתיב בפרשת שמות 'ושמעו לקול האות האחרון' וחוזר ונותן עוד אות שלישי [ועי' להרמ"ז שם שפקק בדבריו, וראה מש"כ בזה הרב 'בן יהודע' לב"ב (ג.), ועי' עוד להר' מתתיהו שטראשון במבחר כתביו עמ' קלד בהערה]. וכבר העיר עליו בס' גן רוה פר' בא, שדברים אלו הם דברי הרשב"א בתשובותיו (ח"ד סי' קפז) וגם הוא נסתייע מהמקרא שלפנינו ע"ש. וכבר קדם להרשב"א ר"ש בן חפני גאון שכתב כן בפירושו לפר' וישלח ע"ש (מהד' ר"א גרינבוים עמ' לו, וע"ש הערה 62), ומצאתי שכבר קדם לכולם רס"ג בפירושו הארוך לפר' תרומה (מהד' רצהבי עמ' קמג), ע"ש. הרי לנו שדבר זה נפתח בגדולי הגדולים [ועי' עוד להנצי"ב בהקדמת ספרו 'העמק דבר' (אות י), שהעיר שכבר התייחסו לענין זה בלשון חז"ל במס' נזיר (כא.): 'ומאי אחרון דקתני, אמצעי, ואידי דתנא ראשון תנא אחרון' ע"ש].

ע"א. נראה שכוונתו כמו שביאר רס"ג בפתיחת פירושו לבראשית (מהד' צוקר עמ' 175): 'ויש ביניהם אותות הבאים אליו כדי שיתאמת אצלו שהדיבור שהוא שומע בא מאת האלהים [...] הואיל והתחילו עם התחלתו ונסתיימו עם הגמרו [...] וכן הספור על הסנה' [והענין נתבאר אצלו גם בס' אמונות ודעות (ג:ה), מהד' ר"י קאפח עמ' קכז] מבלי להזכיר שם כי כן היה ענין הסנה].

ע"ב. נראה שכוונתו להוציא ממדרשם ז"ל המובא ברש"י, שאותות אלו רמזו לו שדיבר שלא כהוגן לחשוד שלא יאמינו בו בני ישראל ולכך נענש בגופו, ולדעת רבנו אינו דרך הפשט [ואמנם גם הרמב"ם הביא מדרש זה באגרת השמד (אגרות הרמב"ם מהד' ר"י שילת עמ' לה) ע"ש]. והשוה מש"כ רס"ג בפתיחתו לפירושו הארוך לבראשית (מהד' צוקר עמ' 176): 'ויש גם אותות הבאים לעם כדי שבראותם את האותות שהוא עושה יתאמת אצלם שהוא שליחו. והאותות בשלשה אופנים: נקמה, רחמים, ושלא לנקמה ולא לרחמים [...] ולא לנקמה ולא לרחמים כהפיכת המטה לתנין והעץ לבעל חי, והפיכת חלק בריא מן הגוף (למצורע), והפיכת חלק מן המים לדם על ידי משה'. וכמה מפליא הדבר שכמעט בסגנון זה לדברי רבנו כתב רבי יוסף ן' כספי בפירושו 'משנה כסף' כאן (מהד' לאסט עמ' 132): 'אין לשאול למה האות הראשון במטהו והשני על ידו והשלישי במים, כי כן נשאל אם היו בדברים אחרים ובסדרים אחרים'.

עַה _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

לשאל, והיא שאלה דקה לפי הנראה לי, הוא שאחרי המופת על התהפכות העצם^{עג} באות אחד, לא נשאר ספק ונקבעה האמונה, ואין תועלת בהרבות המספר ב[אותות]. התשובה - שאחרי שידע יתעלה שחכמי מצרים יוציאו לעז על מעשה אות כזה בכשפיהם, כמו שהוכח בלטיהם (להלן ז:כב), או שהם - כלומר ישראל - ידעו שהמכשפים יוכלו לעשות כיוצא בו באחיזת עינים^{עד}, וזה יפיל ספק על מי שאינו יודע^{עה}, לכן נצרך רבוי

והעירני ידידי ר"ע הכהן שטיינמן נר"ו, שטיעון זה דומה למש"כ הרמב"ם במורה נבוכים (ג:כו): 'ואין ראוי לשאול למה היה זה האפשר, ולא היה זולתו מן האפשרים, כי זאת השאלה תתחייב אילו היה בנמצא האפשר האחר מקום זה'. ומצאתי שיש תקדים לטיעון זה בדברי רז"ל בסנהדרין (צא:): 'אמר ליה אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאה במזרח ושוקעת במערב, אמר ליה אי הוה איפכא נמי הכי הוה אמרת לי', וכן יש להשוות לשון המדרש בשמו"ר (א:ה) 'שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה, אמר לו אילו מתוך חרוב או מתוך שקמה כך היית שואלני, אלא להוציאך חלק אי אפשר, למה מתוך הסנה ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה אפילו סנה'.

[ואמנם יצויין שיש מרבתינו האחרונים שראו אחרת בגישת חז"ל, שהרי אמרו רז"ל (בברכות מא:): שיש להקדים בברכה את המוקדם בפסוק וכדו', ולכאורה מכיון שבהכרח היה להקדים אחד למשנהו שכן אי אפשר להוציא שתי שמות בבת אחת - א"כ מהיכא תיתי שהאחד חשוב יותר ממשנהו. והסיקו מכך שודאי יש משמעות לכל פרט בתורתנו הקדושה שאין בה מלה הכרחית סתם, ואי אפשר לטעון שהיה הכרח לבחור משהו ובאמת אין עדיפות לאחד מהצדדים (ראה ספר משמר הלוי לחגיגה סי' לו, והערות לס' שיעורי הגרי"ש אלישיב עמ"ס ברכות שם). בצדק יאמר שדברי רבנו ואביו הרמב"ם אמורים לדרך הפשט, בעוד שדברי רבותינו נכונים ברובד עמוק יותר. אבל באמת בלא"ה אין משם ראייה ואפשר לבאר באופן אחר, ע"י בזה להר"צ אינשטטר בפירוש 'ברכת צבי' על ספר טורי אבן (לחגיגה יב:): שבמהדורתו. כמו"כ אפשר לטעון - כמו ששמעתי מאחי וראש הר"ר שלמה נר"ו - שההקדמה בפסוק אינה סימן לחשיבות שרשה במקום אחר, אלא היא גופא סיבת החשיבות, ולכן מקדימים את הברכות כסדר הפסוק, ודפח"ח].

עג. ר"ל עצמות הדבר התהפכה למציאות אחרת.

עד. נקט אחיזת עינים כשיטת אביו הידועה שאין אמת בלהטיהם והוא רק למראה העינים, וכמו שכתב בהלכות עבודה זרה (יא:טז): 'ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והם

מספר האותות ושנויהם למיניהם עו.

שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו, ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו' (וראה גם פיה"מ עבודה זרה ד:ז, ומו"ג ג:לז), ולכן הדגיש רבנו שבאמת אין ממש בכישוף והוא רק אחיזת עינים. וזהו המכוון בדברי רבנו להלן פר' וארא (ח:טו) ע"ש, וכן מתבאר מדברי רס"ג שהביא רבנו להלן פר' וארא (ז:יא) ובעוד מקומות כמו שצויין שם בהערות, ע"ש באורך. והשוה מש"כ לעיל פר' ויצא (ל:כו) בענין ניחוש.

עה. עדיין צ"ב דממ"נ אם כל הני מופתים יש ביד המכשפים לעשותם מה יועיל בזה בריבוי המופתים, ואי יש אחד מהם שאין בידם לעשותם א"כ לא היה להראות אלא מופת זה. ואפשר דאף דכל מופתים אלו יש ביד המכשפים לעשותם מ"מ אין ביד מכשף אחד לעשות כולם כאחד, וכיון שעשאו משה כולם מוכח דאינו מצד כישוף. ולגופו של ענין הנה אף דמופת הנחש ומופת הדם מצינו שעשאו החרטומים, מ"מ מופת הצרעת מבואר בדברי רז"ל שאין ביד המכשפים לעשותו, שהרי גבי מכת שחין מבואר בקרא ולא יכלו החרטומים לעמוד כו' ודרשו רז"ל במדרש אגדה ובמדרש לקח טוב שלא יכלו החרטומים לעשות כמעשה משה ע"ש. [הערות למיסבר קראי] ואשר לקושייתו דמאי מהני ריבוי האותות למי שיתלה הדבר בכישוף, לכאורה פשוט שדברי רבנו אמורים לשיטתו שמעשה כישוף אין בו ממש ואינו אלא אחיזת עינים כנ"ל, ובכן הרי זה כנגח שור חמור וגמל שנעשה מועד לכל, דהיינו שריבוי במספר ושינויים בסוגי האותות מקשה עוד יותר ויותר לתלות הדבר באחיזת העינים, ומוכיח שמעשה ניסים הוא. ומש"כ שמופת הצרעת אין ביד המכשפים לעשותו ממה שמבואר במדרש אגדה ובמדרש לקח טוב שלא יכולו החרטומים לעשות כמעשה משה במכת שחין, הנה גם רבנו ביאר כדברי המדרש להלן, אבל בכל זאת אין מזה הוכחה לענין צרעת לענ"ד.

עו. ר"ל שריבוי האותות נועד להרחיק ספק מלב המסתפק - מהמצרים או אפילו מישראל, שאילו נעשה רק אות אחד היה עדיין מקום להסתפק שמה נעשה בלהט וכישוף המאחז את העינים [וכמה מן התימה מה שהביאו בשם רבנו בספר 'אוצר מפרשי התורה' כאן, 'שמי שאינו מאמין באות אחד לא יאמין גם בשנים', ומעולם לא כתב רבנו כדברים האלה, ולא עוד אלא שאילו באמת סבר כן אין תשובתו מובנת].

ואמנם מה שרבנו מצדד להכליל את ישראל בתשובתו זאת, כלומר שיתכן שנצרך ריבוי המופתים בשבילם לאות על הנבואה, נראה רק על האמונה במשה עד שיצאו ממצרים, אך ממתן תורה ואילך אמונת ישראל איננה על ידי אותות ומופתים, אלא על ידי שעניניו ראו את השכינה נותנת למשה תורה ליתנה לישראל, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה ואמר: 'משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי

פ _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

(ד:י) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה פִּי אֲדַנִּי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנֹכִי גַם מִתְמוּל גַּם מִשְׁלֵשִׁם גַּם מֵאֵז דְּבָרָךְ אֶל עֲבָדְךָ פִּי כָבֵד פֶּה וְכָבֵד לְשׁוֹן אֲנֹכִי:

גם מאז דברך אל עבדך - כלומר 'אע"פ שדבקה בי השלמות הפנימית מהשפעתך וטובתך, לא נסתלק ממני מונע זה, אלא נשאר על מצבו הטבעי'.

ומאמרו גם מתמול - רמז שמונע זה טבעי הוא, לא ארעי כדי שיצפה אל הפסקתו.

ומאמרו כי כבד פה וכבד לשון - הוא הסבר למה שאמר בתחלה לא איש דברים אנכי, כי יש שיהיה מיעוט הדיבור בסיבת קוצר הרוח והחולשה מלבאר בגלוי את ההרגש שבפנים, ויש שיהיה בסבת העדר כשרונם של כלי הדיבור מלבאר. והודיע משה ע"ה שהסיבה אינה חולשה פנימית, אלא העדר כשרון הכלים^{עז}, והוא ע"ה לא היה לו חיתוך הדיבור לחלק אותיות הגרון והשיניים והשפתים וכיוצא בהם^{עח},

האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף [...] וזהו שאמר לו הקב"ה בתחילת נבואתו, בעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב, והיה נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי, עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים, ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו. ואמנם קצת צ"ב, שהרי אומר רבנו שריבוי האותות שלל את האפשרות להסתפק באמיתת האותות, ואילו מדברי הרמב"ם מבואר שעדיין היו יכולים להרהר גם אחרי כל האותות. ונראה שהרמב"ם מיירי באמונה המוחלטת שאותה הנחילו אבותינו לדורות הבאים, שאותה קנו ישראל רק בגילוי שכינה שבמתן תורה, אבל מודה הרמב"ם שעכ"פ לשעה היה די בריבוי האותות להרחיק הספק ולילך אחרי משה, למרות שעדיין לא הסתלק ההרהור שמהרהרין אחריו לגמרי.

עז. העירני א"מ הרב נר"ו שפירוש זה תואם שיטת רבנו לעיל (ב:ב) שהשכל יחייב שחומריותו של מרע"ה תהיה הכי מעולה שיש, ובכך סבר שלא תיתכן בו מגרעות גופניות, ולכן פירש שכבודות פיו אינה חולשה גופנית אלא כשרונית.

עח. השוה פירוש רבנו בחיי שכתב: 'וכתב רבינו חננאל, מה שהזכיר שני דברים כבד

(ז:א) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה רְאֵה נָתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעָה וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יְהִי נְבִיאָךְ:

ויאמר יוי וג' - זו תשובה על התנצלותו ע"ה בהיותו ערל שפתים
(לעיל ו:יב,ל) סה - כלומר 'אינך צריך לדבר אליו, שאהרן ימלא מקומך בזה'.

ומאמר אלהים - תרגמו אונקלוס רב. וקבלה מאבא מרי ז"ל [מפיו ומאבי אבא ז"לסו] מפירושו, וגם מר' סעדיה ז"ל על פי מה שכתוב בפירושו הארוך^{סז}, אשר טעמה כי שם אלהים שם משותף למלאכים וזולתם. והכוונה בו כאן מלאך^{סה}, כלומר 'הנה לאהרן ושאר הנביאים

הפסוקים שלפניו, והוכיח זאת מכך שיש הפסק פרשה בינו ובין הפסוק שאחריו 'וידבר ה' וגו'. וראה באברבנאל שהאריך לאיזה צורך נכתב כלל הפסוק הראשון, ומה טעם הפסק הפרשה שביניהם.

סה. בשני הפסוקים המצויינים מובאת התנצלות זו שהתנצל מרע"ה, וסתימת לשון רבנו מורה לכאורה שסבר כדברי רש"י וראב"ע ועוד מפרשים שמה שכתוב מיד לפני כן בפרק ו (פסוק ל): 'הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה', הוא חזרה על מה שנאמר לעיל מיניה (פסוק יב): 'ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים', וסבר כמו ראב"ע שרק כאן באה התשובה להתנצלות זו [ואמנם בפרט זה לכאורה אין דעת רבנו וראב"ע כדעת רש"י שכתב שגם מה שנאמר לעיל מיניה (פסוק יג): 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן וגו'', הוא ניהו התשובה המבוארת בכתוב כאן ('לפי שאמר משה ואני ערל שפתים צירף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ' - לשון רש"י לעיל), וראה מה שנכתוב עוד בזה להלן בסמוך]. והשוה פירוש הרמב"ן שביאר אחרת לפי דרכו.

סו. תיבות אלו הן הוספת המגיה בגליון כתה"י, וכנראה שחיסר המעתיק מ'ז"ל' עד 'ז"ל' מפני טעות הדומות כהשערת המהדיר.

סז. ליתא קמן, אבל כע"ז כתב רס"ג בהקדמת פירושו לתהלים (מהד' ר"י קאפח עמ' כח-כט, והביאו בפירושי רס"ג עה"ת במהדורתו כאן) ע"ש. המהדיר חשב שכן כוונת רס"ג גם לפי מש"כ בתרגומו ב'תפסיר' (מה שרבנו מכנה פירושו הפשוט), ואמנם עי' לר"י קאפח במהדורתו שתירגם 'אסתאדא' המופיע בתפסיר כאן 'אדון' ולעיל 'רב', בדומה לתרגום אונקלוס, וע"ש בהערותיו שהעיר שע"פ דברי רבנו נראה ששונה פירושו הארוך של רס"ג מתרגומו הפשוט בענין זה.

סח. השוה לשון הרמב"ם במורה נבוכים (א:טו, ב:ומב) שביאר שמה שנאמר (במדבר כ:טז)

קבר _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

אני נגלה רק על פי מלאך ממוצע ביני ובינו, אבל אתה, דיבורי אליך בלתי ממוצע פה אל פהסט, ואתה הוא המלאך ביני ובין אהרן, והוא

וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים' הכוונה למרע"ה מפאת היותו נביא, ולפעמים נביא יקרא מלאך, והשוה פירוש רש"י לבמדבר שם.

נדרך אגב, ממה שמובא כאן בקבלה מאת הרמב"ם ששם 'אלהים' עניינו מלאך, בניגוד לדעת אונקלוס שתירגמו 'רב' מענין נגידות וכדו', יש הוכחה נוספת שהחיבור 'ביאורי שמות קודש וחול' נתייחס להרמב"ם בטעות, שהרי המחבר שם נמשך אחר ביאור אונקלוס בזה (את ביטול היחס להרמב"ם כבר הוכיח י' לוינגר במאמרו ב'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל' ד, עמ' 30-19, ובס' פרשגן על בראשית עמ' 922 הע' 17, מסר שכך סבר הר"י קאפח, ושגם הגר"א נבנצאל היסס ביחסו להרמב"ם, וראה לאחרונה מש"כ בזה ר"ד הנשקה במאמרו ב'סידרא' לב, עמ' 211 הערה 45), וראה מש"כ עוד בענין זה בפר' יתרו (יה:יא) ופר' משפטים (כב:יט) בהערה].

סט. השוה לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה (ז:ו): 'כל הנביאים על ידי מלאך לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים'.

ע. ר"ל שהנבואה באה למשה והוא מסרה לאהרן כמו שהמלאך מוסר נבואה לנביא, ואהרן היה מתנבא ובא לפני פרעה. וצ"ב מה שכתב 'ואתה הוא המלאך ביני ובין אהרן' שהרי הכתוב אומר 'נתתיך אלהים לפרעה' - התיאור אלהים הוא כלפי פרעה, כלומר שייחסו של משה לפרעה הוא כמו מלאך המוסר נבואתו לו באמצעות הנביא. ואמנם לעיל פר' שמות (ד:טז) אכן נאמר 'הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים' - והיינו שמשוה יהיה אלהים ביחס לאהרן, ולכן נראה שגם ב'אלהים לפרעה' האמור כאן הכוונה 'תהיה אלהים כלפי אהרן בשליחות אל פרעה'. [והשוה פירוש ראב"ע לעיל (פסוק א): 'ראה שעשיתי לך מעלה גדולה שתהיה נחשב בעיני פרעה כמעלת מלאך וזהו אלהים. והוא מדבר אל הנביא והנביא מדבר אל אנשי דורו'].

ואמנם צ"ב היאך יפרנס לפי זה את דברי אבי אביו לעיל (ו:יג) שכשאמר הכתוב 'וידבר אל משה ואל אהרן' הכוונה בזה שהדיבור בא לאהרן באותה עת שבא למשה, רק שנשתנתה השגת אהרן מהשגת משה ע"ש. ושם כבר רמז רבנו שהכתוב 'אהרן אחיך יהיה נביאך' מסייע לכיבורם של חז"ל שהביא שם שלמשה בלבד נאמר שיאמר לאהרן, אמנם לא ביאר רבנו היאך יתפרש כתוב זה לדעת אבי אביו וזולתו מן המפרשים שהביא שם [ולפי ההוספה שבגליון כאן הרי פירוש זה פירש גם אבי אביו ז"ל, ובעל כרחך שיש התאמה בין הפירושים]. ואמנם במה שנאמר כאן 'אלהים לפרעה' יש לומר שאהרן יהיה נביאו בנוגע לשליחותו אל פרעה אף שיקבל הנבואה גם בעצמו, אבל במה שנתבאר ש'נתתיך אלהים' נאמר כלפי אהרן שמשוה הוא המשפיע את הנבואה לאהרן, עדיין צריך ביאור הלא אהרן קיבל הנבואה מצד

נביאך - כלומר תשפיע לו נביאות ממני - במה שיאמר'עא, וזה מן המובחר שבפירושים.

ושם אלהים משותף לאל ולמלאך ולנגיד כדיין וכדומה, ואי אפשר שיהיה טעם נתתיך אלהים 'אלאה' (=אלוה) כמו שאולי יעלה על הדעת, ולא פירש כן אף אחד מן המפרשים'עב. ושיהיה טעמו נגיד - היא השיטה

עצמו. נאולי כוונת רבנו שאף שהגיעה הנבואה לאהרן באותו זמן, היה זה באמצעות עמדו של מרע"ה כמלאך לגבו, ובער אנכי ולא אדע אם יתכן לצייר דבר כזה ואין לי עסק בנסתרות, וגם לא משמע כן מדברי רבנו כאן. עוד השיבני חכ"א שמשמעות הפסוקים היא שפסוק יב עוסק על הציווי הכללי לילך לפרעה ולהוציא את ישראל ממצרים, ובציווי זה קבלו משה ואהרן יחדיו את הנבואה, אך עתה השי"ת אומר למשה את פרטי הדברים שיהיו בינו לפרעה, ונבואה זו היתה רק למשה על דעת שיאמר זאת לאהרן. ואיברא שלפי פירוש רש"י בשני המקומות מדובר באותה התשובה עצמה, ואין לחלק אפוא ביניהם, אבל יש לפרש כן בדעת רבנו, ואף גם זאת שנראה לנו בדעתו שהתנצלות מרע"ה כאן היא אותה ההתנצלות שנאמר לעיל כמו שהערנו למעלה, בכל זאת נראה שלדעתו התשובה להתנצלות זו לא באה אלא כאן כמשמעות דברי רבנו למעלה (והתשובה היא שיבואו פרטי הדברים לאהרן דרך מרע"ה והוא יהיה אלהים לפרעה), ואילו לעיל נאמר באופן כללי שבא הציווי למשה ולאהרן לילך לפרעה ולהוציא את בני ישראל ממצרים, ואי"ז תשובה להתנצלות מרע"ה (וה"נ נראה לפי פשוטו של מקרא, ואמנם אין להוכיח כלום ממה שיש הפסק פרשה בין פסוק יב ופסוק יג, שכן גם כאן יש הפסק פרשה בין ההתנצלות לתשובת הי"ת עליה)].

עא. וכן העתיק בעל 'מדרש הגדול' כאן: 'שכל מי ששמע על ידי מלאך נקרא נביא, ונבואתו של אהרן על ידי מלאך - ומנו זה משה'.

עב. ואמנם הרמב"ן לעיל (ו:יג) פירש: 'כי אתה תבוא לפניו עם אהרן - ושם תצוה את אהרן ולא ישמע פרעה דבריך, ואהרן בשליחותך ישמיענו דבריך, כאשר האלהים מצוה לנביא, והנביא משמיע דבריו ומוכיח בהם'. כנראה שהרמב"ן מפרש 'נתתיך אלהים' כמשל ומליצה, ור"ל נתתיך למלא תפקיד כעין תפקידו של אלהים. לכאורה הדוחק בפירוש זה מבואר, אמנם יפה העיר הג"ר שמחה מיימון נר"ו בספרו 'שיעורי חומש - מהדורא תניינא' (בעריכת ידידי המופלג רא"א דנציגר נר"ו, ירושלים תשע"ז, עמ' רצא) שנמנע הרמב"ן לפרש 'מלאך' כפירוש שהביא רבנו מאביו וזקנו ורס"ג, מפני שא"כ יש במשמע שאין נביא מתנבא אלא באמצעות מלאך, וזהו כשיטת הרמב"ם שהתנגד לה הרמב"ן בתוקף בפירושו לתחילת פר' וירא ע"ש, ולכן נאלץ לפרש באופן אחר קצת.

כאן אציין מה שראיתי להג"ר אליעזר פלעקלס (בעל שו"ת תשובה מאהבה) בספרו הנחמד

קבו _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

שאחז בה אונקלוס ז"ל, ושיהיה טעמו מלאך - היא השיטה שאחז בה מי שהעתקנו ממנו, והיא יותר נכונה מזולתה.

ועל פי זה - כלומר באשר שמעו הדיבור מפי משה - היו השומעים דיבורו של משה ושליחותו אליהם בשאר התורה במדרגת נביאים^{עג}.

'מלאכת הקדש' כאן (פראג תקע"ב, עמ' יב) שהביא ממדרשם ז"ל (דברים רבה ב:ב): 'א"ר אחא שנעשה אלוה, שנאמר ראה נתתיך אלהים לפרעה', והבין מדרש זה על פשוטו עד כדי שהסיק מיניה ששם זה קודש ע"ש. ואחרי המחילה, מה מאד תמיהני עליו שדבר זה נמנע מעיקרי האמונה, ולא יסבור כן אף אחד מן המפרשים כמו שהעיר רבנו כאן. ברור שאין לקחת דברי המדרש כפשוטם, ולו יהא שהכוונה שהאציל ה' מהודו עליו עד כדי לקרות עבד בשם אדונו, בודאי אי אפשר לייחס לו שום תכונות אלוהיות של קודש ח"ו, ובדבר זה פקרו המינים כידוע, ישתקע הדבר ולא יאמר.

עג. כוונתו שכאשר שמעו ישראל את מצוות התורה מפי משה רבנו ע"ה היו אז במדרגת נביאים, שהיה דיבורו בזה כדיבור המלאך אל הנביא. ולע"ע לא ברירא לי מקור הדברים בחז"ל שאת כל דברי התורה שלימד משה את העם היה מדבר דבריו מצד היותו מלאך הממוצע, ולא כנביא המתנבא מה שנאמר לו בנבואה. ואולי זה נכלל במאמרם ז"ל שהיתה השכינה מדברת מתוך גרונו של משה (לשון זו לא נמצאת בחז"ל, אבל ראה נפש החיים ג:ד).

עכ"פ גישה זו עולה יפה עם השקפת קבלת התורה של הרמב"ם במורה נבוכים (ב:לט) ששם ביאר ההבדל בין המצוות שנהגו קודם מתן תורה, לבין מסירת התורה ע"י מרע"ה בהר סיני ע"ש באורך, ויפה סיכם הרב פרופ' ד' הנשקה שיטת הרמב"ם במאמרו 'מצוות האבות ומצוות סיני' בתוך ספר 'מברכת משה' (מעלה אדומים תשע"א, עמ' 634): 'הרמב"ם קובע כי במצוות שקדמו לסיני לא פנה הקב"ה אלא לנח ולאברהם: הגם שהמצוות ניתנו להם על מנת להנחילן אף לבניהם, הרי ההתגלות כוונה אל היחיד שזכה בה, והנמען המצווה לא היה הציבור כי אם היחיד; כי הציווי אמנם עסק אף בבני נח ובבני אברהם - אך לא פנה אליהם. בחוקת סיני, לעומת זאת, עם ישראל הוא שאליו פנה הקב"ה, הוא שנצטווה במצוותיו, וכן האנושות היא שנצטוותה במצוותיה; משה לא היה נמען הציווי, כי אם צינור המעבר גרידא'. לענ"ד הם הם הדברים שהעיר עליהם רבנו כאן, אלא שהרמב"ם חידד את ההבחנה באופן בולט. נויצויין שלאור דברי רבנו הסתירה הפנימית שהעיר עליה במאמרו שם (הערה 63) - שמחד גיסא משה רבנו היה צינור גרידא להעברת הנבואה, ומצד שני מעלת נבואתו היתה עליונה מכל - אינה בולטת כ"כ. הרי לדברי רבנו נתעלה מרע"ה עד כדי שנהיה 'מלאך' בדוגמת המלאך ששאר נביאים מתנבאים על ידו, ומכיון שכן היא הנותנת שהדבר נובע מגדולתו המיוחדת של מרע"ה לעומת שאר נביאים שקדמו לו ושבו אחורין].

גם העיר על זה ר' סעדיה ז"ל וזולתו ע"ד. וגם אמרו עליהם שהיו נביאים מבלעדי צד זה - כלומר באשר שמעו דברי יוי במעמד הר סיני ע"ע.

נראה לי עוד, שע"פ זה יש ליישב קושיית המנחת חינוך (מצוה תקטז אות ב), שהקשה למה לא אמרין שמי שעובר על מצות עשה שבתורה עובר על דברי נביא אמת מרע"ה נוראה דבר נחמד בזה שהביא הגר"נ גרינבלט נר"ו בספרו 'כריח שדה' עה"ת (פר' בהעלתך) משם רבו הגר"ד סולוביצ'יק ז"ל מבוסטון, וראה מש"כ מוהר"ד קאהן נר"ו בספרו 'האמונה הנאמנה' (ברוקלין תשע"ב, עמ' צו) בענין זה]. ואולי יש לומר ע"פ הנ"ל שדברי התורה הם בעצמם דברי הנבואה לנביאו, ואנחנו ששמענו דברים אלו היינו נביאים שומעים דברי הנבואה ונהווה דברי הגר"א המובאים בספר תלמידו המגיד מדובנא, 'אהל יעקב', ריש פרשת דברים בביאור ההבדל שבין חומש דברים לשאר החומשים: 'ארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן בספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה'. ובכך דברים אלו הם למעלה ממדרגת ציווי הנביא ע"פ נבואה, אלא הרי הם דברי הנבואה לנביא עצמו. ואינו נקרא עובר על דברי הנביא אלא דוקא מי שאינו מושפע בשפע הנבואה בעצמו ורק שומע דברי הנביא, שבאופן זה לחוד מתחייב העובר על דברי נביא אמת, ואף גם זאת שהנביא העובר על דברי עצמו חייב מיתה (השוה לדברי הרמב"ם הל' יסוה"ת ט: ב), פשוט שאי"ז אלא בנבואה גמורה ע"פ גררי הנבואה הרגילים, וכאן לא היו נביאים ממש אלא כעין נביאים (וראה עוד בזה להלן בסמוך), ודו"ק בכל זה.

עד. פרט זה אינו בהקדמת פירוש רס"ג לתהלים הנזכר, וכנראה שכתב כן בפירושו הארוך לכאן וחס"ד.

עה. שמיעת עם ישראל דברי ה' במעמד הר סיני היא מיסודי הדת, ואף מפורשת במקרא, וכלשון הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה: 'במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אָחַר האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת'. ושיעור דברי רבנו כך הוא: כיון שמעלת משה בנבואה שניבא בשביל אהרן היתה כמו מלאך בשאר הנביאים, הרי שמי ששמע דיבורו - דהיינו כל ישראל - היו צריכים להיות במדרגת נביא, ואמנם בלאו הכי היו ישראל במדרגת נביאים בעת ששמעו דבר ה' במעמד הר סיני.

אמנם יודגש שיש הבדל גדול בין השגתם בהר סיני למה שהשיגו מדיבורי משה אליהם, והאריך בזה רבנו להלן פר' בשלח (טז:יא). והעיר לנכון הג"ר שלום שפיץ נר"ו שלכאורה כאשר שמעו את דברי משה לא היו במדרגת נביאים ממש ולא היו צריכים הכנה לנבואה וכדו' כמו נביאים המתנבאים ע"י מלאך, רק הכוונה שהיו בקבלתם את התורה כעין נביאים, ונקראו נביאים בהשאלה כרגיל לפעמים בד' רז"ל והרמב"ם. וראה אשר הארכנו בפר' יתרו

קכה _____ רבנו אברהם בן הרמב"ם

ואל תחשוב שמדרגת כל ישראל היא מדרגת אהרן בנבואה מאת משה, שהרי תדע שכל הנביאים התנבאו באמצעות מלאך ואף על פי כן נשתנו מדרגותיהם בנבואה שינוי גדול לפי הבנתם לקבלתה. וכן הענין בלימוד החכמה מן החכם, שיאמר דבר אחד שישמעוהו כולם ואף על פי כן תשתנה תועלתם לפי השתנות הבנתם והכנתם. וזו נקודה שיתגלו בה סודות^{עז}.

ודעת רוב החכמים ז"ל וזולתם מן הראשונים שהשליח ע"ה נסתלק ממנו מעצור לשונו^{עז}. ור' סעדיה ז"ל סבר כי זה היה ממצרים, מפני הראיה מדיבורו שדיבר כמה דיבורים בלתי תרגומו של אהרן^{עט}. ואמר ר' סעדיה כי זה מכלל האותות והמופתים שנראה בהם גדולתו לעיני המצרים וישראל ופרעה.

(יט:טז) בכיבור שיטת רבנו והרמב"ם, שבמעמד הר סיני לא היתה השגתם השגה נבואית גמורה אלא מעין נבואה וקרוב לה ע"ש.

יש להוסיף, שידוע לשון חז"ל בתוספתא ובגמ' (פסחים סו): 'אם אין נביאים הן, בני נביאים הן'. ולדברי רבנו אין זו מליצה בעלמא אלא דברים כהוייתם במדה מסוימת.

עו. הנה מבואר לכאורה בחז"ל שכבר בקריעת ים סוף היו במדרגת נבואה שהרי אמרו ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, אמנם בקריעת ים סוף לא היה אלא מראות אלקים, אבל נבואה ממש היא שמיעת דבר ה', וזה לא היה אלא במעמד הר סיני. [הערות למיסבר קראי]

עז. במקור: 'אסראר', והכוונה בו כאן לפירושים נסתרים שאינם גלויים בכתוב, וכעין מה שפירש רבנו להלן פרשת יתרו (כ:א) ע"ש, והשוה מש"כ נ' אילן במאמרו: 'סודות ופשרם בפירוש התורה לראב"ם', בתוך ספר 'בין עבר לערב' (ה, עמ' 93-76; פסוקינו נידון שם עמ' 78).

עח. עי' לעיל פר' שמות (ד:יד) שהביא רבנו דעת אביו, שבאמת כובר לשונו של משה היה ראוי להיות מסולק מיד בתחילת שליחותו, רק שנענש מכיון שהתמיד בסירובו באומרו (לעיל ד:יג) 'שלח נא ביד תשלח', ולכן נשאר בו עד הר סיני.

עט. במילים אחרות (מתוך העתקת הר"י קאפח בפירושי רס"ג שבמהד' עמ' סח הערה 9): 'ורבינו סעדיה ז"ל סובר שערלות שפתיו סרה עוד במצרים, והראיה שנשא כמה נאומים בלי אמצעות אהרן'.

ואבי אבא ז"ל ביאר בפירושו, שקצת החכמים ז"ל העלו מצחות לשונו שנתפרסם בה^פ, שנסתלק ממנו כובד לשונו ע"ה בעת יציאתם ממצרים. וקצתם סברו כי זה היה בשעת מעמד הר סיני^{פא}. ולבן עזרא ז"ל: נראה מן הכתוב^{פב} כי זה (=כובד הלשון) היה בו תמיד, ואהרן היה מתורגמנו בכל מאמר, בין במקום שכתוב כן בפירושו ובין במקום שקיצר מלהזכיר כן^{פג}.

(ז:ד) וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרִיעָה וְנָתַתִּי אֶת יָדֵי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים:

צבאותי - כבר ידעת כי כל חלקי הנמצאים נקראו **צבא** - כלומר 'גיוש' (=צבאות) - כמו שאמר (בראשית ב:א) **ויכלו השמים והארץ וכל צבאם^{פד}**. וכמו שהוא יתעלה עשה לו סגולה מן העליונים את

פ. צ"ב כוונתו, והמהדיר העלה השערה רחוקה שהכוונה למדרשם ז"ל בירושלמי פסחים (ה:ה), לז:): 'ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום'.

פא. דעה זו הביא רבנו לעיל בפירושו לפר' שמות (ד:יד) בסתם, וע"ש שכתבנו שהיא שיטת חז"ל בדברים רבה (א:א). וראה להלן בפירושו רבנו לתחילת פרשת יתרו (יה:א) שנקט בפשיטות כדעת רס"ג.

פב. במקור: 'יטהר מן קו', והמהדיר תירגם: 'נראה לו ממאמר [והוריתיך]'.^פ

פג. המהדיר ציין לדברי הראב"ע לעיל (ד:יג) שכתב: 'וכאשר השיבו השם והוריתיך ידע כי כובד לשונו לא יסור', וע"פ זה הוסיף תיבת [והוריתיך] בדברי רבנו, כבהערה הקודמת. ואמנם לא נתפרש שם שלא יסור לעולם, אבל הדבר מפורש בפירושו הקצר לעיל (ד:טז) שדקדק כן ממה שנאמר 'ודבר הוא לך אל העם', וכן הוא בפירושו לעיל (ד:ל) שכתב: 'וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' - כי הוא המליץ, על כן משה לא דבר עם ישראל לעולם רק על ידי אהרן, ובמותו היה כמו כן מליץ תחתיו אליעזר בנו' [נראה שצריך להגיה 'אלעזר', והכוונה לבנו של אהרן, וכן הוא בפירושו הקצר שם].

פד. וע"ש שכתב בפירושו: 'הכוונה בו לדעתי 'אגזאתא' (=חלקיהם). וגזירתו מן צבא - שהוא 'אלגיש' (=צבא) - בהשאלה, לפי שכל הנמצאים בהיותם משועבדים לחפצו יתעלה ולרצונו הם צבאותיו כצבאות המלך המוכנים המשועבדים לרצונו וחפצו'.