מקץ ב

א. אין פסוק „ויקראו לפניו אברך״ [1], שטעלט זיך רש״י אויפן ווארט „אברך״, און איז מפרש: „כתרגומו דין אבא למלכא״ — אז דער פירוש פון אברך איז ווי דער תרגום טייטשט „אבא למלכא״ (א חבר ופטרון צום מלך [2]). ווארום „אברך״ איז צונויפגעשטעלט פון צוויי ווערטער: אב און רך, און „רך בלשון ארמי [3] (איז) מלך״.

שטעלט זיך דאך די שאלה: תרגום איז דאך בלשון ארמי, און דא גופא שטייט אין תרגום [ווי רש״י אליין איז עס מעתיק] „אבא למלכא״ (און ניט „אבא לרכא״), זעט מען דאך אז אויך אין לשון ארמי ווערט א מלך גערופן מלכא און ניט רכא? דעריבער [4] איז רש״י ממשיך ומוסיף „בהשותפין לא ריכא ולא בר ריכא״ — אז אין פרק השותפין [5] רופט אן די גמרא — וואס איז געשריבן בלשון ארמי — א מלך מיטן נאמען ריכא. (און דאס וואס אין תרגום שטייט „למלכא״, איז עס ווייל אין לשון ארמי גופא זיינען דא צוויי נעמען אויף א מלך [6], מלכא און ריכא).

דערנאך איז רש״י ממשיך „ובדברי אגדה״ — אויך אין דברי אגדה [7] זיינען דא פירושים אויף אברך: איין פירוש איז „דרש ר׳ יהודה״ — ר׳ יהודה דרש׳נט, „אברך זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים״ — אז דער מיין פון „אברך״ [וואס איז צונויפגעשטעלט פון די ווערטער אב און רך (אזוי ווי לויטן פירוש כתרגומו)] איז „אב״ אין חכמה און „רך״ — יונג — אין יארן.

א צווייטער פירוש איז: „אמר לו ר׳ יוסי [8] בן דורמסקית״ — ר׳ יוסי האט געזאגט צו ר׳ יהודה׳ן: „עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים, אין אברך אלא לשון ברכים [9], שהכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו כענין שנאמר ונתון אותו וגו׳״ — דער

---

1) מקץ מא, מג.

2) וכדפירש״י עה״פ (ויגש מה, ח) וישימני לאב לפרעה. וראה גם פירש״י ד״ה אבא שבת נג, א.

3) ודלא כבלשון הקודש. ומ״ש (ש״ב ג, לט) ואנכי היום רך ומשוח מלך, מפרש רש״י שם — הדיוט. ועד״ז הוא גם בשאר מפרשי התנ״ך שם. וגם בש״ס (ב״ב ד, א) אינו פשוט ש„רך״ שבש״ב שם פירושו מלך, שלכן הוצרך להוסיף „ואי בעית אימא כו׳״.

4) וכן בכל מקום שרש״י מציין ל„לשון ארמי״ ולא התרגום, הוא מצד איזה טעם. וכדמוכח גם מפירש״י בפרשתנו מג, כ. עיי״ש.

5) ב״ב ד, א.

6) ויומתק בפרט לפירש״י לפני זה שגם בלה״ק כמה שמות למלך, גם נשיא וקצין (יד, יז).

7) והוא בספרי ר״פ דברים. יל״ש שם רמז תשצב.

8) כן הוא בכת״י ובדפוסים מדויקים.

9) בספרי שלפנינו — „אין אברך אלא לברכים״. אבל ביל״ש שם (ויש מגיהים כן גם בספרי שם) הגירסא הוא „לשון ברכים״, כבפרש״י.

עוד שינוי מלשון רש״י ללשון הספרי: בספרי — למה אתה מעוות (ולא עד מתי). ואפשר, אשר (א) גירסת רש״י בספרי הוא „עד מתי״. (אבל — דוחק. כי הלשון שם לפנ״ז הוא „למה״. ולכן מסתבר, אשר) (ב) רש״י משנה מלשון הספרי (כמו שמצינו בהרבה מקומות, אשר רש״י בפירושו עה״ת משנה מלשון חז״ל, בכדי להטעים את ה־פירוש לפי פשטות הכתובים). וראה להלן הערה 38.

איינציקער טייטש אין אברך איז בלויז לשון ברכים [און דער פירוש „אב בחכמה ורך בשנים" איז אַן עיוות הכתובים], און דעריבער האָט מען אויסגערופן פאַר יוסף'ן אברך, ווייל אַלע זיינען געווען אונטערטעניק צו אים, ווי עס שטייט „ונתון אותו [על כל ארץ מצרים]", ובמילא האָט מען אויסגערופן: ער מאַכט קניען (אָדער: איך וועל קניען) פאַר אים[10].

איז דאָ אין רש"י ניט מובן:

א) פאַרוואָס נעמט רש"י אַן אַז דער פירוש „אב בחכמה ורך בשנים" איז אַן עיוות הכתובים? בנוגע צו דעם וואָס ר' יוסי האָט געזאָגט „עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים", קען מען נאָך ווי עס איז איינלערנען, אַז ער האַלט אַז מען קען ניט זאָגן פון זיך אַליין אויף איין וואָרט פון תורה, אַז ער איז צונויפגעשטעלט פון צוויי ווערטער[11]. אָבער אין רש"י[12] קען מען אַזוי ניט זאָגן, וואָרום אויב אַזוי איז דאָך אויך דער פירוש „דין אַבא למלכא" אַן עיוות הכתובים, און ווי־באַלד רש"י פרעגט ניט אויף דעם פירוש אַזאַ קשיא, הייסט עס דאָך אַז ער נעמט אָן אַז מען קען יע לערנען אַז איין וואָרט איז צונויפגעשטעלט פון צוויי[13]. היינט פאַרוואָס זאָגט ער אויפן פירוש „אב בחכמה ורך בשנים" אַז ס'איז אַן עיוות הכתובים?

ב) בשעת רש"י ברענגט (אין פירוש אברך לשון ברכים) אַז „הכל היו נכ־נסין לפניו ויוצאין תחת ידו", ברענגט ער דערויף אַ ראי' פון אַ פסוק — „כענין שנאמר ונתון אותו וגו'"[14]. איז דאָך ניט מובן: אינעם פירוש „אב בחכמה ורך בשנים", ברענגט ניט רש"י אַ ראי' פון די פסוקים „אין נבון וחכם כמוך" „ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה"[15]. היינט פאַרוואָס אויף „שהכל היו נכנסין לפניו כו'", דאַרף ער יע ברענגען אַ ראי'?

די קשיא איז נאָך גרעסער: „ונתון אותו על כל ארץ מצרים" שטייט גלייך אין זעלבן פסוק וואו עס שטייט דער וואָרט „אברך", וועלכן רש"י איז מפרש. היינט מה־דאָך אַז רש"י דאַרף ניט ברענגען די פסוקים „אין נבון וחכם כמוך" און „ויוסף בן שלשים שנה גו'", ווייל ער פאַרלאָזט זיך אַז דער תלמיד וועט געדענקען וואָס ער האָט געלערנט מיט עטלעכע פסוקים פריער אָדער ער וועט עס וויסן ווען ער וועט עס לערנען מיט עטלעכע פסו־קים ווייטער, איז דאָך מכ"ש, אַז דער תלמיד וועט וויסן די ווערטער „ונתון

10) יש מפרשים „שהכל היו נכנסים כו'" זהו הפירוש ד„אברך". וגורסים „אברך — אפרכוס", וכדומה (ראה בהמצויין ב„תורה שלימה" כאן). אבל לפי הגירסא „לשון ברכים", צריך לפרש כבפנים. וכן הוא בפירוש רבינו הלל לספרי שם. וראה גם ראב"ע וספורנו כאן.

11) משא"כ ב„גלעד" (ויצא לא, מז) וכיו"ב שפירשו הכתוב עצמו ואין זה „עיוות הכתוב". ועוי"ל שגם כוונת ר' יוסי ב„למה אתה מעוות כו'" הוא כדלהלן בפנים סעיף ד'.

12) דמזה שרש"י מעתיק זאת בפירושו, מוכח שס"ל לרש"י שכן הוא גם לשיטת פי' עה"ת.

13) וכן תיבת „שמים" מורכבת היא משתי תיבות, כדפירש"י בראשית א, ח. ועוד.

14) ואף שכ"ה גם בספרי, הרי (נוסף על מה שגם דברי הספרי צריכים ביאור) כאמור כמה פעמים, כל מה שרש"י כותב בפירושו עה"ת (גם כשמעתיק מדברי חז"ל) הוא חלק מפירש"י — פשוטו של מקרא.

15) פרשתנו מא, לט. שם, מו.

אותו גו׳״ וואָס שטייען גלייך אין זעלבן פסוק. טאָ פאַרוואָס דאַרף עס רש״י ברענגען?

ג) לויט ווי מען לערנט אין פשטות אַז רש״י וויל ברענגען אַ ראי׳ פון פסוק „ונתון אותו גו׳״, האָט ער געדאַרפט שרייבן „שנאמר״. פאַרוואָס שרייבט ער „כענין שנאמר״[14]?

ד) ווי גערעדט שוין פיל מאָל, ברענגט רש״י ניט דעם נאָמען פון דעם בעל המאמר, סיידן וואו עס גיט צו אַ תוספות ביאור והבנה אין דעם ענין וועלכן ער ברענגט. דאַרף מען בכן פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ תוספת הבנה קומט צו אין די פירושים — אב בחכמה כו׳ און ל׳ ברכים כו׳ — דורך דעם וואָס מען ווייס אַז די פירושים האָבן געזאָגט ר׳ יהודה און ר׳ יוסי?

ב. נוסף אויף די שאלות הנ״ל, זיינען דאָ פאַראַן כמה וכמה קשיות בנוגע דער מעלה וואָס איז דאָ אין יעדן פירוש באַזונדער:

א) שוין גערעדט פיל מאָל, אַז אומעטום וואו רש״י ברענגט צוויי פירושים, איז עס מצד דעם וואָס אין יעדערן פון די פירושים איז דאָ אַ געוויסע שוועריקייט וואָס איז ניטאָ אין דעם אַנדערן. (און אין פאַל וואו רש״י ברענגט מער ווי צוויי פירושים, איז עס מצד דעם וויל אין יעדע צוויי פירושים איז דאָ די זעלבע (אָדער עכ״פ אַן ענלעכע) שוועריקייט, וועלכע איז ניטאָ אין דעם דריטן פירוש).

דאָס איז אפילו ווען ביידע פירושים זיינען פשוטו של מקרא. עאכו״כ ווען איינער פון די פירושים איז ניט פשוטו — ווי אין אונזער רש״י וואָס די אַנדערע צוויי פירושים זיינען [ווי רש״י אַליין זאָגט] דברי אגדה — איז מוכרח, אַז אין דעם פירוש וואָס ער איז פשוטו

[וואָס אין אונזער פרש״י איז דאָס דער פירוש „דין אבא למלכא״. וואָרום כאָטש פון רש״י׳ס לשון כתרגומו איז משמע אַז ס׳איז ניט דער פירוש הפשוט ממש — איז דאָך מובן מה־לשון, אַז בערך צו דברי אגדה איז עס פשוטו]

איז דאָ אַ שטאַרקע קושיא[16], ביז אַז מ׳מוז אָנקומען צו „דברי אגדה״ (צי „מדרשו״, וכדומה) וואו אָט די שוועריקייט איז ניטאָ.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז שווער אינעם פירוש „דין אבא למלכא״ — און נאָך אַזוי שווער, ביז אַז רש״י געפינט פאַר נויטיק צו ברענגען פירושים פון דברי אגדה?

— מען קען ניט זאָגן אַז אין ערשטען פירוש איז רש״י׳ן שווער דאָס וואָס דער פסוק באַנוצט זיך מיט לשון ארמי — וואָרום מען געפינט בכמה מקומות (און אויך אין אונזער סדרה גופא[17]) וואו דער פסוק באַנוצט זיך מיט ווערטער פון לשון ארמי, וכדומה.

ב) די פירושים וועלכע רש״י ברענגט פון דברי אגדה, זיינען לכאורה ביידע גאַנץ גלאַטע פירושים. און זיי האָבן ביידע אויך די מעלה, וואָס לויט זיי איז דאָ ניט אַריינגעמישט קיין אַנדער לשון: דער וואָרט „רך״, וואָס מיינט יונג, שטייט שוין אין אַ פריערדיקער סדרה — „הילדים

---

16) ולפעמים, הקושיא שבפירוש הפשוט היא קושיא חמורה ביותר, עד שרש״י מקדים „מדרשו״ ל„פשוטו״.

17) מא, ח. שם, כג. מג, כ.

רכים"[18] (און אַ פשיטא אַז דער וואָרט "אב" איז אַ ריין־לשון־קודש׳דיקער וואָרט, וואָס שטייט פיל מאָל אין תורה), און אויך דער פירוש "אברך לשון ברכים" געפינט מען שוין אין אַ פריערדיקן פסוק: "ויברך הגמלים"[19] טייטשט רש"י "הרביצן" — ער האָט זיי געמאַכט קניען. היינט פאַרוואָס זיי־נען די ביידע פירושים "דברי אגדה"?

ג) מען מוז זאָגן, אַז אין די צוויי פירושים פון "דברי אגדה" גופא, איז אין יעדערן פון זיי דאָ אַ שוועריקייט [און אַזאַ וואָס אויך אין "דברי אגדה" ווערט עס גערעכנט פאַר אַ קשיא] וואָס איז ניטאָ אין דעם צווייטן. וואָס דעריבער ברענגט רש"י ביידע פירו־שים, צוליב דער מעלה וואָס איז דאָ אין יעדערן פון זיי. און כאָטש אַז ביידע פירושים זיינען שווער, איז אָבער דער פירוש "אב בחכמה ורך בשנים" פאַרט גלאַטיקער, וואָס דער־פאַר שטעלט אים רש"י פריער, אַלס דעם ערשטן און עיקר׳דיקן פירוש (שבדברי אגדה). דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז שווער אין ביידע פירושים, און מיט וואָס איז די קשיא אין פירוש "לשון ברכים" גרעסער ווי די קשיא אין פירוש "אב בחכמה כו'"?

ד) די שאלה איז נאָך גרעסער: אויפן פירוש "אב בחכמה כו'" זאָגט רש"י[14] "דרש ר' יהודה", אַז ער איז בלויז אַ דרש. ד.ה. אַז ער איז וויי־טער פון פשט ווי דער פירוש פון ר' יוסי, כאָטש אויך ער איז דברי אגדה. אויך ברענגט רש"י די רייד פון ר' יוסי וועגן דעם פירוש, אַז ער איז אַן עיוות הכתובים. און אעפ"כ שטעלט אים רש"י פאַר דעם פירוש אברך לשון ברכים. ולכאורה, איז רש"י זיך אַליין סותר: פון איין זייט נעמט ער אָן אַז דער פירוש "אב בחכמה כו'" איז בלויז אַ דרש, און אַן עיוות הכתובים; און צוזאַמען דערמיט נעמט ער אָן אַז דער פירוש איז גלאַטער ווי דער פירוש אברך לשון ברכים?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

דער פסוק "ויקראו לפניו אברך" רעדט וועגן די מצריים, אַז זיי האָבן אויסגערופן פאַר יוסף׳ן אברך. און וויבאַלד אַז זיי האָבן גערעדט בלשון מצרי, איז זעלבסטפאַרשטענדלעך אַז זיי האָבן ניט געזאָגט דעם לשון אברך — וואָס ער איז לשון ארמי (לויטן ערשטן פירוש פון רש"י) אָדער לשון קודש (לויט די אַנדערע פירושים), נאָר אַז דעם אינהאַלט פון דעם וואָרט אברך, האָבן זיי געזאָגט אויף זייער לשון — לשון מצרי. און דער פסוק דערציילט דעם סיפור אין זיין אייגע־נער שפּראַך.

איז דעריבער שווער איינצולערנען אַז דער פסוק נוצט דאָ לשון ארמי. הן אמת אַז די תורה באַנוצט זיך אַמאָל אויך מיט לשון ארמי, אָבער דאָס איז נאָר ווען דער פסוק זאָגט אַליין אַ געוויסן ענין (אָדער ווען דער פסוק דערציילט ווי אַן ארמי האָט עפּעס געזאָגט בלשונו, ווי לדוגמא "ויקרא לו לבן יגר שהדותא"), אָבער אַז דער פסוק זאָל איבערזעצן פון לשון מצרי אויף לשון ארמי — דאָס לייגט זיך ניט אין שכל. אין אַזאַ פאַל וואָלט געפּאַסט אַז דער פסוק זאָל איבערזעצן די רייד פון די מצריים בלשון הקודש[20], אָדער ער זאָל דער־

18) וישלח לג, יג.
19) חיי שרה כד, יא.
20) ראה ראב"ע לשמות (ב, יו"ד).

ציילן ווי די מצריים האָבן עס געזאָגט, אין זייער שפּראַך.

און אָט די שווערקייט איז מכריח רש״י׳ן צו ברענגען נאָך פירושים אין „אברך״, כאָטש זיי זיינען דברי אגדה. וויבאַלד אָבער אַז אויך די פירושים זיינען שווער, און זייער שווערקייט איז פיל גרעסער (ביז זיי זיינען דברי אגדה), נעמט אָן רש״י דעם פירוש „דין אבא למלכא״ אַלס דעם ערשטן און עיקר׳דיקן פירוש.

ד. די קשיות אין דעם פירוש „אב בחכמה ורך בשנים״ זיינען פון צוויי סוגים: א) ס׳איז שווער דער לשון „אברך״. וואָס דערפאַר נעמט אָן ר׳ יוסי אַז דער פירוש איז אַן עיוות הכתובים, וכדמוכח פון זיינע ווייטערדיקע ווערטער (וועלכע קומען בהמשך צו „עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים״) „אין אברך אלא לשון ברכים״. ב) אין דעם תוכן הפסוק והפרשה, וואָס איבער דעם שרייבט רש״י אויף דעם פירוש אַז ער איז דברי אגדה. און אויך ר׳ יהודה נעמט אָן דעם פירוש אַלס דרש [ווי דער לשון „דרש ר׳ יהודה״, וואָס באַדייט אַז ר״י אַליין האָט עס געזאָגט בדרך דרש], מצד דער שווערקייט אינעם תוכן הענין שבכתוב[21].

די שווערקייט אין לשון אברך: דער אויסשפּראַך „רך״ פּאַסט אויף אַ גאָר יונגן, אויף אַ קינד (ווייל ביי אים זיינען ווייכע ביינער וכיו״ב). אַזוי ווי למשל „הילדים רכים״, וואָס דאָרט איז עס אַ טעם אויף דעם וואָס זיי קענען ניט גיין שנעל. קען מען דאָך ניט זאָגן, אַז יוסף זאָל צוליב זיינע יאָרן גערופן ווערן „רך״, בשעת ער איז שוין דאַן אַלט געווען דרייסיק יאָר (וואָס „בן שלשים לכח״[22]. און צו עשרים איז מען שוין אַ יוצא צבא[23]. ובפרט ביי בני יעקב, איז דאָך שוין צו דרייצן יאָר ויקחו איש חרבו גו׳[24]).

מוז מען דעריבער איינטייטשן, אַז דער תואר רך בשנים אויף יוסף׳ן איז בערך זיין חכמה — דער תואר „רך״ (בשנים) קומט בהמשך וביחס צום תואר „אב״ (בחכמה), וואָס דעריבער זיינען ביידע תוארים אַריינגעשטעלט געוואָרן אין זעלבן וואָרט: לגבי זיין חכמה, הייסט עס, איז ער געווען נאָך גאָר יונג[25], אַזוי ווי אַ „רך״, אַ יונגער קינד וואָס זיינע ביינער זיינען נאָך ווייך[26].

מובן אָבער אַז דער פירוש איז ווייט פון גלאַטקייט, ווייל צוליב אויסדריקן דעם גודל הפלאת החכמה פון יוסף׳ן אַז זייענדיק נאָך יונג איז ער שוין געווען אַ חכם מופלג, וועט מען אים ניט רופן מיטן נאָמען „רך״, בעת ער איז שוין אַלט געווען דרייסיק יאָר און ניט געווען קיין „רך״.

די שווערקייט אינעם תוכן הפסוק והפרשה: אין די פּסוקים רעדט זיך וועגן דעם וואָס יוסף איז געוואָרן

---

21) ואין לומר ש„דרש ר״י״ הוא מצד דיוק הלשון אברך — כי לר׳ יהודה, הפשט הוא, שתוכן הענין דוחה דיוק הכתוב על אתר (כדלהלן סעיף ח׳).

22) אבות פ״ה מכ״ב.

23) להעיר מפרש״י שמות (ל, יד).

24) בראשית לד, כה. ועפ״י פירש״י ס״פ תולדות.

25) שהרי רק בן ארבעים לבינה (אבות שם).

26) ע״ד הצחות יש להעיר לשייכות אב ועצמות נדה (לא, א). ביאוה״ז לזח״ג ר״פ שופטים.

דער משנה למלך — ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף — אַ צייכן אַז ער מאַכט אים פאַר דעם „שני לו לגדולה", וילבש אותו בגדי שש, וישם רביד הזהב על צוארו, וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו; אויך נאָך „ויקראו לפניו אברך" רעדט דער פסוק וועגן ענינו דיוסף במלוכה: ונתון אותו על כל ארץ מצרים, ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו גו'. וואָס פון דעם איז מובן, אַז אויך דער „ויקראו לפניו אברך" וואָס איז אַריינגעשטעלט אינ־מיטן איז שייך לענין המלוכה [ובפרט נאָך אַז דער „ויקראו" איז געווען בעת יוסף האָט געריטן במרכבת ה־משנה]. שטעלט זיך במילא די קשיא לויטן פירוש „אברך — אב בחכמה כו'": חכמה מיט מלוכה זיינען צוויי באַזונדערע ענינים (אמת טאַקע אַז יוסף איז געקומען צו זיין גדולה מצד דעם וואָס „אין נבון וחכם כמוך", דאָס איז אָבער בלויז אַ סיבה וואָס האָט אים געבראַכט צו זיין גדולה), איז וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער שבח „אברך — אב בחכמה כו'" צום ענין המלוכה?

דעריבער ברענגט רש"י נאָך אַ פירוש אַז „אברך" איז לשון ברכים. לויט דעם פירוש איז גוט דער לשון אברך, און עס שטימט אויך מיטן תוכן הכתוב, ווייל דאָס וואָס „הכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו", ובפרט דאָס וואָס „אברך לשון ברכים", אַז פאַר אים האָט מען זיך געקניט, קומט גוט בהמשך צו דער גדולות פון יוסף'ן, וואָס ער איז געווען אַ משנה למלך.

ה. די שוועריקייט אינעם פירוש „אברך לשון ברכים" איז מובן פון דברי רש"י גופא, וואָס ער איז מס־יים „כענין שנאמר ונתון אותו וגו'", וואָס מיט די ווערטער באַוואָרנט רש"י די שוועריקייט וואָס איז דאָ אויף דעם פירוש.

אויפן פסוק „רק הכסא אגדל ממך"[27] איז רש"י מפרש „שיהיו קורין לי מלך". אַז דער איינציקער חילוק[28] צווישן פרעה'ן און יוסף'ן איז געווען בלויז — וכלשון הכתוב רק — דאָס וואָס מען האָט אים ניט גערופן מלך[29], שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס האָט מען אויסגערופן פאַר יוסף'ן „אברך" (לשון ברכים), וואָס באַדייט אַז „הכל היו נכנסין לפניו ויוצאין תחת ידו" אָדער אויך אַז מען האָט זיך געקניט פאַר אים: פאַר אַ מלך איז מען זיך משתחוה בפישוט ידים ורגלים (ווי עס שטייט טאַקע ווייטער[30] בנוגע יוסף'ן: „וישתחוו לו אפים ארצה"), און ניט בלויז כורע אויף די קני. טאַ פאַרוואָס האָט מען משבח געווען יוסף'ן בלויז מיטן תואר „אברך", וואָס לכל היותר מיינט עס אַז מען האָט געקניט פאַר אים?

דעריבער זאָגט רש"י „כענין שנאמר ונתון אותו וגו'", מיינענדיק דערמיט, אַז יוסף'ס גדלות איז געווען בלויז מצד דעם וואָס „ונתון אותו", פרעה האָט אים ממנה געווען, און ער האָט

---

27) פרשתנו מא, מ.

28) בענין המלוכה על מצרים — אף שבנוגע לפרעה ויוסף עצמם, הי' פרעה גדול ממנו ומלך עליו (ע"ד „מלך המלכים"). שלכן הוצרך יוסף לבקש רשות מפרעה לעלות ולקבור את אביו (ויחי ג, ד"ה).

29) אבל לא שהי' חסר לו משהו בענין המלוכה עצמה. וראה פירש"י ויחי מז, לא: שהרי יוסף מלך הוא.

30) פרשתנו מב, ו. מג, כו.

עס ניט געהאט מצד עצמו[31]. און דע־ריבער איז זיין גדלות ניט געווען בדוגמת גדלות המלך, ער איז געווען בלויז אברך.

[און ס'איז קיין סתירה ניט צו דערויף פון דעם וואס עס שטייט ווייטער וישתחוו לו אפים ארצה — ווייל דאָרט רעדט זיך וועגן די שב־טים, וואס זיינען געקומען פון ארץ כנען און פילע יאָרן נאָכן ויקראו גו' ונתון גו', איז זעענדיק ווי יוסף פירט אָן מיט גאַנץ מצרים, האָבן זיי אָפּ־געשאַצט זיין גדלות כמוך כפרעה — חשוב אתה בעיני כמלך[32], איז דער־פאַר — וישתחוו לו אפים ארצה].

אָבער אויך נאָך רש"י'ס באַוואָ־רעניש „כענין שנאמר ונתון אותו וגו'", בלייבט אַלץ שווער די אויבנ־דערמאָנטע קשיא: פוגעם לשון הפסוק. „רק הכסא אגדל ממך", קוקט אויס קלאָר, אַז דער איינציקער חילוק צווישן פרעה'ן מיט יוסף'ן איז גע־ווען נאָר דאָס וואס מען האָט אים ניט גערופן מלך.

דעריבער קערט זיך רש"י אום צו די פריערדיקע פירושים, אַז אברך מיינט „אבא למלכא" (און מען האָט אים משבח געווען מיטן גרעסטן שבח, ווייל „מלך" האָט מען אים טאַקע ניט גע־רופן כנ"ל, ובמילא איז זיין גרעסטער שבח געווען „אבא למלכא"), אָדער אַז „אברך" מיינט „אב בחכמה ורך בשנים", וואס דאָס איז אַ שבח אויף זיין חכמה[33].

ו. דער חילוק צווישן די קשיא אויפן ערשטן פירוש צו די קשיות אויף די אַנדערע צוויי פירושים: אינעם פירוש „דין אבא למלכא" איז שווער בלויז אַ זייטיקער ענין (וואס דער פסוק זעצט איבער פון לשון מצרי אויף לשון ארמי), אָבער דער

---

31) ובזה יתורץ גם מה שרש"י מביא רק התיבות „ונתון אותו" (וסיום הפסוק מרמז רק ב„וגו'") — דלהפירוש שכוונת רש"י הוא להביא ראי' על ש„הכל היו נכנסין לפניו כו'", הוצרך להביא גם ה־תיבות „על כל ארץ מצרים" — כי כוונת רש"י הוא להדגיש אשר זה מה שיוסף הי' „על כל ארץ מצרים" — הענין שמרמזו ב„וגו'" — הוא רק מצד „ונתון אותו".

32) ויגש מד, יח ובפרש"י.

33) הטעם שהוזקק רש"י לכל ג' הפי־רושים ואינו מסתפק בשנים מהם — כי בכל ב' פירושים ישנו צד השוה שאינו גלאַטיק:

בהפירושים „דין אבא למלכא" ו„אב בחכ־מה ורך בשנים" — בשניהם, קשה תיבת אברך (ב„דין אבא למלכא" — למה נכתב בלשון ארמי, וב„אב בחכמה ורך בשנים" — שבן ל' שנה אינו נקרא „רך").

בהפירושים „אב בחכמה כו'" ו„לשון ברכים" — בשניהם קשה תוכן הכתוב, המעלה שבה שיבחו את יוסף (שאין זה נוגע לענין המלוכה או שהוא שבח קטן בערך). שלכן שניהם — דברי אגדה.

בהפירושים „דין אבא למלכא" ו„לשון ברכים": הקריאה אברך היתה בעת שרכב על מרכבת המשנה, המורה שהוא משנה למלך. ובמילא קשה: מה הוסיפה קריאת „אברך", והרי הרכיבה עצמה מורה שהוא משנה למלך (ומכ"ש להפירוש „לשון בר־כים", שקריאת „אברך" הוא גרעון (וגנאי) לגבי המעלה שהתבטאה ברכיבתו במרכבת המשנה)? ובזה, עדיפות בהפירוש „אב בחכמה כו'", שהוסיפו עוד מעלה ושבח ביוסף — מעלת החכמה — שאינה שייכת ואינה נראית ברכיבתו במרכבת המשנה.

ויש לומר, שזהו ג"כ מה שרש"י מעתיק בפירושו זה „אברך זה יוסף" — דלכאורה מיותר — בכדי להדגיש, שהתואר אברך (לפי פירוש זה) הוא על יוסף, ומצ"ע (משא"כ לשאר הפירושים התואר „אברך" הוא מצד השייכות לפרעה ולמצרים ועל זה שרוכב במרכבת המשנה, ואי"ז שייך ליוסף דוקא).

תוכן הכתוב גופא — ויקראו לפניו אברך — איז ניט שווער. דאַקעגן לויט די אַנדערע צוויי פּירושים איז שווער דער תוכן פון פּסוק: לויטן פּירוש „אב בחכמה ורך בשנים" — וואָס מען האָט אים משבח געווען מיט חכמה און ניט מיט מלוכה, און לויטן פּירוש לשון ברכים — וואָס מען האָט אים משבח געווען מיט אַ צו קליינעם שבח.

דעריבער זאָגט רש"י אויף די אַנ־דערע צוויי פּירושים אַז זיי זיינען „בדברי אגדה". משא"כ אויפן ערשטן פּירוש זאָגט ניט רש"י דרשו רבותינו — כאָטש אויך דער פּירוש איז געבויט אויף אַ גמרא[5] — ווייל טראָץ דעם וואָס אויך דער פּירוש איז ניט אינגאַנצן אַ גלאַטער, איז ער אָבער פּאַרט פּשוטו של מקרא.

אין די צוויי פּירושים גופא (וועלכע זיינען דברי אגדה), איז ניט גליך די שוועריקייט אינעם פּירוש „אב בחכמה ורך בשנים" צו דער שוועריקייט אי־נעם פּירוש „לשון ברכים": לויטן פּירוש „אב בחכמה ורך בשנים" איז שווער בלויז (ביחס להפירוש „לשון ברכים") דער לשון הפּסוק[34] (וואָס ער רופט אָן יוסף'ן, בעת ער איז געווען שוין אַלט דרייסיק יאָר, מיטן לשון „רך"). דאַקעגן לויטן פּירוש „לשון ברכים" איז שווער דער גאַנצער אינהאַלט פון פּסוק: הלמאי האָט מען אים משבח געווען „אברך" בעת ער איז געווען פיל גרעסער דערפון. און די קשיא איז נאָך גרעסער: לגבי דער גדלות פון יוסף'ן, איז „אברך — לשון ברכים" גאָר קיין מעלה ניט, ובמילא, איז עס גאָר אַ גנאַי לגבי אים[35]. דעריבער איז רש"י מקדים דעם פּירוש „אב בחכמה כו'" פאַר דעם פּירוש „לשון ברכים".

ז. די באַזונדערע מעלה וואָס איז דאָ אין יעדערן פון די צוויי פּירושים (שבדברי אגדה), דייטעט אָן רש"י אַליין מיט זיין ברענגען די נעמען פון די בעלי המאמר — ר' יהודה און ר' יוסי.

בשעת רש"י ברענגט אַ פּלוגתא פון צוויי תנאים, צי צוויי אמוראים, און ברענגט די נעמען פון די בעלי ה־פּלוגתא (ניט ווי ער שרייבט ברוב המקומות „יש אומרים כו' ויש אומ־רים" וכיו"ב), דייט ער אָן דערמיט דעם טעם פון די בעלי הפּלוגתא[36]. אַז דאָס וואָס דער תנא לערנט דעם פּירוש און דער אַנדער תנא דעם אַנדער פּירוש איז עס ווייל זיי גייען לשיטתם: מצד דער שיטה פון דעם תנא איז בעסער זיין פּירוש און מצד דער שיטה פון דעם צווייטן תנא איז בעסער דער אַנדער פּירוש.

און דעריבער ברענגט רש"י די

---

34) כי הקושיא בנוגע להשבח (דלעיל סעיף ד'), הרי אדרבה: להפירוש „לשון ברכים" הקושיא היא גדולה יותר, שאי"ז שבח כלל (ואדרבה גנאי הוא) לגבי יוסף. (משא"כ להפירוש אב בחכמה כו', הקושיא (בנוגע לשבח) היא רק ששבח זה אינו שייך להמשך הכתובים. (ובפרט, שיש עדי־פות לפרש שהשבח דאברך הוא בענין החכמה, כנ"ל בהערה שלפנ"ז). ולכן העדי־פות שבהפירוש „לשון ברכים" על פירוש זה הוא רק מצד הלשון אברך, כבפנים).

35) ראה עד"ז ברכות לג, ב: מלך בו"ד שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף כו' גנאי הוא לו.

36) ואף שאין זה דרך הפשט — דרך פירש"י עה"ת — לרמז הפשט, הרי בנדו"ד אין זה אלא להטעים הפי' (באם יתעורר ע"ז הבן חמש למקרא). ועי"ד שאין רש"י מפרש (גם לא ברמז) טעמו כשמביא יותר מפי' א' וכיו"ב.

נעמען פון די תנאים און אמוראים (כאָטש ער איז ניט אויסן צו מפרש זיין דעם טעם פון די תנאים ואמו־ראים, אים איז דאָך נוגע צו מפרש זיין בלויז פשטות הכתובים), ווייל דורך דעם איז ער במילא מרמז די עדיפות פון יעדן איינציקן פון די פירושים. אַז די עדיפות וואָס איז דאָ אין יעדן איינעם פון די פירושים איז בהתאם צו דער שיטה פון דעם תנא וואָס האָט געזאָגט דעם פירוש.

און אַזוי איז עס אויך אין אונזער רש״י, אַז מיט זיין אָנגעבן ביי די פירושים די נעמען פון די בעלי ה־מאמר, מאַכט ער קלאָר, אַז די עדי־פות אין פירוש „אב בחכמה כו׳ ״ איז מתאים מיט די שיטה פון ר׳ יהודה׳ן, און די עדיפות אין פירוש „לשון ברכים״ איז בהתאם מיט דער שיטה פון ר׳ יוסי.

ח. אין ספרי פון וואַנען רש״י איז מעתיק די פלוגתא פון ר׳ יהודה מיט ר׳ יוסי — זיינען דאָ נאָך פלוגתות צווישן די צוויי תנאים. און אויך אין יענע פלוגתות טענה׳ט ר׳ יוסי צו ר׳ יהודה׳ן: „למה אתה מעוות עלינו את הכתובים״. וואָס פון דעם איז קלאָר, אַז אין די אַלע דריי פלוגתות גייט יעדער איינער, סיי ר׳ יהודה און סיי ר׳ יוסי, לויט זייער אייגענער אויס־געהאַלטענער שיטה:

ר׳ יהודה שטעלט זיך ניט אַפּ אַזוי פיל אויף דעם פּרטית׳דיקן וואָרט. ער קוקט מער ובעיקר אויפן כללות הענין: אויב מצד דעם כללות הענין שטימט דער פירוש, לערנט ער אים אין אין פסוק, כאָטש ס׳איז ניט מת־אים אַזוי שטאַרק מיטן פּרטית׳דיקן וואָרט. (אַזוי ווי „ודי זהב״ וואָס ר׳ יהודה לערנט (בספרי שם) אַז עס גייט אויפן עגל, און „חדרך״ — אויף משיח׳ן, מצד דעם וואָס אַזוי פּאַסט זיך צום כללות תוכן הכתוב — כאָטש מצד די ווערטער אַליין וואָלט מען בעסער געזאָגט אַז זיי זיינען נעמען פון ערטער). און ר׳ יוסי טענה׳ט „למה אתה מעוות עלינו את הכתו־בים״, אַזוינע פירושים זיינען אַן עיוות הכתובים, מצד דעם וואָס מצד די ווערטער קוקט אויס אַז „מקומות הן״.

(ובדוגמת הפלוגתות פון ר׳ יהודה מיט ר׳ נחמי׳, וואָס ר״י שטעלט זיך אָפּ אומעטום אויפן כללות הענין, און ר״נ — אויפן פרט. ווי גערעדט שוין כמה דוגמאות בזה).

און אַזוי אויך בנוגע דעם פירוש פון „אברך״, איז ר׳ יהודה לערנט אַז עס מיינט „אב בחכמה כו׳ ״, בכדי עס זאָל שטימען בעסער דער תוכן הענין (און כאָטש אַז אויך דער תוכן הענין איז ניט אַזוי גלאַטיק לויט דעם פירוש, וואָס דערפאַר נעמט אָן ר׳ יהודה דעם פירוש אַלס „דרש״ (כנ״ל סעיף ד׳) — איז עס דאָך אָבער אַלץ בעסער ווי דער פירוש „לשון בר־כים״ [37]), און ר׳ יוסי לערנט אַז עס מיינט „לשון ברכים״, בכדי עס זאָל שטימען בעסער דער טייטש פון וואָרט [38].

---

37) ראה לעיל הערה 34.

38) ומזה שרש״י מדגיש „ר׳ יהודה דרש . . א״ל ר׳ יוסי בן דורמסקית עד מתי אתה מעוות עלינו את הכתובים״, גם בן חמש למקרא שלא למד את הספרי, יודע את שיטתם של ר׳ יהודה ור׳ יוסי בן דורמסקית.

ויש לומר, שמטעם זה כותב רש״י עד מתי אתה מעוות כו׳ (ומשנה מלשון ה־ספרי: למה אתה מעוות כו׳) — בכדי להדגיש שזוהי שיטתם בכל מקום.

ט. אין פירש״י איז דאָך פאַראַן אויך „יינה של תורה״ [39], ובפרט די „דברי אגדה״ וואָס ברענגען זיך אין רש״י, וואָס אין אגדה זיינען גנוזים רוב סודות התורה [40] — איז אין די צוויי פירושים פון דברי אגדה וועלכע רש״י ברענגט [וואָס לויט די שיטה פון ר׳ יהודה׳ן, וואָס קוקט בעיקר אויפן כללות הענין, קומט אויס אַז מען האָט זיך משתחוה געווען צו יוסף׳ן בפישוט ידים ורגלים, וואָרום רק הכסא אגדל ממך — כנ״ל. לויט דער שיטה פון ר׳ יוסי, וואָס קוקט בעיקר אויפן פרטית׳דיקן וואָרט, קומט אויס אַז מען האָט זיך בלויז כורע געווען צו אים] איז מרומז אַן ענין פון פנימיות התורה.

דער חילוק פון כריעה ביז השתחואה איז, אַז השתחואה איז ביטול במציאות, און כריעה איז ביטול היש [41]. און אין דעם באַשטייט די פלוגתא, וואָס פאַר אַ מדריגה פון ביטול האָט יוסף ממשיך געווען אין מצרים. מצד מדריגת יוסף (שהי׳ נשמה דאצילות, למעלה מהשבטים [42]), האָט ער גע־קענט פועל׳ן ביטול במציאות. די שאלה אָבער איז, צי אָט די המשכה פון יוסף צדיק עליון, האָט געקענט נתקבל ווערן ביי די אנשי מצרים, ערות הארץ, אַז אויך זיי זאָלן האַלטן ביי ביטול במציאות. (וואָס דעריבער איז אויך לויט שיטת ר׳ יוסי אַז מען האָט זיך בלויז כורע געווען פאַר יוסף׳ן, איז אַ דבר פשוט, כמפורש בקרא, אַז די שבטים האָבן זיך מש־תחוה געווען לפניו אפים ארצה. די שאלה איז נאָר בנוגע מצרים).

דעריבער איז ר׳ יהודה, וואָס קוקט בעיקר אויפן כלל — בחי׳ המשפיע — רעדט דעם ענין ווי ער איז נמשך געוואָרן מצד יוסף׳ן. משא״כ ר׳ יוסי וואָס קוקט בעיקר אויף די פרטים — ווי די המשכה ווערט נתצמצם ונתפרט לפרטים ביז זי קען נתפס ווערן ביי דעם מקבל — רעדט דעם ענין ווי ער איז נתקבל געוואָרן ביי די מצריים, און ווי זיי האָבן עס אויפ־גענומען, איז עס געווען בלויז ביטול היש [43].

---

39) היום יום ע׳ כד.

40) הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ה״ב. אגה״ק סי׳ כג. תו״א מקץ מג, ד (בשם האריז״ל). ובכ״מ. — ועיין בזוהר (ח״א רלד, ב. הובא באוה״ת בא ע׳ שכ) ע״ש ואגידה, איהו רזא דחוכמתא.

41) ראה לקו״ת סוכות פב, ב. ד״ה קול דודי תש״ט סעיף ג׳.

42) תו״א ד״ה והנה אנחנו מאלמים אלומים. תו״ח שם. ובכ״מ.

43) ויש לומר, שענין זה מרומז גם בשמותם: ר׳ יהודה ור׳ יוסי בן דורמסקית. כי יהודה מלשון הודאה הוא בחי׳ הביטול ממש — ההשתחוואות שבתפלת שמו״ע (תו״א מה, ג) — ביטול במציאות. ויוסי בגימטריא אלקים (זח״ג רכג, א. (וראה סנהדרין נו, רע״א וברש״י שם). ד״ה וככה תרל״ז פ״פ), בגימטריא הטבע [ובפרט שהי׳ מדמשק* — לא מארץ ישראל — (כבספרי ר״פ דברים), שלכן נקרא „בן דורמסקית״ (סה״ד סדר תנאים ואמוראים, בערכו). ונקבע זה בשמו שנקרא בשם זה, מוכח שזהו ענינו (ראה שעהיוה״א פ״א)] — ביטול היש**.

---

*) להעיר מעץ חיים בסופו.

**) ראה בד״ה וככה שם ובלקו״ש ח״ד ע׳ 1106, שפלוגתת ר׳ יהודה ור׳ יוסי בכמה ענינים הוא מטעם זה. ואף ששם הוא לענין ר׳ יוסי סתם — מובן (וע״ד שנתבאר פעם בארוכה — לקו״ש חי״ז ע׳ 358 ואילך — לענין ר״ש) שכל התנאים הנקראים „יוסי״ (שבכולם הגימט׳ אלקים, הטבע) יש להם שייכות לר׳ יוסי

יו"ד. נאָך אַן ענין: לויט די דיעה אַז מען האָט זיך משתחוה געווען צו אים איז דער טייטש פון אברך: אב בחכמה ורך בשנים. (און די נקודה איז — אב בחכמה, וואָרום דער „רך בשנים" קומט בלויז אַרויסברענגען די הפלאה פון זיין חכמה, כנ"ל סעיף ד'). און לויט די דיעה אַז מען האָט זיך בלויז כורע געווען צו אים, איז דער פירוש פון אברך: לשון ברכים.

און אויך אין דערויף איז מרומז אַן ענין פון פנימיות התורה: מצד בחינת חכמה — אבא, אין וועלכער ס'איז נרגש אַז הוא לבדו הוא ואין זולתו [44], קומט אַרויס ביטול במציאות.

44) תניא פל"ה בהגהה.

סתם (ובפרט שהוא בן דורמסקית, כבה־ערה בפנים).

און מצד ברכים, בחי' נה"י — ביטול היש [45].

(משיחת ש"פ מקץ תשכ"ז)

45) ראה לקו"ת סוכות שם: דכורע על ברכיו שהם לבר מגופא. ומ"ש בזהר (ח"א מג, ב) שבהיכל הנצח הוא השתחואה — אף שגם נצח הוא לבר מגופא — פירש בלקו"ת שם [ב„ויותר נראה"] שהשתחואה זו היא רק השתחואה חיצונית. משא"כ השתחואה שבבחי' פנימית [היא ההשתחואה שהיתה בביהמ"ק (כמובן ממה שמציין שם לד"ה מזמור שיר חנוכת הבית (צח, ב)), והרי ענין ההשתחואה המבוארת כאן — „וישתחו לפניו אפים ארצה" — היא כה־השתחואה שבביהמ"ק שהיתה בפישוט ידים ורגלים] היא למעלה מבחי' נה"י. (וגם לתי־רוץ הא' שבלקו"ת שם שההשתחואה שבנצח הוא להיותה ענף החכמה, יש לומר הכוונה, שבנצח גופא — ב' בחינות: מצד הנצח עצמו, להיותו „לבר מגופא" — כריעה, ומצד הארת החכמה [וענין „אב בחכמה כו'"] שבנצח — השתחואה (אלא שהשתחואה זו שמצד הארת החכמה שבנצח היא השתחואה חיצונית, כמו שמבאר בתירוץ הב'. והש־תחואה שבבחי' פנימית, הוא מצד גילוי החכמה עצמה)).

מקץ ג

א. אין פסוק[1] שטייט: „ואת בנימין גו׳ פן יקראנו אסון”, ברענגט רש״י אַראָפּ די ווערטער „פן יקראנו אסון” און פרעגט: „ובבית לא יקראנו אסון” — פאַרוואָס זאָל אים, בנימין׳ען, גייענדיק קיין מצרים טרעפן אַן אומגליק גיכער ווי ביים פאַר־בליבן אין הויז? און רש״י ענטפערט: „אמר ר׳ אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג[2] בשעת הסכנה”[3].

איז דאָ שווער צו פאַרשטיין:

א) אָט דער חשש, „שהשטן מקטרג בשעת הסכנה”, איז דאָך לכאורה גילטיק בשייכות צו די אַנדערע ברידער ניט ווייניקער ווי לגבי בנימין׳ען [ואדרבה: וויבאַלד יעקב האָט שוין דאַן געוואוסט אַז זיי טראָגן אַ שולד אין יוסף׳ס פאַר־פאַלן ווערן[4], האָט ער דאָך געדאַרפט פאַרטראַכטן אַז צוליב דעם איז לגבי זיי פאַראַן מער נתינת מקום אויף קטרוג ווי לגבי בנימין׳ען] — פאַרוואָס־זשע האָט יעקב זיי יע געשיקט אין מצרים און ניט מורא געהאָט טאָמער וועט זיי טרעפן אַן אומגליק, אַזוי ווי ער האָט מורא געהאָט בנוגע צו בנימין׳ען[5]?

ב) וואָס פאַר אַ סכנה איז באַשטאַנען אינעם גיין קיין מצרים? מען קען ניט זאָגן (בדרך הפשט), אַז דעמאָלט איז בכלל דאָס גיין איבער די וועגן געווען פאַר־בונדן מיט געפאַר[6] — ווייל:

ערשטנס, אין די פריערדיקע סדרות ווערט דערציילט ווי אברהם, יצחק און יעקב זיינען, יעדער פון זיי, געגאַנגען אין וועג פון אָרט צו אָרט[7] — און מיט

1) פרשתנו מב, ד.

2) בירושלמי ובב״ר (נסמנו בהערה ש־לאח״ז): „שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה”. אבל עפ״י דרך הפשט, השטן מקטרג גם שלא בשעת הסכנה (ראה רש״י וירא כב, א), אלא שבשעת הסכנה מקטרג יותר.

ואף שרש״י מעתיק מאמר זה בשמו של ר׳ אליעזר ב״י (כבב״ר. ובירושלמי: ר׳ אחאי ב״י) — יש לומר: (א) גירסא אחרת היתה לפני רש״י. (ב) ע״ד מ״ש בחדא״ג סנה׳ (לח, ב) ד״ה אא״כ. (ואותם התירוצים הם גם במ״ש רש״י — משמו של ראב״י — „מכאן שהשטן מקטרג כו׳” — אף שבירו־שלמי ומדרש נאמר „מכאן” עה״פ (מב, לח) וקראהו אסון בדרך. ובפרט שבמדרש וירוש׳ שולל פירושו של רש״י ע״פ זה, כדלהלן הערה 17).

3) ירושלמי שבת פ״ב ה״ו. ב״ר פצ״א, ט. וראה בהערה שלפנ״ז.

4) ראה רש״י פרשתנו מב, לו (אבל ראה להלן הערה 39).

5) בתיב״ע כאן: „הוא טליא”. וכ״ה גם ברמב״ן ויגש (מד, כט): „מפני היותו נער ורך לא נסה ללכת בדרך”. אבל (נוסף שלפי״ז לא הוצרך רש״י להטעם ד„השטן מקטרג כו׳” — וראה להלן קושיא ג׳) — תירוץ זה אינו מובן (ל„בן חמש”), כי הרי בנימין הי׳ אז כבר כ„בן שלשים”*, ולא יתכן לקראותו רך (ואדרבה: „בן שלשים לכח” — אבות ספ״ה). ולהעיר שבדרך ה־פשט, אפילו ילדים רכים, כשהולכים לא במהירות, אין הדרך סכנה עבורם (ראה וישלח לג, יג־יד ובפירש״י שם).

6) כפירש״י במדרש (ב״ר שם): „בשעת הסכנה — דהיינו בדרך”. (ובמ״כ שם: „וכל הדרכים בחזקת סכנה”).

7) נח יא, לא. ר״פ לך לך יג, א ואילך. וירא כ, א. תולדות כו, כג. כח, ה. ר״פ ויצא. ועוד.

*) שהרי נולד לפני שבא יעקב ליצחק אביו (לה, יח. כז), שאז הי׳ יעקב בן צ״ט (רש״י ס״פ תולדות), ובפרשתנו בתחילת שני הרעב שהי׳ יעקב לערך בן קכ״ט שנה (רש״י שם), הרי הי׳ בנימין לכה״פ קרוב ל„בן שלושים”.