

Parshat Emor Unveiling the Egyptian

Simon Wolf

Parshat Emor is familiar to many because it was chosen by Chazal to play a prominent role in the Torah portions that we read on the holidays of Sukkot and Pesach. It was selected for this notable role because it is the most explicit and comprehensive listing of all the Jewish holidays in the Torah. Less well known and focused upon are the opening and closing sections of Emor. The opening of the Parsha contains Mitzvot relating to the sanctity of the Kohanim and the Korbanot. While some of these sections might be less well known, they understandably fit thematically into the motif of Kedusha that is found in Sefer Vayikra. In addition, their order and placement is not surprising as they are a part of the triumvirate of sanctities – place, people and time¹ – that comprise Sefer Vayikra. On the other hand, the closing section of Parshat Emor is much more obscure and presents a contextual conundrum. After discussing the holidays, the Torah brings a short narrative about a blasphemer that seems to be a complete non-sequitur. That story is also surrounded by a series of seemingly uncorrelated and misplaced Mitzvot. Like in many other places, the Midrashei Chazal, and the exegetes following in their footsteps, help to decipher this puzzling trail by filling in many of the missing links and contextual connections. While these explanations might relieve the quandary as to why these Parshiot are found here, the more fundamental question that needs to be addressed is how did Chazal and the commentators arrive at these solutions?

In order to delve into this matter more deeply, we need to quickly review the structure of the tail end of Parshat Emor² and understand the difficulties posed by its layout. After the description of the holidays, the Torah discusses the lighting of the Menorah and the placement of the Lechem HaPanim on the Shulchan. It then moves to the story of the blasphemer, where it states that an individual who was the son of an Israelite woman and an Egyptian father went out into the midst of the people and he quarreled with an Israelite man. Seemingly without rhyme or reason, the son of the

Israelite woman suddenly curses³ the name of God and is brought before Moshe. As a sidebar, the Torah then inexplicably notes that his mother was Shlomit bat Divri from the tribe of Dan. The people then place the blasphemer into a holding pen in order to await God's instructions as to his fate. The Torah then using a chiasitic structure (A-B-C-B-A)⁴ states that Moshe receives the divine directive to put the blasphemer to death since that is the appropriate punishment for someone who curses God. It continues by relaying that anyone who gives a life blow to their fellow man shall be put to death, anyone who kills an animal will have to make remuneration to its owner and one who injures another party will be culpable for the damage caused. The Parsha then closes with the fulfillment of God's command to put the blasphemer to death. To summarize briefly, this section of Parshat Emor contains instructions as to how to properly use the Menorah and Shulchan in the Mishkan, then it discusses the story of the blasphemer and concludes with a series of tort laws.

The questions about this section of the Torah abound. Firstly, none of the items seem to belong here. One would have expected to find the instructions about the Menorah and Shulchan in Parshiot Terumah and Titzaveh (Sefer Shmot), the story of the blasphemer in Parshiot Sh'lach and Korach (Sefer Bamidbar) and the tort laws in Parshat Mishpatim (Sefer Shmot). In addition to the fundamental question as to why these Parshiot form the conclusion of Parshat Emor, they also seem to interrupt what would have been the natural thematic flow (קדושת הזמן) from the holidays in Emor to the Shemita and Yovel found at the beginning of the subsequent Parsha of Behar. Moreover, what is the correlation between these seemingly disparate components? While each of these subsections deserves a complete shiur in order to properly delve into its nuances, in this week's shiur, we will focus on the anecdote of the blasphemer and in doing so tangentially address the other Mitzvot found adjacent to it.

In Parshat Shmot,⁵ the Torah describes Moshe's first venture beyond the palace of Paroah. Moshe grew up as a step-son to Paroah's daughter and upon reaching maturity wanders out to see the plight of his brethren. He immediately identifies

¹ קדושת המקום, קדושת האדם וקדושת הזמן
² ויקרא כד

³ יש מפרשים את לשון ויקב מלשון "מה אקב" לשון קללה והראב"ע (ויקרא כד, יא) מביא עוד הצעה שהוא נוקט כעיקר שהוא לשון לפרש כמו "אשר נקבו בשמות" (גם עיין בתרגום אונקלוס ור' יוסף אבן כספי שם) רש"י והרשב"ם משלבים את שני הפירושים:

www.swdaf.com

ויקב - כתרגומו ופריש, שנקב שם המיוחד וגדף, והוא שם המפורש ששמע מסיני:
(רש"י שם) ויקוב - הזכיר את השם ואחר כן בירכו: (רשב"ם שם)
⁴ נא לראות את הנספח של הפסוקים בסוף
⁵ שמות ב, יא-כב

with their suffering and notices an Egyptian man beating one of his brothers, an unidentified Ivri man. Moshe quickly assesses the situation and wastes no time in doing away with the Egyptian oppressor. The next day Moshe once again leaves the palace and stumbles upon two Jews quarrelling and says to the wicked one, "why are you hitting your friend?" The wicked individual responds by challenging Moshe's right to be a minister and judge over us, and concludes with, "are you going to kill me like you killed the Egyptian?" Moshe is then fearful as he realizes that his killing of the Egyptian is becoming widely known. Eventually, Paroah is made aware of the incident and in response puts out a death warrant for Moshe. This forces Moshe to run away to Midyan. While the Torah describes Moshe as hitting the Egyptian, the Midrashei Chazal⁶ indicate that Moshe used the ineffable name of God to slay the oppressor.⁷ Where did the Midrash come up with such a fantastical explanation? One of the tools used by Chazal in the Oral Law to deduce normative laws is the linguistic parallel (גזירה שוה). That same philological methodology is often employed by the Midrash to fill in the missing pieces of a narrative

and to indicate a thematic parallel between seemingly uncorrelated events. Rashi will frequently quote these Midrashim to answer questions about the placement of a particular anecdote or to fill in the missing information of a perplexing text. Often these additions become so embedded in the story that the simple explanation of the text becomes conflated with the addition of Chazal. While there is nothing inherently wrong with that development, it sometimes overlooks the source for these Midrashei Chazal and in doing so loses the deeper thematic connection that Chazal were trying to convey.⁸ That is because the comparing and contrasting of the two stories usually leads to an enhanced understanding of each story individually. In our case, how did the Midrash know that Moshe utilized the ineffable name of God to slay the Egyptian? The answer to that question is found in this week's Parsha; the story of the blasphemer and the story of Moshe's exiting the palace have common language which lead to many Midrashei Chazal that cross-pollinate between the two stories. Both stories use the terms Ish Mitzri, Vayetze and Nitzim (איש מצרי, ויצא, נצים) as well as sport anonymous characters know by the term Ish (איש):

ויקרא פרק כד

(י) וַיֵּצֵא בֶן־אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן־אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצוּ בְּמַחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי:
(יא) וַיִּקַּב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת־הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיְבִיאוּ אֹתוֹ אֶל־מֹשֶׁה וְשָׂם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בֵּת־דְּבָרֶי לְמַטֵּה־דָן:
(יב) וַיִּנְיָחֻהוּ בְּמִשְׁמַר לְפָרֶט לָהֶם עַל־פִּי יִקְוֹק:

שמות פרק ב

(יא) וַיְהִי בַיָּמִים הֵהֵם וַיְגַדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־אֶחָיו וַיֵּרָא בְּסֹבְלֹתָם וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ־עֵבֶרִי מֵאֲחָיו:
(יב) וַיִּפֶן כֹּה וְכֹה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּטְמָנְהוּ בַּחֹל:
(יג) וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עֹבְרִים נֹצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה תִּכָּה רַעְךָ:

In piecing these stories together, Chazal therefore conclude that Moshe must have used the ineffable name of God to slay the Egyptian because it is a central part of the story of the blasphemer. In addition, they identify the Ish Mitzri in the blasphemer's story as being the Egyptian slain by Moshe.⁹ They then combine the stories to suggest that the Israelite victim being beaten by the Egyptian oppressor was Shlomit's husband who had discovered the Egyptian non-consensually consorting with his wife. The

product of that relationship is the blasphemer found in Parshat Emor.

What is most striking about the story of the blasphemer is the absence of what is seemingly the most important fact – what provoked the blasphemer to react in such a manner? Chazal and the commentators present many options that derive from the context and the wording of the story to explain what elicited the reaction of the blasphemer. They suggest that it might be connected to the previous command regarding

⁶ ...וַיִּךְ אֶת הַמִּצְרִי, במה הרגו ר' אביתר אמר הכהו באגרופי, וי"א מגריפה של טייט נטל והוציא את מוחו, רבנן אמרי הזכיר עליו את השם והרגו שנאמר הלהרגני אתה אומר (שמות רבה פרשת שמות א, כט ומדרש תנחומא (וורשא) שמות ט וגם מצוטט ברש"י שמות ב, יד)

⁷ מעניין שלפי חז"ל משה השתמש בשם המיוחד בשני מקומות, פה ובהעלת עצמות יוסף, ומשני המקרים יצאו אנשים שהשתמשו בשם לדברים שלילים (המקלל ומיכה) שנראה כביקורת סמויה על השתמשות בכח כל כך אדיר כמו שם המיוחד

⁸ זה גם מעלה את השאלה היסודית, שהיא עצמה מחלוקת בראשונים ושיעור בפני עצמו, לגבי פירושים של מדרשים אלו אם לראותם כפשוטו של מקרא או כפירוש או כמעביר איזו מסר ולקח את זה המהותי, אשר ראה רבה אמור לב, ד)

beyond the scope of this shiur and a dispute amongst the Rishonim, as to how literally one should view these Midrashim
⁹ ...ר' לוי אמר ממזר ברור היה כיצד נוגשים היו משל מצרים והשוטרים משל ישראל... חז"ל זמן קדמו נוגש לשוטר, אמר ליה זיל כנוש עשיריתך כמו שהלך השוטר לדרכו נכנס הנוגש לביתו של שוטר וקלקל עם שלומית אשתו של שוטר, חזר בעלה מוצאו יוצא מביתו, כיון שהרגיש בו הוה מחי ליה כל יומא ואמר ליה ליענות טבאות ליענות טבאות, נצוצה רוח הקדש במשה, תלה עיניו למרום אמר לא די לרשע זה שענה את אשתו אלא חוזר ומכה לבעלה, מיד וך את המצרי ויטמנהו בחול... (מדרש תנחומא אמור סימן כד, שמות רבה שמות א, כח, ויקרא רבה אמור לב, ד)

the show-breads (לחם הפנים) or to the fact that his standing denied him legal right to inherit amongst his brethren in the tribe of Dan.¹⁰ Others submit that the blasphemer's anger was directed towards Moshe (and God) for killing his father¹¹ or that his compromised status made him more likely to engage in such deviant behavior.¹² While all of these explanations are plausible and find evidence in the text, one could propose that Torah is intentionally ambiguous with regards to the provocation because it is irrelevant. That either could be because there can be no justification for perpetrating such an egregious crime like blaspheming the ineffable name of God¹³ or because the Torah's focus is on the totality of the story rather than the specific issue that gave rise to the blasphemy. The Torah wants one to focus on comparing and contrasting this story with that of Moshe to convey important principles rather than just the minutiae about the particulars of the case.

The common denominator between the stories is that there is an actual or perceived injustice that has been perpetrated. Through the parallel language used in the two incidents, the Torah is coaxing one to contrast the reaction of Moshe to that of the counter-party to the blasphemer. In Shmot, an Egyptian is persecuting an Israelite and Moshe utilizes the ineffable name to intervene on behalf of the oppressed party and to stop the perpetrator of the injustice. On the other hand in Emor, we have just the opposite situation, an Israelite that is the instigator or the perpetrator of the injustice against an Egyptian. The fact that the counter-party remains anonymous in the story (איש ישראלי) indicates that the Torah is subtly

indicting the blasphemer's adversary in the terrible outcome that ensues.¹⁴ Firstly, the Gemara¹⁵ posits that anyone who zealously accuses another of having flawed lineage then in all likelihood they are covering up a skeleton in the closet by projecting their flaw or inferiority upon the victim of their fervor. Even if the counter-party's claim was justified, the method by which he approached it was clearly flawed. The fact that the Torah describes the interaction between the parties as a public quarrel in the camp (וינצו) clearly connects it to the two individuals squabbling (שני אנשים עברים נצים) in the story by Moshe. Just like in that instance, Moshe terms the provoker as evil (ויאמר לרשע) so too over here the Torah through its parallel language is branding the counterparty as wicked. This is reinforced by the Mishna in Avot that declares that when two litigants approach a judge, he should view both as evil-doers even though one party will in the end be exonerated.¹⁶ As evidenced by the terrible outcome in Emor, in these situations involving converts or outsiders, it is the gentle and humble hand of Beit Hillel rather than the confrontational heavy-handed approach of Beit Shammai that prevails.¹⁷

In addition, one needs to contrast the reaction of Moshe with that of the blasphemer himself. They both end up on death row, but for very different reasons. At the pivotal moment when faced with injustice, Moshe makes the difficult choice to take action and to walk away from being a Mitzri, with all the advantages and privileges it bestowed upon him, and identify as an Ivri. The blasphemer does just opposite when faced with injustice, choosing to walk away from being an Israelite and

¹⁰ ויצא בן אשה ישראלית - מהיכן יצא, רבי לוי אומר מעולמו יצא. רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא. לגלג ואמר ביום השבת יערכנו, דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, או שמא פת צוננת של תשעה ימים, בתמיה. ומתניתא אמרה מבית דינו של משה יצא מחוייב. בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן, אמרו לו מה טיבך לכאן, אמר להם מבני דן אני. אמרו לו (במדבר ב) איש על גגול באותות לבית אבותם כתיב. נכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב, עמד וגדף: (רש"י ויקרא כד, י) ולא נדע למה נסמכה זאת הפרשה אולי יצא המקלל דברים אשר לא כן בעבור הלחם והשמן והקרבנות: (ראב"ע שם) וטעם הזכיר זה בכאן, כדברי האומר מפרשה של מעלה יצא (ויק"ר לב ג), כי חטא בשפתיו על אשי ה' והוכיחו האישי הישראלי, וינצו שניהם ויחר אפו וקלל בנפשו: (ברמב"ן שם)

¹¹ ויקב בן האשה הישראלית את יי ויקלל. משום שמשמה הרג את אביו בשם המפורש לכך ברח השם. ויקלל. מה ראה לקלל, אלא רמז באותו מחלוקת היגידו לו שהוא בן מצרי וחקר העניין באיזה דבר נהרג אביו ואמרו לו שהרגו משה בשם המפורש ויברך אותו שם שהרג אביו. (ר' חיים פלטיאל ויקרא כד, יא)...שאל אותו בן הישראלית היכן הוא אביו אמרו לו הוא שהרגו משה בשם המפורש התחיל אותו ממזר תאמר בן הישראלית לחרף ולגדף אותו שם היינו דכתיב ויקוב את השם אתו שם מפורש שבו נהרג אביו. (חזקוני שם)...ועל היות זה בן המצרי הוא, על כן כאשר ויביאו אותו אל משה והנה שם אמו שלומית בת דברי שהיתה דברנית. על כן אמר משה גם שיהיה אפשר להוציא משפט מות האיש הזה מתוך התורה, הלא זאת דברנית, והלא תאמר הנה זה משה האישי הרג את אביו, והנה עתה יבקש להרוג את בנו, ומה גם כי נסתכן על ידו. על כן מה עשה הניחו במשמר לפרוש להם על פי ה', לפרוש להם לישראל על פי ה', שיפרש הוא יתברך משפטו ודינו, ולא יאמר הוא משפטו מפחד לשון הדוברים על צדיק עתק. (אלישר שם) ומה שנאמר ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי. הוא המצרי שהרגו משה בשם המפורש ועל כן כל הימים היה מדגף בתוך לבו ולא נודע בחוץ הדבר, וכל המחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי (אבות ד ד) על כן סבב ה' שיצא מאוהלו בתוך בני ישראל כדי שתגלה רעתו בקהל כי כך המדה בחילול ה'. (בבלי יקר ויקרא כד, י)

¹² הוא בן איש מצרי - זה גרם לו שבירך את השם, כי מצרים מבזים שם שמים, כמו שאמר פרעה: מי ה' אשר אשמע בקולו (שמות ה'ב'). (ר"י בכור שור ויקרא כד, י) והוא בן איש מצרי. ובכן העיז פניו לברך את השם ישראלי לא פקירי כולי האי: (פורנו שם)

¹³ אפשר שזה גם פירושו של בראשית ד, ח אצל קין (ויאמר קין אל-ה' ה' אֶחָיו וְהָיָה בְהִיטָתָם בְּשִׂדָּה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-ה' ה' אֶחָיו וַיִּהְרָגֵהוּ): שהפסוק מעלים על מה דברו כי אין שום הצדקה לרצח זהה גם יסביר הקשר לדינים של רצח וחבלה בסוף פרשת אמור

¹⁴ לא פירט הכתוב שם של אחד מהם להורות שהיו שניהם פגומים, כי כל היוצא לריב מהר ודאי הוא פגום ואינו מן האנשים הנודעים בשמם לשם ולתהלה, אלא מן הפחותים אנשי בליעל גם בני בלי שם ולא היה בהם כי אם שם היחוס של אבותם שזה היה בן ישראלית וזה איש ישראלי, ועל כן נאמר וינצו במחנה כי שניהם היו בעלי מצה ומריבה ונתגלגל חובה על ידי חייב כי על ידי שזה הישראלי נכנס עמו במריבה גרם לו לגדף ה' הנכבד: (כלי יקר ויקרא כד, י)

¹⁵ כל הפוסל, במומו פוסל (קידושין ע). ורמז בפסוקי פרשתנו (כד, יט) ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו (כד, כ) כאשר יתן מום באדם כן יתן בו (כלי יקר שם) עיני יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיינין וכשהיו בעלי דינים עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין: (אבות א, ח) גם יש לומר דכיון שעכ"פ הא' מן הבעלי דינין הוא עושה שלא כדיו וכן בעל הדין ששיש לו דין עמו הרי הוא כמוהו שכך אמרו (שבועות לט א) לענין שבועה העומדים שם אומרים זה לזה סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים וגו' ואמרו שם [ע"ב ומ"ז ע"ב] שבועה ה' תהיה בין שניהם מלמד שהשבועה חלה על שניהם. וכל זה כיון שיש לזה דין עמו. שניהם נקראו רשעים עד שקבלו את הדין. (תיו"ט שם) וגם בתוד"ה אין ב"ב לה: ובחנתם סופר שם

¹⁷ עיין שבת לא. על שלשת הגרים שנדדווגו למקום אחד אמרו קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם ענותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה

identifying as a Mitzri.¹² Moshe uses the ineffable name of God to halt the injustice, while the blasphemer utters the ineffable name to curse Moshe¹⁸ and blame God for the predicament he finds himself in and the oppression that he faces. Despite the difficult choice made by Moshe, the comparison seems disingenuous since in the case of the blasphemer, he is the victim and the outsider, while Moshe is an insider with privilege acting to defend the oppressed individual. The truth is that when Moshe runs away to Midyan to escape execution, even there where he is an outsider, with no home and nothing to his name, Moshe once again shows his true colors when he intercedes to save the daughters of the Priest of Midyan from the injustices of the local shepherds. In that story, strangely enough, the daughters of Reuel identify Moshe as an Egyptian man (איש מצרי) strengthening the parallel to the story of the blasphemer.

These two points are additionally supported by contrasting the story of the wood-gather (מקושש) with that of the blasphemer.¹⁹ There are many parallels between the narratives, but there are two key differentiating points between the stories. One is the centrality of Moshe in the story of the blasphemer as opposed to Moshe, Aharon and the entire assembly in the case of the wood-gatherer. This emphasis reinforces the Torah's desire to have one focus on Moshe, both in paralleling it with the story in Shmot as well as in contrasting the behaviors and reactions in the two incidents. The second distinction is the need for those that heard the blasphemy to "lean their hands upon his head (סמיכה)." S'micha is usually an indication of culpability.²⁰ It is clear in the case of the blasphemer that the Torah sees the silent majority as being guilty of an act of commission

that requires atonement. They are held accountable for the grievous blasphemy both because they heard the terrible utterance, but even more so because they were the impetus for the crime by allowing an act of oppression to go unanswered.

Lastly, the unsung heroine in the case of the blasphemer might be his mother Shelomit.²¹ The only party identified by name in Emor is Shelomit. In the Torah, generally, the reason for disclosing an identity is because there is something unique about such an individual – both for good or bad. If it is the latter, then it might be that her consorting with an Egyptian could be viewed as a treacherous act of assimilation, avoided by others, which in the end produced a blasphemer. On the other hand, given the parallel to the story in Shmot where the only party identified is the protagonist Moshe, it might imply a more positive view of Shelomit as a woman who like Moshe went against the grain. Despite the hardship of bearing an unwanted Egyptian child, she fostered him like her own, but her good intentions were undermined by a community that ostracized such an individual.

In the end, the story of the blasphemer sits between the Mitzvot that relate to the sanctity of God (Shulchan, Menorah and Holidays) and those that espouse the sanctity of each individual (Killing and Injuring Others). Its context reiterates the messages we noted above. Man is created in the image of god and we therefore need to be equally zealous in our pursuit of justice and sensitivity towards our fellow man as we are in our dedication to God and our religious ideals.

Shabbat Shalom

¹⁸ רוב המפרשים סוברים שהוא רח"ל קלל את ה' (רש"י, רשב"ם, ועוד). יש מעוט סוברים שקלל את משה (מעין זה בהערה 11) או שהוא פירש והגה את שם מפורש (אונקלוס, אבן עזרא)

¹⁹ יש הרבה הקבלות בין הפרשיות וגם פה המדרשים משקפים הקשר הלשוני ביניהם: ויהי בגי' ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת: ויקריבו אותו המצאים אתו מקושש עצים אל-משה ואל-אהרן ואל כל-העדה: ויניחו אותו במשמר כי לא פרש מה-יעשה לו: ויאמר יקוק אל-משה מות ימות האיש רגום אתו באבנים כל-העדה מחוץ למחנה: ויצאו אתו כל-העדה אל-מחוז. למחנה וירגמו אתו באבנים וימת כאשר צוה יקוק את-משה: (במדבר טו, לב-לו) וגם עיין ספרא אמור יד, ד-ה

²⁰ וסלך אהרן את-שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את-כל-עונת בני ישראל ואת-כל-פשעיהם לכל-חטאתם ונתן אתם על-ראש השעיר ושלח ביד-איש עתי המדבר: (ויקרא טז, כא ועוד הרבה)

²¹ המדרשים מפרשים את שמה לגנאי שהיא היתה דברנית, מפטפטת עם הכל ומאשמים את אישיותה כגורם לאונס של המצרי; שלומית, דאמר ר' לוי דהות פטא בשלמא שלם לך שלם לכוון בת דברי אמר ר' יצחק שהביאה דבר על בנה (ויקרא רבה אמור לב, ה) וגם מצוטט ברש"י (ויקרא כד, יא) "ושם אמו", לבאר כי היא היתה סבת החטא והמעל. (רבינו בחיי שם) אבל עיין באלשיך ויקרא כד, י: ויצא כו', כלומר ויצא בן אשה ישראלית כלומר בן אחד בלבד שהיה הוא בן איש מצרי ולא יותר. ואף גם זה לא בכונתה כי אם שיצא העגל ההוא שלא מרצונה...וזה יאמר ויצא, כי יצא כדבר היוצא בלי דעת, כי היא לא התנית אהבים עם המצרי אביו.

ויקרא פרק כד

(א) וידבר יקוק אל משה לאמר:
 (ב) צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זה כתיב למאור להעלות נר תמיד:
 (ג) מחוץ לפרכת העדת באהל מועד יערך אתו אהרן מערב עד בקר לפני יקוק תמיד חקת עולם לדרתיכם:
 (ד) על המנרה הטהרה יערך את הנרות לפני יקוק תמיד: פ

(ה) ולקחת סלת ואפית אתה שתיים עשרה חלות שני עשרנים יהיה החלה האחת:
 (ו) ושמת אותם שתיים מערכות שש המערכת על השלחן הטהר לפני יקוק:
 (ז) ונתת על המערכת לבנה זכה והיתה לחם לאזכרה אשה ליקוק:
 (ח) ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני יקוק תמיד מאת בני ישראל ברית עולם:
 (ט) והיתה לאהרן ולבניו ואכלוהו במקום קדש כי קדש קדשים הוא לו מאשי יקוק חק עולם: o

(י) ויצא בן-אשה ישראלית והוא בן-איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי:
 (יא) ויקב בן-האשה הישראלית את-השם ויקלל ויביאו אותו אל-משה ושם אמו שלמית בת-דברי למטה-דן:
 (יב) ויניחהו במשמר לפרש להם על-פי יקוק: פ
 (יג) וידבר יקוק אל-משה לאמר:

(יד) הוצא את-המקלל אל-מחוץ למחנה וסמכו כל-השמעים את-ידיהם על-ראשו ורגמו אותו כל-העדה:
 (טו) ואל-בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי-יקלל אלקיו ונשא חטאו:
 (טז) ונקב שם-יקוק מות יומת רגום ורגמו-בו כל-העדה
כגור כאזרח בנקבו-שם יומת:

(יז) ואיש כי יכה כל-נפש אדם מות יומת:

(יח) ומכה נפש-בהמה ישלמה נפש תחת נפש:

(יט) ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה בן יעשה לו:

(כ) ושבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן

כאשר יתן מום באדם בן יתן בו:

(כא) ומכה בהמה ישלמה

ומכה אדם יומת:

(כב) משפט אחד יהיה לכם כגור כאזרח יהיה כי אני יקוק אלקיכם:

(כג) וידבר משה אל-בני ישראל ויצאו את-המקלל אל-מחוץ למחנה ורגמו אותו אבן ובני-ישראל עשו כאשר צוה יקוק את-משה: פ

שמות פרק ב

(יא) והיו בימים ההם ויגדל משה ויצא אל-אחיו וירא בסבלתם וירא איש מצרי מכה איש-עברי מאחיו:
 (יב) ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויה את-המצרי ויטמנהו בחול:

(יג) ויצא ביום השני והנה שני-אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך:

(יד) ויאמר מי שמך לאיש שר ושפט עלינו הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את-המצרי וירא משה ויאמר אכן נודע הדבר: (טו) וישמע פרעה את-הדבר הזה ויבקש להרג את-משה ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ-מדן וישב על-הבאר:

(טז) וילכתו מדן שבע בנות ותבאנה ותדלנה ותמלאנה את-הרהטים להשקות צאן אביהן:

(יז) ויבאו הרעים ויגרשוהו ויקם משה וישען וישק את-צאנם:

(יח) ותבאנה אל-רעואל אביהן ויאמר מדוע מהרתן בא היום:

(יט) ותאמרן איש מצרי הציגנו מיד הרעים וגם-דלה דלה לנו וישק את-הצאן:

(כ) ויאמר אל-בנותיו ואין למה זה עזבתן את-האיש קראו לו ואכל לחם:

(כא) ויזאל משה לשבת את-האיש ויתן את-צפרה בתו למשה:

(כב) ויתלד בן ויקרא את-שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה: פ

ויקרא כד - מקלל	במדבר טו - מקושש
(י) ויצא בן-אשה ישראלית והוא בן-איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי: (יא) ויקב בן-האשה הישראלית את-השם ויקלל ויביאו אותו אל-משה ושם אמו שלמית בת-דברי למטה-דן:	(לב) והיו בני-ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת:
(יב) ויניחהו במשמר לפרש להם על-פי יקוק: פ	(לג) ויקריבו אותו המקשים אתו מקושש עצים אל-משה ואל-אהרן ואל כל-העדה:
(יג) וידבר יקוק אל-משה לאמר: (יד) הוצא את-המקלל אל-מחוץ למחנה וסמכו כל-השמעים את-ידיהם על-ראשו ורגמו אותו כל-העדה:	(לד) ויניחו אותו במשמר כי לא פרש מה-יעשה לו: o
(טו) ואל-בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי-יקלל אלקיו ונשא חטאו: (טז) ונקב שם-יקוק מות יומת רגום ורגמו-בו כל-העדה:	(לה) ויאמר יקוק אל-משה מות יומת האיש רגום אתו באבנים כל-העדה מחוץ למחנה:
(יז) ואיש כי יכה כל-נפש אדם מות יומת: (יח) ומכה נפש-בהמה ישלמה את-המקלל אל-מחוץ למחנה וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי וישב על-הבאר:	(לו) ויצאו אותו כל-העדה אל-מחוץ למחנה ורגמו אותו באבנים וימת כאשר צוה יקוק את-משה: פ