תנ״ך · אחרונים · גור אריה · תורה

גור אריה על ויקרא

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

גור אריה על ויקרא

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/גור-אריה-על-ויקרא/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
פרק ב 27
פרק ג 35
פרק ד 37
פרק ה 45
פרק ו 53
פרק ז 65
פרק ח 76
פרק ט 82
פרק י 90
פרק יא 100
פרק יב 117
פרק יג 122
פרק יד 134
פרק טו 148
פרק טז 158
פרק יז 171
פרק יח 174
פרק יט 181
פרק כ 201
פרק כא 211
פרק כב 229
פרק כג 242
פרק כד 251
פרק כה 258
פרק כו 279
פרק כז 291

פרק א

פסוק א

ויקרא לכל דברות. פירוש, מה שקראו ולא דיבר עמו פתאום, היינו דלכל הדברות היתה קריאה קודם שדיבר עמו, והיה קורא לו "משה משה" (שמות ג, ד) ודיבר עמו. ומה שהוצרך לומר 'לכל הדברות', דמאי נפקא מיניה אם לכל דברות היה קריאה, היינו מפני שאמר שהוא לשון חיבה, ומאחר שהוא לשון חיבה ראוי שתהיה לכל הדברים, דאם לא כן, מאי שנא כאן שקראו לשון חיבה ממקום אחר:

לכל דברות וכו'. בתורת כהנים מפיק ליה מדכתיב כאן "וידבר" שהוא דיבור, "לאמור" דהוא אמירה, "דבר" היינו ציווי, ולפיכך מרבינן כולם. ואף על גב דקרא צריך לגופיה כמו שאר "וידבר", דרשינן כך, דהוי למכתב 'ויקרא מאוהל מועד וידבר ה' אליו', שהרי הקריאה גם כן מאוהל מועד היה, ומדסמך "וידבר" אל "ויקרא" לומר שכל "וידבר" היה קריאה קודם. וכיון ד"וידבר" לדרשה לומר דכל "וידבר" קדמה קריאה לו, דרשינן נמי דלכל "לאמור" היה קריאה, ולכל "דבר" שהוא ציווי קדמה [קריאה]. ואף על גב דממלת "לאמור" מפקינן (רש"י ד"ה לאמור) 'צא ואמור להם דברי כבושין', דרשינן נמי להך דרשה, דכיון "וידבר" לדרשה, "לאמור" נמי לדרשה:

לכל דברות ואמירות כו'. ובתורת כהנים קאמר דלא נוכל למילף מסנה (שמות ג, ד-ה) וסיני (שם כד, טז) דכתיב בהו "ויקרא", דאי מסנה, הווה אמינא שאני התם דהוי ראש לדברות, שלא נדבר עמו, ולכך קראו, מה אין כן באוהל מועד. ואי מסיני, הווה אמינא מה לסיני דהיה הדיבור לכל ישראל, ולכך קרא הקב"ה למשה להודיע לכל שהוא נביא להשם יתברך, מה שאין כן באוהל מועד. ובמה הצד לא אתי, דמה להצד השוה שהיו שני הדבורים באש, לכך הקדים קריאה כדי שיקרב אל האש, שהיה ירא מן האש, מה שאין כן באוהל מועד, לכך צריך למכתב באוהל מועד, ומיניה ילפינן [ל]כל הדיברות והצווים:

ואם תאמר, דלכתוב באוהל מועד ולא איצטריך בסנה ובסיני (קושית הרא"ם), ויש לומר דהתם אין שום כתוב מיותר, דהא מה שנאמר בסיני "ויקרא" (שמות כד, טז) לא בא לאשמועינן שקראו הקב"ה, דלא אתא קרא ללמוד רק שקראו ביום השביעי, כדכתיב בקרא (שם) "ויקרא אל משה ביום השביעי". וכן בסנה שנאמר (שמות ג, ד) "ויקרא אליו מתוך הסנה ויאמר משה" אין הקריאה מיותר כלל, רק ללמוד שקראו מתוך הסנה. אי נמי, שקרא אותו (שם) בלשון כפל "משה משה", ולפיכך אין קריאה מיותר. אבל כאן הכתוב מיותר לגמרי, דכתיב "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו", ולפיכך הקשו בתורת כהנים דלא הוי למכתב אי הוי ילפינן מסנה וסיני:

ואם תאמר, מנא לן למילף לכל דברות ולכל אמירות, שמא דווקא כאן, דהיה תחלה לדברות באוהל מועד – היתה קריאה, אבל במקום אחר, דלא היה תחלה, לא היה קריאה, ואין זה קשיא, דהא בתורת כהנים יליף [ל]כל דברות ואמירות וציווים היתה קריאה מדכתיב "וידבר" "לאמור" "דבר" כדלעיל (אות ב), אם כן בעלמא ילפינן דהוי נמי קריאה. וזה אין לומר דדוקא באוהל מועד היתה קריאה, לפי שמשה היה מתיירא לכנוס באוהל מועד, כי שכן עליו הענן (שמות מ, לה), ולפיכך קראו כדי שיכנס, דאין זה קשיא, דהא ילפינן לכל דברות ואמירות היתה קריאה מדכתיב "וידבר" "לאמור" "דבר", ומשמע אף על גב שכבר היה באוהל מועד ודיבר עמו פרשה אחת, אם התחיל לדבר פרשה שניה קדמה קריאה, אף על גב שהיה באוהל מועד. ועוד, דעל כרחך לא הוי טעמא משום ששכן עליו הענן והיה ירא משה לכנוס, דאם כן מה חילוק יש בין אמירה וציווי, פשיטא כיון ששכן עליו הענן הוצרך לו קריאה, אלא בודאי לא משום הענן קדמה קריאה שהיה מתיירא משה, אלא [ל]כל התחלת דיבור קדמה קריאה. והרא"ם פירש בענין אחר, וזהו פשוט:

ואם תאמר, הרי הקול לא היה יוצא חוץ לאהל כדלקמן (רש"י ד"ה מאוהל), שהקול היה נפסק ולא היה יוצא לחוץ, ובמדרש תנחומא (סוף אות א) קאמר שלא היה משה נכנס עד שקראו לו הקב"ה, ואיך שמע הקול בחוץ (קושית הרא"ם ד"ה מאוהל), ויראה דאף על גב שהקול לא יוצא לחוץ, אפשר לשמוע בפתח אוהל, ושם עמד משה, עד ששמע קול הקריאה ואז נכנס לפנים מן הפתח, נמצא כי קול הקריאה בא אליו על הפתח, והדיבור באוהל מועד לפנים מן הפתח, ועוד יתבאר לקמן (אות יג):

לשון חיבה. פירוש, כאשר יקרא אותו בשמו הוא הוראה על שחפץ בנקרא וידוע אליו בשמו, שהרי קורא לו בשמו המיוחד לו. אבל כשמדבר עמו בלא קריאה, מורה כי אין מכירו ויודעו בשמו, ולפיכך הקריאה בשמו הוא חיבה. והשתא אין קשיא למה דרשו **לשון חיבה**, דמאי שנא "ויקרא אל משה" מכל שאר קריאה דכתיב (שמות ב, כ) "קראן לו ויאכל לחם", דהכא קריאה בשם בודאי הוא **לשון חיבה**, ואינו כך "קראן לו", דאין זה קריאה בשם. ומכל שכן כאשר יקרא אותו בכפל השם "משה משה" (שמות ג, ד) שהוא מורה על ידיעה והכרה יתירה כשכפל שמו. ולפיכך הקריאה היא **לשון חיבה** לאותו שנקרא אליו והוא ידוע אצלו. ואם לא יקרא אותו בשמו אין זה רק שהוא חפץ בדיבור מה שהוא רוצה לדבר אליו, אבל כשקרא אליו בשמו לומר "משה" מורה על שהוא מחבב הנקרא וידוע אצלו:

בלשון טומאה. אף על גב דכתיב (במדבר כג, ד) "ויקר אלקים", והוא יתברך לא קבל טומאה (קושית הרא"ם), מכל מקום כתב "ויקר" מפני שהיה בא הדבור אל בלעם בטומאה, והוא יתברך בודאי קדוש, רק הדבור אשר קרא לבלעם בא אל בלעם בטומאה:

הקול היה הולך וכו'. נראה, מפני שהוקשה לרש"י אחר שהחיבה הוא שקרא הקב"ה למשה בשמו, הוי ליה למכתב 'ויקרא משה', כי זה עיקר החיבה כאשר יקרא אותו בשמו, ואם לא קראו אותו בשמו אין זה חיבה, רק קריאת השם מורה על שהוא חפץ בו בשם, ולפיכך לא הוי ליה למכתב "ויקרא אל משה", שזה אין משמע קריאה בשם, והרבה קריאות הם ואינם קריאה בשמו. והשתא יתורץ מה שרש"י פירש כאן "ויקרא אל משה" שכל ישראל לא שמעו, והוי ליה לגמור פירושו 'יכול אף להפסקות', אלא שבא ליישב פירושו – שאם הוא לשון חיבה הוי ליה למכתב 'ויקרא משה', אלא שבא ללמוד שהקול הולך ומגיע לאוזנו, ולפיכך כתיב "ויקרא אל משה" לומר שהקול היה הולך ומגיע אל אוזנו, וזהו "אל משה", שהקריאה היה הולך לאוזנו. וזהו הפירוש נכון מאוד מה שפירש במקום הזה על מילת "אל", אף על גב דכל התורה מלא מזה הלשון (קושית הרא"ם), מפני דכאן לא הוי למכתב רק 'ויקרא משה', לא "ויקרא אל משה":

יכול אף להפסקות וכו'. פירוש, במקום שאין כאן לא דבור ולא אמירה רק הפסקה, כמו בפרשה זאת (פסוק י) "ואם מן הצאן":

אם כן מה הפסקות היו משמשות. פירוש, בשלמא אם היה כל הפסקה והפסקה נבואה בעצמה – אין קשיא מה היו ההפסקות משמשות, כיון שכל אחת ואחת נבואה בפני עצמה – צריך להיות הפסק, אבל אם נאמר שלא היה כל אחד נבואה, אם כן מה ההפסקות משמשות:

קל וחומר להדיוט. דאם הלמד מפי גבורה, שהיה מלמדו בקלות, כמו שפירש רש"י "ויהי ככלותו לדבר אליו" (ר' שמות לא, יח) שהתורה ניתנה למשה במתנה, ואפילו הכי היה צריך הפסק, כל שכן הלמד מן ההדיוט, שאינו מלמדו בקלות:

למעט את אהרן רבי יהודה אומר וכו'. נראה דרבי יהודה לא בא לאפלוגי על התנא קמא כלל, רק לפרושי מילתא דתנא קמא אתא. וכן משמע בתורת כהנים, דגרסינן שם 'אמר רבי יהודה וכו", משמע דלא הוי מחלוקת עמו. וכן פירושו; 'למעט את אהרן מן הדיבור', פירוש 'מן הדיבור' שלא היה הדיבור הזה אל אהרן, ולגופיה לא איצטריך, דפשיטא דהא כתיב "ויקרא אל משה", ומהיכי תיתי לן לומר שהיה הדבור אל אהרן, אלא למעט את אהרן אפילו במקום שנשתתף בדיבור עם משה. וכן כל המיעוטים שהם למעט את אהרן הם מיותרים, דלא הוי צריך למכתב. ובזה יתורץ דלא נוכל למעט את ישראל דלא היה

הדיבור אליהם, דפשיטא מהיכי תיתי דיהיה הדיבור להם, דהא כתיב "ויקרא אל משה", אם כן לא היה הדיבור רק אליו. ואין להקשות דאחר שצריך מיעוט בפני עצמו לאהרן, כי ממעטינן שלא שמעו קול הקריאה מן 'קול לו' 'קול אליו', מנא לן למעט אהרן, אין זה קשיא, כיון דכבר מיעט את אהרן מן הדיבור – אין חילוק בינו ובין ישראל:

יכול ישמעו קול הקריאה. פירוש, אף על גב שלא שמעו הדיבור, שמא מכל מקום שמעו קול הדיבור. ו'קול הקריאה' דקאמר, אינו קול שהיה קורא למשה כדכתיב "ויקרא אל משה", דהא לא מייתי ראיה על זה רק מן קול הדיבור לא מן קול הקריאה, דהרי יליף ליה מן "הקול מדבר אליו" (במדבר ז, פט). ועוד, קאי בדיבור "אליו" למעט את אהרן, וקאמר '**יכול ישמעו קול הקריאה**'. ועוד, 'קול הקריאה' כבר מיעט למעלה, מדכתיב "ויקרא אל משה", 'הקול נכנס באוזנו וכל ישראל לא שמעו', אלא 'קול הקריאה' דקאמר היינו 'קול הדיבור', ונקרא 'קול קריאה' שכך נקרא הקול של הדיבור, כמו "קול קורא במדבר" (ישעיה מ, ג), שאין פירושו שהוא קורא אליו, אלא הקול המדבר נקרא 'קול קריאה' בכל מקום, וכן כאן נקרא 'קול הקריאה' קול מה שהשם יתברך היה קורא ומדבר. וכן נקרא 'קורא' מי שקורא בתורה (ברכות יג.), שמזה תראה כי לשון קריאה נאמר על הקורא דברים. ועל זה אמר '**יכול ישמעו קול הקריאה**'. והשתא שפיר דלא מצי למילף מן "אל משה" שלא היו ישראל שומעין, דהווה אמינא התם שאני שקרא משה, וכל ישראל לא שמעו, כי הקריאה עיקרה הקול בלבד, "קול קורא", ודוקא הא מילתא אין סברא שישמעו, אבל 'קול הדיבור', שאין זה קריאה הווה אמינא ששמעו. ואי כתב 'הקול מדבר אליו', הווה אמינא ששמעו. ואי כתב 'הקול מדבר אליו', הווה אמינא קול הדיבור בעצמו לא שמעו, שזהו הדיבור עצמו, אבל קול קריאת שם 'משה', דלא היה זה דיבור כלל, הווה אמינא ששמעו, לכך כתיב "ויקרא אל משה", שלא שמעו אחר כי אם משה:

קול לו קול אליו וכו'. פירוש, דהוי מצי למכתב (בבמדבר ז, פט) 'וישמע הקול מדבר לו', וכתב "מדבר אליו", ללמוד שמשה שמע הקול וישראל לא שמעו (רש"י יומא ד ע"ב). ואף על גב דבשום דוכתיה לא דרשינן היכי שנכתב "אליו" למה כתב "אליו" ולא כתב "לו" (קושית הרא"ם), הכא דרשינן, דכתיב "הקול מדבר", המ"ם בחיריק, ופירש רש"י לקמן בפרשת נשא שהוא כמו 'מתדבר', שהיה הקול מדבר עם עצמו, ומשה היה שומע, וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט. והשתא הוי ליה למכתב 'וישמע הקול מדבר לו', כיון שלא היה מדבר אל משה, שכיון שלא היה מדבר אל משה צריך לפרש האי "אליו" כמו בשבילו, כלומר שהיה הקול מדבר עם עצמו כדי שישמע משה, ואם כן הוי ליה למכתב 'וישמע הקול מדבר לו', דכל מקום שלא היה הדיבור אליו כתב

"לו", שפירוש "לו" 'לצרכו'. וכן פירש רש"י בפרשת ויצא (ר' בראשית כח, טו) "כי לא אעזבך עד אם עשיתי אשר דיברתי לך", ופירש 'לצרכך', שלא יתכן לומר "לך" ממש, שהרי לא ליעקב דיבר, ואם כן הכי נמי הוי למכתב 'מדבר לו', ולפיכך דרשינן שלכך כתב "אליו" שלא היה הקול שומע כי אם משה:

ואין להקשות מאי משמע מן לשון "אליו", דודאי משמע שפיר, דלשון "לו" לא משמע כלל על קבלת הקול כמו שאמרנו, דלא משמע רק לצרכו, ולפיכך כתיב "אליו" לדרוש שהיה משה מקבל הקול, ובא ללמוד שהוא היה מקבל בלבד. ועוד דע לך, שיש חילוק בין לשון "אלי" "אליו" "אליך" ובין "לי" ו"לו" ו"לך", לפי שכל דיבור או קריאה הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו, וכאשר הולך מן המדבר אל אשר נדבר לו שייך לשון "אליו", וכאשר קיבל הדיבור שייך לשון "לי", כי הלמ"ד מורה על הקנין לגמרי, כמו "לי הוא זה" (ר' בראשית לא, מג), או "לו הוא". כן תמצא אצל לשון "לי" ו"לו". ולפיכך כאשר יכתוב "אל משה" או "וישמע את הקול מדבר אליו", משמע על הליכת הקול מן המדבר אל השומע, ובא ללמוד כי הלך הקול אל משה ולא שמע אחר. וכן אמרינן בתנחומא (כאן אות א) מלמד שעשה הקב"ה שביל לקול ולא היה הקול נשמע לכאן ולכאן. וכך משמע לשון "אל משה", שהקול היה הולך מן המדבר אל השומע, כמו שנתבאר למעלה. וזה נכון ואין קשיא כלל:

והשתא יתורץ מנא לן לומר שלא שמעו הקול מן קריאת משה, דכיון דכתיב "אל משה" שהיה הקול מגיע עד אזנו מן המדבר, ממילא לא שמעו הקול, שהרי לאזנו של משה נכנס, שכן משמע לשון "אל", וכיון שדרשינן לשון "אל" שלא שמע רק משה, יש לנו לפרש "אל" כמשמעו, שהיה הקול הולך מן המדבר אל הנדבר עמו. ואפילו אם לא למדנו ממלת "אל" שהיה הקול הולך ומגיע לאזנו, לא קשיא, כיון דגבי "אליו" דבא למעט שלא שמע רק משה – ממעטינן שאף הקול לא נשמע, שהיה הקול הולך ומגיע לאזנו, הכי נמי גבי הקריאה דממעט "אל משה" שלא שמע רק משה כך פירושו, שהיה הולך ומגיע אל לאזנו. והשתא יתורץ שלא תמצא בשום מדרש שדרשו "אל משה" שהקול היה הולך ומגיע לאזנו, וזה מפני שאין מוכרח לפרש כך, רק מדמעטינן כך גבי "אליו" כדלעיל, יש למעט כך גבי "אל משה" גם כן:

ועוד נראה לומר, דאף על גב דבכל מקום לא דרשו "אליו", וכן לא דרשו "אל", ובכמה מקומות הוי מצי לכתוב "לו" במקום "אליו", וכן "למשה" במקום "אל משה", מכל מקום היכי דמוכח ונוכל לדרוש דרשינן, וכאן מוכח שיש לדרוש שלא שמעו ישראל קול הדבור, דהא "אליו" מעוטי הוא, וממעטינן מיניה אהרן, יש לנו לדרוש לגמרי, דהוי מצי

לכתוב 'קול לו', וכתב "קול אליו" למעט אותם שלא שמעו קול הדיבור. דהיכי דמוכח ונוכל לדרוש – דרשינן, אף על גב דבעלמא לא דרשינן. והכי נמי "אל משה", דהוי מצי לכתוב 'למשה' וכתב "אל משה", ללמד שלא שמעו קול הקריאה "משה משה". והשתא יתורץ מה שלא דרשו בתורת כהנים מידי על "ויקרא אל משה", דלא מוכח לדרוש רק מדכתיב מעוטא "אליו" ודרשינן למעט את אהרן, בשביל כך דרשינן 'קול לו' "קול אליו", ודרשינן נמי "אל משה":

ואין להקשות, תינח שלא שמעו הקריאה, אבל שמא שמעו הקול, שכבר אמרנו למעלה כי מלת "אליו" מורה על שהיה הקול הולך מן השם יתברך אל משה, ומלמד לך שלא הגיע הקול לאחר, וכדאיתא במדרש תנחומא (כאן אות א), והכי נמי יש לדרוש אצל "אל משה", ונכון הוא:

אי נמי, דכיון דגלי לך קרא דלא שמעו הקריאה כמו שלא שמעו הדיבור, שוב אין לחלק בין עיקר הדיבור ובין הקריאה, דאם אמרת שיש חילוק בין הקריאה ובין עיקר הדיבור, אם כן אפילו הקריאה בעצמו ישמעו, אבל כיון שלא שמעו הקריאה, אין סברא כלל לחלק מעתה בין הקריאה ובין הדיבור, שאם הדיבור לא שמעו אף הקול לא שמעו, ודבר זה פשוט מאוד:

אמנם בתורת כהנים לא דרשו כך, וכך איתא שם; יכול ישמעו קול הדיבור, תלמוד לומר 'קול לו', אוציא את ישראל ולא אוציא מלאכי השרת, תלמוד לומר 'קול לו' "קול אליו", עד כאן. ונראה לי, אף על גב דצריך למעט את אהרן מן "אליו", דרש מיניה שלא שמע הקול, והיינו מדכתיב כאן (במדבר ז, פט) "וישמע את הקול מדבר אליו" יש למעט שלא שמע הקול, דהא כתיב 'וישמע הקול מדבר לו', ומשמע שלא שמעו הקול רק משה. ומכל מקום להכי לא אתא, דאם כן לא הוי צריך רק למכתב 'וישמע את הקול מדבר', ומשמע דוקא משה שמע הקול ולא אחר. וכן איכא במדרש תנחומא (כאן אות א) 'שמא תאמר ישראל שמעו, תלמוד לומר "וישמע את הקול", משה שמע וכל ישראל לא שמעו'. ורש"י נקט דרשה שהיא קרובה לפשוטו יותר, לומר דמן 'קול לו' ממעטינן את אהרן, ומן 'קול לו' "קול אליו" ממעטינן את קול הקריאה:

אך קשיא, שאמר (רש"י כאן) 'יכול ישמעו קול הקריאה', ועדיין לא למדנו שלא שמעו הדיבור, והוי ליה למימר 'יכול ישמעו הדיבור', ובתורת כהנים מייתי ליה הדיבור מדכתיב (שמות כט, מב) "לדבר אליך" ולא עם אחר, ויש לומר, שלא רצה להאריך ללמוד תחילה שלא שמעו הדיבור, ומייתי ליה הכל מן 'קול לו' "קול אליו", שלא שמעו הקול. והכל ניחא בלי קושיא כלל:

מלמד שהיה הקול נפסק וכו'. פירוש, מדכתיב "וידבר ה' אליו מאוהל מועד", ולא כתיב 'וידבר ה' מאוהל מועד אליו לאמור', שמע מינה שלא היה הדיבור בא אליו אלא מאוהל, אבל חוץ לאוהל לא היה שומע. ואם תאמר, אם כן למה הוצרך הכתוב למעט את ישראל שלא שומעין, כיון שהיה אסור לישראל ליכנס לאוהל מועד בשעה שדיבר הקב"ה עם משה, כדכתיב (ר' שמות כה, כב) "ונועדתי לך עמך", 'עמך ביעידה ולא עם אחר ביעידה', אם כן פשיטא שלא היו שומעים, ויש לומר, דהא דאסור ליכנס לאוהל מועד היינו כל הגוף או רובו, אבל אם הכניס מקצת הראש לא היה כאן איסור, דאין זה 'עם אחר ביעידה', שלא הכניס רק האוזן, והוי שפיר "ונועדתי אליך" 'ולא לאחר', כיון שלא היה שם אחר. ואפילו הכי – לא היו שומעין, שלא היתה השמיעה אלא למשה, ולא לשאר שום אדם:

והראב"ד (כאן בתו"כ) תירץ דקרא לא אתא רק לפני שהוקם המשכן, שלא היו ישראל שומעין הקול. ואין צריך, כמו שנתבאר. ועוד, כבר אמרנו למעלה שאין איסור יעידה אלא אם יבוא תוך אוהל מועד לגמרי, ששם היה הדיבור עם משה כאשר בא אל אוהל מועד, אבל הקול נשמע בפתח אוהל מועד, שהרי משה לא היה נכנס עד שקרא לו השם יתברך, ואיך שמע קול הקריאה מבחוץ, אלא אתה צריך לומר כי הקול נשמע בפתח, ושם אין איסור יעידה, אלא תוך האוהל, ולא קשיא:

לאמור כו'. בכל מקום לא דרשו במילת "לאמור" חוץ במקצת מקומות, וזה כשנכתב אחר "וידבר" לא דרשו בו, וזה כי "וידבר" בא על דיבור בלבד, בין שיש בו ענין ובין אין בו ענין – נקרא דיבור, אבל אמירה אינה שייך רק על ענין הנאמר. ולכך כתיב "וידבר ה' לאמור", שהוא כמו כלל ופרט, ורוצה לומר שדיבר אליו ענין מה. אבל במקום שאין האמירה מחובר אל הדיבור, כמו כאן, דהוי למכתב 'וידבר ה' אליו לאמור מאוהל מועד', דרשו בו:

פסוק ב

כשיקריב וכו'. פירוש, מדכתיב "כי יקריב" דמשמע כשירצה להקריב. ואף על גב דכתיב (שמות יב, כה) "כי תבואו", והתם לאו רשות הוא (קושית הרא"ם), התם כיון דיש זמן לזה שבאו לארץ, שייך שפיר "כי תבואו", ורוצה לומר כאשר יהיה הזמן שיהיה זה, שהרי לא היה זה רק פעם אחד שבאו לארץ. אבל קרבנות חובה, שהם נוהגים תמיד, לא שייך בהם "כי יקריב". ומה שהוכיח רש"י ד"כי תצא" (דברים כא, י) איירי במלחמות הרשות, דבמלחמות מצוה אין לומר "ושבית שביו" (שם), התם לא צריך לטעמא ד"כי תצא", דבלאו הכי מוכיח שפיר:

אדם למה נאמר. פירוש, דהוי ליה למכתב 'איש כי יקריב מכם קרבן'. ומה שאמר '**אדם למה נאמר**', הלשון משמע אדלעיל קאי, היינו שמביא ראיה לדבריו דבקרבן נדבה איירי, דהא כתיב "אדם כי יקריב", ולמה נאמר "אדם", אלא 'מה אדם לא הקריב מן הגזל, אף אתם לא תקריבו'. ואי בחובה איירי קרא, פשיטא שאין לו להקריב מן הגזל, שאיך יפרע חובתו בדבר שאינו שלו. ויותר מזה, שאין יוצאין ישראל ידי חובותיהן בנדרים ובנדבות, ובודאי אינו יוצא ידי חובתו בקרבן גזול. ועוד, כיון שבא להקיש לאדם, על כרחך בנדבה איירי, דומיא דאדם שלא אתי קרבן חובה, שלא נצטווה עליו:

יכול אף חיה וכו'. פירוש, שנאמר דחיה בכלל בהמה (ב"ק יז ע"ב), ומותר להקריב קרבן מחיה, תלמוד לומר "בקר וצאן". ואם תאמר, לכתוב "בקר וצאן" ולא לכתוב "בהמה", ואין זה קשיא, דהווה אמינא הוא הדין חיה, אלא שדיבר הכתוב בהוה, שהבהמה היא עם האדם, והחיה אינה במצוי, ולפיכך כתב כלל ואחר כך פרט ללמוד דדוקא הבקר והצאן, ולא מידי אחריתי:

את הרובע וכו'. ואין להקשות דאם להדיוט אסור, לגבוה לא כל שכן, דיש לומר שהכתוב בא לומר היכי שנרבע על פי בעלים, דנרבע על פי בעלים אינו חייב מיתה, דדרשינן (סנהדרין ב.) "השור יסקל וגם בעליו יומת" (שמות כא, כט) כמיתת הבעל כך מיתת השור, מה מיתת הבעל על פי שני עדים דווקא (סנהדרין ח.), כך מיתת השור על פי שני עדים. וכהאי גוונא אינו אסור להדיוט, שאינו אסור להדיוט אלא אם כן נגמר דינו למיתה, ולגבוה אסור אפילו על פי בעלים וקודם שנגמר דינו. ובפרק כל האסורים (תמורה כח.) מקשה דלמה לי קרא, דהא בעל מום שלא נעבדה בו עבירה פסול להקרבה (רש"י פסוק ג), נעבדה בו עבירה לא כל שכן, ומתרץ לא אם אמר בבעל מום שמומו ניכר בגלוי, אבל רובע ונרבע שאינו בגלוי – צריך קרא:

להוציא את הנעבד. ובבריתא פרק כל האסורין (תמורה כח ע"ב) והלא דין הוא, ומה אתנן זונה ומחיר כלב שציפוי שלהן אינו אסור, שאם צפה האתנן אחר שנתן לה אינו אסור לעשות ממנו רקיעין למזבח, נעבד שציפוי שלו אסור, דכתיב (דברים ז, כה) "לא תחמוד כסף וזהב עליהן", ולפינן מזה (תמורה כח ע"ב) דציפוי נעבד אסור, לא כל שכן שיהא אסור למזבח, ומתרץ דהווה אמינא שאין הציפוי נאסר אלא בעבודה זרה שאין בו רוח חיים, אבל ציפוי שיש בו רוח חיים שמא הנעבד אינו אסור, כיון שיש בו רוח חיים, וגם אין הציפוי שלו אסור, ולפיכך צריך קרא למעוטי נעבד שגם בעל חי דין נעבד יש לו. והשתא דממעטינן נעבד יש לומר דאף ציפוי שלו, דהא נעבד נקרא, שאסרתו תורה למזבח:

ובפרק כל האסורין (תמורה כח ע"ב) מפרש למה ממעט מיתורה ד"מן הבהמה" רובע ונרבע, ומיתורה ד"מן הבקר" להוציא הנעבד, וקאמר אצל רובע ונרבע כתיב (להלן יח, כג) "ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה", דרשינן "מן הבהמה" למעט רובע ונרבע, וגבי נעבד כתיב לשון בקר, "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב" (תהלים קו, כ). והתם נמי מפרש דלכתוב רובע ונרבע ולא בעי נעבד, או לכתוב נעבד ולא בעי רובע ונרבע, ומתרץ דאי כתב רובע ונרבע, הווה אמינא דווקא רובע ונרבע, שבין הבהמה שלו ובין של אחרים נעשית הבהמה רובע ונרבע, לאפוקי נעבד, שדוקא אם הבהמה של עובד נעשית הבהמה נעבד, שאין האדם אוסר דבר שאינו שלו (פסחים צ.), ולכך כתיב נעבד. ואי כתב נעבד, הווה אמינא דוקא נעבד שציפוי נעבד אסור, אבל רובע ונרבע שאין ציפוי שלו אסור, קא משמע לן. ועל כרחך הך נעבד אינו אסור בהנאה להדיוט, דבעלי חיים אינם אסורים בהנאה, דאם לא כן, אם להדיוט אסור – לגבוה לא כל שכן:

ואין להקשות, כיון דיש ברובע מה שאין בנעבד, ויש בנעבד מה שאין ברובע, אם כן שקולים הם, ויבואו שניהם מן חד קרא, דאין זה קשיא, דאיך נאמר בזה שקולים, דחומרא דרובע דנאסרה הבהמה בין שלו ובין של אחר הוא חומרא מחוץ, שאינו ברובע ונרבע עצמו, וכן חומרא דנעבד דציפוי שלו נאסר הוא חומרא מחוץ. ואי כתב רק חדא, הווה אמינא דחומרא דנעבד – דציפוי שלו נאסר, דאין זה לנעבד גופיה רק לצפוי שלו, אינה נחשב חומרא, וחומרא דרובע שנאסר אפילו הבהמה של אחר – נחשב חומרא שפיר. אי נמי אפכא, דהווה אמינא דזה נקרא חומרא דלא מבעיא דהוא נאסר, אלא אפילו צפוי שלו נאסר, אבל דבר זה, שהבהמה נאסרת אפילו אינו שלו, אינו חומרא בגוף הוא. רק אם היו החומרות בעצמו של רובע ונרבע, ובעצמו של נעבד, אז שייך לומר שקולים, אבל היכי דהחומרות אינם בעצמו, אמרינן דהא הוי חומרא אבל אידך לא הוי חומרא. דגבי שן ורגל דאמרינן (ב"ק ג.) שן יש הנאה להזיקו ורגל היזקו מצוי, בזה אמרינן שקולים הם ויבואו שניהם (שם), אבל לא בענין זה:

להוציא את המוקצה. שהקצוה לעשות ממנו תקרובת עבודה זרה. דמרובע ונרבע לא מצינו למילף, דרובע אף על גב שהקדישוה ואחר כך נרבעת פסולה, הקדישוה ואחר כך הקצוה לא נעשית מוקצה לעבודה זרה, שאין אדם מקצה דבר שאינו שלו. ומנעבד לא מצינו למילף, דצפוי נעבד אסור, וציפוי מוקצה אינו אסור. ולכך צריך קרא למוקצה. ואי כתב "מן הצאן", לא הוי מוקמינן קרא במוקצה אלא במאי דמסתבר יותר, דהיינו נעבד או רובע ונרבע, לכך איצטריך כולהו:

להוציא את הנוגח. ובפרק כל האסורין (תמורה כח ע"ב) מפרש דלא מצי למילף נוגח שהמית מכל הני, דמה להנהו שכן עשה בהם שוגג כמזיד ואונס כרצון, דאפילו אנסה האשה הבהמה והביאה בהמה עליה, הבהמה יש לה דין רובע, אבל בנוגח, דווקא שהמית מעצמו, אבל אם היה מגיחין אותו עד שנגח והמית פטור, דכתיב (שמות כא, כח) "כי יגח" – מעצמו, ולא שמגיחין אותו אחרים (ב"ק לט.). ואי הוי כתב מיעוטא דנוגח, לא הוי מוקמינן ליה בנוגח, אלא במסתבר:

כשהוא אמר למטה מן הבקר. פירוש, דהוי מצי למכתב (בפסוק ג) 'אם עולה קרבנו בקר זכר תמים יקריבנו', מאי "מן הבקר" (כ"ה ברא"ם):

להוציא את הטריפה. ואם תאמר, ומה בעל מום שאינו אסור להדיוט – אסור לגבוה (להלן כב, כ), טריפה שאסורה להדיוט (שמות כב, ל) – אינו דין שתהא אסורה לגבוה, ומתרץ בגמרא בפרק קמא דמנחות (ו.) דמה לבעל מום שכן המקריב פסול כשיש לכהן מום כמו הנקרב, אבל טריפות אינו פסול בכהן המקריב. ואם אמרת יוצא דופן יוכיח, שפוסל לגבוה אף על גב שלא עשה המקריב כמו נקרב, שכהן יוצא דופן כשר, מה ליוצא דופן שאינו קדוש בבכורה, תאמר בטריפה שיש בה בכורה, בעל מום יוכיח, וחזר הדין, אף אני אביא טריפה. דאכתי איכא למיפרך, מה להצד השוה מומם ניכר, דבעל מום ניכר, ויוצא דופן נראה שיצא דופן, אבל טריפה הוא בבני מעים, לכך צריך קרא. ומקשה למה לי קרא, "ממשקה בני ישראל למנחה" (יחזקאל מה, טו) נילף דווקא מן המותר לישראל אבל לא מן האסור לישראל, ומתרץ בגמרא שם שמא דווקא כשנטרפה ואחר כך הוקדשה, שאין הקדש חל עליה, אבל אם הוקדשה ואחר כך נטרפה מותר, ד"משקה בני ישראל למנחה" איירי בתחלה:

ואם תאמר, אם כן ברובע ונרבע, ובנעבד, ובמקוצה, שמא אינם אסורין אלא דוקא כשנעשה הפסול ואחר כך הוקדש, אבל אם הוקדש ואחר כך נעשה הפסול שמא אינו אסור, ונראה לתרץ דבשום מקום אין לחלק בין נעשה הפסול ואחר כך הוקדש [להוקדש ואחר כך נעשה הפסול], דמאי שנא, אלא דלא נוכל למילף "ממשקה בני ישראל למנחה", דקרא דהתם איירי שאין קדוש, ולפיכך צריך קרא, אבל איסור נעבד, ואיסור מוקצה ורובע ונרבע, אין חילוק בהם:

והא דמעטינן מקרא אחריני בפרק יוצא דופן (נידה מא.) רובע ונרבע ונעבד ומוקצה בהקדישן ואחר כך נעשה הפסול, היינו לענין שאם עלו ירדו מן המזבח, אבל שלא יקרבו – זה פשיטא שאין חילוק בין שנעשה קודם ובין אחר כך. אבל "ממשקה ישראל" מיירי במקדיש דבר שהוא מותר לישראל, דזה הוא קודם הקדשן צריך שיהיה מדבר שהוא

מותר לישראל. ובפרק יוצא דופן תרצו התוספות (שם ד"ה היינו) בענין אחר, דתרצו דהשתא דכתיב גבי טריפה דאסורה אפילו הקדישה ואחר כך נטרפה – ילפינן מזה גם כן לרובע, דהא בקרא כתיבי כולהו כחד. ולפי הנראה אין צריך:

מלמד ששנים וכו'. דאם לא כן, 'תקריב' מיבעי ליה, מאי "תקריבו" לשון רבים:

מלמד שהיא באה נדבת ציבור. אף על גב שכבר למדנו ששנים מביאין נדבה, ובודאי אין חילוק בין שנים ובין עשרת אלפים, דודאי בזמן שהם במספר נקראים 'קרבן יחיד', אבל ציבור, שאין להם מספר מפורש, לאו יחידים הם, והווה אמינא שאין עולה באה בציבור, דכתיב "אדם", דמשמע יחיד. ותרי קראי צריכי; דאי כתב רחמנא "תקריבו", הווה אמינא דווקא שנים או אלף מביאין קרבן נדבה, מפני כי דין שניהם שוה, ואין חילוק ביניהם, וכיחיד דמיא. אבל קרבן ציבור, דיש חילוק ביניהם, דהא בקרבן יחיד יש סמיכה, ובקרבן ציבור לא תמצא סמיכה חוץ מן פר העלם דבר דיש סמיכה, וכיון דלא דמיא לקרבן יחיד, והכתוב אמר "אדם כי יקריב" דמשמע יחיד, או דין קרבן יחיד, והיינו כשאינו נדבת ציבור, אבל נדבת ציבור לא, לכך צריך "קרבנכם" (כ"ה ברא"ם):

היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות. פירוש, אין פוחתין מששה טלאים המבוקרים, וכשמגיע ראש חודש ניסן, וצריך להביא מתרומה חדשה, אין מביאין מאותם שהיו בלשכה, אלא מביאין מותרות קיץ המזבח. ופירוש 'קיץ' – תאיני חיוורתא נקראים 'קיץ', וזה המין מן התאנים האדם אוכל אותם בקנוח סעודה, לא לשם סעודת קבע. כך אלו המותרות אינם עיקר קרבן, שעיקר הקרבן הוא קרבן חובה, ואין זה רק לשם נדבה:

פסוק ג

ולא טומטום. דהא לא בעי למכתב "זכר" גבי צאן (פסוק י), דוי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילפינן עולת צאן מעולת בקר לכל המפורש. ונראה דהאי דנקט '**ולא טומטום**' כדי נסבא, דאם לא כן, וכי איצטרך קרא למעוטי ספיקא, אלא עיקר קרא אתיא למעוטי אנדרוגינוס, דהוא מין בפני עצמו, אבל למעוטי טומטום לא איצטריך קרא, וכך מוכח בפרק אלו מומין:

תמים בלי מום. ולא שיהיה פירושו שיהא "זכר תמים" לאפוקי אנדרוגינוס, דהאי מ"זכר" דכתיב למטה (פסוק י), שאין תלמוד לומר – נפקא. ואם תאמר, למה לי קרא, דהא קרא כתיב (ויקרא כב, כ) "כל אשר בו מום לא תקריבו", ובתורת כהנים מתרץ דהאי "תמים" לא נכתב אלא להקיש, מה בעל מום פסול להקרבה ואינו לרצון כלל, ואפילו עלה, אף נקיבה פסולה ואינו לרצון כלל:

מלמד שכופין אותו. ובפרק קמא דר"ה (ו.) פריך; ולמה לי תרי קראי, דכתיב "יקריב אותו" **מלמד שכופין אותו**, והכי נמי כתיב (דברים כג, כד) "מוצא שפתיך תשמור ועשית" אזהרה לבית דין שיעשוך על כך, כמו שפירש רש"י בפרשת כי תצא, ואם כן תרי קראי למה לי, ומתרץ דתרי קראי צריכי; חד, היכי דאמר ולא אפרש, וחד, היכי דאפרש ולא ולא הקריב. ותרווייהו צריכי, דאי כתב 'אמר ולא אפרש', משום דלא אפרש לא קיים נדרו, אבל כשהפריש – כל היכי דאיתי ברשות רחמנא איתא, לכך צריך 'אפרש ולא אקרב'. ואי אשמעינן 'אפרש ולא אקרב', דמשהה גביה, אבל לא אפרש דלא משהה גביה, אימא דדיבור לאו כלום הוא, קא משמע לן. אף על גב דבשני המקראות כתיב נדבה, ואמרינן (מגילה ח.) איזה נדבה כל שאינו חייב באחריותו, והיינו כגון שאמר הרי זו עולה, דאז אינו חייב באחריותו, ואם כן איך מוקמינן קרא ד'אמר ולא אפרש', ומתרץ בגמרא (ר"ה ו.) דיש לפרש קרא כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותו, ולא הפרישה, ונקרא נדבה כיון דאינו חייב באחריותו:

והקשו בתוספות (שם ד"ה יקריב) דלמה לי קרא שבית דין יכול אותו להקריב, תיפוק ליה דכל מצות עשה דאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, כדאיתא בפרק הכותב (כתובות פו.), ותרצו בתוספות דהווה אמינא דהכא שאני דכתיב "לרצונכם", משמע דוקא לרצונו, ולכך צריך קרא "יקריבו אותו":

מלמד שכופין אותו. לא מ"יקריב" דריש, דהא הך קרא כבר מפקינן ליה דאם נתערבה עולה בעולה דמקריב אותה כדלעיל (רש"י ד"ה אל פתח), אלא מ"אותו" קדריש, דהוי מצי למכתב 'יקריב לרצונו לפני ה" (כ"ה ברא"ם). ויראה שאין הפירוש שדרשו "יקריב" פעל יוצא לאחר, שבית דין מכריחים אותו עד שיקריב, ויהיה "אותו" קאי על האדם המקריב, אלא "יקריב" קאי על הנודר, ומדכתיב "אותו", הכתוב רוצה לומר שאותו שהוא הקרבן יהיה נקרב על כל פנים, אפילו אם אינו רוצה יקריב אותו. כי אם כתב 'יקריב' היה תולה באדם המקריב, דהיינו מדעתו, ומדכתיב "אותו", כלומר בקרבן תליא מלתא, אף על גב שאין רוצה הנודר להקריב כלל:

עד שיאמר רוצה אני. ואם תאמר, סוף סוף הוא מוכרח, ואם כן בלא שיאמר 'רוצה אני' יכפוהו להקריב, ותירץ הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ב ה"כ) שכל מי שהוא מחוייב לעשות מן התורה ואינו עושה, יצרו הוא שמתגרה בו, אם מכין אותו עד שנסתלק יצרו הרע עד שחזר אל הדעת הראוי לו – אין זה כפיה, אלא שעל ידי הכאה מסלקין ממנו שטות, עד שיחזור לדעתו:

פסוק ד

להביא עולת חובה לסמיכה. דאם לא כן, 'וסמך ידו על ראשו' מבעיא ליה, וממילא על העולה לפני זה קאי, אלא "העולה" ריבוי, להביא עולת חובה. ומדהוי למכתב 'וסמך ידו על ראש עולתו', וכתב "וסמך ידו על ראש העולה" בה"א, משמע עולה מיוחדת, להוציא עולת עוף. ואיפכא ליכא למימר – לרבות עולת עוף ולמעט עולת חובה, דמרבה אני עולת חובה שדומה לה בכל שאר דברים, לאפוקי עולת עוף שיצאת לידון במליקה (ר' מנחות ה.). ואין להקשות דמהיכי תיתי לרבות עולת עוף עד דאיצטריך קרא למעוטי, דאין זה קשיא, דמייתורא ד"עולה" הוי מרבינן כל עולה:

ונרצה לו על מה הוא מרצה. והקשה הרמב"ן, דהא קרבנות באים לכפר בשוגג, ומיתה בידי שמים ומלקות – במזיד דוקא, ואם כן יש לומר דהעולה בא על חייבי מלקות שוגגין או חייבי מיתות שוגגין, ותירץ הרמב"ן בעבור שפירש הכתוב כל חייבי מיתות וכל חייבי כריתות עונשין אשוגג ואמזיד, ופירש בחייבי מיתות עונשין למיתה ובמלקות למלקות, נראה לחכמים אם ענש לשוגג בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקיות – למה לא פירש הכתוב כמו שפירש הכתוב המזיד, ונאמר שחייב להביא עולה, עד כאן. וקשה על פירושו, דשמא אין מחוייב להביא עולה, לכך לא פירש הכתוב שהוא מחוייב להביא עולה, ומכל מקום אם מביא – מרצה. ויראה דהכתוב אומר "ונרצה לו לכפר עליו", משמע חטא המפורש, ולכך מקשה אי אחטא מיתה ומלקות וכרת – הלא עונשן מפורש, ואין לומר אחיוב מלקיות בשוגג או חייבי מיתה שוגגין, דאין זה עונש מפורש שיאמר הכתוב "ונרצה לו לכפר עליו", דשמא אין כאן עונש כיון דלא נמצא חטא זה בתורה כלל העובר בשוגג לאו או מיתה בידי שמים, לכך אמר דהוא על עשה ולא תעשה, דאזהרתן וחטא שלהן נתבאר במקום אחר, ולא נזכר כפרה, אמר הכתוב "ונרצה לו לכפר עליו" על חטא, ופשוט הוא פירוש זה למאוד, ונכון:

ועוד נראה, שאם היה העולה באה על שוגג מלקות או מיתה בידי שמים, קשיא דהא עולה חמורה, שהיא כולה כליל, וכיון דלא חייבה התורה בשום מקום בשוגג שיהיה חייב קרבן זה, דאדרבה, קרא בנדבה איירי, דכתיב (פסוק ב) "כי יקריב" ולא כתיב שחייב להקריב (רש"י שם), ואם כן חטא זה יותר קל בשוגג, כיון שלא קבעה עליהם קרבן בשוגג בחיוב. [ו]בלאו הכי, בודאי שגגת מלקות או מיתה בידי שמים קל משגגת כרת (ומלקות) [ומיתה], ואם כן למה אמרה תורה עולה, שהיא יותר חמורה, שהיא כולה כליל, שיכפר על זה, והלא מסתבר על חטא שהוא יותר חמור יביא קרבן חמור, ולמה יביא קרבן שהוא כליל – על קל, אלא בודאי מכפר על מזיד, ולפיכך אמרה תורה להביא

עולה מפני שמכפר על מזיד. וכאן אין להקשות, כיון דהתורה לא חייבה קרבן על עשה, אם כן החטא יותר קל, ולמה תכפר עולה, דודאי עשה במזיד קל מצד אחד וחמור מצד אחד; קל הוא, שאין כאן אלא עשה, וחומר, שהרי במזיד עשה. לכך קל, שלא חייבה התורה עליו קרבן, שהרי אין עבירה חמורה. אבל חמור הוא, שהוא במזיד, ואם ירצה כפרה - יביא עולה על המזיד. אבל אם היה מכפר על מיתה בידי שמים או מלקות בשוגג, כיון שהחטא הזה בשוגג - קל לגמרי, ואינו חמור בשום צד, למה אמרה תורה שעולה תכפר על זה:

ועוד נראה, כי ברור לרז"ל (כאן בתו"כ) כי העולה תכפר דוקא על המזיד, כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה', לכך תהא העולה כליל לה'. וכך מוכח במדרש רז"ל (ויק"ר ז, ג), שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם וגומר", וכל זה מפני שהעולה כליל לה'. ומזה הטעם סבירו להו גם כן דהעולה באה על המזיד שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו. וכל זה נכון וברור, ואין להאריך:

פסוק ה

מקבלה ואילך מצות כהונה. מדכתיב "ושחט" סתם, ואצל הקבלה כתיב "הכהנים", משמע אבל שחיטה כשירה בזר (ברכות לא ע"ב):

לפני ה' בעזרה. לא באוהל מועד, שהרי שחיטת העולה לא באהל היתה, אלא על ירך המזבח, כדכתיב בפרשה שלאחריה (פסוק יא), וזה הוא מזבח החיצון, דהא כתיב בתריה (שם) "וזרקו בני אהרן את דמו על המזבח", ולא היתה זריקה על המזבח הפנימי כי אם חטאת:

והקריבו זו קבלה וכו'. הרא"ם פירש בזה, וסתר בעצמו פירושו. ונראה דהכי פירושו, דודאי האי "והקריבו" הוא קבלה, דהולכה ליכא למימר, דודאי ההולכה לא היה מהכרח העבודה, שאם היה נשחט אצל המזבח עד שלא היה צריך להולכה - לא היה צריך הולכה (זבחים יג.), וכן בפירוש פירש רש"י בפרק קמא דזבחים (שם) כפירוש הזה אהא מילתא גופיה, עיין שם. והכתוב שאומר "והקריבו", דמשמע שאי אפשר בלא הולכה, אם כן צריך לומר דקרא ד"והקריבו" היינו קבלה, שהיא היתה מצוה, ואי אפשר בלעדה. ואם כן למה כתב לשון "והקריבו", אלא דמשמע נמי הולכה, ולמדנו שניהם שלא יהיה אלא בכהן. ולפיכך אתי שפיר בתורת כהנים, דקאמר "והקריבו" זו קבלת הדם, וקאמר 'או אינו אלא זריקה כו", ולא מקשה 'או אינו אלא הולכה', משום דלא שייך לומר הולכה,

דהולכה אינו כאן בודאי, שאם שחטו אצל מזבח עד שלא היה צריך הולכה כלל – אינה מצוה, וכאן משמע מצוה, וזה נכון:

בני אהרן יכול חללים וכו'. ואם תאמר, אם כן לכתוב "הכהנים" וולא בעי "בני אהרן", ותרצו בתורת כהנים, דאם כן הוי משמע אפילו בעלי מומין, לכך כתב "בני אהרן", מה אהרן כשר, אף בניו כשרים. ובפרשת אמור (תו"כ להלן כא, א) "בני אהרן" יכול חללים, תלמוד לומר "הכהנים", ומנין לרבות אף בעלי מומין, תלמוד לומר "בני אהרן" אף בעלי מומין במשמע, וזה הפך מה שכתב כאן, ועיין בפרשת אמור. ואם תאמר, ולמה לי קרא לפסול בעלי מום, תיפוק ליה דכתיב (ר' להלן כא, יז) "כל איש אשר מום בו וגו'", ויש לומר דהתם בעבודה במזבח, כדכתיב (ר' שם שם כא) "לא יגש להקריב אשה ה'", וכאן מרבה קבלה ושאר עבודות כולם. אי נמי, לומר שעובר בעשה ולא תעשה, דכך משמעו – "בני אהרן", מה אהרן בלא מום, אף כל כהן בלא מום מותר בהקרבה, אבל לא כהן בעל מום. ולאו הבא מכלל עשה – עשה (פסחים סוף מא ע"ב), לאשמועינן דעובר בלאו ועשה. ובפרשת אמור (להלן פכ"א אות ב) הארכנו מאוד, עיין שם:

יכול אף בפסולין. אבל לעיל (רש"י פסוק ג) כשנתערב עולה בעולה ממעטינן כשנתערב בכשירה רק שאינה מינה, והכא מרבינן אינה מינה, רק ממעטינן פסולה, דכל הניתנים שהן ארבע – אם נתנן במתנה אחת כיפר (זבחים לו ע"ב), ולפיכך אף על גב שנתערבו – ינתנו במתנה אחת. אבל איפכא ליכא למימר – ינתנו בשתי מתנות שהן ארבע, דגם כל הניתנין מתנה אחת – אם נתנו בשתי מתנות שהם ארבע כיפר, דאם כן היה עובר בלאו ד"לא תוסיפו" (דברים ד, ב) להוסיף במעשה, אבל אם נתן במתנה אחת, אף על גב דעבר על "לא תגרעו" (שם), לא עשה מעשה. אבל כשנתערבה עולה בשאינה מינה, ויש תקנה ברעיה, דהיינו שירעה עד שיסתאב, כיון דיש תקנה, לא אמרינן שיקרבו ויתנו במתנה אחת:

נותן שתי מתנות שהן ארבע וכו'. פירוש, במזרחית צפונית ובמערבית דרומית (תמיד ל ע"ב). אבל לא בדרומית מזרחית ובמערבית צפונית, אף על גב שבמזרחית דרומית פוגע ברישא כאשר היה עולה בכבש בדרום והולך לסובב פוגע ברישא בדרומית מזרחית, משום דצריך דיתן הדם נגד היסוד (זבחים נא.), וקרן דרומית מזרחית לא היה לה יסוד (שם נג ע"ב), שלא היה יסוד אלא בג' קרנות (מדות פ"ג מ"א), הלכך בקרן מזרחית צפונית היה מתחיל, ובקרן שכנגדו היה נותן המתנה השנית:

ולא בזמן שהוא מפורק. דאם לא כן "פתח אהל מועד" למה לי, דאין לומר שכתב לאפוקי מזבח הפנימי, דסתם "מזבח" – מזבח העולה הוא:

פסוק ו

לרבות כל העולות. דלא כתב הפשט וניתוח אלא בעולת נדבה, ומדכתיב "העולה", ולא כתב 'והפשט אותה', מרבינן כל עולה להפשט וניתוח, וה"א של "העולה" ממעט שאם נשחטה חוץ למקומה, והיא פסולה, שאין צריכה הפשט:

ולא נתחיה לנתחים. ועשרה נתחים היו לה, ואלו הן; הראש, והרגל, ושתי ידים, והעוקץ הוא האליה, והרגל, החזה, והגירה, ושתי דפנות, הרי הן עשרה, חוץ מן הקרבים כדאיתא ביומא (כה.):

פסוק ז

אף על פי שהאש יורד מן השמים וכו'. לא שהיה האש תמיד יורד מן השמים, אלא שהאש יורד מן השמים בימי משה, והיה שם כל ימי המשכן עד שנבנה הבית. והאש שירד מן השמים בימי שלמה, היה כל ימי מקדש ראשון, ובכל יום היו מביאין אש מן ההדיוט להוסיף על המערכה:

הא אם עבד כו'. דאם לא כן, למה איצטריך, פשיטא שאהרן כהן היה, וכן "בני אהרן הכהנים" (פסוק ח), למה צריך למכתב, אי למעוטי חללים, השתא קרא (פסוק ה) מעטינהו לקבל את הדם (רש"י שם), דהיא ראשונה לזריקת דם, שאר עבודות שאחריה לא כל שכן, אלא לומר שיהא כל עבודת כהן גדול דרך כהן גדול, וכל עבודת כהן הדיוט דרך כהן הדיוט; כהן גדול בשמנה בגדים (יומא עא ע"ב), שהוא כהונתן, וכהן הדיוט בארבע בגדים, שהוא כהונתן, ואם שינו – עבודתן פסולה:

ובפרק שני דזבחים (יז ע"ב) יליף ליה התם מחוסר בגדים פוסל את העבודה מקרא בפרשת תצוה (ר' שמות כט, ט) "וחגרת להם אבנט וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה" – 'בזמן שבגדיהם עליהם יש להם כהונה, אין בגדיהם עליהם אין להם כהונה'. ופריך עליה, והא מהכא יליף, מהתם נפקא – מחוסר בגדים שחלל מנא לן, נאמר בשתויי יין (להלן י, ט) "חקת עולם", ונאמר בבגדי כהונה "והיתה להם כהונה לחקת עולם", מה שתויי יין אם עבד חלל, דכתיב (שם פסוקים ט, י) "יין ושכר אל תשת ולהבדיל בין הקדש ובין החול", הא אם נכנסו שתויי יין אין חילוק בין קדש ובין חול, דאף עבודה שהיא קדושה חלל, ומתרץ אי מהתם הווה אמינא דוקא עבודה שיש בה מיתה, כדכתיב בהדיא בשתויי יין "ולא תמותו" (שם), ואין זה אלא בארבע עבודות; זריקה והקטר וניסוך המים והיין, אבל בשאר עבודות לא, לכך צריך קרא "והיתה להם כהונה". ואם תאמר, ולמה לי גזירה שוה ד"חקת עולם", דזה לא קשיא, דהתם מוקי ליה להיא קרא למילף שתויי יין מן מחוסר בגדים, מה מחוסר בגדים אחיל עבודה – בין עבודה שחייב עליה בין

בעבודה שאין חייב עליה, אף שתויי יין אחיל עבודה – בין עבודה שחייב עליה מיתה, בין עבודה שאין חייב עליה מיתה:

ומקשה שם אקרא דהכא, 'והא מהכא נפקא – מהתם נפקא, דכתיב "ונתנו בני אהרן וגו'", ומתרץ, אי מהתם הווה אמינא עבודה דמעכבא כפרה, אבל בעבודה דלא מעכבא הכפרה – לא, ופירש רש"י אי מהתם דכתיב "והיתה להם כהונה", הווה אמינא היכי דמעכב הכפרה, אבל כגון נתינת אש, דלא מעכבא הכפרה, ואינה אלא למצוה, לא, לכך צריך קרא "ונתנו בני אהרן". והא ליכא להקשות דלא לכתוב "והיתה להם כהונה", דאם כן לא הוי ידעינן לפרש קרא "ונתנו בני אהרן" בזמן שהם בכהנתם הם כהנים, דלא הוי ידעינן דבבגדים תליא מילתא, אבל השתא דכתיב "והיתה לו ולזרעו כהנת עולם" אצל בגדי כהונה, ידעינן דקרא "ונתנו בני אהרן" וכן "וערכו בני אהרן הכהנים" (פסוק ח) דאיירי קרא בבגדים. וקרא ד"וערכו בני בני אהרן הכהנים את הנתחים", אף על גב דאיירי האי קרא בעריכת נתחים, והוא מעכב הכפרה, ואם כן למה לי קרא למעכב הכפרה, דמעכב הכפרה ילפינן כבר מן "והיתה להם כהונה", ומתרץ בגמרא דהווה אמינא הני מילי מחוסר בגדים, אבל "וערכו בני אהרן הכהנים" דאיירי בכהן הדיוט שלבש שמנה בגדים, דהוא ייתור בגדים, אימא לא, [לכך] צריך קרא דמחלל העבודה בייתור בגדים:

פסוק ח

שאין הראש בכלל הפשט. דכתיב (פסוק ו) "והפשיט את העולה ונתח אותה [לנתחיה]", והווה אמינא גבי עריכה דכתיב גם כן "נתחים" – בנתחים שהם צריכים הפשט איירי, והווה אמינא כיון דהראש אינו בכלל הפשט, שכבר הותז בשחיטה, שלא נתנה התורה שיעור שיכול לחתוך כל הראש, והווה אמינא שכמו שאינו בכלל הפשט – הכי נמי אינו בכלל "וערכו אותו", לכך צריך לחזור הראש לכללו, שיהא בכלל הקטרה (חולין כז.):

הפדר למה לי. בשלמא "הראש" איצטריך כדלעיל, אבל "הפדר" למה לי:

פסוק ט

לשם עולה יקטירנו אשה לשם האש ישחטנו. ומה שלא פירש נמי 'לשם עולה (יקטרנו) [ישחטנו]', דעולה גבי הקטרה הוא דכתיב, ומנא לן למילף לענין שחיטה, וקרא אחריני הוא דילפינן מינה דצריך לשחוט לשמו, דכתיב בשלמים (להלן ג, ה) "והקריב מזבח השלמים אשה [לה']", שיהא זובחו לשם שלמים, והוא הדין שצריך לשחוט לשם עולה. והכי פירש רש"י בהדיא בזבחים בשלהי בית שמאי (זבחים מו ע"ב). אבל באשה, שנותנו על האש, לא שייך לומר 'לשם האש יקטרנה', דהא כתיב "והקטיר", אם כן מקטיר ושורף אותו, שזהו לשון הקטרה, ובודאי הוא לשם האש, ועל כרחינו אנו

צריכין לפרש דאין "אשה" דבוק אל "להקטיר הכל המזבח", ומילתא בפני עצמו, שיהיה שחיטתו לשם האש. אבל עולה, ליכא למימר דהוא מילתא באנפי נפשיה, דמנא לן לומר כך, שמא הוא כמשמעו, שיקטיר אותו לשם עולה. ועוד, דאם כן, למה כתב זה כאן, הוי ליה למכתב גבי שחיטה (פסוק ה), אבל השתא דכתיב "עולה" אצל הקטרה ללמוד על כוונת המקריב, שיהיה מקטיר לשם עולה, כתב גם כן כאן שאר כוונה, שיהיה שוחט לשם האש, והוי שפיר:

ובפרק בית שמאי (זבחים מו ע"ב) דריש "ריח" לשם ריח, "לה'" לשם ה', אבל רש"י לא הביא זה, מפני שהוא רחוק מפשוטו, בשלמא "עולה" וכן "אשה", מאי בא ללמדנו שהוא עולה, דכל המקרא (פסוקים ג, ד, ו) מלא הוא דעולה הוא, וכן שהוא נתון על גבי אש (פסוקים ז, ח), אבל "ריח ניחוח" – דרך הכתוב לכתוב בקרבן, לומר כשיעשה הקרבן כמו שציוה אז הוא עולה לריח ניחוח, ולכך צריך לפרש "עולה" וכן "אשה" לפי פשוטו, שיקטיר אותה לשם עולה, וישחט אותה לשם האש, ופירוש 'לשם האש' שיהיה כוונתו שהוא שוחט להעלותו במערכת של אש בוערת, וישרוף אותו האש לגמרי, ולא שיהיה נעשה על המזבח בשר צלי, ולא יהיה נשרף לגמרי:

פסוק י

וי"ו מוסיף על ענין ראשון. שגם עולת צאן צריך סמיכה וניתוח, וכל הדברים האמורים למעלה:

למה הפסיק. אף על גב שבלאו הכי צריך ליתן טעם זה, כמו שכתב רש"י בתחלת הפרשה (פסוק א), הכי פירושו, בשלמא אי לא ילפינן תחתון מעליון, לכך צריך הפסק בין פרשה לפרשה כדי להתבונן בהבדלת הפרשיות, שזה החילוק יש בפרשה הזאת מה שאין כן למעלה, אבל אחר שהוא מוסיף על ענין ראשון, אם כן הוי כמו פרשה אחת, ואין הבדל דין בין פרשה לפרשה, אם כן **למה הפסיק**, ותירץ דאפילו הכי צריך להתבונן בין פרשה לפרשה – במאי פרשה ראשונה מדברת, ובמאי פרשה שניה מדברת (כ"ה ברא"ם):

הרי אלו שלשה מעוטין. דאין למעט רובע ונרבע, דכבר מיעט אותו הכתוב בעולת בקר (רש"י פסוק ב), ולפינן עולת צאן מיניה:

לחולה ולזקן. אבל אין לומר למעט רובע ונרבע, דכבר מיעט הכתוב אצל בקר (רש"י פסוק ב), ולפינן תחתון מעליון. ומפרש במסכת בכורות (מא.) דלא מצי למכתב חד מנייהו ולמילף אינך מיניה, דאי כתב חולה, הווה אמינא דלאו אורחיה, אבל זקן דאורחיה הווה אמינא דלא. ומהני תרתי לא אתי מזוהם, דהווה אמינא דוקא הני דכחישי,

ומזוהם לא כחיש, ואי כתב מזוהם, הווה אמינא דוקא מזוהם דמאוס, אבל הנהו לא מאיסי, קא משמע לן:

פסוק יא

על צד המזבח. לפי שהצד נקרא 'ירך', שהירך עומד בצדו של אדם:

פסוק יד

לפי שנאמר זכר תמים בבקר וכבשים וכו'. הקשה הרא"ם, מנא לן דאין תמות וזכרות בעופות, אי משום דלא כתב רחמנא גביה "זכר תמים", נאמר שהוא מוסיף על ענין ראשון, וילפינן עולת עוף מן עולת צאן, ותירץ הרא"ם משום דהכתוב מיותר, דלא הוצרך למכתב "זכר תמים" בבקר וכן "זכר תמים" בכבשים, ושמע מינה דהכי קאמר, בבקר ובצאן צריך "זכר תמים", אבל בעופות אין צריך זכר תמים. וכן משמע לישנא דנקט 'לפי שנאמר "זכר תמים" בבקר ובכבשים'. ותימה, דהא רש"י מפיק לעיל (פסוק ג) לדרשה אחריתי, כמבואר בדבריו למעוטי אנדרוגינוס, ואם כן מהיכי תיתי למעט עופות:

ויראה דמהא לאו קשיא כלל, דמדאיצטריך "מן העוף" למעט מחוסר אבר, שמע מינה דוי"ו אינו מוסיף על ענין ראשון, דאם הוי"ו מוסיף על ענין ראשון, וצריך "תמים" לגמרי, אם כן מאי בא למעט "מן העוף" דמשמע מחוסר אבר, הא אפילו תמות לגמרי צריך, ומד"תמים" לא בעינן גבי עופות – "זכר תמים" נמי לא בעינן, דהא לא נכתב רק ללמוד על "זכר" כמו שפירשנו למעלה (אות כח), שיהא זכר כמו תמים, מה תמים בעל מום פסול, אף זכר אם הביא נקיבה פסולה, והוא הדין נמי מה תמים לא פסול בעוף רק בבהמה, אף זכר לא פסול בעוף. והא דקאמר 'לפי שנאמר זכר תמים וכו', לא שיש כאן יתור, רק שהאמת הוא כך שאין זכרות ותמות בעוף, והיינו מדאיצטריך "מן העוף":

אבל בתוספות בחולין (סוף כג.) הביאו שם ת"כ דילפינן מדכתיב "זכר תמים" בבקר ובכבשים, אבל בעופות אין צריך "זכר תמים". והקשו שם, דלא לכתוב קרא בבקר ובכבשים, וידעינן שאין מום בעופות, מדכתיב "מן העוף" ולא כל העוף, לאפוקי מחוסר אבר, ומדמחוסר אבר פסול שמע מינה שאין שאר מום פסול בו, ומתרצין בתוספות ד"מן העוף" לא הוה ילפינן מחוסר אבר, אלא הוי אתי לשאר מום שאינו שייך בבהמה, שכמה מומין יש בעוף שאינם בבהמה, ואפילו הכי פסולין. וקשיא לי, הא "תמים זכר" בבקר ובכבשים כבר ילפינן מיניה כמו שפרשנו, ויראה דאפילו הכי לא קשיא, דשפיר יש ללמוד מדכתיב "זכר תמים" בבקר ובצאן, דהוי למכתב (בפסוק ג) 'אם קרבנו מן הבקר לעולה זכר תמים יקריבנו', כדכתיב (פסוק י) "אם מן הצאן קרבנו לעולה זכר תמים יקריבנו", דהא "אם" על כרחך קאי על בקר, רוצה לומר אם בקר קרבנו, ולכך הוי

למכתב 'אם בקר קרבנו', דהא כתיב בפרשה שאחריה "אם מן הצאן קרבנו", הוי ליה למכתב גם כן 'אם מן הבקר קרבנו', אלא על כרחך דלכך כתב בהך לישנא כדי שיהיה קאי "זכר תמים" על הבקר, ללמוד זכר תמים בבקר ולא בעוף. ולא מצי למכתב 'אם מן הבקר זכר תמים לעולה', דצריך לכתוב "קרבנו" גם כן, ולפיכך אי אפשר לכתוב רק כך, ונכון הוא זה:

אמנם נראה דמעיקרא לאו קושיא, דרש"י פירש דילפינן זה מדכתיב בפרשת אמור (להלן כב, יט) "זכר תמים" בבקר ובכשבים ובעזים, דלא הוי צריך למכתב האי קרא כלל, דכבר ידעתי שצריך "זכר תמים" בבקר (פסוק ג) בכשבים ובעזים (פסוק י), ומזה ילפינן דוקא בבקר ובכשבים ובעזים צריך תמים, ולא בעוף. וכן מוכח דמהאי קרא יליף, דנקט קרא דפרשת אמור, ופשוט הוא ואין להאריך:

הקשו התוספות (קידושין סוף כד ע"ב) דהאיך סלקא דעתך לומר שיהא מחוסר אבר שרי להקריב, והלא אפילו לבן נח אסר, כדדרשינן "מכל החי מכל הבהמה" (ר' בראשית ו, יט) הבא בהמה שחיין ראשי איברים שלה, כדאיתא בפרק קמא דע"ז (ה ע"ב) ובפרק בתרא דזבחים (קטז.), ותרצו שם התוספות דהווה אמינא דהאי קרא אייריי בבהמה, דהווה אמינא גבי ישראל פוסל מום בבהמה (רש"י פסוק ג), וגבי בן נח פוסל מחוסר אבר, אבל גבי עוף הווה אמינא דכשר אפילו מחוסר אבר אפילו לישראל, ומכל שכן לבן נח. ובעניותי לא הבנתי זה, דאם כן לפי המסקנא לא יהא אסור לבן נח קרבן מחוסר אבר רק בהמה ולא עוף, דאיצטריך קרא גבי עוף אצל ישראל, שמע מינה דלבן נח שרי, והתם (זבחים קטז.) אמרינן שכל מחוסר אבר אסר להקרבה לבן נח. ויראה דאי הוי ילפינן מבני נח, לא נוכל למילף רק שהקרבן פסול, אבל לא הוי ילפינן דכל האזהרות שהם על מי שמקדיש בהמה שיש בה מום, או ששחט אותה, או שזורק – הכתובים בפרשה אמור (להלן כב – כ, כב, כד) – קאי על עוף שהוא מחוסר אבר, ובשביל כך הוצרך למכתב כאן דנקרא בעל מום, וכל האזהרות הם עליו, כך יראה נכון:

תורים גדולים ולא קטנים. דמדאקיש קרא לבני יונה, דכתיב "או מן בני היונה", דרשינן בהיקשא מה בני יונים קטנים ולא גדולים, אף תורים – גדולים ולא קטנים (חולין כב ע"ב). דלאקשינהו לגמרי ולומר מה בני יונה קטנים אף תורים קטנים – ליכא למימר, דמדשני בלישנא לכתוב "בני יונה" דמשמע קטנים, ולא כן גבי תורים, שמע מינה דתורים אפילו גדולים, ועל כרחך היקישא אתא לומר דמה בני יונה קטנים ולא גדולים, אף **תורים גדולים ולא קטנים**. וקאמר בגמרא בפרק קמא דחולין (שם) דאין לומר הא דכתיב "בני יונה" הוא למצוה, אבל לא לעכובא, ובדיעבד כשר אף אם הם גדולים, דאם כן לא

לישתמוט בכל מקום שהזכיר תורים ובני יונה, כגון בזב (להלן טו, יד), ובזבה (שם שם כט), יולדת (שם יב, ו), ומצורע (שם יד, כב) לכתוב 'מן היונה', רק תמיד "בני יונה" כתיב, שמע מינה קטנים אין – גדולים לא:

פרט לתחלת הציהוב. ואין להקשות וי"ו של "ומן" למה לי, דהא אצל העולה דרשינן "ומן" (פסוק ב) להוציא הנוגח (רש"י שם), דהכא בא למעוטי רובע ונרבע (חולין כג.). ולא יליף מן וי"ו "ואם מן העוף" המוסיף על ענין ראשון, ללמוד מן עולת צאן, משום דכתיב (להלן כב, כה) "משחתם בהם מום בם", "ומשחתם" הוא ערוה, שכל מקום שנאמר השחתה הוא ערוה, כדפירש בפרשת נח (רש"י בראשית ו, יא), ומכיון דמום אינו פוסל – ערוה נמי אינו פוסל, קא משמע לן "ומן העוף" למעוטי רובע ונרבע (חולין ריש כג.):

אפילו פרידה אחת. ולא תאמר כיון דכתיב (ר' פסוק יד) "והקריב מן בני היונה" משמע דוקא שנים, כמו קיני חובה שצריך שנים:

שלא תהא מליקה וכו'. דהווה אמינא דמליקה דומיא דשחיטה, ושחיטה דוקא בכלי, לכך כתב "הכהן ומלק", דלא צריך, דאי ללמד שזר פסול במליקה, דזה פשיטא, דהא "והקריבו אל המזבח" כתיב, וישראל לא קרב, אלא ללמד שיהא המליקה דווקא בגופו של כהן, ולא בכלי (זבחים סה.):

ממול ערפו. פירוש, "עורף" נקרא מה שאחורי הראש, ו'מול ערפו' רוצה לומר הרואה את העורף, והוא כל מה שכנגד הצואר מאחריו, כך פירש רש"י לקמן (ה, ח):

וחותך המפרקת וכו'. מפרש בפרק קמא דחולין (ריש כא.) שחותך המפרקת ולא רוב בשר עמה, שאם היה רוב בשר עמה הוי לה כבר נבילה, ומה מועיל קציצת סימניה שאחר כך. בשלמא אי לא הוי רוב בשר עמה, אף על גב דהוי טריפה אפילו בלא רוב בשר, המליקה כשרה, מידי דהוי כל שחיטה, שנקב בוושט כל שהוא טריפה (חולין מב.), ואפילו הכי לא אמרינן כי שחט נעשית (נבילה) [טריפה] מיד בנקיבת הוושט כל שהוא, אלא כיון שהוא הכשר שחיטה לא נעשית בזה (נבילה) [טריפה], הכי נמי כיון שהוא הכשר מליקה לא נעשית בזה טריפה, אבל אם רוב בשר עמה, כבר נעשית נבילה, ומאי מועיל מליקה בנבילה:

ההקטרה הראש בעצמו. דקרא כתיב (ר' פסוק יז) "והקטיר אותו המזבח", והוא הקטרת הגוף, אם כן מה שכתב "ומלק את ראשו והקטיר" הוא הקטרת הראש, שהקטרת הגוף כבר כתיב, ואם כן הקטרת הראש בעצמו והקטרת הגוף בעצמו (תו"כ כאן):

אף מליקה וכו'. פירוש, מפני שכתב במליקת חטאת העוף (להלן ה, ח) שלא יבדיל, והווה אמינא דנילף מליקה מליקה מחטאת העוף. ופירוש הכתוב לפי דרש רז"ל (תו"כ כאן) – "ומלק את ראשו" עד שיהא ראוי להקטרה, וההקטרה אינה אלא הראש בעצמו, וזהו ההיקש שלמדו 'מה הקטרה וכו':

פסוק טז

בנוצתה וכו'. נראה שלפי דעת רש"י שמפרש דעת אונקלוס ודעת אבא יוסי כי "בנוצתה" הוא אוכליה, ולא כמשמעו השיער שלו, מפני ש"נוצתה" משמעותה הדבק לזפק, ואין הנוצה מחובר לזפק עד שיהא שייך לומר "בנוצתה", דהא הנוצה של עוף – בעור הוא, ולפיכך פירש "בנוצתה" באוכלין שהוא בזפק:

וקשה לי לפירוש רש"י שמפרש שכך הוא דעת אונקלוס, אם כן לא יהיה כאן זכר כלל לקורקבן, דהא קרא כתב 'זפקיה עם אוכליה', והוא הזפק עם האוכל, דלא כתיב 'עם אוכלין של בני מעים', ואם כן קשה, מנא ליה לאבא יוסי שיקח הבני מעים עם הזפק, ולא נזכר כלל הבני מעים, רק הזפק עם האוכל. ואם נאמר כיון שהם תלוים ומחוברים בזפק – הוי כאילו הם זפק, ויקח אותו עמהם, אם כן מה זה שאמר (רש"י) 'וזהו מדרשו של אבא יוסי וכו", דאפילו אם יהיה נוצתה כמשמעו – כיון שנוטל הזפק נוטל הקורקבן עמו, ויש לתרץ דהכי פירושו, כיון דכתיב "בנוצתה" דמשמע מאוס, גם הקורקבן בכלל, שהרי שם יותר מאוס, וכיון דבמאוס תליא רחמנא – צריך ליקח הקורקבן:

אבל קשה לי, מנא ליה לרש"י לומר שכך היה כונת אונקלוס, דשמא אונקלוס תרגם 'זפקיה' – דבלשון [אונקלוס] 'זפקיה' הוא המראה עם הנוצה, ובלשון הקודש דנקרא "מראתו" על שם הראיה, אין כאן רמז לנוצה, הוצרך הכתוב לומר "בנוצתה", ולא הוצרך לפרש 'אוכלים', כי "מראתו" על שם הראי נקרא (רש"י כאן), והיינו אוכלים. אבל בלשון התרגום שתרגם 'בזפקיה' הווה אמינא דלא צריך ליקח האוכל, דאין כאן זכר לאכול, לכך הוצרך לומר 'באוכליה':

אי נמי, מה שהכתוב אומר "בנוצתה", רוצה לומר כמו שהמראה הוא בשלימותו, ולפיכך אמר "בנוצתה", והתרגום תרגם 'באוכליה' לומר כוונת הכתוב שאמר "בנוצתה", דאין ענין מגונה בנוצה, דמשום הנוצה לא היה צריך לזרוק, אלא משום אוכליה, ולא אמר הכתוב "בנוצתה" רק שבא לומר שיקח הכל ביחד. וזהו בעצמו דעת אבא יוסי שאמר שנוטל בני מעים עמו, שכיון שהכתוב שאמר "בנוצתה", כלומר שיקח הכל, יקח גם כן בני מעים עמה. והרמב"ן ז"ל פירש בענין אחר, אך זה נראה לי פשוט:

במזרחו של כבש. פירוש, מדכתיב "אצל המזבח קדמה", ולא כתיב 'קדמה למזבח', על כרחך "קדמה" קאי על האדם העולה בכבש ועושה אותה עולה, וכשהכהן עומד על הכבש נמצא שזורקה במזרחה של כבש. והכבש היה בדרום (מדות פ"ג מ"ג), שהמזבח ל"ב [אמה] על ל"ב [אמה] (שם שם מ"א), והכבש בדרום י"ו אמה (שם), וכשהוא עומד על הכבש זורקו אצל הכבש בדרומו:

מקום שנותנין שם תרומת הדשן וכו'. אף על גב דבקרא לא כתיב בפירוש רק דשן מזבח החיצון, דכתיב (ר' להלן ו, ג) "והרים את הדשן ושמו אצל המזבח" בפרשת צו, מכל מקום למדו רז"ל במסכת מעילה בפרק דם חטאת (ריש יב.) דקרא דהכא יתירה, דלמה למכתב "אל מקום הדשן", אם אינו ענין לגופיה – תניהו לדשן מזבח הפנימי. ואין לומר דצריך למכתב "אל מקום הדשן" ללמוד שיהיה מקום הדשן במזרחה של כבש, דזה לא נוכל למילף מן "והרים את הדשן ושמו אצל המזבח", דלא הוי ידעינן לאיזה מקום יתן, דאף אם לא כתב כאן "אל מקום הדשן" ידעינן דמקום הדשן הוא במזרחו של כבש מגזירה שוה ד"אצל אצל", נאמר שם "ושמו אצל המזבח (קדמה)", וכאן "אצל המזבח קדמה", ואם כן "מקום הדשן" למה לי, אלא 'אם אינו ענין וכו'. ודשן המנורה יליף מדהוי מצי למכתב 'אל מקום דשן', וכתב "הדשן", ללמוד על דשן המנורה גם כן:

וכולם נבלעים במקומן. בסוף פרק קמא דיומא (כא.), ואם לא היו נבלעים במקומם יהיה אשפתות הרבה בעזרה:

פסוק יז

אין צריך למרוט וכו'. והא דאמרינן בתורת כהנים "בכנפיו" להכשיר העור, אינו רוצה לומר שהכנפים אינו הנוצה, אלא הכי פירושו; שהכתוב שהוא אומר "בכנפיו" אתיא להכשיר העור, רוצה לומר מצוה להקטיר העור, שהכתוב משמע מצוה, אבל נוצתה אין מצוה, אלא אין צריך להסיר. ויליף זה מדכתיב "ושסע אותו בכנפיו", משמע שיקטיר כנפיו עמו, ובשביל העור כתב כך, כאילו כתיב שיקטיר כנפיו בשביל העור שהוא צריך להקטיר. דאם לא כן, לא הוי למכתב "בכנפיו", כיון שצריך למרוט הנוצה, אלא שאין צריך למרוט הנוצה, ופשוט הוא זה מאד:

אלא קורעו מגבו. מדכתיב "ושסע אותו בכנפיו", שרוצה לומר בין כנפיו, והיינו מגבו. ומכל מקום ילפינן למעלה שאין צריך למרוט כנפיו, מדכתיב בתוך כנפיו, שמע מינה שהכנפים הם עדיין מחוברים בו. והא דכתב רש"י למעלה "בכנפיו" 'עם כנפיו', אין פירוש "בכנפיו" 'עם כנפיו', אלא מדכתיב "בכנפיו" שמע מינה שעדיין הכנפים מחוברים עמו. ומה שכתב הרא"ם אם פירוש "בכנפיו" דהיינו הנוצה, אם כן מהיכן

למדו שישסענו בין שני כנפיו, לא דקדק בדברי רש"י, שהוא מפרש כי הנוצות עם עצמות של הכנפים יקראו 'כנפים', ולמדנו מזה שהנוצה מחובר עמו ואין צריך למרוט, וילפינן נמי שצריך לקורעו בתוך הכנפים. ומה שדרשו בתורת כהנים להכשיר העור, ולא דרשו שישסע בתוך כנפיו, דאם כן קשיא לכתוב 'בגבו', ולמה ליה לקרא למתלי "בכנפיו", ופשוט הוא. ומה שהקשה הרמב"ן דלא מצאנו כנפים על הנוצה, אין זה קשיא, דרז"ל מפרשים כי העצמות עם הנוצות ביחד נקראו בכנפים, וכיון דכתיב "ושסע אותו בכנפיו", אם כן הכנפים כמות שהם בעוף, ואין צריך למרוט אותן:

פרק ב

פסוק א

סולת יהיה קרבנו כו' [**שהיא הראשונה שבמנחות**]. אין פירושו שיביא מנחת סולת מפני שהיא הראשונה שבמנחות, דאם כן האומר 'הרי עלי עולה' יביא בקר שהיא ראשונה שבעולות, אלא הכי פירושו 'שהיא ראשונה' שאינה צריכה כל כך מעשה להיות נעשית מנחה, כמו שמפרש שהיא נקמצת בעודה סולת, ומפני כך נקרא 'מנחה' סתם, והאומר 'הרי עלי מנחה' יביא מנחת סולת, לאפוקי מנחת חלות ורקיקין (פסוק ד), מחבת (פסוק ה) ומרחשת (פסוק ז), שאינם נקמצים עד אחר אפייה, וכל מי שאומר 'הרי עלי מנחה' יביא היותר קרוב וראשון להיות נקרא מנחה, ומפני שהיא נקמצת בעודה סולת – היא ראשונה שבמנחות, רוצה לומר להיות מנחה שאין צריך לה תקון הרבה, לאפוקי אחרים שאינם נקמצים בעודן סולת, צריכין תקון יותר:

ועשרון סולת למנחה. הפסוק הזה בפרשת מצורע (להלן יד, כא) "ועשרון סולת אחד בלול בשמן למנחה", דלא הוי צריך למכתב "למנחה", אלא ללמוד שכל מנחה צריכה עשרון אחד (מנחות פט.), ורש"י קיצר הפסוק והביאו:

מניח קומץ לבונה עליה. דרשו בתורת כהנים טעונה לבונה וטעונה קמיצה, מה קמיצה מלא קומץ, אף לבונה מלא קומץ:

מלמד שיציקה ובלילה כו'. מה שאמר 'יציקה ובלילה', ולא זכר הנתינה של לבונה והבאה שנזכרת בכתוב, מפני שזכר דבר שהמנחה נעשה על ידו, לאפוקי נתינת הלבונה – אין המנחה נעשה בזה, שהרי אחר כך מלקט הימנה. וכן הבאה, אין זה מעשה שהמנחה נעשה על ידם. לפיכך אשמועינן יציקה ובלילה, שהמנחה נעשה על ידם, לומר דאפילו הכי כשר בזר, שהרי מקמיצה ואילך מצות כהונה (מנחות יח ע"ב):

וכתב הרמב"ן שההגשה, היא הקודמת לקמיצה – גם כן בכהן, דכתיב (פסוק ח)

"והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח", אלא מה שאמר 'מקמיצה ואילך' היינו בעבודות הכתובים בפסוק הזה, (והקמיצה) [וההגשה] לא נזכרת בפסוק הזה. ולי נראה, דקרא לא איירי אלא בדבר שמעכב, ואין הגשה מעכב, ולפיכך אמר 'מקמיצה מצות כהונה', אבל בהגשה אפשר שאין כאן הגשה, ולפיכך שפיר אמר ד'מקמיצה ואילך', ובהדיא אמרינן במנחות (יח.) דאין ההגשה מעכב:

פסוק ב

ממקום שרגלי הזר עומדות. ו"משם" קאי על מקום הבעל [המנחה] שהביא שם המנחה, וסלקא דעתך כיון [שמנחה קודשי קדשים], ועולה קודשי קדשים, מה עולה טעונה צפון (פסוק יא), אף מנחה טעונה צפון, קא משמע לן שהיא כשירה בכל מקום בעזרה:

אחת עשרה וכו'. פירוש, שמן פתח העזרה היה דריסת רגלי ישראל אחת עשר אמה (יומא טז ע"ב), ודריסת רגלי הכהנים אחת עשר אמה עד המזבח (שם):

וזהו קומץ במשמע לשון העברית. כי בשאר הלשונות יקרא 'קומץ' מה שהוא בתוך ד' אצבעות, אבל בלשון העברי נקרא 'קומץ' מה שהוא בתוך ג' אצבעות, לפי שהאצבע הסמוכה אל האצבע הקטנה נקרא בלשון עברי 'קמיצה', ולפיכך בלשון עברי נקרא "קומץ" מה שהוא בתוך ג' אצבעות עד אצבע של קמיצה:

אף הלבונה בהקטרה. כי "והקטיר" הכתוב קאי על הלבונה, דאין לפרש 'מלא קמצו מסלתה ומשמנה לבד הלבונה', דזה פשיטא, כיון דכתיב "מלא קמצו מסלתה ומשמנה", ולפינן (תו"כ כאן) שאם עלה בידו גרגיר וכו', אם כן "על כל לבונתה" למה לי, אלא רוצה לומר לבד הלבונה יקטיר, שגם הלבונה יקטיר. ולא יקשה לך כי יש אתנחתא תחת "כל לבונתה", שכך אמרנו לכך כתב כאן "על כל לבונתה" כדי שיסמוך אחריו "והקטיר", שיהיה קאי גם כן על הלבונה שהיא גם כן בהקטרה. ולפיכך כתב רש"י אחריו "מלא קמצו" והפך הפירוש, כלומר – למה פירשנו "על כל הלבונה והקטיר", ולא פירשנו כמשמעו, משום דאם ללמוד 'לבד כל הלבונה' שיהיה הקומץ בלא הלבונה, [זה אינו], דזה מקרא מלא "מסלתה ומשמנה", ולפינן שאם קמץ [ועלה בידו] וכו", אלא כמו שפירשנו:

או קורט לבונה. מפרש בפרק קמא דמנחות (יא.) דלא זו אף זו קתני, דאי תנא מלח הווה אמינא דווקא מלח דלא אקבע ליה מקום בהדיא, שאין המלח נתון במנחה אלא בראש המזבח, אבל לבונה, שבתחלת המנחה צריך להביא גם כן לבונה עמה (פסוק א), הווה אמינא שאם עלה בידו קורט לבונה תתכשר, קא משמע לן:

פסוק ג

אין להם חלק בה. להיות מותר באכילת השריים (כ"ה ברא"ם):

פסוק ד

שאמר הרי עלי מנחה מאפה תנור. אבל אם אמר סתם, צריך להביא מנחת סולת, כמו שהתבאר (אות א):

או חלות או רקיקין. כרבי יהודה בשלהי כל המנחות באות מצות (מנחות סוף סג.), אבל מקצת חלות ומקצת רקיקין לא יביא, דכתיב "וכי תקריב קרבן מנחה", קרבן אחד מביא, ואין מביא שני קרבנות. ואין לומר דחלות ורקיקין שניהם קרבן אחד הוא, ויכול להביא מקצת סולת ומקצת רקיקין, ד"בשמן" "בשמן" שני פעמים מחלק בין החלות והרקיקין, וכאילו כתב 'קרבן מנחה מאפה תנור חלות או קרבן מנחה מאפה תנור רקיקין', ואם כן שפיר למדנו דלא יביא רק **או חלות או רקיקין**, דקרבן אחד מביא, ואין מביא שני קרבנות:

החלות בלולות והרקיקין משוחים. אבל אין לומר דאף הרקיקין בלולות מקל וחומר מן החלות, דאין צריכין משוחין – טעונין בלילה, הרקיקין דטעונין משיחה – אין הדין שיהיו טעונין בלילה. אי נמי איפכא, דיהיו החלות טעונין משיחה מקל וחומר דרקיקין, דאינם טעונים בלילה, אפילו הכי טעונין משיחה, החלות דטעונין בלילה – אין הדין שיהיו טעונין משיחה, דאם כן למה שינה הכתוב לכתוב "בלולות" אצל החלות ו"משיחה" אצל הרקיקין, לכתוב 'חלות ורקיקין בלולות ומשוחים'. ואין לומר שמא דוקא למצוה בעינן **החלות בלולות והרקיקין משוחים**, אבל לא לעכב, דעל זה קאמר במנחות בפרק ואלו מנחות (עה.) דאם כן לא לשתמיט בשום מקום 'חלות משוחות ורקיקין בלולות', אלא על כרחך לעכב קאמר:

בשמן בשמן שני פעמים. וקשה, דהא לעיל (אות יב) מצרכינן קרא "בשמן" "בשמן" לחלק, שלא יביא מקצת רקיקין ומקצת חלות אלא או חלות או רקיקין (קושית הרא"ם), ויש לומר, דהוי מצי למכתב 'חלות מצות בלולות בשמן ורקיקין משוחים', ובודאי בשמן הם משוחים, דקאי ביה קרא, והוי ילפינן שפיר בזה לחלק מדהפסיק "בשמן" ולא כתב 'חלות מצות בלולות ורקיקים משוחים בשמן', ואם כן "בשמן" בתרא למה לי, אלא ללמד על שמן שני ושלישי שהוא כשר:

והקשה הרא"ם, דלמה לי "בשמן" "בשמן", תיפוק ליה מדכתיב (שמות כז, כ) "כתית למאור", ודרשינן (מנחות סוף פו.) 'כתית למאור ולא כתית למנחות', ונראה לתרץ, דאי לאו "בשמן" "בשמן" הייתי אומר ד"כתית" דכתיב במנחות הוא למצוה, והא דממעטינן דלא בעי כתית למנחות – לעכובא, דאם הביא שמן שני ושלישי כשר, אבל למצוה מיהא

בעי, וכל זה מפני דכתיב "כתית" במנחות הוי מוקמינן כך, לכך מרבה אף לכתחילה, ותרי קראי בעינן; חד – דלא בעי לעכובא, וחד – דאפילו למצוה לא בעי:

האפויות לפני קמיצן וכו'. הקשה הרא"ם, דלמה כתב 'לפני קמיצן', דבמנחות (עו.) משמע שכל המנחות באות עשר חלות, אפילו מנחת סולת, כדמשמע בפרק אלו מנחות (שם). והביא הרא"ם לשון רש"י שכתב שגם מנחת סולת באות עשר חלות. אבל בפרק כל המנחות (מנחות נט.) תנן התם יש טעונות שמן, וקאמר רב פפא עליה דהך מתניתין 'עשר עשר תנן', ושם פירוש האחד של רש"י שמנחת סולת נמי צריך עשר חלות, אבל ללשון השני אין ראיה כלל משם שתהא מנחת סולת צריך עשר חלות. ולפי הסברא אפילו ללשון ראשון שמצריך להיות מנחת סולת עשר עשר חלות – היינו קודם קמיצתה, שצריך לתקנה בעשר כלים, אבל לאפות אותם בעשר כלים – לא צריך, כיון שכבר נקמצה המנחה, לא נקראת כלל 'מנחה' אלא 'שיורי מנחה', ויכול לאפות אותה כמו שירצה, בין בכלי אחד בין בעשרה כלים, וכבר הותר להדיוט משעה שנקרב הקומץ (מנחות יג ע"ב), ולפיכך אפילו לאותה לשון שפיר כתב רש"י (כאן) 'כל המנחות הנאפות קודם קמיצתן', דאילו מנחת סולת אין צריך לאפות אותה עשר חלות, לפי שכבר נקמצה המנחה, אבל אלו הנקמצות אחר האפיה צריך לאפות אותה עשר חלות, ולא קשיא מידי:

באות עשר חלות. דילפינן (מנחות עו.) מלחמי תודה, שהיה בה רקיקין, וחלות מצות בלולות בשמן, וסולת מרבכת (להלן ז, יב), וכל מין מנחה עשרה חלות (מנחות עז ע"ב), הכי נמי כל מנחה באה עשר חלות. ולקמן בפרשת צו (ז, יב) יתפרש מנא לן לחמי תודה גופייהו. ואמרינן בפרק אלו מנחות (מנחות עו.) דליכא למילף מלחם הפנים שהיה י"ב חלות (ויקרא כד, ה), דיותר מסתבר למילף מלחמי תודה – שהיחיד היה מתנדב, וכן המנחה היה היחיד מתנדב, לאפוקי לחם הפנים שאין היחיד מתנדב. ועוד הרבה דברים דשוים מנחה ללחמי תודה יותר מללחם הפנים:

פסוק ה

שאומר הרי עלי מנחת מאפה וכו'. דאם לא פירש – יביא מנחת סולת:

והכלי אינו עמוק אלא צף. כרבי חנינא בן גמליאל דסבירא ליה כך בפרק כל המנחות (מנחות סג.). ופירוש 'צפים', רוצה לומר שהכלי מתפשט לרחבו ולא לעומקו, וזה נקרא שהכלי צף. ורש"י פירש שם ששולי הכלי צפין אצל אוגנו, שאמצעית קרקעית הכלי נקפל מלמטה למעלה כעין כלי זכוכית שלנו שהוא כעין תל באמצעיתו, כך פירש רש"י שם:

וכולן טעונות יציקה ובלילה ומתן שמן בכלי. פירוש, מתחלה נותן שמן בכלי, ואחר כך נותן סולת בתוכה, ואחר כך נותן שמן ובוללה, וחוזר ויוצק עליה שמן. ומה שהזכיר קודם היציקה והבלילה ואחר כך מתן שמן, לפי שהיציקה והבלילה נתונות בגוף המנחה, אבל מתן שמן בכלי, שאינו נותן אלא בכלי, ואינו עיקר כאלו שתי מתנות, מזכיר אותה בסוף, ואין מתן שמן בכלי רק שלא תשרף המנחה:

פסוק ו

לרבות כל המנחות. לפי הנראה מפשטא דמלתא – מ"פיתים" יתירה קדריש '**לרבות כל המנחות** לפתיתים'. אבל אין זה כך, דתניא בגמרא בפרק אלו מנחות (מנחות עה.) "פתות אותה פיתים מנחה היא" **לרבות כל המנחות** לפתיתה, דמשמע מייתורא ד"מנחה" קדריש. אבל קשה, אם "מנחה היא" קאי נמי על "פתות אותה", אם כן מעוט "היא", דכתיב "מנחה היא" והוא מעוט, קאי גם כן על "פתות", ויהיו שני מעוטים על "פתות"; מעוט "אותה" ומעוט "היא", ואם כן היה לנו למעט חלות ורקיקין מן "פתות" כמו שאנו ממעטין רקיקין וחלות מן "עליה" ומן "היא" לענין יציקה (מנחות ריש עה ע"ב), ולא יהיה רקיקין וחלות צריכין פתיתה, ובפרק כל המנחות (שם) משמע אילו היו לנו שני מעוטין גבי פתיתה היינו ממעטין גם כן חלות ורקיקין כמו שנפרש בסמוך (אות כא), ויש לתרץ דלא קשה, דודאי רבוי מנחה, מפני שהוא רבוי – יש לרבות הכל, לומר שהרבוי קאי על הכל, בין איציקה ובין אפתיתה, אבל מעוט אינו דומה לרבוי, ולא מוקמינן ליה רק איציקה, דבה קאי קרא, וחילוק זה מבואר:

אוציא החלות וכו'. ולעיל גבי פתיתה דכתיב מעוטא "פתות אותה" דרשו בפרק אלו מנחות (מנחות עה.) מן "אותה" [למעט] שתי הלחם ולחם הפנים, והכא ממעטינן חלות ורקיקין, דיותר מסתבר לרבות כל המנחות שהם לאישים, ולפיכך מרבינן כל המנחות, וממעטינן שתי הלחם ולחם הפנים שאינם לאישים ממעוטא ד"אותה", וכיון דמיעט אותם מפתיתה – אין צריך למעט עוד מיציקה. והא דלא ממעט הכא מנחת כהנים מיציקה, דמתרץ שם (מנחות עה ע"ב) איזה דבר צריך שני מיעוטים – הוי אומר מנחת מאפה תנור. ולכך אין לומר (דרבוי) [דמיעוט] אחד (לרבות) [למעט] חלות (ורבוי) [ומיעוט] אחד (לרבות) [למעט] מנחת כהנים, דזה אין סברא, דיותר מסתבר לאוקמי קרא בחד ענינא מבשני ענינים:

פסוק ז

כלי עמוק היה במקדש וכו'. כאן משמע מפני שמעשה מנחה בתוכה רכים, והוא נע ונד, ולכך נקרא "מרחשת". ובפרק כל המנחות פירש (רש"י מנחות ריש סג.) שהשמן מקובץ במקום אחד, וכשהוא מניח אצבעו על המנחה – נע ונד השמן בתוכו:

פסוק ח

מאחד מן המינים הללו. אף על גב דקרא כתיב במנחת מרחשת בלבד, והיה לפרש "מאלה" קאי אמנחה זאת בלבד, והא דקאמר "מאלה" רוצה לומר סולת ושמן, אבל היה קשה, שהרי אינו עושה השמן ולא הסולת שיאמר "אשר יעשה מאלה":

והקריבה בעליה אל הכהן. פירוש, הא דכתיב "והבאת" לנוכח "והקריבה" לנסתר, מפני כי "והבאת" קאי על כלל ישראל, שמדבר הכתוב עמהן לנוכח, ו"הקריבה" קאי על בעל המנחה אשר אינו לפנינו, אומר עליו בלשון נסתר:

והגישה [**הכהן**] **אל המזבח**. ולא כמו "והקריבה" דהוא בבעל המנחה, דהא לפני זה כתיב "והקריבה אל הכהן", אם כן מכאן ואילך בכהן הוא מדבר (כ"ה ברא"ם):

מגיעה אל קרן דרומית מערבית. נתבאר בפרשת צו (להלן ו, ז) אצל "וזאת תורת המנחה":

פסוק ט

היא הקומץ. דכתיב (ר' פסוק ב) "וקמץ משם מלא קמצו והקטיר הכהן את אזכרתה":

פסוק יא

כל מתיקת פרי. דאין לפרש דבש, דאם כן איך יאמר אחר כך (פסוק יב) "קרבן ראשית תקריבו אותם", ועל כרחך היינו ביכורים (רש"י שם), ולא באים ביכורים מן דבש דבורים, שאינם "בכורי אדמתך" (שמות לד, כו), אלא '**כל מתיקת פרי** קרוי דבש', והשתא נוכל לפרש "קרבן ראשית" – בכורים, דהא תאנים ותמרים באים מהם ביכורים (כ"ה ברא"ם) :

פסוק יג

ליקרב המים התחתונים [**במזבח במלח**]. דמלח אינו רק מים קרושים (כ"ה ברא"ם), שהרי אם תניחנו במים – נמס במים:

וניסוך המים. נקט 'ניסוך המים', שלא יקשה לך אם בשביל שהבטיח המים, יותר ראוי להיות הם עצמם עולים על המזבח, ולא המלח, ומתרץ דהא נמי הם עצמם עולים על המזבח בניסוך המים. ואם תאמר, אם כן שני דברים למה – מלח **וניסוך המים**, דסגי בניסוך המים שהוא יותר עדיף, ולא צריך יותר המלח, יש לומר, מפני שבקרבנות שני דברים; מאכל – כמו הבשר, והמשקה – כמו היין, והוא ניסוך היין, ובאים שניהם מן

המים; המלח בבשר ובלחם של מזבח, **וניסוך המים** במשקה המזבח. ועוד, כי המלח והמים אין זה כזה, והם הפכים; המים לחים, והמלח יבש, ולפיכך אין האחד מוציא השני. ודברים אלו תבין אותם מאד למה הובחרו אלו שנים למזבח:

ויש במדרש הזה דבר נעלם מאוד, לפי שכל הדברים תמיד הם הולכים להעלות, ומעלין בקודש ולא מורידים (ברכות כח.), ומים תחתונים נבדלו מן עליונים ונעשו תחתונים, וזהו הפך סדר הבריאה והמציאות, שהולך הכל להתעלות תמיד. ולפיכך, לא היו נבדלים מהם עד שהבטיח השם יתברך אותם להיות קרבים על המזבח, שיקנו ההתעלות, וזה היה על ידי הבדלתם, ונעשו תחתונים. שכבר התבאר כי מדה זאת היא אצל השם יתברך, שלא בחר למזבח רק ממינים השפלים, שאמרו (ב"ק צג.) למה בחר בתורים ובבני יונים, שאין בעופות יותר נרדפים מן מינים אלו, ואין בבהמות וחיות יותר נרדפים רק שור וכבש ועז, ובחר השם יתברך בהם. וכל ענין זה, כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו – הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה, ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו, ולפיכך הוא נבחר להיות נקרב למעלה הנבדלת. והנה מה שקבלו חסרון והבדל מן מים העליונים – זכו להם להיות קרבים על המזבח. ובזה הצד לא היה זה פחיתות להם כשהוא אינו גדול בעולם הזה. כלל הדבר, כי מיעוט המציאות של עולם הזה מורה על שהוא קרוב אל הנבדל, ואם לא היה דבר זה, לא היה המים נבדלים מן העליונים להיות תחתונים, אם לא שהדבר הזה כך, כי מה שהיו תחתונים – הם קרובים אל הנבדל. וזה שרמזו ז"ל כאשר תבין:

ועוד יש בזה דברים נפלאים, כי הדברים אשר נדחים למטה הם מבקשים להתעלות יותר, וזה שרמזו בכמה מקומות 'ללמדך שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו', ולפיכך אל כל הנמצאים תחת שפלות יותר מדאי – יבוא להם מעלה עליונה. ולפיכך, לפי שהובדלו המים להיות תחתון – הובטחו שיעלו במזבח, ואין להאריך:

על עולת בהמה. דמנחה כבר כתיב (כאן), ואם כן לא בא רק לרבות עולת בהמה (ר' מנחות כ.):

פסוק יד

משמש בלשון כי. ולעיל בפרשת יתרו (שמות כ, כב) פירש "אם מזבח אבנים תעשה לי" 'כאשר מזבח אבנים', דמה שפירש כאן בלשון 'כי' – רוצה לומר גם כן דהוא משמש בלשון 'כאשר', רק דלמעלה בפרשת יתרו כתב הפירוש, ובודאי פירושו 'כאשר', אבל כאן רצה לפרש מה ענין "אם" ללשון 'כאשר', ומפרש דמשמש בלשון 'כי', שהרי 'כי' משמש בארבע לשונות (גיטין צ.), והאחד מהם 'אי' (שם), והוא 'אם', ואם כן כמו שלשון

'כי' משמש בלשון 'אם', הכי נמי 'אם' משמש בלשון 'כי', ומאחר שלשון 'אם' משמש בלשון 'כי', ומצינו 'כי' משמש בלשון 'כאשר' – "כי יבוא אלי העם לדרוש" (שמות יח, טו), דאין לשון 'כאשר' רק כמו 'דהא', והוא שמוש אחד גם כן מלשונות 'כי', שהם; אי, אלא, דילמא, דהא (גיטין צ.), הכי נמי משמש לשון 'אם' בלשון 'כאשר' (כ"ה ברא"ם):

וכן אם יהיה היובל. אבל לעיל בפרשת יתרו (שמות כ, כב) כתב בשם רבי ישמעאל שלשה שהם חובה, שלא כתב שם רק דברי רבי ישמעאל, דהוא מדרש חכמים (מכילתא שם), ולפי מדרש חכמים "אם יהיה היובל" (במדבר לו, ד) כמשמעו, לומר שהיובל עתיד להתבטל. אבל כאן בא לפרש פשוטו של מקרא, ולפי הפשט יש לפרש אותו מלשון 'כאשר'. ולקמן פירש רש"י בפרשת מסעי (שם) מכאן שעתיד היובל להיות בטל, דהתם כתב גם כן לפי המדרש. ולפי שאצל היובל מוכח טפי, שאין היובל תולה רק בזמן, והוא בא בעצמו, ושייך לומר 'וכי יהיה היובל', אבל "אם מזבח אבנים וכו'" (שמות כ, כב), "אם תקריב מנחת בכורים", "אם כסף תלוה" (שמות כב, כד), כיון שאינם תולים בזמן, ואפשר לאדם שלא יעשה, שייך לשון "אם", אף על גב שהוא חובה – אין הכתוב מדבר בחובה שלהם, ושייך בזה "אם תקריב", כאילו היה פירושו 'אם תשמע ותעשה'. אבל היובל שבא מעצמו, שהוא תולה בזמן, לא יתכן לומר כך. ולפי פשוטו, אי אפשר לפרש רק מלשון 'כאשר', לכך מביא רש"י ראיה מזה דווקא. ודעת רש"י, כיון דלפי פשוטו אין לפרש "אם יהיה היובל" רק בלשון 'כאשר', כך יש לפרש גם כן "אם תקריב", ואין צריך לדחוק כלל. אבל המדרש, אין נראה לו כי אלו ג' – אף על גב שהם חובה – מתפרשים כמו שאר "אם" כמו שנתבאר למעלה, רק "אם יהיה היובל" שצריך לפרש שעתיד שיהיה בטל, וזה נכון, והוא דעת רז"ל:

במנחת העומר הכתוב מדבר. שהרי כתיב "מנחת בכורים", ולא היה "מנחת בכורים" רק העומר. דאין לומר שתי הלחם – דגם הוא נקרא "בכורים", דכתיב (ר' להלן כג, יז) "לחם בכורים לה'", חדא – דשתי הלחם סולת כתיב בהן (שם), וכאן למדנו מגזירה שוה דמן השעורים היה באה; נאמר בשעורים (שמות ט, לא) "כי השעורה אביב", ונאמר כאן "אביב קלוי באש", מה להלן שעורים אף כאן שעורים (מנחות סח ע"ב). ועוד, דשתי הלחם אינם לאישים, דכתיב (ר' להלן כג, כ) "יהיה לה' לכהן", וכאן היה הקומץ קרב (פסוק טז):

פרק ג

פסוק א

יש בהן שלום וכו'. שהאימורים למזבח (פסוקים ג-ה), והחזה והשוק לכהנים (להלן ז, לא-לב), והבשר לבעלים (תו"כ כאן). ומלשון "שלמים", דמשמע שני שלומים, דרש הכי; שמטילים שלום בעולם, וגם יש שלום למזבח וכו':

פסוק ג

להביא חלב שעל הקיבה כו'. פירוש, דסבירא ליה כיון דמרבינן מ"ואת כל החלב" – הוי דומיא דחלב דעל הקרב, מה החלב שעל הקרב קרום ונקלף, ופירש רש"י (חולין מט ע"ב) קרום דק יש על החלב שעל הקרב, ונקלף ממנו ואינו אדוק בו, אף כל שהוא קרום ונקלף, וחלב הקיבה הוא קרום ונקלף, וכל שכן חלב הדקין, שהוא ריש אמתא ממקום שבני מעים מתחילין להיות נמשכים, דהוא גם כן קרום ונקלף. ורבי עקיבא סובר דלא מרבינן אלא דוקא חלב הדקין, שהוא לגמרי דומה לחלב הקרב; דמה חלב הקרב שהוא תותב קרום ונקלף. פירש רש"י (שם) שהוא תותב – שהוא פרוש על הבשר כשמלה, ואינו אדוק בבשר, ולאפוקי חלב הקיבה שאינו פרוש על הבשר כשמלה, וכשמפרישין החלב מהן נשאר מן החתיכות אצלם, ולא תותב הוא, אלא אדוק בהם. ולפיכך, הא דקאמר רבי ישמעאל 'להביא חלב הקיבה', לא להוציא חלב הדקין, דודאי כל שכן הוא חלב הדקין, שהרי הוא תותב קרום ונקלף, ולא גרוע מקיבה שהוא קרום ונקלף בלבד. וכבר הארכנו בזה בפרשת תצוה, עיין שם:

פסוק ד

שיטול מן הכבד עמה. מדכתיב "על הכבד", רוצה לומר לבד הכבד, ואם כן בודאי נוטל גם כן מן הכבד, דאם לא כן מאי "על הכבד" שפירושו לבד הכבד, דמשמע גם כן הכבד נוטל. ואין להקשות שמא יש ליקח אותה כולה, זה אינו, דהא כתיב (להלן ט, י) "ואת היותרת מן הכבד", משמע שלא יטול הכבד כולה, אם כן על כרחינו צריך לומר דהא דכתיב "על הכבד" אינו רק **שיטול מן הכבד עמה**, אבל עיקר הכבד לא יטול, ולפיכך הוי שפיר "היותרת מן הכבד". ומביא רש"י ראיה שפירוש שיקח מעט ולא כולה, דכתיב (שם) "היותרת מן הכבד", משמע שלא יטול כולה. ומפני שעתה קשה מאי לשון "על", בשלמא אם יטול הכבד כולה – הוי לשון "על" כמו 'עם', אבל אם אינו נוטל כולה – מאי "על", שאין לפרש שיקח מעט, דהא "על הכבד" כתיב, דמשמע כולה, ולפיכך פירש "על הכבד" 'לבד הכבד', ופירושו לבד הכבד, שיקח מעט ממנה גם כן, שזה לשון 'לבד'.

ומדקאמר 'לבד הכבד' שמע מינה שגם כן הוא נוטל מן הכבד, שאם לא כן לא יתכן לומר 'לבד'. וכן למעלה פירש (רש"י) "על כל הלבונה" (ר' לעיל ב, ב) שאף הלבונה בהקטרה, ופירש "על הלבונה" לבד הלבונה (שם). ופירוש זה פשוט, והרא"ם לא עיין בדבריו:

פסוק ה

שתקדים עולת תמיד. מדכתיב "על העולה", שמע מינה שהעולה קריבה כבר, דפירוש "על" הוא 'מלבד' כמו שאמרנו למעלה (אות ג), ומאחר שהכתוב אומר שהקרבה זאת 'מלבד עולת התמיד', אם היה עולת תמיד קריבה אחריו – אם כן בשעת הקרבת השלמים עדיין אין כאן עולת תמיד, ומדכתיב 'מלבד' שמע מינה שבעת הקרבת השלמים כבר ישנו להקרבת התמיד. ומזה למדנו שכל מקום דכתיב 'מלבד' – שאותו שנאמר עליו 'מלבד' הוא קודם לו:

פסוק ז

לפי שיש באימורים וכו'. דאם לא כן, למה לא כללו עם עז כמו שכלל בפרשת עולה (לעיל א, י). והא דלא כללו יחד בפרשת עולה בקר וצאן ועז, אף על גב שכולם דין אחד להם, מפני שבא לומר דחשיב יותר בקר משיקריב צאן:

פסוק ח

ואינו נותן באצבעו וכו'. רוצה לומר, דאין לפרש "וזרקו" – זריקה באצבעו, דלא כתיב "אצבעו" אלא בחטאת, שמע מינה שאין נתינה באצבעו אלא בחטאת. ומה שלא פירש זה למעלה (פסוק ב) גבי שלמים של בקר, היינו מפני שלעיל אין כל כך ראיה, דשמא הזריקה באצבע, אף על גב דלא כתב 'אצבע' – שמא באצבעו הוא, וילפינן סתום מן המפורש (יומא נט.) הנכתב בחטאת, לכך המתין עד סוף כל הקרבנות, ורוצה לומר כיון שלא לשתמיט אצל שום קרבן לכתוב "באצבעו", רק בחטאת לבד כתב "באצבעו", שמע מינה שלא היה נותן באצבעו כי אם גבי חטאת בלבד. והיה ראוי לכתוב זה גבי עז (פסוק יג) שהוא האחרון, רק שכבר פירש למעלה (רש"י פסוק ז) שכבש ועז הוא אחד, וכמו שכתב גבי עז גם כן, ואין חילוק בפרשיות שלהם:

פסוק ט

המובחר וכו'. דאין לפרש כמשמעו, שהרי האליה לאו חלב היא, שאינו אסור באכילה (חולין קיז.). ואין להקשות, דשמא אין הכי נמי, ויהיה אסור באכילה ולומר דאליה חלב, דחלב הוא נפרד מן גוף הבהמה, ועל זה יפול שם "חלב", אבל האליה אינו נפרד ממנו. והיינו דקאמרינן (חולין מט ע"ב) 'מה חלב שעל הקרב תותב קרום ונקלף וכו', דשמעינן

מזה שענין החלב שהוא נפרד מן הבהמה. ואם כן, איך נאמר שיהיה חלב האליה – שהוא האליה ממנו – דין חלב עליו:

פסוק יז

יפה נדרש. וכך נדרש; חקת עולם – לבית עולמים, "לדורותיכם" – אף לדורות יהא נוהג, "בכל מושבותיכם" – אף בחוצה לארץ. פירוש, דהווה אמינא שאין איסור חלב אלא דווקא במדבר באהל מועד, והיינו טעמא, דאיסור חלב בענין קרבנות כתיב, והווה אמינא שעיקר איסור החלב בשביל הקרבן. והכי אמרינן בפרק קמא דקידושין (לז ע"ב) 'מושבות דכתב גבי חלב כו', והווה אמינא במשכן שנאסר להם בשר תאוה, והכל קרב למזבח חוץ מבעל מום – חלב אסור, לכך כתב "חקת [עולם]". ואי לא כתב (בכל מושבותיכם) ["לדורותיכם"], הוי אמרינן שאין איסור חלב אלא בזמן בית המקדש, שהחלב קרב על גבי המזבח, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים הווה אמינא דהוא מותר, לכך צריך קרא לאסור לדורות. ועוד הווה אמינא, שאין איסור חלב אלא בארץ ישראל, ששם שייך להקריב קרבנות, אבל בחוצה לארץ הווה אמינא אין איסור חלב, לכך צריך קרא "בכל מושבותיכם":

פרק ד

פסוק ב

אין חטאת באה כו'. למדו זה (תו"כ כאן) בהיקש, מדהוקש כל התורה כולה לעבודה זרה, דכתיב בפרשת שלח לך (במדבר טו, כט-ל) "תורה אחת יהיה לכם [לעושה בשגגה] והנפש אשר תעשה ביד רמה [ונכרתה]", הוקשה כל התורה כולה לעבודה זרה, מה עבודה זרה דבר שחייבים על זדונו לאו וכרת (שם) ושגגתו חטאת (שם שם כז), אף כל דבר שחייב על זדונו לאו וכרת ושגגתו חטאת. לאפוקי כל לאו שבתורה שאינו בכרת, ולאפוקי דבר שיש בו מיתה ואין בו כרת, כגון מקלל אביו ואמו (להלן כ, ט) וגונב נפש (שמות כא, יז), ולאפוקי דבר שאין בו לאו אלא עשה, כגון פסח ומילה, אף על גב שיש בו כרת (מכות סוף יג ע"ב). ואין לומר מנא לן לומר כך, שמא דוקא דבר שיש בו מיתה כגון עבודה זרה, דהוא במיתה, זה אינו, דהא בקרא כרת כתיב – "והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה". ומדכתיב "אשר תעשה", משמע דוקא העושה מעשה, לאפוקי פסח ומילה שאין בו מעשה:

כגון הכותב וכו'. מדכתיב "אחת" משמע אחת שלימה, ומדכתיב "מאחת" משמע מקצת אחת, וכך פירושו; מלאכה שהיא מקצת, והיא מלאכה שלימה במקום אחר, כגון הכותב

'שם' מ'שמעון', דהוא מקצת מלאכה מ'שמעון', והוא מלאכה גמורה במקום אחר, ד'שם' הוי שם בפני עצמו, כגון שם בן נח (בראשית ו, י), וכן 'גד' מ'גדיאל', 'נח' מ'נחור' (שבת קג ע"ב, ורש"י שם):

פסוק ג

העלם דבר עם שגגת מעשה. פירוש, כמו שאין הציבור מביאים פר העלם דבר – אלא אם כן הסנהדרין שגגו בהוראה והצבור עשו על פיהם, הכי נמי אין הכהן המשיח מביא קרבן אלא אם כן טעה הוא בהוראה, ועשה הכהן מעשה על שגגתו. ובין הציבור ובין הכהן המשיח אינו מביא קרבן אלא אם כן היה הטעות בהוראה ששגגתו קרבן וזדונו כרת (הוריות ח.) :

הא כיצד זה פר בן שלש. והא דקאמר 'אפילו זקן', אינו רוצה לומר זקן לגמרי, דכבר מיעטנהו לזקן מדכתיב (לעיל א, י) "מן הצאן" (רש"י שם), אלא זקן דהכא שהוא יותר משלש שנים – ואינו זקן להיות נפסל משום זקנתו, דאין זקן פסול להקרבה אלא אם כן כחוש מפני זקנתו:

פסוק ה

ובבית עולמים להיכל. פירוש, אף על גב דכאן ציוה להביא הדם אל אהל מועד, לא דברה תורה אלא בזמן שיש אהל מועד, אבל בזמן שיש היכל – יביאו להיכל. ועוד, דגם מקדש נקרא "אהל מועד", כדאיתא בפרק קמא דעירובין (ב.). אבל למעלה (לעיל ג, ח) גבי "ושחט אותו לפני אהל מועד", לא הוצרך לפרש הוא הדין לפני היכל (קושית הרא"ם), דהתם כיון דלא כתיב רק "לפני אהל מועד", אין סברא שתולה באהל מועד, אבל כאן דכתיב "והביא את דמו אל אהל מועד", משמע אהל מועד לגמרי, לכך צריך לומר דהוא הדין לבית עולמים:

פסוק ח

חלבו היה לו לומר כו'. אף על גב דלעיל נמי (פסוק ז) יש להקשות "ואת כל דם הפר ישפוך" 'ואת כל דמו' מבעיא ליה (קושית הרא"ם), וכן בתורת כהנים דרשו בזה גם כן "ואת כל הדם" לרבות פר יום הכפורים, ורש"י לא הביא זה, מפני דבפרק שני דזבחים (כה.) דרש הך קרא למילתא אחריתי; "ואת כל דם הפר ישפוך", שהשוחט צריך שיקבל כל דמו של פר, דכתיב "ואת כל דם הפר ישפוך", ומקשה, והא בשיריים הוא דכתיב, ומתרץ, אם אינו ענין לשיריים, דליתא לכולהו דם, תניהו ענין לקבלה. ואי כתב 'את כל דמו' הייתי מפרש אותו כמשמעו – בשירי הדם, אבל עכשיו דכתיב "ואת כל דם הפר" מוקמינן שיקבל כל דם הפר:

לכליות ולחלבים וליותרת. פירוש, כמו שיש לפר יום הכפורים חלבים (להלן טז, כה), הכי נמי יש לו כליות ויותרת, דחלבים בהדיא כתיב גבי פר יום הכפורים (שם), אלא רוצה לומר לכל אימורים ריבה רחמנא, כמו שיש לפר יום הכפורים חלבים. ונקט לה בהאי לישנא, מפני דקרא (פסוקנו) דכתיב גבי החטאת – בחלב משתעי, דכתיב "ואת חלב פר החטאת", אם כן לא נוכל לומר דקרא אתא ליותרת ולכליות, ועל כרחך פירוש הכתוב דכל אשר הוא חטאת, דהיינו פר יום הכפורים, יש לו חלב ושאר דברים האמורים בענין, דהיינו יותרת ושתי הכליות (פסוק ט). אבל לקמן גבי פר העלם דבר (פסוק כ) פירש (רש"י) להביא יותרת ושתי הכליות, ולא פירש שם חלבים, דכיון דקרא (פסוק כ) איירי בפר העלם דבר, וכתב אצלו בפירוש חלבים (פסוק יט), על כרחך מה שכתב (כאשר יורם) ["ועשה לפר כאשר יעשה לפר החטאת"] קאי על יותרת ושתי הכליות שלא נכתב שם, ולא דמיא לפר יום הכפורים, דאין הכתוב (כאן) מדבר בו, ומרבה הכל – אף חלבים, כדלעיל:

מן המחובר. והקשה הרא"ם דלמה לי קרא, תיפוק ליה שאסור לחתוך הפר קודם ההוצאה, שהרי צריך להוציאו שלם, כדאמרינן בפרק איזהו מקומן (זבחים נ.) "ואת עור הפר ואת כל פרשו [והוציא]" (ר' פסוקים יא, יב) מלמד שמוציאו שלם, ופירש רש"י (זבחים נ.) דאי במנותח היאך יכול להוציאו בפעם אחד, ותירץ הרא"ם דקרא (כאן) אתא על שלמים, דכתיב (פסוק י) "כאשר יורם משור זבח השלמים", וגמרינן שלמים גם כן מיניה, שלא ינתח קודם הסרת אימורים. ולי נראה, דלא אמרינן בפרק איזהו מקומן 'מלמד שמוציא אותו שלם' שאסור לנתחו, רק כך פירושו, שלא ינתחו קודם הוצאה מפני צורך השריפה, שהוא צריך לנתח אותו לשריפה, וקאמר שמוציא אותו שלם ולא ינתח אותו עד שהוא מבחוץ ובא לשרפו, אבל אם הוא מחתך אותו לצרכו אינו אסור, ולפיכך צריך קרא דירים חלבו **מן המחובר**:

פסוק י

ומה שלמים שלום בעולם. דכתיב (לעיל ג, א) "זבח שלמים". ואף על גב שדריש בתורת כהנים (שם) שכל הזבחים הם שלום בעולם, ואפילו חטאות ואשמות, ודריש ליה מדכתיב "זבח שלמים" כל מה שאתה זובח – הן חטאת הן אשם – הוא שלום בעולם (קושית הרא"ם), מכל מקום שלמים הם יותר שלום בעולם משאר קרבנות חטאת ואשמות, דאם לא כן, למה נקראו השלמים יותר בשם "שלמים" משאר קרבנות. ופר כהן המשיח הוא שלום בעולם כמו השלמים לגמרי, [אף על גב] שהוא בא על חטא:

ובשחיטת קדשים. בפרק בית שמאי (זבחים מא.) "והם הביאו את קרבנם וחטאתם לפני ה' על שגגתם" (ר' במדבר טו, כח), "חטאתם" אלו השעירים של עבודה זרה, "שגגתם" זה פר העלם ציבור, אמרה תורה חטאתם הרי כשגגתם. ובפר העלם ציבור לא כתיבי כליות ויותרת, אלא מהיקשיא דפר כהן משיח, דכתיב (פסוק כ) "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת", ותניא, "לפר" זה פר העלם ציבור, "לפר החטאת" זה פר כהן המשיח, מה פר כהן המשיח יש באימוריו שתי הכליות ויותרת, אף פר העלם ציבור כן. ואין למידין למד מן הלמד בקדשים, הוצרך לכתוב קרא "כאשר יורם", אף על גב דלא צריך לגופיה, לומר אם אינו ענין לגופיה – תניהו לפר העלם ציבור, כמאן דכתב בהדיא גביה. והשתא ילפינן שעירי עבודה זרה מפר העלם ציבור, כיון דבהדיא כתיב בפר העלם ציבור. והא דכתיב (פסוק כ) "ועשה לפר וגו'", כדי לכפול במצות העבודה, שאם חיסר דבר פסול, כמו שמפורש למטה (רש"י שם). אף על גב דלעיל (רש"י פסוק ח) מרבינן יותרת וכליות לשעירי עבודה זרה (מפר) [מ"החטאת"] יתירא, היינו אליבא דתורת כהנים, אבל אין הדרש הזה, שבא ללמוד שאין למידין למד מן הלמד, אלא לפי גמרא שלנו. דהא בהדיא בתורת כהנים דריש קרא ד"כאשר יורם" – מה שלמים לשמן, והם שלום בעולם. ובגמרא דילן דריש "החטאת" יתירה לומר שהוא כמו שאר חטאת דשלא לשמה פסולה, שהרי חטאת שלא לשמה פסולה (זבחים ב.):

פסוק יב

חוץ לשלש מחנות. במסכת יומא (סח.) ובסנהדרין (מב ע"ב) ובתורת כהנים (כאן), דבענין זה כתב "אל מחוץ למחנה", ובפר העלם ציבור כתיב (פסוק כא) "אל מחוץ למחנה", שלא היה צריך לכתוב, כיון דכתיב (פסוק כ) "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת", והוא בכלל שיוציאו חוץ למחנה כאשר הוציא פר חטאת כהן המשיח. ובפרשת צו כתיב (להלן ו, ד) "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה", שלא היה צריך לכתוב, דהא כאן כתיב "אל מקום טהור אל שפך הדשן", שלמדנו ממנו דשפך הדשן מחוץ למחנה, אם כן מיותר הוא לדרשה, ותלמוד מחנה שלישי, הרי שצריך להוציא **חוץ לשלש מחנות**. אמנם מה שהפך רש"י הפירוש לפרש תחלה "אל מקום טהור" ואחר כך 'אל מחוץ לג' מחנות', לומר לך מנא לן שפירוש "מחוץ למחנה" 'חוץ לג' מחנות ישראל', כי מאחר שפירש "אל מקום טהור" 'מפני שיש מקום טמא חוץ לעיר ששם משליכים האבנים המנוגעות' (סנהדרין עא.), וזה בודאי חוץ לג' מחנות, שהרי תוך העיר היה הבית המצורע, וצריך להוציאו חוץ לעיר (להלן יד, מ), אם כן "מחוץ למחנה" דכתיב הוא 'חוץ לג' מחנות', שהוא חוץ לעיר:

מקום ששופכין הדשן. דלא שייך לומר "אל שפיכת הדשן", אלא פירושו 'אל **מקום ששופכין הדשן**' (כ"ה בראב"ם):

שאין תלמוד לומר וכו'. כך הוא הגריסא בספרים שלנו "על שפך הדשן ישרף" '**שאין תלמוד לומר וכו'**". והקשה הרא"ם על גירסא זו, דמנא לן למילף מיניה שישרוף שם אף על גב שאין שם דשן, שמא שינה הכתוב לעכב, שלא ישרוף אלא על דשן. וקושיא זאת אינה קושיא כלל, [ד]ודאי שריפת הפר אינו מעכב הכפרה, ולכך לא נוכל לומר דקרא אתא ללמוד שיעכב שפך הדשן, כיון דשריפת הפר גופיה אינו מעכב, ולפיכך קרא אתא ללמוד שישרוף אף על גב שאין שם דשן. ומה שכתיב "אל שפך הדשן", היינו המקום ששופכין שם אף על גב שאין שם דשן:

אבל בתורת כהנים לא דריש ליה רק מן "ישרף" יתירא, והכי גרסינן שם; "ישרף" אף על גב שאין דשן. משמע דמרבוי ד"ישרף" דריש כן, דלא הוי למכתב רק "ושרף אותו על עצים באש על שפך הדשן", "ישרף" למה לי, אלא לרבוי שריפה, אף על גב דאין שם דשן. וגירסא זו יותר נכון, דהא יש לומר ד"על שפך הדשן" לאו מיותר כלל, דאי לא כתב "על שפך הדשן", רק 'והוציא אותו אל מקום טהור אל שפך הדשן', הייתי אומר דלא בעי רק אצל שפך הדשן. ואי לא כתיב "והוציא אותו אל שפך הדשן", הייתי אומר שישפוך דשן וישרוף אותו עליו, לכך כתיב "והוציא אותו אל שפך הדשן", שיש מקום כבר ששופכין שם, ויוציא אליו, זהו דשן הפנימי. אבל "ישרף" בודאי מיותר:

פסוק יג

עדת ישראל אלו סנהדרין. בתורת כהנים מפיק ליה בהיקישא, כתיב הכא "ואם כל עדת", וכתיב התם (במדבר לה, כד) "ושפטו העדה", מה התם בבית דין מיירי, אף כאן בבית דין מיירי. ואם תאמר, מנא לן סנהדרין, אמרו שם מדכתיב "עדת ישראל", המיוחדין שבישראל, והם הבית דין הגדול דוקא:

טעו להורות וכו'. כמו שכתב רש"י בפסוק (ב) "נפש כי תחטא בשגגה", שאינו חייב אלא בדבר שיש בזדונו כרת ושגגתו חטאת:

שעשו הציבור על פיהם. פירוש, אין בית דין מביא פר העלם דבר אלא אם כן עשו הציבור על פיהם, אבל אם עשו הסנהדרין בעצמם, ולא הציבור, הם כמו שאר יחידים, וכבשה או שעירה מייתי (פסוקים כז-לה), דכתיב "הקהל ועשו", שאינם חייבים אלא במעשה הקהל:

פסוק יח

זה יסוד מערבי וכו'. ופירוש "אשר פתח אהל מועד" קאי על היסוד, רוצה לומר איזה יסוד – "אשר הוא פתח אהל מועד". דליכא למימר "אשר פתח אהל מועד" קאי על המזבח אשר פתח אהל מועד, לאפוקי פנימי, דזה כתב בקרא "מזבח העולה", כך משמע מדברי רש"י. וקשה, דבפרק איזהו מקומן (זבחים סוף נא.) דרשו התם תרי קרא "מזבח העולה אשר פתח אהל מועד", דאי כתב "מזבח העולה" הווה אמינא ומכל שכן למזבח הפנימי דיכול לשפוך, לכך כתב "אשר פתח אהל מועד" ולא מזבח הפנימי, נראה דרש"י ודאי סבירא ליה דקרא "אשר פתח אהל מועד" קאי על המזבח, וללמד דוקא למזבח חיצון ולא למזבח הפנימי, ואפילו הכי יליף ליה שצריך ליתן המתנה במערב אשר הוא נגד הפתח, דאם לא כן, לכתוב 'אשר לפני אהל מועד', דהא לא בעי לכתוב רק שאינו מזבח פנימי, אלא ללמוד שנתן ביסוד שכאשר יוצא מן הפתח פוגע ברישא, וזה ביסוד המערב, ולפיכך מיד נותן שם הדם, וזהו שכתב רש"י 'שהוא כנגד הפתח', כך נראה:

פסוק כ

להביא יותרת וכו'. פירוש הרא"ם בזה לא יתכן כלל, ואין להאריך בתשובה עליו, רק מה שכתב רש"י כאן הוא לכולי עלמא, ד"ועשה לפר כאשר עשה וכו'" '**להביא יותרת וכו'**". והא דמסיק 'ולכפול במצות העבודה', קשה, אם כן מנא לן דרשא זאת, שמא ליותרת וכליות הוא דאתא, זה אינו קשיא, דהא כיון דמפקינן יותרת וכליות מ'באם אינו ענין' ד"כאשר יורם מחלב זבח השלמים" (פסוק י) – תניהו לפר (כהן המשיח) [העלם דבר], אם כן אין צריך קרא לגמרי לפר (כהן המשיח) [העלם דבר] לכתוב 'ועשה לפר החטאת', אלא על כרחך קרא אתא לכפול במצות העבודה:

ומה שהוצרך לכתוב דקרא אתא להביא 'יותרת וכו', היינו שלא יקשה לך, דאם כן מנא לן ד"כאשר יורם" נכתב לומר לך שלא תלמד למד מן הלמד, דאי לא כתב "כאשר יורם" לא הוי ידעינן יותרת וכליות, דקרא ד"ועשה לפר" לא אתיא אלא לכפול במצות העבודה, ומנא לן להביא יותרת – אי לא הוי קרא ד"כאשר יורם", ואם כן קשה מנא לן שלא נלמד למד מן הלמד, ולפיכך פירש רש"י דפשוטו של קרא בודאי אתיא נמי ליותרת וכליות, דהא כתיב "ועשה לפר וגו'", ואכל מלתא קאי, גם איותרת ושתי כליות. והא ליכא להקשות, דאי לא כתב "כאשר יורם" הווה אמינא "ועשה לפר" אתיא ליותרת ושתי הכליות, ולא הוי לן קרא לכפול במצות העבודה, אבל השתא דילפינן כליות ויותרת מ"כאשר יורם", אם כן קרא ד"ועשה לפר" לכפול במצות העבודה, זה אינו, דעל כרחך לא צריך לכתוב בשביל זה "כאשר יורם", דאם כן, לא לכתוב כלל שום עבודה בפר העלם

ציבור ונילף מ"ועשה לפר", אלא לכפול במצות הוא דאתא:
ורש"י פירש בזבחים בפרק בית שמאי (זבחים לט.) בברייתא "ועשה לפר כאשר עשה לפר", וקאמר התם דלכפול בהזאות אתא, ופירש רש"י דאין לפרש דקרא אתא ליותרת וכליות, דכפרה כתיב בקרא, ואימורין לא מעכבין הכפרה. ופירושו, דקרא להא לחודא לא אתא. והשתא כל הסוגיא עולה לדברי הכל – מה שפירש רש"י כאן דללמוד על היותרת ועל שתי הכליות:
ואין להקשות לפי זה, דמנא לן דאתא לכפול בהזאות ללמוד דמעכב, אם בשביל שלא היה צריך לכתוב "ועשה לפר", כיון דכבר למדנו כליות ויותרת מ"כאשר יורם", שאילו לא נכתב "ועשה לפר" לא הוי ילפינן דאין למידין למד מן הלמד בקדשים, דהשתא לא הוי למד מן הלמד, ואין זה קשיא, דאם כן קרא ד"כאשר עשה" לא הוי אתא לגופיה כלל, רק ללמוד דאין למדין למד מן הלמד, ודבר זה לא אמרינן:
והקשה הרא"ם, דכאן כתב רש"י "ועשה לפר החטאת" 'להביא הכליות ויותרת', ואילו חלב לא קאמר שצריך להביא, אלא על כרחך היינו טעמא מפני שכתב בפירוש (פסוק יט) "ואת כל חלבו", שהוא כולל כל החלבים, אם כן למעלה שכתב גבי פר חטאת (פסוק ח) 'מה תלמוד לומר ['פר'] לרבות יום הכפורים לכליות וחלבים וליותרת', מה הוצרך לומר 'ולחלבים', דהא בפר יום הכפורים בגופיה כתיב (ר' להלן טז, כה) "ואת כל חלב פר החטאת", ועיין למעלה (אות ז) שם נתבאר:

פסוק כב

לשון אשרי וכו'. מדשני קרא בלישנא, ולא כתב 'אם נשיא יחטא', כמו שנכתב בכל מקום "אם הכהן המשיח יחטא" (פסוק ג). ואם תאמר, מאי שנא בנשיא דכתב, הוא הדין אחר – אשריו מי שנתן לב על שגגתו, כל שכן על זדונותיו, ואין זה קשיא, דאין לומר 'אשרי לו' בשביל שחטא, אבל 'אשרי הדור' – שהם לא חטאו, ויש להם נשיא, [ש]אם הוא חוטא – מתחרט על שגגתו. ועוד יש לומר, דדוקא הכא קאמר 'אשרי הדור', לפי שהוא מתחרט על שגגתו – מוכח שהוא אינו מתבייש לומר 'חטאתי', ואינו אומר גדול אני וחשוב אני איך אומר 'חטאתי', וכיון שהוא עניו ושפל ברך – אשרי הדור שיש להם נשיא שאינו מתנשא ואינו מתגאה, ובשביל כך מלכותו תעמוד. שדרך המלכים להיות מתגאים ומתנשאים, ולפיכך הזהירה התורה אצלו (דברים יז, כ) "לבלתי רום לבבו מאחיו":

פסוק כד

בצפון שהוא מפורש בעולה. והא דכתיב נמי בפרשת צו (להלן ו, יח) "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת", שינה הכתוב כדי לעכב, דאם לא נשחט בצפון – פסול (זבחים ריש מח ע"ב):

לשמו כשר שלא לשמו פסול. פירש רש"י בפרק קמא דזבחים (ה ע"ב ד"ה מיעט) בהווייתו יהא, כמו שהוא חטאת – צריך עוד בהווייתו, שאם הביאו לשם חטאת ושחטו לשם עולה, דהשתא שינה אותו ממה שהיה, פסול. ואף על גב דבאשם נמי כתיב (להלן ז, ה) "אשם הוא", אמרינן בגמרא (זבחים ה ע"ב) כיון דלאחר הקטרת האימורים נאמר, והוא בעצמו – האשם – אם לא נקטרו אימורים אינו מעכב, לא ילפינן מהך "הוא" דכתב גבי אשם. והא דכתב גבי אשם "קדש קדשים הוא" (להלן ז, א), והוא נאמר קודם הקטרה, פירש רש"י (זבחים ה ע"ב) דלא ילפינן אלא מ"הוא" דנאמר אצל שם הקרבן, כמו "חטאת הוא", שרוצה לומר שיהיה חטאת בהווייתו ולא ישתנה, אבל "קדש קדשים", דלא נאמר על הקרבן, ליכא למילף מיניה:

פסוק כה

ואת דמו שירי הדם. דהא כל הדם לא שייך לומר, שכבר נתן ממנו על קרנות המזבח. ובפרק שני דזבחים (כה.) משני הא דכתיב (ר' פסוק ז) "ואת כל דמו" דמשמע כל דם שלו, אם אינו ענין לשיריים, דהא ליתא, דהא נתן ממנו על המזבח, תניהו ענין לקבלה, שצריך לקבל כל הדם, כדלעיל (אות ו):

פסוק כו

כאותן אימורים המפורשים בעז. מה שכתב רש"י 'כאותן אימורים' – והחליף שם "חלב" ב'אימורין', היינו מפני דקרא לא אתא ללמוד על חלב, דאם לא כן, לא היה צריך לכתוב "כחלב זבח השלמים", דהא כאן גופיה כתיב "ואת כל חלבו", אלא על כרחך קרא אתא לשאר כל אימורים, ופירושו, שיסיר כל האימורים. ולפי שהחלב הוא עיקר האימורים, והשאר טפל אצלו, לכך כתב "ואת כל חלבו". ואם כן, מה שאמר הכתוב "ואת כל חלבו" רוצה לומר כל האימורים, רק שנקט העיקר, ואצלו טפל שאר האימורים:

ומה שכתב רש"י 'המפורשים בעז', דשני מינים של שלמים כתובים למעלה, עז וכבש (לעיל ג, ו-יב), עז לא נתרבה באליה, וכבש נתרבה באליה (רש"י לעיל ג, ז), וכאן בשעיר מדבר (פסוק כג), ודיניה כמו עז. והא דלא כתב בפירוש 'כאשר יוסר חלב העז', משום דכאן הוא בא על שלילה, שלא יקריב האליה, ולהכי כתב "כאשר יוסר חלב זבח השלמים", ולא שייך לומר 'כאשר יוסר חלב העז', דהוא לשון חיוב על ענין שהוא

שלילה, דעז אין בו אליה, לכך לא אמר 'כאשר יוסר חלב העז', רק שיסיר חלבו כחלב זבח השלמים, כלומר כדין המפורש בזבח השלמים, וממילא אתה שומע כי השעיר אין לו אליה. אבל בכבש, שבא לומר שיקריב האליה, שפיר כתב (פסוק לה) "כחלב הכבש" שיש לו אליה, ופשוט הוא:

פסוק לה

על אישי ה' מדורות האש. פירוש, כי לא יתכן לפרש כמשמעו, דהוי למכתב 'על אש ה", כי לשון "אשי" הוא שם התואר לענין אחר שמתואר באש, ולא אש ממש, ולפיכך פירושו 'מדורות האש':

פרק ה

פסוק א

בדבר שההוא עד בו. פירוש, שאם השביעו בדבר שאין עדות לו, ולא הגיד – פטור, כגון שהשביעו אם לא ראית דבר פלוני, ואין דבר זה עדות לו. דמדכתיב "והוא עד", דלא הוי למכתב רק 'והוא ראה או ידע', מאי "והוא עד", דווקא בדבר שהוא עד לו:

פסוק ב

ולאחר הטומאה אכל קדשים או יכנס למקדש. פירוש, אף על גב דבהאי קרא לא כתיב רק "ונפש כי תגע וגו'", דמשמע דמיד שהוא נוגע בדבר טומאה חייב קרבן עולה ויורד, דזה אינו, דהא כתיב "ונעלם ממנו והוא טמא ואשם", ואין חטא בנגיעת טומאה אלא לכהנים ובמת, דכתיב (להלן כא, א) "לנפש לא יטמא", אלא שלאחר הטומאה נכנס למקדש או אכל קדשים. אבל אם אכל תרומה או נוגע בקדשים אינו חייב קרבן, ויליף ליה במסכת שבועות (ז.) בגזירה שוה, דלא היה צריך לכתוב כאן "[בנבלת] בהמה טמאה", כיון דכבר כתב "נפש כי תגע בנבלת חיה טמאה", ובהמה בכלל חיה הוא, אלא נאמר כאן "בהמה טמאה", ונאמר בפרשת צו (ר' להלן ז, כא) באכילת קדשים בטומאה "ונפש כי תגע בכל טמא או בבהמה טמאה", מה להלן אכילת קדשים בטומאה, אף כאן אכילת קדשים בטומאה. ונכנס למקדש ילפינן נמי בגזירה שוה, כתיב הכא (פסוק ג) "לכל טומאתו", וכתיב בנכנס למקדש (במדבר יט, יג) "עוד טומאתו בו", מה להלן בנכנס למקדש, אף כאן בנכנס למקדש:

והקשה הרא"ם, דלמה צריך לרש"י לומר 'שהוא דבר שזדונו כרת', כיון דקרא מחייב הני תרתי דוקא, יהיה כרת או לא יהיה כרת, ונראה לי, שהוקשה (לרש"י) שמא בכל דבר חייב, אף אם אכל תרומה. ואין להקשות דלמה כתב אכילת קדשים ונכנס למקדש, דאי

לא כתב חדא, הווה אמינא שאפילו אם לא נכנס למקדש ואכל קדשים, רק במגע טומאה בלבד – חייב קרבן עולה ויורד מגזירת הכתוב, ולכך הוצרך למכתב, והוא הדין נמי בשאר דברים חייב גם כן. ואין לומר דלכתוב אכילת קדשים ולא יכתוב ביאה למקדש, דאין ללמוד טומאת ביאת מקדש מאכילת קדשים, ואין ללמוד אכילת קדשים מביאת מקדש, דודאי יש בזה מה שאין בזה, ויש בזה מה שאין בזה, ומכל מקום במה הצד יש לנו ללמוד מאכילת קדשים בטומאה ומביאת מקדש לכל דבר, ולפיכך אמר שזה אינו, כיון דיש באלו שנים כרת, אין ללמוד מהם בעלמא:

ונעלם ממנו הטומאה. מדכתיב "והוא טמא" מוכח שהטומאה נעלם ממנו, דאם לא כן, "והוא טמא" למה לי, אלא פירושו ונעלם ממנו שהוא טמא:

באכילת קדשים וכו'. אבל מה שנגע בטומאה אין זה אשם, שלא הוזהר שלא ליגע בטומאה אלא כהן על מת:

פסוק ג

לרבות בולע נבלת עוף טהור. בגמרא בפרק קמא דשבועות (ריש ז ע"ב). ופריך, והא "בה" מיעוטא הוא, ואיך בא לרבות, ומתרץ, משום דמיעוטא הוא – וכבר כתיב "כי יגע בטומאת אדם", וממעט מיניה נבלת עוף טהור, דהא לאו בר נגיעה הוא, שאין נבלת עוף טהור מטמא אלא באכילה כשהוא בבית הבליעה, ואם כן הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות נבלת עוף טהור:

ולא ידע ששכח הטומאה. פירוש, שאינו חייב אלא אם כן שכח הטומאה והיתה לו מקודם ידיעה בטומאה, אבל אם לא היה לו ידיעה כלל בטומאה – אינו חייב. ונפקא לן זה מ"נעלם" השני, שכתב "ונעלם והוא ידע", ולא היה צריך למכתב, דהא כבר כתיב (פסוק ב) "ונעלם ממנו והוא טמא", אלא הטל "והוא ידע" בין "ונעלם" "ונעלם", ודרוש דלאחר שהיתה לו ידיעה – שכח הטומאה. ולפיכך כתב רש"י במקום "ונעלם" 'ולא ידע [ששכח הטומאה]', לומר דדוקא בהאי גוונא שלא ידע – ששכח הטומאה, אבל אם לא היתה ידיעה כלל בטומאה – אינו חייב. ואי הוי אומר "ונעלם ממנו" 'ששכח הטומאה', לא הוי משמע מלשונו דדוקא ששכח, אלא הוי אמרינן דחד מינייהו נקט. ומה שאמר "ונעלם ממנו" 'ששכח הטומאה', פירושו של "ונעלם" הוא, כי לשון "ונעלם" משמע כך, שנעלם ממנו מה שכבר ידע, וכך הוי בעי למימר בפרק קמא דשבועות (ה.), מדכתיב "ונעלם", ולא כתיב 'והיא עלומה ממנו', והוא הדין אם לא ידע כלל. אבל בלשון זה שאמר '**ולא ידע ששכח הטומאה**', משמע דוקא ששכח הטומאה, דאם לא כן, לא הוי צריך להוסיף כלל לומר ששכח, והוי ליה למימר 'ולא ידע' בלבד:

והוא ידע ואשם באכילת קדשים או נכנס למקדש. פירוש, דהאי "ואשם" אינו מחובר אל "והוא ידע", שבשביל שידע לא אשם, אבל פירוש "ואשם" באכילות קדשים או שנכנס למקדש. והא דכתיב "והוא ידע ואשם", הכי פירושו, והוא ידע שנטמא, ונמצא שעתה מה שנכנס למקדש – היה נכנס בטומאה, ואשם:

פסוק ד

בשפתים ולא בלב. והא דתניא (שבועות כו ע"ב) "מוצא שפתיך תשמור" (דברים כג, כד), אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, תלמוד לומר "כל נדיב לב יביאה" (שמות לה, ה), התם בקדשים כתיב, ופריך התם (שבועות כו ע"ב) ולגמור מיניה, ומתרץ משום דהוי תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין, תרומה – דכתיב (במדבר יח, כז) "ונחשב לכם תרומתכם", כיון שחשב אף על גב שלא הוציא, קדשים – דכתיב (שמות לה, כב) "כל נדיב לב הביאו", ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ולמן דאמר מלמדין, חולין מקדשים אין מלמדין (שבועות כו ע"ב):

וקשה, דמאי פריך 'ולגמור מיניה', אם כן "בשפתים" למה לי, והתוספות כתבו בפרק שבועות שתים (שבועות כו ע"ב) דהא דאמרינן 'בשפתים ולא בלב', לא מייתורא הוא דמפיק ליה, אלא מפשטיה דקרא. ובעניותי לא הבנתי, דפריך 'ונגמר מיניה' לאסור אפילו במחשבה, והא דכתיב "לבטא בשפתים" – לענין קרבן אינו חייב עד שיוציא בשפתיו, דקרא "לבטא בשפתים" בקרבן מדבר, והווה אמינא דאף על גב דשבועת בטוי לענין חיוב קרבן לא הוי – שבועת שקר הוי. וכהאי גוונא מצינו הרבה, שהרי לרבי ישמעאל דאינו מחייב אלא על העתיד לבא (שבועות כה.), היינו קרבן דוקא, דלא הוי שבועת בטוי דיש קרבן עליה, אבל מלקות איכא, כדאיתא בתחלת שבועות (ריש ג ע"ב), ולא קשיא מידי. ואם תאמר, אם כן "בשפתים" למה לי, דמהיכא תיתי לאסור, אי מתרומה וקדשים, הוו שני כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין, ואין זה קשיא, דעל כרחך צריך למכתב "לכל אשר יבטא" ללמוד שאם גמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת סתם שהוא חייב, והווה אמינא דאתא לרבוי אפילו מחשבה, ופריך שפיר:

להרע לעצמו או להטיב לעצמו. פירוש, דוקא לעצמו, אבל נשבע להרע לאחרים, כיון שאסור להרע לאחרים – פטור הנשבע עליו, כדילפינן בשבועות (כז.) "להרע או להטיב", מה הטבה רשות, אף הרעה רשות, יצא הרעה לאחרים שהוא אסור. ומה שכתב (רש"י) 'להטיב לעצמו', אינו רוצה לומר דדוקא הטבה דעצמו, אלא הוא הדין הטבה דאחרים, ומה שכתב רש"י 'הטבה לעצמו' – משום הרעה נקט, דהטבה לאחרים נמי חייב, דלא גרע מאילו לא היה כלל בו הטבה והרעה שהוא חייב, כמו אזרוק צרור לים ולא אזרוק צרור

לים – חייב, וילפינן (שבועות כו.) מדכתיב "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" לרבות דברים שאין בהם לא רעה ולא טובה. ומה שלא הביא רש"י מדרש זה (קושית הרא"ם), נראה מפני שפירש "לכל אשר יבטא האדם" מרבה לשעבר, ומכל שכן יש לנו לרבות דברים שאין להם לא רעה ולא טובה, דהא לשעבר נמי אין בו הרעה והטבה כלל אם אמר אכלתי או לא אכלתי, דהשתא אין בהם הרעה והטבה, ולפיכך לא הוצרך לכתוב דברים שאין בהם הרעה והטבה. והשתא סרה קושית הרא"ם לגמרי – מה שהקשה הרא"ם שלא הביא רש"י המדרש שחייב אף על גב שאינו הרעה והטבה:

ועבר על שבועתו. פירוש, "ונעלם" הוא מקרא קצר, שצריך לפרש שנעלם ממנו **ועבר על שבועתו**, דאם לא כן, מאי "ונעלם ממנו והוא ידע". אבל לעיל (פסוק ג) גבי "ונעלם והוא ידע", לא הוצרך לפרש 'ונעלם ממנו ונכנס למקדש או אכל קדשים', דלעיל לאו מקרא קצר הוא, אלא קרא קאי על של מעלה, דכתיב (פסוק ב) "ונעלם ממנו והוא טמא ואשם", שרוצה לומר שנכנס למקדש (רש"י שם), ועליו קאי קרא "או כי יגע וגו'" עד "ונעלם ממנו", רוצה לומר גם כן "והוא טמא ואשם". אבל הכא דלא נוכל לפרש כן, שהרי הכא איירי במלתא אחריתי, הוצרך לומר שמקרא קצר הוא:

כל אלה בקרבן עולה ויורד. פירוש, מה שהכתוב כלל השבועה עם הטומאה לומר "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים", דלא שייך "או" רק בשוים, והרי אין שבועה דומה לטומאה, לכך אמר שלכך כלל אלו שלשה יחד, דכל אלו הם בקרבן עולה ויורד. ומפני שאין לומר כל אלו דברים שהם שוים רק אם נמצא דבר אחד שאין דומה לו, והשתא יקרא דאלו הם שוים, ולכך אומר 'אבל שבועה שיש בו כפירת ממון וכו', ולפיכך אלו שלשה[77] – דהם בקרבן עולה ויורד – שוים, ולכך כלל הכתוב אותם ביחד, ואם לא כן, בשביל שהם שוים יחד בקרבן עולה ויורד אין לכלול אותם יחד. אבל השתא שמצאנו שכפירת ממון גופיה אינה בעולה ויורד (פסוק כ), ודווקא שבועת ביטוי בעולה ויורד שלא כדרך שאר שבועת ממון, לכך כלל כל קרבן עולה ויורד ביחד:

פסוק ח

אינו מולק אלא סימן אחד. אבל סימן שני לא ימלוק, דעוף סגי ליה בסימן אחד (חולין כז ע"ב), אם כן כל מה שהוא עושה יותר מהכשר שחיטה – הוי הבדלה, וסימן שני אין צריך לשחיטה (שם). אף על גב דברוב נמי כשר (חולין כא.), ואם כן לא היה לו למלוק אלא רוב סימן אחד, סוף סוף לכתחילה בעינן כל הסימן. אבל שני סימנין, אפילו לכתחילה לא בעינן. אבל התוספות (חולין כז ע"ב) כתבו דאף שני סימנין לכתחילה בעינן, ומכל

מקום כיון דהכשר שחיטה הוא בסימן אחד אין למלוק השני, אבל סימן אחד יש למלוק, כיון שבזה סימן יש בו דין שחיטה – יש לו למלוק כולו:

פסוק ט

לשמה כשירה שלא לשמה פסול. אף על גב דכבר ילפינן זה גבי חטאת נשיא, כמו שכתב רש"י למעלה (ד, כד), הכא שאני, דבחטאת עוף איירי, ולא ראי זה כראי זה:

פסוק י

כדת האומר בעולת העוף. נראה לי, אף על גב דבפרק קמא דחולין (סוף כא.) אמרינן מאי "כמשפט" כמשפט חטאת בהמה דלעיל מיניה דעשיר, ללמוד מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין, וביום, ובידו הימנית, אף עולת עוף כן, מכל מקום כתב רש"י 'כמשפט עולת נדבה הכתוב בראש הפרשה (לעיל א, יד-יז) ', משום שזהו לפי פשוטו של מקרא, אבל רז"ל שהוקשה להם שלא לכתוב כלל "כמשפט", [ד]פשיטא, [ד] כיון שעשה אותה עולה – בודאי כעולת עוף דינה, אלא ללמוד עוד משפט, לומר שיעשה אותה כמשפט הראוי לחטאת שלפני זה (פסוק ו), שהוא בהמה וחטאת, זו שמביא הדל – לא יגרע, ויעשה אותה כמשפט חטאת עשיר כדלעיל:

פסוק יב

נקמצת ונקטרת שלא לשמה וכו'. פירוש, אף על גב דכבר ילפינן לעיל בחטאת עוף (רש"י פסוק ט), הכא שאני דמנחה היא, ולא ראי זה כזה, לכך צריך לכתוב במנחה, וללמוד דקמיצה הוא במקום שחיטה אצל קרבן. ומה שהוסיף כאן 'ונקטרת לשמה כשירה שלא לשמה פסולה', ובחטאת לא בעינן רק שחיטה והזיות הדם לשמה, ומכל מקום צריך לומר שבמנחה צריך הקטרה לשמה גם כן, [ד]יש לומר דחטאת כפרתו בשחיטה והזיות הדם – סגי בשחיטה והזאה לשמה, אבל במנחה, שהקטרת הקומץ הוא במקום הזאה, צריך שיהיה הקטרה נמי לשמה. ולמד רש"י זה, דהא "חטאת היא" הכתוב במנחה נאמר לאחר הקטרה, ולפיכך צריך לומר דאף אהקטרה קאי, לומר שלא לשמה פסול. ולמעלה שכתבנו (פ"ד אות כא) דבאשם נאמר (להלן ז, ה) "אשם הוא" לאחר הקטרת האימורים, ולפיכך לא ילפינן מיניה שצריך לשמה (זבחים ה ע"ב), התם דאימורין אינם מעכבים הכפרה, וכיון דלא מעכבין הכפרה, אין לומר שאם הקטירה שלא לשמה פסול, אבל הקטרת הקומץ [ד]מעכב הכפרה, ילפינן שפיר דקאי אהקטרה (כ"ה ברא"ם):

פסוק יג

שיכול. פירש הרא"ם "ואם לא תשיג ידו" (פסוק יא) שלא חטא כל כך עד שהגיע חטאו לשתי תורים. ודבר כזה שיהיה פירוש "ואם לא תשיג ידו" שלא הגיעו חטאו לזה – אין לו יד. אך נראה דודאי דאף החמורים, אם לא תשיג ידו – נדון קרבנו יורד, וכן הקלים, אם תשיג ידו – נדון קרבנו עולה, וכן הקלין שבקלין כדכתיב בקרא, אבל אם חייב קרבן על החמורין, ועל הקלים, ועל קלי קלים, ולקרבן אחד משיג ידו לכבש, ולקרבן השני משיג ידו לעוף, ובשלישי הוא מן דלי דלים, והווה אמינא דכיון דחייב שלשתן, וידו משיג לכבש ולעוף ולעשירית האיפה, יביא על החמור כבש, ועל הקלים עוף, ועל קלי קלים עשירית האיפה, קא משמע לן דכולם שוים, ויכול להביא על החמור עשירית האיפה, ועל הקל הכבש, ואין חילוק כלל ביניהם:

ועוד יש לפרש דקרא הכי פירושו, דיותר מכפר בכבשה או שעירה, אלא אם אינו משיג לכבשה או שעירה – יביא עוף, ואם גם כן אין משיג זה – יביא עשירית האיפה, ומכל מקום יותר מכפר עוף. ונפקא מיניה, שהחמורים שבהם יביא כבשה או שעירה, וישתדל בכל כחו להביא כבשה או שעירה, וכן שאינם חמורים כל כך ישתדל שיביא עוף, דיותר טוב להביא קרבן שמכפר לגמרי. והא דלא קאמר 'שיכול שיותר יש להביא כבשה או שעירה מעוף, ויותר מכפר לו', מפני שהלמוד שהוא יליף מיניה למדנו שכלם שוין, החמורים והקלים, לכך נקט האי לישנא. ואמר לשון רבים, מפני שהם הרבה חטאים, דהא בטומאה יש שנכנס למקדש או אכל קדשים (רש"י פסוק ב), ושבועה שתים, הן להרע הן להטיב (פסוק ד). ויליף מדכתיב "לאחת מאלה", כלומר שהם שוים כלם, החמור והקל. ואם היה פירושו שיותר מכפר לו בכבשה או שעירה, אם כן לא היה שוים, שהרי החמורים ראוי להביא כבשה, והקלים עוף. ולפיכך אין חילוק, שאם ידו משגת הכל – צריך לכבשה, ואם אינו ידו משגת הכל – די לו בעוף, ועשירית האיפה בדלי דלות:

שיהא שירייה נאכלים. ופירוש "כמנחה" כמנחת נדבה הכתובה למעלה (ב, א-י) :

כשאר נדבת מנחת כהן וכו'. ופירוש "והיתה לכהן כמנחה" – כמנחת נדבה שלו תהא מנחת חוטא שלו:

פסוק טו

אין מעילה בכל מקום אלא שינוי וכו'. והקשה הרא"ם, דמעילה דכתיב באשם גזילות (פסוק כא) אינו שינוי, שהרי הכובש שכר שכיר וכופר במלוה אינו מוציאו מרשות הבעלים, ונאמר בו (ר' שם) "כי תמעול", וקושיא זאת אינו כלום, דודאי מוציאו מרשות

בעליו, דהא קיימא לן כפר במלוה ועמד בכפירתו אין השביעית משמט אותו, ואם לא היה שינוי, והיה כאשר היה מתחלה, היה השביעית משמט אותו, ולפיכך זה נקרא שנוי. ועוד, אין לך שנוי יותר, שהרי כל אדם – שלו תחת רשותו, והוא כובשו ולא יתן אותו, זהו שנוי:

שנהנה מן ההקדש. ומיירי שלא הוציאו, דאי הוציאו לחולין, אף על גב שעדיין לא נהנה – חייב:

והיכן הוזהר. פירוש, עד שיקרא הכתוב אותו "חוטא", **והיכן הוזהר** על זה:

אף כאן לא הזהיר אלא על האוכל. דכתיב (להלן כב, י) "וכל זר לא יאכל קדש", ואם כן דוקא אכילה, הכי נמי לא יהיה בהקדש חייב אלא על האוכל. האריך הרא"ם בזה, כי הוקשה לו דתרומה נמי חייב הנהנה ממנה, דכתיב בתרומה לשון אכילה (שם), ואמרינן (פסחים כא ע"ב) בכל מקום שנאמר "לא יאכל" (ר' להלן יז, ב), "לא תאכלו" (ר' להלן ז, כו), אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. וכל דבריו אינם צריכים לפנים, ד"לא תאכל" משמע הנאה, אבל לא "כי יאכל" (להלן כב, יד), דודאי בתרומה אין איסור הנאה, דבפרק בנות כותים (נידה לב.) מצרכינן קרא לסך שמן של תרומה שאסור מ"לא יחללו" (להלן כב, טו) משום דסיכה כשתיה, ושתיה בכלל אכילה, ואם כן שאר הנאות מותר בהנאה, רק שזה אכילה נקרא. והתוספות בפרק בנות כותים (נידה לב. ד"ה ובשמן) והסמ"ג בהלכות שבת כתבו דאף בסיכת תרומה אינו אלא אסור דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ואם כן איך סלקא דעתך לומר דיהא חייב בתרומה בכל הנאות. ולא ידעתי אם כתב אלו דברים הרא"ם:

יצאו קדשים קלים. פירוש, לפני זריקת הדם אין מועלין בקדשים קלים לא בבשר ולא באימורים, משום דממון בעלים הם, ולא קרינן בהו "קדשי ה'", אבל באימורים לאחר זריקת דמים יש מעילה (מעילה ז ע"ב), דכיון דנזרק הדם – האימורים מיוחדים להקרבה, וקרינן בהו "קדשי ה'":

בערכך כסף שקלים שיהא שוה כו'. פירוש, "ערכך" שכתוב כאן אינו רוצה לומר שיהא צריך הערכה מבית דין או מאחר כערך כסף שקלים, אלא שיהיה שוה כך. ונראה לי בכל מקום שכתוב "בערכך" ולא כתב 'בערך' (קושית רש"י להלן כז, ג), מפני שכך רוצה לומר, אף על גב שאין כל הערכות שוים, שאם שם אותו אחר לא היה שם אותו בשתי סלעים, לעולם הולכין אחר שהעריך אותו, אף על גב שפיחת או הוסיף, ולפיכך כתב "כערכך" מי שהעריך אותו:

שני סלעים. מיעוט "שקלים" שנים:

פסוק טז

ישלם קרן וחומש להקדש. רוצה לומר, שהכתוב אומר "ואשר חטא מן הקודש ישלם", ומשמע על חטא שנהנה מן הקודש, ומאי תשלומין לחטא בזה שהוא משלם הקרן, שהרי נהנה כל כך, ותירץ '**ישלם קרן וחומש להקדש**', ובמה שהוא משלם החומש יותר – הוא תשלומין של החטא. ובשביל זה כתב רש"י 'וחומש', אף על גב דעדיין לא נכתב החומש עד אחר כך "וחמישיתו וכו'", אלא כדי לתרץ "ואשר חטא מן הקודש ישלם", מאי תשלומין לחטא:

פסוק יט

שיהא איל בן שתי שנים. בודאי טעות סופר הוא, דלמה הוצרך קרא לכתוב שיהא אשם של שפחה חרופה של שתי שנים, דהא "איל" כתיב אצל שפחה חרופה (להלן יט, כא) כמו כאן, ומאי אולמא "איל" דהכא מאיל דשפחה חרופה. ועוד, דאמר 'יכול אפילו אשם נזיר ואשם מצורע', והיאך תיסק אדעתין לומר שיהיה אשם נזיר ואשם מצורע איל בן שתי שנים, דהא "כבש" כתיב (להלן יד, יב) בהדיא גבייהו, וכל מקום דכתיב "עגל" ו"כבש" בני שנה הם (פרה פ"א מ"ג), וצריך [לומר] 'שיהיה איל שוה שתי סלעים', דלא כתיב אצל שפחה חרופה "בערכך שקלים", ואשמועינן כאן דבעינן גם כן שוה שתי סלעים:

תלמוד לומר הוא. ומה ראית לרבות אשם שפחה ולמעט אשם נזיר, אימא איפכא, ומתרץ בתורת כהנים, מרבה אני אשם שפחה חרופה שכן הוא מביא איל (להלן יט, כא), אבל קרבן נזיר וקרבן מצורע – כבש הוא (להלן יד, יב):

פסוק כא

ואינו רוצה שתדע בו נשמה וכו'. פירוש, הקב"ה הוא השלישי שביניהם, שסומך על זה כיון שהקב"ה יודע מזה – לא יכפור, ואם הוא כופר – הוא כופר בהקב"ה שסמך עליו. ולאו דוקא פקדון, אלא אף גזל, אף על גב שהוא לא סמך מתחלה עליו, מכל מקום כיון שאין יודע מזה כי אם הקב"ה, והוא סובר שלא יכפור בדבר שהקב"ה יודע מזה, אם יכפור – הוא כופר בו יתברך:

או בגזל שגזל מידו כלום. כלומר, שאין פירושו שהוא מכחש הגזלה, דאם כן הוי למכתב 'או בגזילה', כי הדבר הנגזל נקרא 'גזילה', כמו "והשיב את הגזילה אשר גזל" (פסוק כג), אבל הלקיחה מידו נקרא "גזל", ויאמר הכתוב שהוא מכחש אשר לקח וגזל מידו כלום. והרא"ם פירש כיון שהחטא נעשה כשגוזל, אם כן למה יאמר הכתוב "ונפש כי תחטא וכיחש בעמיתו" בגזל, הלא מיד, אפילו קודם שהוא מכחישה – עשה עבירה,

אלא בודאי "או בגזל" רוצה לומר שגוזל מידו כלום, ואהא קאי "ונפש כי תחטא", ולא קאי "או בגזל" על "וכחש" רק על "כי תחטא". ואין פירושו נכון, דמה בכך שאף קודם שכחש חטא, מכל מקום פירוש הכתוב "כי תחטא ומעל בה'", אבל הגזילה בלבד לא נקרא "ומעל בה'":

פסוק כב

שכפר. פירוש, אבל אם לא כפר לתובעו כשתבעו, אלא מעצמו נשבע שאין לפלוני כלום אצלי, אינו חייב, דקרא קאמר (פסוק כא) "וכיחש בעמיתו", משמע שעמיתו תבעו:

על אחת מכל אלה. פירוש, שאין הכתוב כמשמעו "על אחת מכל אשר יעשה לחטוא", ויהיה משמע שכל עושה עבירה חייב בקרבן אשם, דאם כן יקשה מאי שנא דכתב רחמנא הני דלעיל אם על כל דבר חייב, אלא פירושו '**על אחת מכל אלה**' דוקא. והוצרך להוסיף 'ולהשבע על שקר', דהא בחטא לחוד לא מייתי קרבן אשם, אלא פירוש 'לחטוא ולהשבע על שקר'. ואף על גב דלא כתיב בקרא, קאי אדלעיל, שאמר "ונשבע על שקר על אחת מכל אשר יעשה לחטוא", והוא נשבע על שקר:

פסוק כג

כשיכיר בעצמו לשוב. פירוש, דהאי קרא דקאמר "כי יחטא", ולא היה צריך לומר רק "והשיב את הגזילה אשר גזל", שהרי כבר נאמר (פסוק כב) "מכל אשר יעשה האדם לחטוא בהנה", אלא פירושו והיה כאשר ישוב בתשובה, ונותן לב לשוב:

פסוק כד

ראש הממון. רוצה לומר העיקר הממון:

למי שהממון שלו. ולא שיהיה פירושו למי שהחומש הזה שלו - יתננו לו, דהא עדיין לא ידענו שהחומש שייך לו עד עתה שאמר הכתוב שיתן לו חומש, אלא רוצה לומר למי שהממון, שהוא הקרן שלו, יתננו לו החומש:

פרק ו

פסוק ב

אין צו אלא זירוז מיד ולדורות. בתורת כהנים, ומייתי לה בפרק קמא דקדושין (כט.), ושם יליף ליה זירוז - דכתיב (דברים ג, כח) "צו את יהושע וחזקהו", מיד ולדורות - דכתיב (ר' במדבר טו, כג) "מיום אשר ציוה ה' והלאה לדורותיכם", למדנו מיד ולדורות. ואין להקשות, דילמא דוקא התם דגלי לך קרא דהוא מיד ולדורות, אבל בעלמא לא, דהכי קאמר, מאי לשון "צו" דכתיב בכל מקום, ואמר דהוי לשון זירוז מיד ולדורות, ומייתי

ראיה דמצינו אצל "צו" זירוז, דכתיב "צו את יהושע וחזקהו", וזהו זירוז. ואם כן יש עלינו לומר שלשון "צו" דכתיב בכל מקום הוא לשון זירוז. מיד ולדורות – דכתיב "מיום אשר ציוה ה' וגו'", וכך יש לפרש לשון "צו" בכל מקום, כיון דלא ידענו מה לשון "צו", ומצאנו דלשון "צו" בא בענין זה, יש ללמוד הלשון שהוא סתום מן המפורש (יומא נט ע"ב):

ובראש פרשת ויקרא איתא בתורת כהנים מבנין אב משני כתובים, לא הרי פרשת נרות כפרשת שלוח טמאים, ולא פרשת שלוח טמאים כפרשת הנרות, הצד השוה שבהן שכן ב"צו" ומיד ולדורות, אף כל דבר שהוא בצואה – הוא מיד ולדורות. והא דיליף בתורת כהנים מבנין אב, התם לא בעי למילף זירוז, ולפיכך מייתי ליה במה הצד מיד ולדורות, ואין צריך שום קרא. אבל בברייתא (קידושין כט.) בעי למילף זירוז, יליף ליה מקראי. לכך הוצרך בתורת כהנים ללמוד משני מקראות לא ראי זה כראי זה. ומחדא ליכא למילף, דשלוח טמאים יש בו כרת. ומפרשת נרות נמי ליכא למילף, דמה לנרות דהוא עבודה באהל מועד. ורבינו ישעיה מפרש דמה לנרות דבעי כהונה (שמות כז, כא). ולפי זה נוכל למילף "צו" דהכא דהוא מיד ולדורות מנרות בלחוד, דגם עולה בעי כהונה:

אמר רבי שמעון ביותר וכו'. ואם תאמר, הרי כאן אין חסרון כיס לכהן שיאמר לשון "צו", ויש לומר, דשפיר איכא חסרון כיס, משום דהיה העבודה מוטל על הכהן, והיה בשביל זה מבטל ממלאכתו. ולא חסרון כיס גמור בעינן, אלא כל היכי שיהיה גורם לו חסרון בממון קאמר שהוא חסרון כיס. ובתחלת ספרי (במדבר ה, ב) אמר רבי שמעון אין "צו" אלא חסרון כיס, "צו את בני ישראל ויקחו אליך" (להלן כד, ב), "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה וכו'" (במדבר ה, ב), עד חוץ מן אחד "כי אתם באים אל ארץ כנען" (במדבר לד, ב) שנאמר לענין זירוז חילוק הארץ. והרי אין "וישלחו מן המחנה" חסרון כיס, אלא דזה נקרא חסרון כיס שלא היה בביתו לעשות מלאכתו, [הכא נמי] נקרא זה חסרון כיס מה שהיה צריך הכהן לבטל מלאכתו לעשות העולה. והא דכתיב (דברים ג, כח) "צו את יהושע וחזקהו ואמצהו", חסרון דגופא (ד)טפי צריך זירוז, שירא במלחמה:

זה בא ללמד כו'. פירוש, דהא תורת העולה כבר נאמר בפרשת ויקרא (א, ג-יז), אלא בא ללמד על הקטר חלבים ואברים שהוא כל הלילה, כדכתיב בסיפא דקרא "היא העולה על מוקדה כל הלילה":

ללמד על הפסולין וכו'. דכל לשון "תורה" הוא רבוי, כלומר תורה אחת לכולם, ולמדנו דאף הפסולין אם עלו לא ירדו. וממיעוטא ד"היא העולה" למדנו דיש עולות אף על גב דעלו – ירדו, והיינו אותן שלא היו פסולן בקודש, כגון רובע ונרבע. ואף על גב דגם רובע ונרבע מצי להיות פסולן בקודש, כיון שפסולן אין תולה בקודש, שאין פסול בשביל

הקדושה, לא נקרא זה פסול שלהן בקודש. ואין לומר מקרא ממעט רובע ונרבע לפני הקדש, ומרבה רובע ונרבע אחר הקדש, דרובע ונרבע לפני הקדש לא קדוש, כדאיתא בתחלת ויקרא (רש"י א, ב):

תורה אחת לכל העולין. הרמב"ן הקשה על זה, דאין ה"תורה" הזאת רבוי לכל העולין, רק לכל העולות, דהא הנסכים אם עלו ירדו (זבחים פג.). והרא"ם תירץ דהנסכים הם גם כן בכלל 'עולות', וראיה לזה דקאמר בברייתא אחר כך (תו"כ כאן) 'יכול אף הנסכים אם עלו לא ירדו, תלמוד לומר "העולה", מה עולה מיוחדת וכו', ואם לא היו נסכים בכלל 'עולות', למה הוצרך למילף מן "העולה" 'מה עולה מיוחדת וכו':

הביא ראיה של כלום, דאף על גב דבלשון "עולת" לא הוי נסכים, מכל מקום ב'מה מצינו' יש למילף כל הקרבנות. דאם לא כן, כיון דבקרא כתיב "עולה" מהיכן למדנו שאר קרבנות, אלא ב'מה מצינו', וגם הנסכים יש למילף במה מצינו. ולפירוש רש"י, אם "עולה" לשון עליה הוא, היאך נאמר (תו"כ כאן) 'מה עולה מיוחדת כו'[33], והלא "עולה" פירושו לשון עלייה, ולא הוי [איירי] קרא דוקא בעולה. אלא על כרחך דבקרא כתיב "עולה", וילפינן במה מצינו לכל הקרבנות:

ויש לומר, דרש"י סבירא ליה דפירוש הכתוב "זאת תורת העולה" כאילו כתב "זאת תורת העולה" – שנקראת "עולה" על שהיא עולה לגבוה והיא כולה כליל (לעיל א, ט), וכתיב "זאת תורת העולה" לרבות כל העולים אף על גב שאינם כליל. והשתא הוי שפיר דקאמר 'יכול אף נסכים', שהרי הנסכים גם כן עולים, תלמוד לומר "העולה", שהרי "העולה" כתיב בקרא, ודומיא ד"העולה" יש לנו לרבות כל העולין:

פסוק ג

והרים את הדשן. פירוש, מדכתיב "והרים", ולא כתיב 'והסיר את הדשן', כי הרמה משמע מקצת, כמו "והרמות ממנו מכס" (במדבר לא, כח), לכך קאמר שהיה חותה מלא המחתה, כלומר מקצתה. ולא היה צריך מלא המחתה, דהרי ביומא בפרק בראשונה (יומא כד.) מסיק שם נאמר כאן "והרים", ונאמר להלן (פסוק ח) "והרים ממנו בקומצו", מה להלן בקומץ אף כאן קומץ, וסגי בקומץ, אלא דנקט 'מלא המחתה', דעד מלא המחתה היה מרים, ופחות מקומץ לא:

מן המאכלות הפנימיות. פירוש, כי שם היה העולה נשרף, וכתיב "את הדשן אשר תאכל האש את העולה", ולא יקח הדשן שבחוץ, כי אותו הדשן נעשה מן העצים:

ונותנין במזרחה של כבש. דכתיב בפרשת ויקרא (ר' לעיל א, טז) "והשליך אותו אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן", אם כן במזרח היה נותן את הדשן (כ"ה ברא"ם):

הדשן אשר תאכל האש את העולה ועשתה דשן וכו'. פירוש, הא דפתח ב"דשן" וסיים "אשר תאכל האש את העולה", הכי פירושו, כי האש אכלה את העולה ועשתה דשן, מאותו דשן ירים:

פסוק ד

אין זה חובה כו'. פירוש, שאין לומר דהא דכתיב "ולבש בגדים אחרים" היינו בגדים אחרים ממש, שאינם ראוים לעבודה, שודאי אם פירושו בגדים אחרים ממש שאינם ראוים לעבודה – אז נוכל לומר "ופשט את בגדיו" הוא חובה, דהתורה אסרה הוצאת הדשן בבגדים של קודש, אבל בפרק בראשונה (יומא כג ע"ב) אמרו דאין "ולבש בגדים אחרים" הוא בגדים אחרים ממש שאינם ראוים לעבודה, שכן אמרו "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" שומע אני כדרך יום הכפורים פושט ולובש, תלמוד לומר "בגדיו" "בגדים", מה בגדים שהוא פושט ראויין הן למלאכת המזבח, אף בגדים שהוא לובש ראויים למלאכת המזבח, אם כן למה נאמר "אחרים", פחותים מהם. והשתא שלמדנו דראויים הם בגדים שלבש לעבודה, לא נוכל לומר דמצוה הזאת ד"פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" שהוא כמו ביום הכפורים, דכתיב (ר' להלן טז, כג-כד) "ופשט ולבש", הבגדים שפשט לא היו ראויים למלאכה שעושה אחר כך. אלא כאן הבגדים האחרים ראויים גם כן למלאכת המזבח, ולא קאמר "אחרים" אלא פחותים מהם. ומזה הוציא רש"י דאין זה חובה, דכיון דשניהם היו בגדי קודש ראוים למלאכת המזבח, אלא שהתורה לימדנו שבבגדים שבישל בהם אל ימזוג בהם כוס לרבו. ואין לומר דהוא חובה, דלא מצאנו בכהאי גוונא חובה, אלא לא הוי רק משום דרך ארץ. כך הוא סברת רש"י:

והרמב"ן הקשה על זה, מנא ליה לומר שלא יהא חובה, דהוא דרך כבוד למעלה והוא חובה, ויראה, דרש"י דייק דודאי דרך ארץ הוא, דהא מתחלה היה עובד ואחר כך מוציא את הדשן, ואם כן מאי שייך בזה כבוד, דהא אפשר להוציא הדשן בבגדים ששימש לרבו, ולא ישמש אחר כך, בשלמא אי לא הוי רק דרך ארץ – קאמר קרא שפיר, שכל זה דרך ארץ שיהיה פושט את בגדיו, שלא יהיה מלכלך אותם בהוצאות הדשן, כדי שימזוג כוס לרבו אחר כך בבגדים נאים, דליכא למימר להוציא הדשן בבגדים אלו ואחר כך לא ישמש עוד בהם, דכל שכן דאין זה לעשות, אבל אם נפרש הכתוב מצוה, לא שייך מצוה בזה שיהיה פושט הבגדים וילבש בגדים אחרים, שהרי המצוה הוא שלא יעבוד בבגדים שבישל הקדירה, ולמה לא יעשה זה, שהרי אפשר לו בגדים אחרים כאשר יחזור וישמש במזבח, ואין כבוד בזה שהוא לובש בגדים אחרים, רק הכבוד הוא שלא ישמש אחר כך באותן בגדים שהוציא הדשן, אבל הפשט הבגדים לא הוי מצוה כלל, שאם ירצה

להוציא באותן בגדים שעבד – ושוב לא יעבוד בהם – יכול לעשות, ואם כן למה אמרה תורה "ופשט את בגדיו" מילתא דלא הוי מצוה, אלא על כרחך קרא לא איירי אלא בדרך ארץ. ועוד, מדקאמר "ולבש בגדים אחרים" פחותים (רש"י כאן), שמע מינה דדרך ארץ למדך התורה, דאי לאו דרך ארץ אלא חובה, למה כתב "אחרים" – פחותים, דמשום דרך כבוד סגי שלא ישמש באותן בגדים שבישל, אבל מדהצריך הכתוב פחותים, שמע מינה דלא הוי רק דרך ארץ:

ואם תאמר, ומי דחקו לרש"י לומר מה שהיה פושט בגדים משום בגדים שבישל בהן קדירה אל ימזוג בהן כוס לרבו, שמא טעמא (שיפשוט) [שילבוש] בגדים פחותים שלא יתלכלך החשובים, יש לומר, כיון דלא כתיב רק "בגדים אחרים", משמע פחותים מן הראשונים, אם כן אי אפשר לומר מה שפושט הוא בשביל שלא יתלכלכו הראשונים, דאם כן כאשר היה לובש שוים מאה – יכול ללבוש פחותים מהם שוים חמישים, דלא אמר הכתוב רק "אחרים" פחותים מהם, כל שהוא פחות. ואם מתחלה לעבודה היה לובש בגדים חמשים, יפשוט אותם וילבש פחותים. והשתא ממה נפשך, אם בגדים של חמשים אינם חשובים, גם כן להא מלתא אם היה לובש תחלה בגדים חמשים – יהיו נקראים אינם חשובים, ויוציא בהן את הדשן, ואם כן לא ידענו מה נקרא חשוב, אלא עיקר הפשטה זאת הוא בשביל שאל ישמש לרבו בבגדים שבישל בהן הקדירה, רק שאמרה תורה כיון שעל כל פנים יפשיט הבגדים בשביל שאין לשמש לרבו בבגדים שבישל, יש לו ללבוש הפחותים להוצאת הדשן, והחושבים אל העבודה, שלא יתלכלכו. ועוד, כיון שהוצאת הדשן עבודה [היא], היה גנאי ללבוש בגדים פחותים אליה, אלא שזה דרך כבוד משום קדירה שבישל בה אל ימזוג כו':

ומכל מקום קשיא על דברי רש"י, שמא מצוה היא שלא ישמש בבגדים שבישל קדירה לרבו, ואין זה דרך ארץ, רק דבר זה הוא דרך ארץ, כיון שעל כל פנים אינו רשאי לשמש בבגדים שבישל קדירה לרבו – יפשיט את החשובים וילבש פחותים, וזה הוי דרך ארץ, ויש לתרץ, כיון דעל כרחך דרך ארץ [קאמר] קרא, יש לנו לומר שהכל הוא דרך ארץ:

הצבור בתפוח. לא אותה ששם אצל המזבח, דאותה היה נבלע במקומה, כמו שכתב רש"י בפרשת ויקרא (א, טז). ועוד, דכתיב "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", דמשמע מיד כשעשה זאת – ששם הדשן אצל המזבח – "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים", ואם הכתוב דיבר באותו דשן שהיה אצל המזבח, אם כן יוציא אותה מיד מן המזבח אל מחוץ למחנה, ולמה מצריך הכתוב תחלה להשים אותה אצל המזבח ואחר כך יוציא אותה אל מחוץ למחנה. אלא לא איירי באותו דשן שאצל המזבח כלל, אלא

בדשן הצבור על גבי מזבח כמין תפוח, דאחר שהרים הדשן מעל המזבח, ודשן רבה על המזבח, מוציא הדשן שעל המזבח אל מחוץ למחנה:

פסוק ה

במנין המערכות. בפרק טרף בקלפי (יומא סוף מג ע"ב), שהיה צריך עוד מערכה אצל המערכה הגדולה, שממנה היה חותה גחלים להקטיר קטורת על מזבח הפנימית. ופליגי תנאי התם, שיש אומרים דצריך עוד מערכה לקיום האש, והם שני גזרי עצים, שאם לא היה האש על המערכה הגדולה מתגבר – היה מקיים מן מערכה זאת. ויש שמוסיפין עוד אחת לאיברים ופדרים שלא נתאכלו, שהיה עוד אחת, כדאיתא התם (יומא מה.):

עולת תמיד היא תקדים. דכתיב "וערך עליה העולה", מוכח העולה ראשונה על המערכה, ובעולת תמיד מיירי, כדאמר רבא בפרק תמיד נשחט (פסחים נח ע"ב) "העולה" – עולה ראשונה. כלומר, מדכתיב "העולה" בה"א הידיעה, היא העולה הראשונה שבפרשת קרבנות, והוא עולת תמיד, כדכתיב (ר' במדבר כח, ב) "צו את קרבני לחמי וגו'":

אם יביאו שם שלמים. דאם לא כן, "וערך עליה חלבי השלמים", שמא לא יהיו שם שלמים, בשלמא "וערך עליה העולה" היה שם עולת תמיד הקבוע, אבל "והקטיר עליה חלבי השלמים", שמא לא יהיה שם שלמים, לכך פירושו לפי פשוטו 'אם יהיו שם שלמים'. ורז"ל (פסחים סוף נח ע"ב) דרשו בו, דאם לא כן, למה לי למכתב "וערך עליה חלבי שלמים", פשיטא שיערוך עליה חלבי שלמים אם יהיו שם שלמים, ומאי בא להגיד בזה, ולכך דרשו "וערך עליה חלבי השלמים" 'עליה השלם כל הקרבנות':

פסוק ו

אש שנאמר בו תמיד כו'. וקשיא, דלעיל (רש"י פסוק ה) דרשינן לענין המערכות, ויש לומר, דבפרק טרף בקלפי (יומא מה ע"ב) לא דרש "אש [תמיד תוקד על] המזבח" למערכה, רק להדליק המנורה מן המזבח החיצון, ולכך צריך לומר ד"אש תמיד תוקד על המזבח" (פסוקנו) דקאמר לעיל (רש"י פסוק ה) שכולן נדרשו במסכת יומא (מה.) שנחלקו רז"ל במנין המערכות – לא קאי על (אש המזבח תוקד בו) ["אש תמיד תוקד על המזבח"], דאותו הכל מודים דאתי דאש של מנורה יהא ממזבח החיצון, רק ו"האש על המזבח תוקד" (פסוק ה) בהא פליגי, אבל "אש תמיד תוקד על המזבח" (פסוקנו) אתא לאש מנורה דיהא על מזבח החיצון, כך נדרש שם:

עובר בשני לאוין. דשני פעמים (פסוקים ה, ו) "לא תכבה" כתיב:

פסוק ז

תורה אחת לכולן וכו'. דאין לומר ריבויא ד"תורה" אתא על שאר ד' מנחות, דלא נכתב לעיל דבעי לבונה רק מנחת סולת (לעיל ב, ב), דזה אינו, דהא קרא דהכא בכל מנחה איירי, ואם כן בלא ייתורא ד"תורה" יש ללמוד לכל המנחות, וכך פירש בסמוך (רש"י פסוק ח) 'לפי שלא פירש אלא באחת מן המנחות לכך הוצרך לכלול כולן', ולפיכך "תורת המנחה" לא אתיא אלא למנחת כהן:

היא הנשה. לא הקרבה על המזבח, דהא "אל פני המזבח" כתיב, ואין זה הקרבה על המזבח:

בקרן דרומית מערבית. כדיליף בסמוך דכתיב "לפני ה'" דהוא צד מערב, וכתיב "אל פני המזבח" דהוא צד דרום, דהוא פני המזבח (רש"י כאן), ואם כן אי אפשר לומר אלא הגשה **בקרן דרומית מערבית**, והשתא מקויים תרווייהו (סוטה יד ע"ב):

פסוק ח

שלא יעשה מדה וכו'. דאם לא כן, 'והרים קמצו ממנו' מיבעיא ליה, מאי "בקמצו", אלא שרוצה לומר דוקא בקמצו ולא בכלי, ואי הוי כתב 'והרים קמצו' הוי משמע כפי מדת קמצו ירים סולת הימנו:

מכאן שקומץ ממקום שנתרבה שמנה. בסוטה פרק היה מביא (סוטה יד ע"ב), דאם לא כן, למה לי "מסולת המנחה ומשמנה", הרי פשיטא כיון דיצק השמן על כל המנחה (רש"י לעיל ב, א), הוא קומץ מסלתה ומשמנה. אבל לעיל בפרשת ויקרא (ב, ב) דרשינן (תו"כ שם) "מסלתה ומשמנה" דאם עלה בידו קורט של לבונה או גרגר מלח פסול, אבל כאן לא כתיב "מסלתה ומשמנה" אלא למדרש ממקום שנתרבה שמנה, דכאן לא כתיב "מלא קמצו", אלא "והרים ממנו בקמצו", ופירושו שלא יעשה מדה לקומץ (רש"י כאן), ולא אייריי קרא בשיעור שיהיה מלא קמצו, לכך אין לפרש שאם עלה בידו גרגיר מלח וכו'. אבל לעיל דכתיב (ב, ב) "מלא קמצו מסלתה ומשמנה", פירושו שיהיה הקומץ מסולת המנחה ומשמנה, למעוטי אם עלה בידו גרגיר מלח. ומה שהוצרך לכתוב כאן "מסלתה", מכיון דהוצרך למיכתב "משמנה" – הוצרך למכתב "מסלתה", דהא אינו קומץ משמנה בלבד, אלא ממקום שנתרבה שמנה בסולת, וכך פירושו, וקמץ מסלת המנחה, והסולת שקומץ צריך שיהיה שם רבוי שמן:

שמלקט לבונתה אחר קמיצתה. אבל בשעת קמיצה צריך שיהא עליה הלבונה, דכתיב "והרים ממנו בקמצו מסולת המנחה ומשמנה", ואחר כך כתיב "ואת כל הלבונה והקטיר". וגם אין לומר דקרא אתיא שיקמוץ גם מן הלבונה, דלעיל כתיב (ב, ב) "וקמץ

משם מלא קמצו מסלתה ומשמנה על כל לבונתה", ופירושו 'לבד כל הלבונה יהיה הקומץ מלא' כדלעיל (רש"י שם), אם כן פירושו כאן דלאחר הקמיצה מלקט כל הלבונה: **ולפי שלא פירש כו'**. פירוש, שלא פירש דצריך לבונה ולאחר שקמץ מלקט את הלבונה ומקטירה רק באחת מהן, הוצרך לכלול כולם דבעי לבונה. דאם לא כן, והלא כבר כתיב בפרשת ויקרא (לעיל ב, ב):

פסוק ט

ואיזהו בחצר אוהל מועד. דאין לפרש "במקום קדוש" שהוא "בחצר אוהל מועד", לאפוקי המקום שאינו קודש בחצר אוהל מועד, דכל אהל מועד קודש, ואם כן על כרחך פירושו "במקום קדוש" ואיזהו "בחצר אהל מועד". והא דלא כתיב "בחצר אהל מועד" לחוד, בתורת כהנים יליף לה, דאי כתב "בחצר אוהל מועד" [לחוד], הווה אמינא דווקא בחצר אהל מועד גופיה, אבל הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש מנא לן, תלמוד לומר "במקום קדוש", דאף הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש בכלל "במקום קדוש". ואי כתב "במקום קדוש" [לחוד], הווה אמינא אפילו במחנה לוייה נמי מותר, דגם זה מקרי "מקום קדוש" שאין זבין וזבות נכנסין לשם (פסחים סז.), לכך כתיב "בחצר אהל מועד":

פסוק י

אף השיריים וכו'. ובפרק כל המנחות באות מצה (מנחות סוף נה.) פריך והאי "לא תאפה" להכי הוא דאתא, והא מבעיא ליה לכדתניא "לא תאפה חלקם", מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר (לעיל ב, יא) "לא תעשה חמץ", לפי שנאמר "לא תעשה חמץ", יכול לא יהיה חייב אלא אחת, תלמוד לומר "לא תאפה", אפייה בכלל היתה, ולמה יצאתה, להקיש אליה; מה אפייה שהוא מעשה יחיד, פירש רש"י 'מעשה חשוב בפני עצמו', וחייב עליה בפני עצמו, אף אני אביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחיד לחייב עליה בפני עצמו. ואם כן להכי הוא דאתא, ומתרץ (מנחות ריש נה ע"ב) דאם כן דלהכי הוא דאתי – "חלקם" למה לי, אלא ללמוד על השיריים. ולשריים לחוד לא אתא, דאם כן לכתוב 'לא תעשה חמץ חלקם', מאי "לא תאפה", שמע מינה תרתי:

פסוק יא

לרבות בעלי מומים כו'. אבל לרבות טמא בשעת זריקת דם ליכא למימר, דהא כתיב אחר כך (פסוק יט) "הכהן המחטא", ולמדנו מכאן דצריך שיהא ראוי לחטוי, וכהן הטמא בשעת זריקת דם אינו ראוי לחיטוי (רש"י שם). ואם תאמר, בעלי מום אינו ראוי לחטוי, ולמה חולק, כבר רביה רחמנא מ"כל זכר בבני אהרן". ובפרק טבול יום (זבחים צט.)

פריך ומה ראית, ומתרץ בגמרא (שם) דבעל מום יש לרבות טפי משום דאוכל, אבל טבול יום אינו אוכל. ומקשה אדרבא, טבול יום יש לרבוייא דלאורתא הוא חוזר אף לעבודה, ומתרץ השתא מיהא לא חזי. רב יוסף אמר מכדי "כל זכר בבני אהרן יאכלנה" אוקימנא שרוצה לומר 'יחלקנה', לכתוב 'יחלקנה', מאי "יאכלנה", אלא הראוי לאכילה – חולק, שאינו ראוי לאכילה – אינו חולק:

כל אשר יגע [**ויבלעו ממנה**] **וכו'**. בתורת כהנים "כל אשר יגע בהם יקדש", יכול אף על פי שלא בלע, תלמוד לומר "בהם", עד שיבלע מהם :

פסוק יג

אף ההדיוטות וכו'. בתורת כהנים. דאין לומר "ובניו" דקרא רוצה לומר בניו שהם כהנים גדולים, דהא קרא כתיב אחר כך "והכהן המשיח תחתיו", אם כן כהן גדול אמור, ומה אני מקיים "ובניו", דאף בניו הם מביאים ביום שנתחנך (מנחות נא ע"ב). ואין לומר דאף הם מביאים לעולם, דהא כתיב (פסוק טו) "והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה", ולא כהן הדיוט, אלא כהן גדול בכל יום, וכהן הדיוט ביום שנתחנך לעבודה. ובתורת כהנים יליף דכהן הדיוט אינו מביא בכל יום – דכתיב "זה" מיעוט הוא, אלא כהן הדיוט ביום שנתחנך, דהא "ביום המשח" כתיב. והאי "ביום המשח" לא כתיב רק בשביל כהן הדיוט, ללמוד כמו שמביא כהן גדול ביום משיחתו כך מביא כהן הדיוט ביום שנתחנך לעבודה, דאם לא כן, לא הוי למכתב "ביום המשח", רק 'מנחת תמיד יעשה אותו', דהא כהן גדול ביום המשח ואחר כך שוה, שלעולם מביא אותו, אלא כדי ללמוד על כהן הדיוט אתא. ובפרק התכלת (מנחות נא ע"ב) קאמר, יכול אהרן ובניו יביאו קרבן אחד, וקאמר תלמוד לומר "אשר יקריבו", ולא הוי למכתב רק 'זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו', אלא ללמד קרבן אהרן בפני עצמו, וקרבן בניו בפני עצמו:

פסוק יד

אפיות הרבה אחר חליטתה כו'. דבפרק התכלת (מנחות נ ע"ב) יליף ליה דאופה תחלה ואחר כך מטגן, דכתיב "תופיני" – 'אפיה נאה', והיינו על כרחך שאופה תחלה, דאי מטגנה ואחר כך אופה, לא היה זה אפיה נאה, דהיה משחיר מפני השמן והמחבת (רש"י שם). ומה שפירש רש"י "תופיני" אפיות הרבה, הוא לפי פשוטו, רק שדרשו דאופה תחלה, דאם לא כן, לא לכתוב "תופיני", דהא בקרא כתיב שאופה אותה ומטגנה, ולמה הוצרך זה, ולכך דרשו 'תאפה נאה':

מלמד שטעון פתיתה. והא דתנן בפרק אלו המנחות נקמצות (מנחות עה ע"ב) מנחת ישראל קופל אחד לשנים ושנים לארבע ומבדיל, מנחת כהן קופל אחד לשנים ושנים

לארבע ואינו מבדיל, פירש רש"י (שם) קופל כדי לקיים מצות פתיתה. מנחת כהן משיח לא היה מקפלה, משמע דאין כאן מצות פתיתה כלל, הא התם בגמרא (שם) קאמר דווקא דלא היה קופלה לארבע, אבל אחד לשנים היה קופל, והא דאמר כאן 'מלמד שטעונה פתיתה', היינו שהיה קופלה לשנים, וזהו מצות פתיתה דידיה:

אבל קשיא, דרבי שמעון קאמר (שם) מנחת כהן ומנחת כהן משיח אין בהם פתיתה שאין בהם קמיצה, והרי כתיב כאן "מנחת פתים", ותירץ הרא"ם דאף רבי שמעון מודה שהיה מקפלה לשנים, ולא פליג רבי שמעון רק אמנחת כהנים, דבעי לתנא קמא [קופלה] לארבע, וקאמר רבי שמעון דאין בהם פתיתה, [ולכך קופלה] רק לשנים, דגבי מנחת כהן משיח ומנחת כהנים לא כתיב (לעיל ב, ו) "פתות אותה פתים", לכך לא בעי [קופלה] לארבע. ואין להקשות דהא רבי שמעון קאמר שאין בהם פתיתה מפני שלא היתה נקמצת, ומאחר שטעמיה דרבי שמעון דלא היה בה קמיצה, אם כן קפול נמי לא בעי, דאין זה קשיא, דטעמיה דרבי שמעון דכיון דאין צריך קמיצה למה יהיה מרבה בפתיתה, כי רבוי פתיתה כדי לקמוץ, אבל פתיתה בעי, דהא "פתים" כתיב בה:

פסוק טו

המשיח מבניו תחתיו. רוצה לומר, כי "מבניו" קאי על "המשיח", ויש להיות דבוק "מבניו" אל תיבת "משיח", אבל "תחתיו" קאי על האב, ואין לחלק תיבת "מבניו" מן "המשיח", כיון דשניהם מדברים מן כהן המשיח:

פסוק טז

וכן כל מנחת נדבה וכו'. ופירוש, אל תאמר מדגלי רחמנא כאן דמנחת כהן משיח כולה כולה כליל (פסוק טו) שמע מינה מנחת כהן של נדבה אינה כולה כליל, דזה אינו, דודאי כולה כליל, כדכתיב גבי מנחת כהן "כליל תהיה", ופירושו דהיא נקטרת כולה. ואף על גב דלא כתיב בהדיא "כליל תקטר" גבי מנחת כהן כדכתיב כאן (פסוק טו) "כליל תקטר", מכל מקום פירושו גם כן שכליל תהיה, שהיא שוה כולה לגבוה:

פסוק יט

העובד עבודתה וכו'. דאין לפרש הכהן המחטא דוקא יאכל אותה, כדפירש רש"י בסמוך (כאן, ובפסוק כב), דהא כתיב (ר' פסוק כב) "כל זכר בבני אהרן יאכל אותה", ואם לא הותר רק לכהן העובד – פשיטא, אין בנות עובדות (קידושין לו.), כך פירש רש"י. והא דלא הביא ראיה דכל המשמרה הם אוכלים חטאת וחולקים בחטאת, דכתיב בפרשת שופטים (דברים יח, ח) "חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות", ומשם למדנו דכל המשמר אוכלים חטאת, כדפירש רש"י שם 'חלק כחלק יאכלו – מלמד שחולקים בעורות

ובשר שעירי חטאת', דמשם אין ראיה, דהווה אמינא דהאי "יאכלנה" דכתיב שם רוצה לומר יחלקנה, שהכתוב מדבר שם במחלוקת הכהנים, דכתיב "חלק כחלק יאכלו", ובודאי התם איירי לענין חלוקה, ופירושו יחלקנה, וכאן של הכהן המחטא – יאכלנה, ולכך הביא ראיה מן הכתוב (פסוק כב) "כל זכר בבני אהרן יאכלנה", שאין לומר שם גם כן פירושו 'כל זכר יחלקנה', דהא כתיב קרא "כל זכר בכהנים יאכל אותה קודש קדשים היא", ומדכתיב "קדש קדשים היא" שמע מינה שנתן טעם לאכילתה, שלכך יאכל אותה כל זכר ולא נקיבות, שהיא קודש קדשים, וזה לא שייך בחלוקה, ולכך מייתי שפיר ראיה מן "כל זכר". ומכל מקום בודאי סמך אקרא ד"חלק כחלק יאכלו", דאם לא כן, מנא לן לפרש "כהן המחטא" בראוי לחטוי, שמא שזרק דמה ממש, ו"יאכלנה" רוצה לומר יחלקנה, שמי שעובד עבודתה יחלקנה, אלא בודאי הכי פירושו; 'הראוי לעבודה – יצא טמא וכו", דאין לומר שעבד עבודתה, דהא בודאי אינו, דאין כהן העובד חולק בלבד, דכתיב "חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו", אלא בראוי לחטוי. ואי אפשר לומר שאוסר שאר כהנים באכילה, והא דכתיב "חלק כחלק יאכלו" היינו 'יחלוק' [ד]זה נקרא אכילה, ואינו, דהא "כל זכר וכו'":

ואם תאמר, מנא לן דבא למעט מי שהיה טמא בשעת זריקה, שמא בא למעט קטן שאינו חולק, שאינו ראוי לגמרי לעבודה, ואין זה קשיא, שזה לא הוי למכתב "הכהן המחטא" רק 'העובד', דהא קטן אין ראוי לשום עבודה כלל:

ואף על גב דלעיל (רש"י פסוק יא) מרבינן דבעל מום אוכל בקדשים אף על גב דאינו ראוי לעבודה, כבר רבייה קרא (פסוק יא) "כל זכר בבני אהרן יאכלנו" אפילו בעל מום. ובפרק טבול יום (זבחים צט.) פריך ומה ראית לרבות בעל מום ולהוציא טבול יום, אימא איפכא – מרבה אני טבול יום ומוציא בעל מום, וקאמר מסתברא לרבות בעל מום שכן ראוי לאכילה, אבל טבול יום אינו ראוי לאכילה עכשיו. וקאמר – אדרבא, טבול יום יש לרבות, דלאורתא חזי אפילו לעבודה, ומתרץ השתא מיהא לא חזי. ורב יוסף משני התם, מכדי האי "יאכלנה" יחלקנה מוקמינא ליה, לכתוב 'יחלקנה', אלא הכי קאמר, ראוי לאכילה – חולק, אינו ראוי לאכילה – אינו חולק:

יצא טמא בשעת זריקת דם. הא דנקט טמא בשעת זריקת דם, מפני שהיא עבודה אחרונה, והוא רבותא טפי, שאפילו היה טהור בשעת שחיטה וקבלה והולכה – וטמא בשעת זריקה – אינו חולק. ואם הוא טמא בשעת קבלה והולכה, כל שכן שהוא טמא בשעת זריקה שהיא אחריהם. ולא שרוצה לומר דלא בעינן רק שיהא טהור בשעת זריקת הדם [שאז] חולק בקדשים, אף על גב דהיה טמא בשעת הקטר חלבים, דהא גבי שלמים

פירש (רש"י להלן ז, לג) 'מי שהוא ראוי לזריקתו ולהקטיר חלבים וכו', אלא מפני שכאן כתיב "המחטא", ומשמעותה העושה אותה חטאת, וזהו זריקה, שהכפרה בו תלויה, ואין הקטר חלבים מעכבים הכפרה. לפיכך פירש (רש"י כאן) משמעות הכתוב. אבל לקמן דכתיב (ז, לג) "המקריב דם השלמים ואת החלב", משמע דבעינן ראוי להקטרת החלב, ופירש שם לפי משמעות הכתוב. וזהו כמו אבא שאול (זבחים קב ע"ב) דסבירא ליה כך, עיין לקמן (ז, לג, אות ל):

פסוק כ

ואם הוזה כו'. פירוש, דאין מזין בכונה על הבגד, רק שבא מעצמו שלא בכונה, ולא נקרא זה פועל, ולכך צריך לפרש 'ואם הוזה'. וגם כתב 'אם הוזה' במקום "אשר", ד"אשר" משמע לשון ודאי, ואין כאן ודאי רק ספק, לכך צריך לפרש "אשר" דהכא הוי כמו 'אם'. ומה שכתב 'אותו מקום דם הבגד וכו", ולא פירש 'אותו בגד', מפני שהיה כפל לשון, שכבר כתב "ואשר יזה מדמה על הבגד", ולא הוצרך לומר עוד "אשר יזה עליה", לכך פירושו "ואשר יזה מדמה על הבגד" 'אותו מקום אשר יהא נזה'. ומה שהוצרך לומר '[אותו] מקום הדם הבגד אשר יזה', ולא כתב 'אותו מקום [דם] אשר יהא נזה', מפני "עליה" שהוא לשון נקיבה, ולא יפול לשון נקיבה על המקום, רק על הבגד, כמו "בגדי עשו החמודות" (ר' בראשית כז, טו), ופירוש הכתוב "אשר יזה עליה" היינו מקום הדם, שהוא גם כן בגד – כי חלק בגד נקרא בגד – "תכבס":

פסוק כא

נעשה נותר וכו'. ואף על גב דלא שייך נותר אם בישל בו חטאת בו ביום, ולא נעשה נותר אלא בלינת לילה, וכבר הוא נותן טעם לפגם, דלינת לילה פוגמת (תוספות ע"ז עו.), ואפילו אם נשתמש בו בלילה, דלא נעשה (נותר) [פגום], קשיא, לשהותו עד שיהא נותן טעם לפגם, יראה דפירוש הכתוב "ישבר" כלומר שאין לו תקנה בהגעלה, ולא אמרה [תורה] לשהותו ויהיה נותן טעם לפגם, ונותן טעם לפגם מותר (ע"ז לו.), משום דאין אדם רוצה לפגום את מאכלו שיאכל דברים פגומים, ולפיכך אמר "ישבר", ואם בישל בו בלילה, ליכא למימר לשהותו עד שיתן טעם לפגם, דאין דרך בני אדם לפגום את מאכלו, כך יראה. והרא"ם תירץ, כיון דלא נעשה פגום אלא בעמוד השחר, ולא קדמה פגימה לנותר, הוי כמו נותן טעם לשבח, ואסור. ואין זה טעם וסברא למה יהיה זה נותן טעם לשבח, וכי עדיף מן נבילה גמורה שהיא נותן טעם לשבח, ואם נעשה פגום מותר, הכי נמי נימא הכי, לכך נראה כמו שאמרנו למעלה:

פרק ז

פסוק א

הוא קרב וכו'. פירוש, דלא הוי למכתב "קדש קדשים הוא", דהא כתיב בסמוך (פסוק ו) "כל זכר בכהנים יאכלנו וגו' קדש קדשים הוא", אלא בא ללמד דאין תמורתו קריבה קדש. ובמסכת תמורה פרק קדשים (יח.) פריך למה לי קרא, דהא גמרא כל שבחטאת מיתה – באשם רועה, וכיון דהלכה למשה מסיני דחמש חטאות מתות (הוריות ו ע"ב), וחד מהם תמורת חטאת, ואם כן ממילא באשם רועה, ומתרץ, דקרא צריך להא דאם נתכפרו בעליו באחר, ואף על גב דסתמא לשם עולה קיימא, דהא אשם שנתכפרו בעליו ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לעולה (תמורה סוף כג ע"ב), כיון דעדיין לא ניתק לרעייה, אם שחטו סתם – פסול. דכך ילפינן בסמוך (פסוק ה) "אשם הוא" עד שינתק לרעיה (רש"י שם), אם נשחט – פסול, ולהא מילתא אתיא קרא דתמורה שלו אינה קריבה, דהווה אמינא דתמורה שלו קריבה:

פסוק ה

אשם הוא כו'. פירוש, דלא צריך למכתב "אשם הוא", דבהדיא כתיב קרא (פסוקים א, ב) דהוא אשם. קרא "כי קדש קדשים הוא" דלעיל (פסוק א), ו"אשם הוא" דכאן, שהמדרש קרוב לפשוטו, הביא רש"י המדרש, אבל יתורא ד"הוא" דגבי "כל זכר בבני אהרן יאכל אותה קדש קדשים הוא" (ר' פסוק ו), דאינו קרוב המדרש לפשוטו, פירש רש"י (שם) 'בתורת כהנים נדרש'. וכך יש בתורת כהנים; "כי קדש קדשים" לרבות זבחי שלמי צבור שאינם נאכלים רק לזכרי כהונה, "הוא" למעט תודה ואיל נזיר, עד כאן. וכל זה אינו קרוב לפשוטו לאוקמי קרא למילתא אחריתי, ומכל מקום הפסוק מיותר, וקאמר (רש"י) 'בתורת כהנים הוא נדרש':

פסוק ח

שאינו חולק בעורות. פירוש, אף על גב דכבר מיעט הכתוב שמי שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בבשר, הווה אמינא היינו טעמא כיון דלא חזי לאכילה אינו חולק בבשר, אבל עורות כיון דלא תליא באכילה, אף על גב דלא חזיא לעבודה – חולק בעורות, קא משמע לן כיון דאינו חולק בבשר אינו חולק בעורות, וכך איתא בפרק טבול יום (זבחים צח ע"ב) :

פסוק ט

יכול לו לבדו. כך דרשו בתורת כהנים. ודברי תימה הן בתחלת הדעת, שאם כן למה כתב אצל מנחת מאפה תנור ומרחשת "לכהן המקריב" וכתב אצל מנחה בלולה וחריבה "לכל בני אהרן וכו'", והוי ליה לכלול כל המנחות ביחד לומר 'כל מנחה מאפה תנור ועל מחבת ומרחשת וחריבה', כיון דדיניהם שוה ואין חילוק ביניהם. ועוד קשה, מנא להו לרז"ל (תו"כ כאן) למדרש קרא הכי, ולמה לא נפרש שיהיה "מנחה בלולה" (פסוק י) פירושו מנחת סולת (לעיל ב, א), "וחריבה" לכל הכהנים, ומנחת מאפה תנור ומרחשת ומחבת לכהן המקריב, ומי מכריח לעקור המקרא מפשטיה דקרא, ויש לומר, דדעת רז"ל דאין סברא לחלוק בין מנחת מאפה תנור ומרחשת למנחת סולת, לומר שיהיה מנחת מאפה תנור לכהן המקריב, ומנחת סולת לכל הכהנים, ולפיכך אין לפרש המקרא כפשוטו כלל. כי מה שפירש הרמב"ן טעם לדבר, מפני כי מנחת מאפה תנור ומרחשת מנחת כהנים באפיה, ולכך אפייתן זכה לו, ואילו מנחת סולת וחריבה לא מנחת הכהן באפיה, ולפיכך מנחת מאפה תנור לכהן המקריב, ומנחת סולת לכל הכהנים, טעם זה אין נראה לרז"ל לומר, מפני שלא מצאנו חיוב שיאפה הכהן המנחה, דאמרינן (מנחות ט.) מקמיצה ואילך מצות כהונה, ולא קודם לכן. ועוד, דלא הוי למימר קרא "לכהן המקריב" רק 'לכהן העושה', ד"המקריב" משמע המקטיר את הקומץ, לכך לא סבירא לרז"ל שיש חילוק בין מנחה למנחה:

ומה שכתב בקרא אצל מנחת מאפה תנור "לכהן המקריב", ואצל מנחת סולת "לכל בני אהרן", היינו מפני שיש לעלות על הדעת דמנחת סולת יהיה לכהן המקריב, מפני דמנחת סולת נקמצת קודם אפיה, ומיד רשאי לחלוק אותה כיון שכבר הקטיר הקומץ, ובודאי מיד חולקים אותה, אם הדין שחולקין בה – (ו)איך יאפה הכהן דבר מועט שהגיע לחלקו, ולפיכך עולה על הדעת שאין חולקין בה, והכל למקריב. [אך] מנחת מאפה תנור, מסתבר שיהיה לכל הכהנים, כיון דנקמצת אחר האפיה (רש"י לעיל ב, א), וכבר נאפה, ויש לחלוק אותה לכל הכהנים בשוה, כיון ששוב אין צורך אפיה, לכך כתב אצל מנחת סולת רבותא, דאפילו הכי הוא לכל הכהנים, אף על גב דנאפה אחר הקמיצה. ואצל מנחת מאפה תנור גם כן רבותא, דאפילו הכי "לכהן המקריב" אף על גב דנאפה (אחר) [לפני] הקמיצה. והשתא קשיא קראי אהדדי שפיר, ומשני שפיר (וכו') 'הא כיצד, לבית אב של אותו יום', כך מטים דברי הרמב"ם בפרק י' מהלכות [מעשה] קרבנות (הט"ו):

ולי יראה לומר, דודאי יש סברא שפיר דמנחת מאפה תנור לכהן המקריב, ומנחת סולת וחריבה לכל הכהנים, שהרי העיקר הוא מנחת סולת מפני שהיא מנחה ראשונה,

והאומר 'הרי עלי מנחה' סתם – מביא מנחת סולת (מנחות קד ע"ב), כמו שפירש רש"י בפרשת ויקרא (ב, א), ולפיכך סתם מנחה היא מנחת סולת. וכן מנחת חריבה שהיא מנחת חוטא, שבא חובה, היא עיקר גם כן, כיון שבאה חובה. וכל דבר שהוא עיקר אמרה תורה שיהיה לכל הכהנים בשוה, לפי שעיקר העבודה היא לכל הכהנים, לכך מה שהוא עיקר הקרבנות הוא לכל הכהנים. ומנחת מאפה תנור, מרחשת, ומחבת, שאינו סתם מנחה, אלא בא באקראי, אמרה התורה אצלו "לכהן המקריב" מאחר שהיא מנחה שאינה באה רק באקראי, שייך בו יותר "לכהן המקריב". ובשביל טעם זה כתב אצל מנחת סולת "לכל בני אהרן", ואצל מנחת מאפה תנור "לכהן המקריב":

ומפני כן לא היה לנו לומר שיהיה מנחת מאפה תנור לכל בני אהרן, ומנחת סולת לכהן המקריב, אלא כל אחד מה שכתב בו הכתוב, לכך למדו רז"ל יכול לכהן המקריב יהיה מנחת מאפה תנור, תלמוד לומר במנחת סולת "לכל בני אהרן", דכיון דכתב "לכל בני אהרן" בשביל שמנחת סולת סתם מנחה, אין סברא לומר שיהיה מנחת מאפה תנור לכהן המקריב דווקא, דסוף סוף דאף על גב דאינו סתם מנחה, כיון שהיא גם כן מנחה, אין לנו לומר שיהיה דווקא לכהן המקריב. וכן אין סברא לומר שיהיה מנחת סולת לכל בני אהרן, כיון דכתב אצל מנחת מאפה תנור "לכהן המקריב", אף על גב דשם מפני שאינו סתם מנחה לכך נתן הכתוב לכהן המקריב, סוף סוף כיון דחזינן דקודם הכהן המקריב מפני שהוא מקריב הקרבן, אין להשוותו שיהיה בשוה לכל הכהנים, ולפיכך צריך לומר דהוא לבית אב של אותו יום, דהשתא יתורץ הכל, דאותו בית אב הוא לגמרי כמו כהן המקריב, כיון שעליו מוטל העבודה באותו יום, ושאר הכהנים שאינם באותו בית אב, כאילו אינם לגמרי, שהרי הם מסולקים מן הכל. והכל ניחא, שכיון שהכל יתוקן שפיר כאשר יהיה לבית אב של אותו יום, למה לא יהיה כך:

ומכל מקום כתב לך הכתוב אצל מנחת מאפה תנור "לכהן המקריב", ואצל מנחת סולת "לכל בני אהרן", אף על גב דכולם שוים, שדרך הכתוב לכתוב בפירוש בקרא דבר שהוא יותר פשוט, ומרבה ברבוי הדרשא מלתא דלא הוי פשוט כל כך, כמו שאנו אומרים בכל מקום 'יכול דבר פלוני בלבד וכו', ומרבה 'כל דבר כו', והכי נמי כתב לך בפירוש מילתא דהוא פשוט טפי אצל מנחת מאפה תנור – "לכהן המקריב", ואצל מנחת סולת "לכל בני אהרן", ומדרשא מרבינן דכולם שוים, ואין חילוק ביניהם:

אמנם אשר נראה לי, דכי כתיב קרא "לכהן המקריב" אצל מנחת מאפה תנור, [וכתיב] "לכל בני אהרן" אצל מנחת סולת, היינו בלא קביעות משמרות שהיו בימי דוד (תענית כז.), שלא נקבעו המשמרות, לכך כל מידי דהוא שכיח, כמו מנחת סולת או שהוא

מנחת חובה, הוא לכל הכהנים, ודבר שהוא באקראי, כמו מנחת מאפה תנור, לכהן המקריב דווקא. אבל כשנקבעו המשמרות, עד שמוטל העבודה על בית אב של אותו יום שמחוייבים להקריב, ליכא למימר כך. וכך פירושו; שאין לומר שראוי לגמרי שתהיה המנחה למקריב אותו בלבד, דהא כתיב "כל מנחה בלולה וחריבה תהיה לכל בני אהרן", ואף על גב דטעמא הוי שם משום שהיא שכיח וקבוע, וכל דבר שהוא קבוע ראוי שיהא לכל הכהנים, שהכל סומכין על זה, מכל מקום אין שיעור לדבר, ואינו דבר מוגבל, רק שהיא יותר בלתי שכיח, מכל מקום מנחה מאפה תנור שכיח קצת גם כן, ויש זכות בה לכל הכהנים. וכן אין לומר גבי מנחה בלולה וחריבה שראוי לגמרי שתהיה לכל הכהנים, דהא מנחת מאפה תנור לכהן המקריב, אף על גב דשם טעמא משום שהוא בלתי שכיח הוא ראוי לכהן המקריב, מכל מקום אין שיעור מוגבל לזה גם כן שנאמר שהיא שכיח לגמרי, רק שהיא יותר שכיח. ובודאי קודם שהוקבעו המשמרות אי אפשר לתקן, לכך מנחת מאפה תנור והדומים לה – ראוים יותר לכהן המקריב, ולא חיישינן לשאר כהנים, אף על גב שיש להם קצת זכיה בהם. ומנחת בלולה וחריבה לכל הכהנים, אף על גב דיש בה זכות יותר לכהן העובד, דאי אפשר בענין אחר. מכל מקום כיון שאין לדבר זה שעור מוגבל, רק שנאמר כי מנחה מאפה תנור אינה כל כך תמידית ושכיח, ראוי לתקן. הא כיצד לתקן שיהיה מתוקן לגמרי, כשהוקבעו המשמרות – שיהיה לכהנים של בית של אותו היום. והשתא מנחת מאפה תנור, אף על גב שראויה שתהיה לכהן המקריב, יש לחלקה לכל בית אב, מפני שהכהנים של בית כיון שהעבודה מוטלת עליהם, כאילו הם "המקריב" נחשבים, ומנחה בלולה וחריבה לא תנתן לכהנים שאינם של בית אב, כיון דמסולקין מן העבודה, כאילו אינם לגמרי, ולא שייכי לחלק. והשתא הפירוש הוא כפשוטו:

והא דלא דרשינן לעיל גבי חטאת גם כן דכתיב (לעיל ו, יט) "הכהן המחטא", יכול כהן המחטא דוקא, תלמוד לומר "כל זכר בבני אהרן וגו'", הא כיצד, הראוי לעבוד, דהיינו לבית אב של אותה משמר, דזה אינו, כיון דכתיב (שם) "כל זכר בכהנים יאכלנה", ולא כתיב 'יחלקנה', פירושו הראוי לאכילה יאכלנה, לאפוקי טמא בשעת זריקת דמים כדלעיל. והכא ליכא למידרש "לכהן המקריב" הראוי להקרבה שאינו טמא, והא דכתיב "לכל בני אהרן" אותם שאינם טמאים, דאם כן קשה למה כתב גבי מנחת סולת וחריבה "לכל בני אהרן", ואצל מאפה תנור ומחבת "לכהן המקריב", ולא כתב שניהם במנחת סולת וחריבה, או שניהם במנחת מאפה תנור ומחבת. אבל אם נפרש דהא דכתיב "לכהן המקריב" דהיינו בית אב המקריבים, ולא לשאר המשמר, ו"לכל בני אהרן" בית אב

שמקריבים, אתא שפיר כדלעיל. ועוד, דלהא לא צריך, דיש למילף מחטאת (רש"י לעיל ו, יט) דאין חולק היכי שהיה טמא בשעת זריקה. ואם תאמר, אם כן לא לכתוב קרא רק 'כל מנחה לכהן המקריב תהיה', וממילא נלמד ד"לכהן המקריב" הוא לבית אב כמו גבי חטאת, ולמה הוצרך לחלק בין מנחה למנחה, ויש לומר, דודאי בעי קרא "לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", לומר שאין חולקים מנחה כנגד מנחה, לכך קאמר "לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" כדאיתא בתורת כהנים (כאן) ובפרק שני דקדושין (נג.), והשתא הייתי אומר דהדין הוא לגמרי איש כאחיו, ואין חולקים בית אב, לכך הוצרך למכתב "לכהן המקריב" לומר דהוא למקריב:

פסוק יב

חלות ורקיקין ורבוכה וכתיב על חלת לחם חמץ. פירוש "חלות" שבוללם בעודם סולת עם שמן, ואופה אותם בתנור. ו"רקיקין" שמשוח אותן כמין כף יוונית אחר אפייתן, ומאן דאמר חוזר ומושח עד שיכלה כל השמן. ו"רבוכה" חולטה אותה כל צורכה, ואחר כך אופה אותה, ואחר כך מטגנת אותה בשמן, כך נתבאר במנחות:

וכל מין ומין עשר חלות. בפרק התודה (מנחות עז ע"ב), נאמר כאן (פסוק יד) "תרומה", ונאמר בתרומת מעשר (במדבר יח, כו) "תרומה", מה להלן אחד מעשר, אף כאן אחד מעשר. ואין לומר דיעשה אותן חצי תרומה, ד"אחד" כתיב – "מכל קרבן אחד" (פסוק יד), שלם ולא פרוס:

ושעורן חמש סאין ירושלמיות שהן שש מדבריות עשרים עשרון. פירוש, דלכל לחם של חמץ היה עשרון אחד; עשר לחם חמץ היה, והיה בכל לחם של חמץ עשרון אחד, סך הכל עשרה עשרונים לחמץ (מנחות עז.). ולמצה עשרה עשרונים, והיו נעשים ג' מצות מעשרון, והיה ג' עשרונים ושליש – לחלות, וג' עשרונים ושליש – לרקיקין, וג' עשרונים ושליש – לרבוכה. עשרה עשרונים לג' מינים, דכתיב (פסוק יג) "על חלות לחם חמץ", דהיה במין של חמץ כמו ג' מינים של מצה, ובכל חלה של חמץ עשרון אחד. ובפרק התודה (מנחות עז ע"ב) יליף ליה, דכתיב (פסוק יג) "על חלות לחם חמץ", וגמרינן "לחם" "לחם" משתי לחם (להלן כג, יז), דהיה בכל אחד עשרון אחד, והכי נמי חלה של חמץ עשרון אחד, והכל היה עשרה עשרונים, ויליף דהחמץ היה כמו שלשה מינים של מצה, כדלעיל. והתם (מנחות עז ע"ב) פריך ולילף מלחם הפנים (להלן כד, ז), דהיה בכל לחם שני עשרונים, ולפיכך יליף ליה התם מדכתיב (ר' להלן כג, טז-יז) "והקרבתם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם ממושבותיכם תביאו", והאי "תביאו" למה לי, אלא ללמוד דכל הבאה שהוא ללחם חמץ עם זבח – יהא בזה עשרון ללחם. ומקשה, ואימא כל הבאה

ללחם חמץ עם זבח – שני עשרונים הכל יחד, כמו כאן דהוי שני עשרונים, לפיכך יליף לה דכתיב גבי שתי הלחם של עצרת (להלן כג, טז) "סולת תהיינה" בב' יודין, י' יתירה (ו)ללמד דלחם עשרה עשרונים, ולשתי הלחם לא אתיא דהא שני עשרונים כתיב (להלן כג, יז), ועל כרחך קאי קרא א"תביאו", שהוא מיותר כדלעיל, אלא לרבות הבאה אחרת, דלחמי תודה שהוא גם כן חמץ עם הזבח יהא כל לחם ולחם עשרון אחד, ולא תאמר דכל החמץ הבא עם הזבח יהא שני עשרונים ותו לא, כמו כאן שהוא שני עשרונים לבד, לכך כתב יו"ד יתירה ב"תהיינה" ללמוד דיהיה עשרה עשרונים, ולא שתים:

פסוק יג

מגיד דאין הלחם קדוש כו'. דאם לא כן, הרי כבר כתיב (פסוק יב) "והקריב על זבח התודה וגו'", ולמה צריך לכתוב עוד "יקריב קרבנו על זבח", אלא 'מגיד וכו' (מנחות עח ע"ב) :

פסוק טו

יש כאן ריבויין הרבה כו' עד וחגיגת ארבע עשר שיהיו נאכלין ליום ולילה. ובפרשת ראה (דברים טז, ד) פירש רש"י שחגיגת ארבעה עשר נאכל לשני ימים ולילה אחד, כאן פירש רש"י אליבא דבן תימא (פסחים ע.), שסובר דחגיגת ארבע עשר נאכלת ליום ולילה, ובפרשת ראה פירש אליבא דחכמים (שם עא ע"ב) דסבירא להו דחגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה. והכי פירושו, דבן תימא דסבירא ליה דחגיגת י"ד נאכל ליום ולילה, מרבה אותו בכלל חטאות ואשמות דנאכלין ליום ולילה. אבל חכמים אית להו קרא בפני עצמו (דברים טז, ד) לחגיגת י"ד דנאכל לב' ימים ולילה:

מיהא נראה לי, דרש"י דפירש כאן ובגמרא בפרק כל הפסולים בסופו (זבחים לו.) דהא דתניא "ובשר תודת שלמים" לרבות שלמים הבאים מחמת פסח שנאכלים ליום ולילה אחד, והיינו החגיגה שבאה עם הפסח, לאו היינו בן תימא, דאי בן תימא לא צריך קרא להכי, דהא יליף ליה בן תימא דאתקיש חגיגת י"ד לפסח עצמו, ועל כרחך תנא אחריני דיליף ליה מקרא דהכא, ואין זה קשיא, דכהאי גונא כתבו התוספות גם כן בפרק אלו דברים (פסחים ע.) דאיכא תנא דפליג אתנא קמא ועל בן תימא:

ובזמן בשרה כו'. ד"קרבנו" כתיב, וגם הלחם נקרב קרבן, דכתיב (פסוק יד) "והקריב אחד מכל קרבן תרומה":

פסוק טז

שלא הביא על הודאת נס כו'. פירוש, הא דכתיב "ואם נדר" לאו למימרא דתודה אינה נדר, דהא ודאי על נדר באה, אלא כך פירושו, אם על ידי נדר בלבד הביא, לאפוקי תודה שהוא נדר על ידי נס:

(**ואם האכל יאכל כו'**) [**ויו"ו זו יתירה היא**]. והרמב"ן פירש שהכתוב בא לומר שלא תאמר דמצוה לאוכלו בשני ימים, דכתיב "ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת", לכך אמר "והנותר" דרך מקרה, אבל לא שיהיה נותר בכוונה. וכתב שכן דרשו בתורת כהנים, דכך אמרינן; "ביום הקריבו את זבחו יאכל" מצוה לאכול ביום ראשון, יכול כולו, תלמוד לומר "וממחרת", יכול מצוה לאכול בשני ימים, תלמוד לומר "והנותר", אם הותיר הותיר. יכול אם הותיר כולו לב' ימים יהא פסול, תלמוד לומר "יאכל":

יכול אם יאכל ממנו בג' יפסול. ואין קשיא איך אפשר שיהיה נפסל למפרע, דהא זב וזבה סותרים למפרע אף על פי שהיו בחזקת היתר, הכי נמי אף על פי שהיה בחזקת כשרות יפסל למפרע, תלמוד לומר "המקריב אותו לא יחשב לו", 'בשעת הקרבה וכו':

פסוק יח

והכי פירושו וכו'. ולא ידעתי למה נדחק רש"י לפרש "המקריב אותו לא יחשב לו" שאל יעלה זה במחשבה, ואפילו תאמר ד"המקריב אותו לא יחשב לו" הקרבן, שאינו עולה לו, אפילו הכי אתי שפיר שלמדנו בכאן דאיירי בשעת הקרבה, מדתלי ב"מקריב", דהוי למכתב "לא ירצה" בלבד, וכבר שמעינן דאינו קרבן כיון שלא הורצה, ומדכתיב "המקריב אותו לא יחשב" הכי קאמר, אשר הקריב אותו במחשבת פסול – "לא יחשב לו":

פסוק יט

והבשר של קדש שלמים. לא בכל בשר איירי – אפילו בחולין, אלא דוקא בקדשים:

והבשר לרבות. פירוש "והבשר" השני, דהוי למכתב 'כל טהור יאכל בשר', מאי "והבשר", אלא לרבות שלא תאמר אבר שיצא מקצתו דינה כנטמא מקצתו, שאם נטמא מקצתו נטמא כולו, הכי נמי אם יצא מקצתו כאילו יצא כולו:

יכול לא יאכלו שלמים אלא הבעלים וכו'. ואם תאמר, ואם שלמים אינם נאכלים אלא לבעלים, למה הוצרך למכתב בפסח דאינו נאכל אלא למנויו (שמות יב, ד), הרי אפילו שלמים אינם נאכלים אלא לבעלים, יש לומר, כגון שזיכה לו אחר פסח, דבהאי גוונא נקרא "זבחיך" (דברים יב, כז), כיון שזיכה לו יאכל בפסח, לכך כתב (שמות יב, ד) "תכוסו", דלא סגי בזה:

פסוק כ

בטומאות הגוף כו'. פירש רש"י בפרשת אמור (להלן כב, ג) מדכתיב "וטומאתו עליו" ממשמעותו אתה לומד במי שטומאתו פורשת ממנו הכתוב מדבר, וזה האדם שיש לו טהרה במקוה, יצא מי שנטמא שאין לו טהרה במקוה, ומדכתיב "וטומאתו עליו" משמע שעדיין עליו, וסופו לפרוש הימנו:

למדוה בגזירה שוה. נאמר כאן "וטומאתו עליו", ונאמר בביאת מקדש בטומאה (במדבר יט, יג) "עוד טומאתו בו", מה להלן ענש והזהיר, אף כאן ענש והזהיר:

שלש כריתות כו'. והנך שלש כריתות; אחת, בפרשת אמור (ר' להלן כב, ג) "כל איש אשר יקרב מזרעכם אל הקדשים וטומאתו עליו ונכרתה", והאי "יקרב" אכילה (רש"י שם), והא דכתיב "יקרב", עד שיכשיר לקרב; את שיש לו מתירין – משיקרבו מתיריו שלו, ואת שאין לו מתירין – משיקדש בכלי. והב', בפרשת צו (כאן) "והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים וטומאתו עליו". והג', "ונפש כי תגע בכל טמא" (פסוק כא), ובתרוייהו כתיב "ונכרתה":

אחת לכלל. פירוש, דכל הקדשים באיסור הזה ובעונש כרת, ואחת לפרט – להקיש לשלמים, שלא תאמר כל הקדשים, אף קדשי בדק הבית, הוא בעונש הזה, לכך כתב רחמנא (כאן) "והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים", והלא שלמים בכלל היו ולמה יצאו, להקיש להם, מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח (יבמות ז.). ואין להקשות, דהוי כלל ופרט, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט (מנחות נה ע"ב), דהוי כלל ופרט המרוחקים זה מזה, וכלל ופרט המרוחקים זה מזה נדונים במדה הזאת – 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, ללמד על הכלל כולו יצא':

קרבן עולה ויורד. שלא נאמר אלא על טומאות מקדש וקדשיו, דסתמא כתיב (לעיל ה, ג) "או כי יגע בטומאת אדם וגו'", ולא ידעינן מה עשה בטומאה, והופנה כרת זה (פסוק כא) ללמוד שאכל קדשים בטומאה. ואף על גב דלא צריך לאכילת קדשים, דאכילת קדשים ילפינן מדרבי, דאמר רבי 'אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה', פירוש, די היה כשיכתוב (לעיל ה, ב) "בנבילת חיה טמאה", וממילא בהמה בכלל, דבהמה בכלל חיה, "בהמה" למה נאמרה, אלא נאמר כאן "בהמה", ונאמר להלן (ר' פסוק כא) "ונפש כי תגע בבהמה טמאה", מה להלן באכילת קדשים בטומאה, אף כאן אכילת קדשים בטומאה, מכל מקום אם אינו ענין לאכילת קדשים, תניהו ענין לטומאת מקדש. והיינו שפיר שבא ללמד על טומאת מקדש וקדשיו, דלשניהם אתא:

פסוק כד

לימד כו'. בפרק כל שעה (פסחים סוף כג.). פירוש, דאף למלאכת שמים - למשוח עורות קדשי בדק הבית נמי כשר, ולא תאמר דהוא מטמא ואסור לבדק הבית, לכך כתיב "יעשה לכל מלאכה", לאשמועינן דמותר לבדק הבית (כ"ה ברא"ם). ו"חלב טריפה" לא איצטריך להכי, דאם בא לאשמועינן דמותר למלאכת הקדש, אין צריך, דאי איירי בטריפה שנשחטה, דטריפה שנשחטה אינה מטמאה, כדאיתא בחולין (עד.), אם כן לא היה צריך לומר דחלב טריפה אינו מטמא, דאפילו בשר אינו מטמא (זבחים סט ע"ב). ואי מתה, זה הוי נבילה, ובכלל נבילה הוא, ומתרץ בזבחים בפרק דם חטאת דצריך "וטריפה" משום דרשה דאחר כך "ואכול לא תאכלוה", יבוא איסור נבילה וטריפה ויחול על איסור חלב. ותרוייהו צריכי; דאי כתב נבילה, הווה אמינא דווקא איסור נבילה חל, משום דחמיר דמטמא, ואי כתב טריפה, הווה אמינא דווקא טריפה משום דאיסורא מחיים, לכך צריך שניהם:

ואכול לא תאכלוהו אמרה תורה כו'. דאם לא כן, למה הוצרך למכתב "ואכול לא תאכלוהו", דאף חלב שחיטה אסור (לעיל ג, יז), ולמה הוצרך למכתב ואכול "לא תאכלוהו":

פסוק כו

ובמסכת קידושין מפרש כו'. דשם (קידושין לז ע"ב) אמר דבעינן "מושבותיכם", כיון דבענין קדשים כתיב, הווה אמינא דאינו נוהג רק בזמן דאיכא קרבן, ובזמן דליכא קרבן אינו נוהג, קא משמע לן "בכל מושבותיכם":

פרט לדם דגים וחגבים. פירוש, אף על גב דחגב מין עוף, וכן דגים דומיא לעוף, שהרי עופות גם כן מן הרקק נבראים (רש"י בראשית ב, יט), אפילו הכי ממעטינן מן "לעוף ולבהמה" דווקא, אבל לא חגבים ודגים. ולכך לא כתב רש"י 'פרט לדם אדם ודם שרצים', אף על גב דגם כן מכאן ממעטינן, נקט רש"י דאפילו אלו דדומיא לעוף - ממעטינן, כל שכן דיש למעט אדם, דלא דמי כלל לעוף ולבהמה. אבל חיה לא ממעטינן, מפני דהיא בכלל בהמה. ומה שפירש רש"י '**פרט לדם דגים וחגבים**', אינו רוצה לומר שהכתוב בא למעוטי דגים וחגבים, דזה אינו, דבפרק דם שחיטה בכריתות (כ ע"ב) דריש לה בכלל ופרט וכלל - "וכל דם לא תאכלו" כלל, "לעוף ולבהמה" פרט, "אשר תאכל כל דם" (פסוק כז) חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש וכו', ומרבה שם דם כוי אף על גב שאינו בהמה ואינו עוף, אם כן לא אתיא "לעוף ולבהמה" למעוטי דם דגים ודם חגבים, אלא רש"י רוצה לומר כי בלשון "עוף ובהמה" פרט הכתוב

דם דגים וחגבים, שאין הדגים בכלל עוף אף על גב שנבראו מן הרקק, ואין החגבים בכלל עוף אף על גב שהוא דומה לעוף, לא נקרא סתם "עוף", ומכיון דאינו בכלל "עוף" אין לרבות דגים וחגבים, דהא "לעוף ולבהמה" לא משמע דגים וחגבים. ומכלל ופרט וכלל לא אתא, דלא אתא מכלל ופרט [וכלל] אלא דבר שהוא דומה במה אל הפרט, דהיינו כוי הוא צריך שחיטה (כריתות כא.) כמו הפרט, ולא דגים וחגבים, שזה אין שייך לו כלל. והשתא דברי רש"י אינם יוצאים מדברי הגמרא כלל מה שאמר '**פרט לדם דגים וחגבים**', שלא בא לומר דקרא להכי הוא דאתא, אלא רוצה לומר שלשון "לעוף ולבהמה" הוא פרט לדגים וחגבים, שאינם בכלל עוף ובהמה. ולא הוצרך לומר שאין בכלל הזה דם אדם ודם שרצים, דזה פשיטא, דלא הוי דומה לגמרי לעוף ולבהמה:

פסוק ל

ויד הכהן מלמטה וכו'. דיליף בפרק כל המנחות (מנחות סוף סא.) מבכורים, דכתיב (דברים כו, ד) "ולקח הכהן הטנא מידך", מה התם כהן, אף כאן כהן. ומדכתיב "המקריב את זבח השלמים ידיו תביאנה", משמע דהחלבים על ידי הבעל, אם כן יד הכהן הוא מלמטה. ועוד, דתנופה בעינן בכהן לפי שהוא עבודה, ולפיכך אם יד הכהן מלמטה – הכהן הוא מניף והוא עושה העבודה, אבל אם יד הכהן למעלה ויד הבעלים למטה, אם כן עיקר התנופה הוי בבעלים, לפי שאותו אשר ידו למטה הוא עיקר המניף. ועיין בפרשת כי תבא (שם) :

כשמביא מבית המטבחיים כו'. דאם לא כן, לא היה החלב על החזה, דהא בפרשת שמיני כתיב (להלן י, טו) "שוק התרומה וחזה התנופה על אשי החלבים", נמצא כי החזה למעלה. ובתרי הכהנים לא סגי, דכתיב (ר' להלן ט, כ) "וישימו החלבים על החזות ויקטר המזבחה". וליכא למימר דהא קמא כשמביאו מבית המטבחיים, דהא כתיב התם "ויקטר המזבחה", בשעת הקטרה כך היה. וליכא למימר הא דכתיב כאן "את החלב על החזה" בשעת הקטרה למזבח, דהא כתיב (כאן) "להניף וגו'", אם כן בשעת הנפה היו. ואם כן לא סגי בפחות מג' כהנים. וכך אמרינן בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות סב.). וקאמר התם דג' כהנים בעי משום "ברוב עם הדרת מלך (משלי יד, כח) :

למה מביא להניף אותו וכו'. פירוש, הא דכתיב "את החזה להניף" לא הוצרך לכתוב, דכבר כתיב "את החלב על החזה יביאנו", ולמה הוצרך עוד "החזה", אלא הכתוב בא לבאר שלא תאמר כי אף החזה בהקטרה כמו החלב, לכך קאמר 'למה מביא את החזה וכו'. והקשה הרא"ם, דאיך תיסק אדעתין לומר דהחזה הוא בהקטרה, והא כתיב אחריו (פסוק לא) "והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן". ותירץ הרא"ם, דהאי

קרא לגלוי אתא על קרא "והיה החזה לאהרן", דאין להם רק אחר הקטרת חלבים, כדפירש (רש"י) בסמוך, ואי לאו האי קרא[201] דלמדנו דאין החזה בהקטרה, הווה אמינא דהאי קרא "והיה החזה לאהרן" שלא תהא החזה בהקטרה, ולא למדנו שאין לאהרן בה רק אחר הקטרת האשים, והשתא דכתיב "את החזה להניף", אם כן כבר למדנו דאין החזה בהקטרה, אם כן קרא "והיה החזה לאהרן" אתא שלא תהא לאהרן רק אחר קטרת האשים:

ועיקר הקושיא אינו קשה, דהווה אמינא שמקצת החזה בהקטרה - והנשאר לאהרן ולבניו, כדאמרינן אצל הכבד, דכתיב (לעיל ג, ד) "על הכבד", ואמרינן (תו"כ שם) שנוטל מקצת הכבד עמה, מדכתיב (להלן ט, י) "ואת היותרת מן הכבד", והכי נמי היינו אומרים מדכתיב "את אשי ה' החלב על החזה", משמע שגם החזה בהקטרה, על כרחך שנוטל קצת מן החזה, ולכך צריך למכתב "את החזה להניף", דהחזה לא הוי בכלל "אשי ה'", אלא להניף:

פסוק לג

יצא טמא וכו'. כאן כתב רש"י 'או שהיה טמא בשעת הקטרת החלבים', אף על גב דלעיל גבי חטאת (ו, יט) לא כתב רק 'יצא טמא בשעת זריקה וכו', מפני שכתוב כאן "ואת החלב", דמשמע דצריך שיהיה טהור בשעת הקטרת החלב. וזהו אליבא דאבא שאול (זבחים קב ע"ב), ולא כסתם מתניתין בפרק טבול יום (זבחים צח ע"ב). ומפני שמשמעות הכתוב כאבא שאול דבעינן תרוייהו, דכתיב "המקריב את דם השלמים ואת החלב", פירש אליבא דאבא שאול. וכן מוכח שם הסוגיא דהלכתא כאבא שאול, וכך הם דברי הרא"ם:

פסוק לד

מוליך ומביא מעלה ומוריד. כי לשון 'תרומה' מלשון הרמה, ו'תנופה' הוא לשון הנפה שהוא מניף לצדדין, כמו "אם יתגדל המשור על מניפו" (ישעיה י, טו), כי המשור מוליך אותו אילך ואילך, וזה נקרא 'מניף'. ומאחר שיש מוליך ומביא בהנפה, הכי נמי במעלה יש מעלה ומוריד. ובפרק כל המנחות (מנחות סב.) מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים וארץ שלו. במערבה מתני הכי, אמר רבי יוסי בר חנינא 'מוליך ומביא' לעצור רוחות רעות, 'מעלה ומוריד' לעצור טללים רעים:

פרק ח

פסוק ב

קח את אהרן [**פרשה זו**] **כו'**. שהיה תחלת הקמת המשכן בכ"ג באדר, וכל יום ויום היה מפרקו עד ראש חודש ניסן, שהוא היה יום ח' למלואים (רש"י להלן ט, א), ובו ביום הקימו ולא פרקו (רש"י במדבר ז, א). והא דכתיב (ר' פסוק לה) "ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים ולילה", אף על גב דהיה מפורק (קושית הראב"ע שמות מ, ב), כיון דהיה עומד יום ולילה, נקרא זה "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים", דלא בעי שבעת ימים בלי הפסק כלל, כמו שכתוב (שמות כט, לז) "שבעת ימים תכפר על המזבח" בפרשת תצוה, וכי שבעת ימים רצופים היה מכפר על המזבח, אלא כל יום ויום היה מכפר על המזבח, הכי נמי מה שכתוב "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים", כלומר כל יום וכל לילה מז' ימים ומז' לילות היה יושב פתח אהל מועד, כי לא היה משה מפרק המשכן אלא בבקר, דהרי ביום היה מקריב הקרבנות, ובלילה היה מדליק הנרות, נמצא כי לא היה מפרקו אלא למחרת. נמצא כי ז' ימים היו יושבים פתח אהל מועד יומם ולילה:

ויש מבעלי הפשט מקשים על דברי חכמים (שבת פז ע"ב), שאם יום שמיני למלואים היה בראש חודש, למה לא הזכיר 'מלבד עולת החודש' כמו שמזכיר "מלבד עולת הבקר" (להלן ט, יז). ותואנה הם מבקשים, כי לא יתכן להזכיר 'מלבד עולת החודש', דגם "מלבד עולת הבקר" לא היה מזכיר רק משום דהנך קרבנות הם שייכים לקרבנות שמיני, מזכיר הכתוב לומר "מלבד עולת הבקר" אשר הקריב כבר קודם – והקריב אחר כך קרבנות היום (רש"י שם), דקרבנות עולת הבקר הוא הכשר לקרבנות היום, דעולת תמיד קודמת להם. אבל קרבן מוסף של ראש חודש לא היה קודם, ואינם שייכים כלל לקרבן היום. לכך לא נזכר בו 'מלבד עולת החדש', דפירוש "מלבד עולת הבקר" כאילו אמר כי קרבנות אלו עשה מלבד עולת הבקר שעשה גם כן לצורך קרבנות היום, דאחר שקרבנות האלו צריכין לעולת הבקר – מזכיר אותו הכתוב, אבל עולת החודש אינם שייכים לקרבנות היום. ובכל מקום שכתב בפרשת פנחס "מלבד עולת התמיד" פירושו כך, שהוא שייך גם כן לקרבנות היום. ובמוסף ראש השנה דכתיב (ר' במדבר כט, ו) "מלבד עולת חודש ומלבד עולת התמיד", מפני כי מוספי ראש השנה קרבים אחר מוספי ראש חודש ועולת התמיד:

ועוד, דאין דרך הכתוב להזכיר "מלבד" רק כשהענין מדבר ממנו, כגון בפרשת פנחס נאמר בראש השנה (במדבר כט, א) "באחד לחודש", הרי הכתוב הזכיר ראש חודש,

דהוא באחד לחודש, כיון דהזכיר ראש חודש נאמר (ר' שם שם ו) "מלבד עולת החודש ומלבד עולת התמיד". וכן במוסף יום הכפורים, מפני שהזכיר יום הכפורים (שם שם ז), אמר (שם שם יא) "מלבד חטאת הכפורים". וכן בפרשת שמיני נאמר (להלן ט, יז) "מלבד עולת הבקר", דכיון דהזכיר (שם שם א) "יום השמיני", ואין יום בלא עולת הבקר, אמר "מלבד עולת הבקר", דהווה אמינא שקרבנות אלו הם עולים גם כן במקום שאר קרבנות, והווה אמינא [מ]דכתיב (במדבר כט, א) "באחד לחדש", קרבן מוסף ראש השנה עולה במקום מוספי ראש חודש ועולת התמיד, דהוי כאילו כתיב באחד לחודש שיש בו קרבן מוסף ראש חודש יש להביא קרבן זה במקומו, לכך הוצרך למכתב (שם שם ו) "מלבד עולת החודש ועולת התמיד", וכן ביום הכפורים, וכן ביום השמיני, דהווה אמינא דקרבנות עולים במקום קרבן היום, שהוא עולת התמיד[20]. אבל כאן, איך יאמר 'מלבד עולת החודש', וכל הענין לא הזכיר ראש חודש כלל, ואיך יעלה על הדעת שקרבן זה עולה במקום ראש חודש, אין צריך הכתוב לומר "מלבד עולת החודש", כיון דלא הוזכר בענין, וזה פשוט ונכון. והשתא, אפילו אם נאמר שמוסף ראש חודש קרב קודם מפני שהוא קרבן דורות, לא הזכיר של ראש חודש:

ומה שכתב רש"י שפרשה זו נאמרה קודם שבעת ימי המלואים, לפי שאין מוקדם ומאוחר, ומשמע מדבריו כי פרשת ויקרא ופרשת צו נאמרו אחר שהוקם המשכן. וכתב הרמב"ן עליו, ולמה נהפוך דברי אלקים חיים. ולפי פירוש הרמב"ן, נצטווה בהקמת המשכן בכ"ג באדר, והקים אותו, וכאשר עמד בעמדו, מיד קרא לו השם יתברך וצוה על מעשה קרבנות – כל הפרשיות האלו עד כאן, כי רצה ללמדו מעשה הקרבנות קודם שיקריב, ואחר כך אמר לו "קח את אהרן וגו'", כל אלו דברי הרמב"ן. ודברים אלו אינם לפי תורת כהנים, כי שנינו (תו"כ להלן ט, א) "ויהי ביום [השמיני]", יום שמיני לקדושת אהרן ובניו, או יכול שמיני בחודש, כשהוא אומר "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן" (שמות מ, יז) מלמד כי בראש חודש הוקם המשכן. יכול הוקם המשכן ושרתה שכינה בשמיני [בחודש], תלמוד לומר "וביום הקים המשכן כיסה הענן" (במדבר ט, טו), מלמד שביום שהוקם המשכן בו ביום שרתה שכינה על ידי מעשה אהרן, שכל מעשה שבעת ימי המלואים היה משה משמש ולא שרתה שכינה, עד שבא אהרן ושימש בבגדי כהונה גדולה ושרתה השכינה על ידו, שנאמר (ר' להלן ט, ד) "כי היום נראה ה' אליכם". הרי לך בהדיא כי סבירא לרז"ל כי בראש חודש כיסה הענן למשכן, לא בכ"ג [אדר] כמו שרוצה הרמב"ן. ואם כן, פרשת ויקרא נאמר בראש חודש, כי לא כיסה הענן המשכן עד ראש חודש ניסן, וכתיב (שמות מ, לד) "ויכס הענן

את אהל מועד וכבוד ה' וגו'", "ויקרא וגו'" (לעיל א, א):
ומה שהקשה למה נהפוך דברי אלקים חיים, אומר אני שאין דבר מהופך, והוא כסדר, מפני שהתורה רוצה לסמוך פרשת שבעת ימי המלואים ופרשת "ויהי ביום השמיני" (להלן ט, א) יחד, שהרי פרשת שבעת ימי המלואים היה הכשר ותקון של יום השמיני, לכך נכתבה פרשה זאת "קח את אהרן" כאן, לפני פרשת "ויהי ביום השמיני". ואין להקדים פרשת שבעת ימי המלואים ופרשת "ויהי ביום השמיני" הכל קודם, שלא יהיה כסדר, כי פרשת ויקרא נאמרה קודם מיתת שני בני אהרן, כי מיד ששרתה השכינה בו, כדכתיב (שמות מ, לד) "וכבוד ה' מלא את המשכן", והוא ביום הקמתו, ושרתה השכינה בו, אז מיד קרא למשה ונאמר לו פרשת ויקרא. ואין רוצה להפסיק בין "וירא כבוד ה' אל כל העם" (להלן ט, כג) לכתוב פרשת ויקרא, ואחר כך "ויקחו שני בני אהרן" (ר' להלן י, א), לפי שגם מיתת בני אהרן – קדושת המשכן [היא], כדכתיב (להלן י, ג) "בקרובי אקדש", וכמו שפירש רש"י (שם) 'יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו כו", ואם כן כל הפרשיות הם כסדר:
קחנו בדברים. דלא שייך לקיחה באדם, לפי שאינו נכנס לרשות הלוקח, כי הוא הולך ברצון שלו, ומאחר שהוא הולך ברצון שלו לא שייך בו לקיחה, ולכך פירשו (תו"כ כאן) '**קחנו בדברים**', דהשתא הוא לוקח את דעתו ורצונו, וכאילו היה דעתו ברשותו:

פסוק ה

דברים שתראו כו'. דאם לא כן, למה היה אומר "זה הדבר":

פסוק יא

לא ידעתי היכן נצטווה בהזאות הללו. ותירץ הרמב"ן, מפני שנאמר במזבח (שמות מ, י) "והיה המזבח קדש קדשים", מזה למדנו שצריך קידוש והזאה יתירה משאר כלים. ונראה לי, מפני שלא היה המזבח כשאר כלים דמשכן, לפי שהיה ממלא את חללו עפר (רש"י שמות כ, כא), והמשיחה לא היתה רק לנחושת לבד, אבל מה שהיה ממלאים חללו עפר – לא היה לזה משיחה, לכך היה מזה על המזבח במקום שהיו שם מקריבים, אחר שהיה מלא מן העפר. ומשיחה היה צריך, לפי שלא היה גרע משאר כלים, נמצא כי הזאה היתה על גביו במקום שהיה מלא אדמה, ולא שייך שם משיחה, כי המשיחה לא היה רק לכלי בעצמו. ומה שהיה מזה שבע פעמים (ו)עליו – הוא משיחתו:
אי נמי, מדכתיב (שמות כט, לו) "וחיטאת על המזבח", וחטוי זה הוא על ידי הזאה, כמו שנקרא "מי חטאת" (במדבר ח, ז) שמזין על טמאי מתים (רש"י שם), והכי נמי היה מזה עליו משמן המשחה. וכן מוכח, דאי כפירוש רש"י (שמות כט, לו) שפירש

"וחיטאת" הוא מתנת דמים, וכי יתן דמים ואחר כך ימשח אותו בשמן המשחה, אלא פירוש "וחיטאת" הוא זריקת שמן המשחה, ואחר כך משחו, כדכתיב כאן "ויז על המזבח וימשח אותו", וזה נראה לי פשוט:

פסוק טז

על הכבד לבד הכבד כו'. לא נכתב כאן "על הכבד", אלא "יותרת הכבד", רק בפרשת תצוה כתיב (שמות כט, יג) "על הכבד", רק שבא לפרש כי "יותרת הכבד" רוצה לומר היותרת על הכבד, ולא היה נוטל כולה, כי במקום אחר כתיב (להלן ט, י) "היותרת מן הכבד":

פסוק כב

שממלאים ומשלימים הכהנים בעבודתם. פירוש, שנקראו "ימי מלואים" (ר' פסוק לג), כי "מלואים" לשון השלמה, ו"ימי מלואים" ממלאין ומשלימין הכהנים בעבודתם. ואם כן "מלואים" לשון השלמה הוא, לכך האיל הזה, שהוא שלמים (רש"י כאן), נקרא "איל מלואים" גם כן, שהרי "מלואים" לשון 'שלמים', וכאילו כתיב 'איל שלמים'. ולעיל בפרשת תצוה (שמות כט, כב) פירש (רש"י) "כי איל מלואים הוא" שהושלם בכל, שיש חלק למזבח, מפני "כי איל מלואים הוא" [הוא] נתינת טעם למעלה (שם) – "ולקחת מן האיל החלב וגו' כי איל מלואים הוא", פירוש כי לכך אני מצוה להקטיר רק החלב, וליקח הימנה (השוק הימין) [החזה], "כי איל מלואים הוא", שהושלם בכל, והחלב יהיה למזבח (והשוק) [והחזה] למשה העובד עבודתו (רש"י שם), אבל כאן לא כתב רק "איל מלואים", פירש שהוא לשון שלמים:

פסוק כו

כנגד החלות ורקיקין. דג' מינים היו, ולכל ג' מינים ביחד היה מביא חצי לוג (מנחות פט.), והוציאוהו חציו לחלות ורקיקן, וחציו לרבוכה (שם). ובפרק שתי מדות (שם) יליף לה מקרא, דכתיב גבי קרבן תודה (לעיל ז, יב) "חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן", ואם לא נאמר "בשמן" כל עיקר אצל כולם, הייתי אומר דצריך לוג לשלשתן ביחד, דכל המנחות טעונות לוג שמן (מנחות פח.), והשתא כתיב "בשמן" "בשמן" רבוי אחר רבוי, ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט, וממעט את הלוג שלא יהיה אלא חציו. ואם לא כתב "בשמן" אצל רבוכה, הייתי אומר דכל ג' מינים – חלות רקיקין ורבוכה – היה בהם חצי לוג, לכך כתב "בשמן" אצל רבוכה לרבות שיהיה ברבוכה שמן נגד חלות ורקיקין. נמצא שהיה [חצי] לוג, וחוציהו חציו לחלות ורקיקים, וחציו לרבוכה:

פסוק כח

ויקטר על העולה המזבח משה שמש כו'. הא דלא כתב זה לעיל, מפני שלעיל לא נצטרך לומר כי משה שימש כל שבעת ימים של מלואים, אלא יום ראשון היה משמש כדי ללמוד אותו ענין העבודה, אבל בשאר הימים אם רצה היה משה מקטיר או אחר מי שידע להקטיר. אבל מפני שכתב כאן (פסוקים כה-כח) "ויקח החלב והאליה וגו' ויתן את הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וינף וכו' ויקח משה מעל כפיהם ויקטר המזבח על העולה וגו'", ולעיל (ז, ל) פירש רש"י שהיה צריך שלשה כהנים; כהן אחד המביא את החלבים מבית המטבחיים ונותנה לכהן המניף, ואחר כך נותן כהן המניף החלבים לכהן המקטיר, ואם כן קשיא, למה היה משה עושה כל העבודה בלבד, והטעם שהיו ג' כהנים ולא היה עושה כהן אחד – הכל משום ד"ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), ולפיכך צריך לומר שכאן לא היה אחד שראוי לעבוד רק משה בלבד, ולפיכך צריך לומר כי משה רבינו עליו השלום היה עובד כל שבעת ימי מלואים. ומפני שקשיא, אם כן היה משה בימי מלואים כמו כהן, ואין כהן בלא בגדים (ה)ראוי לכהן, ולפיכך אמר שהיה עובד בחלוק לבן:

וזהו למעלת משה, כי תמצא כי כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד, נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה. ואף על גב דכהן הדיוט משמש בבגדי לבן, חילוק יש, כי בגדי לבן לכהן הדיוט הוא מפני דהוא משותף לכל הכהנים, אבל בגדי לבן של כהן גדול היו מיוחדים לו, ואסורים לכהן הדיוט להשתמש בו (יומא ס.), ואפילו לשנה אחרת פסולים, שיורה שהם מיוחדים לו. ולא עוד, אלא שמיוחדים לו בזה הפעם בלבד (רש"י להלן טז, כג), ולפיכך הוא מעלה גדולה לכהן גדול להשתמש בו. וכן במשה, היה משמש בחלוק לבן מיוחד לו. וכן אמרו בגמרא (תענית יא ע"ב) שהיה משמש בחלוק לבן שאין בו אמרא, והוא חלוק לבן מיוחד למשה, מורה על מעלת משה. כי היה לו מעלה שהוא כמו שכל פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך היה משמש בחלוק לבן שאין לו אמרא, כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות. ומה שאין לו אמרא הוא מורה פשיטות גם כן, כי כפל האמרא בסוף הבגד אינו פשיטות, אבל בלא אמרא הוא פשוט. וראוי היה למשה רבנו עליו השלום למעלתו – שהיה כמו שכל פשוט כאשר ידוע ממעלת משה – שיהיה מדו חלוק לבן שאין לו אמרא, רק פשוט לגמרי, ואם היה לו אמרא לא היה פשוט מדו, ומדתו של משה שהוא פשוט, כי הוא שכל פשוט, ולכך היה משמש בחלוק

לבן שאין לו אמרא. ובספר גבורות ה' (פרק כח) פרשנו גם כן פירוש, והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין:

אחר העולה. לא עליו ממש, שהרי כבר הקטיר העולה ונשרפה (פסוק כא), ואיך היה מקטיר על העולה (כ"ה ברא"ם):

פסוק לד

כל שבעת ימי המלואים. דאם לא כן, מאי "כאשר עשה", הוי ליה לומר 'אשר עשה ביום הזה ציוה ה' לעשות' אי הוי קאי "ציוה ה' לעשות" על אותו היום בעצמו, אלא פירושו על **כל שבעת ימי המלואים**, וכן פירושו, כאשר עשה ביום הזה – ציוה ה' לעשות זה לכפר עליהם **כל שבעת ימי המלואים**:

פסוק לה

הא אם לא תעשו. דקרא לגופיה לא אתיא, דפשיטא דלא ימותו, דמהיכי תיתי שימותו אם יעשו ככל אשר ציוה ה', אלא קרא אתיא שאם לא יעשו – ימותו:

פסוק לו

להגיד שבחן. כי העבודה ענין גדול וחומרא יתירא היא, והלכות רבות יש בעבודה, ומגיד לך הכתוב שלא שנו ולא טעו באחד מהן לימין ולשמאל, כי בכוונה יתירה ובדקדוק גדול עשה זה, כן הוא דעת רש"י. אבל בתורת כהנים לא דרשו כן, אלא שעשו זה בשמחה לקיים מה שאמר להם משה כאילו שמעו מפי הגבורה. וזה יותר נכון, דזה שייך כאן, כי דרך עולם – גדול שנצטווה מאחר, אינו עושה בשמחה שהוא ישמע לאחר, אבל אהרן היה שמח כאילו בעצמו שמע. שלא דרשו '**להגיד שבחן** שלא שינו' אלא במקום שהמעשה הוא דבר קשה, כגון "וישבו ויחנו לפני פי החירות" (שמות יד, ב), שזה היה דבר קשה להתקרב אל רודפיהם, אבל בשאר מקום שנאמר "ויעשו" דרשו לפי ענינו; בפרשת בא (שמות יב, כח) "וילכו [ויעשו]" '**להגיד שבחן** של ישראל שלא הפילו [דבר] וכו" (רש"י שם), מפני שהיא מצוה ראשונה, דעדיין לא נתאמת להם תורת משה עד מתן תורה, דכתיב (שמות יט, ט) "וגם בך יאמינו לעולם", וכאן היה מצוה ראשונה, והיו מאמינים בדברי משה ואהרן, ולא הפילו:

ובפרשת בהעלותך (במדבר ח, כב) "כאשר ציוה ה' את משה" שאחד מהם לא עיכב (רש"י שם), כי היה ראוי להם לעכב, שהרי היו צריכים להתעסק ולטרוח במשכן. והעושה – שהיו ישראל, אף על גב שנתנו הכבוד ללוים, והם לא היו מתקרבים אל המשכן, אפילו הכי היו עושים להיות סומכים ידיהם על הלוים (רש"י שם כ), וליתן אותם לעבודת המשכן:

ובפרשת בהעלותך דכתיב בפסח (במדבר ט, ה) "ככל אשר ציוה ה' וגומר", מפני כי הפסח הוא מוטל על כל יחיד ויחיד לעשות הפסח, ולא כמו שאר המצות, כי קרבן זה יש לו שעה ידועה ומוגבלת לכל ישראל:

וגם אצל מצות המנורה אמר "ויעש כן אהרן וגו'" (במדבר ח, ג), מפני כי בהדלקת הנרות צריך דקדוק גדול מאד לכוין שיהיו הנרות אל מול פני המנורה (שם ב), אמר "ויעש כן אהרן" להגיד שבחו. ובפרשת אחרי מות (ר' להלן טז, לד) דרשו (בתו"כ שם) "ויעש כן אהרן" דרשו להגיד שבחו של אהרן שלא היה לובש אותם לגדולתו, אלא כמקיים גזירת המלך. ורש"י פירש שם שלא שינה, ואפשר דגם עבודת יום הכפורים עבודה חמורה גדולה היא, והרבה דברים יש בעבודה, שכתב גם כן שם להגיד שבחו שלא שינה:

אבל בפרשת קרח דכתיב (במדבר יז, כו) "ויעש משה כאשר ציוה ה'", לא דרשו כלל (קושית הרא"ם), לפי שהוא דבר פשוט, שבא לאמרו שלא היה משה עושה לכבודו ולכבוד אחיו, לפיכך אמר שעשה זה כמקיים גזירת מלך:

פרק ט

פסוק א

יום שמיני למלואים. בתורת כהנים. פירוש, אף על גב דקרא סתמא כתיב "ויהי ביום השמיני", ואין מפורש באיזה יום שמיני איירי, ואפשר שרוצה לומר ביום שמיני לחודש, על כרחך **ביום שמיני למלואים**, שכתוב בפרשה שלפניה (ח, לג) "כי שבעת ימים ימלא את ידכם", ועליו קאי "ויהי ביום השמיני". ומפני שהוקשה אחר דלא היו המלואים רק שבעה ימים, הוי ליה למכתב 'ויהי אחר שבעת ימים ויקרא לאהרן ולבניו', שהרי יום השמיני אינו בכלל שבעת [ימי] המלואים, ולמה כתב "ביום השמיני", ותירץ כי ראש חודש ניסן היה, ונטל עשרה עטרות, ויום השמיני הזה הוא עיקר, ואי כתב 'אחר השבעת ימים', לא היה משמע שיום השמיני עיקר יותר מן ימי מלואים, לכך כתיב "ויהי ביום השמיני" לומר שזה יום השמיני הוא עיקר, והקדים לפני יום השמיני שבעת ימי המלואים, כדי שיהיו מתחנכים ביום השמיני, שהוא ראש חודש, ובו הוקם המשכן, ונטל עשרה עטרות, ולפיכך יש לו שם בפני עצמו שנקרא "יום השמיני", ואי כתב 'אחר השבעת [הימים]' לא היה שם בפני עצמו כלל ליום השמיני:

השנויות בסדר עולם. ומייתי לה בפרק רבי עקיבא (שבת פז ע"ב) ; ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת אש מן

השמים (פסוק כד), ראשון לאכילת קדשים, ראשון לברך את ישראל, ראשון לאיסור הבמות, ראשון לחודשים:

שעל פי הדיבור נכנס. דאין לומר שקרא זקני ישראל כדי שיביאו הקרבנות ששייכין לישראל, דזה לאהרן ציוה שיאמר לישראל, דכתיב (ר' פסוק ג) "ואל בני ישראל תאמר". וקשה, דכאן לא נזכר כלל דעל פי הדבור היה, ואין לומר דהיו ישראל מאמינים כל מה שאמר משה שהיה פי ה', ואין משה עושה דבר מעצמו (רש"י במדבר יז, יג), הרי לעיל בפרשת צו (ח, ה) פירש רש"י שאמר "זה הדבר אשר ציוה ה' וגו'" ש'לא יאמרו כי לכבוד אחיו הוא עושה', שמע מינה דהוצרך לומר "אשר ציוה ה' וגו'", וכאן לא נזכר שהיה זה מפי ה' (קושית הרא"ם), ויש לומר דלא קשיא, דהכי פירושו, שלא יאמרו לאהרן שהיה נכנס שלא על פי הדיבור רק מעצמו, ואהרן רודף אחר הכבוד, כך יאמרו, ועכשיו שהיה משה מצוה לו, אם כן לא עשה זה מעצמו. ואם תאמר, סוף סוף יחשבו כי משה עשה לכבוד אחיו, זה אינו, דכיון שאמר בפרשת צו (לעיל ח, ה) "זה הדבר אשר ציוה ה' וגו'", כלומר לא לכבוד אחיו הוא עושה דבר זה, אם כן גם כן המעשה הזה נמי לאו משום כבוד אחיו הוא מצוה, רק בשביל שציוה הקב"ה אליו:

ואם תאמר, אחר שאמר לישראל תחלה שאלו הבגדים אשר לובש אהרן הוא בצוואת הקב"ה לחנכו בעבודה, איך יאמרו שמאליו הוא נכנס ומשמש, אין זה קשיא, דלבישת הבגדים לא הוי רק מלוי ידם, ולא היה התחלת עבודה, והיו אומרים אף על גב שעל ידי הדיבור נתמלאו לעבודה כשירצה הקב"ה – נכנס הוא לעבוד מעצמו לנהוג השררה, שאף על גב שנתחנך לעבודה צריך שיהיה מצוה אותו לעבוד, דזהו שעת המעשה, וחנוך בלבד – ועבודה בלבד:

ומשמש בכהונה גדולה. אף על גב דלא נזכר כהונה גדולה, מכל מקום כיון דכתיב (פסוק ב) "קח לך וגו'" משלך (יומא ג ע"ב), אם כן למעוטי שלא יהא מן ישראל ומן בניו, ולפיכך על כרחך קרבן זה שייך לכהן גדול, ולפיכך היה אהרן עיקר שיקח הקרבן משלו ולא משל בניו, אלא בניו הם טפלים אצל אהרן:

פסוק ב

להודיע שנתכפר וכו'. בתורת כהנים. דאם לא כן, למה אהרן עגל וישראל שעיר עזים (פסוק ג), אלא אהרן הקריב עגל לפי שחטא בעגל (שמות לב, ד), וישראל שעיר עזים – ששחטו שעיר עזים וטבלו הכתונת בדם. ואם תאמר, אם כן גבי עולה נמי קשה, למה היה עולת ישראל עגל ועולת אהרן איל, ויש לומר, לפי שאהרן חטא במעשה שעשה העגל (שמות לב, ד), לכך הקריב חטאת שבא על המעשה, אבל ישראל שחטאו בהרהור,

שטעו אחריו, הביאו עגל לעולה, שעולה באה על הרהור הלב (ירושלמי יומא פ"ח ה"ז), דכתיב (יחזקאל כ, לב) "העולה על רוחכם", כי אותם שחטאו במעשה דנם משה בדין שלהם, אבל החוטאים במחשבה הביאו עגל לעולה:

ואהרן הביא איל לעולה, אף על גב דחטא אהרן במעשה, יש לומר, דאהרן גם כן במחשבה חטא, שהרי הסכימה מחשבתו לעשות עגל, ותמיד כשהוא מביא חטאת מביא גם כן עולה, כי החוטא במעשה אין ספק שהוא חוטא במחשבה גם כן, שהרי מסכים מחשבתו למה שעושה, ומכיון דהסכימה מחשבתו לעשות עגל, צריך להביא על המחשבה. והא דלא הביא עגל על המחשבה, מפני שלא שייך להביא עגל לעולה כי אם ישראל, מפני שהעולה על המחשבה, וכל מחשבותם ודעתם היה לעשות עגל מפני שהוא אחד מחיות המרכבה, כמו שהתבאר למעלה, בזה שייך עגל לעולה, אבל אהרן אף על גב שחטא במחשבה – זהו שחשב לעשות להם עבודה זרה – אבל לא היה מכוון דוקא על עגל, ולא שייך שיביא עגל לעולה כי אם לחטאת, דסוף סוף עגל עשה בפועל, ומפני שהיה במעשה עגל לכך צריך להביא עגל:

ואם תאמר, למה היה קרבן אהרן עגל בן שתי שנים, וכן איל לעולה, שהוא בן שתי שנים, ויש לומר, בדין ראוי שיהיה קרבן אהרן עגל בן בקר ואיל לפי חשיבתו שהיה גדול וחשוב, ולפיכך היה קרבנו עגל בן בקר ואיל, שאלו שני מינים הם גדולים וקשים, וכך אהרן גדול וחשוב. אבל קרבן ישראל עגל סתם וכבש סתם, וכל אחד מביא קרבן לפי ענין שלו[50]:

ואם תאמר, למה הקריבו ישראל שתי עולות, ויש לומר, דעולה אחת על חטא העגל כמו שנתבאר למעלה, וכבש לעולה על מחשבת המכירה, שהסכימו דעתם על זה. אך קשיא, למה הביאו כפרה על מכירת יוסף, שהרי אבותם חטאו ואינם, ולמה יסבלו הם, ועוד, שבנימין למה יביא, ובתורת כהנים [אמרו] וכי מה ראו ישראל להביא יותר קרבן מאהרן, אלא אמר להם אתם יש בידכם בתחלה ויש בידכם בסוף; יש בידכם בתחלה – "וישחטו שעיר עזים" (בראשית לז, לא), ויש בידכם בסוף – "עשו להם עגל מסכה" (שמות לב, ח), יבוא שעיר עזים ויכפר על מעשה עזים, יבוא עגל ויכפר על מעשה העגל, עד כאן. ולפי דעתי שפירוש ענין זה, כי כל דבר יש לו בחינה מצד התחלתו ומצד שלימתו, וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו "בני ישראל", וזהו התחלתן, ושלימותן היו כשיצאו, שאז היה אומה שלימה. ויש חטא בהם מצד התחלתן, ומצד שלימותן גם כן יש בהם חטא, ולכך היה להם שני

קרבנות. ועוד יש בזה דברים מופלגים מאוד בחכמה, ואין להאריך בזה, כי הם דברים צריכים ביאור, ואין כאן מקום זה:

להודיע שמכפר לו על מעשה עגל. והא דלא קאמר 'לכפר על מעשה עגל', ולמה הוצרך לומר 'להודיע שמכפר על מעשה עגל', נראה מפני שהוקשה לרש"י, [ד]לעיל בפרשת תצוה (שמות כט, א) נאמר "לקח פר בן בקר", ופירש רש"י 'לכפר על מעשה עגל', אם כן פר הקריבו לכפר על מעשה עגל, ותירץ מפני שכאן מודיע לישראל שמכפר על מעשה העגל, ומפני שבא להודיע שמכפרת על עגל ציוה ליקח עגל, שהעגל הוא יותר ידוע מן הפר, כי עגל עשו, ואם היה פר לא היה נודע לכל שמכפר על מעשה עגל, לכך ציוה להביא עגל. ואם תאמר, לעיל (שם) נמי [למה] לא הביאו עגל, דכיון דעשו עגל היה להם להביא עגל ולא פר, ויש לומר, דעיקר כוונתם היה על פר ולא על עגל, מפני שכוונו על פני השור מהשמאל שבמרכבה (יחזקאל א, י), ולפיכך היה בא על החטא פר. וכן כתיב (תהלים קו, כ) "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב", אבל כאן לא הביאו פר, כמו שפירש רש"י כדי 'להודיע שמכפר על מעשה עגל שעשה', כך נראה דעת רש"י. אבל לעיל (שמות פכ"ט אות ב) פירשנו טעם כי ראוי למשה להביא פר ולאהרן עגל, כמו שנתבאר למעלה:

ואם תאמר, ולעיל בפרשת תצוה (שמות כט, א) למה לא הודיע שמכפר להם על מעשה העגל, והיה להביא עגל, ואין זה קשיא, דאין זה גמר כפרה רק עד עתה ביום השמיני, ולא שייך 'להודיע שמכפר' כיון שלא היה גמר כפרה, אבל עכשיו ביום השמיני היה גמר כפרה, הודיע הקב"ה שמכפר על מעשה העגל, לכך היה עגל:

להודיע שמכפר לו כו'. יש מקשים, והלא אין קטיגור נעשה סניגור (ר"ה כו.), ואיך היה עגל מכפר על מעשה העגל שעשאו, ואין זה קשיא, דלא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור אלא בכהאי גוונא [כמו] כהן ביום הכפורים אל יכנס בבגדי זהב, דאין קטיגור נעשה סניגור (שם), דביום הכפורים אינו רוצה לכפר על מעשה עגל רק על שאר חטאים, ואם יכנס בבגדי זהב לכפר על שאר חטאים יהיה קטיגור, ויקטרג – המה עשו העגל זהב ועכשו רוצה לכפר בו שאר עבירות, אבל במקום שהוא בעצמו בא לכפר על אותו חטא, יותר טוב אם ישוב בתשובה באותו דבר בעצמו. משל למי שגנב מבית המלך כלי נאה אשר בו ישתה המלך, ופעם אחד בא לפייסו שיתן לו במתנה מדינה אחת, ועשה כלי אחת כצורת אותו כלי שגנב, ובא לפייסו באותו כלי שיתן לו המתנה, והנה יהיה קטיגור עליו, מפני שהמלך יזכור לו שהוא גנב שגנב כלי נאה שלו כדמות זה, ובזה שייך 'אין קטיגור נעשה סניגור'. אבל אם היה בא לפייס החטא שגנב, והיה עושה כלי זה כדמות

זה שגנב, והחזירו למלך, בזה אדרבא, מכפר לו מה שעשה, כי בדבר שחטא בו יפוייס המלך. ולפיכך כאן שהעגל בא לכפר על מעשה העגל שעשה, שייך שפיר בזה להביא קרבן עגל לכפר:

ועוד יש לומר, בחוץ שאני, לא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור, ועיין בפרשת אחרי מות. אך קשיא, דפרה אדומה לא ניתנה לאהרן משום דאין קטיגור נעשה סניגור (רש"י במדבר יט, כב), אף על גב דפרה אדומה נעשית בחוץ ולא מבפנים. ולתירוץ קמא גם כן קשה, דהא פרה אדומה באה לכפר על מעשה עגל (רש"י שם), ואמרינן אין קטיגור נעשה סניגור, ויש לומר, דהא אמרינן הכא דעדיף כשבא לכפר על אותו חטא – היינו כשיש לו כפרה גם כן, כגון שהיה עגל לאהרן, אבל הפרה – על ישראל היתה מכפרת, ולא על אהרן, איך יהיה הקטיגור מכפר ואפילו בחוץ, אין קטיגור כמו זה נעשה סניגור. ועיין בפרשת תצוה:

פסוק ד

להשרות שכינה. דאין לומר כמשמעו בשביל שהיה נראה אליהם הכבוד (פסוק כג) היו הקרבנות האלו, דהא פעמים הרבה היה נראה להם כבוד ה', ולא הביאו קרבנות, אלא הקרבנות שהביאו בשביל שנראה אליהם כבוד ה' **להשרות שכינה** במעשה ידיהם:

פסוק ז

שהיה אהרן בוש. דאם לא כן, "קרב אל המזבח" למה לי, הוי למכתב "עשה חטאתך": **חטאתך עגל בן בקר וכו'**. הוצרך לפרש זה, שלא תאמר כיון דכתיב "ועשה חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם", אם כן "חטאתך" דקאמר גם כן חטאת העם, ומה שקרא "חטאתך" היינו מפני שעליו להקריב חטאת ועולת ישראל, וכאילו כתוב 'עשה חטאתך ועולתך המוטל עליך', דהיינו חטאת ועולת אהרן, וחטאת ועולת ישראל, ומה שאמר[100] אחר כך "ועשה קרבן העם", היינו כדי להוסיף עוד "כאשר ציוה ה' את משה", לומר שכל העבודה שלו יהיה כאשר ציוה ה' את משה, ולעולם "חטאתך ועולתך" נכלל בו קרבן ישראל, כדכתיב "ועשה חטאתך ועולתך וכפר בעדך ובעד העם", ולפיכך פירש שאין זה כך, רק "חטאתך" היינו חטאת אהרן עגל בן בקר, ו"עולתך" האיל, ו"קרבן העם" שעיר ועגל וכבש:

ומפני שפירש רש"י "חטאתך" 'עגל בן בקר', הוסיף 'בן בקר', דמשמע דעגל בן בקר אינו סתם עגל, והוא יותר משנה, שלכך קראו "בן בקר", וסתם עגל הוא בן שנה (ר"ה י.). ולפיכך אצל עגל וכבש לא הוצרך רש"י לפרש "ועגל וכבש בני שנה" (פסוק ג). וקשיא, דמן הכתוב משמע להפך, דהא הכתוב אמר "ועגל וכבש בני שנה", דמשמע דסתם עגל

הוא יותר מבן שנה – עד שהוצרך לכתוב "ועגל וכבש בני שנה" (קושית הרא"ם), ולפיכך פירש רש"י 'כל מקום שנאמר עגל וכבש סתם בני שנה הם', ומה שכתב כאן "עגל וכבש בני שנה", אין הפירוש שיש סתם עגל וכבש שהוא יותר מבן שנה, רק כך פירושו; עגל וכבש – שהם לעולם בני שנה, ומה שכתב "בני שנה" אינו רק ביאור לעגל וכבש, שכל עגל וכבש הם בני שנה. ולפיכך אמר 'ומכאן אתה למד שסתם עגל וכבש בני שנה', דהא הכא לא צריך לפרש ולומר שיהיה בני שנה, שהרי יש לי ללמוד שהוא בן שנה מדכתיב (פסוק ב) "בן בקר" אצל עגל של אהרן, וזה בודאי יותר משנה, וממילא גבי ישראל שכתיב סתם "עגל" – הוא בן שנה, כיון דלא כתיב "בן בקר", אלא שהוא ביאור, כלומר שכל עגל וכבש בני שנה הם, ואם כן למדנו מזה בכל מקום שכתב סתם עגל וכבש – שהם בני שנה, וזה פשוט. והשתא יתורץ הקושיא, דמה ענין זה לכאן שפירש 'כל מקום שנאמר עגל וכבש בני שנה הם', דאין כאן מקומו כלל. ועוד, מנא לן שכל מקום שכתב עגל וכבש הם בני שנה, דלמא דווקא כאן דגלי, ולא בכל מקום, אלא כמו שאמרנו למעלה, ופשוט הוא:

פסוק יא

לא מצינו חטאת כו'. ובפרשת תצוה כתב (רש"י שמות כט, יד) 'לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו בלבד', ולא כתב 'ושל יום השמיני', ועיין בפרשת תצוה:

פסוק טו

כראשון עגל בן בקר. לא כמו האיל שנזכר לפני זה (פסוקים יב-טו), דהא "ויחטאיהו" כתיב, והאיל לא היה חטאת אלא עולה (כ"ה ברא"ם):

פסוק טז

כמשפט עולת נדבה. "כמשפט" משמע משפט קבועה, ואין משפט רק בעולת נדבה (לעיל א, ג-יג), ובא הכתוב לומר שיהא דינו כמו משפט עולת נדבה, דטעונה סמיכה. ואף על גב דאין סמיכה בציבור רק בשתי קרבנות, דתנן במנחות בפרק שתי מדות (מנחות צב.) כל קרבנות ציבור אין בהם סמיכה, חוץ מן פר הבא על כל המצוות ושעיר המשתלח, לפיכך הוצרך לומר בקרבן ציבור זה – שהוא לשעה – דיש בו סמיכה:

ובפרק ב' דביצה (כ.) יליף מהאי קרא דכתיב "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט" דעולת חובה טעונה סמיכה. וקשה, דהא הכא עולת ציבור, ואיך יליף עולת יחיד מעולת ציבור, ועוד, דהא על כרחך הוראת שעה היתה, דהא אין סמיכה בציבור, ואם כן הוראת שעה היתה, ואיך יליף עולת חובה מכאן:

ויראה דהכי פירושו, מדכתיב "ויעש כמשפט" שמע מינה שיש לעולת חובה משפט

עולת נדבה, וכיון דיש לעולת חובה משפט עולת נדבה, מהיכי תיתי לן למעט עולת חובה מסמיכה, דאין לומר דגלי לן קרא דוקא בעולת נדבה (לעיל א, ד) ולא בחובה, [ד] הרי לעולת חובה משפט נדבה. אף על גב דאין סמיכה בציבור, מכל מקום כיון דכתיב "ויעשה כמשפט" שמע מינה שיש לעולת נדבה משפט חובה. ולפי דעתי, עולת חובה זאת גופיה לא היה בה סמיכה, כמשפט קרבן ציבור שאין בו סמיכה, ומכל מקום ילפינן שפיר דיש סמיכה בעולת חובה, כיון דהכתוב אומר על עולת חובה שיש לה משפט עולת נדבה, ואם כן אפילו אין סמיכה להך עולה משום דאין סמיכה בקרבן ציבור – מכל מקום היכי שיש סמיכה, כגון בקרבן יחיד חובה, יש לנו לומר שיש בו סמיכה. והכתוב לא בא רק ללמוד שיש לעולת חובה משפט נדבה, וזה כשראוי להיות לעולת חובה סמיכה – דהיינו עולת יחיד – דיש בה סמיכה. והתוספות בפרק ב' דביצה (כ. ד"ה למד) נדחקו מאד בקושיא זאת:

ורש"י פירש בפרק יום טוב (ביצה כ.) "ויעשה כמשפט" איירי בעולת אהרן שהוא עולת חובה, שעשה אותה כמשפט עולת נדבה. והשתא לא קשיא, דהא קרא בעולת (ישראל) [אהרן] כתיב. ותימה, דהא קרא לא איירי רק בקרבן ישראל, והתוספות (שם) רצו ליישב פירוש רש"י, ומפני שנראה דחוק לגמרי, אין להאריך בזה. ועיקר הפירוש, והוא נכון, נתבאר למעלה, דקרא בא ללמד על דין סמיכה עצמה, דאפשר שלא היה סמיכה לקרבן עולה זו, אבל עיקר קרא בא ללמוד שיש לעולת חובה דין עולת נדבה [לגבי] (ו)משפט שהוא שייך לעולה, ולא איירי בסמיכה, שהרי אין סמיכה לקרבן צבור, ומכל מקום כיון דיש לעולת חובה דין עולת נדבה [לגבי] מה שהוא דין ומשפט, מזה נלמוד דעולת חובה טעונה סמיכה גם כן, וילפינן חובה מנדבה, וזה נכון:

פסוק יז

וימלא כפו היא קמיצה. דאם לא כן, למה לי מלוי כף. דאין לומר דהיא מצוה בפני עצמה – הוראת שעה, שהרי לא נצטוה בזה דבר, ועל כרחך היינו קמיצה, שהיא גם כן בשאר מנחות (לעיל ב, ב):

אחר עולת התמיד. דאין לומר כמשמעו, דפשיטא, מהיכא תיסק אדעתין לומר שבזה יפטר עולת (נדבה) [הבוקר], ואין לקרבנות אלו, שהם לשעה, שום ענין לפטור בהם חובת היום, שהיא לדורות, לכך צריך לומר ד"מלבד עולת הבקר" – שעולת הבקר קודם. ולישנא דקרא כך פירושו; שעשה קרבנות אלו "מלבד עולת הבקר", אם כן עולת הבקר קודם, שהרי קרא בשעת עשיית הקרבנות קאמר שמלבד עולת הבקר, שכבר עשה אותה,

עשה את אלה. והא דלא כתב 'ומלבד עולת החדש' גם כן, נתבאר בפרשת צו (לעיל פ"ח אות א), עיין שם:

פסוק יט

והמכסה חלב המכסה את הקרב. דלא מצינו שיקרא בשם "מכסה" רק חלב המכסה את הקרב. ומה שנזכר חלב זה ולא נזכר חלב אחר (קושית הרמב"ן), מפני שכל החלבים נזכרים, דכתיב "את החלבים", והוצרך לפרט חלב המכסה בפני עצמו מפני שיש לו שם בפני עצמו, שנקרא "המכסה". והא דכתיב "החלבים מן השור והאיל האליה והמכסה", כאילו חסר וי"ו, ורוצה לומר 'והאליה והמכסה', שאין רוצה לומר כי החלבים לא הוי רק האליה והמכסה, דזה אינו, רק הוי כאילו חסר וי"ו 'והאליה':

פסוק כ

נמצאו העליונים למטה. עיין בפרשת (תצוה) [צו] (לעיל פ"ז אות כח) :

פסוק כב

ברכת כהנים. שהרי ברכה זו סתומה, לא ידענו מה היא, ונתפרש במקום אחר (במדבר ו, כד-כו) "יברכך וישמרך וגו'", ומדה זו היא בתורה, דילפינן סתום מן המפורש (יומא נט.), ולפיכך **ברכת כהנים** בירך אותם:

פסוק כג

ללמדו על מעשה הקטרת וכו'. וקשה, וכי בכל שבעת ימי המלואים לא היה מלמדו להקטיר קטרת. ועוד, הרי דין הקטורת בין זריקת התמיד לאברים (יומא לא ע"ב), וכאן אחר כל המעשים הקטיר הקטורת (קושית הרא"ם). ואין זה קשיא כלל במה שלא למד הקטרת קטורת כל שבעת ימי המלואים, שודאי לא הקריב בימי המלואים אלא קרבנות השייכים למלואים, ולא הקטורת שהיא קבועה לדורות, כמו שלא הקריב התמידין, שלא כתיב במלואים 'מלבד עולת הבקר', ומזה אנחנו יודעים שלא הקריב תמידים, מפני שהם לדורות, כן לא הקריב קטורת. וכן מוכח מדברי רש"י בסוף פרשת פקודי (שמות מ, כט), שפירש שם רש"י כי אף ביום השמיני היה משה משמש בכל העבודות חוץ מן העבודות שנצטווה באותו היום, ופירושו, כי לא תמצא שציוה להקטיר קטרת בשבעת ימי המלואים, ולכך הוצרך לומר כי ביום ח' היה משה מקטיר קטורת, והנה קטורת לא היה בשבעת ימי המלואים, רק קרבנות של מלואים בלבד:

והא דמקשה 'למה נכנס משה', אף על גב דלפי זה היה משה ראוי לכנוס ולא אהרן, שהרי משה מקטיר, כך פירושו; למה נכנס משה עם אהרן, ואם נכנס לצורך עבודתו של אותו יום, שהרי כל הפרשה מדברת מעבודת אהרן, אם כן למה נכנס משה, ומתרץ

שהיה נכנס משה עם אהרן ללמדו, פירוש, כי משה היה מקטיר קטורת, ואהרן נכנס עמו כדי שילמד ממנו להקטיר כשיהיה אהרן מקטיר. אף על גב שהלשון קצת מגומגם, מכל מקום רש"י פירש כן בפירוש בסוף (ויקהל) [פקודי] (שם). ומפני כי על ידי הקטרת הקטורת שהוא בפנים, היה השכינה שורה במקדש, ולפיכך הוצרך להקריב את העולה ואחר כך הקטיר הקטורת, ואחר הקטרת הקטורת מיד היה מברך אותם 'יהי רצון וכו', ואז ירד האש (פסוק כד), כך יראה. וכן משמע "ויצאו ויברכו", משמע דמיד אחר הקטרת הקטורת היה מברכם שתשרה שכינה במעשה ידיהם, ולפיכך קודם זה הקריב העולה. וכן הם דברי רבנו ישעיה בפירוש שלו לתורת כהנים:

פרק י

פסוק ב

שהורו הלכה לפני משה רבם וכו'. אף על גב דקרא כתיב "אש זרה אשר לא ציוה אותם" (פסוק א), מפני שאותו אש שהקריבו הורו הלכה בפני משה רבם – נקרא "אש זרה", דכיון דהוא הלכה בפני משה רבם – היה אותו אש זר לפני ה', ואינו אש של קטורת: **רבי אליעזר אומר שתויי יין נכנסו וכו'**. פירוש, מפני שהיו שתויי יין היה האש שבידם זרה, לפי שלא היה עבודתם עבודה (רש"י פסוק י). ומה שאמר הכתוב אשר לא "ציוה אותם" (פסוק א), מפני שהיו שתויי יין היה האש זרה אשר לא ציוה ה'[2], ולפיכך היו חייבים שריפה. אי נמי, שגם רבי אליעזר מודה שהכניסו אש זרה, אלא שסובר שמשום אש זרה לא היו מתים פתאום מיד, כי כל מיתה בידי שמים אינה ממהרת לבא כל כך כמו שהיה בא עליהם, ולפיכך סובר שנכנסו שתויי יין, ודבר זה הוא גורם מיתה פתאום, כי אין המקדש סובל השכרות, לפי שהוא הפך הקדושה. וכן מי שסובר מפני שהורו הלכה מודה גם כן שהכניסו אש זרה, אלא שלא היו מתים כל כך פתאום, אלא שהורו הלכה בפני רבם, שממהר לבא כפי מדתו, שהוא קופץ וממהר להשיב בפני רבו. ולפיכך אמר רבי אליעזר לאותו תלמיד שהורה הלכה בפני רבו שלא יוציא שנתו, כדאיתא בעירובין (סג.), והיינו מטעם זה כי ממהר לבא עליו הפורענות. ומכל מקום, אי לאו אש זרה לא היה יוצא אש לשרוף אותם, רק בשביל שחטאו באש – לקו באש:

ואף על גב שכתב רש"י שהיו חייבים מיתה בשעה שהציצו בשכינה, כמו שפירש רש"י "ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו" (שמות כד, י) כמו שפירש רש"י שם, אין זה קשיא, דכיון דעברו פנים של זעם, כמו שכתוב (ישעיה כו, כ) "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם", ועברו פנים של זעם של אותו שעה, אף על פי שהיו חייבים מיתה באותה שעה, שהיה

כעס עליהם מאת המקום, כיון שעבר אותו פנים של זעם, צריך להגרמת המיתה ענין אחר. דאם לא כן, למה לא מתו כל אותו שנה ממתן תורה עד הקמת המשכן, [אלא] כיון שלא רצה הקב"ה להמית אותן במתן תורה, אם כן נתבטלה המיתה, וכיון שנתבטלה המיתה, אם כן צריך להגרמת המיתה חטא אחר. ואם תאמר, אם כן לא הגיע להם עונש על הסתכלות בשכינה, שהרי היו מתים בלאו הכי מפני שחטאו בהקמת המשכן, אין זה קשיא, דזאת עבירה גררה העבירה בהקמת המשכן, כך יראה נכון ועיקר:

ואף על גב שמתו בשביל עונש אהרן, שהקב"ה משלם חטא האבות לבנים, יש לומר, דכמו שאצל הרשע כשאוחזין מעשה אבותם משלם להם הקב"ה מעשה אבותם (רש"י שמות כ, ה), כך בצדיק גמור, אם בנו עשה שום חטא משלם לו מעשה אביו אם הקב"ה רוצה שיביא חטא הצדיק על בנו, ואם לא חטא הבן כלל אין מביא על בנו חטא הצדיק, לכך צריך גם כן שיהיה חטא לבנים, וכאשר יש חטא לבנים אז יתוסף על זה חטא האבות ונענשו הבנים, ולפיכך חטא האבות וחטא הבנים גרם זה בודאי ביחד, וזה נכון:

ומה שפירש רש"י (פסוק ג) שאף קודם החטא היה השם יתברך אומר "ונקדש בכבודי" (שמות כט, מג), ואמר לו משה לאהרן 'אהרן, הייתי יודע שיתקדש הבית במיודעיו של מקום, אמרתי או בי או בך, עכשיו אני יודע שהם גדולים וכו', דמשמע שלא בשביל שום חטא מתו, אלא בשביל שיתקדש הבית על ידם (קושית הרא"ם), זה לא קשיא, דהכי קאמר, יודע הייתי שהבית יתקדש בשביל אחד מיודעיו שיעשה דבר שלא כהוגן – ויהיה נענש. ואף על גב שעדיין לא עשה אחד מהם החטא, ואם כן איך יבטיח הקב"ה שיהיה אחד מהם חוטא, שאם כן יהיה אותו האדם מוכרח להיות חוטא, אין זה קשיא, שכבר אמרו חז"ל (אבות פ"ג מט"ו) 'הכל צפוי והרשות נתונה', פירוש, שאף על גב שהקב"ה צופה העתידות כולם, מכל מקום אין האדם מוכרח במעשיו, אלא הרשות נתונה לו לעשות מה שירצה. וזה נמצא בכמה מקומות:

פסוק ג

וקבל שכר על שתיקתו. דאם לא כן, "וידום אהרן" למה לי, כי אחר שלא כתב שדיבר אהרן – בודאי שתק, ולמה צריך לומר "וידום אהרן", אלא לכך נכתב שקבל שכר על שתיקתו, שנתייחד עמו הדבור, מדה כנגד מדה, הוא שתק מן הדבור ונתייחד עמו הדבור. ומה שהפך רש"י הפירוש, היינו כדי לפרש לך משום כך "וידום אהרן" – כאשר שמע שבניו יראי שמים. וכן יש בפירוש במדרש רבות (ויק"ר יב, ב). אבל לא בשביל זה שאמר "בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד", שזה אין טעם לדמימה, רק מה שאמר משה שהם גדולים וחשובים ממני וממך, ואם כן צדיקים הם, לכך שתק:

שנתייחד עמו הדיבור. פירוש, שהדבר שדיבר הקב"ה לא דיבר רק לאהרן. אף על גב שממעטינן בכל הדברות שנאמרו למשה ולאהרן שלא נאמרו למשה ולאהרן ביחד, אלא למשה שיאמר לאהרן (רש"י לעיל א, א) ולא נתייחד הדבור לאהרן, נראה לי, שלא שמע הדבור אהרן רק משה בלבד, ו'נתייחד' אל אהרן, רוצה לומר שהיה הקב"ה מדבר כאילו היה אהרן נגדו, ואף על פי שלא שמע אהרן, נקרא 'נתייחד' לאהרן כאילו הקב"ה מדבר עם אהרן, ומשה היה שליח לומר הדברים לאהרן מה שצוה לו המקום. ומכל מקום כיון שדיבר אל משה ואהרן לנוכח להם, כאילו אהרן עמו, זהו חשיבות יותר. וכך פירש רש"י בפרשת קרח אצל "ויאמר ה' אל אהרן" (במדבר יח, א) :

פסוק ד

שלא לערבב השמחה. דאם לא כן, 'שאו את אחיכם וקברום' מיבעיא ליה, מאי "מאת פני הקדש", אלא הכי קאמר, העבר את המת מאת פני הקדש, כאדם שאמר העבר את המת מלפני הכלה (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר, איך נכנסו הלוים באהל מועד, ויש לומר, דעל ידי חכה גררו אותם לחוץ, ולא נכנסו לשם:

פסוק ה

בכתנותם של מתים. דאין לומר בכתנותם של נושאים, שאין זה עבודה שצריך כתונת או שום דבר לזה שיאמר "בכתנותם". ועוד, דלא נעשו כתונת ללוים[39] שיאמר בכתנותם:

פסוק ו

מכאן שהאבל אסור וכו'. דמאחר שאמר "אל תפרעו", ופירושו שאין אתם רשאים לגדל פרע, ממילא אחרים צריכים לגדל פרע, ואסורים בתספורת. אבל קשיא, מנא לן למידק שאבל אסור (לגדל פרע) [בתספורת], ואי סבירא ליה לרש"י דקרא למשרי תספורת לאהרן ולבניו אתא, והשתא הוי שפיר, אתם – אין אתם צריכים לפרוע, אבל אחר שלא פרע – חייב מיתה, אם כן יקשה דהא פירש (רש"י) בסמוך 'הא אם תעשו תמותו', אם כן סבירא ליה דקרא אתא לאזהורי לבני אהרן שלא יגדלו פרע, ולפיכך אמר 'אם תעשו תמותו', אם כן קשה מנא לן הא אחר שלא פרע חייב מיתה, דשמא קרא לא אתא רק לאסור לבני אהרן שלא יגדל פרע, אבל אחר (שפרע) [שהסתפר] לא עשה איסור:
ועוד, דבפרק אלו מגלחין (מו"ק כד.) קאמר 'אבל שלא פרע חייב מיתה, דכתיב "ולא תמותו", הא אחר שלא פרע חייב מיתה', ומנלן לומר כך, כיון דפירש (רש"י) "ולא תמותו" 'הא אם תעשו תמותו', אם כן פירוש הכתוב כך; שאם לא תפרעו אז לא תמותו, אבל אם תגדלו פרע – תמותו, ואם כן לא בא הכתוב לומר על אבל אחר שאם לא יגדל שער שימות, רק אתא לאהרן ולבניו גופייהו 'הא אם תעשו תמותו':

ויראה, דודאי הכתוב בא ללמד שאבל אסור בתספורת, שאם אבל אינו אסור בתספורת, רק בא ללמד שאהרן ובניו אסורים לגדל פרע, כיון דאין זה אבילות, דהרי אבל אחר מותר לספר, ואם כן אין זה אבילות מה שהוא מגדל פרע, ולמה יאסור להם, ואין לומר דלאו משום אבילות אסור, רק מטעם אחר, זה אינו, דהא כתיב "ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה", אם כן בשביל אבילות הוא דאסור, ולא בשביל אחריני כלל, ואם אבל מותר בתספורת, אם כן מאי אבילות הוא כשהוא מגדל פרע:

והא דקאמר בפרק אלו מגלחין (מו"ק כד.) אבל שלא פרע חייב מיתה, שנאמר "ולא תמותו", שמע מינה אחר שלא פרע חייב מיתה, ומנא לן דבר זה, דלמא קרא אתא שאם יפרעו הם חייבים מיתה, אבל אבל שלא פרע אינו חייב מיתה, דכבר אמרנו שבשביל שהוא אבילות אסרה תורה לבני אהרן, שלא רצה שיהא בהם אבילות, וכמו שאם לא היה פריעה אבילות לגמרי – אין סברא לאסור אותו לבני אהרן, כיון שאינו אבילות, הכי נמי אם אין האבילות כל כך חמור, שאינו חייב מיתה האבל עליו אם לא פרע, אין סברא שיהיה יותר חמור בבני אהרן, דלא הזהיר עליהם רק בשביל שהוא אבילות, ואם לא היה האבילות עצמו כל כך חמור, שיש בו דין מיתה אם לא פרע, אין לומר דיהיו חייבים מיתה בני אהרן אם פרעו, וזה נכון:

מכאן שצרתן של תלמידי חכמים מוטלת על הכל. והקשה מהרא"י, מנא לן, שמא משום דהמתים עצמן היו תלמידי חכמים, ולפיכך היה מוטל על ישראל, אבל צרת תלמידי חכמים, מנא לן שמוטל על ישראל, ותירץ מהרא"י, מדכתיב "ואחיכם", ולא כתב 'ואחיהם בית ישראל', שמע מינה 'של תלמידי חכמים' קאמר – שהם עדיין חיים, שצרתן מוטל על הכל:

פסוק ט

דרך שכרותו. דאם לא כן, "ושכר" למה לי, אלא **שדרך שכרותו** דוקא, לאפוקי אם נתן בו מים או שלא שתה רביעית בבת אחת – אינו חייב מיתה (כריתות יב ע"ב). והוי"ו של "ושכר" רוצה לומר "יין" סתם או "שכר" שהוא יין חזק המשכר, ואתא ללמוד שדוקא דרך שכרות אסרה תורה. ואילו לא כתב רק "יין", הווה אמינא אפילו שלא כדרך שכרות, ואילו כתב רק "שכר" הווה אמינא אף על גב דלא שתה אותו דרך שכרות חייב, דודאי "שכר" הוא מידי דמשכר, אף על גב דלא שתה אותו דרך שכרות, אבל השתא דכתב "יין" וכתב אחריו "ושכר", אתא לגלויי על "יין" שכתוב לפני זה, ורוצה לומר דלא חייב אלא אם שתה אותו דרך שכרות:

אין לי אלא בבואכם וכו'. הקשה הרא"ם, דמדברי רש"י משמע דחייב אביאה בלבד אף שלא עבד, ואילו בתורת כהנים שנו 'מניין שלא יהיה אלא בשעת עבודה כו'". וכן כתב הרמב"ם ז"ל (ביאת מקדש פ"א ה"א) 'כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו לכנוס לפנים מן המזבח, ואם נכנס ועבד עבודתו – חייב מיתה בידי שמים' עד כאן, ויש לתרץ, דרש"י לא בא לפרש חיוב של שתויי יין מתי הוא חייב, דודאי אינו חייב אלא אם כן עבד, אבל בא לפרש דאף במזבח של עולה – אף על גב דלא נכנס להיכל – חייב. וכך משמע אחר כך, שאמר (רש"י פסוק יא) 'כהנים בעבודתם במיתה ואין חכמים בהוראתן במיתה', אם כן מוכח מדברי רש"י דלא מחייב סתם שתויי יין אלא בעבודה:

שאם עבד עבודתו פסולה. ומשמע לפי זה דהכי פירושו; "יין ושכר אל תשת" כדי שיהיה הבדל בין עבודת הקדש ובין עבודה המחוללת, ואם שתה אין הבדל בין קדושה למחוללת, ועבודתו פסולה. וקשה לפי זה "בין הטהור ובין הטמא" דכתיב בקרא, דלא שייך לומר שאם שתה אין הבדל בין טהור ובין טמא, ונראה אלי, דדייק מדכתיב "ולהבדיל בין הקדש ובין החול", והוי ליה למכתב 'ובהבדיל בין הקודש ובין החול', כדכתיב "יין ושכר אל תשת בבואכם אל אהל מועד", אלא הכי קאמר קרא, "יין ושכר אל תשת בבואכם", ועל ידי שאינו שותה יין הוא מבדיל בין הקדש ובין החול, אבל אם שתה יין אין הבדל בין קדש ובין חול, והכל מחולל. והשתא לא קשיא תו "בין הטהור ובין הטמא", דודאי הא כפשוטו, ולא דרשו רק מדכתיב לשון אחר "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" ממה שכתוב למעלה, ויהיה "להבדיל בין הקודש ובין החול" משמש למעלה ומשמש למטה, כאילו כתיב "יין ושכר אל תשת בבואכם אל אהל מועד ולהבדיל בין הקדש ובין החול", 'ולהבדיל וכו' בין הטהור ובין הטמא':

ועוד נראה דהכי פירושו, שלכך לא ישתה יין כדי שיוכל להבדיל בין קודש ובין החול בין הטהור ובין הטמא, ואם יהיה שכור לא יוכל להבדיל, והשתא קשיא לן, דלכתוב "בין הטהור ובין הטמא" שהוא יותר חמור, דאם שימש בטומאה חייב מיתה, אבל "בין הקדש ובין החול" שאפילו הביא חולין לעזרה אינו חייב מיתה, אלא פירושו על כרחך שאם עבד בשכרות עבודתו פסולה, ויאמר הכתוב שלכך אסור שישתה יין שהרי עבודתו פסולה, ואם שתה יין לא יבדיל בין הטהור ובין הטמא שהוא במיתה, והשתא אף על גב שטומאה יותר חמורה – אין ודאי שישמש בטומאה, אבל זה עבודתו פסולה בודאי, ולכך כתב שניהם; שעבודתו מחוללת בודאי, ושמא יבוא שלא יבדיל בין טהור ובין טמא, ואין זה כזה:

פסוק יא

שאסור שכור בהוראה. ואף על גב שהוא מובן מעצמו, בא לפרש שהשכור אסור בהוראה, שלא תאמר שפירוש הכתוב כדי שיוכל להורות כראוי ולא יבא לידי טעות, אבל אם הורה אין כאן איסור משום שהורה בשכרות, לכך קאמר שאסור בהוראה, ואפילו ליכא למיחש לאיסור, כגון שהוא מורה איסור, אסור בשכרות:

פסוק יב

קחו את המנחה אף על גב שאתם אוננים. אין לומר שדייק רש"י דאם לא כן, פשיטא שיאכלו כמו שאר מנחות הכתובים בפרשת צו (לעיל ו, ז-ט), דזה אינו, דהא משום דהוא מנחת שעה ואין כיוצא בו לדורות – הוצרך לפרש בה שיאכלוה כמו שאר מנחות, כמו שכתב רש"י על "ואכלוהו מצות", אלא שדייק רש"י דכיון דכתיב בסוף הכתוב (פסוק יג) "כי כן צויתי", ופירש רש"י (שם) 'באנינות יאכלוהו', ולפיכך "קחו את המנחה" בא להגיד לך גם כן שיאכלוהו באנינות, כדמוכח סיפא דקרא דעל זה קאי. ואין לומר ד"כן צויתי" אתא שיאכלוה אף על גב שהיא לשעה ואינה לדורות, זה אינו, דודאי כיון שאמר "ואכלוה מצות" שכך נצטוה שיאכלוה לשעה אף על גב שאינה לדורות, למה הוצרך לומר "כי כן צויתי" לאכול את המנחה, ואין כאן תמיה, אלא פירוש הכתוב, אף על גב שאונן אסור בקדשים (זבחים קא ע"ב), ועתה אני מתיר לכם באנינות לאכול קדשים – והוא תמיה – "כי כן צויתי" מפי השם יתברך, וגזירת הכתוב הוא. ולא שייך זה אם נותנים למנחת שעה דין מנחת דורות, דזה אין חדוש, וזה פשוט:

פסוק יד

חזה התנופה של שלמי צבור. הקשה הרא"ם, למה לא כלל גם כן בזה זבחי שלמים של נחשון, כמו שכלל (רש"י פסוק יב) המנחה של נחשון ושל שמיני למילואים, ונראה לומר, דגבי מנחה שכתוב (פסוק יב) "קחו את המנחה", ולא פירש איזה מנחה, בודאי קאי על מנחת נחשון בן עמינדב גם כן, דסתמא כתיב "את המנחה", אבל חזה התנופה, כיון דלא כתיב בפירוש תנופה רק בשלמי ישראל, דכתיב (לעיל ט, כא) "ואת החזות ואת שוק הימין הניף אהרן תנופה לפני ה'", ובקרבן נחשון בן עמינדב לא כתיב תנופה, אין לפרש על קרבן נחשון בן עמינדב, כיון דלא כתיב תנופה גביה. ועוד יש לומר, דכיון שבא להתיר להם אנינות, הייתי אומר דוקא קרבן ישראל גלי לך, אבל לא קרבן נחשון, לכך צריך קרא. אבל קרא ד"חזה התנופה" לא איירי באנינות, דלא קאי עליה "כי כן צויתי" (פסוק יג), ובמנחה שאמר להם חדוש שיאכלו אותה באנינות, צריך לרבות מנחת נחשון, שלא תאמר מה דגלי גלי – דוקא מנחת שמיני יאכלו באנינות, אבל מנחת נחשון

לא, אבל חזה התנופה, שלא למדנו חדוש שאינו בשאר שלמים כלל, למה צריך לרבות שלמי נחשון, דמאי שנא שלמי נחשון משלמים אלו:

ובתורת כהנים קאמר "את המנחה" (פסוק יב) זו מנחת שמיני, "הנותרת" (שם) זו מנחת נחשון, ורש"י מפיק הכל מן סתם מנחה, ושמא דעת רש"י דסמיך אייתור של "הנותרת" דאתא לרבות מנחת נחשון. ואם תאמר, דילמא קרא לגופיה הוא דאתא, ואין לומר דלא צריך קרא, כיון שכבר כתב בפרשת צו (לעיל ו, ט) שלא הותר להם לאכול רק הנותרת, לא כולה, דזה אינו, דהא גבי "ואכלוה מצות" (פסוק יב) חזר וכתב כאן שלא תאמר כיון שהוא מנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות – הוצרך לפרש "ואכלוהו מצות" (רש"י פסוק יב), הכי נמי יש לומר כך (קושית הרא"ם), אין זה קשיא, דהא כבר הקטירו את הקומץ למזבח, כדכתיב (לעיל ט, יז) "ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה", ולמה צריך לומר "הנותרת", אלא ללמד על מנחת נחשון שיאכלוהו מצות הנותרת:

פסוק טז

שעיר מוספי ראש חודש היה. כדפירש רש"י לקמן (סוף פסוק יז) מדכתיב (שם) "ואותה נתן לכם לשאת עון העדה":

מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו. כך הוא בתורת כהנים, וכך היא הגירסא הנכונה בדברי רש"י, ומפני זה אמר (רש"י) 'כך היא בתורת כהנים', מפני שבגמרא פרק טבול יום (זבחים קא ע"ב) קאמר 'מפני מה נשרף זה ומפני מה מונחים אלו', ופירש רש"י שם בפרק טבול יום שדרש אותם שהיה להם לאכול החטאת מיד בו ביום, ולא היה להיות מונחת עד לערב. ולא רצה (כאן) לפרש רש"י כן לפי הפשט, מפני שקשה שאותה דרישה אין ענינו לשעיר של חטאת של ראש חדש אלא לשאר קרבנות, ומשמע מתוך הכתוב דכתיב "ואת שעיר החטאת דרוש דרש" דקאי אשעיר של ראש חדש, לפיכך הביא רש"י ראיה מן תורת כהנים, ששם הגירסא 'מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלים אלו', והשתא שתי השאלות הם על שעיר החטאת של ראש חדש; מפני מה נשרף זה של ראש חדש, ואי משום שאתם אוננים – למה אכלתם את אלו, והשתא שתי הדרשות הם תלויים בשעיר של ראש חדש. ומה שכתב הרא"ם שהוא שאלה אחת, למה נשרף זה וזה לא נשרף רק נאכל, דזה אינו, דשתי שאלות הם; למה נשרף זה, אם משום אנינות שאין לאכול חטאת (זבחים קא ע"ב), למה זה, הלא יש לכם לאכול באנינות, כי אנינות מותרת, וזה שאלה אחת. ולפי דבריכם, שאין אתם אוכלים באנינות, למה אכלתם שאר חטאת. וזה נקרא שתי שאלות; האחת לפי האמת, והשאלה השניה לפי דבריהם:

הפך פניו נגד הבנים כו'. דאם לא כן, כיון דכולם לפניו, מנא ידעינן שלא כעס על אהרן גם כן, שאם פירושו שפירט אותם בשמם בני אהרן, כל שכן קשה, למה כעס עליהם ולא כעס על אהרן שהוא עיקר:

אמר להם השיבוני על דברי. פירוש, דלא שייך "לאמור" אלא אחר "דבר", "וידבר ה' אל משה לאמור", כי הדבור הוא דבור הכללי, שאינו מורה על שום דבר, רק על דבור בלבד, לכך בא אחריו "לאמור" שהוא רוצה לומר אמירת הענין. אבל על "ויקצוף" לא שייך לשון "לאמור", לפיכך דרשו (תו"כ כאן) 'השיבוני וכו'. ועיין בפרשת "ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמור" (דברים ג, כג) :

פסוק יח

היה לכם לאכלה. פירוש, שאין פירושו שעדיין יאכלו אותה, כמו משמעות הכתוב "אכול תאכלו אותה", שכבר היתה נשרפת (פסוק טז), אלא '**היה לכם לאכלה**' ולא לשרוף אותה (כ"ה בראב"ם):

פסוק יט

אין דבור אלא לשון עז. לפי שהדבור הוא על ידי חיתוך הלשון בכח, לכך כל דבור הוא קשה, אבל האמירה היא רכה מפני שאין באמירה חתוך הלשון, רק לדבור שהוא חתוך הקול, והאמירה נעשה מעצמה על ידי צירוף וחבור האותיות, ולפיכך כשהוא רוצה לומר שהוא דיבר בכח הדבור ההוא - אמר לשון "וידבר אהרן", "וידבר העם באלקים ובמשה" (במדבר כא, ה), לפי שהוא עז. וכן "דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות" (בראשית מב, ל), ודבר זה פשוט. ומפני שלא כתב כאן אחריו מלת "לאמר", ובכל מקום כתיב אחר "וידבר" מלת "לאמר", או הוי למכתב 'ויאמר (אל) אהרן', דרשו (תו"כ כאן) כך, אבל לכתוב מלת "וידבר" בלבד לא אתא רק לדרשא, לומר שהיה קשה, כדלעיל:

שמא זרקתם דמה אוננים וכו'. ופירש הרא"ם, אף עך גב שהותר להם אכילת קדשים באנינות (רש"י פסוק יח), [ו]מכל שכן דעבודה, דהא כהן גדול מקריב אונן (הוריות יב ע"ב), ואינו אוכל באנינות (שם), ומכל שכן אלו שהותר להם (עבודה) [אכילה] שמותרים (באכילה) [בעבודה], הכי קאמר, שמא טעיתם, ובשביל זריקת דמה אוננים שרפתם אותו. ופירוש זה טעות הוא, דלא שייך לומר להם משה 'שמא טעיתם וחשבתם שזריקת אונן פסול בעבודה', דמה רצה בכך משה רבנו עליו השלום, דסוף סוף טעו, וכל השאלות ששאל להם - שאל לתקן מה ששרפו החטאת, לא שיאמר שמא טעיתם בזה וחשבתם כך וכך. ועוד, דאהרן למה השיב לו 'וכי הם הקריבו', דמשמע שאם הקריבו הם היה

אסור, והלא האמת הוא שאם הקריבו הם – כיון שהותר להם לאכול באנינות, מכל שכן עבודה לפי דעת הרא"ם. אלא ודאי עבודתו פסולה, כי העבודה חמורה מאכילה, שהרי בעל מום אוכל בקדשים (זבחים צח ע"ב) ופסול לעבודה (שם), ואם כן אין ללמוד מה אכילה החמורה, שאסורה לכהן גדול באנינות, הותרה לבני אהרן באנינות, עבודה הקלה – שהותרה לכהן גדול באנינות – אינו דין שהותרה לבני אהרן באנינות, דהא איכא למימר מה לאכילה שהותרה לבעל מום, תאמר בעבודה שאסורה לבעל מום, שמא אסור לבני אהרן גם כן. ועוד, דשעה מדורות לא ילפינן (מנחות נט.). ועוד, מה שכהן גדול מקריב אונן ואינו אוכל אונן, שאני עבודת כהן גדול שהוא משונה מעבודת הדיוט, שהרי משמש בשמונה בגדים (יומא עא ע"ב), ולפיכך עבודתו כשירה, אבל אכילתו – לא מצינו חילוק שהכהן גדול חלוק באכילה משאר כהנים, ולפיכך לענין אכילת קדשים הוי כמו שאר כהן. וזה פשוט [ד]לעולם לא הותר להם רק אכילה באנינות, ולא עבודה:

שמא זרקתם דמה אוננים. הקשה הרמב"ן, איך היה סובר שזרקו דמה אוננים, והלא הקרבת כל הקרבנות היה קודם שירד האש מן השמים, כדכתיב בקרא, ואחר כך ירד האש מן השמים, ואחר כך נכנסו בני אהרן להקטיר (לעיל י, א), ואיך סלקא דעתך שהיו בשעת זריקת הדם אוננים, ותירץ הרמב"ן, כי משה מפני רוב טרדתו עם השכינה, דאמר מר משה בהשכמה ירד, כדאיתא בפרק טבול יום (זבחים קא ע"ב), לא היה משה רואה מעשיהם, והיה סבור שמא מצאו דם השעיר הזה וזרקו אותו, עד כאן. ולא ידעתי מנין לו זה שהקרבת שעיר ראש חודש הזה שנשרף – היה קודם שירד האש מן השמים, דיש לומר דכל קרבנות היום היה קודם שירד האש מן השמים, וכן עולת התמיד, דכתיב (לעיל ט, יז) "מלבד עולת [הבקר]", שראוי שתקדים עולת התמיד בבקר, אבל עולת ראש חודש, דלא כתיב 'מלבד עולת החודש', מנין שהוא קודם מיתת בני אהרן, לא ידעתי מנין לו זה. ואין לומר שתדיר ואינו תדיר – תדיר קודם (זבחים פט.), זה אינו, דכאן כיון שקרבן של אהרן מלואים להתחנך אותם בעבודה, היה קרב לפני של ראש חודש, ולא כתיב "מלבד עולת החדש" כדכתיב בקרבן של ראש השנה (במדבר כט, ו), ולפיכך אני אומר שהיה קרבן היום קודם קרבן של אהרן, וקרבן אהרן הוא קודם קרבן מוסף, אף על גב דמוסף תדיר. וכן פרשנו בסוף פרשת צו (לעיל פ"ח אות א) :

ואם אכלתי חטאת היום בעיני ה'. תקן בזה, כי "ואכלתי היום" הוא 'אם אכלתי חטאת'. ואין לפרש "ואכלתי" לשון עתיד, שהרי היה שואל אותם למה [לא] אכלו אותו (פסוק יז), ולא שאל אותם לעתיד, והשתא צריך להיות התשובה גם כן מענין השאלה, 'אם אכלתי' כמו שאמרת. והשתא לא יקשה לך טעם המלה שהיא מלעיל כמו שהוא לעבר,

כי המלה היא לעבר. אף על גב שלא כתיב 'ואם אכלתי', אין זה קשיא, כי מלת 'אם' חסירה בלשון, שהרבה כיוצא בזה. וכן מה שפירש "הייטב בעיני ה'", כלומר בתמיה – וכי דבר זה ייטב בעיני ה', ואף על גב שלא מצאנו ה"א התמיה בפתח רק בשו"א (רש"י בראשית ד, ט), אלא אם יש אחר ה"א התמיה שו"א, בשביל שלא יתחברו שני שואי"ן יחד – בא ה"א התמיה בפת"ח, ולא זולת זה, ובשביל זה יש מדקדקים שסרו מדרך אמת, הוא דרך חכמים (זבחים קא.) ופירושם, פירשו המלה כי הה"א – ה"א הידיעה, ואכלתי חטאת שהיא טוב בעיני ה':

ואין דברים אלה רק דברי סרה לסור מדרך האמת, מראים עצמם שהם יודעים הלשון, ולסיבה זאת לא יביטו אל הענין רק אל המלה ותבניתה, וימשכו פירוש המלה בחבלי שוא אחר תמונת ודקדוק המלה, וכל זה לקיים הצורה והתבנית, ידמו בעצמם מי שלא פירש כך לא ידע בדקדוק הלשון כמו שידעו. ועתה בני אדם, ראו נא בשביל הנקוד הה"א בפת"ח ימשכו פירוש המלה, שאין טעם לפירוש זה "ואכלתי חטאת היום" שהיא טוב בעיני ה', דמה ענין זה לכאן שהחטאת טוב בעיני ה'. ויותר מזה, הלא האומן הזה, שאומנתו דקדוק הלשון, קלקל והשחית הלשון והדקדוק בפירוש זה, כי לא מצאנו לעולם ה"א הידיעה על פעל עתיד:

והנה שנוי הנקוד הוא בקלות, כמו שתראה שדרך ה"א התמיה להיות בשו"א[151] ויבוא בפת"ח כאשר יש שו"א אחריו[152], וכן ה"א הידיעה שהיא בפת"ח, משתנה הנקוד שלה לקמץ ולסגול. ואם יש טעם בכל אחד ואחד, סוף סוף אנו רואים שהנקוד מקבל שנוי, ושמא יש טעם גם כן כאן. והטעם שהוא ברור אלי, כי אחר ה"א – אות יו"ד שצריך להמשיך התנועה שתחתיה בעבור היו"ד הנחה שאחר היו"ד הנעה, ומפני זה מרחיב עליה התנועה לפניה בפתח כדי להמשיך היו"ד הנעה ביותר, ודבר זה פשוט. אבל להיות ה"א הידיעה בא על פעל עתיד – לא תמצא לעולם, כי הידיעה והעתיד סותרים זה את זה, שאם הוא עתיד – אינו ידוע. והנה דברי חכמים צדיקים, והמדקדקים כך – בור כרו ויחפרוהו, ובו נפלו, ולא יוכלו קום:

אבל אנינות לילה הוא מותר. ואם תאמר, אם כן למה לא המתינו עד לערב ואכלוה, וצריך לומר דאתיא כמאן דאמר מפני טומאה נשרף, אבל למאן דאמר מפני אנינות נשרף צריך לפרש "היום" בענין אחר, כלומר "היום" – חובת היום, שהוא שעיר ראש חודש, שהוא חובת היום:

אם שמעת בקדשי שעה וכו'. בגמרא (זבחים קא.) מוכח שזהו אליבא דמאן דאמר מפני אנינות נשרף, דלמאן דאמר מפני טומאה נשרף אין חילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות,

אלא כך פירושו, אם שמעת בלילה אין לך להקל ביום, ומה שלא המתינו עד הלילה – מפני טומאה שאירע בה. ונראה שרש"י מפרש פשט המקרא, ופשט המקרא יש לפרש דאנינות לילה מדרבנן, דכתיב "ואכלתי חטאת היום", היום אני אסור ולערב מותר, וזהו כמאן דאמר מפני טומאה נשרף, דלמאן דאמר מפני אנינות – למה לא הניחו אותו עד הערב, אלא מפני טומאה נשרף. ואף על גב דלמאן דאמר מפני טומאה נשרף – אין מחלק בין קדשי שעה לקדשי דורות, אלא בין קדשי שעה ובין קדשי דורות – ביום אסור ובלילה מותר, כיון שהכתוב משמע דבא לומר שיאכלו אותו באנינות ביום, כדפירש רש"י למעלה (פסוק יג) "כי כן צויתי" 'באנינות תאכלו אותה', ולפיכך פירש הכתוב גם כן 'אם שמעת בקדשי שעה לא שמעת בקדשי דורות' כמאן דאמר מפני אנינות נשרף בלילה, שאין אלו שני דברים סותרים, כי נוכל לומר דאנינות קדשי שעה לגמרי מותר – אף ביום, ואנינות לילה בקדשי דורות מותר. ולכך פירש רש"י פשטיה דקרא, במה דהכתוב מוכיח כך:

פסוק כ

הודה ולא בוש לומר. פירוש, שלא היה בוש שיהיה אומר 'לא שמעתי', אלא הודה ואמר 'שמעתי ושכחתי', וכן איתא בהדיא בגמרא בפרק טבול יום (זבחים קא ע"ב). ואין לפרש **הודה ולא בוש לומר** 'לא שמעתי', דמאי רבותא, דמאי יאמר, דאחר שהאמת הוא שלא שמע, וכי יאמר ההפך – 'שמעתי שאין הלכה כך', דאין רבותא שלא היה משנה ההלכה. בשלמא אם אמר 'שמעתי ושכחתי', זהו שלא היה בוש, שהיה לומר 'לא שמעתי', שאם היה אומר 'לא שמעתי' לא הוי משנה כלל ההלכה מן האמת אם אמר 'לא שמעתי בקדשי דורות רק שמעתי בקדשי שעה', והאמת כך הוא שלא שמע היתר בקדשי דורות, רק ההיתר בקדשי שעה שמע, ומכל מקום לא היה זה הודאה גם כן, שלא הודה ששמע איסור בקדשי דורות. אבל זה נקרא 'הודה ולא בוש', שאמר 'שמעתי שאסור בקדשי דורות ושכחתי', וזה פשוט:

פרק יא

פסוק א

שיאמר לאהרן. כמו שפירש רש"י בפרשת ויקרא (א, א) כי שלש עשרה דבורים נאמרו למשה ולאהרן, וכנגדם י"ג מיעוטים, למעט שלא לאהרן נאמרו, אלא למשה **שיאמר לאהרן** (כ"ה ברא"ם) :

לשון חיים. דאם לא כן, למה כתב "זאת החיה", לכתוב 'זאת הבהמה', דבה איירי קרא:

מלמד שמשה אחז וכו'. ויקרא רבה (יג, ד). וצריך ליתן טעם למה הראה משה לישראל את החיות הטהורות יותר מכל שאר דברים שבתורה, והטעם הוא מפני כי יש חיות טהורות וטמאות, ויש עופות טהורים וטמאים, ויש שרצים מטמאים ושאינם מטמאים, ולפיכך צריך להראותם בחוש העין כדי שיהיו בקי בהן. וכן פירש לקמן (רש"י פסוק מז) 'לא בלבד השונה, אלא צריך שיהא בקי בהן ובשמותם', ולא כשאר דברים בתורה, מפני (שאין) [שיש] כאן דבר והפכו, כמו בבהמות טהורות וטמאות, ועופות טהורות וטמאות, שרצים מטמאים ושאינם מטמאים, ולכך כתיב (פסוק מז) "להבדיל בין הטהור ובין הטמא", ולכך היה משה מראה לישראל. והשתא הוי שפיר הא דתניא בפרק הקומץ רבה (מנחות כט.) ג' דברים נתקשה משה עד שהראה לו הקב"ה באצבע; מנורה, שרצים, החודש, ויש אומרים אף הלכות שחיטה, התם לא חשיב רק דברים שנתקשה לו עד שהראהו הקב"ה באצבע, אבל בהמות הטהורות והטמאות לא הראה לישראל רק כדי ליתן הבדל בין טהורים ובין טמאים, וכדי שיהיה בקי בהן ובשמותיהן הראה משה לישראל, שצריך להראות לתלמידו לחוש העין, כדי שיהיה בקי בהן, אבל הקב"ה למשה לא היה מראה לו רק מה שנתקשה למשה, ואין בבהמות דבר שנתקשה למשה, ולפיכך לא היה צריך להראות למשה:

והא שדרשו בהקומץ רבה (שם) שהראה הקב"ה למשה שרצים, דכתיב (פסוק כט) "וזה לכם הטמא", אף על גב דיש לומר ד"זה לכם הטמא" יש לפרש שמשה הראה לישראל כמו דכתיב "זאת החיה אשר תאכלו", ומנא לן למדרש שהיה משה מתקשה (קושית הרא"ם), יש לומר, דסבירא לרז"ל דלא יתכן לומר גבי "וזה לכם הטמא" למדרש כך, בשלמא גבי "זאת החיה אשר תאכלו", דכתיב גם כן (פסוק ד) "את זה לא תאכלו", כתב ההיתר וגם האיסור, יש לפרש דאחז מכל מין ומין והראה לו ההיתר והאיסור, דהמראה לאדם דבר, צריך שיהיה מראה לו שתי הדברים, שבזה יודע לו הבדל גמור, אבל גבי "וזה לכם הטמא", דלא נזכר רק הטמא בלבד, דרשו רז"ל שהיה קשה לו עד שהראה לו הקב"ה באצבע השרצים. לכך נקט דווקא שרצים, כי שרצים לא כתב רק בשביל שהיה קשה לו שרצים בעצמם, לא שהיה מראה לו כדי שידע הבדל ביניהם. ומה שפירש רש"י שגם שרצים הראה לישראל, תרוייהו שמעינן, דכיון שהראה לישראל חיות טהורות וחיות טמאות, בודאי הראה לו גם כן שרצים המטמאים ושאינם מטמאים, דמאי שנא, ומכל מקום מדכתיב "וזה לכם הטמא", ולא כתיב שרצים שאינם מטמאים, צריך לומר שנתקשה משה בזה, כדלעיל:

ואם תאמר, בשלמא הנך מה שהראה משה לישראל, את השרצים הטהורות והטמאות,

וכן העופות, כדי שיודע להבדיל ביניהם, מפני שיש מהם טהורים, ויש מהם טמאים, אבל הג' דברים שנתקשה משה, דהיינו מנורה, שרצים, החודש, ויש אומרים אף שחיטה, מי קושי שלהם יותר מכל הדבר – עד שהראה לו הקב"ה את אלו, דע לך כי זה הוא דבר נפלא מאוד לחכמים בענין זה, והוא דבר עמוק, כי אלו דברים הם רחוקים מן הנבואה מפני שהם יוצאים מכלל מציאות העולם. וזה כי המנורה, מפני מדריגתה אשר היא עמוקה (המנורה), כמו שידוע בסוד המנורה שהיא למעלה מכל המציאות, והוא ידוע ממה שהיתה המנורה מקשה (שמות כה, לא), לפי שהיא מעולם האחדות, לכך היה מקשה שכל גופה אחת, ולפיכך נרמז בלשון "מקשה" כמה היתה קשה המנורה, ומפני זה לא היה יכול להשיג בהשגת הנבואה דבר זה, עד שהיה צריך להראות לו באצבע:

וכן השרצים, מפני שהן רחוקים מן מציאות העולם, בעבור שהם שרצים – רחוקים מאוד מאוד ממציאות העולם, כי האדם הוא עיקר מציאות העולם, והבהמות קרובים אל המציאות, אבל השרצים הם רחוקים מאד מאד מן המציאות, ולכך היה קשה ההשגה במראות הנבואה. כי משה ראה במראה הנבואה מציאות העולם וצורתו והקשרו, אבל דברים שהם יוצאים מן מציאות העולם הוא רחוק, והיה קשה. אמנם חילוק גדול יש בין המנורה ובין השרצים; מנורה קשה להשיג מפני גודל מדריגתה, ואילו השרצים – השגתם גדול מפני ריחוק שלהם מן מציאות עולם:

וההתחדשות הירח, הוא רחוק מן מציאות, כי חדוש הדבר אחר ההעדר, מפני שמתחדש ונולד – אינו מתחבר אל משך המציאות, וזה ידוע, כי 'חדוש' נקרא, וכל חדוש אחר שלא היה, ומפני זה נוטה מן המציאות, כיון שאין כאן מציאות נמשך, רק ההתחדשות, אחר שלא היה נמצא:

ויש אומרים השחיטה, כי השחיטה הוא המעדיר את הנמצא. וגם זה פשוט, כמו שההויה היא התחדשות אחר שלא נמצא, ומפני זה אינו מן המציאות, וכן השחיטה שהיא המצוה להעדיר הנמצא, אין זה מן המציאות, רק נוטה להעדר, והוצרך להראות לו בנבואה. כלל הדבר, כי המציאות שהוא נמצא כמו שהוא נמצא – כך נמצא בהשגת הנביא גם כן, ומה שהוא רחוק מן המציאות הוא רחוק גם כן מן הנבואה, והיה צריך להראות לו באצבע עד שידע. כלל הדבר, אלו שלשת דברים שנתקשה משה – מצד ריחוק השגה, לפי שהם רחוקים מן המציאות הנגלה. ופתח הכנס דברי חכמים הוא כמו שאמרתי:

וכאשר תבין עוד בחכמה מדריגת אלו הדברים, ומאיזה מדריגה נמצאים, תוכל להבין דבר זה. ולא תוכל להבין דבר זה אלא אם תדע תחלה מה הם הדברים שהם המציאות,

ואחר כך תבין הדברים שהם רחוקים מן המציאות. ומזה תדע כי המנורה היא עליונה במעלה על העולם, כי מעולם האחדות הוא. והשרצים הם רחוקים מן העולם, ויורה זה מה שהם שרצים, ובזה הצד השרצים רחוקים מן העולם – מצד החיצונות שבהם. והחודש מצד התחלה, אחר שלא היה, והוא חדוש. אמנם השחיטה היא להעדיר הנמצא, ואין ספק שאין דבר זה יש לו חבור אל המציאות, בעבור שהוא העדר הנמצא, ומפני זה הם רחוקים מן המציאות. נמצא שלשה דברים אלו אינם מתקשרים לגמרי ומתחברים עם המציאות; דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו, וזה חדוש הירח שהוא התחלת הויה. והמנורה הוא כמו תכלית וסוף, וזה למעלת המנורה, וידוע הוא דבר זה לנבונים. וזהו גם כן אינו עצם המציאות, בעבור שהוא סוף ותכלית כל המציאות. וכן השרצים, בעבור התרחקם מן עצם המציאות, כי הם שרצים בלבד. והשחיטה, שהוא העדר המציאות בעצמו. ולפיכך לא היו נמצאים למשה בנבואה, עד שהראה לו באצבע. ואלו דברים עוד יותר עמוקים מאוד, רק יש להפליא על חכמת חכמים מי שיבין את זה:

מלמד שהבהמה היא בכלל חיה. דכתיב "זאת החיה", ואמר אחר כך "מכל הבהמה". אף על גב ד"זאת החיה מכל הבהמה" משמע זאת החיה ממין הבהמה, ואם כן החיה בכלל הבהמה, ומנא לן שבהמה בכלל חיה (קושית הרא"ם), על כרחך פירוש הכתוב כך – זאת החיה מכל הבהמה, שהוא ממין החיה – אכול המפרסת וגו', דכיון דקרא (פסוק ג) איירי בבהמה "כל מפרסת פרסה מעלת גירה בבהמה אותה תאכלו", אם כן "זאת החיה" דכתיב הוא שם כולל אף לבהמה, ומפרש אחריו לא בכל חיה מדבר, אלא באותה שהוא מפרש. דאין לפרש 'זאת החיה ממין הבהמה', דאז החיה בכלל בהמה, דאם כן קרא איירי בחיה, וזה אינו, דבבהמה איירי:

פסוק ג

כתרגומו סדיקא. ומה שאמר אצל הגמל (ר' פסוק ד) "ופרסה איננה מפריס", ואף על גב שהגמל יש לו סדוק פרסה, כמו שפירש (רש"י) לקמן בפרשה אצל (ר' פסוק כו) "כל בהמה מפרסת פרסה ושסע אינה שוסעת", אין זה קשיא, דהכי פירושו, כי איננה מפריס לגמרי שתי פרסות, ולכך גבי גמל כתיב "איננה מפריס", ולשון זה שם התאר לבהמה, שלשון "אין" משמש על התאר ובבינוני, ורצה לומר שאינה מתוארת בשם פרסה, שאף על גב שיש לה סדוק פרסות – אינה מתוארת בשם "מפרסת פרסה", כי התאר בא כאשר יש בו התאר לגמרי, שלכך יתואר בו. שלא יתואר האדם שהוא לבן אם אינו לבן לגמרי, אף על גב שיש בו לובן. אבל באחרים נזכר תמיד לשון "לא", "ופרסה לא יפריס" (פסוקים

ד, ה), וזה ניכר וברור מאוד:

וכדי שלא תפרש "אינה מפרסת פרסה" שאין לה פרסה, הביא ראיה מן התרגום שתרגם 'סדיקא פרסתא'. ומפני שפירש כי "מפרסת פרסה" דסדיקא, הוצרך לפרש "ושוסעת שסע" דכתיב היינו שלגמרי סדוק, דאין לפרש שאינו משמע סדוק לגמרי, אף על גב דסדוק קצת אינו סימן טהרה, מה בכך, דיש לומר דהכתוב אומר שהיא סדוקה, וסתם סדוק – הוא לגמרי סדוק, ולפירוש רש"י לא יתכן, דהא סתם סדוק – אינו לגמרי, דהא "מפרסת פרסה" פירשו סדוק במקצת, ולפיכך אמר 'כתרגומו', שבלשון "ושוסעת שסע" רוצה לומר שהיא סדוק לגמרי, שהרי התרגום מתרגם 'ומטלפין טלפין', שמשמע לגמרי סדוק עד שהם שתי פרסות, ולפי זה פירש "ושוסעת שסע פרסות" רוצה לומר שמובדלין לגמרי פרסות של הבהמה. ומהשתא מה שהקשה הרא"ם, דמה מביא (רש"י) ראיה מן התרגום, שהרי לשון המקרא יותר מבואר מן התרגום, שהרי "ושוסעת שסע" משמע שסועה לגמרי, כמו "ושסע אותו בכנפיו" (לעיל א, יז), בודאי צריך הוא להביא ראיה, שלא תאמר כי בלשון "ושוסעת שסע" אינו משמע רק לשון סדוק בלבד, וזה לא יתכן לפירוש רש"י, והוצרך להביא ראיה מן המתרגם:

ובתרגום ירושלמי (כאן) יש 'ומטלפין טלפין וסדיקא סדיק', אינו חולק על זה, מפני שהירושלמי מפרש "מפרסת פרסה" כלומר שיש לו רבוי טלפים, ואינו משמע מזה שהם סדוקות לגמרי, לכך הוסיף 'וסדיקא סדיק', כלומר שהם סדוקות לגמרי, ואין חילוק כלל בין אונקלוס ובין הירושלמי, כיון ששניהם נכונים, כי כאשר כתוב בראשונה 'ומטלפין טלפין' פירושו שיש לו טלפין ואפילו אינו סדוקות לגמרי, וכאשר יכתוב אחריו 'וסדיקא סדוק' רוצה לומר סדוק לגמרי. ואם יכתוב בראשונה 'סדיקא פרסתא', אז פירושו שאינו סדוק לגמרי, וכאשר יכתוב אחריו 'מטלפין טלפין' רוצה לומר שהם שני טלפין לגמרי: **להתיר את השליל הנמצא בבהמה**. פירש רש"י בפרק בהמה המקשה (חולין סט.) שדי בהמה דרישא דקרא אבהמה דסיפא דקרא, ודרוש הכי בהמה [הנמצאת] בבהמה תאכלו:

פסוק ח

אמרת קל וחומר וכו'. והקשה הרמב"ן (פסוק ג), והלא אין מזהירין מן הדין (מכות יז ע"ב), ויש מפרשין דהא דאין מזהירין מן הדין כשאנו באין ללמוד עיקר הדין שלא ידענו כלל איסורו, אז אנו אומרים 'אין מזהירין מן הדין', אבל כאן דכבר ידענו איסור בהמה טמאה אם אין לה סימן טהרה, דכתיב (פסוק ג) "אותה תאכלו" גבי בהמה טהורה, ולא אחרת (רש"י שם), אם כן כל בהמה טמאה היא באיסור עשה (שם), וילפינן שפיר בקל וחומר, ולא אמרינן אין מזהירין מן הדין. וכן פירש בעל מגיד משנה (הלכות מאכלות

אסורות רפ"ב):

ואין זה נכון כלל, דסוף סוף מהיכי נילף אזהרה, דאדרבא, משמע אין מזהירין מן הדין, אבל איסור ודאי ילפינן שפיר מן הדין, ואם כן כל מקום שאנו אומרים 'אין מזהירין מן הדין' כבר ידענו שהוא אסור, ונילף קל וחומר לאזהרה. אלא אם נדחוק לומר דמילתא חדא ילפינן מן הדין בקל וחומר, ולא שני דברים, לכך כשאנו לומדין איסור עשה ממקום אחר – ילפינן האזהרה בקל וחומר, וכשאין לומדים האיסור ממקום אחר – ילפינן איסור דידיה בקל וחומר, ולא ילפינן בקל וחומר האזהרה, כי דבר זה אין לו טעם. גם לא נראה לחלק ולומר כיון דכתיב "אותה תאכל" דהוא איסור עשה (זבחים לד.), ילפינן האזהרה בקל וחומר, דכל זה אין סברא לומר כלל:

והרמב"ן פירש (פסוק ג), דזאת הברייתא (תו"כ פסוק ג) אינה מתורצת, והטעם שאסור בשאר בהמה טמאה, מפני שאמר הכתוב באיסור השפן (פסוק ה) שאינו מפריס פרסה, ובאיסור החזיר (פסוק ז) כי אינה מעלה גרה, אם כן כל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה – באיסור הזה ואין צריך לקל וחומר. ותימה לי, איך לא צריך לקל וחומר, דאם בשביל הטעם שאמר הכתוב בשפן שאינו [מפריס] פרסה, אם היה הכתוב אומר 'את השפן לא תאכל כי אינו מפריס פרסה' ולא היה אומר סימן טהרה שלו, שהוא מעלה גירה, היה אפשר לומר דכל מידי דאינו מפריס פרסה לא תאכלו, אבל הכתוב אומר (פסוק ה) "כי מעלה גירה הוא ופרסה לא יפריס", אם כן מנא לן שלא לאכול אותו שיש לו שני סימני טומאה, ועל כרחך צריך אתה לומר דכל שכן הוא, דאם אמר הכתוב שאין לאכול כל שיש לו סימן אחד טומאה, כל שכן היכי שאין לו סימן טהרה כלל, וכל סימנין שלו הם סימני טומאה, והדרא קושיין לדוכתיה:

לכך נראה, דברייתא מתורצא הוא ושפירא מאוד, דודאי כי אמרינן 'אין מזהירין מן הדין', היינו היכא שאנו באין ללמוד מגוף הדין, שהתורה אסרה בת בתו (להלן יח, י), אם אנו באים ללמוד בתו ממנה – אמרינן בזה 'אין מזהירין מן הדין', דשמא גזירת הכתוב הוא, ואין להזהיר מן הדין. אבל כשהתורה נתנה טעם לדבר, ואמרה תורה (פסוק ה) "ואת השפן כי מעלה גירה הוא ופרסה לא יפריס", בודאי ובבירור ילפינן שאם אין לה סימן (טומאה) [טהרה] כלל דיותר עדיף, דהא התורה נתנה טעם, ושפיר יליף ליה בקל וחומר. ובטעם לא שייך 'אין מזהירין', ואדרבה, כאשר אינו נותן טעם אמרינן ש'אין מזהירין מן הדין', דיש טעם אחר בלמד ואין ללמוד ממנו, אבל במקום שנותן טעם – מן הטעם יש ללמוד שפיר, וזה נכון בודאי למדקדק:

לא תגעו ברגל. לפי שמוזהרין ישראל להביא קרבנות ברגל, לכך אסר הכתוב ברגל דווקא:

פסוק יא

לאסור את עירוביהן. אם יש בהן בנותן טעם. והא דתניא בתורת כהנים 'כמה יהא בו ויהא אסור, עשר זוז ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל בגרב שמחזיק סאתים, רבי יודא אומר רביעית בסאתיים, רבי אמי אמר אחד בשש עשר, עד כאן, על כרחך ציר דג טמא שאני, דמפני שהציר חריף נותן טעם הרבה, לכך אפילו לא הוי רק מעט בגרב – נקרא שיש בו טעם ציר. ובהא פליגי תנאי; למר, טעם הוי בהכי, ולמר – בהכי, ולעולם השיעור הוא בנותן טעם:

לרבות יבחושין שסננן. פירוש, אף על גב דקרא לא אסר אלא שרצים הגדילים בימים ובנחלים, ולא שבבורות וכלים, שהשרצים הגדלים בהם מותרים (חולין סו ע"ב), אפילו הכי אם סיננו אותן, ופירשו מן המים על גבי כלי או על שאר דבר, הם אסורים (חולין סוף סז.). ומפני שאמר הכתוב "מבשרם לא תאכלו", ולא הוי צריך למכתב "ואת נבלתם תשקצו", לא בא אלא לרבות יבוחשין שסננן (כ"ה ברא"ם) :

פסוק יב

מה תלמוד לומר כו'. פירוש, שהרי כבר כתיב (פסוק י) "כל שאין לו סנפיר וקשקשת וגו'", מה תלמוד לומר "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת", אלא וכו'. ואם תאמר, לשתוק קרא מ"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים", ונילף מקרא קמא "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים", ומשמע מדכתיב "במים בימים ובנחלים" שאם היו לו במים, אף על גב דהשירן – מותר, ואין זה קשיא כלל, ד"מים וימים ובנחלים" לא להכי הוא דאתא, דאי להכי הוא דאתא, אם כן לכתוב "במים" ולא לכתוב "בימים ובנחלים", אלא לומר לך דווקא בימים ובנחלים אי אית להו סימנים יאכל, אי לית להו סימנים לא יאכל, אבל בכלים, אפילו אי לית להו סימנים תאכל (חולין סו ע"ב). ומהשתא, לא נוכל למילף דאם השירן דהוא טהור, דשמא אפילו השירן טמא, והא דכתיב "בימים ובנחלים", הכי פירושו, "בימים ובנחלים" אי לית ליה לא תאכל, אבל בכלים, אפילו לית ליה אכול (כ"ה ברא"ם):

ואם תאמר, סוף סוף לא לכתוב רק "בימים ובנחלים", ולא לכתב "במים", אלא לכך כתב "במים" ללמוד שכל שיש לו שני סימנים במים – אכול, אף על גב דהשירן, ואם כן מקרא קמא נפקא היכא דהשירן, ואין זה קשיא גם כן, דמן "בימים ובנחלים" לא הוי מרבינן לאסור היכא שאין לו סנפיר [וקשקשת] רק ימים ונחלים המושכים מים, אבל חריצים

ונעיצים הנובעים – לא, אתא קרא "במים" לרבות הנובעים, כדאיתא בהדיא בחולין (סוף סו ע"ב) מכח כלל ופרט [וכלל], שגם כן הם באיסור אם אין להם סנפיר וקשקשת, ולפיכך הוצרך קרא בתרא (כאן) "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים" ללמוד היכא דהשירן מותר:

פסוק יג

תלמוד לומר לא תאכלום. כך הגירסא בדברי רש"י. אף על גב דהאי קרא לקמן (פסוק מב) בשרצים, הכי פירושו, דגבי שרצים כתיב "לא תאכלום", ומדכתיב "לא תאכלום" במ"ם, ולא כתיב 'לא תאכלו', פירושו דקרא לא תאכלו אותם בעצמם, שאוכל האיסור, אבל הנאה – לא. ומאחר דשרצים מותרים בהנאה, וגבי שרצים נמי כתיב (ר' פסוק מא) "לא יאכל(ו)", ועל כרחך פירושו לחייב המאכילם (רש"י שם), ויש לנו לומר דגם עופות מותרים בהנאה, ויש לאוקמי קרא דכתיב "לא יאכלו" לחייב את המאכילו לקטנים, כמו גבי שרצים. דמהשתא יהיה שוה, דכל אשר יש לנו להשוות שרצים טמאים ועופות טומאים – יש להם לעשות:

ואם גרסינן "לא תאכלו", דהוא במשנה תורה בעופות (דברים יד, יב), נמי לא קשה מידי, כי מה שהקשה הרא"ם דמה בכך, כיון דגלי קרא בחד זימנא דאסור אף בהנאה, מדכתיב (כאן) "לא יאכלו"[104], אם כן מה בכך, אף על גב דכתיב "לא תאכלו", כבר ילפינן איסור הנאה, ותו לא צריך, אין זה סברא כלל, דודאי גבי חמץ שדרש תנא דבי חזקיה לאיסור הנאה (פסחים כא ע"ב), אף על גב דכתיב בכמה דוכתיה (דברים טז, ג) "לא תאכל", משום דקרא סמך דהך אכילה – איסור הנאה, מדכתיב (שמות יג, ג) "לא יאכל", וכל מקום שכתיב "לא תאכל" מפרשינן גם כן איסור הנאה. אבל כאן ליכא למימר דהכתוב סומך על מה שנאמר בפרשת שמיני (כאן), דהרי במשנה תורה (דברים יד, ג-כא) חוזר ושונה כל הפרשה הזאת, וכתב (דברים יד, יב) "לא תאכל", והרי משנה תורה תמיד לאסופי אתא (חולין סג ע"ב), ולא למעט, ואיך יתכן זה שיזכיר בפרשה זאת איסור אכילה והנאה, ובמשנה תורה – שהיא לאסופי – לא יאמר רק איסור אכילה, ודבר זה לא יתכן כלל. והכי אמרינן בפרק אלו טריפות (חולין סוף סג.) גבי "ראה" ו"דאה" אחת היא, מכדי משנה תורה לאסופי אתא, ועיין לקמן בפרשת ראה (דברים יד, יג). אבל אם נאמר ד"לא יאכל" לחייב על המאכיל לאחר, לא קשיא דלמה לא נכתוב זה במשנה תורה, דזה הדבר שאסור להאכיל לקטנים מלתא בפני עצמו, ובהא לא איירי במשנה תורה, ולא תליא בהא מלתא דשרצים, שהרי מה שאסר להאכיל לקטנים – הוא הדין בכל שאר איסור בעולם, כמו שנתבאר בפרשת אמור, ולפיכך (לא) הוי שפיר, אבל אם

נאמר שאסר בהנאה, כיון דמשנה תורה לאסופי, הוי ליה למכתב שם אסור הנאה, ואין לומר דסמיך אהך קרא:

פסוק כג

שאם יש לו חמש וכו'. דאם לא כן, "וכל שרץ העוף" למה לי, הרי כבר כתיב (פסוק כ) "כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם וכו'". וקשה, דילמא ללמוד אם יש לו שנים שיהא טהור, ויראה דודאי לשנים לא צריך קרא, דלא קאמר קרא (פסוק כ) אלא "הולך על ארבע", ולא על שנים, אבל לחמש צריך קרא, דהא ארבע בכלל חמש, ולפיכך צריך קרא למעוטי שאם יש לו חמש שהוא טהור:

פסוק כד

האמורים למטה בענין. ולא על האמורים למעלה, דהיינו עופות ושרצים, דהא כתיב בהדיא (פסוק כו) "לכל הבהמה", אם כן בבהמה לחוד איירי קרא:

בנגיעתם יש טומאה. ולא שהוא חייב או מצוה לטמא להם, אלא ש**בנגיעתם יש טומאה** (כ"ה ברא"ם):

פסוק כה

כל מקום שיש בו משא חמורה וכו'. אף על גב דכן כתיב בפירוש בכתוב, נראה שרוצה לומר, שלא תאמר שאינה חמורה, רק כי סתם נושא – נוגע אותו בבגדיו, כדכתיב (חגי ב, יב) "הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו", ולפיכך הוא טעון כבוס בגדים, דעל ידי שנושא אותו נוגע בבגדיו גם כן, דזה אינו, אלא שהוא חמור ממגע, וטעון כבוס בגדים אף על גב דלא נגע בבגדיו, דאם לא כן, מאי צריך ללמדינו, פשיטא אם נגע בבגדיו טעון כבוס בגדים. והרמב"ן ז"ל (פסוק כח) פירש כך פשטיה דקרא, מפני כי הנוגע נוגע בנחת, ואין בגדיו מסייעים, אבל הנושא, ברוב פעמים מכביד עליו המשא, עד שבגדיו מסייעים גם כן. ואם שדעת הרמב"ן שכיון שהרוב כך הוא – אפילו היכא שלא סייעו נמי טעון כיבוס בגדים, דעת רש"י אינו כך ללכת אחר הרוב, ופשוט. והרא"ם פירש שלא נלמוד קל וחומר מנושא, מה משא – דאין טומאתו מרובה, דהא שרצים מטמאים במגע ולא מטמאים במשא (כלים פ"א מ"א), וכן בקרי (שם), אפילו הכי במקום שמטמא במשא טעון כבוס בגדים, נוגע – שהוא מרובה, לא כל שכן שיהא טעון כבוס, על זה קאמר דמשא חמור דטעון כבוס בגדים, אבל מגע אינו טעון כבוס בגדים, ולכך קאמר 'בכל מקום', משמע דמשא חמור דטעון כבוס, ואי ילפינן קל וחומר דמגע נמי טעון כבוס, אם כן לא משתמיט תנא בשום דוכתא לומר דמגע טעון כבוס:

פסוק כו

כגון גמל וכו'. אף על גב דלעיל גבי גמל כתיב (פסוק ד) דהוא אינו מפריס פרסה, היינו שאינו מפריס פרסה לגמרי עד שיהא נראה כשני טלפים, ועיין (אות ה):

כאן למדך כו'. והא דחילק אותו הכתוב לשתי פרשיות, ולא כתב סתמא 'וכי ימות מן הבהמה וכו', היינו ליתן חילוק בין בהמה לבהמה, דשחיטת בהמה טמאה אינה מטהרה מן נבילה, אבל שחיטת בהמה טהורה מטהרה מנבילה (זבחים סט ע"ב), ולפיכך כתיב גבי בהמה טהורה (פסוק לט) "וכי ימות", מיתה דוקא, אבל שחיטה מטהרה מן נבילה. אבל בהמה טמאה, בין מיתה, בין שחיטה, אינה מטהרה מן נבילה, ולפיכך כתיב (פסוק כה) "וכל הנושא מנבלתם", אף על גב דנעשה שחיטה:

פסוק לב

ואף לאחר טבילה כו'. פירוש, דפשטיה משמע "במים יובא וטמא", מפני המים הוא טמא, וזה לא יתכן, דאינו טמא מפני המים, שכבר הוא טמא, אלא רבותא קאמר, דאף לאחר שטבל במים – "וטמא עד הערב" (כ"ה ברא"ם):

פסוק לג

אין כלי חרס מקבל טומאה אלא מאוירו. דהא כתיב "אל תוכו". ואם תאמר, מנא לן דמאוירו מטמא, שמא לא יטמא אלא מתוכו בנגיעת הכלי, בפרק קמא דחולין (סוף כד ע"ב) מקשה זה, ומתרץ התם, נאמר "תוכו" ליטמא, שיקבל הכלי טומאה, דכתיב "וכל כלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו", ונאמר "תוכו" לטמא, שמטמא הכלי חרס אחרים, דכתיב "כל אשר בתוכו יטמא", מה "תוכו" האמור שמטמא כלי חרס, אף על גב דמה שבתוכו לא נגע בכלי חרס – טמא מה שבתוכו, דהתורה העידה על כלי חרס שמטמא מה שבתוכו אפילו מלא חרדל, דכתיב "כל אשר בתוכו יטמא". והשתא על כרחך החרדל הזה מאוירו הוא שנטמא, דאין לומר מפני שנגע החרדל לכלי, אם כן לא יטמא אלא הנוגע בדופן הכלי, ולמה יטמא הכל. דלא מצינו רק שני לחולין, ושלישי לתרומה, ורביעי בקדש, אבל שיטמא עד מאה – זה אינו. ועוד, דאין אוכל מטמא אוכל (פסחים יד.). ואם כן, על כרחך כל החרדל כאחד נטמא מאוירו, אף "תוכו" האמור לטמא, שמקבל הכלי טומאה, אף על גב שלא נגע. ואף על גב ד"תוכו" (השני) מצריך צריכי לגופיה, ללמוד שמטמא מה שבתוכו, ואיך נלמוד גזירה שוה, מתרץ התם דמיותר הוא, דלא הוה ליה למכתב רק 'וכי יפול אל תוך כלי חרס', מאי "תוכו", לדרשא אתיא:

הכלי חוזר וכו'. לא שהכלי מלא טומאה מן השרץ, דאם כן למה נתמעטו כלים דלקמן (רש"י פסוק לד), אלא שמקבלין טומאה מן הכלי, ואין כלי מטמא כלי:

פסוק לד

מוסב על מקרא העליון. ולא קאי על "ואותו תשבורו" דסמיך ליה, דלא שייך ליה כלל (כ"ה ברא"ם) :

כל אשר באו עליו מים והוא בתוך כלי הטמא. פירוש, דאין "אשר יבוא עליו מים יטמא" שכל אוכל שיבוא עליו מים יטמא כמשמעות הכתוב, אלא פירושו 'והוא בתוך כלי הטמא'. ומה שאמר 'והוא בתוך כלי חרס הטמא', אין רוצה לומר דהמים באו עליו – והאוכל הוא בתוך כלי הטמא, דהא אפילו באו עליו מים קודם לכן – כשבא אחר כך לכלי טמא – טמאים, אלא רוצה לומר דהכתוב מחובר למעלה "מכל האוכל אשר יאכל" אשר באו עליו מים כבר, והוא בתוך כלי חרס הטמא, כדכתיב (פסוק לג) "כל אשר בתוכו":

ואפילו נגוב. דהא כתיב "אשר יבוא עליו מים", ולא כתיב 'אשר יש עליו מים', דהוי משמע דוקא יש עליו עדיין מים, אבל מדכתיב "אשר יבוא" משמע אפילו אינו עדיין עליו:

שכך יש לדרוש. דאין לומר דקרא אתיא שהמשקין מקבלים טומאה מן הכלי, דהוי למכתב 'ומכל משקה אשר ישתה', כמו שכתב "מכל האוכל", דמאי שנא גבי אוכל כתיב "מכל האוכל אשר יאכל" וגבי משקה כתיב "וכל משקה" ולא 'ומכל משקה אשר ישתה', אלא "וכל משקה אשר ישתה" קאי על לפני זה, דכתיב "אשר יבוא עליו מים יטמא", ואמר הכתוב כמו שאם בא מים עליו מכשירין, הכי נמי מכשיר כל משקה:

אוכלין ומשקין מטמאין. אף על גב דקרא לא איירי בטומאת משקין, והא דכתיב "וכל משקה" רוצה לומר שמשקין מכשירין האוכלין ולקבל טומאה, מכל מקום אין המקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג.), ודרשינן גם כן שמשקין מקבלין טומאה מכלי חרס:

אלא אם כן יש בו כביצה. ואף על גב דקרא איירי בקבלת טומאה, כמו שפירש רש"י למעלה 'ועוד למדו שאין ולד הטומאה כו", ואם כן בקבלת טומאה איירי, לא ליטמא אחרים, הכי פירושו "מכל האוכל אשר יאכל יטמא", דהוא מקבל טומאה לגמרי – אפילו לטמא אחרים, אבל פחות מכביצה, אף על גב דמקבל טומאה, אינו מקבל טומאה לטמא אחרים פחות מכביצה. והא דלא אמרינן דאפילו לקבל טומאה בעי כביצה, כפשטיה דקרא דאיירי בקבלת טומאה, לפי שדרשו בתורת כהנים (כאן) אבל יטמא אפילו פחות מכביצה, פירוש, דהוי למכתב 'מכל אשר יאכל', מאי "אוכל אשר יאכל", אלא ללמוד דכל אוכל מקבל טומאה, רק דנקרא שם "אוכל", אף על גב דאין כאן כביצה. ואיפכא ליכא למימר, לומר "אוכל" ללמד שיטמא אחר פחות מכביצה, היינו מפני דיותר יש

לאוקמי קרא דקבלת טומאה [לא] צריך כביצה, דיותר מקבל טומאה משהוא מטמא אחר, דלא צריך כביצה לקבלת טומאה, ולטמא אחר צריך כביצה. ועוד, ד"מכל האוכל" יש לאוקמי בקבלת טומאה, דהוא קודם, ו"אשר יאכל" יש לאוקמי לטמא אחרים אחר כך:

פסוק לה

כלים המטלטלים. פירש רש"י 'מטלטלים', דאי הוי מחובר לקרקע הוי כקרקע (שבת פא.), ואינו מקבל טומאה, כך דעת רש"י. אבל הרמב"ם כתב בפירוש המשניות ממסכת כלים (ספ"ה) 'שכל הכלים המחוברים בארץ טהורים, חוץ מתנור וכירים שפירש הכתוב, [אולם] חוץ מאלה – השורש אצלנו כל המחובר בקרקע כקרקע דמי', עד כאן דברי הרמב"ם. ובאמת יש משניות הרבה דכירה מטמא אף על גב דמחובר בארץ. דתנן בפרק ששי (כלים מ"א) 'ג' פטפוטים בארץ וחברן בטיט להיות שופת עליהן הקדירה – טמאה. קבע ג' מסמרים בארץ טהורה', דמשמע דכהאי גוונא בפטפוטים טמאה, אף על גב דמסתמא בודאי יש חבור לארץ, דאיך יקבע מסמר בלא חבור בארץ. ועוד תניא בתוספתא (כלים פ"ה מ"א) 'ג' פטפוטים שנתנו בארץ וחברן בטיט – טמאה, ורבי יודא מטהר עד שיחבר זה לזה בטיט', משמע דתנא קמא איירי שחברן בארץ בטיט, ואפילו הכי טמא לתנא קמא. ואם כן אי אמרינן דכל המחובר לקרקע כקרקע – לא הוי מקבל טומאה. ועוד, דתניא (שם) 'ג' אבנים שחברן זו לזו ולא חברן לקרקע, חברן לקרקע ולא חברן זו לזו, טמאים'. והרי אותן שחברן לקרקע אי אפשר לטלטל אותם כלל, ואפילו הכי טמאים משום כירה:

ויותר צריך לי עיון, שהרמב"ם פירש שהוא גזירת הכתוב, מנין זה, דלמה לא נאמר כיון שיש לתנור וכיריים בית קבול – שמקבל הקדירה – טמא, אף על גב שמחובר בארץ, וכן כל כלי אם יש לו בית קבול, והוא מחובר בארץ – טמא, כיון שלא ביטל אותו אצל הארץ, וכך נראה:

פסוק לו

ועוד יש לך ללמוד. דעל כרחך תרוייהו משתמעי מהך קרא, דעל כרחך קרא אתא שלא יטמא, מדכתיב "אך מעין ובור מקוה מים", משמע דקרא אדלעיל קאי, דכתיב (פסוק לה) "וכי יפול מנבלתם יטמא", שרוצה לומר שאם נפל שרץ על אוכלין יטמא, וקאמר על זה שאם נפל במעיין ובור מקוה מים יהיה טהור, ולא יטמא, שאם רוצה לומר שטהור יהיה בו הטובל מטומאתו, איך שייך לומר בזה לשון "אך", דהרי מלתא בפני עצמו הוא. ועוד, דהוי למכתב 'אך במעיין ובור יהיה טהור', מאי "מעיין ובור יהיה טהור", אלא

רוצה לומר שלא יקבלו טומאה. ולהא לחודא לא אתיא – שלא יהיה מקבל טומאה, דאם כן לכתוב 'אך מעיין ובור לא יטמא', מאי "יהיה טהור", אלא רוצה לומר שטהור בו הטובל:

קל וחומר וכו'. והקשה עליו הרא"ם, דהרי יש להשיב עליו – מי חטאת יוכיחו, דמטהרין ואין מצילין, ולא עוד, אלא שמטמאים. דאין זה פירכא, דהתם מה שמטהרין היינו עם הטבילה, לפיכך לא יוכלו להציל בלא טבילה, אבל מעיין דמטהר בלחוד, הווה אמינא דיציל בלחוד מכח קל וחומר. אבל אי איכא להקשות – הא איכא להקשות, מה לטהרת מקוה שאין הטומאה מחובר לו, וכבר פירשה הימנו, אבל טומאה שבאה במים, הטומאה מחוברת לו, מנא לן שיטהר, דאיך נלמוד טומאה בחיבורין מטומאה שלא בחבורין. אבל בתורת כהנים בענין אחר למדו, דאמר התם, הואיל והארץ מטהרת טמאים, כי זרעים שהשרישו טהורים, ומים מטהרים גם כן, מה זרעים מטהרים ומצילים, דבר שהוא מחובר לארץ לא מקבל טומאה (נדרים עו.), אף מים יציל שלא יקבל טומאה, לכך קאמר "והנוגע וגו'", ודברי רז"ל הם נכונים:

פסוק לז

טהור הוא למדך הכתוב וכו'. ואם תאמר, פשיטא, כיון דגלי קרא (ר' פסוק לח) "וכי יותן מים על זרע טמא", שומע אני שאם לא נתן מים על זרע – טהור, ולמה צריך לכתוב שאם לא נתן מים על זרע טהור, והרי לעיל כתיב (ר' פסוק לד) "וכי יתן וגו' מכל האוכל אשר יבא עליו מים טמא", ולא כתב שאם לא נתן עליו מים טהור, מיהא יש ליישב דלא דמי, דגבי שרץ כתיב טומאה (פסוק כט) "וזה לכם הטמא וכו'", ואם כן צריך למכתב "וכי יפול מנבלתם טהור הוא", לומר שהוא טהור, שלא תאמר שהשרץ מטמא האוכלים כמו שהשרץ מטמא את האדם, ולא שייך שם הכשר כלל. אבל לעיל (פסוק לד) איירי בכלי חרס, ולא כתב שום טומאה בכלי חרס, ולא הוצרך למכתב רק הטומאה, שאם בא מים על זרע – טמא. אבל גבי שרץ לכתוב "וכי יותן מים על זרע טמא", דלמה צריך למכתב כך, כיון דכבר כתב (פסוק כט) שהשרץ מטמא, פשיטא שאם יותן מים על זרע שיטמא, והיה צריך לפרש "כי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם" לדיוקא אתא, שאם יותן מים על זרע דווקא יטמא, ואם לא יותן – לא יטמא, ודרך הכתוב לכתוב בפירוש, ולא על ידי דיוק. ולפיכך כתב "וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע טהור":

ומה שהוצרך למכתב "וכי יותן מים על זרע", היינו שלא תאמר דהא דכתיב "וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע שהוא טהור" אפילו נתן מים עליו גם כן טהור. אף על גב דלעיל גבי כלי חרס (פסוק לד) אם נתן עליו מים – טמא, כל שכן גבי שרץ גופיה דטמא אם

נתן מים על זרע, זה לא קשה, דלקמן נפרש דקרא איירי לעיל "מכל אוכל אשר יטמא" במת, וכן אמרו בפרק שני דחולין (ריש לו ע"ב). אי נמי, דמלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, והכי נמי מתרץ בגמרא בפסחים בפרק קמא (יח ע"ב) כהאי גוונא על ענין אחר. וכל זה לפי פשוטו:

אבל בודאי האי קרא "וכי יפול מנבלתו עליו" נדרש בתורת כהנים (כאן), שאם יותן מים על זרע זרוע טהור, שאין מים מכשיר במחובר. וכך יתפרש, וכי יפול מנבלתם על כל זרע שהיה זרוע, אפילו בא מים עליו כשהיה זרוע, ובתלוש נפל מנבלתם עליו, טהור הוא. אבל כי יותן מים על זרע בתלוש, טמא. ואין להקשות, פשיטא במחובר דאינו מכשיר, דאי במחובר מכשיר – לא תמצא זרעים שלא יהיו מוכשרים, דאין זה קשיא כלל, דודאי מצאנו הרבה זרעים שלא באו מים עליהם, כגון שהוא משקה העפר ונבלע בקרקע, ויונק השורש מן ליחות העפר, אבל אין מים באים על זרע. ועוד, דאין מים מכשירין הזרעים אלא אם כן ניחא ליה (מכשירין פ"א מ"א), וזה בודאי כשהזרעים של אדם, אבל זרעים של הפקר, שאין להם בעלים, לא שייך לומר דניחא ליה, דלמאן ניחא, ואיכא לאוקמי קרא בזרעים שלא היו להם בעלים מתחלה, ושייך שפיר "וכי יותן מים על זרע":

ומה שפירש רש"י למעלה (סוף פסוק לד) שאם במחובר מכשיר, לא תמצא זרעים שלא יוכשרו, דודאי באו מים עליהם, זהו לפי פשט המקרא דאיירי בכל זרעים, אף שהיו להם בעלים, ואפילו הכי כתיב "וכי יותן מים על זרע", ואי במחובר מכשיר – לא תמצא זרעים שלא יוכשרו. ודרך רש"י לפרש המקרא לפי פשוטו, ולפי פשט המקרא אין צריך קרא דבמחובר אין הכשר, ולפיכך לפי פשט הכתוב "וכי יפול מנבלתם עליו" לא צריך קרא ללמוד דבמחובר אין הכשר, ולפיכך פירש לפי פשט המקרא דאתא ללמוד שאם נפל עליו קודם שבאו עליו מים דטהור הוא, כמו שאמרנו למעלה. אבל בתורת כהנים, דהוא מדרש חכמים, נדרש שפיר דבא ללמוד דאין הכשר במחובר:

ואם תאמר, למה הוצרך למכתב "וכי יותן מים על זרע", והלא כבר כתיב לעיל (פסוק לד) "מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים", כבר פריך זה בפרק שני דחולין (סוף לו.), ומשני חד למת וחד לשרץ, קרא דלעיל דכתב "מכל האוכל אשר יבא עליו מים" אתיא למת, והך קרא אתא לשרץ. אף על גב דקרא (פסוק לד) בשרץ כתיב, אם אינו ענין לשרץ, תניהו למת (רש"י חולין ריש לו ע"ב). וצריכי תרי קראי, דאי כתב מת, הווה אמינא במת בעי הכשר משום דמטמא בכזית (נזיר מט ע"ב), אבל שרץ דמטמא בכעדשה (חגיגה יא.) אימא לא לבעי הכשר, קא משמע לן. ואי כתב לך גבי שרץ, הווה אמינא דוקא שרץ דלא מטמא טומאת שבעה בעי הכשר, אבל מת דמטמא טומא שבעה (אהלות פ"א

מ"א), אימא לא לבעי הכשר, קא משמע לן דאף טומאת מת בעי הכשר. והרא"ם פירש כי קושיא זאת פריך בפרק קמא דפסחים (יח ע"ב), והוא שגגה, דהתם מילתא אחריתי:

פסוק לח

בין מים בין שאר משקין כו'. דילפינן מדלעיל (פסוק לד), מה גבי כלי עשאו הכתוב לשאר משקין כמו מים (רש"י שם), הכי נמי גבי שרץ עשה הכתוב שאר משקין כמו מים, והכי דיינינן; נאמר "מים" למטה (כאן), ונאמר "מים" למעלה (פסוק לד), מה "מים" האמור למעלה – עשאו לשאר משקין כמו מים, הכי נמי "מים" האמור למטה עשה הכתוב לשאר משקין כמו מים, כך דרשו בתורת כהנים. ואין לומר דנילף מקל וחומר, דמה כלי שנטמא מן שרץ – עשה הכתוב כל משקה כמו מים, גבי שרץ לא כל שכן, דהא בפרק שני דחולין (ריש לו ע"ב) מפרש דקרא דלעיל (פסוק לד) איירי במת, ולא נוכל למילף שרץ ממת, דהא מת יש בו צד חמור, דמטמא טומאת שבעה (אהלות פ"א מ"א) : **בין הם על הזרע וכו'**. בתורת כהנים יליף ליה, מדכתיב "ונפל מנבלתם עליו טמא". ויראה פירושו, דהוי ליה למכתב 'ונפל מנבלתם עליו יטמא', כדכתיב (פסוק לו) "ונוגע בנבלתם יטמא", "וכל אשר יפול עליו במותו יטמא" (ר' פסוק לב), והוי למכתב כאן גם כן 'ונפל מנבלתם יטמא', אלא כתב "טמא" לומר דלא קאי "טמא" על הכתוב של מעלה, וענין בפני עצמו הוא, כלומר הוא טמא בכל מקום, אפילו נפל הזרע לתוך המים. וכן משמע "טמא הוא" בכל מקום:

אף משנגב. דהא לא כתיב 'ואם יש מים על זרע', דהוי משמע בעודו עליו, אבל "כי יותן מים על זרע" כתיב, אף על גב דהשתא אינו עליו:

פסוק מ

[**והנושא את**] (**והאוכל מ**) **נבלתה כו'**. פירש [זה] קודם (זה) "והאוכל מנבלתה", שלא כסדר, מפני שבכל מקום נוגע ונושא כתב אותם סמוכים זה לזה כדי לדעת ההבדל ביניהם, ולפיכך סמך אותם זה לזה, דאף על גב דכאן אינם סמוכים זה לזה, הוי כאילו הם סמוכים זה לזה, והנושא קאי על נוגע שלפניו. והשתא לא יקשה אם הבדל יש בין נוגע לנושא, והרי דרך הכתוב לכתוב אותם סמוכים כדי להודיע ההבדל, דהוי כאילו הם סמוכים יחד:

אין נבילת בהמה מטמאה. הקשה הרא"ם, מנין למסתר קל וחומר, דהא קל וחומר איכא, מה עוף שאינו מטמא במגע (נידה מב ע"ב) – מטמא באכילה, בהמה שמטמאה במגע – אינו דין שמטמא באכילה, ואימא "בה" (להלן כב, ח) אתיא שלא יהא נבילות עוף מטמא במשא, ונראה אלי שאין זה קשיא, דמה חזית לומר כך, דאימא "בה" אתא לומר עוף

מטמא בבית הבליעה ולא בהמה, דהכי קאמר (שם) "לטמא בה" בה אתה מטמא אבית הבליעה, ולא בבהמה טמאה, ונילף דעוף מטמא במגע מקל וחומר, וכיון דאיכא למימר הכי, ואיכא למימר הכי, אמרינן "בה" למעוטי שניהם, דהי מינייהו מפקת, וממעטינן שניהם, דאין לאחד הכרע מן השני כלל, ופשוט הוא:

כגון אם תחבה לו חבירו בבית הבליעה כו'. דאילו הוא תחב לעצמו – הוא נושא הנבילה, ומטמא בגדים (כ"ה ברא"ם). ואם תאמר, השתא נמי הוא נושא הנבילה בבית הבליעה, בפרק יוצא דופן (נידה מב ע"ב) קאמר רבא התם דגזירת הכתוב שלא תטמא בבית הבליעה, ואבייי פליג התם ארבא, וקאמר טומאת בלועה הוא כאילו נבלע, ולפיכך לא מטמא. ומה שמטמא נבילת עוף טהור בבית הבליעה (להלן כב, ח), אף על גב דטומאה בלועה היא, גזירת הכתוב הוא שתטמא:

ליתן שיעור לנוגע כו'. תימא, דסוף סוף לא שייך שיכתוב הכתוב שקר, דהא האוכל אין צריך כבוס רק הנושא בלבד, ונראה לי, דודאי קרא כפשטיה אתיא, היינו האוכל מנבלתה יכבס בגדים משום נושא הוא, כי הוא תחבה בעצמו בבית הבליעה, וטמא משום נושא, וקאמר קרא "האוכל", אף על גב דבלא אוכל נמי טמא רק משום נושא, קאמר קרא "והאוכל" משום דבא ללמוד שאין חייב משום נושא אלא כשיעור אכילה, דהיינו כזית. ונוגע ילפינן מדכתיב קרא של "האוכל" אחר טומאת מגע (פסוק לט), ולא כתיב אחר נושא, על כרחך קאי אנוגע, לומר דנוגע גם כן כשיעור אכילה. וכך פירוש הכתוב; "והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו" בשביל שתחבה בעצמה ונשאה, "והנושא נבלתה", אף שלא אכלה, יכבס בגדיו. ומה שכתב "האוכל", אף על גב דלא תליא באוכל, ללמוד שזהו שעור לנושא. ומדסמך "האוכל" אחר נוגע, ללמוד שגם נוגע כשיעור אכילה בעינן. אי נמי, מדאמר "והאוכל יכבס בגדיו", אין מחלק בין נוגע ובין אוכל רק שזה נגע וזה נשא, אבל בשיעור הם שוים, ששניהם כשיעור אכילה בעינן, וזה נכון ופשוט:

והשתא יתורצו קושית התוספות בפרק בהמה המקשה (חולין עא. ד"ה מי), דהקשו דמשמע דקרא לא אתיא רק ליתן שיעור לנושא ולנוגע שיעור אכילה, ולא אתיא קרא שאוכל הנבילה ממש, ובפרק בהמה המקשה (שם) משמע דקרא אתיא לאכילת נבילה, דיליף התם דטומאת בלועה אינה מטמאה, מדכתיב "ואוכל מנבלתה יכבס בגדיו", 'מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה', דעדיין הטומאה בלועה בו, וקאמר "וטמא עד הערב", שמע מינה דטומאה בלועה אינה מטמאה, משמע דקרא אתא לאכילת נבילה, דודאי קרא לא אתיא רק ליתן שיעור לנושא ולנוגע, ומכל מקום פירוש הכתוב "והאוכל מנבלתה" פירוש דהוא אוכל אותה, ואינו טמא רק משום נושא. והא דלא מוקמינן קרא

שהכתוב בא ללמוד דטומאת בלועה טהורה, דאם כן לכתוב 'והאוכל מנבלתה טהור', כגון אם תחבה לו חבירו לבית הבליעה, ויאמר 'טהור', אלא על כרחך קרא אתא למילף טומאה ולא טהרה. ויתורץ נמי קושית התוספות בפרק קמא דיומא מה שהקשו אימא קרא לנושא בלחוד ולא לנוגע, דצריך לומר דקרא אנוגע נמי קאי, מדסמך בתר נוגע. ולנוגע בלבד אי אפשר לאוקמי קרא, דהא כתיב כיבוס בגדים, ובנוגע אין כבוס בגדים (רש"י פסוק כה וכאן). ועוד, דמשמע שאין חילוק בין מגע ובין נושא בעינן השיעור, כדלעיל:

אף על פי שטבל כו'. הא דפירש זה כאן, ולא כתב זה בכל טומאת מגע ומשא דלעיל (פסוקים כד, כה), מפני שכתיב "יכבס בגדיו וטמא", לכך אין פירושו יטמא מכאן ולהלאה, שהרי "יכבס בגדיו" רוצה לומר שצריך לטבול אף בגדיו, וכל שכן עצמו, ואם כן קרא איירי בטבילה שטבל עצמו, ולא שייך לומר אחריו "יטמא עד הערב", אלא פירושו אף על פי שטבל "יטמא עד הערב":

פסוק מא

לחייב המאכיל כאוכל. דכל "לא יאכל" משמע על ידך לא יהיה נאכל. ואין לומר דלאיסורי הנאה בא, דאף בהנאה יהיה אסור, תלמוד לומר "לא תאכלום" (פסוק מב) כדלעיל (אות יב), דבהנאה מותר, וילפינן סתום מן המפורש (יומא נט.), נאמר "לא יאכל" גבי עופות (ר' לעיל פסוק יג), ונאמר "לא יאכל" גבי שרצים, מה "לא יאכל" גבי שרצים לחייב על הקטנים, אף "לא יאכל" גבי עופות טמאים – חייב על המאכילו, עיין לעיל (אות יב) :

פסוק מג

אל תטמא באכילתן. דהא כתיב אחריו "נטמאתם", ודרשינן (יומא לט.) 'אם אתם מטמאים בארץ כו", ולא שייך זה אלא באכילה, דבנגיעה – הרי יכול לטבול:

פסוק מד

כשם שאני קדוש שאני ה' אלקיכם. פירוש, למה הוצרך למכתב בקרא "אני ה' אלקיכם", אלא שהוא נתינת טעם למה שאמר הכתוב "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני", ומה ענין זה שיהיו ישראל בשביל זה קדושים, אלא "כי אני ה' אלקיכם", לפיכך תהיו קדושים כשם שאני קדוש:

קדשו עצמכם למטה והייתם קדושים לפני. כי "והייתם קדושים" קרא יתירא, לדרשא, לומר שתהיו קדושים לפני:

לעבור בלאוין הרבה. כדאיתא בפרק כל שעה בפסחים (כד.) ; אכל פוטיתא – שרץ המים (רש"י שם) – לוקה ד'; חד לאו בשרץ המים בתורת כהנים (פסוק י), וחד במשנה תורה (דברים יד, י), וב' לאוין כתובים בתורת כהנים בשרצים סתם, "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם" (פסוק מג), ולא כתיב 'על הארץ', ומשמע כל שרצים, בין שרץ המים ובין שרץ הארץ:

נמלה לוקה ה'. הוא שרץ הארץ (רש"י פסחים כד.) ; הנך ב' לאוין הכתובים סתם (פסוק מג)[271] "ולא תשקצו ולא תטמאו", וחד "כל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" (פסוק מא), וחד "כל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום" (ר' פסוק מב), וחד "לא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ" (פסוק מד). צרעה, שרץ העוף הוא, וגם הוא שורץ על הארץ, ויש בה חמש לאוין אלו, מוסיף עליו לאו דשרץ עוף במשנה תורה, דכתיב (דברים יד, יט) "וכל שרץ העוף [טמא הוא לכם לא יאכלו] וגו':

פסוק מז

לא השונה בלבד וכו'. דאם לא כן, "להבדיל" למה לי, הרי כבר נתן ההבדל בין הטהור ובין הטמא, ולמה צריך הבדל עוד, אלא שיהיה מכיר בהן. וטעם הדבר, מפני דמין הבהמה הוא מין אחד, והמין עצמו מחולק, יש מהן טהורין ויש מהן טמאין, וכן במין עוף, יש מהן טהורין ויש מהן טמאין, ואין האדם יכול להבדיל ביניהן מאחר שהמין אחד, אלא אם הוא בקי בהן ובשמותן:

צריך לומר בין חמור לפרה. דאין לומר דאתא שיהיה מכיר בהן, כדאמרינן לפני זה, דאם כן לכתוב "להבדיל" גבי (ר' פסוק מו) 'זאת תורת הבהמה וכל נפש העוף להבדיל', ולמה צריך לומר עוד "בין (החיה) [הטמא]", אלא לומר שיבדיל בין 'טמאה לך וכו'. ולהא בלחוד לא אתא, דלמה כתב בלשון "להבדיל", הוי ליה למכתב 'זאת תורת הבהמה הטמאה והטהורה':

פרק יב

פסוק ב

אשה כי תזריע אמר רבי שמלאי כו'. בויקרא רבה (יד, א). דאם לא כן, למה מקדים פרשת בהמה חיה ועוף לפרשת תורת האדם, אלא 'כשם וכו'. ואף על גב דגבי בריאה מפרש בגמרא בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח.) שאם יתגאה אדם אומרים לו אפילו יתוש קדמך, דבשביל זה נברא אדם אחרון למעשה בראשית, ועוד יש טעמים אחרים שם, ואם כן קשיא, כיון דאותן טעמים לא שייכים (כאן), אם כן בתורתן למה

מקדים בהמה חיה ועוף לתורת האדם. ודוחק לומר איידי דמקדים ביצירה מקדים נמי בתורה, דלשון 'כשם' לא משמע הכי, דהווה ליה לומר 'כיון דהקדים יצירת בהמה חיה ועוף וכו", ויש לומר, דגם תורתן איך יהיו מתנהגים הוא דבר דומה לבריאה, כמו שהבריאה הוא תיקונם, הכי נמי תורתם היא תקון הוויתם. לכך, כשם שמקדים בבריאה חיה ועופות – הכי נמי בתורתן, דאין התורה אלא גמר תיקונם. ובשביל כך אמרו (שבת פח.) הוסיף ה"א בשישי (בראשית א, לא), לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה – מוטב, ואם לאו – יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו.

ואם לא יקבלו – יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון, ולפיכך הכל שם בריאה הוא:

ואם תאמר, אם כן היה להקדים גם כן "אדם כי יהיה בו צרעת" (ר' להלן יג, ב), דמיירי גם כן בזכר, ואילו "אשה כי תזריע" לא איירי רק באשה, ואשה נבראת באחרונה, ויש לומר, דאדרבא, האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו (בראשית ב, כא) זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב (בראשית ה, ב) "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם", כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין (ב"ר ח, א), ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה – באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל (נידה מה ע"ב) שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר – בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה:

ואם תאמר, מאחר לפי סדר הבריאה מקדים הפרשיות, אם כן הוי ליה להקדים העופות קודם הבהמה, כמו שהיה בבריאה, ויש לומר, כיון דכלל הכתוב בהמה ועוף בחד פרשה, אדרבא, יש להקדים פרשת תורת הבהמה. כי בודאי בכל מקום שהם פרשיות מחולקות, ולכל פרשה דיבור מיוחד, שם מקדים לפי סדר הבריאה, אבל כאשר נכלל בדבור אחד[19], הם כאילו נכתבים שניהם ביחד, מקדים הדבר שהוא עיקר יותר. ויש בזה דברים גדולים בדברי רבי שמלאי, דסבירא ליה שמן הדין יש להקדים בין בבריאה ובין בתורה בהמה וחיה ועוף לאדם, לפי שהתורה וכן הבריאה נוהגת בדברים אלו כאשר הם נמצאים, כי האדם מציאתו יותר צנוע ונסתר, ולפיכך הוא בא באחרונה, וזה יורה על מעלת האדם, ואין להאריך:

שאפילו ילדה מחוי. בפרק המפלת (נידה). פירוש, דהווה ליה למכתב 'אשה כי תלד זכר', כמו "ואם נקיבה תלד" (פסוק ה). והא דדרשינן בהמפלת (נידה סוף לא.) הך קרא אם אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, ואם הזכר מזריע תחלה יולדת נקיבה, דכתיב "אשה כי תזריע וילדה זכר", הך דרשה דרשינן, דהוי למכתב 'אשה כי תזריע אם זכר תלד וגומר אם נקיבה תלד', לכך ילפינן מיניה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר בודאי. ולהך דרשה לחוד לא אתיא, דאם כן הוי למכתב 'אשה כי תזריע תלד זכר', ומדכתיב "וילדה זכר", לא אתא הכתוב ללמוד רק דין טומאה, והכי קאמר "אשה כי תזריע וילדה זכר", אף על גב שלא ילדה רק אותו הזרע, 'וטמאה וכו'. והא דדרשינן בתורת כהנים ובפרק הערל (יבמות עד ע"ב) "דבר אל בני ישראל", אין לי אלא בני ישראל, גיורת [ו]שפחה מניין, תלמוד לומר "אשה וכו'", התם מדסמך "אשה" אל "בני ישראל" דריש, דהוי למכתב 'כי תזריע אשה', וכיון דסמיך "אשה" אל "בני ישראל", שמע מינה דרוצה לומר אשה מישראל, או גיורת או שפחה. ועיין בפרשת ויגש אצל "אלה בני לאה" (בראשית מו, טו) : **כסדר כל טומאה**. שאין לפרש כמשמעו, כימים שתטמא הנדה גם כן היא תטמא, דזה כבר כתיב "וטמאה שבעת ימים", אלא רוצה לומר '**כסדר כל טומאה**', פירוש, כדין הטומאה של נדה תהא ליולדת, דכתיב אצלה (להלן טו, יט-כב) "כל הנוגע בה יטמא וכל אשר תשב עליו וגו'", כל דין הנדה (כ"ה בר"ם). ואין להקשות, לכתוב "כימי נדת דותה תטמא", ולמה למכתב "וטמאה שבעת ימים", דזה אין קשיא, דכיון דצריך למכתב גבי נקיבה (פסוק ה) "וטמאה שבועיים", כתב אצל הזכר "וטמאה שבעת ימים":

אפילו נפתח הקבר בלא דם. דאם ראתה דם, תפוק ליה משום נדה שראתה דם:

לשון דבר הזב. כי הוי"ו מתחלף בב', כי אותיות בומ"ף מתחלפים, כאילו כתיב 'דבותה', והוא לשון זיבה:

פסוק ד

אין תשב אלא עכבה. דאי אפשר שתשב ל"ג ימים בדמי טהרה, אלא הוא לשון עכבה:

אזהרה לאוכל. בפרק הערל (יבמות עה.). ואמרו שם דהקיש הכתוב "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא", מה ביאת מקדש בכרת, דביאת מקדש בהדיא כתיב כרת בפרשת חקת (במדבר יט, כ), אף "לא תגע" בכרת, ואילו בנגיעת קדשים ליכא כרת, כמו שפירש בפרשת אמור (רש"י להלן כב, ג), ודוקא באכילה יש כרת. והא דכתיב "לא תגע" ואפקיה בלשון נגיעה, ללמוד נגיעה בלאו כאכילה (יבמות עה.):

לרבות את התרומה. בפרק אלו הן הלוקין (מכות יד ע"ב) ובפרק הערל (יבמות עה.). אחר שפירש "לא תגע", דהוא גופיה דקרא, קאמר "כל" הוא רבויא **לרבות את התרומה**,

דאין לפרש הרבוי קודם גופיה דקרא '**לרבות את התרומה**'. ואם תאמר, הא הך דרשא לא אתיא לא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש, דפליגי בפרק אלו הן הלוקין (מכות יד ע"ב), דריש לקיש מוקי ליה להאי קרא ד"בכל קודש לא תגע" לטמא שאכל קודש, אבל תרומה יליף ליה מדכתיב (להלן כב, ד) "איש איש מזרע אהרן", ורבי יוחנן דריש הך קרא "בכל קדש לא תגע" לתרומה, וקרא לנוגע, וקרא ד"איש איש מזרע אהרן" אזהרה לאוכל:

ונראה לי, דודאי הא מלתא כריש לקיש אתיא, וריש לקיש מוקי ליה לקרא לכל דבר שהוא קודש, בין לתרומה ובין לקודש, מדכתיב "בכל קודש", דהיינו כל דבר שהוא קודש. והא דפריך בפרק אלו הן הלוקין (מכות יד ע"ב) אליבא דריש לקיש 'אזהרה לתרומה מנין', וקאמר שם מדכתיב "איש איש מזרע אהרן", איזה דבר השוה בכל מקום הוי אומר זו תרומה[47], ולא יליף ליה מדכתיב "בכל קודש לא תגע", דודאי כאשר לא ידענו אזהרה לאכילה מדכתיב "איש איש מזרע אהרן וגו'", אין לנו לאפוקי קרא ד"בכל קודש" לתרומה, דיותר יש לאוקמי קרא דווקא בקודש גמור, אבל השתא דאזהר קרא באכילה[49] בקרא, דכתיב "איש איש מזרע אהרן אשר יקרב אל הקדשים", יש לנו לאוקמי קרא דכתיב "בכל קדש לא תגע" בכל קודש, אף בתרומה, דהא קרא קאמר "בכל קודש לא תגע". והתם נמי קאמר (שם) "איש איש מזרעכם אשר יקרב אל הקדשים וגומר" וזהו תרומה דאקרי קודש, והשתא "בכל קודש לא תגע" איירי בכל קדשים, אף בתרומה:

תדע, דהא קאמר שם ורבי יוחנן למה ליה למילף מ"בכל קודש לא תגע", תיפוק ליה מ"איש איש מזרע אהרן וגו'", וקאמר – התם באכילה, הכא למגע. והשתא קשיא, לריש לקיש מנא ליה מגע, דהא קרא דהתם יש לאוקומי באכילה, ומנא ליה מגע, אלא כיון דקרא כתיב "איש איש מזרע אהרן וגו'", אזהרה על אכילה, וכתיב "אשר יקרב אל הקדשים", לכך מרבינן כאן מ"בכל קודש לא תגע" אף תרומה. וכן מוכח בהדיא בפרק הערל (יבמות ריש עה.), דמדכתיב "בכל קודש" אתא לרבות את תרומה, ד"כל קודש" אמר רחמנא:

והשתא יתורץ קושית התוספות, דהקשו שם (יבמות עה. ד"ה נגעה), דמייתי קרא למגע תרומה מדכתיב "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא", ומדאפקיה בלשון נגיעה לומר לך נגיעה כאכילה. והקשו בתוספות, דהא מהך ברייתא מייתי סייעתא אליבא דריש לקיש דקרא איירי בקדשים, דודאי אליבא דריש לקיש קרא נמי איירי בתרומה, דכתיב "בכל קודש לא תגע", ולא בעינן קרא לאזהרת תרומה בפני עצמו רק כדי שלא נוקי קרא ד"בכל קדש לא תגע" בקדשים בלבד ולא בתרומה, אבל השתא דאזהר בתרומה מוקמינן קרא ד"בכל קודש לא תגע" בכל קודש, אף בתרומה, דהא "כל קודש" קאמר:

ומה שהקשו שם בתוספות (שם) דאם כן קשיא "במים יובא" (לעיל יא, לב) למה לי, דיליף שם ממנו נגיעה דתרומה, דודאי לא קשיא, דהווה אמינא דווקא במגע דאדם אסור, דכיון דאסור באכילה – אסור במגעו, אבל "במים יובא" איירי בכלים, ולא שייך שם אכילה, והווה אמינא דמגעו מותר, קא משמע לן דאסור. ועוד, ד"במים יובא" צריך דבעי הערב שמש למגע, והכי פירושו, דודאי "במים יובא" דילפינן מיניה דבעי הערב שמש – אתיא לתרומה, כיון דאיכא קרא דאסור מגע תרומה, אם כן בא קרא למילף דמגע בעי הערב שמש, אבל למעשר לא מצינו קרא דאסור מגעו, אין לנו לאוקמי קרא ד"במים יובא" דצריך למגע שלו הערב שמש. ודברים ברורים הם. והתוספות בפרק הערל (יבמות עה. ד"ה והכתיב) האריכו הרבה, והקשה הרא"ם על פירושם. וכשתעיין בפירוש הזה תמצא אותו נכון, בלי קושיא:

פסוק ז

מלמד שאין מעכב לאכול. בפרק כל הזבחים (זבחים ריש יט ע"ב) למדנו מן "וטהרה" דכתיב בקרא – דמכלל שהיתה טמאה, והיינו על כרחך לענין אכילת קדשים, דלתרומה – מיד כשהעריב שמשו אוכל בתרומה. ולמדנו מן "והקריבו" דאין מעכב אלא אחד מהם וכו':

ואיזה וכו'. ואם תאמר, ולכתוב רחמנא "וכפר" ולא בעי "והקריבו", דהוי משמע דמי שהכפרה תלויה בו, ואין זה קשיא, דאי לא כתב "והקריבו" הווה אמינא ד"וכפר" קאי על עולה גם כן, לפי שבעולה כתיב (לעיל א, ד) "ונרצה לו לכפר עליו", אך השתא דכתיב "והקריבו" דמשמע חדא, יותר יש לאוקמי בחטאת, שהיא מכפרת כפרה שחייב להביא לכפר, לאפוקי עולה, אף על גב שמכפרת, אינו חייב להביא כפרה. ואם תאמר, דלא לכתוב "וכפר עליה", דהא על כרחך בחטאת משתעי, דאי בעולה "והקריבו" למה לי, דהא כאשר הקריב העולה כבר קדמה לה חטאת (רש"י פסוק ח), וכבר הקריב שניהם, ויש לומר, דהווה אמינא דקרא פירושו "והקריבו" איזה שיהיה, אם הקריבו מותר לו לאכול בקדשים, ונפקא מיניה, שאם בדיעבד הקריב העולה קודם החטאת דמותר לו לאכול בקדשים, אבל השתא דכתיב "וכפר עליה", אם כן "והקריבו" בחטאת משתעי:

וטהרה וכו'. פירוש, מנא לן לומר דהיא אסורה לאכול בקדשים – עד שיאמר הכתוב שאין מעכב כו', קאמר "וטהרה" 'מכלל וכו':

פסוק ח

לא הקדימה אלא למקראה וכו'. פירוש – למקרא שלה, דהיינו הכתוב מקדים כתיבתה קודם, ולפיכך קאמר 'למקראה'. אבל לענין הקרבה – החטאת קודם, וכמו שהביא

למעלה בפרשת ויקרא (רש"י ה, ח). אבל אין פירוש 'למקראה' שיקרא שם לעולה קודם, דבפרק כל התדיר (זבחים פט.) קאמר בפירוש כמו שעולה קודם לחטאת בהקרבה, הכי נמי בהקדשו. ועוד, דהוי למימר 'לקריאתה', 'למקראה' משמע למקרא שלה, דהיינו הכתוב מקדים עולה מפני שהיא כולה כליל, וחשובה יותר:

פרק יג

פסוק ב

שמות נגעים הם ולבנות זו מזו. פירוש, כדאמרינן בפרק קמא דשבועות (ה ע"ב) ארבע מראות נגעים הם; בהרת - עזה כשלג, והוא אב. שאת - כצמר לבן, והוא אב גם כן, שהרי שניהם כתובים בקרא. ויש תולדה לבהרת, והוא כסיד ההיכל. ותולדה לשאת, והוא כקרום ביצה. ומה שיש להן תולדות, מרבינן שם (ו ע"ב) מדכתיב (להלן יד, נו) "ולספחת", שהוא לשון טפילה, כדכתיב (ש"א ב, לו) "ספחני נא אל אחת הכהונות", כלומר שיש טפילה לבהרת, וזהו תולדתו. והטיל הכתוב "ספחת" בין "בהרת" ל"שאת", לומר שיש תולדה לכל אחד ואחד, כך דרשו שם (שבועות ו ע"ב). והשתא, מה שכתב 'שמות נגעים הם', רוצה לומר "בהרת" כך שמה, ו"שאת" גם כן כך שמה, שכל אחד אב, ו"ספחת" - שם הנגע נקרא כן על שם שהוא תולדה. ו'לבנות זו מזו' דקאמר, לא על הסדר הכתובים קאמר, דודאי "בהרת" יותר לבן מן "שאת", דכתיב (פסוק ד) "בהרת לבנה היא", ואין אחרת לבנה כמוה (שבועות ו ע"ב). וכן "שאת", דהוא אב, יותר לבן מן תולדות בהרת, ומכל שכן מן תולדה דידיה, וכדמוכח בפרק קמא דשבועות, אלא שבא ליתן הבדל בין הנגעים, קאמר שהם 'לבנות זו מזו':

אל אהרן גזירת הכתוב. פירוש, למה לאהרן דווקא דהא לא נמסר לאהרן רק דברים שהם צרכי מקדש, אבל מראות נגעים - למה לאהרן דוקא, ותירץ דגזירת הכתוב הוא. אבל אין לומר דלאו דוקא לאהרן ולבניו קאמר, והוא כמו "אל הכהן ואל השופט אשר יהיה בימיך" (ר' דברים יז, ט), זה אינו, מדכתיב "אל אהרן הכהן", ולא סתם כהן, בודאי גזירת הכתוב דוקא כהן:

פסוק ג

מתחלה שחור כו'. פירוש, דאין "הפך לבן" קאי על הנגע, שנהפכה ללבן, כדכתיב (פסוק ד) "בהרת לבנה", דאין הנגע נהפך ללבן, שלא היה מתחלה נגע כלל, ואיך יתכן לומר 'הפך ללבן', ואין לפרש רק על השער. ומה שלא כתיב 'שער הפך לבן בנגע', ללמד שבתוך הנגע נהפך ללבן, לאפוקי אם נהפך ללבן קודם בוא הנגע, שזה טהור ואינו טמא (נגעים

פ"ד מי"א), אלא נהפך ללבן בתוך הנגע. והשתא ד"הפך ללבן" קאי על השער, ומשמע דשער אחד הוא, דהא "הפך" לשון יחיד הוא, לכך אמר 'ומיעוט שער שנים', דאינו די בשער אחד, רק שתי שערות. ואף על גב דכתיב "הפך" לשון יחיד, צריך לפרש שתי שערות, כי "שער" הוא לשון שעירות, ואין שעירות פחות משנים. אבל כאשר ירצה לומר על השערות בעצמם, לא על שעירות שבגוף, מלת "שער" בפתח, וכאן דכתיב "ושער בנגע" בצירי, פרושו שעירות, והוא אינו פחות משנים. וזהו טעם רז"ל כי צריך שתי שערות להורות על גוף האדם שהוא גדול (נידה מו.), וכן בפרה אדומה שתי שערות [שחורות] פסולות, פחות משתי שערות – לא (פרה פ"ב מ"ה), והיינו אף על גב ד"שער" מקרי אף שער יחיד, אבל שיהיה נקרא שעירות – זה אינו, ומפני שהגוף המקבל השער מקבל אותו דרך רבוי, שהוא שעירות, ולא נקרא שעירות אלא שתים, שזהו שעירות:

כל מראה לבן וכו'. פירוש, שאין ממש הנגע שפל מן העור, דזה אינו, ד"מראה הנגע עמוק מעור בשרו" כתיב, ולא ממשו שפל, אלא כמראה החמה שנראה עמוקה:

וטימא אותו יאמר לו טמא אתה. פירוש, שכתיב "וטימא אותו", והוי ליה למכתב 'טמא הוא', מאי "וטמא אותו", אלא שצריך לומר לו 'טמא אתה', ואם לא אמר לו בזה הלשון אינו טמא, אף על גב שראה את הנגע, אינו טמא עד שיאמר 'טמא וכו':

פסוק ד

ועמוק אין מראהו וכו' לא ידעתי פירושו כו'. פירוש, אחר שכל מראה חמה עמוק מן הצל (רש"י פסוק ג),[ו]אחר שכתב "ואם בהרת לבנה היא", איך יתכן שאין מראה עמוק מן העור. והרמב"ן תירץ קושיא זאת, דכל מראה החמה עמוק מן הצל כאשר אין בו דבר שחור, אבל כאשר יש בו דבר שחור – מבטל, שלא נראה עמוק. וכאן מפני שיש בו שערות שחורות, אין נראה מראה הנגע עמוק. כך פירש הרמב"ן. וקשיא, שלא נכתב שיש שערות שחורות בנגע, רק שאין שם שיער לבן, ואפשר דגם שחורות אין בו, דכל שאין בו שער לבן – אף על גב שגם אין שחור בו – אין כאן סימן טומאה, דדוקא שער לבן הוא סימן טומאה (נגעים פ"ז מ"ג), ואם כן הדרא קשיא לדוכתין. ועוד הקשה הרא"ם, דשער לבן סימן טומאה בשתי שערות (רש"י פסוק ג), ולא שייך שיהיה עמוק בשביל שערות שתים, אף על גב דכל שערות הם שחורות, דבשביל דבר מועט כזה לא נראה עמוק:

אמנם לאו כל מראה לבן נראה עמוק, דרש"י שינה לשון הגמרא, דלא קאמר בגמרא (שבועות ו ע"ב) רק 'כמראה חמה עמוקה מן הצל', ולא אמרו דמראה לבן הוא נראה עמוק, דדוקא שיש בו זוהר כמו מראה החמה, שיש בו זהרורית, הוא נראה עמוק. ומפני שמראה הנגע לובן שיש בו זוהר, לכך כתיב "ומראה הנגע עמוק", אבל סתם לבן אינו

נראה עמוק. תדע לך דלאו בלובן תליא מלתא, דהא גבי צרעת הבית כתיב (ר' להלן יד, לז) "שקערורות ירקרק אדמדם ומראיהן שפל", ואף על גב דלאו דלבן הוא כלל, אלא מפני שהוא ירוק שבירוקים [ו]אדמדם שבאדמדומים יש לו זוהר, לכך נראה שפל, ולא תליא מלתא בלובן. וכן בפירוש תמצא שיש לצרעת זהרורית, דכתיב (דה"ב כו, יט) "והצרעת זרחה במצחו", אמר לשון זריחה, מפני שיש לצרעת זהרורית זך, ולפיכך הוא עמוק. אבל שאר מראה לובן אינו עמוק. וכך הם דברי הרמב"ן:

יסגירנו בבית אחד כו'. לא שיסגור הנגע כמשמעות הכתוב, דזה לא שייך בו סגירה, אלא יסגור האדם בבית כדי ש'יוכיחו סימנים עליו', כלומר שעדיין אינו טמא מוחלט, וגם אינו טהור, לכך לא יחליטו לטומאה, גם לא יניחנו ללכת כמו שאר טהור, רק יסגירנו בבית ויוכיחו הסימנים עליו:

פסוק ה

כמראהו וכשיעורו הראשון. הרמב"ן מפרש דברי רש"י שרוצה לומר כי "עיניו" מלשון "כעין הבדולח" (במדבר יא, ז). והקשה הרא"ם, דלא מצינו לשון זה בלשון רבים רק בלשון יחיד, ואפשר כי לכך פירש רש"י תרתי 'במראהו ובשיעורו הראשון', כלומר דהאי "בעיניו" לשון רבים, רוצה לומר בכל עין שלו, דהיינו מראה ושיעור, וזהו "בעיניו". אבל קשה, דאיך יפול לשון "עין" על השיעור, דלא ימצא רק על המראה – "כעין הבדולח", "כעין תרשיש" (יחזקאל א, טז), ויש לומר, דרש"י סובר דלשון "עין" נאמר על כל דבר שהוא דומה לדבר, דאף על גב דעיקר לשון "עין" נאמר על הצבע, מפני שהעין רואה הצבע לכך אמר "כעין תרשיש", וכיוצא בזה הרבה על לשון צבע, מפני שהעין רואה מראה הדבר, מכל מקום יבוא זה הלשון על כל דבר שהם שוים, אף כי אינם שוים במראה. וכך יש לפרש "בדד עין יעקב" (דברים לג, כח), ותרגם אונקלוס (שם) 'כעין ברכתא דיעקב', ואמר זה הלשון על דברים הדומים. וזה הלשון גם כן שמשו חכמים בו – 'מעין הברכות', כך יש לפרש:

אמנם יש לפרש גם כן דברי רש"י שפירש "בעיניו" כמשמעו, רוצה לומר עיני הכהן. ומפני שאמר "והנה הנגע עמד בעיניו", רוצה לומר באותו ראיה שראה אותם תחלת הנגע. וצריך לומר 'כמראהו וכשיעורו הראשון', דאם לא כן מאי "בעיניו" דקאמר, אלא רוצה לומר שהנגע עומד באותה ראיה שבתחלה. והוצרך לומר שניהם, שאם לענין השעור, לכתוב 'לא פשה ולא חסר'. ואם לענין המראה, לכתוב 'לא כהה', ומדכתיב "עמד בעיניו", רוצה לומר במראה ובשעור, וזה נכון:

ומה שהוצרך למכתב אחר זה "ולא פשה", ולא סגי במה שכתוב "והנגע עומד בעיניו"

דמשמע גם כן שלא פשה (קושית הרא"ם), כדי שתידוק מיניה דווקא 'הא אם פשה טמא מוחלט', ולא תידוק שאם העז טמא מוחלט, דאף אם העז אינו טמא מוחלט אלא אם פשה (נגעים פ"א מ"ג). וזהו שכתוב אחריו "והסגירו שנית", הא אם פשה – טמא מוחלט, לאפוקי אם העז – אינו טמא מוחלט. והדיוקא דמראיתו, לומר הא אם כיהה, והיינו כיהה מארבע מראות, שיצא מכלל קרום ביצה, והיא יותר כהה ממנה, הוא טהור. אבל אם היה תחלה כשלג ונעשה כהה עד קרום ביצה, אינו טהור:

פסוק ו

הא אם עמד במראיתו כו'. כל המפרשים תמהו על פירוש זה, שהוא נגד המשנה ונגד תורת כהנים ונגד התלמוד. ולא די כל זה, אלא שהוא סותר דברי עצמו. כי המשנה (נגעים פ"א מ"ג) היא לפטור את העומד בשבוע השנית. ובתורת כהנים, בבגדים עומד בראשון – מסגיר, ובשני – שורף. ובאדם, עומד בראשון – מסגיר, ובשני – פטור. ובמגילה פרק קמא (ח ע"ב) אמרינן בתלמוד 'יצא מוסגר שאין צרעתו תלוי בגופו רק בימים', ופירש רש"י (שם) שאם לא ימצא בסוף שבוע טומאה – שער לבן או פשיון – פטרו. והנה הוא (רש"י כאן) סותר כל זה:

והרב המזרחי רצה לתקן דברי רש"י, דהא דאמר 'אם עמד במראיתו טמא' היינו שאם עמד במראיתו של נגע הראשון, כגון שהיה כשלג, דהוא בהרת (נגעים פ"א מ"א), ונשאר במראיתו, או בצמר לבן, והוא שאת (שם), ונשאר במראיתו, וכן בשאר תולדות, בודאי טמא. והא דקאמר (רש"י מגילה ח ע"ב) 'ואף על גב שהוא עומד טהור' היינו שהוא בכלל מראות הנגעים, דהיינו דמתחלה היתה עזה כשלג – ונעשה כצמר לבן או פחות, וכן בשאר, ומכל מקום הוכהה קצת ממראיתו. והביא ראיה מתורת כהנים, דדריש "והנה כהה", יכול כהה מד' מראות, תלמוד לומר (מן) "הנגע". אי "הנגע" יכול עמד בעיניו, תלמוד לומר "כהה", הא כיצד, כהה ממראיתו ועדיין בכל ד' מראות. ומזה משמע ד"הנה כהה הנגע" שהוכהה ממראיתו, אבל הוא עדיין בתוך המראות:

והרמב"ן וכן רבינו שמשון (נגעים פ"א מ"ג) מפרשים בזה, דהכתוב שאמר "והנה כהה הנגע" – רבותא, שלא תאמר כיון דכהה הנגע הוא מראה אחר, וצריך הסגר חדש כאילו היה הנגע אחר, זה אינו, אלא הוא אותו נגע עצמו, ואין צריך הסגר. תירוץ זה – דוחק לפרש לפי האמת, לפי שאין צריך לכתוב "והנה כהה", דמהיכי תיתי לחלק, ולא הוי למכתב רק 'ולא פשה טהור', ולמה היה עולה על הדעת לפרש שאם היה הכהה ממראיתו דהוא נגע אחר:

וכן באמת הך ברייתא דתורת כהנים יש קצת ראיה לדברי רש"י, שצריך שיהיה הנגע

כהה בסוף שבוע שנית. והפירוש שפירש בזה רבינו שמשון (שם) דברייתא אתא לאשמועינן שלא תאמר שהוא נגע חדש, ואמר 'יכול [כהה] מד' מראות' דווקא טהור, אבל עומד בתוך ד' מראות טמא, וקאמר על זה 'תלמוד לומר "הנגע"', אף על גב שיש כאן עוד נגע – הוא טהור. וקאמר, אי הכי, דילמא דוקא שהוא לגמרי עומד בעיניו, דאין זה נגע חדש, אבל אם היה מתחלה עזה כשלג ועתה יש לנגע מראה אחר, דלמא נגע חדש, וקאמר 'תלמוד לומר והנה כהה כו'. ופירוש זה דחוק מאד, שלא יהיו שוים הסברות; דמתחלה אמר 'יכול [כהה] למטה מד' מראות', ופירושו שלכך הוא טהור שאין כאן מראה של נגע. ואחר כך אמר סברא אחרת 'אי "הנגע" יכול עמד בעיניו', כלומר שזה דוקא טהור משום דלא הוי נגע אחר, אבל אי כהה הוי נגע אחר. ודבר כזה לא מצאנו. ולכן קצת נוטה ברייתא זאת לדברי רש"י:

אבל דבר זה לא יתכן, דהא כמה משניות אפילו היה כסיד ההיכל ואחר כך כשלג טהור כאילו לא העז, וכבר הביא רבינו שמשון (שם) כל המשניות, ואין לפקפק בהן. ולעייל פילא בקופא דמחטא ללא יועיל – למה הוא זה. ובודאי דבר ברור הוא מאוד שהעומד בסוף שבוע שנית טהור. ועדים רבים ממשניות ובריייתות וגמרא הם:

ומה שאמר הכתוב "והנה כהה הנגע וגו'", אין אני מפרש כדברי הרמב"ן שהוא רבותא, דאפילו הכי טהור – שלא תאמר מראה נגע אחר והוי להסגיר בתחילה, דזה לא הוי צריך למכתב, אלא יראה לי דקרא ד"כהה הנגע" לא אתא לדיוקא, ושלא כדברי רש"י, רק משום קרא דכתוב אחר כך (פסוק ז) "ואם פשה תפשה וגומר", ולמדך הכתוב דאף על גב דכהה הנגע, לא תאמר כאשר פשה אחר כך, נגע חדש הוא, ובעי הסגר, אלא טמא מוחלט, כדכתיב קרא. ואהא קאי ברייתא דתורת כהנים, '"והנה כהה" יכול [כהה] מד' מראות, תלמוד לומר "הנגע וכו'"'. והכי פירושו דברייתא, יכול אפילו הוכהה מד' מראות – אם פשה אחר כך הוא טמא מוחלט, תלמוד לומר "הנגע כו'", דאם הוכה מד' מראות ופשה אחר כך – זה הוי נגע חדש לגמרי. 'אי "הנגע", יכול בעיניו לגמרי', כלומר שאם עמד בעיניו ואחר כך פשה הוי טמא מוחלט, אבל אם כהה ואחר כך פשה הוי נגע חדש, תלמוד לומר "והנה כהה", הא כיצד, הוכהה ממראיתו – ועדיין הוא עומד בד' מראות, ואהא אתא קרא "ואם פשה תפשה". והשתא הכל כפשוטו נכון מאוד, ואין צריך לכל הדחקים:

והשתא אין להקשות דלמה כתב "והנה כהה" כלל, דאם לא כתב "והנה כהה" הייתי אומר דהא דכתיב "אם פשה תפשה" היינו שלא נראה שהנגע הוכהה ומתחיל להתבטל, אבל אם נראה שהוכהה הנגע, אם פשה אחר כך – זה פשיון חדש, וסגי בהסגר, לכך

צריך למכתב. והשתא דברי רש"י אין להם על מי שיסמכו, כי המשענת של תורת כהנים גם כן נלקה:

ואם תאמר, מנא לן לומר כך שמצורע מוסגר צרעתו תלוי בימים, ואם עמד הנגע בעיניו בשבוע השנית – טהור, ולמה לא נפרש כפשוטו, דוקא אם כהה הנגע אז הוא טהור, אבל אם לא כהה ועמד בעיניו טמא, יש לומר, דתורת כהנים דריש ליה "וטהרו הכהן מספחת היא" אף על גב דלא נשתנה מראיהו, מזה דרשו דהעומד בשבוע שנית טהור, מיתורא ד"מספחת היא":

הואיל ונזקק. דאם לא כן, אחר ד"מספחת היא" דהוא נגע טהור (רש"י כאן), למה הצריך כבוס, אלא '**הואיל ונזקק** וכו":

פסוק ח

ומשטמאו כו'. דאם לא כן, הרי קודם שטמאו הכהן נמי טמא מקרי, דכתיב (פסוק ו) "וכבס בגדיו וטהר", מכלל דעד עתה היה טמא (רש"י שם), אלא חילוק יש, דטמא דלעיל לא היה צריך לטהרתו רק טבילה, ואילו טמא זה בעי צפרים ותגלחת (להלן יד, ד-ח). ומה שנתן הבדל בין המצורע מוסגר למצורע מוחלט – מה שמצורע מוסגר בעי תגלחת וצפורים אל טהרתו, ולא נתן הבדל ביניהם מה שצריך מצורע מוחלט פריעה ופרימה, ומצורע מוסגר אין צריך זה, מפני שצריך ליתן טעם למה כתב גבי מצורע מוחלט "טמא", דמשמע שאין המצורע מוסגר טמא, והיה קשה דהא גבי מצורע מוסגר כתיב (פסוק ו) "וכבס בגדיו וטהר", אם כן לפני זה היה טמא, וצריך לחלק ביניהם דטומאה של מוחלט יותר, שהרי זקוק לטהרתו תגלחת וצפורים, ולפיכך הוא טמא יותר, כיון שטהרתו יותר חמור. אבל פריעה ופרימה, אין זה שייך אל טהרתו, ולא הוי טומאתו יותר חמור מה שצריך פריעה ופרימה, רק שהוא חובה אל מצורע מוחלט, ובשביל זה לא היה מתורץ קושיא זאת – הרי מצורע מוסגר נמי טמא הוא. ולפיכך לא הזכיר רש"י רק דבר שבו תלוי טהרתו, שכל כך הוא טמא – אלא אם כן גלח את ראשו והביא צפורים, וזהו טמא יותר:

המספחת הזאת. פירוש, כי "מספחת" שם נגע טהור (רש"י פסוק ו), ואיך יאמר שהמספחת היא צרעת, לפיכך הוצרך לפרש '**המספחת הזאת**', רוצה לומר שהיה נראה לנו מספחת וטהור, שהרי טהרנו אותה (פסוק ו), עכשיו ניכר דהוא צרעת:

צרעת לשון נקבה נגע לשון זכר. פירוש, אל תתמה על "נגע צרעת כי תהיה" (פסוק ט), דהוא לשון נקיבה, ולעיל כתיב (ר' פסוק ה) "והנגע הוא עומד בעיניו" דהוא לשון זכר, מפני דצרעת לשון נקיבה, ועליו קאי "תהיה", ונגע לשון זכר, ועליו קאי "עמד בעיניו":

פסוק י

ואף על פי שלא נאמר מחיה וכו'. דרשו רז"ל בתורת כהנים, דכתיב "נגע צרעת", ולא הוי למכתב רק "נגע" בלבד, ו"צרעת" יתירה, לרבות כל המראות לסימן טומאת מחיית בשר:

פסוק יא

שלא תאמר וכו'. פירוש, הכתוב שהוצרך לומר "צרעת נושנת היא", ולמה כתב זה, די כשיאמר (פסוק י) "ומחית בשר חי בשאת", אלא הכתוב מבאר לך שאל תתמה מה שהכתוב נותן סימן טומאה במחיית בשר, ואדרבא, כיון שעלתה ארוכה היה לי לטהר אותה, והיה לך תמיה, לכך הכתוב מבאר אל תתמה, כי מכה ישנה היא. ואין מקום מה שהניח המזרחי בצריך עיון, דהקשה שדברי רש"י סותרים, דלעיל כתב (פסוק י) דמחיית בשר הוא סימן טומאה, וכאן כתב 'כיון שעלתה מחייה אטהרנה', ומשמע דאינה סימן טומאה – רק שהכתוב אומר שלא תטהר אותה, דאין זה קשיא, דודאי סימן טומאה, אלא שהאדם הוא מתמיה על זה שהיה לי לטהר כיון שנראה בריאה, ומכל מקום אדרבא, "צרעת נושנת היא":

פסוק יב

מראשו של אדם. לא מראשו של עור הנגע עד רגליו, דאין לעור ראש ורגלים שיאמר עליו "מראשו ועד רגליו".

פסוק יד

אלא שהיה הנגע באחד כו'. דתניא בתורת כהנים "וביום הראות בו בשר חי יטמא", הרי זה בא ללמד על ראש אברים שנתגלו שיהיו טמאים כו'. וסבירא ליה לרש"י, דפירושו שמתחלה היה הנגע בראש האבר שופע אילך ואילך, וחזרו ונתגלו, כמו שמבואר בדבריו:

וכאשר תעיין בתורת כהנים ובמסכת נגעים (פ"ח מ"א) לא תמצא פירוש הך ברייתא כן, דלפי פירושו של רש"י אין מקום הכתוב הזה לכאן כלל, דהכתוב איירי בפרח בכולה, דאחר כך כתיב (פסוקים טז, יז) "או כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן ובא אל הכהן וגו' [טהור הוא]", ומדכתיב "או כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן ובא אל הכהן [טהור הוא]", משמע דלא נהפך ללבן רק הבשר החי, ולמה יהא טהור בשיבל שנהפך הבשר החי ללבן, אלא דאיירי תחלת המקרא (פסוק יב) שנהפך כולה ללבן, דהוא טהור, ועליו קאי "וביום הראות בו בשר חי יטמא", רוצה לומר שאם חזר ונראה בו בשר חי יטמא, אף על גב שכבר היה טהור מפני שפרח בכולו. ועל זה חזר סוף הפסוק "או כי ישוב וכו'", שאם נהפך ללבן אחר כך טהור. והיינו ששנינו בברייתא בתורת כהנים 'למד על

כ"ד איברים שנתגלו', פירוש, שאם נתגלו בבשר חי אחר שהיו מכוסים בפריחה בכולה, הוא טמא:

והא דמוקי ליה בכ"ד איברים, ולא כשישוב בשר חי בכל מקום, דזה בלא פרח בכולו, כיון שיש בו סימן טומאה, שהרי נראה בו בשר חי, בודאי הוא טמא, ולמה צריך למכתב זה בפרח בכולו – אם יש בו בשר חי יטמא. אלא איירי קרא אף במקום שאין בשר חי מטמא משום בשר חי, והיינו בכ"ד איברים, מכל מקום אם פרח בכולה וטהרנו אותו מפני שפרח בכולה, אם נראה בו בשר חי בראשי איברים טמא. ולא משום בשר חי, שאינו מטמא בראשי איברים, אלא דגזירת הכתוב דאין לטהר פרח בכולו אם יש באחד מכ"ד איברים שלו מחיית בשר. וכך פירש הרמב"ם ז"ל ורבינו שמשון:

ובתורת כהנים כתב שם "או כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן", 'הרי זה בא ללמד על ראשי איברים שנתגלו וחזרו ונתכסו שיהיו טהורים' עד כאן. וברור הוא שלא תוכל לפרש 'וחזרו ונתכסו' שחזר להיות כחוש עד שנתכסה הבשר החי, דהרי כתיב "או כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן", ואם כן על כרחך פירושו; ראשי איברים שנתגלו במחיית בשר, וכתב לפני זה (פסוקים יד, טו) שהוא טמא, על זה אמר שאם חזרו ראשי איברים [מ]אותן שנתגלו, ונהפך ללבן, שחזר להיות פריחה בכולה, טהור:

מיהא קושיא ראשונה יש ליישב מה שכתב זה כאן בפרח בכולה, שהעיקר הוא בא ללמד שאם ישוב בשר החי ונהפך ללבן שהלבן מוציא אותו מידי טומאה, ולפיכך כתב "וביום הראות בשר חי יטמא" שכך הדין, מכל מקום אם ישוב [ל]לבן – חזר לטהרתו:

מה תלמוד לומר וביום כו'. פירוש, דלא הוי למכתב רק 'ובהראות בו בשר חי יטמא', מאי "וביום", אלא למדך שפירושו וביום שאתה רואה בשר חי, ויש יום שאין אתה רואה, כדמפרש (מו"ק ח.). ואם נולד נגע ברגל או בחתן, אין הכהן רואה אותו לטמא אותו (נגעים פ"ג מ"ב, ושם). וכל זמן שלא טימא אותו הכהן טהור הוא, דגזירת הכתוב הוא דבכהן תליא מלתא, כדלעיל (רש"י פסוק ב) :

פסוק טו

הבשר ההוא וכו'. פירוש, "הוא" דכתיב בקרא על הבשר קאי, דהוא לשון זכר. אבל על "טמא הוא" לא פירוש "טמא הוא" הבשר, מפני שיש לפרש "טמא הוא" האדם. אבל "צרעת הוא" לא יתכן לומר כן, לכך הוצרך לפרש דהוא קאי על הבשר:

פסוק יח

לשון חמום. כמו שנה שחונה, כך פירש רש"י בפרק קמא דחולין (ח. ד"ה שחין) :

שנתחמם הבשר כו'. וכך אמרינן בפרק קמא דחולין (ח.) 'איזה שחין ואיזה מכוה, שחין – לקה בעץ ובאבן ובכל דבר שלא מחמת האור וכו'. ואין רוצה לומר דוקא על ידי מכה, אבל שלא על ידי מכה אין לו דין שחין, דהא בתורת כהנים אמרינן שם '"שחין", אין לי אלא שחין שעלה מאליו, מניין לקה בעץ ובאבן ובכל דבר שלא מחמת האור וכו'. והא דקאמר בברייתא (חולין ח.) 'איזה שחין לקה בעץ כו', לומר לך אף על גב דבעץ לקה, ובא על ידי חמום כמו מכוה, אפילו הכי אין זה מכוה, כיון שלא בא על ידי האש, ומכל שכן שחין על ידי עצמו, דהוא שחין גמור. וזה שנקט רש"י כאן 'שנתחמם הבשר בלקוי שלא מחמת אור', לומר דאף זה נקרא שחין, כל שאינו מחמת אור, אף שבא על ידי לקוי:

השחין העלה ארוכה. אבל לא נרפא הבשר, דאי נרפא הבשר איך קאמר (פסוק יט) "והיה במקום השחין שאת לבנה", כיון דשלא מחמת השחין בא, שכבר נרפא. ועוד, מאי נפקא מיניה בשחין שהיה לו כבר, כיון דלא בא מחמת השחין, אלא "ונרפא" קאי על השחין, אבל הבשר לא נרפא, רק היה במקום השחין שאת:

פסוק כד

סימני שחין וסימני מכוה שוים. כי שניהם נידונים בשער לבן, ובפשיון, ובשבוע אחד; שאם בשניהם יש שער לבן, הוא טמא מוחלט. ואם אין בו שער לבן, מסגירו. ובסוף שבוע ראשונה, אם פשה – טמא הוא, ואם בעיניו עמד – פוטרו, ואין נותן לו עוד שבוע כמו בעור הבשר, שאם עמד בשבוע ראשונה נותן לו שנית (פסוק ה). ומפני מה חלקן לשתי פרשיות, הוי למכתב 'ובשר כי יהיה בעורו שחין או מכוה' (כ"ה ברא"ם), אלא לומר שאין מצטרפין:

פסוק ל

וזה סימנו בשער צהוב שנהפך. אף על גב דלא כתיב בקרא 'ושערה הפך צהוב' כדכתיב לעיל (פסוק כ) "ושערה הפך לבן", ומשמע אף על גב דלא הפך טמא, בתורת כהנים יליף לה; 'מה תלמוד לומר "נגע הנתק" (פסוק לא), אלא להקיש הנתק לנגע, מה נגע אינו סימן טומאה אלא בהפך (רש"י פסוק ג), אף בנתק אינו סימן טומאה אלא בהפך:

פסוק לב

הא אם פשה או אם היה בו שער צהוב טמא. אף על גב דדבר פשוט הוא דמכלל לאו אתה שומע הן, הוצרך לאשמועינן, שלא תאמר דקרא הכי קאמר, אף על גב דלא פשה ולא היה בו שער צהוב – בעי הסגר, ואינו כמו צרעת שחין ומכוה שאם עמד בראשונה – פוטר אותו (פסוק כח), כאן בעי הסגר, ולעולם אפילו אם פשה או נולד בו שער

צהוב מסגיר, אלא אם כן יש בו שניהם – שער צהוב ופשיון, לפיכך הוצרך לאשמועינן. ומיתורא דלקמן מפיק "אם פשה תפשה" (פסוק לה) מכל מקום, כדבסמוך (רש"י שם):

פסוק לז

הא טמא שטהרו כו'. דהווה אמינא, כיון דגזרת הכתוב שאין טומאתו וטהרתו רק על פי כהן (רש"י פסוק ב), ואפילו אם טמאו תלמיד חכם כדין – אינו טמא, אם כן הוא הדין כהן שטהר הנגע שלא כדין טהור, קא משמע לן:

פסוק מ

טהור הוא מטומאת נתקין. שאין לומר שהוא טהור לגמרי, דהא אחריו כתיב (פסוק מב) "וכי יהיה בקרחת נגע לבן אדמדם כו'":

פסוק מה

שלא יהיו טמאים יושבים עמו. פירש רש"י בפרק אלו דברים במסכת פסחים (סז.) ללמוד על ששלוחו של מצורע יותר מכל שאר טמאים, לכך כתב אצלו "בדד ישב":

מחוץ לג' מחנות. דהא כיון דטמא מת וזב כל אחד ואחד נשתלח למחנה אחת, שכן ילפינן בפרק אלו דברים (פסחים סז.) "ולא יטמאו את מחניהם" (במדבר ה, ג), 'מחנם' הוי ליה לומר, מאי "מחניהם", אלא ליתן מחנה לזה ומחנה לזה. פירוש – אלא ליתן מחנה לזה לטמא מת, ומחנה לזב. דאין לומר "ולא יטמאו את מחניהם" קאי על זב ועל מצורע, למה לי למכתב כך, הרי כבר ילפינן דמצורע משתלח למחנה מיוחדת, מדכתיב "בדד ישב", אלא על כרחך "ולא יטמאו מחניהם" קאי אזב ואטמא מת, דטמא מת דהוא קל טפי – משתלח ממחנה שכינה, וזב – חוץ למחנה לויה, ובמצורע נאמר "בדד ישב", אם כן נשתלח הוא חוץ לשלש מחנות:

והרא"ם תירץ, דלא נוכל לומר "ולא יטמאו מחניהם" רוצה לומר זב ומצורע, דהא בקרא כתיב (במדבר ה, ב-ג) "וישלחו מן המחנה מחוץ למחנה תשלחום וגו'", דודאי חד קרא בזב וחד קרא בטמא מת, דלשלוח מצורע לא צריך קרא, דכבר כתיב "בדד ישב", ואם כן הנך תרי קראי בטמא מת ובזב איירי, ובודאי "ולא יטמאו מחניהם" אהני טמאים קאי, והשתא "בדד ישב" מחוץ לג' מחנות. ובודאי שאין זה נכון, דמי מגיד לי דקרא "ולא יטמאו מחניהם" קאי על "וישלחו מן המחנה מחוץ למחנה תשלחום":

פסוק נב

של צמר או של פשתן. כי הבי"ת במקומות הרבה משמש כן, כמו "והנותר בבשר ובלחם" (לעיל ח, לב), דכך פירושו "הבגד או השתי או הערב", ואיזה שתי וערב – "בצמר ובפשתים":

פסוק נד

את אשר בו הנגע יכול מקום הנגע בלבד כו'. וכך פירושו, דאין לפרש הנגע בלבד, דהא כתיב "את אשר בו הנגע". ואין לפרש כל הבגד, דאם כן לא הוי להזכיר הנגע, דהוי למכתב 'וכבסו אותו', וכי לא ידעינן שהנגע בבגד, אלא ללמוד דלא צריך כבוס רק הנגע בלבד, 'הא כיצד כו":

פסוק נה

לא הוכהה ממראיתו. פירוש, לא הוכהה כלל ממראיתו, אלא שהוא עומד לגמרי בעיניו. והא דלא כתיב 'והנה הנגע עמד בעיניו', משום דעל ידי כיבוס דרך הנגע להיות נהפך קצת, לפיכך קאמר "והנה לא הפך", אלא נשאר כאשר היה:

הפך ולא פשה איני יודע כו'. פירוש, רבי יהודה מדקדק מדכתיב "והנה לא הפך ולא פשה" הוא טמא מוחלט, ובודאי אם לא הפך ופשה, דודאי זה יותר גרוע, פשיטא דטמא הוא וישרף. אבל הפך ו[לא] פשה, בודאי לא גרע כל כך, מה אעשה לו, כיון דאין הנגע עומד בעיניו – יסגיר, או טמא מוחלט. ומה שכתוב "והנה הנגע לא הפך", דדייקינן מיניה הא הפך טהור, היינו כמו שפרשו חכמים כדבסמוך, דהיינו שהוכהה ממראיתו. כי מה שאמר רבי יהודה דהפך ולא פשה בעי הסגר, לא איירי שכהה ממראיתו, רק שהפך מירקרק לאדמדם או מאדמדם לירקרק, ולא בהוכהה ממראיתו. ועל זה מסיק בתורת כהנים אליבא דרבי יהודה 'תלמוד לומר "והסגיר" (פסוק נ) מכל מקום'. פירוש, כיון דבעי הסגר כאשר יראה בו נגע מחדש (שם), וזה גם כן נגע מחדש הוא, שנשתנה [ל]מראה אחר, נגע חדש [הוא]. וחכמים אומרים הפך מטמא משום עומד, כאילו לא הפך, והוא טמא מוחלט. והא דכתיב "והנה לא הפך", דמשמע אם הפך אינו טמא, היינו אם הפך למראה נגע שאינו מטמא לו, שאינו מראה טמא, אז הוא טהור:

והרא"ם הבין כי רש"י סובר דמחלוקת רבי יהודה וחכמים בכהה מראה הנגע, אלא שלא יצא ממראה הנגע שהוא טמא, דלרבי יודא הוא מוסגר, ולחכמים הוא מוחלט. ואין זה כך, דאיך יעלה על הדעת לומר כך, דמה טעמא לרבי יודא יראה בתחלה כיון שכהה הנגע, דאיך יליף זה רבי יודא מן "והסגיר הנגע" (פסוק נ), דמה ענין זה לזה, דהתם איירי בתחלה – ויליף מיניה שאם הוכהה קצת מן המראה בשבוע שניה שיסגירו, אבל מחלוקת התנאים בודאי כמו שפרשו המפרשים בנשתנה ממראה ירקרק למראה אדמדם, ובהא פליגי; דלרבי יודא כיון דנשתנה ממראה ירקרק למראה אדמדם, או להפך, נגע חדש הוא. ולרבנן 'עומד' קרינן ביה:

ולא הביא רש"י הברייתא דתורת כהנים שיהיה פירוש הכתוב "והנה לא הפך הנגע את

עינו" כפירוש הך ברייתא, רק הביא הברייתא דלרבי יודא פירוש הכתוב "והנה לא הפך הנגע את עינו" שנהפך מירקרק לאדמדם, ולרבנן דסבירא להו אם נהפך מירקרק לאדמדם 'עומד בעינו' קרינן ליה, פירוש הכתוב "והנגע לא הפך עינו" שלא הוכה ממראיתו, דאם הפך לנגע אחר – 'עומד' קרינן ליה. ורש"י מה שפירש "לא הפך" 'לא כהה', אליבא דרבנן פירש, שהם מפרשים "לא הפך" 'לא כהה':

והרא"ם פירש שגם חכמים מפרשים "לא הפך" שלא הפך למראה אחר מירקרק לאדמדם או להפך, רק שהמראה הוא אינו מראה טמא, שכן משמע "לא הפך", דמשמע למראה אחר. ודבר זה לא יתכן, דלמה צריך הכתוב להזכיר מראה אחר – כיון שמראה ההוא אינו טמא, אפילו מראיתו גם כן טהור, כל שכן מראה אחר, שלא היה מעולם מראה זה טמא בבגד הזה. אלא לרבנן פירוש "לא הפך" למראה שאינו מראה טמא, כלומר מראה כהה:

והא דלא כתב 'והנגע לא כהה' (קושית הרא"ם), כי לא מצאנו לשון "כהה" לומר 'לא כהה', רק "והנה כהה" (פסוקים ו, נו), והטעם כי "כהה" רוצה לומר שהוא כהה בערך שהיה בראשונה, [שהיה בראשונה] עז, ועתה כהה נגד מראה הראשון. לכך לא יתכן לומר לשון "כהה" רק כאשר הוא באמת כהה, יאמר שהוא כהה בערך שהיה תחלה, אבל 'לא כהה' לא שייך לומר, כיון שאין כאן מראה אחר – שיאמר שזאת המראה כהה בערך הראשונה. ולא יתכן לכתוב 'והנה הנגע עמד בעיניו', דהוה משמע שהיא לגמרי עומדת בעיניו, וזה אינו, דהא לחכמים אפילו נהפכה ממראה למראה 'עומד' קרינן ביה. לפיכך "לא הפך" שלא הפך למראה שאינו מטמא לו. ופשוט וברור דבר זה:

פסוק נו

יקרע מקום הנגע מן הבגד וישרפנה. אבל אין לפרש "וקרע אותו" קריעה בעלמא שיקרע בבגד, שהרי כתיב "וקרע אותו מן הבגד", רוצה לומר שיקרע מקום הנגע מן הבגד. אף על גב דלא נזכר כאן כלל שריפה, דרשו אותו בתורת כהנים, מדכתיב בקרא אחר כך (פסוק נז) "באש תשרפנו את אשר בו הנגע", ולא הוי למכתב "את אשר בו הנגע", דכבר כתיב "באש תשרפנו", אלא לרבות כל אשר בו הנגע, אפילו כהה אחר כיבוס, וצריך לקרוע מקום הנגע מן הבגד – צריך שריפה מקום הנגע:

פרק יד

פסוק ד

(**זאת תהיה תורת המצורע**) **פרט לטריפה**. הקשה הרמב"ן, דמדרש זה בפרק שלוח הקן (חולין קמ.) למאן דאמר טריפה אינה חיה, אבל למאן דאמר טריפה חיה לא דרשינן כך. ולפי דעתי דמהא לא קשיא, דודאי מעיקרא כי מוקמינן התם "טהורות" 'ולא טריפות', בודאי הא דכתיב "חיות" לא אתא רק שיהיו חיין ראשי אברים שלה, שלא תהא מחוסרת אבר (רש"י שם), אבל אי לא אתא "טהורות" למעוטי טריפות, אף למאן דאמר דטריפה חיה יש לנו למעט מן "חיות" 'ולא טרפות'. והרמב"ן דעתו כיון דטריפה חיה, ליכא למעוטי מן "חיות" ולא טריפות. ולפי דבריו הא דקאמר (שם) "טהורות" 'ולא טריפות', וקאמר שם טריפות מ"חיות" ממעטינן, הניחא למאן דאמר טריפה חיה, אלא למאן דאמר טריפה אינה חיה מאי איכא למימר. ולפי דבריו פירשו הכי; כי למאן דאמר טריפה חיה לא מצינו למעט מן ה"חיות" טריפה, אבל למאן דאמר טריפה אינה חיה, ממעטינן מן "חיות" טריפות:

וכן מוכח מתוספות, שהקשו שם (ד"ה טרפות) תימה, והא "חיות" דרשינן שחיין ראשי איברים שלה, וליכא למימר דהא שמעינן [טרפה] מיניה מכל שכן [ד]מחוסר אבר, דאכתי אימא דקרא למעוטי טריפה אתא ולא למחוסר אבר. ועוד[9], דהכא משמע למאן דאמר טריפה חיה לא נוכל למעט טריפה מן "חיות", ובפרק קמא דעבודה זרה (ה ע"ב) קאמר מניין שמחוסר אבר אסור לבן נח להקריב, תלמוד לומר "מכל החי" (בראשית ו, יט), הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה. ופריך, הא מבעי ליה למעוטי טריפה, ומתרץ הא מן "להחיות זרע" (בראשית ז, ג) נפקא. ופריך, הניחא למאן דאמר טריפה אינה יולדת, אבל למאן דאמר טריפה יולדת מאי איכא למימר. והא דפריך (ע"ז ה ע"ב) 'הא מיבעי ליה למעוטי טריפה' – אף למאן דאמר טריפה חיה, דאי דווקא למאן דאמר טריפה אינה חיה, אבל למאן דאמר טריפה חיה לא קשה, אם כן מאי פריך 'אלא למאן דאמר טריפה יולדת מאי איכא למימר', דהא למאן דאמר טריפה יולדת מכל שכן שהיא חיה, כדמוכח בפרק אלו טריפות (חולין נז.), אלא בודאי הא דקאמר 'והא למעוטי טריפה' אף למאן דאמר טריפה חיה פריך:

ואני בעניותי לא ידעתי להבין, דודאי כמו שנוכל לדרוש בהמה שחיין ראשי איברים שלה, כך נוכל לדרוש בהמה שחיה גופה מבלי טריפות. ודבר זה פשוט, דאף למאן דאמר דסבירא ליה טריפה חיה נוכל למדרש כך, ולא קאמר דלא נוכל למעט מן "חיות" טריפות, דודאי נוכל למעט, רק דלמאן דאמר טריפה חיה, יש לנו לומר ד"חיות" אתא

שחיין ראשי איברים שלה, ולא אתא לטריפות, והשתא נוכל לאוקמי "טהורות" 'ולא טריפות'. אבל למאן דאמר טריפה אינה חיה, אי אפשר שלא תמעט מן "חיות" טריפות, אם כן ליכא למימר "טהורות" ולא טריפות. אבל למאן דאמר טריפה חיה, אפשר שלא תמעט מלשון "חיות" טריפות. וכיון דאית לן תרי קראי, אית לן לאוקומי קרא ד"חיות" שחיין ראשי איברים שלה, "טהורות" למעוטי טריפות. אבל בפרק קמא דעבודה זרה (ה ע"ב) קאמר כיון דליכא אלא חד קרא "מכל החי", מנא לן לאוקמי קרא [ב] בהמה שחיין ראשי אברים שלה, כיון דנוכל לאוקמי קרא למעוטי טריפות:

וליכא למימר דלכך כתב "טהורות" לומר ד"חיות" אתא לבהמה שחיין ראשי אברים, דזה לא יתכן כלל לכתוב שיהיו הצפרים חיות ואף טהורות, שהרי אין כאן שני דברים כלל, דאם עוף חי ראשי אברים שלה, לאפוקי בעל מום, אם כן פשיטא דאינה טריפה, שהרי הטריפה אינה חיה לגמרי, ואיך יתכן לומר "חיות טהורות", זה לא יתכן, כיון דבכלל "חיות" הוי גם כן שלא יהיה טריפה, ובהאי גוונא שיבוא לשון זה על עוף אחד לא יתכן כלל. ודבר מבואר מאוד, ולא קשיא מידי, וכך הוא דעת רש"י. והשתא אף למאן דאמר טריפה חיה דרשינן "חיות" ולא טריפות:

והרא"ם הקשה על רש"י, דהא בכל מקום שכתוב "צפור" פירושו בטהור, וכדמוכח בפרק שלוח הקן (חולין קלט ע"ב), אם כן "טהורות" למה לי, כך הם דבריו. ויותר הווה ליה להקשות גם כן, דהא יליף טריפה מדוכתיה אחריתי, כדאיתא התם. אבל כל זה לא קשיא, כי רש"י פשוטו מפרש, ופשוטו יש לפרש כך. ובודאי מפני דאמרינן כל מקום שנאמר "צפור" אינו אלא טהור, מוקמינן "טהורות" למידי אחריתי. וכן מוקמינן "חיות" למידי אחריתי, דהא טריפות יליף מדוכתיה אחריתי, ולכך מוקי (טהורות) ["חיות"] שיהיו חיין ראשי איברים שלה, אבל אין זה פשוטו:

[**פרט לעוף טמא**]. יש מדקדקין על דברי רש"י, שמתחלה אמר "חיות" 'פרט לטריפות', ואחר כך אמר "טהורות" 'פרט לעוף טמא', ולא אמר 'פרט לטמאות'. ואין זה דקדוק, שהייתי אומר 'ולא טמאות' היינו שלא נטמאה מטומאה, לכך אמר 'פרט לעוף טמא', פירוש שהוא טמא במינו. ולא אמר 'לעופות טמאות', כי עדיין הייתי אומר לעופות שנטמאו, אבל 'עוף טמא' ליכא למטעי, שפירושו בודאי מין עוף טמא, שעל המין יאמר בלשון יחיד, לכך אמר בלשון יחיד 'פרט לעוף טמא', וזה פשוט:

לפי שהנגעים באים וכו'. אף על גב דיש הרבה עופות שאין מצפצפין בקול (קושית הרמב"ן), מכל מקום מין מצפצפין הצריכה תורה לטהרתו, ומין עופות מצפצפין:

כתולעת וכאזוב. ואם תאמר, למה מזכיר (רש"י) שני דברים 'כאזוב ושני התולעת', יזכיר השפל יותר, ויש לתרץ, דודאי מתחלה יש להשפיל עצמו כתולעת, שהוא שפל מאד, שיתרחק מן העבירה, שהיה מתחלה חוטא בגאוה. ואם לא יפרוש לצד אחר לאחוז במדת השפלות מאד מאד – לא יצא מידי חטאו, כי יחזור לידי גאות שלו, לכך יהיה מתחלה כתולעת, עד שיתרחק מן העבירה ולא יהיה לבו גס עליו, ואחר כך יהיה כאזוב, ואין צריך להשפיל עצמו כתולעת. ולפיכך מקדים הכתוב "שני התולעת" ואחר כך "האזוב", כי השפלות יותר מדאי אין ראוי, כי כל מדה טובה בעולם יש לו מצוע, ושני הקצות אינם טובות. ועל דרך זה פירש הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכת אבות (פ"ד משמונה פרקים), כי מי שחטא בגאוה, כשיתקן דרכיו צריך לאחוז בקצה להשפיל עצמו יותר מדאי, עד שהוסר ממנו המדה המגונה, ואחר כך יעמוד בענוה. והוא גם כן שפלות, אלא שאין כל כך, כך יש לפרש. אמנם בפסיקתא שמשם דרשה זאת, לא הזכירו "שני תולעת", רק "עץ אזוב", והוא נכון בודאי, ואין להוסיף על דברי חכמים:

מקל של ארז. ולא אילן של ארז, דאם כן "ארז" מבעיא ליה, ולמה לי "עץ", אלא מקל יקח, ולא ארז:

פסוק ו

אבל העץ ואזוב כרוכין יחד וכו'. מדברי רש"י משמע דאין צריך ליקח רק עץ ארז ואזוב, ואין צריך ליקח לשון של צמר, רק דיכרוך את הארז ואת האזוב בשני התולעת. ותימה, מנין לו זה, דהא קרא כתיב "את הציפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב", ואי הוי פירושו שיכרוך את הארז ואת האזוב בשני התולעת, לא הוי למכתב "שני התולעת". ועוד, בתורת כהנים אמרו בפירוש 'נוטל ארז ואזוב ושני התולעת וכורכם בשיורי לשון', הרי משמע בהדיא שכורך שני התולעת עמהן (קושית הרא"ם), ויש לומר, כי מה שאמר (רש"י) שיכרוך הארז והאזוב בשני התולעת, היינו במקצת שני התולעת, כמו שאמרו בתורת כהנים 'וכורכם בשיורי תולעת':

פסוק ח

שאסור בתשמיש המטה. וכן דרשו (מו"ק ז ע"ב) דאין "אהלו" דכתיב "וישב מחוץ לאהלו" אלא אשתו, דכתיב (דברים ה, כז) "שובו לכם לאהליכם". דאין לפרש כמשמעו, שלא יכנס לביתו, דכיון שיכנס למחנה ישראל, למה לא יכנס לביתו, וכי ביתו יותר חמור ממחנה ישראל:

פסוק ט

כלל ופרט וכלל וכו'. בפרק שני דסוטה (טז.), ואתיא כרבי ישמעאל דדריש כללי ופרטי, ולפיכך דריש כעין הפרט, מה הפרט מפורש נראה וכנוס, אף כל נראה וכנוס, וממעט שער בית השחי, לפי שאינו נראה, ודכולי גופיה – שאינו כנוס. ומרבה שער הרגלים, דהוא נראה וכנוס. ולא כרבי עקיבא דדריש רבוי ומיעוט, ומרבה הכל, וממעט שער שבתוך החוטם (שם טז ע"ב). ודברי רש"י הם מן הגמרא דבפרק שני דסוטה אליבא דרבי ישמעאל. אף על גב דבכל מקום הלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו ע"ב), בהא הלכה כרבי ישמעאל דדריש כללי ופרטי. ובכל מקום דרשינן כללי ופרטי, ולא רבוי ומיעוט דדריש רבי עקיבא:

פסוק י

וכבשה אחת לחטאת. אף על גב דלא כתיב בפירוש שהכבשה לחטאת, כיון דהיה חטאת, דכתיב (פסוק יט) "ועשה הכהן את החטאת", על כרחך כבשה זאת היתה החטאת, דשני כבשים – אחד עולה ואחד אשם, אם כן הכבשה חטאת. ומה שלא פירש (רש"י) על "שני כבשים" דהאחד אשם והאחד עולה, דודאי כיון שהיה עולה למצורע (פסוק יט), אין עולה באה נקיבה (לעיל א, ג), ואם כן הכבש היה עולה. אבל החטאת לפעמים נקיבה ולפעמים זכר, ולפיכך פירש שהכבשה היא חטאת:

ושלשה עשרונים לנסכי שלש בהמות הללו. פירוש, אף על גב דאין לחטאת ואשם שום מנחה, והיה לנו לפרש דהך מנחה באה בפני עצמו ולא לקרבנות הללו, אפילו הכי יליף ליה בפרק שתי מדות (מנחות צא.) "והעלה את העולה ואת המנחה" (ר' פסוק כ), דלא הוי צריך למכתב "את העולה ואת המנחה", אלא לומר מנחה דומיא דעולה, מה עולה כולה כליל (לעיל א, ט), אף מנחה כולה כליל. ואם היתה מנחה בפני עצמה, לא היתה כולה כליל, אלא מקצת, כדין מנחה הבאה בפני עצמה, אבל מנחת נסכים כליל כולה. ומקשה עוד (מנחות סוף צא.) דשמא כל שלשה עשרונים היו לעולה בלבד, אף על גב דעשרון אחד היה לכבש, שמא כאן היו שלשה עשרונים גזירת הכתוב, דכן מצאנו דמנחת העומר היתה כפולה שני עשרונים, ושמא היה כאן לכבש שלשה עשרונים, אבל החטאת ואשם – דלא מצאנו בשום מקום שבאה עמה מנחה[60] – שמא כאן נמי לא היה באה מנחה עמו, ודריש ליה מדכתיב בפרשת שלח לך (במדבר טו, ד-ה) "תעשה על העולה" עולת מצורע, "לזבח" להביא את חטאתו, "[או] לזבח" להביא את אשמו. פירוש, דקרא יתירא, דלא הוי למכתב רק 'ויין לנסך רביעית ההין לכבש האחד', "לעולה או

לזבח" למה לי, דהא כבר כתיב (שם שם ג) "ועשיתם אשה לה' עולה או זבח וגו'", ומזה ילפינן שלשה עשרונים – לשלשה קרבנות הם באים:

ולוג אחד להזות עליו שבע וכו'. אבל אין פירושו "ולוג אחד שמן" ל"מנחה בלולה בשמן", אף על גב דכבר כתיב "בלולה בשמן", בא הכתוב לפרש כמה יהיה החשבון שיביא, וקאמר "ולוג אחד שמן" לצורך מנחה, וזה לא יתכן, כדמוכח לקמן (אות כב) שלא יתכן לומר כלל דלוג אחד הוא למנחה, שאם היה הלוג למנחה, אין סברא שיהיה לעשיר המנחה שלשה עשרונים – לוג אחד שמן, ולעני שהיה עשרון אחד – גם כן לוג אחד (פסוק כא):

פסוק יא

בשער נקנור וכו'. פירוש, שער נקנור במזרח העזרה הוא (מדות פ"א מ"ד), וכאשר עומד בו המצורע בזה השער – "לפני ה'" הוא, ששם נכנסים לעזרה. והשער הזה, אף על גב דלא נתקדש בקדושת עזרה, דאם נתקדש בקדושת עזרה – היינו עזרה, והאיך יוכל לעמוד שם, אפילו הכי "לפני ה'" קרינן ביה, כי השער הוא [ל]פני העזרה, וכאשר עומד שם המצורע נקרא "לפני ה'". ואם תאמר, סוף סוף הרי צריך המצורע להכניס ידיו לחלל העזרה ליתן עליו מדם האשם, ואיך הותר לו להכנס, והרי מחוסר כפורים הוא, ואין לומר כיון שלא נכנס לשם בכל גופו לא הוי ביאה, דבפרק כל פסולי המוקדשין (זבחים לב ע"ב) מסיק דטמא שהכניס ידיו חייב, דביאה במקצת שמה ביאה, ויש לומר, דהכא שאני, דכיון דמצותו בכך, דהא דם האשם חוץ לעזרה ליכא, מותר לו להכניס את ידיו ליתן עליו מן הדם. אבל בעזרה לא יבוא מצורע, דהכתוב אומר "לפני ה'", וזה כאשר עומד בשער נקנור במזרח, [ד]כיון דאפשר לו בלאו הכי, שהרי אפשר לעמוד בשער נקנור, דלא נתקדש, ומכניס ידיו, אסור לכנוס, ואם נכנס חייב. דכל דלא הוי דרך מצותו – חייב, דדוקא דרך מצותו – שהוא דרך טהרתו מצרעתו – לא נקרא מטמא מקדש, כיון דזהו דרך טהרתו. אבל כל שלא היה דרך מצותו – חייב:

אבל רבינו ישעיה תירץ, דכיון דאי איפשר בענין אחר, שרי רחמנא. ולפי דעתו דאתי מצוה דהכשר מצורע ודחי לאו דטומאה[78]. והביא ראיה מהא דאותביה לעולא (זבחים לב ע"ב) דאמר ביאה במקצת שמה ביאה, מהא דמצורע שחל שמיני שלו בערב פסח וראה קרי, אף על גב שאין בעל קרי אחר נכנס – זה נכנס, הואיל והותר לצרעתו – הותר לקריו. ולפי פירושו לא היה סברא כלל, וכי בשביל שדחי לאו דטומאת מצורע, שאי אפשר בענין אחר, ידחה לאו דקרי. אבל לדידי הוי שפיר, שאין זה דחיה, שכל אשר מצותו בכך לא נקרא דחיה, וכיון שאין זה דחיה והותר לצרעתו, הותר לקריו:

פסוק יב

יקרבנו לתוך העזרה כו'. לא סתם הקרבה למזבח, דהא כתיב אחריו (פסוק יג) "ושחט וגו'", אלא דהקרבה לתוך העזרה. ומפני שקשה למה הוצרך בקרבן זה הקרבה להקריבו לעזרה יותר מכל שאר [קרבנות], אמר (רש"י) 'כדי להניף אותו', מפני שהוא טעון תנופה חי, ולפיכך צריך להקריבו לעזרה לשם אשם. לאפוקי שאר קרבנות, דלא היה בהם תנופה כשהם חיים, בשחיטה לשם קרבן סגי, אבל זה דהיה בו תנופה כשהוא חי, היה צריך קודם זה הקרבה לעזרה לשם קרבן:

את האשם ואת הלוג. אבל אין לפרש "והניף אותם" על כל הקרבנות, שהם העולה והחטאת והאשם והמנחה והלוג השמן, שהרי לפני זה כתב "ואת לוג השמן והניף", אם כן לא קאי רק על לוג השמן דצריך תנופה, ומדכתיב "אותם" בלשון רבים, קאי נמי על האשם שלפני זה:

פסוק יג

לכך אמר ושחט. ובפרק איזהו מקומן (זבחים מט ע"ב) מקשה ולקיש קרא לחטאת, ולא לקיש לעולה – לכתוב "ואת העולה", ומתרץ, דאי אקשי לחטאת ולא לעולה, הווה אמינא חטאת מהיכי גמר – מעולה, דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, לכך הקיש אותו לעולה. ואי אקשית לעולה ולא לחטאת, הווה אמינא דבר המלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, לכך הקיש אותו לחטאת, וכתב לך שלא סגי בהיקש זה עד שיקיש אותו לעולה, מלמד מזה שאין דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש. שאם היה חוזר ומלמד בהיקש, לא היה צריך לכתוב העולה. ואם תאמר, דהיכי תיסק אדעתין לומר דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש, אם כן למה היה צריך להקיש אותו לעולה ולא הקיש אותו לחטאת, אין זה קשיא, דאי משום הא לא אריא, דהווה אמינא דניחא ליה לאקשויי לעולה, דהוא עיקר דיניה, לכך הקיש אותו לחטאת ולעולה:

כי ככל חטאת האשם הזה. אבל אין פירושו כי ככל חטאת כל אשם, דזה לא צריך למכתב, כי כבר למדנו דין אשם (לעיל ז, א-ז), אלא פירושו כי ככל חטאת אשם זה, דהווה אמינא שלא היה לו דין אשם כיון דיצא מכלל שאר אשמות כדמסיק (רש"י כאן), והוצרך להחזיר לכללו. ואף על גב דכבר הכניסו לכלל – שצריך שחיטה בצפון (רש"י ד"ה במקום), צריך להחזיר אותו לכללו לשאר עבודות. ואי כתב רחמנא "כי כחטאת האשם הזה", הווה אמינא דוקא בשאר עבודות דבעי כהונה, אבל שחיטה דלא בעי כהונה אימא לא תחזיר אותו לכללו, לכן הוצרך למכתב שחיטה בפני עצמו. כך איתא בפרק איזהו מקומן (זבחים מט ע"ב):

בכל עבודות התלויות בכהן הושווה אשם זה לחטאת. פירוש, שאין רוצה לומר שהאשם יהיה לכהן, שלא תאמר כיון שיצא מן הכלל לידון בדבר החדש – אם כן לא יהיה האשם לכהן, דכבר כתוב "קודש קדשים הוא", כיון שהוא קודש קדשים אסורים לזר. אלא מה שכתב "כי כחטאת האשם הוא לכהן", שכל העבודות התלויות בכהן, דהיינו שבא מן החולין, וביום, וביד הימנית, יש לאשם זה:

יכול יהא דמו ניתן למעלה. פירוש, למעלה מחוט הסיקרא, כדין חטאת הניתן למעלה מחוט הסיקרא (לעיל ד, לד). וכיון דהקיש הכתוב האשם של מצורע לחטאת, יהיה ניתן דמו למעלה מחוט הסיקרא כחטאת, ויליף לה בתורת כהנים, מדכתיב באשם בפרשת צו (לעיל ז, א) "וזאת תורת האשם", וכל "תורה" לרבות בא, כלומר תורה אחת לכולם, לרבות אשם מצורע שיהיה דמו ניתן למטה מחוט הסיקרא כשאר אשם:

פסוק טז

לפני ה' כנגד בית קדשי הקדשים. דאין לפרש כמו למעלה (פסוק יא) בשער נקנור, דהמצורע לא היה בעזרה, וצריך הכתוב למכתב שיהיה מעמיד אותו "לפני ה'" בשער נקנור. אבל כאן שהיה הכהן בעזרה בשעת נתינת דם האשם, דאי אפשר ליתן רק בפנים שלא יפסל ביוצא, למה למכתב "לפני ה'", אלא שבא ללמד שיהיה מזה נגד בית קדשי הקדשים:

פסוק כ

ואת המנחה מנחת נסכים של בהמה. לא מנחה בפני עצמה, דהא הקיש הכתוב המנחה אל העולה, מה עולה כולה כליל (לעיל א, ט), אף המנחה כולה כליל, ואילו המנחה הבאה בפני עצמה אינה כולה כליל, אלא נקמצת, והשאר נאכל:

פסוק כא

לכבש זה שהוא אחד יביא עשרון אחד. פירוש, הא דכתיב "עשרון אחד", ולא הוי למכתב רק "ועשרון סולת". בשלמא הא דכתיב "וכבש אחד", הלשון הזה שייך שפיר, לפי שהעשיר מביא שלשה בהמות (פסוק י), העני מביא כבש אחד. אבל גבי עשרונים, לא יתכן לפרש דבעשיר שלשה עשרונים (שם) וכאן עשרון אחד, שאלו שלשה עשרונים שייכים לכבש (רש"י פסוק י), והוי למכתב "ועשרון סולת" בלבד, אבל "אחד" לא צריך למכתב, כיון דעשרון זה הוא טפל לבהמה, ולפיכך צריך לומר דפירוש הכתוב "ועשרון סולת אחד" לכבש שהוא אחד, והשתא הוא מחובר לכבש, ואל "אחד" דכתיב אצל כבש קאי:

והרא"ם פירש, שלכך פירש (רש"י) 'לכבש זה', שהוא להביא ראיה שג' עשרונים שמביא

העשיר אינה מנחה הבאה בפני עצמה, שאם כן למה מביא הדל עשרון אחד – אם היה מנחה של הדל הבאה בפני עצמו, אלא בשביל שהדל אינו מביא רק כבש אחד, לכך מביא עשרון. והוא עצמו סתר פירושו כמבואר בדבריו, לכך אין צריך להשיב עליו:

ושמן של נסכי מנחה וכו'. פירש זה כאן, מפני שכאן צריך בהכרח לומר שאין בלוג שמן זה שמן של נסכי מנחה, שאם היה בכלל לוג זה שמן של נסכי מנחה לא היה הערך שוה, דלעיל (פסוק י) היו שלשה עשרונים למנחה והיה לוג, וכאן היה עשרון אחד והיה גם כן לוג. ולפיכך צריך לומר דלא היה בכלל לוג זה שמן של נסכי מנחה. אבל לעיל (שם) אין ראיה, דשמא היה לוג שמן של נסכי מנחה:

פסוק כג

שמיני לציפרים. אבל אין פירושו "שמיני" שגלח את כל שערו וכבס את בגדיו, שגם שם כתב (פסוק ט) "ורחץ את בשרו במים וטהר", רק שמיני לצפרים, דהא גבי עשיר על כרחך "שמיני" (פסוק י) לצפרים, דכתב לפני זה (פסוק ט) "והיה ביום השביעי וגו'", ועל כרחך האי "שביעי" לצפרים, אף "שמיני" שמיני לצפרים, והכי נמי "שמיני" 'לצפרים להזאת עץ ארז ואזוב ושני תולעת':

פסוק כח

אפילו נתקנח הדם. דאם לא כן, "מקום" למה לי:

פסוק לד

בשורה היא לכם. דאם לא כן, 'כי יהיה נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם' מבעי ליה:

פסוק לה

שאפילו חכם גמור וכו'. אין הטעם שאם יאמר 'נגע נראה לי בבית' יהיה כל שבבית טמא, דודאי אין טומאה של בית רק על פי כהן, אבל טעם הדבר "דובר שקרים לא יכון" (תהלים קא, ז), דהא כל זמן שלא נזקק לו הכהן לאו נגע הוא (רש"י פסוק לו), ואיך יאמר 'נגע נראה לי בבית':

פסוק לו

שאם לא יפנהו ויבא הכהן וכו'. פירוש, אף על גב דבקרא כתיב (פסוק מו) "והבא אל הבית כל ימי הסגיר [אותו יטמא עד הערב]", דמשמע שאין הבית מטמא אלא כשהוא נסגר, ואם כן למה יטמא כל אשר בבית, הרי אפשר דיוציא הכלים קודם שיסגיר, ולפיכך אמר שזה אינו, דכיון שהוא נזקק להסגר, אף על גב שלא סגר, הכל טמא. ואם תאמר, והרי אפשר שיוציא את הכלים קודם שישהו לשם בכדי אכילת פרס, יליף ליה בתורת כהנים מהכא דלא אמר הכתוב שצריך שהייה בכדי אכילת פרס אלא כלים הבאים לבית

אחר כך, אבל כלים שהיו שם קודם שראה הכהן – מיד שטמא הבית טמאו כל הכלים שהיו בבית:

פסוק לז

שקערורות שוקעין מראיתו. כי "שקערורות" שני תיבות; 'שקע', 'רורית', ו'רו' הוא 'רא' בחילוף אותיות אהו"י, וה"א 'ראה' דרך להיות חסירה, כמו בכל נחי למ"ד ה"א. והריש השניה הוא להכפל על שמראיתן שוקע לגמרי, כמו "ירקרק אדמדם" (לעיל יג, מט). ואף על גב דכתיב אחריו "ומראיהן שפל מן הקיר", היינו כדי לדקדק – מראיהו שפל, ואין ממשו שפל, ובלשון "שקערורות" אין לדקדק כך:

פסוק מ

בעודם בו. אבל אם אינם בו – אינם מטמאים את מקומם, דקרקע עולם אינה מקבלת טומאה (נידה ריש נח.), אבל **בעודם בו** – המקום מטמא, כמו בית המנוגע, דכל הנכנס בו טמא מפני שהנגע בבית בו. וכן בעוד שהאבנים אשר הנגע בם במקומם, מטמא המקום בשביל הנגע שיש באבנים:

פסוק מא

מבפנים. לא שיקציע הבית מן הבית, דלא הוי ליה למימר רק 'הבית יקציע', אלא פירוש "מבית" '**מבפנים**':

סביבות הנגע. לא סביב כל הבית, דלא שייך בזה "סביב", כיון דכל הבית מקציע, והוי למכתב 'ואת הבית יקציע מבית', אלא פירוש "סביב" – **סביבות הנגע**:

פסוק מג

לשון העשות. אבל לא ידעתי לפרש לפי זה מלת "את", דלא יתכן להיות בא אחר לשון נפעל. ועוד, דאם הוא לשון נפעל, היה ראוי להיות הקו"ף בקמץ, ולא (בפתח) [בשוא]. ורש"י פירש דהוא לשון 'העשות', מפני הה"א דהיא בחיריק, שאם היה לשון הפעיל היה ראוי להיות הה"א בפתח. וקשיא, דמאי אולמא, דהשתא דהוא לשון נפעל קשיא הקו"ף, דהיה ראויה להיות הקו"ף בקמץ. ועוד, דכאן שנוים ב'; הקו"ף דהיא בשוא, ומלת "את" שבא אחריו, ויש לומר, דסובר דיש לדמות אל "הטוח" שהיא לשון נפעל. וכך יש לפרש "ואחר הקצות" שהקצו את הבית, וכן פירש רש"י אצל "ויושב את משה ואהרן" (שמות י, ח), כמו שפרשנו למעלה (שם אות ז) :

יכול חוזר בו ביום וכו'. פירוש, אם הקצה את הבית וחלץ וטח – [ו]באותו יום שב יהיה טמא, ובכלל "ואם ישוב הנגע ופרח" הוא, דצריך נתיצה (פסוק מה), לכך אמר תלמוד לומר "ושב" (פסוק לט) "אם ישוב" (כאן) לגזירה שוה, שאין החוזר בו ביום טמא, דשמא

בסוף השבוע יסור הנגע. דכל שבא (בסוף) [בתחילת] השבוע, ולא נמצא הנגע, אף על גב דבתחילת השבוע היתה הנגע, כאילו לא היתה קרינן ביה:

פסוק מד

נאמר צרעת בבגדים וכו'. אף על גב ד"צרעת ממארת" דכתיב גבי בתים אצל "ובא הכהן" כתיב, והך קרא מוקמינן ליה לקמן (רש"י כאן) בעומד בשבוע ראשון ופשה בשני דבעי הסגר, כדילפינן לקמן (שם), אפילו הכי דרשינן למקרא שאחריו, "צרעת ממארת היא בבית טמא הוא ונתץ וגו'", וקרא איירי אחר חליצה וטיחה. אי נמי, אף על גב דהך קרא דכתיב "צרעת ממארת" בבתים אצל "ואם יבא הכהן", שפיר ילפינן גזירה שוה מבגדים, דכמו גבי בגדים החוזר אחר כבוס טמא אף על גב דלא פשה (לעיל יג, נה), אף בבתים החוזר [אחר חליצה וטיחה] טמא אף על גב דלא פשה. וכן מוכח, דהא גבי בגדים לא כתיב "צרעת ממארת" בחוזר אחר כבוס, ואפילו הכי ילפינן גזירה שוה מבגדים:

ואם תאמר, דאדרבה, נילף איפכא – בגדים מבתים, דמה בתים לא טמא החוזר אלא אם כן פשה, דכתיב בפירוש "והנה פשה", אף בבגדים לא יטמא החוזר אלא אם כן פשה, ויש לומר, דבתורת כהנים (לעיל יג, נז) יליף ליה דבבגדים טמא אף על גב דלא פשה אחר הכבוס – משיעור הראשון דהיה קודם הכבוס, דכתיב (שם) "פורחת היא", 'הרי היא כמו שהיתה'. פירוש, כמו קודם הכבוס דהיה טמא כשיעור גריס בלבד, אף אחר הכיבוס, אם חזר כשיעור גריס בלבד – אף על גב דקודם כבוס היה יותר מגריס – טמא:

תלמוד לומר ובא ואם בא יבא. פירוש, דאין לפרש "ואם בא יבא" (פסוק מח) אחר חלץ והטוח, דכמו "ובא הכהן" (כאן) דאיירי קודם חלץ והטוח, אף "ואם בא יבא" איירי קודם חלץ והטוח, ולפיכך אמר 'תלמוד לומר "ובא" "ואם בא יבא"', ללמוד דאיירי קודם חלץ והטוח, כמו "ואם בא יבא":

והקשה הרא"ם, דאיך אמר 'אם פשה הראשון וכו', דאיך סלקא דעתך דאיירי קרא בפושה בראשון או בשני, שהרי כתיב (פסוק מח) "והנה לא פשה", ונראה דרז"ל (תו"כ כאן) לא דרשו קרא "והנה לא פשה" דאיירי בבא בשבוע השני ומצא שעמד גם כן, דאם כן יקשה הא דכתיב (פסוק מח) "ואם לא פשה הנגע אחרי הטוח", דהא בראשון ובשני לא טח, ועל כרחך אתה צריך לפרש דכך פירוש הכתוב; "ואם בא יבא הכהן וראה והנה לא פשה אחר חלוץ וגו' וטיהר הכהן וגו'", אבל זה שעמד בעיניו, בזה לא נרפא, וטמא וכו', [ו]המקרא לא אתא אלא לדיוקא ללמוד עמד בזה ובזה. וכך פירשו; 'במה הכתוב מדבר', רוצה לומר במה מדבר דיוקא של "ואם בא יבא" דמלמד אותנו דוקא כי לא פשה אחר חלץ ונרפא הנגע "וטהר הכהן", אבל אם לא נרפא טמא, 'אם בפושה בראשון וכו'.

ובזה הפירוש נראה, דהשתא המקרא (פסוק מח) מתפרש קרוב לפשוטו, (ואם) כי דוחק לפרש הכתוב כך "והנה בא יבוא הכהן והנה לא פשה" בעומד בשבוע ראשון ובעומד בשבוע שני, ויאמר דכך דינו אחר חלץ ואחר הטוח "וטהר הכהן", אבל בעומד בזה ובזה לא יטהר הכהן, שבזה היה המקרא נפסק בסכינא דפרזלא לגמרי. אבל הפירוש, דמכח דיוק המקרא מלמד כך. וכך פירש הרמב"ן (פסוק מג) המקרא הזה:

וכן מקרא דלעיל (פסוק מד) "ובא הכהן וראה והנה פשה" בעומד בשבוע ראשון ופושה בשני, ויאמר הכתוב שצריך הסגר, נראה אלי שרז"ל מפרשים המקרא כך; "ובא הכהן והנה פשה", והוא הדין בודאי אף בלא פשה נמי נותץ כשחזר הנגע, כדילפינן בגזירה שוה ד"צרעת ממארת" דנאמר בבגדים דלעיל (יג, נא), והוצרך למכתב "והנה פשה" דעיקר קרא לדיוקא אתא, כאשר בא בסוף שבוע שנייה והנגע חזר אחר [הטוח] – "נתץ הבית וגומר" (פסוק מה), אבל אם עמד בראשון ופשה בסוף שבוע שני לא יתוץ. וילפינן בגזירה שוה "ושב הכהן" "ובא הכהן" דצריך הסגר אם פשה בסוף שבוע שני:

והשתא פירושו "אם בא יבא" (פסוק מח), אם בא אחר חלץ, ועמד הנגע שלא פשה, אמרינן דטהור בשבוע שני, אבל בא בסוף שבוע שני ועדיין לא חלץ ולא פשה, כגון שעמד בשבוע א' ואף בשבוע ב', אינו טהור. וילפינן מגזירה שוה, נאמר ביאה למעלה (פסוק מד), ונאמר ביאה למטה (פסוק מח), מה בעליונה (כו') חולץ ונותן לו שבוע, והמקראות כפשטו מתפרשים. ואף על גב דמדברי רש"י מוכח דלא אתא קרא לדיוקא, דאי הוי סבר דקרא לדיוקא, לא הוי צריך לסרס המקרא ולהיות "ונתץ הבית" (פסוק מה) מוקדם אל "ובא הכהן" (פסוק מד):

ודעת רש"י הוא, דכיון דילפינן גזירה שוה "ושב הכהן" "ובא הכהן", 'מה שיבה חולץ וטח ונותן לו שבוע אף ביאה גם כן', ומשמע דיש ללמוד גזירה שוה על גוף המקרא, ולא על הדיוק. ולפי דעתי אין זה הכרח לומר, דודאי דכיון דקרא אתא לדיוק ולא לגופיה, אם כן שפיר אמרינן דנילף "ושב הכהן" "ובא הכהן" דצריך חליצה וטיחה – על הדיוק ולא על גופיה דקרא, דלא אתא לגופיה:

עוד יש לומר דכך פירוש הברייתא, דכתיב "ובא הכהן וגומר", והאי קרא מוקמינן ליה בשבוע ראשונה ובעומד ופשה בשניה, ודרשינן כך מדכתיב "ובא הכהן" ולא כתיב 'ושב הכהן', אלא קרא לא איירי משיבה כלל אלא מביאה. וכך פירושו; "ובא הכהן" והיה עומד בראשון ופשה בשני, יהיה קוצה וטח, כמשפט וכדין הראשון – שהיה פושה בראשונה. ואם פשה אחר שחלץ וטח – "ונתץ את הבית". אף על גב דאפילו בלא פשה נמי טמא, כתב "והנה פשה", דפירושו כמו שאמרנו למעלה, מאחר שפשה אחר שחלץ וטח אז

"ונתץ", אבל קודם שחלץ וטח לא אמרינן "ונתץ", אלא ילפינן גזירה שוה דמסגיר ונותן לו שבוע. וסוף סוף ילפינן מדכתיב "ובא הכהן" דקרא בעומד בראשון ופשה בשני איירי, מדכתיב "ובא הכהן", משמע דקרא לא אדלעיל קאי:

וכך יש לפרש הכתוב (פסוק מח) "ואם בא יבא", דלא הוי למכתב "ואם בא יבא", דהא קרא בשיבה איירי, אלא מדכתיב "ואם בא יבא" הוי זה ביאה חדשה, ומדבר בדין אחר שלא נכתב לפני זה. והשתא מקשה במה מדבר, 'אם בפושה בראשון וכו'. וכך פירוש הכתוב; "ואם בא יבא" והיה עומד בב' שבועות, וחלץ וטח ונתן שבוע, ועכשיו לא חזר הנגע בשבוע ג'. והא דכתיב "והנה לא פשה", דכמו שאצל "ובא הכהן" שכתב "והנה פשה", ואמרנו שלכך כתב "והנה פשה" לומר דוקא פשה אחר שחלץ וטח בעי נתיצה, אבל פשה בשבוע שני לא בעי נתיצה כדלעיל, הכי נמי אצל "ואם בא יבא", לכך כתיב "והנה לא פשה" לומר דכאשר לא פשה אחר חליצה וטיחה – נרפא הנגע, אבל לא פשה בשבוע שני, אינו טהור, רק בעי הסגר:

והרא"ם פירש בשם רבינו הילל דהכי קאמר, 'אם בפושה בראשון', והיה לו להיות חולץ וטח בשבוע ראשון, ונמשך הדבר ולא ראה עד שבוע שנייה, ועמד ולא פשה. והשתא "והנה לא פשה" רוצה לומר שלא פשה בשבוע שני, ועל זה אמר (רש"י) 'הרי כבר אמור', דאם פשה בראשון חולץ וטח (פסוק מ), דמשמע בכל ענין, אפילו נמשך הדבר ולא חלץ וטח עד שבוע שנייה – ועדיין עמד, ואפילו הכי חולץ וטח ונותן לו שבוע. וכן 'אם בפושה בשני' הכי פירושו, שנמשך הדבר ולא חלץ עד שבוע שלישי. וקאמר אם בפושה בשני ובשלישי עמד – 'כבר אמור', דהתורה אמרה (כאן) דבפושה בשני חולץ – בכל ענין הוא, אפילו נמשך הדבר עד שבוע שלישי ועמד בשבוע שלישי, ואפילו הכי בעי חליצה:

ודברים אלו לא נראים כלל, דאם כך יש לפרש, לוקמי בפושה בשני ולא חלץ ולא טח עד שבוע שלישי, דזה לא נזכר בשום מקום. ועוד, דאיך אמר 'אם בפושה בראשון הרי כבר אמור', דעדיין לא ידענו דקרא "ואם בא יבא" איירי שצריך חליצה וטיחה, ושמא קרא איירי דהוא טהור לגמרי, דהברייתא לא למדה דבעי חליצה וטיחה עד בסוף, דקאמר 'יכול יפטר והולך', דמשמע דעד השתא לא אייירי הברייתא שיפטר וילך לו, ואם כן איך אמר 'אם פשה בראשון ועמד שני כבר אמור' דבעי חליצה וטיחה, שמא קרא גלי לך עכשיו דלא בעי חליצה, שאם פשה בראשון ונמשך הדבר שלא חלץ עד שבוע שני – (ו)טהור לגמרי, ולא שייך בזה 'הרי כבר אמור' כיון דעדיין לא ידענו אם לפטור אם לטמא. והפירוש הנכון בהך ברייתא כמו שאמרנו, והוא פירוש ברור ונכון:

הא אינו אומר ובא ואם בא יבא אלא בעומד בראשון ובשני. הרא"ם מחק מן הברייתא 'הא אינו אומר ובא ואם בא יבא', בשלמא גבי 'תלמוד לומר ובא ואם בא יבא', הוצרך לומר כך, שרוצה לומר דהוי ליה למכתב 'ובא', כדכתיב בקרא למעלה (כאן) "ובא הכהן", וכתב "ואם בא יבא" כדי להקיש שתי ביאות אהדדי, ונקט 'תלמוד לומר ובא ואם בא יבא', דהוא ילפותא דלמדנו ביאה מביאה, אבל הכא דקאמר 'הא אינו אומר ובא ואם בא יבא', דעדיין לא בא ללמוד הקישא ביאה זו מביאה דלמעלה, לא הוי למנקט ליה 'הא ובא ואם בא יבא', אלא 'הא אינו אומר ואם בא יבא':

ואין זה כך, דפירושו כמו שפרשנו למעלה (ריש אות לה), דבא להוכיח דקרא (פסוק מח) לא איירי בעומד אחר חלץ וטח כדמשמע פשט דקרא, דהרי כתיב "ובא" "ואם בא יבא", רוצה לומר שכבר כתיב "בא הכהן", וכיון דהזכיר הכתוב ביאתו לא הוי למכתב עוד "ואם בא יבא", אלא 'ואם לא פשה', ולפיכך לא בא ללמוד רק דין אחר, דלא איירי שבא אחר חלץ והטוח, וכמו שאמרנו למעלה. וכיון שהזכיר זה אצל 'תלמוד לומר', הזכיר זה גם כן אצל 'הא אינו אומר "ובא" "ואם בא יבא"', דלימדנו הכתוב ביאה מיוחדת – רק העומד בראשון ובשני:

ובודאי צריך לפרש כך, דאיך נפרש דלכך כתב "ואם בא יבא" כפל לשון משום הקישא, דלהא מילתא לא צריך שום רבוי, דבלאו הכי אנו לומדין הקישא, דיותר מזה למדנו לעיל (רש"י כאן) "ובא הכהן" מן "ושב הכהן", דעל כרחך צריך אתה ללמוד היקשא, דכיון דלמדנו דאינו טהור כדילפינן "וטהרו הכהן כי נרפא", משמע דוקא נרפא הנגע, אבל עמד בזה ובזה לא נרפא ואינו טהור, וממילא ילפינן הקישא 'נאמר ביאה למטה וכו", דאם לא כן, לא ידעינן מה נעשה בו:

פסוק מו

מלמד שאינו מטמא בגדים. מדלא כתיב 'וכבס בגדיו', כדכתיב בסיפא דקרא "והאוכל בבית יכבס בגדיו וגו'":

כדי אכילת פרס. דהוא ארבע ביצים, שיעור חצי ככר, דלשון 'פרס' הוא חצי (בכורות נח.), רוצה לומר חציו של ככר, והוא ארבע בצים. כי הככר השלם הוא שמונה בצים, וחציו הוא ארבע בצים, כדאמרינן בפרק כיצד משתתפין במסכת עירובין (פב ע"ב), וחצי ככר שיעור סעודה לאדם:

אין לי אלא אוכל תלמוד לומר והשוכב וגומר. אין להקשות, דמתחלה אמר 'יכול אפילו שהה כו", ומייתי עלה קרא (פסוק מז) "והאוכל יכבס בגדיו", דמשמע השתא דמפרש "אוכל" לאו דוקא, אלא אפילו שוהה כדי אכילה, דאם לא כן מאי מייתי ראיה מן

"והאוכל", והדר קאמר 'אין לי אלא אוכל וכו", דמשמע "אוכל" דוקא. ועוד, דקאמר 'אין לי אלא אוכל וכו", והשתא יקשה הרי מתחלה למד דאף אם שהה כדי אכילת פרס טמא. ועוד, דקאמר 'אם כן למה נאמר אוכל ושוכב', אי קושיתו דלא לכתוב לא "אוכל" ולא "שוכב" כלל, זה לא יתכן, דהא למד מן "והאוכל" לטמאו אפילו בשהייה בלבד, כדקתני 'יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס', וקאמר 'תלמוד לומר והאוכל'. ואי בעי למימר דסגי בחדא, או באוכל או בשוכב, זה לא יתכן, דכיון דבעי למכתב "יכבס בגדיו" תרי זמני כדי ללמד דלא בעי אוכל ושוכב רק שוהה בלבד דטמא, אם כן צריך למכתב גם כן "אוכל" ו"שוכב". ועוד, דקאמר 'ליתן שיעור לשוכב', הוי ליה למימר 'ליתן שיעור לאוכל', דלמה בא ללמוד על שוכב. אלו קושיות הרא"ם:

והקושיות האלו אינם קושיות. דודאי הכי פירושו; דקאמר 'יכול אפילו שהה' בבית המנוגע לא יטמא בגדים, דהא "והבא אל הבית יטמא עד הערב" קאמר, דמשמע דביאה אינה מטמאה בגדים – משמע בכל ענין, אפילו שהה הרבה, לכך אמר 'תלמוד לומר והאוכל וגומר'. ועדיין לא למדנו שהייה בכדי אכילת פרס דמטמא בגדים, ובא לפרש איך למדנו מן "והאוכל" דשהייה בכדי אכילת פרס דמטמא בגדים, וקאמר 'אין לי אלא אכילה מטמא בגדים, שוכב מנין כו' תלמוד לומר והשוכב', עד 'אם כן למה נאמר אוכל ושוכב ליתן שעור וכו". והשתא הכל הוי סיומא דמלתא דקאמר לעיל. לא לכתוב "אוכל" ו"שוכב" ולכתוב בקרא 'שוהה', ולמה הוצרך למכתב "אוכל" ו"שוכב", ומתרץ כדי ליתן שיעור לשוכב. כלומר, דלכך הוצרך למכתב "אוכל" כדי ליתן שיעור לשוכב כדי אכילת פרס. והשתא שנכתב "אוכל", כדי שלא תאמר "אוכל" דוקא – הוצרך לרבות "שוכב". וכדי שלא תאמר "שוכב" דוקא, הוצרך לרבות "יכבס בגדיו" תרי זמני, לרבות שוהה:

אבל הא ליכא להקשות, דלא לכתוב "יכבס בגדיו" תרי זמני, ולכתוב 'והאוכל והשוהה יכבס בגדיו', ואנא אמינא למה לי "אוכל", דהא "אוכל" גם כן שוהה, אלא ליתן שיעור לשוהה כדי שיעור אכילה, זה לא קשיא, דלא יתכן למכתב כלל 'והאוכל או שוהה', כיון דאוכל גם כן שוהה הוא, ולא יפול עליו לשון 'או', ולפיכך צריך קרא למכתב "אוכל" ו"שוכב", ולרבות שוהה בלישנא ד"יכבס" דכתיב ב' פעמים:

ואם תאמר, למה נאמר דשיעור שהייה כדי אכילת פרס, ולמה לא נאמר דשיעור שהייה כדי אכילת כזית, כמו שאר אכילה דכתיב בקרא, ויש לומר, דודאי כזית 'אכילה' מקרי, אבל אכילה גמורה לא הוי רק בכדי אכילת פרס, דהוא שעור סעודה (עירובין פב ע"ב). ובכל מקום שאסרה תורה האכילה, אם אכל כזית חייב, דסוף סוף כזית נקרא 'אכילה', והוא אכל כזית שהוא נקרא 'אכילה'. אבל כאן, דלא אכל ממש, אלא משערינן כדי

אכילה, לא משערינן רק בכדי אכילת פרס, דהוא אכילה גמורה. דלא דמי דבר שאסרה תורה שלא לאכול, אפילו לא אכל רק כזית נקרא זה אכילה קצת וחייב. אבל אין לשער בדבר שהוא מקצת אכילה, שאין זה שיעור, רק [כ]שהוא אכילה גמורה, ודבר זה פשוט: ואין להקשות מעתה, למה אמר 'לתת שיעור לשוכב', ולא אמר 'לתת שיעור לאוכל כדי אכילת פרס', דלא משמע מיניה שיעור אכילת פרס רק כשבא לשער שיעור (שריבה) [שכיבה], אמר שהוא כמו שיעור אכילה, ואז שעורו ארבע ביצים, אבל אם אמר 'לתת שיעור לאוכל' לא משמע מיניה ארבע ביצים אכילת פרס, כיון שכל "אוכל" נקרא בכזית. ואין להקשות דנימא שיעור אוכל ממש בכזית, ושיעור שוכב – אכילת פרס, וזה אינו, דאם "אוכל" רוצה לומר ממש, אם כן מנא ידעינן לתת שיעור לשוכב שיעור אכילת פרס. וכל שהוא ליכא למימר, דאם כן למה צריך שיאכל שם כזית, תיפוק ליה דשהה שם כל שהוא:

פסוק נז

איזהו יום מטהרו ואיזה יום מטמאו. והבי"ת של "ביום הטמא" כמשמעו, כי ביום הטמא יהיה מורה זה היום הוא מטמאו, וכן ביום הטהור יהיה מורה זה היום מטהרו. והא דלא פירש כמשמעו, שיהיה מורה ביום הטמא לטומאה וביום הטהור לטהרו, דאם כן לא הוי למכתב "ביום הטמא וביום הטהור", אלא רוצה לומר שביום הטמא יהיה מורה זה היום מטמאו, וביום הטהור – זה היום מטהרו:

פרק טו

פסוק ב

זכיתי לדין וכו'. ומפרש בתורת כהנים דאי לאו קרא לא מצינו למילף מזבה במה מצינו; שלא טמא בזבה אלא במקום שהיא מטמאה טומאה קלה – דהיינו נדות, מטמאה טומאה חמורה – דהיינו זיבות, הכי נמי הזב, במקום שהוא מטמא טומאה קלה – דהוא טומאת קרי, מטמא נמי טומאה חמורה – זיבות, דיש להקשות, מה לזבה שאינה מטמאה בשלש ראיות רק בשלשה ימים, דאם ראתה שלש פעמים ביום אחד לא הוי זבה, ולפיכך גם כן הקל בה הכתוב שלא תטמאה טומאה חמורה בכל מקום שהיתה זבה, רק במקום שהיא מטמאה טומאה קלה – מטמאה טומאה חמורה. אבל זב דמטמא בשלש ראיות ביום אחד, דין הוא שנחמיר עליו אפילו זב מכל מקום, והשתא דחילק הכתוב 'זכיתי לדין': **למד על הטפה שהיא מטמאה**. בתורת כהנים ובפרק דם נדה (נידה נד ע"ב). ומקשה בתורת כהנים, ולמה לי קרא, תיפוק ליה מקל וחומר, מה זוב דמטמא את האשה, אינו

דין שיהיה הזוב בעצמו טמא, ומתרץ התם דאי לאו קרא הווה אמינא שעיר המשתלח יוכיח, דהוא מטמא את המשתלח לעזאזל, והוא בעצמו טהור:

זוב דומה למי בצק של שעורין ודחוי. פירוש, שאינו קשור, אבל נפרד ומתמקמק (רש"י נידה לה ע"ב) :

פסוק ד

יצא זה שאומרין לו עמוד ונעשה מלאכתינו. מה שסיים בהך מלתא 'יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתינו', ולא סיים במה שפתח 'יצא זה שמיוחד למלאכה אחרת' (קושית הרא"ם), נראה שבא לומר, שאל תאמר כי אם יחדו לשעה לשכוב עליו נמי נקרא "אשר ישכב עליו", דהא יחדו לכך, ולא ימעט אלא אם לא יחדו כלל (לישיבה) [לשכיבה], ובפסוק לא כתיב אשר יחדו תמיד, ולכך קאמר שפירוש הכתוב שיחדו לכך, לאפוקי דבר שאומרים לו 'עמוד ונעשה מלאכתינו', ולכך אפילו יחדו לשעה למשכב, כיון שאומרים לו 'עמוד ונעשה מלאכתינו' אין זה יחוד. ואם תאמר, מנא לן זה, למה לא נאמר כיון שיחדו למשכב נקרא משכב אף על גב שלא יחדו תמיד, ויש לומר, דאין סברא, דממה נפשך, אם בעינן יחוד – אם כן יחוד זה לפי שעה לא הוי מידי, כיון שיאמר 'עמוד ונעשה מלאכתנו':

פסוק ה

למד על המשכב שחמור כו'. פירוש, שדבר המיוחד למשכב יותר חמור מדבר שאינו משכב, ומהך קרא יליף, דכתיב "ואשר יגע במשכבו", משמע דוקא "משכבו", אבל דבר שאינו משכבו – אינו מטמא אדם לטמא בגדים. והא דבתורת כהנים מפיק ליה דדוקא משכב ומושב מטמא אדם לטמא בגדים מקרא ד"כל המשכב אשר ישכב עליו הזב" (פסוק ד), היינו גבי אדם שנטמא מתחת הזב, דבעי למילף מקל וחומר לטמא בגדים, דמה במקום שלא נטמא משכב במגע משכב, שאם נגע משכב במשכב אין המשכב מטמא אדם לטמא בגדים, אפילו הכי אם נגע אדם במשכב – טמא לטמא בגדים, מקום שנטמא משכב מתחת הזב לטמא אדם לטמא בגדים, אינו דין שיהיה נטמא אדם מתחת הזב לטמא אדם לטמא בגדים, כדאיתא בתורת כהנים, וילפינן מקרא אחרינא דכתיב (שם) "כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא", שלא יטמא בגדים, וכך איתא בתורת כהנים. ורוצה לומר, דלא הוי למכתב "כל המשכב", דקרא יתירא הוא, דהא כבר כתיב (פסוקנו) "ואיש אשר יגע במשכבו וגו'", אלא ללמוד משכב שנגע [בזב] מטמא אדם לטמא בגדים, אבל אדם שנגע בזב אינו מטמא אדם לטמא בגדים. אבל לשאר דברים שאינו אדם, בודאי ילפינן מהך קרא "ואשר יגע במשכבו":

פסוק ו

אפילו לא נגע. בתורת כהנים יליף ליה מדהקיש הכתוב לטומאת הזב, דכתיב "והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב", הקיש הכתוב טומאה של זב דמטמאה כלי – לטומאת הכלי שמטמא את היושב, מה הזב מטמא את הכלי אף על גב שלא נגע בו. בתורת כהנים כך דרשו אצל מרכב, 'אין לי אלא שרוכב עליו ונוגע בו, מנין לעשרה מרכבות זה על זה, תלמוד לומר "וכל המרכב" (פסוק ט) ', והכי נמי יש לדרוש אצל מושב – "וכל הכלי אשר ישב עליו" (פסוק ד) לרבות אפילו עשרה כלים זה על גב זה. ומה שאמר (רש"י כאן) 'וכן המשכב', אף על גב דלא כתיב הך היקישא רק גבי מושב, כיון דטומאת משכב ומושב שוים, ילפינן משכב במה מצינו מן מושב, דאין שום פירכא להקשות:

פסוק ח

ונגע בו או נשאו. בנדה בפרק דם הנדה (נדה נה ע"ב) פירש שם, דלא תימא אף על גב דלא נגע, דנילף 'רוק' 'רוק' מיבמה, מה התם אף על גב דלא נגע, אף כאן אף על גב דלא נגע, תלמוד לומר "בטהור", דצריך ליגע בטהור. וכמו שמטמא אם נגע הטהור ברוק, הכי נמי אם נושאו מטמא את הטהור, ויליף ליה שם מדכתיב "וכי ירוק הזב בטהור", דהוי ליה למכתב 'וכי ירוק הזב על טהור', אלא "בטהור" במה שביד טהור, שתופס הטהור דבר בידו והגיע רוק הזב עליו, והטהור נושא הרוק טמא, מפני שנשאו:

כגון התפוס של סרגא. פירוש, האוכף עצמו נקרא מה שהרוכב יושב עליו, והוא מטמא טומאת מושב (עירובין כז.). והעץ של אוכף שלפני הרוכב או שאחורי הרוכב, שעליו סומך לפניו או לאחריו, נקרא "מרכב", שדינו חלוק מטומאת האוכף עצמו שמטמא טומאת משכב ומושב (שם), שמשכב ומושב מגעו מטמא אדם לטמא בגדים (פסוק ה), וזה אין מגעו מטמא אדם לטמא בגדים, רק משאו של מרכב מטמא אדם לטמא בגדים (רש"י פסוק י). ואין חילוק באיזה צד נטמא המרכב, דאף אם נטמא שישב עליו הזב, בשביל זה אינו מטמא טומאת מושב, אלא בכל צד שנטמא מן הזב – מטמא טומאת מרכב בלבד. ומשכב ומושב נמי, באיזה צד שנטמא, בין על ידי ישיבה או סמיכה, לעולם הם מטמאים טומאת משכב ומושב. ואין חילוק בין מגען ובין משאן, דכמו שמשאן מטמא אדם לטמא בגדים, אף מגען מטמא אדם לטמא בגדים:

פסוק י

וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו של זב. אבל אין לומר "תחתיו" דמרכב, ולמדנו מזה שהמרכב מטמא כלים שאף אפילו לא נגע, כדכתיב "בכל אשר יהיה תחתיו", ומשמע אף על גב דלא נגע כדלעיל (אות ו), דקל וחומר, דהרי זב עצמו לא מטמא כלים אלא

בנגיעה, דדוקא משכב ומושב מטמא אף בלא נגיעה, אבל כלים צריך ליגע, מרכב לא כל שכן שלא יטמא כלים בנגיעה, אלא "תחתיו" דזב, וקרא בא ללמד על מרכב שיהא מגעו טמא, ואין טעון כבוס בגדים:

פסוק יא

בעוד שלא טבל מטומאתו כו'. פירוש, למה הוצרך למכתב "וידיו לא שטף במים", שהרי כבר כתיב שהזב מטמא, אלא בא ללמוד דכל עוד שלא טבל, אף שפסק זיבתו, מטמא עד שיטבול:

פסוק יב

כדאיתא בתורת כהנים. וכך איתא התם; יכול אפילו נגע בו הזב מאחוריו יהא מטמא, וקאמר שם דליכא למילף מקל וחומר ממת דחמור, אפילו הכי אינו מטמא כלי חרס מגבו, זב הקל אינו דין שלא יטמא כלי חרס מגבו, דאיכא למפרך, מה למת שאינו עושה משכב ומושב, תאמר בזב שעושה משכב ומושב, תלמוד לומר "אשר יגע בו", ולהלן אומר (לעיל ו, כא) "אשר תבשל בו", מה להלן "בו" האמור שם מאוירו, אף "בו" האמור כאן מאוירו. ו'מאחר דלמדנו שאינו מטמא אלא מאוירו, מה תלמוד לומר "אשר יגע"', פירוש, דהא כלי חרס נטמא מאוירו אף על גב דלא נגע, ואין לומר דקרא בא למימר דבעי אויר ונגיעה גם כן, שיגע בתוכו, דזה אינו, דכיון דילפינן בגזירה שוה – לא בעי רק אויר, דהא "אשר תבשל בו" דכתיב בקרא לא איירי רק באוירו שנתבשל בתוכו, ואם כן "אשר יגע בו" גם כן באויר בלחוד איירי, ואם כן "אשר יגע" למה לי, אלא 'איזה מגע שהוא ככולו, הוי אומר זה הסיט', שאם הסיט הכלי, אף על גב שלא נגע בתוכו, הוי כאילו נגע בתוכו, משום דהוי נוגע בכולו נחשב. והא דאפיק הסיט בלשון 'נגע', לומר דהסיט כמגע, מה מגע בידיו שהוא מאבראי, ולאפוקי בית הסתרים דלא, הכי נמי אם היה קנה בבית הסתרים של זב והסיט בו הכלי, מגע של בית הסתרים הוא, ואינו מטמא (נידה ריש מג.):

פסוק יג

וכי יטהר וכשיפסוק. אף על גב דלא טהור לגמרי, שהרי לא ספר ולא טבל, נקרא "וכי יטהר" מפני שפסק זובו, ואין עוד טומאה יוצאת, לכך אמר "וכי יטהר":

שבעת ימים טהורים מזיבה וכו'. דאם לא כן, "לטהרתו" למה לי, אלא הכי קאמר, שיהיו כל הז' טהרה אחת, שלא יהיה זוב ביניהן (כ"ה ברא"ם):

פסוק יח

גזירת המלך וכו'. בפרק יוצא דופן (נידה סוף מא ע"ב) קאמר, דאם בא ללמד שהאשה טמאה מפני שנגעה בשכבת זרע, שיצא השכבת זרע חוץ לגופה ובשר האשה נוגע בשכבת זרע, ומלמדך שהשכבת זרע מטמאה בנגיעה, דהא כתיב בפרשת אמור (להלן כב, ד) "או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע", ומדכתיב "או איש" מרבינן נוגע בשכבת זרע, כדאיתא בפרק הערל, ואם כן למה לי קרא "ואשה וגומר", אלא ללמד אף על גב שלא היה השכבת זרע מבחוץ טמאה, ואף על גב שהוא מגע בית הסתרים, ומגע בית הסתרים אינו מטמא, מדכתיב (פסוק יא) "וידיו לא שטף במים", וילפינן מזה בפרק יוצא דופן (נידה מג.) דמגע בית הסתרים אינו מטמא, דכתיב "וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים", מה ידיו מאבראי, אף כל מאבראי:

ונראה לי, אף על גב דהאי קרא (פסוק יא) לא כתיב שאם נגע הטמא בבית הסתרים של טהור אינו מטמא, מכל מקום כמו דלא נקרא 'מגע' היכי שנגע הטהור בבית הסתרים של טמא, הכי נמי לא נקרא 'מגע' היכי שנגע הטמא בבית הסתרים של טהור, ומזה ילפינן לכל מגע בית הסתרים דלאו מגע הוא אף בשאר טמאים. והתוספות הקשו בפרק יוצא דופן (נידה מג. ד"ה למימרא), דאם כן, (נבעי) נימא היסיט הטהור בבית הסתרים שלו שיהא טהור, כמו אם יסיט הטמא בבית הסתרים שלו. ותימה על קושיא זאת, ולא ידעתי להבין, שטהור המסיט את הטמא הוא נושאו (רש"י שם), ולא שייך בזה מגע בית הסתרים, דבמגע בית הסתרים שהוא טהור לא כתיב רק מגע, או הסיט הטמא את הטהור, אבל משא לא כתיב. ולפיכך אין לטהר היכי שהטהור בבית הסתרים שלו הסיט את הטמא, ופשוט הוא ואין להאריך:

פסוק יט

אפילו לא ראתה אלא ראיה ראשונה. ואין לומר "דם יהיה זבה בבשרה שבעת ימים" שאינה טמאה אלא ראתה שבעה ימים, דאם כן "תהיה בנדתה" למה לי, לכתוב '[דם] זובה יהיה בבשרה שבעה כל הנוגע בה יטמא עד הערב', אלא רוצה לומר "שבעה ימים תהיה בנדתה" אפילו לא ראתה אלא ראיה אחת:

פסוק כג

השוכב או היושב כו'. דלנגיעת משכב לא צריך קרא, דכבר כתיב (פסוק כא) "וכל הנוגע", אלא בא ללמד שאפילו השוכב או היושב על משכבה או מושבה, אפילו לא נגע, אף הוא כדת טומאה האמורה למעלה. והמקרא מחובר לפניו, דכתיב (שם) "וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים וטמא עד הערב", ואם ישב על המשכב, אפילו לא נגע במשכב – נמי

מטמא אדם לטמא בגדים. ואין המקרא נמשך אל "בנגעו בו יטמא" דהוא סיפא דקרא, דהא כבר כתיב למעלה נגיעה – "וכל הנוגע במשכבה וגו'" (שם). ועוד, דנגיעת משכב מטמא אדם לטמא בגדים (שם), ובסיפא דקרא "בנגעו בו יטמא", ולא כתיב כבוס בגדים, אלא בודאי סיפא דקרא איירי במרכב, דנגיעת מרכב אינו מטמא אדם לטמא בגדים:

והא דכתיב בקרא "או על הכלי", דמשמע שהוא שוה למשכב ולמושב, כך פירושו, "ואם על המשכב הוא" גם כן מטמא כדת טומאה האמורה למעלה – לטמא אדם לטמא בגדים, וכן "או על הכלי" דהוא מרכב, כשהוא יושב עליו מטמאה בטומאה הנזכר למעלה לטמא אדם לטמא בגדים, דגם מרכב – דוקא בנגיעה בו אינו מטמא אדם לטמא בגדים, אבל כשישב או רכב או סמך עליו, מטמא אדם לטמא בגדים. ואחר כך אמר "בנגעו בו יטמא", שאם נגע במרכב יטמא בלא כבוס בגדים, שאין המרכב מטמא בנגיעה לטמא אדם לטמא בגדים, לכך כתיב "בנגעו בו", רוצה לומר במרכב:

פסוק כד

יכול יעלה לרגלה. פירוש, שיהיה בועל נדה נמשך אחריה, כמו "וכל העם אשר ברגליך" (שמות יא, ח), שפירושו הנמשכים אחריך, אף כאן, 'שאם בא עליה בחמשה לנדתה לא יטמא אלא שלשה ימים וכו":

מה היא מטמאה אדם וכלי חרס וכו'. בפרק יוצא דופן (נידה לג.) פירש רש"י דהיא מטמאה אדם לטמא הבגדים מקל וחומר דמשכבה מטמא אדם לטמא בגדים, אף הוא מטמא אדם לטמא בגדים. שלא נראה מתוך הברייתא, שאמרה 'מה היא מטמאת אדם וכלי חרס', דמשמע 'אדם' דומיא ד'כלי חרס' אמר, מה 'כלי חרס' – לטמא כלי חרס בלבד, אף 'לטמא אדם' – לטמא אדם בלבד. ועוד, דהוי ליה למימר 'מה היא מטמאה אדם לטמא בגדים אף הוא כן', כדאמר בסיפא (שם) 'אי מה היא מטמאה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים, אף הוא כן, תלמוד לומר "וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא", נתקו הכתוב לטומאה קלה', וכך הוי ליה למימר נמי במשא, 'מה היא מטמאת אדם לטמא בגדים אף הוא', אי מטמאת אדם לטמא בגדים, והשתא הוי שפיר טפי לומר עליו '[מה] היא מטמאה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים':

ומה שהביא הרא"ם ראיה לדברי רש"י, מדאמר בסיפא דברייתא 'יכול מטמא משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים', ולא אמר 'יכול יטמא אדם לטמא בגדים', אין זה ראיה כלל, כיון דמפיק ליה מקרא "וכל המשכב אשר ישכב עליו וכו'", לכך נקט 'אי מה היא מטמאת משכב לטמא בגדים'. ואין שום סברא לחלק כלל לומר דיטמא אדם לטמא

בגדים, ולא יטמא משכב לטמא אדם לטמא בגדים. וכך פירש רבי ישעיה, והוא עיקר, ולא כדברי רש"י:

פסוק כה

ימים רבים שלשה ימים. בתורת כהנים; 'מיעוט "ימים" שנים, אף "רבים" מיעוט רבים שלשה. יכול שנים ושלשה ויהיו חמשה, הרי לא נאמר 'ימים ורבים', אלא "רבים", הא כיצד, רבים הללו יהיו מרובין על השנים, וכמה הן שלשה'. וקאמר בתורת כהנים דהנך "ימים" גופייהו אין לומר שהם הרבה, דקאמר שם 'אם מרובין הם, הרי כבר נאמר "רבים"', על כרחך לא דיבר אלא במעוטים, וכמה הן – שנים, וכיון ד"ימים" הם שנים, "רבים" נמי שהם יותר משנים – מיעוט הרבים הם, והם שלשה. ופירוש "ימים רבים" – רבים על ה"ימים" שהם שנים:

ומן "ימים רבים" דכתיב ביעקב "ויתאבל על בנו ימים רבים" (בראשית לז, לד) אין להקשות, דיש לומר, דוקא כאן דרשו ד"ימים רבים" הם שלשה, משום דאם 'תפשת מרובה לא תפשת, תפסת מועט תפסת'. וכך פירושו, דאין לומר ד"ימים" בודאי בכל מקום שנאמר "ימים" הם הרבה ימים, דאם "ימים" בודאי רבים, אם כן למה לי "רבים", ועל כרחך "ימים" איכא לפרש גם כן מיעוט, ומכיון דאיכא לפרש "ימים" גם כן מיעוט, אנו מפרשינן "ימים" שנים, משום דתפשת מרובה לא תפשת. וכיון דאנו מפרשין "ימים" שנים, אם כן "רבים" יש לנו לפרש דומיא ד"ימים" [ש]הם שנים, ו"רבים" הם שלשה. אבל גבי יעקב דכתיב "ימים", לית לך לפרש כך כלל "ימים רבים" ויהיו רק שלשה ימים, דמאי חידוש הוא דבכה שלשה ימים, דכל אדם מתאבל שלשה ימים. ועוד, שיעקב אמר "כי ארד אל בני אבל שאולה" (שם שם לה), ועל כרחך התם יש לך לתפוש המרובה, אבל כאן דלא תוכל לפרש ד"ימים" בודאי הם רבים, דהא כתיב "רבים" בתריה, ואם כן על כרחך מצינו לפרש "ימים" שנים, וכיון דהמדה הוא שלא לתפוס המרובה, יש לנו לפרש "ימים" שנים, והוא הדין "רבים" שלשה יש לפרש:

ועוד, דגבי דיני תורה, דכתיב "כי תזוב ימים רבים", וצריך אדם ליתן שיעור לדבר, שאם לא כן לא ידעינן בכמה תהא זבה, אם כן שם יש לפרש דבר שיש לו שיעור, והיינו 'תפשת מועט תפסת, תפסת מרובה לא תפשת', וזהו השיעור בתורה. אבל "ויתאבל על בנו ימים רבים", לא בא לומר רק רבוי בכי, ואין צריך לדעת שם השיעור כמה ימים דלא פחות ולא יותר, אלא שבכה ימים רבים, שם אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג.), כך יראה:

אחר שיצאו שבעה ימי נדתה. אבל אם בתוך ימי נדתה [ראתה] ג' ימים, אינה נעשית זבה להצריכה ז' נקיים ולהביא קרבן, אלא אפילו ראתה ז' ימים, וקודם ביאת שמש פסקה

מלראות, טובלה בלילה. וזה החילוק שיש בין זבה לנדה, דאם ראתה תוך י"א [ימים] שבין נדה לנדה ג' ימים רצופין, נעשית זבה להצריכה ז' נקיים, ובתוך נדתה – אפילו ראתה כל ז' ימים, אם פסקה מבעוד יום, טובלת לערב. ויש חומר בנדה מבזבה, דאילו נדה אפילו לא ראתה רק טיפת דם כחרדל, טמאה ז' ימים, ואילו בתוך י"א יום שבין נדה לנדה, אם ראתה יום אחד או שני ימים אינה נעשית זבה להצריכה ז' נקיים, אלא סופרת יום אחד בלבד. ראתה ביום א' ראיה אחת, טמאה יום א', וביום ב' שומרת אותו יום, אם לא ראתה, טובלת לערב. וזהו 'שומרת יום כנגד יום' (פסחים סוף צ.). ראתה ביום שני גם כן, טמאה כל יום שני, וביום שלשי שומרת אותו, אם לא ראתה, טובלת לערב:

או כי תזוב ג' ימים הללו. אבל אין לפרש כמשמעו – ככל זיבה – אפילו יום אחד, דהא כבר למדנו שאם אינה רואה ג' ימים אינה נעשית זבה גדולה להצריכה ז' נקיים וקרבן, אלא פירוש "או כי תזוב" 'ג' ימים הללו' (כ"ה ברא"ם):

ודרשו בפרשה זו אחד עשר יום שבין נדה לנדה. וכך דרשו (תו"כ, נידה סוף עב ע"ב) יכול הרואה [ג' ימים] בתחלה, פירוש קודם שיצאו ימי נדה תהיה זבה, תלמוד לומר "על נדתה", אחר נדתה טמאה זיבה, ולא בתחלה. אין לי אלא סמוך לנדתה, מופלג מנדתה יום אחד מנין, תלמוד לומר "או כי תזוב על נדתה". [אין לי אלא] מופלג מנדתה [יום אחד], מנין ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט' י', מה מצינו ביום הרביעי, שהוא כשר לספירה – אם ראתה ביום ג' כשר יום רביעי לספירה, וכשר לראיה – אם ראתה יום ד', דמרבינן מ"כי תזוב על נדתה" מופלג מנדתה יום אחד, אף אני מרבה ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט' י' שהוא כשר לספירה, שיהיו כשר לראיה, שהרי אם ראתה בג' נעשית זבה ומונה ז' ימים עד יום העשירי, וכיון שהיא כשר לספירה, יהיה גם כן כשר לראיה, שאם ראתה בהן ג' ימים נעשית זבה. אין לי אלא עשירי, [יום] י"א מנין, תלמוד לומר "בלא עת נדתה" לרבות יום י"א:

והקשה הרא"ם על רש"י מתוך תורת כהנים, כי לפירוש רש"י כיון דקתני ברישא 'יכול הרואה בתחלה, תלמוד לומר "על נדתה" אחר נדתה', והדר קאמר 'אין לי אלא סמוך לנדתה, מופלג יום אחד מנין', שמע מינה אין פירוש "על נדתה" כמו שפירש רש"י מופלג מנדתה יום אחד, דאם כן היכי קאמר 'אין לי אלא סמוך, מופלג מנין', דהרי "על נדתה" משמע מופלג יום אחד, ולפיכך פירוש דהא דמרבה מ"או כי תזוב על נדתה" – מריבוי ד"או" דריש, דכל לשון "או" לרבות, דאם לא כן, למה מייתי "או כי תזוב" בסיפא דברייתא, ולא הזכיר אותו ברישא דברייתא. ועוד, "בלא עת נדתה" קאמר בתורת כהנים דאתא לרבות יום י"א, ואילו לפירוש רש"י "בלא עת נדתה" אתא ללמוד אחר שיצאו ימי

נדתה, והוא סמוך לנדתה, וזה שלא כדברי תורת כהנים:
אבל אין זה קשיא כלל, כי בודאי רש"י סבירא ליה כי משמעות הכתוב "בלא עת נדתה" אחר שיצאו ימי נדתה, דהא כתיב "כי תזוב ימים רבים בלא עת נדתה", והא דילף בתורת כהנים מן "על נדתה" ולא מפיק מן "בלא עת נדתה", משום דבעי למילף מן "בלא עת נדתה" לרבות יום י"א, דסבירא ליה לתורת כהנים דאי קרא אתא אחר שיצאו ימי נדתה, לא הוי צריך למכתב "בלא עת נדתה", דסגי בזה שכתב "על נדתה", ובזה שכתב "על נדתה" שמעינן דהוא אחר שיצאו ימי נדתה, ולפיכך בתורת כהנים מפיק מן "על נדתה", אבל מכל מקום "בלא עת נדתה" דכתיב אין לפרש רק אחר שיצאו ימי נדתה, הן סמוך הן מופלג:
והא דקאמר אחר כך 'מנין מופלג מנדתה יום אחד, תלמוד לומר "או כי תזוב"', פירוש, מדכתיב "או כי תזוב על נדתה", והוי ליה למכתב 'כי תזוב ימים רבים על נדתה' אם לא בא רק לרבות סמוך לנדתה, אלא לכך כתיב "או כי תזוב על נדתה" רוצה לומר זיבה מיוחדת, שהפסיקה יום אחד ואחר כך התחילה בזיבה, לכך כתיב "או כי תזוב על נדתה", והשתא הא דמפיק מתחלה מן "על נדתה" סמוך לנדתה, מפני שאם בא ללמד אותנו שיצאו ימי נדה, די אם יכתוב 'כי תזוב ימים רבים על נדתה', אבל מדכתיב "או כי תזוב על נדתה" ילפינן מופלג יום אחד. ואין לומר "כי תזוב ימים רבים" היינו תוך ימי נדות, "או כי תזוב על נדתה" אחר ימי נדות, דזה אינו, דכבר כתב "כי תזוב ימים רבים בלא עת נדתה", דמוכח מזה כי "ימים רבים" הם אחר שיצאו ימי נדתה:
ואין להקשות, אם כן מנא לן למילף מן "בלא עת נדתה" יום י"א, דהא אי לא כתיב "בלא עת נדתה" הייתי אומר ד"כי תזוב ימים רבים" תוך ימי נדות, ו"או כי תזוב" אחר ימי נדות, דזה אינו, דאם כן לכתוב 'כי תזוב ימים רבים על נדתה בלא עת נדתה', דהייתי אומר שאלו "ימים רבים" הם אחר שיצאו ימי נדתה, ומן "בלא עת נדתה" ילפינן יום ד', ולמה לי למכתב "או כי תזוב", אלא אף על גב דודאי מן "בלא עת נדתה" ילפינן דהנהו ימים רבים אחר שיצאו ימי נדתה, מכל מקום קרא להכי לא אתא, דלכתוב "על נדתה" בלבד, ואם כן קרא אתא לרבות יום י"א:
והשתא מן "בלא עת נדתה" ילפינן אחר שיצאו ימי נדתה, דאם לא כן, הרי הייתי אומר "כי תזוב ימים רבים" הוא תוך ימי נדות, ו"או כי תזוב על נדתה" אחר ימי נדות, והשתא דכתיב "בלא עת נדתה" מוקמינן קרא "כי תזוב ימים" אחר שיצאו ימי נדתה. ובריית תורת כהנים שהביא קרא ד"על נדתה", כך אמרה, שהאמת הוא דהנך שלשה ימים שהם אחר ימי נדות יש לנו ללמוד מן "על נדתה", שאילו לא כתב רק 'כי תזוב ימים רבים

על נדתה' יש לנו ללמוד שאלו ג' ימים אחר שיצאו ימי נדתה, ולכך "בלא עת נדתה" מיותר ליום י"א, ומכל מקום השתא שנכתב "או כי תזוב על נדתה" צריך לנו ללמוד מן "בלא עת נדתה" ד"ימים רבים" אחר שיצאו ימי נדתה כדלעיל. כך הוא פירוש הברייתא דתורת כהנים:

אבל רש"י מפרש פשטיה דקרא בלא יתור ד"או כי תזוב", ובודאי אי לא הוי יתורא ד"או כי תזוב" הייתי אומר "בלא עת נדתה" אחר שיצאו ימי נדתה, ו"על נדתה" מופלג יום אחד בלבד, אבל השתא דכתיב "או כי תזוב" ובשביל זה לא נוכל לפרש כך, רק דאתא "על נדתה" סמוך לנדתה, ו"או כי תזוב" ללמוד יום אחד מופלג, ו"בלא עת נדתה" לרבות יום י"א. ובענין אחר אין לומר, כדלעיל. ואל תתמה על פירוש רש"י, שפירש הכתוב שלפי פשט הכתוב לא נכתב רק סמוך לנדתה או מופלג מנדה יום אחד, וקשה שלפי הפשט לא יזכיר הכתוב רק סמוך ומופלג יום אחד, כי דעת רש"י שלא כתב לך בקרא רק שלא תאמר שצריך סמוך לנדתה ולא מופלג, ומרבה לך אפילו מופלג, אבל עד היכן נקרא ימי זיבה – זה לא כתב לפי פשוטו, רק במדרש תורת כהנים דרש זה. והפשט בפני עצמו, והמדרש בפני עצמו, וכל זה פשוט:

פסוק לא

הרי הכרת מטמא מקדש קרוי מיתה. פירוש, אף על גב דבכל מקום הכרת – הוא וזרעו נכרתין (רש"י להלן יז, ט), [ד]חילוק יש בין כרת ובין מיתה בידי שמים, דאילו מיתה – הוא לבדו מת ואין בניו במיתה, ואילו כרת – הוא וזרעו נכרתין, מכל מקום מצאנו בכאן שנקרא כרת דמטמא מקדש (במדבר יט, כ) מיתה, דהא כל כרת יש בו מיתה, רק שכל מיתה אין בהכרת:

ויש לתרץ גם כן, שנקרא כאן מיתה, משום דקרא איירי גם כן בנשים, ואין באשה שתהיה היא וזרעה נכרתין, שאין הבנים מתים בשביל אמם, ולא מצאנו זה בשום מקום:

אי נמי, דקרא קאמר "והזרתם", שיהיו מזהירים ומפרישים את ישראל, ועיקר הפרשה הוא בשביל מיתת עצמו, דאילו מיתת בניו וכרת שלהם אינם בודאי, כי לפעמים יש לו בנים ולפעמים אין לו בנים, אבל העיקר שיהיו נזהרים בשביל מיתת עצמם:

פסוק לב

זאת תורת הזב בעל ראיה אחת ומהו תורתו וכו'. משמע ד"זאת תורת הזב" לא איירי רק בבעל ראיה אחת, ואילו "והזב את זובו" (פסוק לג) כולל בעל שתי ראיות ובעל שלש ראיות. אבל בתורת כהנים לא קאמר כך, וכך אמרו שם; "'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע" – זה זב בעל ראיה אחת שהוא כבעל קרי, טובל וטהור בהערב שמשו,

"והדוה בנדתה והזב" – בעל שתי ראיות שהוא נמי מטמא משכב ומושב, וצריך ביאת מים חיים ופטור מן הקרבן (רש"י פסוק ג) '. פירוש, מדכתיב "זאת תורת הזב" ולא הוצרך לכתוב, דהרי כתיב בסיפא דקרא "והזב את זובו", אלא הך "תורת הזב" לא איירי בזב דכתיב בסיפא דקרא, ומדהקיש זה הזב ל"אשר תצא ממנו שכבת זרע", וגם הקיש אותו לנדה, דכתיב "והדוה בנדתה", והוי ליה למכתב 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והזב את זובו', אלא הקיש זה הזב לבעל קרי, וזהו זב של בעל ראיה אחת, דטובל וטהור לערב. וגם הקיש אותו לנדה, שיהא מטמא משכב ומושב כמו נדה (פסוקים כ-כב), וזהו זב בעל שתי ראיות. כי זב דרישא דקרא הקיש אותו לשניהם, "והזב את זובו" לזב שלש ראיות הוא דאתא. אבל רש"י, מפני שפירש הפשט, פירש לפי פשוטו, ד"זאת תורת הזב" איירי בבעל ראיה אחת:

פרק טז

פסוק א

בספרים שלנו גרסינן: אחרי מות שני בני אהרן מה תלמוד לומר. זה משמע שלא הוקשה לרבי אלעזר אלא דלא הוי ליה למכתב "אחרי מות", דאין לתרץ דהוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדבור, דאם כן לא הוי למכתב רק "אחרי מות שני בני אהרן", ולא הוצרך לכתוב "בקרבתם לפני ה' וימותו", אם לא להזהיר את אהרן שלא יבא אל הקודש שלא ימות גם כן כמו שמתו בני אהרן. אך קשה, דאם כן לא היה לרבי אלעזר לומר משל לשני רופאים, אלא היה לו לומר 'המזהיר את החולה שלא ימות כדרך שמת פלוני – הוא יותר אזהרה משאם הזהירו אל יבא ואל ימות בלבד':

ולפיכך צריך לומר דהכי פירושו; 'אחרי מות שני בני אהרן מה תלמוד לומר', כלומר מה תלמוד לומר שקבע לו הכתוב דבור בפני עצמו לכתוב "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן", ולא נאמר לו באותו דבור רק "אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו", דאין לומר שהוא דבור אחד עם דבור הכתוב אחריו (פסוק ב) "ויאמר ה' אל משה" – רק שהדבור הוא דבור כללי והאמירה פרטית, כמו "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'" (שמות ו, ב), דהתם שאני, כיון דכתיב (שם) "וידבר אליו" בכינוי הוי"ו, חוזר הכינוי אל משה הנזכר לפניו, והוא דבור אחד. אבל מדכתיב "וידבר ה' אל משה", וחזר וכתב "ויאמר ה' אל משה", אצל כל דבור – השם, אם כן שני מאמרים הם ולא מאמר אחד, דאינו כמו "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'", שהוא ענין אחד. ובתורת כהנים גרסינן בהדיא '"ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא

בכל עת", ואין אנו יודעין מה נאמר לו בדבור הראשון וכו". ותירץ, כי הוא משל לשני רופאים, והשתא יתורץ השני דבורים, כי בדבור "לא יבא" לא נזכר רק שלא יבא בכל עת אל הקודש, והוא הרופא הראשון. ובדבור שני שכתב "אחרי מות שני בני אהרן" נאמר לו דברי הרופא השני, שלא ימות כדרך שמת פלוני:

ואף על גב שהרופא השני נזכר אחר הרופא הראשון, אין זה קשיא, שאין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים ו ע"ב). ואפילו אם תאמר שהמוקדם מוקדם והמאוחר מאוחר, אין בזה קשיא, כיון שגם הרופא השני הוצרך לומר כל דברי הרופא הראשון, אלא שמוסיף שלא ימות כדרך שמת פלוני, הזכירו ראשון, שבכלל דבריו דברי הרופא הראשון. לכן כלל הכתוב דברי הרופא הראשון בכלל דברי הרופא השני. וכך פירושו; "אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל [יבא ואל] ימות", כלומר שכבר הזהירו הכתוב שאל יבא ואל ימות, הוסיף הקב"ה באזהרתו "אחרי מות שני בני אהרן", שלא ימות כמו שמתו בני אהרן. והשתא הוי הכתוב כסדר:

אלא שיש להקשות, מי הכריח רש"י לומר שהרופא הראשון דיבר "אל יבא" בלבד, והשני 'אל ימות כדרך שמת פלוני', והכתוב משמע שגם הרופא הראשון דיבר "ואל יבא" "ואל ימות", שהרי "ואל ימות" נזכר בדברי הרופא הראשון, ולמה חבר רש"י "ואל ימות" אל רופא שני, ותירץ הרא"ם, משום דדרך הכתוב לחלק לעולם האזהרה בכתוב בפני עצמו, והעונש בפני עצמו, לכן סברא לומר ששני הדבורים – היה האחד אזהרה, והשני עונש, לכך יש לומר שהאזהרה – דבר הרופא הראשון, והעונש הוא דברי הרופא השני. ואין זה נראה, דאם כן כל לאו שהוא אזהרה ועונש, נאמר שהוא משל לשני רופאים, ולא נמצא זה בשום מקום:

ולפיכך נראה, דלדעת רש"י אזהרת "ולא יבא", "ולא ימות" – אפשר שלא יבא לידי מיתה, שאם בודאי יבא לידי מיתה – מה מוסיף הרופא השני על הרופא הראשון, אלא הרופא הראשון אינו אומר שודאי ימות, כי אפשר על ידי משקין וכיוצא בזה מן הרפואות לרפאות את חליו אף אם ישכב בטחב. והרופא השני אומר 'כדרך שמת פלוני', ומאחר שהוא יודע שפלוני מת בענין זה בודאי, היה דבר נראה בחוש כי תיכף שאוכל צונן – מת, ואם כן אין תקנה לזה, כי מאחר שהוא מת מיד – אינו בא לידי רפואה. שאם לא מת מיד, מהיכן נדע שבשביל שאכל צונן – מת, שמא בשביל דבר אחר מת, אלא שתיכף שאכל צונן – מת. ולפיכך הדבור הראשון שאמר "ולא ימות" אין זה מיתה בודאי, רק שיש מיתה אם לא יתקן בתשובה ובמעשים טובים. ומה שאמר בדבור השני 'כמו שמתו שני בני אהרן' שמתו תיכף בבואם לקודש, שכיון שהם מתו מיד – אין תקנה לזה. ולפיכך

השמיט רש"י המיתה מן הרופא הראשון, כדי להודיע ההפרש שבין שני הרופאים: והרא"ם הביא נוסחא של תורת כהנים שיש שלשה רופאים; הרופא האחד הזהירו אל תשכב בטחב, השני – שאל ימות, והשלישי – שלא ימות כדרך שמת פלוני. ובנוסחאות תורת כהנים שלנו לא הזכיר רק שני רופאים, כמו שכתב רש"י. רק שנראה שהוא טעות סופר, מפני שמסיים אצל רופא השני 'זה זרזו יותר מכולם', אם כן יותר מרופא אחד היה לפניו, וחסר הרופא השני. ואפילו אם הגירסא שהם שלשה רופאים, יש לומר דעל כרחך עיקר המשל בשביל הרופא השלישי, שהרי לא קשה רק למה לי הדבור של "אחרי מות", ובשביל כך הביא המשל, ובא לתרץ במשל שהביא משלשה רופאים, שהרופא השלישי זרזו יותר מכולם. ולפיכך זה שאמר הכתוב "אחרי מות שני בני אהרן" זרזו יותר מכולם. ולא שבכתוב שלשה רופאים, שאין בכתוב רק שני רופאים, רק שמפני שיש בפסוק שלשה דברים; "אל יבא", "ולא ימות", "אחרי מות", קאמר כמו שהרופא שאמר (אחרי מות) 'כדרך שמת פלוני' מזהירו יותר מכולם, כך מה שאמר הכתוב "אחרי מות" הוא אזהרה יותר מכלם, אבל בפסוק זה אין כאן רק שני דברים. ורש"י בא לתרץ הדבור של "אחרי מות", ולפיכך אמר שהוא משל לשני רופאים, כלומר שני דבורים – משל לשני רופאים, ואין צריך יותר, רק לשני רופאים:

פסוק ב

שאם בא הוא מת. פירוש, כי עיקר הכתוב לא בא לגופיה לומר שאם לא יבא [לא ימות], דזה לא צריך לכתוב, דודאי אם לא יבא מהיכי תיתי שימות – שהוצרך לכתוב "ולא ימות", אלא כך פירושו, **שאם בא הוא מת**, שלזה אתא הכתוב לדיוקא, ולגופיה לא איצטריך: **כי תמיד אני נראה כו'**. פירוש, כי לשון "אראה" שהוא משמע לשון עתיד, זה אינו, דהא השכינה תמיד במשכן, אלא פירושו 'תמיד אני נראה'. וכתב לשון עתיד במקום לשון הוה, שכן דרך הלשון לכתוב לשון עתיד בדבר ההוה תמיד. ומפני שבא ליישב הלשון שכתב "בענן אראה", והוי למכתב כי אני נראה בענן, כיון שהוא לשון הוה, לפיכך תירץ 'ומדרשו (יומא נג.) לא יבא שם כי אם בענן הקטרת', והשתא הוי שפיר לשון עתיד, כי על ידי ענן הקטרת אראה לו על הכפורת:

כי אם בענן הקטרת ביום הכפורים. אין הפירוש שיבוא לקדשי קדשים עם ענן הקטורת, דזה הוא מעשה צדוקי, שהיו נותנים הקטורת על האש מבחוץ (יומא נג.), אלא פירושו שלא יבוא לקדשי קדשים כי אם שיעשה הקטרת, אבל אין צריך לעשות בחוץ. וכן כתוב (פסוק ג) "בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר וגו'", ולא היה נכנס עם הפר (ראב"ע שם), אלא שעל ידי זה נכנס. והא דאיתא ביומא (נג.) שהצדוקים היו מפרשים "כי בענן אראה

על הכפורת" שלא יכנס אלא בענן הקטורת, וחכמים היו אומרים להם, הרי כבר כתיב (פסוק יג) "ונתן הקטרת על האש לפני ה'", דמשמע "לפני ה'" יתן את הקטורת, אלא מאי "כי בענן" – מלמד שנותן בו עשב מעלה עשן וכו', דמשמע דצדוקים מפרשים "כי בענן" ענן הקטורת, וחכמים סבירא להו דהוא מעלה עשן, אין הפירוש כן, דאם כן רש"י היה מפרש חס ושלום כמו הצדוקים, אלא כך פירושו, שחכמים השיבו 'ומה תלמוד לומר "כי ענן"', כלומר למה הוצרך למכתב הך לישנא "כי בענן אראה", ולא כתיב 'כי בקטורת אראה', דהצדוקים היו מדקדקים דהוי ליה למכתב 'כי אם בקטורת', דלא הוצרך לכתוב "כי אם בענן" אם לא שבא הכתוב לומר כי אין לו לכנס אלא אם כן יש ענן, שהשם נראה על ידי ענן בכל מקום, כדכתיב (שמות טז, י) "והנה כבוד ה' נראה בענן", ולפיכך היו אומרים שאין לכנוס כי אם יש ענן, והשיבו חכמים דלכך כתיב "כי בענן" ללמד שנתן בקטורת מעלה עשן, ולפיכך כתיב "כי בענן אראה". ורש"י לא בא לתרץ קושית "כי בענן" למה נאמר, אלא מפרש פשט הכתוב:

פסוק ג

בגימטריא ת"י וכו'. ואם תאמר, מנא לן שבבית שני הוזהר על ביאת מקדש, שמא דוקא בבית ראשון שעמד כמנין "בזא"ת", כבר תרצו בתורת כהנים "אל הקדש" מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר (פסוק ב) "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת", מה תלמוד לומר עוד "אל הקדש", לפי שנאמר "אל הקדש אשר על פני הכפורת אשר על הארון", שיכול אין לי אלא קדש שיש שם ארון, מנין לעשות קדש שאין בו ארון כקדש שיש בו ארון, תלמוד לומר וכו'. ואם תאמר, אם כן למה כתב "בזאת יבא אהרן" ללמד על ת"י שנה וכו', ואפשר לומר, כי בא לומר שאם נכנס לבית קדשי הקדשים בחורבנו שאינו חייב, שאם לא כתב רק "לא יבא אל הקדש", הוה אמינא אפילו בחורבנו נמי יהא חייב, קא משמע לן דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא (חגיגה ג ע"ב):

ואפילו אם תאמר דודאי אף לעתיד גם כן נתקדש, לכך נאמר "בזאת יבא אהרן" לומר שיש הפרש, דלאחר שחרב הבית לא הוזהר עליו אביאה ריקנית, כיון שלא נבנה, עד שנבנה. ואף על גב דהאי קרא "בזאת יבא אהרן אל הקדש" בבית ראשון איירי, דהא כתיב "בזאת", והוא בגימטריא ת"י, אפילו הכי מרבינן ממנו בית שני שהוא בבל יבא, והיינו מדאפיק בית ראשון בלשון "אל הקדש", שמע מינה דהוא מחייב על בית ראשון משום קדושה, אם כן בית שני נמי קדוש – וחייב, כך פירושו:

כי אם ביום הכפורים. פירוש, אף על גב שהכתוב אומר "בזאת יבא אהרן", דמשמע לעולם כשהיה מקריב הקרבנות הכתובים כאן יכנס, זה אינו, דבפירוש כתיב בקרא

(פסוק כט) "והיתה זאת לכם וגומר [בחודש השביעי בעשור לחודש]", דמשמע ביום הכפורים דוקא. והא דדרשינן בתורת כהנים "ואל יבא בכל עת" זה יום הכפורים, "אל הקדש" לרבות שאר ימות השנה, והכי פירושא, מדכתיב "ואל יבא בכל עת" שמע מינה דיש עת שהוא נכנס, והוה אמינא כיון דניתן רשות ביום הכיפורים – נכנס כל היום, לכך כתב "ואל יבא בכל עת". וכדי שלא תאמר דוקא ביום הכפורים אסור, כיון דביום הזה יש לו לכנוס במצוה – אין לו לכנוס שלא במצוה בחנם, אבל בשאר ימות השנה שאינו נכנס במצוה, אם נכנס פטור. ועוד, דעל ידי העבודה ביום הכיפורים השכינה שם, ואסור לו לכנוס תמיד, אבל בשאר ימות השנה אינו אסור, לכך אמר "אל הקדש", דתלה טעמא שאין לו לכנוס בכל עת למקום הקדושה מפני מעלתו של קדש, ומכיון דבשביל מעלתו של קדש, מהשתא בכל ענין אסור לו לכנוס, אפילו בשאר ימות השנה. דמשמע מזה שלמדו מדכתיב "אל הקדש" לרבות שאר ימות השנה, ולא למדו זה מן "והיתה זאת לכם וגו'", כמו שפירש רש"י, דזה לא קשיא, דרש"י לא בא ללמד רק שדבר זה "כי בזאת יבא אהרן" משמע מצוה שיבא כך אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה, ועל זה אמר כי אין המצוה בכל עת, רק בעשור לחדש, כמו שמבואר בסוף הפרשה (פסוק כט), ומכל מקום מהך קרא לא נוכל ללמוד אזהרה שאסור בלאו לכנוס בשאר ימות השנה, וזה צריך ללמוד מדכתיב "ואל יבא אל הקדש", יש עת שאסור בלאו "ואל יבא":

פסוק ד

מגיד שאינו משמש וכו'. דאם לא כן, בכל עבודה פשיטא שצריך לו אלו ארבע בגדים, אלא מגיד שאין לו לשמש רק באלו ד':

דאין קטיגור נעשה סניגור. אף על גב שפר עצמו היו מקריבים ביום הכפורים לפני ולפנים, זה שאני, שכבר נשתנה ואין כאן פר, אלא דם הפר, ולא שייך בזה 'אין קטיגור נעשה סניגור', כך מתרץ במסכת ראש השנה בפרק ראוהו ב"ד (ראש השנה כו.). ואף על גב דבחוץ כל ימות השנה היה משמש, ולא אמרינן 'אין קטיגור נעשה סניגור', בחוץ שאני, אבל בפנים 'אין קטיגור נעשה סניגור'. ויראה לי מה שאמרו חכמים ז"ל (שם) 'אין קטיגור נעשה סניגור', לפי שההפכים לא יסבלו בענין אחד, ומפני שחטאו בזהב, ואם כן הזהב מתיחס אל החטא, לכך אסור לכנוס לפנים, ששם הדבוק לגמרי, כי אנו רואים שהזהב מוכן הוא להיות נפרד על ידו אל הדבוק. אבל בחוץ שריא, שהרי אין הדבוק שם לגמרי. ולפיכך 'אין קטיגור נעשה סניגור' בפנים דוקא, ולא מבחוץ. ואתה תבין זה, כי הוא ענין נסתר איך נאמר ש'אין קטיגור נעשה סניגור':

שיהיו משל קדש. דאין לומר שיהיו קדש, דאם (לא) כן לא לכתוב רק 'כתונת בד ילבש', ופשיטא שהם בגדי קדש, דלא היה העבודה רק בבגדי קודש, אלא **שיהיו משל קדש**, לאפוקי שלא יהיו משל אהרן כמו שהיה הפר משל אהרן (רש"י פסוק ו), אלא משל קדש. ו"בגדי קדש הם" דסיפא דקרא, דרשו בתורת כהנים שכל הבגדים שמשמש בהם כל ימות השנה – שיהיו משל הקדש:

יצנוף כתרגומו כו'. פירוש, שאין "יצנוף" שכאשר הוא בראשו עושה אותו למצנפת, כדמשמע "ובמצפנת בד יצנוף", שמשמע על ידי הלבישה נעשה מצנפת, זה אינו, רק כתרגומו 'יחות בראשו', שכאשר מניח המצנפת בראשו נקרא "יצנוף":

אותו היום וכו'. פירוש, הא דכתיב "ורחץ את בשרו", לא שיהיה פירושו אם נטמא שיטבול, דזה פשיטא שאם הוא טמא שיטבול, אלא אף בלא טומאה כלל צריך טבילה, שהרי לא זו בלבד, שהרי טעון חמש טבילות ביום הכיפורים, וילפינן במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה (יומא ל.), ואליבא דרבי יהודה (שם לב.) ילפינן כך, דכתיב גבי חלוף בגדיו מעבודת פנים לעבודת חוץ (פסוקים כג, כד) "ופשט את בגדי הבד אשר לבש וגו' ורחץ בשרו במים וגו'", אם כן כל שינוי בגדים מעבודת פנים לעבודת חוץ צריך טבילה. וכן מבגדי (לבן) [זהב] לבגדי (זהב) [לבן] טעון טבילה, וילפינן ליה מדכתיב "כתונת בד קדש ילבד וגו' ורחץ את בשרו במים ולבשם", וזהו שינוי בגדים מבגדי (לבן) [זהב] לבגדי (זהב) [לבן]. ומפני שחמשה פעמים היה משנה בגדיו; מתחלה עבודת תמיד השחר בבגדי הזהב, ואחר כך עבודת היום בבגדי לבן, ואחר כך אילו ואיל העם בבגדי זהב, והוצאת הכף והמחתה בבגדי לבן, תמיד של בין הערבים בבגדי זהב, ולכל אחד טבילה, נמצא חמש טבילות ביום הכפורים:

ועשר קדושין, וילפינן ליה שם מקרא. ואליבא דרבי יהודה מקל וחומר, אם בכל ימות השנה כשבא לעבוד אין טעון טבילה, אפילו הכי קדוש ידים ורגלים צריך, יום הכיפורים שטעון טבילה בכל עבודותיו, אינו הדין שטעון קדוש ידים ורגלים בכל עבודותיו. והשתא למדנו לבישת בגדיו שצריך קדוש ידים ורגלים. וילפינן פשיטת בגדיו שטעון קדוש ידים ורגלים מקרא דכתיב (פסוק כד) "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדיו אשר לבש", "אשר לבש" למה לי, כלום אדם פושט מה שלא לובש, אלא למדך להקיש פשיטת בגדיו ללבישת בגדיו; מה לבישת בגדים טעון קדוש כדילפינן מקל וחומר, אף פשיטת בגדים טעון קדוש, ואלו הן עשר קדושין וחמש טבילות. ולרבי יליף התם מקרא אחריני, ודברי רבי יהודה יותר לפי פשט הכתוב:

פסוק ו
האמור למעלה כו'. פירוש, שלא היו כאן שני פרים, האחד "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר" (פסוק ג), והוא של ציבור, ופר זה (פסוקנו) הוא פר שלו, שאם לא היה רק פר אחד למה הוצרך למכתב כאן "אשר לו", דמשמע שעוד אחד של ציבור, ולפיכך כתב שהוא פר האמור למעלה, ומה שכתב "אשר לו" למד וכו'. ואם תאמר, אם כן שלשה פעמים בפרשה הזאת כתיב "אשר לו" למה לי; "והקריב את פר החטאת אשר לו" (פסוקנו), "והקריב את פר החטאת אשר לו" (פסוק יא), ושלישית "ושחט את פר החטאת אשר לו" (שם), כבר תרצו בתורת כהנים, חד למעוטי שלא יביא את הפר משל ציבור, וחד שלא יביא אותו מאחיו הכהנים, וחד לעכוב, שאם לא הביא משלו – מעכב:

מתודה עליו וכו'. לא כפרת דמים, שהרי כתיב אחריו (פסוק יא) "ושחט את פר החטאת אשר לו", אם כן לא איירי הכא בכפרת דמים, אלא בכפרת דברים (יומא לו ע"ב) :

פסוק ח
הר עז וקשה וכו'. פירוש, כי המלה מורכבת מלשון 'עזז' ו'אל'. אף על גב שהאל"ף בין ז"ן לזי"ן, אין בכך כלום, שכן דרך השמות שהם שמות העצם ונגזרים מדבר – שאין המלה נשארת כמו שהיתה מקודם, כדי להבדיל בין שמות התואר ושמות העצם, וההר הזה בשם העצם נקרא "עזאזל". והטעם הוא ששם העצם לא נכתב השם רק במעורב, לפי ששם העצם אינו נראה בו הטעם שנקרא עליו כך במפורש כמו שהוא בשם התואר, לפיכך לא נכתב בשם העצם כסדר, כי הענין אשר נקרא עליו אינו נגלה כמו שאר שם התואר:

חתוכה. פירוש, כל צוק הוא נחתך ונכרת, ולפיכך נקרא "ארץ גזירה" (פסוק כב), כי לשון "גזירה" הוא חתוך:

פסוק ט
כשמניח הגורל וכו'. דאין לומר שיעשה חטאת בהקרבה, דזה אינו, שהרי כתיב אחריו (פסוק טו) "ושחט את שעיר החטאת":

פסוק י
שיתודה עליו. אבל לא כפרת העונות בלא ודוי, דאם (לא) כן, לא הוי למימר "לכפר עליו", אלא 'לכפר בו':

פסוק יא
וידוי שני וכו'. פירוש, הא דכתיב למעלה (פסוק ו) "וכפר בעדו ובעד ביתו", וחזר וכתב (כאן) "וכפר בעדו [ובעד ביתו]", דוידוי הראשון היה עליו, [ו]וידוי שני על אחיו הכהנים.

ומה שכתב בראשון "ועל ביתו", הוא אשתו, שנקרא "ביתו". ומה שלא התוודה בוידוי הראשון על הכהנים, שמוטב שיבוא זכאי ויכפר על החייב, ולא יהא חייב מכפר על החייב, כך מתרץ בפרק טרף בקלפי (יומא מג ע"ב). ואם תאמר, למה צריך לכפר עליו שני פעמים, ויש לתרץ, דעל החטא שאירע בין וידוי ראשון לוידוי שני, שכן אמרו חכמים (זבחים ו ע"ב) ראוים היו ישראל להקריב קרבנותיהם כל שעה, אלא שחיסך עליהם הכתוב שלא יקרבו קרבניהם כל שעה. וכאן אחר שהוצרך להתוודות בלאו הכי על אחיו הכהנים, חוזר להתוודות על חטאו. ועוד, מפני שאין הפר רק של אהרן (רש"י פסוק י), אין ראוי שיהיה מתודה עליו בשם הכהנים בלבד, אלא שהם טפילים לאהרן, שהם "בית אהרן", ולפיכך חוזר ומתוודה בוידוי שני 'אני וביתי הכהנים', כדי שיהיו טפלים לאהרן בקרבנו:

פסוק יב

מצד שלפני הפתח וכו'. דאין לומר דכל המזבח קאמר, דאם כן "מלפני ה'" למה לי, אלא צד שלפני הפתח, דהוא "לפני ה'". ואין לומר ד"לפני ה'" הוא מזבח פנימי, שהוא כולו לפני ה', דאם כן לכתוב 'מעל המזבח אשר לפני ה", לא "מלפני ה'", דמשמע מקצתו לפני ה' ולא כולו, אלא על כרחך הכי קאמר; צד מערבי שהוא לפני ה' קצת:

פסוק יג

על האש שבתוך המחתה. פירוש, שאין "האש" הוא אש המזבח, מפני שלמעלה כתיב (פסוק יב) "גחלי אש", וכאן כתיב "על האש", ואם כן משמע אש גמור, ובמחתה לא היה עיקר אש רק גחלים, לפיכך הוצרך לומר שהוא האש שבתוך המחתה, שנקרא גם כן "אש" כאשר הוא במחתה, וכאשר לקח אותו מן המזבח גחלים נפרדים נקראים 'גחלים', עד שהם בתוך המחתה:

הא אם לא עשאה כתקנה וכו'. ד"לא ימות" קאי על מה שכתוב "ונתן הקטורת על האש", ומדכתיב "הקטורת" בה"א, משמע הקטורת הידוע, שתקנה כראוי, ובענין שהוא מפורש במשפט הקטורת (שמות ל, לד-לו), ואם חסר אחד מן הסממנים – אינה הקטורת המפורשת, וחייב מיתה. ואם תאמר, פשיטא חייב מיתה, שהרי חייב הכתוב מיתה אביאה ריקנית – "ואל יבוא בכל עת אל הקדש ולא ימות" (פסוק ב), ואם חסר אחת מכל סממניה נמצא שהוא ביאה ריקנית, בגמרא בפרק הוציאו לו (יומא נג.) מקשה זה, ומתרץ התם כגון שהזיד בהקטרה ושגג בביאה, דאביאה לא מחייב, ומחייב אהקטרה. ורב אשי מתרץ התם, כגון דעייל שתי הקטרות, חדא חסירה וחדא שלימה, דאביאה חסירה לא מחייב, דהא מעייל שלימה, ומחייב אהקטרה חסירה:

פסוק יד

הזאה אחת במשמע וכו'. דמעוט 'הזאה' אחת. והא דהוצרך ללמוד בגמרא (יומא נה.) דהזאת הפר אחת למעלה, מדכתיב (פסוק טו) "ועשה את דמו כאשר לדם הפר", אם כן פר ושעיר שוים, והזאת השעיר למעלה הזאה אחת, מוכח שאין הלשון של "והזה" משמע הזאה אחת, דאם הלשון משמע הזאה אחת למה צריך ללמוד מהקישא (קושית הרא"ם), דודאי פשטיה דקרא משמע הזאה אחת, רק שלא תפרש "והזה" דעל פני הכפורת ולפני הכפורת, ומה שכתיב אחריו "שבע פעמים" קאי גם כן על "והזה לפני הכפורת", שיהיו גם כן שבע פעמים על פני הכפורת, ולכך הוצרך ללמוד מן הקישא. אלא דמכל מקום פשטיה ד"והזה" לא משמע רק שיזה הזאה אחת, ולפיכך פירש רש"י פשטיה דקרא:

פסוק טו

מה שהפר מכפר וכו'. פירוש, דלא הוי למכתב "אשר לעם", דכבר כתיב למעלה (ר' פסוק ה) "ומאת בני ישראל יקח", אלא לכך כתיב "אשר לעם", לומר כי קרבן זה הוא לעם, לאפוקי הפר שהוא לכהנים, ומזה נלמוד ששניהם מכפרים בשוה, דאם לא כן לא שייך לומר "אשר לעם" לאפוקי הפר שהוא לכהנים – אם לא היה כפרת שניהם שוים, דאם היה כפרת הפר על שאר עבירות – לא יתכן לומר השעיר הוא לעם לאפוקי הפר שהוא לכהנים, כיון דאין ענייניהם שוה, ודבר זה פשוט:

והקשה הרא"ם, דאיפכא מבעי ליה; 'מה שהשעיר מכפר על ישראל הפר מכפר על הכהנים', ויראה לי, דמשום דבדיוק המקרא כך אתה צריך לדרוש 'מה שהפר מכפר השעיר מכפר נמי', דהרי מדכתיב "אשר לעם" לאפוקי הפר שהוא לכהנים, כאילו כבר ידוע משפט הפר, אם כן יליף מיניה מה שהפר מכפר השעיר מכפר נמי, אף על גב דודאי עיקר קרא טומאות מקדש וקדשיו כתיב בשעיר (פסוק טז), מכל מקום בילפותא משמע 'מה שהפר מכפר – השעיר נמי מכפר', וממילא מה שהשעיר מכפר הפר נמי מכפר בטומאת מקדש וקדשיו. שאיך נפרש "אשר לעם" דגבי שעיר ללמוד על שיהא כפרת הפר כמו השעיר, דזה לא יתכן[129], ופשוט הוא זה למבין דקדוק המלה:

ומה שהקשה הרב המזרחי עוד, דבפרק שני דשבועות (יג ע"ב) מפרש "אשר לעם" ללמוד שאין הכהנים מכפרים בשל ישראל, אין זה קשיא, דעל כרחך אף על גב דקרא אתיא שאחיו הכהנים אינם מתכפרים בשל עם, אנו צריכים לומר שגם הפר בא על טומאות מקדש וקדשיו, שהרי "אשר לעם" משמע על כרחך דיוק "אשר לעם" – לאפוקי הפר שאינו לעם, אם כן ממילא שמעינן הך דרשא שהוא מכפר על טומאות מקדש וקדשיו כמו שכבר כתבנו, דמפשטיה דקרא דייקינן ד'מה שהפר מכפר – השעיר מכפר'. והא

דדרשינן מיניה שלא יהיו הכהנים מתכפרים בשל עם, ולא מוקמינן ליה דקרא אתא מה שהפר מכפר על הכהנים השעיר מכפר על העם, משום דהוי למכתב 'אשר לעדת ישראל', ומדכתיב "אשר לעם" בא ללמוד דוקא לעם, ולא לכהנים. ועוד, דודאי מסברא יש לאוקמי "אשר לעם" אבל הכהנים לא יתכפרו בשל עם, ולא ללמוד שהפר מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, דיש לאוקמי קרא לגופיה טפי, רק דממילא שמעינן גם כן מיניה מה שהפר מכפר גם כן השעיר מכפר[132], וילפינן מזה שהפר מכפר על [טומאת] מקדש וקדשיו, כדלעיל:

אחת למעלה. לא מהיקישא מן פר גמר בשעיר **אחת למעלה**, דאדרבא, בשעיר כתיב הזאה **אחת למעלה**, מדכתיב "אותו", דמשמע מעוט, כמו שאמרנו למעלה, אלא כך הפירוש, מהך קרא ילפינן שכל הזאות של שעיר שוים היו כמו בדם הפר (יומא נה.), אף על גב שהיה בשעיר הזאה **אחת למעלה** – לא תאמר שגם למטה היה אחת, אלא **אחת למעלה** וז' למטה:

הנכנסים למקדש וכו'. לא שאר טומאות, שעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים נקראים גם כן טומאה, שעבודה זרה כתיב בה (להלן כ, ג) "למען טמא את מקדשי", ובגלוי עריות כתיב (להלן יח, ל) "ולא תטמאו בהם", שפיכות דמים כתיב (במדבר לה, לד) "ולא תטמאו את הארץ", מוקמינן לקרא רק אטומאת מקדש, כדדרשינן בפרק קמא דשבועות (ז ע"ב) "וכפר על הקודש מטומאות", ולא כל טומאות, ומאחר שחילק הכתוב בין טומאה לטומאה, אם כן מה מצינו בשאר מקום שחילק הכתוב בין טומאה לשאר טומאות, שהרי חייב הכתוב (לעיל ה, א-יד) בעולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו, ולא כן בשאר טומאות, לכך מוקמינן להך נמי בטומאת מקדש וקדשיו, כך סבירא ליה לרבי יהודה. (ורש"י) [ורבי שמעון] קאמר התם מדכתיב "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל וכו'", בטומאת מקדש וקדשיו איירי:

ומה שאמר (רש"י) 'ולא נודע להם בסוף', יליף גם כן התם (שבועות ז ע"ב) שאם נודע להם בסוף בר קרבן הוא, והכתוב הקיש אותו לפשעים, מה פשעים לאו בר קרבן, אף הם לאו בר קרבן, והיינו שלא נודע להם בסוף. ואם תאמר, שלא נודע להם בתחלה ונודע להם בסוף, דאף זה אינו בר קרבן, דאינו בר קרבן אלא אם כן נודע להם בתחלה ונודע בסוף כדאיתא בשבועות (ב.), תרצו שם (שבועות ח ע"ב) מדכתיב "לכל חטאתם", משמע שראוי לבא לכלל חטאת, ואילו לא נודע בתחלה אינו ראוי לבא לכלל חטאת כלל, ואם כן אי אפשר רק שלא נודע לו בסוף. ואם תאמר, כיון דלא נודע לו למה צריך

כפרה, ואין זה קשיא, להגין עליו מן היסורין עד שנודע לו (שם), שגם מי שעשה עבירה בשגגה צריך כפרה שלא יבואו עליו יסורין:

כשם שהזה כו'. ואם תאמר, והלא בשעיר גופיה לא כתיב שבע למטה ואחת למעלה, אלא דילפינן מפר, ובקדשים לא ילפינן למד מן הלמד כדאיתא בפרק איזהו מקומן (זבחים מט ע"ב), בגמרא בפרק הוציאו לו (יומא נז.) מקשה זה, ומתרץ דאין זה למד מן הלמד, שהרי בין בפר בין בשעיר כתיב למעלה ולמטה, אלא שאין מנין הזה כתיב בפירוש, וילפינן בהיקש, ואין זה למד מן הלמד אלא גלוי מלתא הוא כמה הזאות מזה:

פסוק יח

לפי שהזה הזאות וכו'. הקשה הרא"ם, דכאן משמע דקרא אתא לומר שיצא חוץ למזבח ויתחיל להזות על המזבח, ואילו בתורת כהנים משמע דקרא "ויצא" בא ללמד שלא יהיה עומד חוץ למזבח ויזה על הפרוכת, ולפיכך כתב "ויצא" דמשמע שיצא עתה, ואם כן לפני זה בשעה שהזה היה עומד לפנים מן המזבח, ואין זה קשיא כלל, שרש"י לא בא לתרץ רק לישנא "ויצא", דמשמע יציאה, ואחר דאיירי קרא במזבח הפנימי, אם כן קשה איך יאמר "ויצא", ומתרץ דלשון "ויצא" שייך מפני שהיה יוצא חוץ למזבח והיה עומד חוץ למזבח, לא לפני הפרוכת בין המזבח והפרוכת. ומכל מקום צריך אתה לומר שכאשר היה מזה על הפרוכת היה עומד לפני הפרוכת בין המזבח ובין הפרוכת, ולא היה עומד לפני המזבח ונתן המתנות על הפרוכת, דאם לא כן, לא שייך "ויצא", ופשוט הוא:

ומה שכתב (רש"י) 'ויתחיל מקרן מזרחית צפונית', לפי שהיה הכהן נכנס בקדשי הקדשים בקרן מערבית צפונית, שהיה הפרוכת פרוסה שם, וכן כשיצא היה יוצא שם, ונמצא מן הדין שאין מעבירין על המצות (יומא נח ע"ב) היה צריך להזות על קרן מערבית צפונית, אלא שכתב "ויצא" שצריך לצאת חוץ למזבח, ולפיכך מתחיל בקרן מזרחית צפונית, אלא שהזקיקו לצאת מן המזבח, לפיכך אחר שהזה על קרן צפונית מזרחית חוזר להזות על קרן מערבית צפונית, וסובב המזבח:

מה הוא כפרתו וכו'. פירוש, שאין "וכפר עליו" כפרה בפני עצמו, דמאי יהיה כפרה זאת, אם כפרת דברים שהוא הוידוי – כבר כתב הוידוי למעלה (פסוק יז), ואם כפרת דמים – והלא אחר כך כתיב כפרת דמים, אלא כך פירושו; "וכפר", **ומה הוא כפרתו וכו'**. ומה שאמר שיהיו מעורבים, דרשו מדכתיב בפרשת תצוה (שמות ל, י) "וכפר עליו מדם חטאת הכפורים אחת בשנה", כפרה אחת ולא שתים, ואם כן צריך שיהיו מעורבים כדי שיהא נתינה אחת:

פסוק יט

אחר שנתן וכו'. פירוש, שאין ההזאה הזאת הנתינה האמורה למעלה, דלעיל כתיב "ונתן על קרנות", וכאן כתיב "עליו", דמשמע על גופו של מזבח (תו"כ כאן), אלא '**אחר שנתן וכו**':

פסוק כא

עיתי שיהא מוכן לכך מאתמול וכו'. ופירוש "עיתי" שהכינו אותו לעת קבוע, שמאתמול אמרו לו 'לעת מחר אתה קבוע ומוכן', לכך נקרא "עתי":

פסוק כג

אמרו רז"ל וכו'. ונתנו הטעם (יומא לב.), שהרי צריך חמש טבילות ביום הכפורים, דכך גמירא הלכה למשה מסיני (שם), ואם הכתוב הזה כסדר לא משכחת חמש טבילות ביום הכיפורים, ולא יהיה רק עבודת התמיד בבגדי זהב, ועבודת היום בבגדי לבן, ואילו ואיל העם והמוספין והתמיד של בין ערבים בבגדי זהב, ואם כן לא יהיה רק ג' עבודות. אבל אם הוצאות הכף והמחתה אינה על סדר הכתוב, רק היה עבודה זאת אחר עשיית עולתו ועולת העם, אם כן יהיו בכאן חמש טבילות, שהרי עבודת עולתו ועולת העם ומקצת המוספין בבגדי זהב, שהם נעשים בחוץ, ואחר כך הוצאת הכף והמחתה בבגדי לבן, ושיורי המוספים ותמיד של בין הערבים בבגדי זהב. ולפיכך צריך לומר דהך קרא לא כסדר, אלא שהעבודה הזאת – הוצאת הכף והמחתה – היא תשלום עבודת היום של עבודת הפנים, לכך כתב עמהם, ואינה עבודה בפני עצמה, שאילו היה הוצאת הכף והמחתה עבודה מיוחדת היה כותבה במקומה, אבל עכשיו שאין הוצאת הכף והמחתה עבודה בפני עצמה, רק שייכי לעבודה שלפניה, דהיינו הקטורת, שבשביל הקטרה בפנים צריך להוציא הכף והמחתה, לכך כתב עבודה זאת עמהם:

מלמד שטוענין גניזה. שאין לומר שיניח אותם ולא יוציאם חוצה, דהא לא כתב שום מקום לפני זה דעליה קאי "והניחם שם". דאין לומר דקאי על "בבואו אל הקודש", או על "ובא אהרן אל אהל מועד", ועליו אמר "והניחם שם", אם כן יהיה כאן ביאה לקודש קדשים בבגדי זהב – אם יפשוט שם בגדי הבד וילבוש בגדי זהב, דהא למקום קדשי קדשים בא, ואין זה כן, אלא "והניחם שם" רוצה לומר במקום אחד יגנזו, ולא ישתמש בהן כלל:

פסוק כד

למעלה למדנו מורחץ וכו'. ואם תאמר, לא לכתוב כשהוא משנה מבגדי זהב אל בגדי לבן שצריך טבילה, ונילף מקל וחומר, ומה מבגדי לבן לבגדי זהב, שקדושתה אינה כל

כך חמורה, שלא נכנס בם לפני ולפנים (רש"י פסוק ד), צריך טבילה, כשהוא משנה מבגדי זהב לבגדי לבן, שקדושתה חמורה, אינו דין שצריך טבילה, בגמרא בפרק אמר להם הממונה (יומא לב ע"ב) מתרץ, מה לבגדי זהב שכן כפרתן מרובה כל השנה, אבל בגדי לבן אין כפרתן מרובה, אימא לא:

בית הפרוה. שם מכשף שבנאה אותה לשכה, שהיה נקרא כך (יומא לה., ורש"י שם):

[**אבל הראשונה**] **לא היתה חובת היום**. פירוש, שלא היתה רק לתמיד של שחר, וכל יום היה תמיד של שחר ולא היה שם טבילה, ואם כן למה יהיה היום טבילה, אלא שהיתה הטבילה היום לכהן גדול כדי שיזכור טומאה ישנה שעליו ויפרוש (יומא סוף ל.). פירוש, אחר שהצריכו טבילה יזכור שטמא אסור לעבוד, ומתוך כך יזכור אם היתה טומאה עליו ויפרוש היום מעבודה, לכך היתה הטבילה הראשונה. ומפני שלא היתה חובה ליום, לא היתה בקודש, כי בטבילה של חובת היום כתיב "ורחץ את בשרו במקום קודש", אבל תמיד של בין הערבים היה עמו מקצת מוספין, ולפיכך היתה בקודש:

שמונה בגדים. דבגדי חול אי אפשר לפרש, שהרי היה עושה אילו ואיל העם, אלא בגדים שמונה, ונקראים "בגדיו" מפני שעובד בהם כל ימות השנה:

ויצא מן ההיכל אל החצר. דאם לא כן, מאי שייך יציאה. אף על גב דלא נזכר בכתוב שלפני זה שהיה בהיכל עד שיאמר "ויצא", מכל מקום צריך לפרש כך, דאם לא כן מהיכן יצא:

איל העולה האומר למעלה. והקשה הרא"ם, דפשיטא דלא נזכר בכתוב שום עולה אחרת עד שצריך לפרש, ויראה דלא קשיא, מפנישכתוב למעלה (פסוק ג) "בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר בן בקר וגו' [ואיל לעולה]", דמשמע שגם אילו עבודת פנים כמו פר חטאת, דבשניהם כתיב "בזאת יבא אהרן אל הקודש", והיה משמע שאיל העם ואילו מבחוץ – אחרים היו, ולפיכך פירש שהוא האמור למעלה, וכמו שפירשנו למעלה (ריש אות ד) שעל ידי הקרבנות הכתובים הוא נכנס לפני ולפנים, אף על גב שאין עולתו ועולת העם בפנים:

פסוק כה

אימורי פר ושעיר. אף על גב דלשון יחיד כתיב, דהי מינייהו מפקת, לפיכך שניהם במשמע:

פסוק כז

להיכל לפני ולפנים. לא לפנים בלבד, כמו "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל הקודש פנימה", שרוצה לומר לפנים בלבד, אלא לפני ולפנים איירי:

פסוק לב

אלא בכהן גדול. דלשון "ימשח" לא שייך **אלא בכהן גדול** שנמשח:

ללמוד שאם בנו ממלא מקום אבותיו וגו'. דאם לא כן, "לכהן תחת אביו" למה לי. ודווקא ממלא מקום אבותיו, דמדאמר "תחת אביו", ולא אמר 'אחר אביו', אלא שהוא תחתיו ובמקום אביו, והיינו שהוא ממלא מקומו:

פסוק לד

כשהגיע יום הכפורים וכו'. לא בעת שנצטווה, כי "אחרי מות" בראש חודש ניסן נאמרה, שבאותו יום מתו:

[**להגיד שבחו של אהרן**]. ומפני שקשה דפשיטא שעשה כמו שציוה, אלא 'להגיד לך שבחו של אהרן וכו'". והקשה הרא"ם על זה, וכבר התבאר בסוף צו:

פרק יז

פסוק ג

במוקדשים הכתוב מדבר. דאין לומר שהכתוב מדבר בחולין, שאם שוחט חולין בחוץ יהיה חייב כרת, שלא מצאנו שום אזהרה על זה, וכלל אמרו חכמים ז"ל (יומא סוף פא.) לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. בשלמא אי קאי קרא על שוחט קדשים בחוץ, תמצא אזהרה "השמר לך פן תעלה עולתך וגו'" (דברים יב, יג). ומה שפירש רש"י בחולין (טז ע"ב ד"ה נאסר) על ההיא דאמרינן שמתחלה נאסר להם בשר תאוה, מפני שכתב "איש אשר ישחט שור או שה וגו'", ואם כן מוכח מדבריו שבחולין איירי, נראה לי, והוא נכון מאד על דרך פירוש רש"י, שאין לומר שעיקר הכתוב מדבר בחולין, שהרי חייב כרת בכתוב (פסוק ד), ואין בחולין כרת, אלא מדכתיב סתם "איש איש אשר ישחט שור או כבש וגו'", ולא כתיב 'איש אשר ישחט עולה או זבח', אלא מפני שאין שום בשר שנשחט חוצה, לפי שנאסר להם בשר תאוה, לפיכך לא כתב לך 'אשר ישחט עולה או זבח', דמשמע אבל אחר מותר לשחוט בחוץ, וכיון שאין שום דבר שנשחט רק קדשים, שהרי אסור להם בשר תאוה, לא הוצרך לפרש קדשים, וכתב סתם "אשר ישחט שור או שה":

חוץ לעזרה וכו'. פירוש, "במחנה" לא קאי על מחנה שכינה, דומיא "מחוץ למחנה" שרוצה לומר חוץ למחנה שכינה, וחייב כרת משום ששחט בכל מקום המחנה, ולא שחט העולה בצפון כדינה (לעיל א, יא), אלא פירושו מחוץ לעזרה לגמרי, דאיתקיש "במחנה" אל "מחוץ למחנה", מה "חוץ למחנה" אינו מקום שחיטה כלל, אף "במחנה" אינו מקום שחיטה כלל. ואי כתב "מחוץ למחנה" בלחוד, הוה אמינא דוקא חוץ לג'

מחנות, כמו גבי פר ושעיר דכתיב (לעיל ד, כא) "אל מחוץ למחנה", ורוצה לומר מחוץ לג' מחנות, לכך כתיב "במחנה", שאף במחנה יהא חייב. ואם תאמר, מנלן לרבות מחנה לויה, שמא "במחנה" לא משמע רק מחנה ישראל, זה אין קשיא, דאטו 'מחנה ישראל' כתיב, "במחנה" כתיב, רוצה לומר במחנה שאין שוחטין שם, שאינו משכן, ואם כן הוא נמי במחנה לויה:

פסוק ה

אשר הם רגילים לזבוח. לא אשר הם זובחים כבר, דאם כבר זבחו לא שייך לומר "והביאו לה'", אלא שהם רגילים לזבוח:

פסוק ז

לחייב המקטיר כשוחט כו'. פירוש, שיהא חייב אותו המקטיר אף על גב שכבר נפסל הקרבן בשחיטת הקרבן בחוץ, אפילו הכי המקטיר חייב. דאין לפרש על המקטיר בלא שוחט מתחלה אתא קרא, שדרשו (זבחים קז.) מדכתיב "ואליהם תאמר", קאי קרא על לפניו, דאיירי בשחיטת חוץ שכבר נשחט חוץ בפסול, ועליו קאמר שאם יקטיר חייב. והרא"ם שבש הגרסאות שלא לצורך, שכן יש לפרש 'כשוחט בחוץ' כמו 'כשחוט בחוץ', והכל אחד:

פסוק ט

זרעו נכרת וכו'. וזה ההפרש שיש בין כרת למיתה, כי המיתה עליו בלבד, לאפוקי כרת – הוא וזרעו נכרתין, כי כאשר הוא נכרת הוא יותר מן המיתה, כי המיתה לא הגיע לזרעו, כי כן דרך – דור מת ודור אחר בא, אבל כרת – משורש החיים נכרת, ונלקה עמו הפרי, כמו שאם יוסר שורש האילן גם הפרי נלקה עמו:

פסוק י

תלמוד לומר כל דם. והקשה הרא"ם, הרי כבר נאמר (דברים יב, טז) "רק הדם לא תאכל וגו'", וכבר פירשנו בפרשת צו שצריך תרי קראי, דאי כתב קרא לקמן, הוה אמינא דוקא פסולי המוקדשים שנפסלו לגבי המזבח, שהרי היתה שעה שהיה דמה למזבח עומד, אבל בהמה חולין, שלא היתה קודש כלל, אימא דמה מותר, לכך צריך לכתוב. ואי כתב קרא כאן, הוה אמינא דוקא בהמות חולין, אבל פסולי המוקדשין לא, מפני דפסולי מוקדשין היתר שבא מכלל איסור, שהרי היו אסורים וחזרו להיות מותר, [הוה אמינא] אפילו הדם נמי מותר:

פנאי שלי וכו'. לא סתם פנים, שהרי סתם פנים הוא לטובה, כמו "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו, כו), אלא פירושו פנאי שלי להתעסק בו:

פסוק יא

נפש כל בריה וכו'. פירוש, שאין לבשר נפש שיאמר "כי נפש הבשר", אלא 'נפש כל בריה', שנקרא הבריה "בשר". ומפני שהלשון משמע כי הנפש הוא בדם, ואין הנפש בדם, אמר ש'בדם היא תלויה'. ומפני שקשה מאי בא להגיד בזה אם הנפש תלויה בדם, ומה בכך, אלא לומר לך שלפיכך אסרתי אותו לאדם, כי נתתי אותו על המזבח לכפר, שלא יהיה לאדם חלק בדם:

פסוק יג

תלמוד לומר ציד. פירוש, כי "ציד" נקרא אף על גב שהוא כבר נצוד ועומד, אפילו כי נקרא "ציד", שהרי הוא בביתו נצוד:

אלא בהזמנה הזאת. פירוש בטורח, כאילו היה טורח בה וצד אותה, ואז לא היה אוכל אותו כל שעה:

פסוק יד

דם ובשר לשון זכר [נפש לשון נקיבה]. פירוש, הא דכתיב "כי נפש כל בשר דמו היא", "היא" קאי על הנפש, שהיא לשון נקיבה. ומה שכתוב "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא", "הוא" קאי על הדם, שהוא לשון זכר. ומה שכתיב "כי נפש כל בשר דמו", "דמו" שהוא לשון זכר קאי על הבשר:

פסוק טו

בנבלת עוף טהור הכתוב מדבר וכו'. עד ולמדך כאן שמטמא באכילתה. וכך פירושו, מדכתיב "אשר תאכל נבילה וטריפה", אם כן בנבילת עוף טהור הכתוב מדבר, דאי בנבילת בהמה, ילפינן לקמן בפרשת אמור (תו"כ להלן כב, ח) שאינו מטמא באכילתו, כדכתיב (שם) "נבילה וטריפה לא תאכלו לטמא בה", שאין לו טומאה רק הכתוב בה, דהיינו אכילה בבית הבליעה, יצא נבלת בהמה שמטמא במגע (לעיל ה, ב) – אין לה טומאה בבית הבליעה. ולמדך כאן שמטמא בבית הבליעה, רוצה לומר שמטמא הבגדים שעליו כשהעוף בבית הבליעה, לכך צריך קרא בכאן ללמוד שמטמא נבילת עוף טהור בגדים בבית הבליעה. וקרא דפרשת אמור צריך שאין לבהמה טומאה בבית הבליעה, ובשביל כך מוקמינן קרא (כאן) בנבילת עוף טהור:

וטריפה וכו'. דאין טריפה מטמא כלל, דאי טריפה מטמא, לכתוב "טריפה" ולא צריך נבילה, אלא "טריפה" לא נכתב 'אלא ללמוד וכו'. ואל יקשה לך שאיך יכתוב "וטריפה", והרי טריפה אינו מטמא, וכי בשביל ההיקש יכתוב שקר, ואין זה קשיא, שכך פירוש הכתוב "נבילה וטריפה", כלומר נבילה שנתנבלה מעצמה, וטריפה על ידי חיה רעה,

לא יאכל לטמאה בה, והיינו שאם נטרפה לגמרי עד שאין בה חיות – לא יאכלו לטמא. וקרא שאינו צריך, דודאי דגם זה נבילה הוא, אף על גב שהיה זה על ידי חיה רעה, ודרשינן מיניה (תו"כ כאן) שיש במינו טריפה, שאיסור שלה משום שנטרפה. אף על גב דהשתא גם כן אסורה משום נבילה, מכל מקום פירוש הכתוב אותה שמתה בעצמה ואותה שמתה מחמת חיה רעה, כדכתיב (שמות כב, יב) "הטריפה לא ישלם", וכתב "וטריפה" לדרוש מי שיש במינו טריפה:

פסוק טז

אם אכל קדש וכו'. אבל אם לא אכל קודש ו[לא] נכנס למקדש למה יהא חייב, וכי בשביל שנטמא יהא חייב:

על רחיצת גופו וכו'. פירוש, מדכתיב יתור "בשרו", דלא הוי למכתב רק 'ואם לא יכבס ולא ירחץ', כדכתיב בקרא קמא (פסוק טו) "ורחץ במים", וכתב "ובשרו לא ירחץ", אלא לדיוקא אתא, על רחיצת גופו ענוש כרת ולא על כבוס בגדיו, ו"נשא עונו" דבוק אל "ובשרו לא ירחץ". ועוד יליף ליה מקל וחומר בתורת כהנים, מה טומאת מת החמורה, לא ענש הכתוב כרת אלא על טומאת גופו, לא על כבוס בגדיו, טומאת נבילה לא כל שכן שלא יהא חייב כרת על כבוס בגדים:

פרק יח

פסוק ב

דיין ליפרע וכו'. פירוש, כי "אלהיכם" הוא דיין מלשון "אלהים", ומדכתיב "אני ה'" משמע מדת הרחמים, ולפיכך פירושו 'דיין ליפרע ונאמן לשלם שכר טוב', כמו שנתבאר הטעם בפרשת וארא (שמות פ"ו אות ט), דשם של ארבע מורה על שהוא נאמן לשלם שכר טוב:

פסוק ג

באותו מקום שישבו וכו'. דאם לא כן, "אשר ישבתם בה" למה לי:

מגיד שאותן עממין כו'. דאם לא כן, "כמעשה ארץ כנען" למה לי, אלא שהם מקולקלים יותר. וקשיא, אם כן לא לכתוב "כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען", דהא השתא משמע דוקא כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען שהם מקולקלים מאד לא יעשו, אבל אומות אחרים שאינם מקולקלים כל כך – יעשו, ונראה לי דבא הכתוב הזה ללמד על מעלתם, שאין ראוי להם מעשים אלו המתועבים, שהרי תמצא כי השם יתברך הוציא אותם מארץ מצרים, וזה מפני שאין ראוי להיותם ביחד, שמצרים בעצמם בעלי עריות

וכדכתיב כאן, וישראל הם מגודרים בקדושה בעצמם. וכן הכנעניים שהורישו אותם וישבו במקומם, יש בהם המעשים המתועבים בעריות, וישראל הם הפך זה, מגודרים בערוה, לכך ישבו אלו תחתם בארץ הקדושה, שאינה סובלת מעשים אלו. ולפיכך אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו, שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים [אלו] – הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם. ובספר גבורות ה' (פרק ד) הארכנו בזה מאד מאד:

כגון תרטיאות וכו'. בתי שחוק שלהם. ו'אצטדיאות' שחוק שמסיתין את השוורים ואת החיות ליגח:

פסוק ד

אל תיפטר מתוכם. דאם לא כן, הרי כבר נאמר "ואת חקותי תשמורו", מאי "ללכת בהם", אלא רוצה לומר '**אל תיפטר מתוכם**', ותלך בהם:

פסוק ה

שמירה ועשיה. פירוש 'שמירה' הוא משנה, ועשייה הוא כמשמעו:

פסוק ו

להזהיר הנקיבה וכו'. אינו דורש מלשון רבים, דאם כן מאי ידרוש בכל לשון רבים שפרשה שעברה "ושמרתם את משפטי וכו'" (ר' פסוק ה), אלא מדכתיב "איש איש" לשון יחיד, הוי למכתב 'לא תקרב', אלא '**להזהיר הנקיבה וכו**'. ואם תאמר, פשיטא, דהא דרשינן (קידושין לה.) "איש או אשה אשר יעשה מכל חטאת האדם" (במדבר ה, ו), מקיש איש לאשה לכל חטאת התורה, ויש לתרץ, דהוה אמינא דווקא היכי שחטא אחד לזכר ולנקיבה אמרינן שהיא שוה כמו הזכר, אבל היכי שהם אינם שוים, שהזכר שוכב והנקיבה נשכב, הוצרך לכתוב דשניהם בכלל. ועוד, דהוי אמרינן שאין האשה חייבת משום דקרקע עולם היא, ואינה עושה מעשה (סנהדרין עד ע"ב), הוצרך לכתוב דאפילו הכי חייבת:

נאמן לשלם שכר. אף על גב שכבר פירש זה (רש"י פסוק ה), הוצרך לכתוב שנית, דלא נוכל ללמוד מהא דלעיל, מפני שהוא נכתב אצל מצוה, ובודאי אם אדם עושה המצוה **נאמן לשלם שכר** טוב, לאפוקי אם ישב ולא עשה עבירה לא שמעינן דמשלם לו שכר טוב, ולפיכך אשמועינן דגם אם ישב ולא עבר עבירה נותן לו שכר. והיינו כדמפרש בפרק קמא דקדושין (סוף לט ע"ב), דדוקא שבא לידי עבירה וניצול ממנו אז נותן לו שכר טוב, אבל אם לא בא לידו עבירה אין נותנין לו שכר. ודעת רש"י – מבא לידו דבר עבירה וניצל, דאז נותנין לו שכר:

פסוק ז

מה להלן אשת אביו. כרבי יהודה בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נד.), ולא רבנן דמוקי ליה לאביו ממש, ולחייבו שתים; משום זכר, ומשום אביו, דפשטיה דקרא משמע טפי כרבי יהודה מדרבנן, דאין משמעותו על הזכרים. והקשה הרא"ם, למה מביא רבי יהודה וגם רש"י קרא דפרשת קדושים (להלן כ, יא), ולא הביא הכתוב בצדו (פסוק ח) "ערות אשת אביך וגו'", ואין זה קשיא, ד"ערות אביו גילה" דפרשת קדושים מיותר, לכך יש למילף משם, אבל "ערות אביך היא" אינו מיותר, דרבי יהודה דריש ליה לחייבו משום אשת אביו, ולא משום אשת אביו ומשום אשת איש, לכך כתיב "ערות אביך היא" משום ערות אביו הוא מחייבו, ולא משום אשת איש:

להביא אמו שאינה אשת אביו. פירוש, אמו שהיא אנוסה לאביו, וילדה אותו:

פסוק ט

אף בת אנוסה כמשמעו. דהא לא כתיב "בת אשת אביך" דהוי משמע שהיא נשואה לו, ומדכתיב "אחותך" סתם, אף בת אנוסה במשמע:

בין שאומרים לו וכו'. ומה שכתב רש"י 'כגון ממזרת ונתינה', הקשה הרמב"ן, דמשמע שהאם היא ממזרת או נתינה, ואם כן משמע שאם היתה האם מחייבי כריתות לא היתה בכלל עריות, וזה תימה, שרש"י לא הוציא (בפסוק יא) רק אחותו מן שפחה ומן הנכרית דלא תפסי בה קדושין, אבל תפסי בה קדושין, כגון עריות, דבעלמא תפסי בה קדושין, לא הוציא. וכן בהדיא ביבמות (כג.), דלא ממעטינן רק אחותו מן שפחה ומן הנכרית. והרא"ם פירש 'כגון ממזרת' כגון שהבת היא ממזרת, ונולדה מחייבי כריתות. ואין זה נראה, דבכל הספרים גרסינן 'כגון בת ממזרת'. ועוד, דלא שייך לומר 'כגון בת ממזרת', דלא ידענו מזה שנולדה מחייבי כריתות, דאפשר לפרש שנולדה [מ]ממזרת ולא מחייבי כריתות, והוי ליה למימר 'כגון בת חייבי כריתות', אבל ממזרת איכא למימר דנולדה מן ממזרת, והשתא אין האם רק מחייבי לאוין:

ונראה שרש"י סבירא ליה דודאי אף בת חייבי כריתות בכלל "ערות אחותך לא תגלה", דהא גם כן "אחותך" היא, וכמו שפירש רש"י על "ערות אחותך" ד'אף בת אנוסה במשמע', והוא הדין נמי בת עריות, דמהיכי תיתי למעט; אי בשביל שלא נולדה על ידי קדושין – בת אנוסה גם כן לא נולדה על ידי קדושין. ואי משום דבת עריות לא תפסי בה קדושין (יבמות כג.), ואילו בת אנוסה תפיס בה קדושין, זה אינו, דלא כתיב שם בפירוש בת אנוסה כמו בת עריות, ולא שום רבוי לרבות אחד מהם, רק שאמר 'אף בת אנוסה במשמע', והכי נמי בת עריות במשמע. ומה שלא פירש רש"י רק בת אנוסה, ולא פירש

בת עריות גם כן, היינו שלא נוכל למילף ממשמעות הכתוב שאמר "ערות אחותך לא תגלה", כיון שנולדה באיסור שמא לא נקרא 'אחותו', והשתא דכתיב "מולדת בית או מולדת חוץ", ואפילו אחותו בפסול נמי אחותו, שוב אין לחלק בין נולדה מעריות ובין נולדה מחייבי לאוין, דהא מהיכי תיתי לן לחלק:

ורש"י שפירש ד"מולדת בית או מולדת חוץ" לחייבי לאוין ולא לחייבי כריתות, היינו טעמא דהשתא ניחא טפי לפרש "מולדת חוץ" שאומרים לו הוצא אמה, וזה מחייבי לאוין דתפסי קדושין (יבמות כג.), אבל בחייבי כריתות דלא תפסי קדושין, לא שייך 'הוצא', דלא תפסי קדושין. והרמב"ן ז"ל נדחק בזה לפרש הוצא אותה מן הבית. וזה דחוק, דלדברי רש"י אין צריך לזה כלל. וממילא נלמוד חייבי כריתות, כיון דליכא שום מיעוט, דמהיכי תיתי למעט; אי בשביל שלא תפסי קדושין בה, סוף סוף נקרא "אחותך" כמו שנקרא "אחותך" בת אנוסה. ובשביל שאין קדושין תופסין בה כלל, בשביל כך אין לומר שאינה כל כך חשובה "אחותך", כמו בת אנוסה שאינה גם כן על ידי קדושין. ואי בשביל שנולדה באיסור, אין לחלק בינה ובין חייבי לאוין:

והא דאיתא בפרק שני דיבמות (ריש כג.) דפריך ואימא "ערות בת אשת אביך" (פסוק יא) למעט אחותו מחייבי לאוין, וקאמר אחותו מן חייבי לאוין לא צריך קרא, דתפסי בה קדושין. וקאמר, ואימא להוציא בת חייבי כריתות, וקאמר מדכתיב "מולדת בית או מולדת חוץ" בין שאומרים לו קיים או שאומרים לו הוצא, היינו אליבא דרבי יוסי בר יהודה, דמוקי קרא ד"ערות בת אשת אביך" למעט בת גויה ושפחה דאין קדושין תופסין בה, והמקשה רצה למעט מהך קרא ד"בת אשת אביך" בתו מחייבי לאוין, וקאמר דלא נוכל למעט מ"אשת אביו", דהרי קדושין תופסין בה. ופריך, ואימא למעט חייבי כריתות דאין קדושין תופסין בה, וקאמר "מולדת בית או מולדת חוץ" לרבות חייבי כריתות. ולדידיה צריך לפרש "מולדת חוץ" כמו שפירש הרמב"ן, שאומרים לו הוצא אותה מן הבית:

אבל לרבנן, האי "בת אשת אביך" אתא על הבא על אחותו והיא אשת אביו מחייב שתים, כדאיתא התם, אם כן אין כאן מיעוט למעט מיניה בת אנוסה. ולפיכך אליבא דרבנן פירש רש"י 'אף בת אנוסה במשמע', ולרבנן צריך שם למעט אחותו משפחה ונכרית מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה" (שמות כא, ד), ומ"כי יסיר את בנך מאחרי" (דברים ז, ד), כדאיתא התם. ואם כן, אי לאו קרא – אפילו בת גויה הוי מרבינן, אי לאו דאיכא מעוטי. וממילא בת חייבי כריתות אין שום מיעוט למעט. ועל כרחך צריך לומר דלרבנן צריך "מולדת חוץ" כדי שלא נמעט כיון שנולדה מאיסור, דאם לא כן, מהיכי תיתי למעט,

דהא אי לאו "האשה וילדיה" אפילו בת גויה דלא תפסי בהו קדושין הוי מרבינן, ואם כן מהיכי תיתי למעט חייבי כריתות, ועל כרחך כמו שאמרנו למעלה, דהוה אמינא שנולדה מאיסור יש למעט. אם כן קרא ד"מולדת חוץ" אתיא בין לחייבי לאוין ובין לחייבי כריתות, וסוגיא ברירא ונהירא היא, ולית בה ספיקא:

ואולי יקשה לך, דהא רש"י פירש אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה, שפירש "בת אשת אביך" (פסוק יא) למד שאינו חייב על אחותו משפחה ומנכרית, הלא זה אין קשיא, כי אף אליבא דחכמים אי לאו קרא ד"האשה וילדיה" דמיניה ילפינן דאחותו משפחה ונכרית לאו אחותו היא, הוי מוקמינן הכתוב ד"בת אשת אביך" כפי פשוטו, למעט אחותו משפחה ונכרית, רק שלמדנו זה מקרא אחריני מן "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", מוקמינן הך קרא ד"בת אשת אביך" לדרשה אחריתי כדלעיל, לחייבו (אחת) [שתים]. והשתא רש"י פירש שפיר דמהך קרא ממעטינן אחותו משפחה ונכרית לפי פשוטו. ואם ממעטינן אותה מקרא אחריני, סוף סוף אחותו משפחה ונכרית הוא ממעט. והא ליכא להקשות, אם אנו ממעטינן מקרא ד"בת אשת [אביך]" אחותו משפחה ונכרית, מהך קרא גופיה נמעוט בת עריות, דהא נמי אין קדושין תופסין בה, דהא לא קשיא, דלפי האמת דכתיב "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" אם כן לא נוכל למעט שפחה ונכרית מן "אשת אביך", ועל כרחך מוקמינן קרא לדרשא דלעיל לחייבו (אחת) [שתים] היכי שהיא אחותו והיא אשת אביו, ואם כן שוב אין מיעוט למעט חייבי כריתות, דקרא ד"אשת אביך" אתא למידי אחריתי, והכל נכון:

פסוק י

בבתו מן האנוסה הכתוב מדבר. כלומר, דוקא בתו מאנוסתו, ולא על ידי נישואין. ואצל "בת אביך" (פסוק ט) פירש (רש"י שם) 'אף בת אנוסתו במשמע', משום דכאן מוכח קראי דדוקא בבתו מאנוסתו הכתוב מדבר, משום דכתיב "ערות בת בנך", משמע דוקא ערות בת בנך, אבל ערות בת בנה גלי, והכתוב אמר (ר' פסוק יז) "ערות אשה ובתה את בת בנה ואת בת בתה לא תגלה", וצריכים לתרץ דהכא דכתיב "ערות בת בנך" דמשמע אבל ערות בת בנה גלי – באנוסתו הכתוב מדבר, ובהא דייקינן שפיר דוקא ערות בת בנך לא תגלה, הא ערות בת בנה אנוסה לא הזהיר הכתוב. ו"ערות אשה ובתה" לא נאמר רק בנישואין (יבמות סוף כב ע"ב). ובגמרא מקשה (יבמות צז.) ואימא איפכא, מאנוסתו דעשה אסור – אסורה לו, ואשתו בנשואין דלא עשה אסור – לא אסר הכתוב, ומתרץ דבעריות "שאר" כתיב (פסוק ו), בנישואין איכא שאר, ובאנוסה ליכא שאר:

אין מזהירין מן הדין למדו בגזירה שוה. ד"הנה" "הנה", כתיב באשה ובתה (פסוק יז) "שארה הנה זימה היא", והתם עשה הכתוב בתה כבת בתה, דכתיב "אשה ובתה את בת בנה ואת בת בתה", והכי נמי כתיב "כי ערותך הנה", וילפינן בגזירה שוה דעשה הכתוב גם כן כאן בתו כבת בתו (יבמות ג.). ואם תאמר, אזהרה שמענו – עונש מניין, בגמרא בפרק אלו הנשרפין (סנהדרין עו.) קאמר אתיא "זימה" "זימה" לשריפה. פירוש, נאמר באשה ובתה "שארה הנה זימה היא", ונאמר כאן אצל בת בתו "ערותך הנה", מה "הנה" דאשה ובתה "זימה" עמו, אף "הנה" דבת בתך "זימה" עמו. והשתא נילף גזירה שוה "זימה" "זימה", נאמר כאן "זימה", ונאמר בפרשת קדושים (ר' להלן כ, יד) "זימה היא באש תשרפו", מה להלן בשריפה, אף כאן בשריפה:

פסוק יד

ומה הוא ערותו אל אשתו לא תקרב. פירוש, שאין "ערות אחי אביך" בפני עצמו, "אל אשתו לא תקרב" בפני עצמו, ויהיה "ערות אחי אביך" אחי אביו ממש לחייבו בשתים, משום זכר (פסוק כב) ומשום ערות אחי אביך, שזה אין סברא לפי פשוטו, דהוי למכתב 'ואל אשתו לא תקרב':

פסוק טו

לא אמרתי וכו'. דאם לא כן, למה כתב "אשת בנך היא". והקשה הרא"ם, למה ממעטינן כאן אנוסה ושפחה ונכרית, ואילו גבי "אחותך" (פסוק ט) אמרינן דאחותך אף אחותו מן האנוסה במשמע (רש"י שם), ו"בת אשת אביך" דכתיב (פסוק יא) מוקמינן למעוטי שפחה ונכרית דלא תפסי קידושין, ותירץ הרא"ם, דהתם בשני קראי כתיב, [כתיב] "ערות אחותך", ובתר ההוא קרא כתיב "ערות בת אשת אביך וגומר", וכיון ד"אחותך" משמע אף אנוסה, סברא לקיים שניהם. אבל כאן דמקרא אחד כתיב "ערות כלתך אשת בנך היא", סברא לומר דקרא פירשו מפרש, 'לא אמרתי אלא כשיש לבנך אישות בה', עד כאן. ובלאו הכי אין זה קשיא, דהא על כרחך בקרא ד"כלתך" פירושו הוא דמפרש, דמדכתיב "ערות אשת בנך היא", אם כן מוכח דפירוש הוא מפרש למעלה. אבל אצל "ערות אחותך", אדרבה אית לן לומר, דקרא אסר כל שהוא "אחותך", ו"ערות בת אשת אביך" לא אתא רק למעט אחותו מן הגויה, ופשוט הוא:

פסוק יז

לכך נאמר לשון קיחה וכו'. הקשה הרא"ם, ואימא קרא אתא פרט לאשה ובתה משפחה ונכרית, כדממעטינן מ"אשת בנך היא" (פסוק טו), פרט לנכרית שאין קידושין תופסין (רש"י שם), ותירץ כיון דממעטינן מ"ערות בת אשת אביך" (פסוק יא) פרט לאחותו

מנכרית, ואם כן לאו זרעו הוא, לא צריך קרא למעוטי. והא דממעטינן מ"אשת בנך היא" (פסוק טו) פרט לנכרית, התם שאני, שהנכרית עצמה היא כלתו, והוה אמינא שהן אסורות לו, עד כאן:

ודבריו נפלאים, דאיך נאמר דקרא לא אתא למעט רק שפחה ונכרית, דכיון דכתיב "לא תקח", דמשמע דווקא דרך קדושין, קרא ממעט הכל, דאינו אסור רק דרך קדושין, דמי מכריח אותי לאוקמיא קרא דווקא בשפחה ונכרית, דהרי לפי משמעות "לא תקח" משמע דוקא קדושין, ואם כן ממעט האנוסה גם כן. ולא דמי להא דמרבינן אנוסה בקרא (פסוק ט) ד"ערות אחותך לא תגלה", משום דהתם נכתב בקרא בפני עצמו (שם) "ערות אחותך בת אביך לא תגלה", וכיון דנקראת בת אנוסה "אחותך בת אביך", אין למעט אותו מקרא אחריני דכתיב (פסוק יא) "ערות בת אשת אביך". וכך פירש הרא"ם לעיל (פסוק טו) דמהאי טעמא לא ממעטינן אחותו מאנוסה מקרא ד"ערות בת אשת אביך", דשני מקראות הם; "ערות בת אשת אביך" (פסוק יא), וכתיב (פסוק ט) "ערות אחותך בת אביך", וכיון דאנוסה גם כן נקראת "אחותך בת אביך", אין למעט אותה מקרא ד"אשת אביך":

ותירוץ הרא"ם לא ידעתי להבין אותו, שתירץ דכיון שלמדנו מקרא "ערות בת אשת אביך" (פסוק יא) למעט אחותו משפחה ונכרית, למדנו מזה שבתו מן הגויה לאו זרעו, ושוב לא צריך קרא (כאן) למעט בתו משפחה ונכרית. אין בזה ממש, דהא חיוב דאשה ובתה לאו משום בתו הוא, אלא משום בתה, והגויה – בתה היא, ומאי תירוץ שלו מועיל: ועוד הקשה הרא"ם, דלמה לא נמעט חייבי כריתות מכולהו קראי דכתיב בהו אישות (פסוקים טו, יז), כיון דחייבי כריתות לא תפשי בהו קדושין (יבמות כג.), ותירץ, כיון דגלי קרא (פסוק ט) "מולדת חוץ" דלא מפיק חייבי כריתות (יבמות כג.), אם כן תו ליכא למעוטי חייבי כריתות בשום מקום בשום לשון אישות. ודבריו בלתי נכונים הם, שהרי לפי דבריו הבא על אשה מחייבי כריתות ובתה חייב, והרי היא אנוסה ומפותה, כיון שאין קדושין אצלו בה, ובכל מקום דממעטינן אנוסה ומפותה, כל שכן שממועט חייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושין. אבל גבי "אחותך" (פסוק ט) דמרבינן אנוסה ומפותה, התם יש לרבות גם כן חייב כריתות. אבל במקום שממעטינן (חייבי כריתות) [אנוסה ומפותה], והוא בכל מקום שכתב לשון אישות (פסוקים טו, יז), למה לנו למעט חייבי כריתות, וכי עדיף חייבי כריתות שאין קדושין תופסין בה כלל. ואין להקשות "אשת בנך היא" (פסוק טו) דממעטינן אנוסה (רש"י שם), מנא לן למעט אנוסה, שמא קרא אתא

לחייבי כריתות למעט דלא תפסי קדושין כלל, דזה אין קשיא, כמו שאמרנו למעלה, דקרא מפיק הכל – כל מקום שאין אישות לגמרי, וכבר אמרנו זה למעלה[94], ופשוט הוא:

פסוק יח

שתיהן כאחת. כלומר, הא דכתיב "אשה אל אחותה", והוא לא לקח אשה אל אחותה, רק לקח אותה לו לאשה, לא לאחותה, אלא פירוש הכתוב שלקח אותם **שתיהן כאחת**, וזה פירוש "אשה אל אחותה". והרא"ם פירש את דבריו בענין אחר, שאין זה מקומו:

פסוק כט

הזכר והנקיבה במשמע וכו'. ואף על גב דבכל התורה כולה הזכר והנקיבה שוים, הכא שאני, משום דהוה אמינא דאין האשה עושה מעשה, שהיא קרקע עולם (סנהדרין עד ע"ב). ולמעלה (רש"י פסוק ו) לענין אזהרה, וכאן לענין העונש אמור:

פסוק ל

הא אם תטמאו כו'. ואין לפרש "אני ה'" נאמן לשלם שכר, ו"אלקיכם" לענין העונש, שזה כבר כתיב למעלה אצל "אני ה'" (פסוק ב) נאמן לשלם שכר טוב (רש"י שם):

פרק יט

פסוק ב

מלמד שפרשה זו נאמרה בקהל. אף על גב שגם שאר הפרשיות נאמרו לכל ישראל (עירובין נד ע"ב), כמו שכתב גם כן רש"י בסוף פרשת כי תשא (שמות לד, לב) 'כיצד סדר משנה כו' נכנסו כל העם', מוכח מזה שכל התורה נאמרה לכל ישראל (קושית הרא"ם), שאני התם, שלא היה מחוייבים שיבואו כל ישראל, שאם לא היה להם פנאי לא היו באים, שלא קאמר התם אלא 'כיצד סדר משנה', אבל בפרשה הזאת היה מקהיל כל ישראל, והיו צריכין לבא:

הוו פרושים מן העריות ומן העבירה וכו'. לפי שפירוש "קדושים" בכל מקום נאמר על פרישות, לפיכך פירושו הוו פרושין, שכל קדוש פורש עצמו מדבר שאינו ראוי, כמו שיתבאר (אות ג):

שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה וכו'. ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר, ולכך מי שהוא נוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא (במדבר ה, טו) אצל קמח שעורים, לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא

כולה גוף וחומר. ולכך, מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף:

הוו פרושים מן העריות. אף על גב שלא נזכר בפרשה הזאת (פסוקים א-כב) העריות, המקרא מחובר למה שלמעלה בסוף פרשת אחרי מות (לעיל פרק יח), שנכתבו העריות. אף על גב דרש"י פירש "דבר אל כל עדת" 'מלמד שפרשה זו נאמרה בהקהל', ואם כן קאי "דבר אל כל עדת וגו'" על פרשה זאת, לא על פרשה שלפניה, יש לפרש דודאי לפרישות עריות צריך גם כן שלא יבטל הקדושה – אם לא יפרוש גם כן מן שאר עבירות, ולכך פירוש הכתוב "קדושים תהיו" דהיינו שתהיו פרושים מן הערוה וגם תהיו פרושים מן העבירות הכתובים בפרשה הזאת, ואז תהיו קדושים לגמרי. והיינו שאמר רש"י 'הוו **פרושים מן העריות** ומן העבירה', והכתוב מחובר למעלה ולמטה. ומכל מקום, עיקר הקדושה אינה נאמרה רק על פרישות הערוה, אלא שאם אינו פרוש מן שאר עבירות – הוא מבטל קדושת העריות. ולכך צריך שיהיה עם זה פרישות שאר עבירות. וכבר כתבנו זה בפרשת משפטים:

פסוק ג

כל אחד מכם. פירוש, שפתח בלשון יחיד "איש אביו ואמו", וקאמר "תיראו" לשון רבים, אלא פירוש "איש" **כל אחד מכם**, והוי רבים:

ומדרשו כו'. ואם תאמר, פשיטא, הלא הושוו אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (קידושין לה.), ולמה לי קרא, ויש לתרץ, דהוי ממעטינן אשה מדכתיב "איש". ואם תאמר, אם כן לא לכתוב "תיראו" לשון רבים, ולא לכתוב "איש", והשתא לא הוי ממעטינן אשה, ואין זה קשיא, דצריך למעט אשה היכא דלא סיפק בידה לעשות. ואשמועינן הכתוב שאם אמר האב לאשה 'לך למקום פלוני להביא דבר זה', והבעל אמר שלא תלך, שאל תשמע לאביה, כיון דרשות בעלה עליה, צריכה היא לשמוע לבעלה. ו"תיראו" לשון רבים, היינו שנתגרשה או שנתאלמנה, דהא סיפק בידה לעשות (קידושין ל ע"ב):

כאן הקדים וכו'. פירוש, מפני שאין האדם מתירא מן האם כמו מן האב, לפיכך הקדים מוראה, שצריך לאמץ במצוה זאת. שלעולם בכל מצוה שאין האדם זריז בה מעצמו, מלמד לך הכתוב שצריך האדם לזרז בה. והמצוה שהוא מזורז בה מעצמו בטבע, אינו צריך כל כך להיות זריז בה:

מפני שמשדלתו בדברים. פירוש, מפתה אותו בדברים טובים. תרגום של "מפתה" 'משדל' (ר' שמות כב, טו):

סמך שבת למורא אב וכו'. אין הפירוש מפני שכתוב אחריו "ואת שבתותי תשמרו" נפקא לן, דהא בפרשת ויקהל (שמות לה, ב) כתב רש"י 'הקדים שמירת שבת למלאכת המשכן לומר לך שאין מלאכת המשכן דוחה שבת'. ובפרשה זאת כתיב (פסוק ל) "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו", וילפינן (רש"י שם) שאין בנין מקדש דוחה שבת, והקדים הכתוב שמירת שבת. ולכך נראה לפרש בכולם שוה, שלכך סמך שניהם יחד, לומר לך כי עם המורא יהיה מקויים השבת, ואם יהיה השבת נדחה מפני המורא, אם כן לא יהיו מקויימים יחד, והכתוב אמר "איש אמו ואביו תיראו ושבתותי תשמורו". אבל אם יהיה המורא נדחה, והשבת מקויים, אין כאן דחייה, שהרי הוא ואביו חייבים בכבודי, אם כן אין ראוי על האב שיבקש כבודו נגד כבוד השם. ואם מבקש כבודו נגד כבוד השם, אין ראוי לכבוד, דכתיב (שמות כב, כז) "ונשיא בעמך לא תאור", בעושה מעשה עמך, ואין זה מעשה עמך. ואם כן אין כאן דחיית מצות מורא, שהרי כיון שהאב מחוייב בכבוד הקב"ה גם כן, כאילו האב בעצמו אמר שיהיה מקיימים מצות שבת. וכן לקמן (פסוק ל) גבי שמירת שבת ומורא מקדש, פירושו כן, שסמך שמירת שבת למורא מקדש שיהיו שניהם מקויים, ואם היה השבת נדחה מפני המקדש לא היו מקוימים שניהם, אבל בשמירתה שבת, יהיה השבת מקוים וגם אין המקדש נדחה, שהרי אפשר לעשותו בחול. וכן למעלה בפרשת ויקהל (שמות לה, ב) פירושו, שלכך כתב שבת אצל מלאכת המשכן, לומר שלא יהיה נעקר השבת עם מלאכת המשכן, ויעשו המשכן בחול, ויהיה מלאכת המשכן מקויים, וגם השבת. ועיין למעלה בפרשת ויקהל (שמות פל"ה אות ג) גם שם נתבאר קושיא זאת בענין אחר, ושני התירוצים נכונים, אין להאריך:

ואם תאמר, למה לי קרא דאין מורא דוחה שבת, הלא אין עשה דוחה לא תעשה ועשה (ב"מ סוף ל.), ומורא הוא עשה, ושבת עשה ולא תעשה, ועשה אינו דוחה לא תעשה ועשה, כבר הקשו זאת בגמרא בפרק אלו מציאות (ב"מ לב.), ומתרץ שם דהוי אמינא כיון דהוקש כיבוד אב לכבוד המקום, נאמר כאן (משלי ג, ט) "כבד את ה' מהונך", ונאמר (שמות כ, יב) "כבד את אביך", ידחה שבת, לפיכך צריך למעוטי שאינו דוחה שבת:

כולכם חייבים בכבודי. אף על גב דקרא במורא כתיב, והוי למכתב 'חייבים במוראי', היינו כי היראה שלא יעשה נגד צווי שלו, ואם הדין כך שיכול לקיים כבוד אביו ולא יקיים השבת, אינו מקיל בזה בכבודו שיאמר שעבר יראת השם, אבל שייך לומר '**כולכם חייבים בכבודי**', כלומר שאם יקיים כבוד אביו ולא יקיים השבת, סוף סוף אף על גב שלא נעשה דבר נגד מוראו[33], מכל מקום לא נעשה כבודו גם כן, ואתה ואביך חייבין

בכבודו, לכך יש לכבדו ולקיים השבת, שזהו כבודו לקיים שבת, המעיד על שהוא ברא העולם:

איזהו מורא וכו'. ואם תאמר, אם כן לעיל (רש"י ד"ה איש) דאמרינן 'אשה אין סיפק בידה לעשות', אחר שמורא אין דבר יותר ממה שלא יסתור את דבריו ולא ישב במקומו, למה אין סיפק בידה לעשות, ואין זה קשיא, [ד]הא דקאמר הכא 'איזהו מורא', רוצה לומר מורא בלא כבוד, והכי פירושו; אחר שכתב מורא, וכתב נמי כבוד (שמות כ, יב), איזהו מורא בלא כבוד וכבוד שאין אצלו מורא, דאם לא תמצא זה בלא זה – לכתוב חדא ולא בעי אידך, ומתרץ (קידושין לא ע"ב) שלא ישב במקומו, ודבר זה הוא מורא בלא כבוד. מנעיל משקה – הוא כבוד בלא מורא. אבל אם אמר האב לבנו 'עשה לי דבר פלוני', והוא אינו עושה לו, הרי הוא עובר מורא וכבוד, שחייב לכבדו ואינו עושה, ומה שעבר על דבריו ולא משגיח עליהם – הוא עובר מוראו. והיינו דאמרינן לעיל 'אשה אינה סיפק בידה לעשות', ולפעמים היא צריכה לעבור, כגון שאמר לה אביה 'האכילני', והיא אינה עושה, היא עוברת מורא, אבל יש כבוד גם כן בזה. וכן מה שאמר (רש"י ד"ה ואת) 'סמך מורא לשבת, לומר שאם אמר לו אביו חלל את השבת', גם כן הוא מורא, לפי שהוא אינו רוצה לקיים דברי אביו, והוא סותר לגמרי. רק שכל אלו יש מורא וכבוד ביחד, והכי לא בעי רק איזהו מורא בלא כבוד, וכבוד בלא מורא. ותמיה על הרא"ם שהוא תמה בדבר זה, ולא עיין:

פסוק ד

אל תפנו אל האלילים [לעבדם]. פירוש – 'לעובדם', דאין פירושו שאל יסתכל בהם, דאם כן הוי ליה למכתב 'אל תביטו אל האלילים', אלא כך הפירוש, 'אל תפנו לעבדם', שאל יתור מחשבתו אחר עבודת האלילים לעבוד להם. ולכך קאמר קרא "אל תפנו אל האלילים", שפונה אחריהם, והיינו 'לעבדם':

אם אתה פונה אחריהם. דאם לא כן, פתח ב"אלילים", וסיים ב"אלקי מסכה", אלא לומר וכו' (כ"ה ברא"ם):

לא תעשו לאחרים וכו'. ופירוש הכתוב לפי פשוטו, כלומר שיש כאן אזהרה על העושה, ואזהרה למי שנעשה לו, כדכתיב "לכם", וממילא העושה עבודה זרה לאחר עובר העושה משום "לא תעשו", ועובר מי שנעשה לו משום "לא לכם". ואין לומר דוקא תרתי בעינן, שיהיה עושה לו, אבל אחרים שעשו לו אין כאן אזהרה, דהא כתיב (שמות כ, ג) "לא יהיה לך", אפילו לא עשאו – הזהיר עליו. אך קשיא, השתא נמי דכתיב "לא תעשו לכם", דמשמע לא תעשו לאחרים ואחרים לא לכם, קשיא, הרי כבר נאמר "לא יהיה

לך", דמשמע אפילו אחרים עושין לו עובר משום "לא יהיה לך", ואי משום דיהיה עובר בשני לאוין, אם כן שמא "לא תעשו לכם" הוא כמשמעו, ואשמועינן דמי שעושה לעצמו הוא עובר בשני לאוין, ולעולם אין הכתוב הזה מחולק לשנים לומר לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם, מיהא יש לתרץ, דאם פירושו 'לא תעשו לאחרים' ו'לא אחרים לכם', אין קשיא הא כבר כתוב "לא יהיה לך", דכל פרשה שנאמרה ונשנית – לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה (סוטה סוף ג.):

אמנם בתורת כהנים מוכח דעיקר דיוק מדכתיב "ואלקי מסכה לא תעשו לכם", והוי ליה למכתב 'לא תעשו לכם אלקי מסכה', אבל מדכתיב (לא תעשה לך פסל) "ואלקי מסכה לא תעשו לכם" דרשינן ואלקי מסכה לא תעשו לאחרים, וגם אחרים לא יעשו לכם. והכי מוכח בפירוש בתורת כהנים, דאיתא התם; יכול יעשו לכם אחרים, תלמוד לומר "לא לכם". יכול הם יעשו לאחרים, תלמוד לומר "לא תעשו". מכאן אמרו העושה עבודה זרה לעצמו עובר משום שנים. רבי יוסי אמר משום שלשה, אף משום "לא יהיה לך", עד כאן. משמע בהדיא דלא מכח "לא יהיה לך" דרשו כך, רק מכח גוף המקרא. והיינו מדכתיב "ואלקי מסכה לא תעשו לכם", ולא כתיב 'לא תעשו לכם אלקי מסכה'. ולפיכך לא דרשו מידי גבי "לא תעשה לך פסל" (שמות כ, ד) לא תעשה לאחרים ולא אחרים לך, משום דמהתם לא דייקי מידי כלל, כמו שאמרנו למעלה. ועיין בפרשת יתרו:

פסוק ז

אם אינו ענין לחוץ לזמנו שהרי כבר נאמר כו'. פירוש בפרשת צו (לעיל ז, יח), וקרא דהתם אי אפשר לפרש רק בחוץ לזמנו, כמו שפירש רש"י שם, מדכתיב (שם) "המקריב אותו לא יחשב", בשעת הקרבה נפסל, ולא בשלישי. ולפי זה קשיא, מנא לן דקרא דהכא איירי במחשב, שמא קרא דהכא איירי בנותר גמור, דהא לא כתיב בקרא "המקריב לא יחשב", ובפרק ב' דזבחים (כט.) פירש משום דכתיב (ר' לעיל ז, יח) "פיגול הוא לא ירצה", וכי מאחר שהוכשר היאך חוזר להיות נפסל, אלא במחשבה איירי קרא, וזה הוי אליבא דבן עזאי דדייק התם כך. אבל אליבא דרבי עקיבא דאמר הן מצאנו ששומרת יום שהיא בחזקת טהרה – וכיון שרואה סותרת, אף אתה אל תתמה שאחר שהוכשר שיחזור ויפסול, עד כאן, ואם כן, מנא לן דקרא דהכא איירי במחשבה חוץ לזמנו, וצריך לומר ד"המקריב אותו לא ירצה" (שם) מעוטי הוא, כלומר בשעת הקרבה נפסל, ואינו נפסל בשלישי. וכן פירש רש"י למעלה (שם) "המקריב אותו" בשעת הקרבה נפסל, ואינו נפסל בשלישי. ועוד, דכתיב לעיל "ואוכליו עונו ישא", מיעוט הוא, ואי קרא דהכא איירי

בנותר גמור, אי אפשר למעט נותר גמור מן הכרת, שהרי בהדיא כתיב כרת בנותר גמור (רש"י פסוק ח), ומאי בא למעט, אלא קרא דהכא איירי בנשחט חוץ למקומו:

יצא הנשחט כו'. ובפרק ב' דזבחים (כח ע"ב) פריך אימא איפכא, דקרא של מעלה (ז, יח) איירי בחוץ למקומו, וקרא דהכא בחוץ לזמנו, ויהיה כרת בחוץ למקומו ולא יהיה כרת בחוץ לזמנו, ומתרץ, דקרא דלעיל יותר מסתבר לאוקים מחוץ לזמנו, משום דכתיב (פסוק ח) "ואוכליו עונו ישא", דאיירי בנותר כמו שמפרש (רש"י) אחר זה, ויותר מסתבר כרת בחוץ לזמנו שהוא דמי לנותר, שהרי תולים שניהם בזמן, ושניהם נוהגים בבמה. אבל חוץ למקומו אינו תולה בזמן, ואינו נוהג בבמה, ולפיכך דרשינן קרא של מעלה (לעיל ז, יח) במחשבה חוץ לזמנו:

פסוק ח

וזה בנותר גמור. וילפינן בגזירה שוה, נאמר כאן "כי את קדש ה' חילל", ונאמר שם (ר' שמות כט, לד) "ואם יוותר מבשר זבח המילואים לא יאכל כי קדש הם", מה להלן נותר, אף כאן נותר:

פסוק ט

שיניח פאה בסוף שדה וכו'. דכתיב "לא תכלה", שלא יגמור השדה לקצור. ומפני ארבעה דברים מפרש בספרי צריך להניח פאה בסוף השדה; שאם בתחלת השדה יאמר בעל הבית לקרובו עני בוא טול עתה מיד, ולא ידעו שאר עניים שהתחיל לקצור, אבל בסוף השדה לא יוכל לעשות זה, שידעו השעה שיניח פאה. משום החשד, שלא יראו הפאה אם היה מניח באמצע השדה, ויחשדו אותו. ומפני בטול עני, שלא ידע העני מתי יהיה מניח הפיאה, וישמרו כל היום. ומפני הרמאים, שיאמרו כבר הנחנו פאה במקום פלוני, וכשיקצרו במקום פלוני יאמרו כבר הנחנו במקום פלוני:

הנושרים בשעת קצירה. ולא שיניח לו כל אשר יקצר, כדמשמע "ולקט קצירך" כל מה שהוא קוצר, אלא הנושר בשעת קצירה, כדמשמע "לקט", דמשמע שנפל:

אבל שלשה אינו לקט. כך דרשו בתורת כהנים, מדכתיב בפרשת אמור (להלן כג, כב) "לעני ולגר תעזוב אותם", ו"אותם" בלשון רבים, מיעוט רבים שני שיבולים:

פסוק י

כל שאין לו כתף ונטף. עיין בפרשת כי תצא (דברים כד, כא) נתבאר זה:

גרגרי ענבים וכו'. לאפוקי אשכול לא הוי "פרט", מפני ש"פרט" משמע נשירה, ואין האשכול נושר, רק בוצרים אותו עצמו. ועוד, דלשון "פרט" משמע לשון פרט, ואין פרט אלא גרגרים, שהם פרטים:

ואיני גובה כו'. דאם לא כן, למה נזכר 'נאמן ליפרע' בכאן יותר מבמקום אחר:

פסוק יא

אזהרה לגונב ממון וכו'. הקשה הרא"ם, למה הוצרך לדקדק מפסוק של "לא תגנוב" (שמות כ, יג), בלאו הכי יש ללמד דהוא דבר הלמד מענינו, שכתוב (כאן) "לא תכחשו וגו'", שהכל הוא ממון, אין זה קשיא, דהוה אמינא שגם כן זה – ממון, דהא כתיב (שמות כא, טז) "ומכרו", וזה הוי ממון. אף על גב דבא על ידי זה לידי מיתה – סוף סוף ממון הוא. אבל הא בודאי איכא למילף ד"לא תגנוב" איירי בגונב נפשות, דאי בגונב ממון לגמרי, הרי לא היה כלל דבר כיוצא מענין שמדבר בו הכתוב, דכל עשרת הדברות הוי דבר שאינו ממון, וזהו ממון גמור, אלא בגונב נפשות. אף על גב דגם יש בזה ממון, שהרי אינו חייב אלא אם מכרו (מכילתא שם), מכל מקום כיון שהוא גונב נפש ולא ממון, הוי דבר מענינו:

ובלאו הכי נמי לא קשיא, דלא בא רש"י לדקדק דקרא דהכא איירי בגונב ממון, רק שהוקשה לו למה צריך לכתוב "לא תגנבו" כיון דכבר כתיב "לא תגנוב" בעשרת הדברים, שכולל הכל – בין ממון בין נפשות, דסתם כתיב "לא תגנוב", ותירץ דודאי קרא ד"לא תגנוב" דבעשרת הדברות איירי בנפשות, [ד]דבר הלמד מענינו, לפיכך הוצרך למכתב "לא תגנבו". אבל בודאי הא לא קשיא, למה הוצרך למכתב "לא תגנוב" בעשרת דברות, כיון דכתיב "לא תגנבו", דפשיטא דקרא דהכא איירי בממון, ד"לא תגנובו ולא תכחשו" כתיב, ובודאי הרי הוי דומיא ד"לא תכחשו", שגם הוא שלוקח ממון חבירו (רש"י כאן). אבל "לא תגנוב" דעשרת דברות, לא הוי דומיא ד"לא תנאוף" לגמרי, ואם כן עולה על הדעת דשם איירי בכל גניבה, בין ממון בין נפשות, ולפיכך הוצרך לומר דאיירי בגונב נפשות דוקא, משום דהוי דבר הלמד מענינו – בנפשות:

לפי שנאמר וכיחש בה משלם קרן וחומש וכו'. הרא"ם כתב שהיא גירסא משובשת, דעל כרחך לא איירי בעונש קרן וחומש, רק בעונש קרן לבד, דהא בתר כן כתב (רש"י כאן) "ונשבע על שקר", מה תלמוד לומר, לפי שנאמר (לעיל ה, כב) "ונשבע על שקר" משלם קרן וחומש, אם כן "וכחש" לא איירי בקרן וחומש, רק בקרן לבד, כגון שנשבע על שקר ולא הודה מפי עצמו, רק עדים חייבוהו, ואז משלם קרן. ונקרא זה 'עונש', אף על גב שאינו משלם יותר מן הקרן, משום דהקרן ברשותו להתחייב באונס עליו, נקרא זה 'עונש' (ב"ק סוף קה ע"ב). וכך יש לגרוס; 'לפי שנאמר (לעיל ה, כב) "וכיחש בה" משלם קרן וכו', וכן יש בהגוזל (שם):

ויראה שאין צריך לומר שהוא טעות סופר, רק שלא תטעה לומר כי "וכחש בה" משלם

קרן הוא פסוק אחר, ולא פסוק זה, כי בפסוק זה (לעיל ה, כד) לא כתיב שישלם קרן, אבל משלם קרן וחומש, והייתי אומר שהוא פסוק אחר שמוכח מיניה שמשלם קרן לבד הכופר בפקדון, ולכך מייתי "וכחש בה" 'משלם קרן וחומש'. ומכל מקום סבירא לן דהקרן אינו בא בשביל שנשבע על שקר, רק הקרן בשביל שכפר, והחומש על השבועה אבל לא הקרן, דאם לא כן, למה כתב (רש"י כאן) 'וכיחש בה משלם קרן וחומש', לא הוי לומר רק 'ונשבע על שקר משלם קרן וחומש', ומדכתב 'וכיחש בה משלם קרן וחומש', לומר דעל הכחשה יש חיוב קרן, ועל נשבע יש חומש:

והקשה הרא"ם, דלמה לא הביא רש"י גם כן "לא תגנובו" למה נאמר כו', מפני שכתב (ר' שמות כב, ג) "הגניבה ישלם שתים", שמענו עונש, אזהרה מנין וכו'. לא הקשה כלום, כי רש"י הוקשה לו לשון "לא תכחשו ולא תשקרו", שנראה שהם שני דברים מענין אחד, והוקשה לו למה הוצרכו למכתב "לא תכחשו ולא תשקרו", דודאי לא נכתבו לגופייהו, שאם אנו מפרשים "לא תכחשו" היינו בלא שבועה, ו"לא תשקרו" בשבועה, אם הזהיר הכתוב על "לא תכחשו" בלא שבועה, כל שכן דהזהיר עם שבועה, וכי גרע בשביל שנשבע. אבל השתא דכתב "לא תכחשו ולא תשקרו" בשביל שלא שמענו האזהרה של עונש, ליכא למילף בקל וחומר האזהרה, דצריך אזהרה בפני עצמה לעונש כל אחד ואחד, דכיון דהכתוב ענש על שבועת שקר לשלם קרן וחומש ואשם (לעיל ה, כג-כה), צריך לשבועת שקר בפני עצמו אזהרה. ולפיכך תירץ דהני קראי לא אתו לאזהרה בלחוד, דהיה קשה – לכתוב חדא "לא תכחשו", ולמה לי "לא תשקרו", אלא בשביל שלא שמענו אזהרת "וכחש ונשבע על שקר" (לעיל ה, כב), וצריך לכל אחד ואחד אזהרה:

הקשו בתוספות בהגוזל (ב"ק קה ע"ב), איך שייך לומר 'עונש שמענו אזהרה מנין' בעונש ממון, בשלמא בעונש דאיכא קרבן, יש לומר דבפסח ומילה ליכא קרבן משום דלית ביה לאו (מכות סוף יג ע"ב), אבל בממון מה שייך לומר כך, דלמה לי האזהרה. ותימה לי על קושיא, דמנא להו לתוספות דצריך אזהרה, כי מה שאמר 'עונש שמענו אזהרה מנין', אין פירושו דצריך אזהרה, אלא כך פירושו; "וכיחש בה" שמענו עונש, דאין כאן רק עונש, אבל מנלן שיש כאן אזהרה, וקאמר דגם כאן יש אזהרה, ונסיב ליה קרא דיש אזהרה, קא משמע לן דיש אזהרה כאן, ולא עונש לחוד. ומזה מוכח כי התוספות מפרשים פירוש אשר אמרנו למעלה, דלכך כתיב "לא תכחשו ולא תשקרו", ולא סגי ליה בחדא, שבאו אלו שתי אזהרות מפני שצריך לכל עונש – שהוא "וכחש" ו"נשבע על שקר" – אזהרה בפני עצמו, כדלעיל:

ולפירוש זה יקשה בודאי קושית התוספות, דלמה לי שתי אזהרות לעונש ממון, ויש

לומר, דזה לא מקרי [חיוב] ממון, כי כל ממון שחייב בדין נקרא זה בודאי 'עונש ממון', כגון נזקי רגל ושן שהוא חייב לשלם מה שהזיק (שמות כב, ד), זה נקרא חיוב ממון שאין צריך אזהרה. אבל חיוב חומש, וכן חיוב כפל, וכן חיוב אונסין, שאף ברשות הבעל היתה מתה, זה נקרא עונש שצריך אזהרה, שאין התורה חייבה עונש כזה, שאין זה דומה לשאר ממון, ולא חייבה אלא אם כן הזהיר. דכל הני לא מחייב להו בשביל שכך לקח מחבירו, שזה אינו, שלא לקח מחבירו הכפל. אלא בשביל שעבר ועשה זה, והשתא צריך אזהרה. ותדע לך, שכל הנזקין שהאדם עושה, חייב עליו בין בשוגג בין מזיד בין אנוס ובין רצון (ב"ק כו.), ואין ספק שאם לא ידע שבביתו הוא הפקדון, שהיה סבור שהחזירו, ונשבע שאינו ברשותו או כחש בו, דפטור, אלא שאני הכא כיון שאינו חייב אלא בשביל שעבר, ובשגגה אינו עובר כלל:

פסוק יג

לשון נקיבה מוסב על הפעולה. משום ד"לא תלין" בכל מקום הוא פועל עומד, וכאן נמי צריך לפרש פועל עומד, ולפיכך אי אפשר לפרש רק לשון נקיבה, מוסב על הפעולה, שלא תלין אצלו:

בשכיר יום הכתוב מדבר וכו'. ואין לומר איפכא, בשכיר לילה הכתוב מדבר כאן, והכתוב אומר לך שלא יצא מן המלאכה עד שישלם לו, דזה אינו, שהרי שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף (ב"ק קי ע"ב), אם כן כאשר עבר הלילה אתה חייב לו לשלם. ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, דילפינן מקרא (להלן כה, נג) "שכיר שנה בשנה", שכירות של שנה זו משתלמת בשנה האחרת (ב"מ סה.):

פסוק יד

תלמוד לומר בעמך לא תאור וכו'. פירוש, דלא הוי למכתב "בעמך", אלא כתב "בעמך" לומר מפני שהוא בעמך, כך יש לפרש לפי פשוטו:

יצא המת וכו'. פירוש, שהחרש כאילו מת, שהרי אמרינן (ב"ק פה ע"ב) חרשו נותן לו דמי כולו, ואמר לך הכתוב עד חרש, אף על גב שהחרש נמי כאילו לא היה, מכל מקום אינו מת. אבל אם מת לגמרי, אינו עובר עליו. ואם תאמר, מהיכי תיתי ללמוד שיהיה חייב על המת, דהא צריך קרא (להלן כ, ט) דמקלל אביו ואמו לאחר מיתה שהוא חייב (רש"י שם), ויש לומר, דוקא גבי אביו ואמו, דחיוב שלו מפני שקלל אביו ואמו, לא מפני הקללה בלבד, והוה אמינא דוקא בחיים, שאביו ואמו מצטערין, אבל לאחר מיתה לא, צריך קרא לרבות. אבל כאן אם כתב סתם "לא תקלל", הוה אמינא דחיובו הוא בשביל

הקללה שהוציא מפיו, אפילו מת הוא אותו שקלל, לכך צריך קרא למעט, וכתב "חרש" למעט המקלל המת:

לפני הסומא בדבר. וקשיא, שמא הוא כפשוטו, ויש לומר, משום סיפא דקרא "ויראת מאלקיך", שלא נאמר "ויראת מאלקיך" אלא על דבר המסור ללב (רש"י ד"ה ויראת), אבל זה אין דבר המסור ללב, שהרי לפעמים הסומא יודע מי שנתן לפניו מכשול, או אחרים ראו, או מכיר אותו בקול, וכיוצא בזה:

פסוק טו

שלא יאמר עני הוא וכו'. דאם לא כן, פשיטא, דהא הוי גם כן בכלל "לא תעשו עול במשפט", אלא 'שלא יאמר כו':

דבר אחר בצדק הוי דן כו'. דאם לא כן, "עמיתך" למה לי, אלא 'הוי דן וכו', לאפוקי מי שאינו "עמיתך", והוא שונאו, אין אתה צריך לדון אותו לכף זכות, שהרי הוא שונאו, ואין צריך לדון אותו לכף זכות:

פסוק טז

לאכול בבית המקבל הלעטה וכו'. דברים אלו, שאין בהם טעם, כבר השיג הרמב"ן עליו. ולפי דעתי, מה שתרגם אונקלוס 'לא תוכל קורצין', רוצה לומר שלא ימדוד לחבירו פורעניות, כי 'תוכל' הוא לשון מדידה בלשון תרגום, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת תרומה אצל "קשותיו ומנקיותיו" (שמות כה, כט), והוא נמצא לרוב, 'לכי תיכול עליה כורא דמלחא' (שבת ריש ד.). ו'קורצין' מלשון כריתה, כי בעלי רכיל המגידים לרעיהם רע על אחר, הרי הם ממלאים ומשלימים המדה עד שיביאו לו פורעניות, כי דרך בני אדם להיות מצוי ריב ביניהם, והרכיל הוא שמודד המדה עד שהיא מליאה, ואז הריב בא על ידיו, כן נראה לי:

נאמן לשלם נאמן ליפרע. ובסוף פרשת אחרי מות (ר' לעיל יח, ו) "איש איש לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'", כתב (רש"י שם) 'נאמן לשלם שכר', ולא כתב 'נאמן ליפרע', משום ד"אני ה'" נדרש בודאי לטובה, כי הוא יתברך נקרא 'נאמן' כשהוא משלם שכר טוב. וכאשר הוא אצל מצות עשה יש לדרוש אותו לשכר, דהרי על מצות עשה הקב"ה קובע שכר. ואצל עריות דקאמר לעיל (שם) גם כן "אני ה'", אף על גב דאינו מצות עשה, משום דיצרו של אדם חומד אל העריות, והרבה פעמים בא אליו דבר עבירה וניצל, כי עריות חומד אותו לב האדם. אבל כאן דכתיב "לא תעמוד על דם רעך", כי אחר שאין בלאו זה שום יצרו תקפו, אין כאן קבול שכר, שאין שכר אלא אם כן יצרו תקפו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין (סוף לט ע"ב), לכך צריך לומר דהכי קאמר, "אני ה'" לכל דבר –

בין בשכר בין בעונש, דכיון דהוא נאמן לשלם שכר טוב – גם הוא נאמן לשלם עונש אל העושה העבירה:

פסוק יט

ואלו הן בהמתך כו'. אבל הרמב"ן הקשה שאין "בהמתך לא תרביע כלאים" בכלל אותן שהיצר הרע משיב עליהן, משום שיש טעם גדול בזה, מפני שהקב"ה ברא העולם בשלימות, ומי שמרכיב את המינים זה בזה להוציא מינים אחרים, הרי הוא כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו, ורוצה להוציא מינים אחרים. ואם הם אותם שאינם מולידים, והקב"ה ברא עולמו שיהיו קיימים לעולם – פרים ורבים, והמביא מין על שאינו מינו הוא מכרית פריה ורביה מהם, וגם אותם הנולדים אשר הם קרובים בטבע מאוד, לא יולידו אחר כך, כמו הפרדה שנולדה מסוס וחמור. ועוד האריך הרמב"ן:

אלא שקשה לי על טעם זה שנתן הרמב"ן, כי המרביעים כאילו אומרים שהקב"ה לא השלים עולמו, דמה בכך, דהא אמרו חכמים (ב"ר יא, ו) כל דבר שהקב"ה ברא בששת ימי בראשית צריך תיקון, כמו החטין לטחון ולאפות, ולא אמרינן בזה שהקב"ה לא השלים עולמו. וכמו שאמרו (תנחומא תזריע ה) על המילה, שלא נברא עם האדם, והושלם על ידי בשר ודם. ואם כן, מה שייך בזה שנראה כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו. אבל בודאי "בהמתך לא תרביע כלאים" יש טעם, דהוא משנה חקות העולם להדביק המינים הנבדלים זה מזה, כי כל מין ומין נבדל בפני עצמו, והוא מחבר לאחד הדברים הנפרדים והנבדלים. אבל בשעטנז, דאין כאן שני מינים מובדלים, דאין הצמר מין בפני עצמו, כי הצמר לאו מין בפני עצמו, כמו כל עשב שיקרא בריאה בפני עצמו, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו נברא, ובודאי בזה יפה פירש הרמב"ן שאין לומר שאין טעם בדבר רק על איסור שעטנז, לכן אמרו (יומא סז ע"ב) על זה שהיצר הרע משיב עליהם, לא על הרבעת המינים:

תלמוד לומר שעטנז. הרמב"ן הקשה על רש"י, דהא הלבדים אין איסור שלהם מן התורה. ונראה שמעולם לא כיון רש"י בהך ברייתא (תו"כ כאן) לומר שהלבדים אסורים מן התורה, רק כך פירוש הברייתא; מנין לרבות הלבדים שיש בהן איסור דרבנן, וקאמר "שעטנז" שוע טווי ונוז, וכיון שהתורה אסרה שוע טווי ונוז, ואחר כי הלבדים יש בהן חדא מלתא, שהרי הם שועין (כלאים פ"ט מ"ט), לכך יש לגזור עליהן. אבל אם לא בעינן כלל שוע, אם כן לא הוי מידי בלבדים שהוא דומה לשעטנז, ולא היה ראוי לאסור אותם מדרבנן. עכשיו דהתורה אמרה דתליא בשוע, יש לאסור הלבדים לכל הפחות מדרבנן. דכך משמע מברייתא, שהרי הלבדים אין בהם רק שוע בלבד (שם), והברייתא אמרה

בעצמה ["שעטנז"] דבר שהוא שוע טווי ונוז, אלא על כרחך דלא אמרה הברייתא רק מנין לרבות לאסור מדרבנן. ולא הביא רש"י הך ברייתא רק מפני שמפורש בה מלת "שעטנז", דבר שהוא שוע טווי ונוז:

ועוד הקשה הרמב"ן על רש"י, שפירש על 'נוז' דבר הנמלל ושזור זה עם זה, הקשה הרמב"ן, שהרב סובר שפירוש 'נוז' כמו שפירש בגמרא 'נוז' ארוג, שכן כתב בהדיא בגמרא, והקשו עליו, שהרי אמרו (מנחות לט.) קשר עליון של ציצית דאורייתא, דאי לאו דאורייתא, כלאים דשרי רחמנא היכי משכחת לה, משמע אבל אם היה דאורייתא משכחת שפיר כלאים בציצית, אף על גב שאינו ארוג זה עם זה, כך הקשה הרמב"ן. והוא מפרש דברי רש"י שאמר ש'נמלל ושזור זה עם זה', שהכלאים הוא בשני דברים; או שהוא ארוג חוט צמר עם פשתים, או שהוא שזור חוט צמר עם פשתים. ואצל ציצית לא נמצא לא שזור חוט צמר עם פשתים, ולא ארוג:

ובפרק האשה במסכת נדה (סא ע"ב) הקשו (תוספות שם) עוד, שאם פירוש של 'נוז' ארוג, איך קאמר בגמרא (שם) 'ואימא או שוע או טווי או נוז', וכיון דנוז הוא ארוג, איך יאמר 'או שוע או טווי', דודאי "יחדיו" כתיב, ואין הכלאים נאסרים אלא אם הם מחוברים יחד, ובשוע אינם יחדיו. ועוד, למה לי 'נוז' כלל, מ"יחדיו" נפקא. כך הקשו על פירוש רש"י. ועוד הקשו על זה (שם), מהא דאמר בפרק האשה (שם) 'מאן דאית ליה חוטא דכיתנא בגלימא וכו", ופריך רב אשי 'ואימא או שוע או טווי או נוז', ואי 'נוז' הוא ארוג, הרי הגלימא יש לו כל אלו, שהוא שוע וגם הוא טווי וגם הוא ארוג, ולפיכך הוצרך לפרש רש"י שם דכך רצה לומר, שיהיו שועין הצמר והפשתים יחד, וטווים הצמר והפשתים יחד, וארוגין הצמר והפשתים יחד. ומקשה, ואימא בחד סגי. וקשיא לפי זה, השתא כלאים בציצית היכי משכחת, דאין הצמר והפשתים טוויים יחד, ואף אינם שועים יחד. אבל אם נאמר ד'נוז' הוא שזור, ולא בעי מן התורה שיהיו הצמר והפשתים שועים יחד או טוויים יחד, אלא כל אחד ואחד בפני עצמו שוע וטווי ושזור, ומחבר אותם על ידי אריגה או על ידי שתי תכיפות, הוי שפיר, ולא קשיא כל הני קושיות, שהרי הגלימא לא היה שזורים חוטיו, וכלאים בציצית אשכחן דחוטי ציצית שזורין:

ויש להשיב על זה, דמה שהקשו כיון ד'נוז' הוא ארוג, איך אפשר לומר 'או שוע [או] טווי או נוז', שהרי אם אינו ארוג יחד לא הוי "יחדיו", דיש לומר דהוי "יחדיו" כשהוא שוע בלבד, או (נוז) [טווי] בלבד או ארוג בלבד – [שוע] על ידי ב' תכיפות, דהוי חבור. וכן טווי על ידי ב' תכיפות. וכן נוז על ידי ב' תכיפות יש לו חבור, שהצמר ארוג בפני עצמו, והפשתן בפני עצמו, ומחברם על ידי שתי תכיפות. והוי שפיר ולא קשיא מידי:

ומה שהקשו בתוספות (יבמות ה ע"ב) דאם פירוש 'שוע' שהוא מחובר יחד על ידי ב' תכיפות, הא דפריך בפרק האשה (נידה סא ע"ב) 'ואימא או שוע או טווי או נוז', איך שייך לומר כך שיהיה או שוע או טווי או ארוג, דאם כן 'שוע' למה לי, דהא נוז פירוש שהוא ארוג, ושתי תכיפות הוי חבור כמו ארוג, וכיון שפירשו 'או ארוג', וכן שתי תכיפות הוי חבור, אם כן לא צריך 'שוע', בודאי אין זה קשיא, דאף על גב דתוכף שתי תכיפות הוי חבור כמו ארוג, בודאי לענין חבור הוי שתי תכיפות חבור כמו ארוג, אבל הא דבעינן ארוג לענין שעטנז – לא משום חבור בלבד, אלא דלא נחשב כלאים אם אינו ארוג, כמו שצריך שוע וטווי, ולהא מילתא לא הוי תוכף שני תכיפות נחשב כמו ארוג. והשתא מקשה שפיר 'ואימא או שוע או טווי או נוז', וחבור שלהם על ידי שתי תכיפות, ומכל מקום צריך 'שוע' אף על גב דיש כאן ב' תכיפות, דשתי תכיפות לא הוי כמו ארוג רק לענין חבור, אבל לדבר אחר לא, ולפיכך צריך 'שוע' לענין כלאים. וחוטא של כתנא דהוי בגלימא דעמרא לא הוי כלאים, אף על גב שהחוט הוא שוע וטווי, לא היה בו הפשתן ארוג, דבעינן שיהא כל אחד שוע וטווי וארוג. ואף על גב דנקשר החוט בטלית של צמר, מה בכך, חבור יש לו – אבל אין הפשתן ארוג, ובעינן ארוג גם כן. ולפיכך קאמר (נידה סא ע"ב) דהוי דבר זה מדרבנן:

והא דאצטריך קרא להתיר כלאים בציצית, אף על גב דלא הוי זה ארוג, נראה לומר דהציצית שהם קלועים ביחד נקרא ארוג, שהרי הציצית הם תלוים בבגד. דלא גרע זה מקולע ב' חוטין, דפסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות שבת (הי"ט) שהוא חייב משום אורג. והציצית שהם בסוף הבגד (מנחות מא ע"ב), והוא קולע הציצית בבגד, זהו גם כן שהוא ארוג על הבגד, לכך בציצית יש בהן אריגה:

ומה שהקשה עוד בתוספות (יבמות ה ע"ב) על פירוש רש"י, דמאי שנא 'שוע' שיהיה פירושו כל אחד ואחד בפני עצמו, (וארוג) [ונוז] יהיה הצמר והפשתן יחד, דזה לא קשיא, דגם ארוג אין צריך לומר שיהיו יחדיו הצמר והפשתים, אלא אף אם הצמר והפשתים כל אחד ואחד בפני עצמו ארוג, ואחר כך חברם. ופירוש הכתוב "לא תלבש שטעזנ", דבר שהוא שוע וגם טווי וגם נוז יחד, על ידי כל חבור שיהיה, אם החבור על ידי אריגה – הרי אין צריך לו חבור, ואם החיבור על ידי שתי תכיפות – הוי גם כן חבור. ובציצית הם קשורים, והם גדיל בבגד, זהו לא גרע מן אורג, כדפסק הרמב"ם שהקולע חייב משום אורג. אבל חוטא דכתנא, שתחוב בבגד, שאין כאן שום אורג, לא הוי זה רק מדרבנן:

והנה בשטה זאת נוכל שפיר לפרש כי 'נוז' הוא ארוג. וכן פירש ר"ש בפירוש מסכת כלאים (פ"ט מ"ח), והביא ראיה מן הירושלמי שפירוש 'נוז' הוא ארוג. וכן פירש בערוך

(ערך שע) שפירוש 'נוז' הוא ארוג. וכן פירש הרמב"ם בפירוש מסכת כלאים (פ"ט מ"ח), רק שהוא פירש צריך שיהיה הצמר והפשתן שוע וכן טווי יחד, וכן ארוג יחד, וזהו שעטנז דאורייתא. וכן פירש רש"י בגמרא בפרק האשה (נידה סא ע"ב) בהך סוגיא 'האי מאן דרמא חוטא דכתנא כו'. ופירש כן מפני הסוגיא דהתם דחוטא דכתנא בגלימא – כלאים דרבנן, ואם לא כן לא הוי כלאים דרבנן. ולפי זה קשיא, איך תמצא כלאים בציצית דאורייתא, דהא אין הצמר והפשתים שועים וטווים יחד. ואי אפשר לי להעמיד פירוש זה. וכבר פרשנו הסוגיא באופן שלא יקשה כלל, דבעינן טווי וארוג, היינו בפשתן ובצמר, וחוטא דכתנא בגלימא לאו ארוג היה בו, כך יראה, ולא קשיא מידי:

ורש"י פירש כאן בפירוש החומש כי 'נוז' הוא שזור. ולא ידעתי אם חזר מפירושו שפירש בגמרא ד'נוז' הוא ארוג, או סבירא ליה דלשון 'נוז' כולל שניהם; ארוג, וכן בלא ארוג אם הצמר והפשתים שזור יחדיו. וכך הבין אותו הרמב"ן ז"ל:

פסוק כ

ואיני יודע לו דמיון במקרא. אבל רז"ל פירשו דלשון 'חרופה' לשון השתנות, דנשתנה מבתולה לבעולה, לכן אמרו בכריתות (יא.) מאי "נחרפת", נשתנה מבתולה לבעולה. מאי משמע דהאי "נחרפת" לישנא דשינוי הוא, דכתיב (ר' ש"ב יז, יט) "ותשטח עליו את הריפות", ואי בעית אימא מהכא (ר' משלי כז, כב) "אם תכתוש את האויל במכתש בעלי בתוך הריפות", עד כאן. ואין נראה שיהיו רז"ל מפרשים הה"א שורש, אבל הם סבורים שלשון נופל על הלשון, שלכך לא כתב 'והיא שפחה מיועדת לאיש', מפני שהכתוב מדבר בשפחה שנשתנה מבתולה לבעולה, ומפני זה כתב 'חרופה', שהוא לשון נופל על לשון, שהדבר הנשתנה נקרא בלשון דומה לזה, שהרי הריפות שנשתנה נקרא 'ריפות', לכך כתב על שפחה זאת שנשתנה – "חרופה", אף על גב שאינם שוים לגמרי בלשון, אין בכך כלום, דלזה שיהיה לשון נופל על לשון הוי שפיר, אף על גב שאין הלשון שוה: אמנם לי נראה שכל דבר שהותחל נקרא חריף, כמו שנקראו ימי בחרות כאשר האדם בימי חורפו. וכן יקרא התחלת האישות, שהיא ארוסה, 'חרופתי'. וכן בלשון הגמרא 'הא בחרפי הא באפילא', שנקרא התחלת הדבר בלשון חריף, שהתחלה לעולם מכונה בלשון זה על שם תוקפו, כך נראה לי:

פדויה ואינה פדויה. רוצה לומר כי "והפדה לא נפדתה" משמע שאינה פדויה לגמרי, אבל מקצת היא פדויה, שכך משמע – "והפדה" לגמרי "לא נפדתה", ומשמע שמקצתה פדויה. שאילו כתיב 'ולא נפדתה' משמע שלא נפדתה כלל, אבל מדכתיב "והפדה לא נפדתה" כך פירושו, "והפדה" דהיינו פדיון גמור, כדמשמע לשון "והפדה" – השפחה

לא נפדת. ואין אתה צריך לפרש כי "והפדה" משמע שהיא פדויה, ו"לא נפדתה" משמע שאינה פדויה:

היא לוקה ולא הוא. דאין לומר גלי רחמנא בה, והוא הדין לו, דאם כן הוי למכתב 'בקורת יהיה', דהא באיש פתח "ואיש כי ישכב", וממילא היתה היא גם כן במלקות, דהשוה האיש לאשה בכל התורה:

יש על הבית דין לבקר הדבר וכו'. פירוש, כי לשון "בקר" מלשון בקור. והקשה הרמב"ן על פירוש המפרשים, כי לא היה צריך לכתוב, דפשיטא הוא שיבוקר, ולא ימיתו האדם בחנם. ויראה לי שאין זה קשיא, דקרא הכי קאמר, אף על גב שהיא חרופה לאיש, והיתה ראוי להמית, אבל אם יהיו חוקרים אחר הדין אין לה משפט מות, דהא לא נפדית לגמרי, ולפיכך אמר "בקורת תהיה". ואין הכתוב מצוה לבית דין שיחקרו אחר הדין, דמה יחקרו עוד, אלא רוצה לומר שחקור דין בית דין יש לה, שחייבים בית דין להעמיק ולחקור בכל דין, וגם זו יש על בית דין לחקור שלא לחייבה מיתה:

אבל לי נראה שאין פירוש "בקורת תהיה" יש על בית דין לבקר שלא יחייבו אותה מיתה, אבל פירושו יש על בית דין לבקר על מעשיה, ולא יהיה דבר זה הפקר, רק יבקרו בית דין אחריו. ומאחר שאמרה תורה שיש על בית דין לבקר, אם כן יש לבית דין ליסרה ולהוכיח אותה, וזהו מלקות, שנקרא "ויסרו" (דברים כב, יח). והשתא לא קשה קושית הרמב"ן:

תהא בקריאה שהדיינים וכו'. ויראה לי מה שנקרא מלקות "בקורת", ולא כתב שם המלקות בשם 'מלקות', מפני כי עיקר המלקות הוא הקריאה, שמכין אותו ואומרים לו תוכחות ודברים קשים, וזהו עיקר (התוכחה) [המלקות]. ולפיכך נקרא המלקות על שם הקריאה, שמקריא לו גדול הדיינין (כריתות יא.). ולפיכך לא היה הקריאה רק במלקות, ולא במיתה, מפני שבמלקות היו מיסרין אותו וקוראין לו "אם לא תשמור לעשות" (דברים כח, נח), כאדם המייסר את בנו שלא יעשה עוד, ואומר לו תוכחות, ולא שייך זה במיתה, לפיכך שם מלקות "בקורת":

הא אם חופשה וכו'. פירוש, הא דהוצרך לכתוב "כי לא חופשה", דודאי הענין דלא חייבת מיתה משום דלא חופשה, אלא לדיוקא אתא, לאשמועינן שאם חופשה חייבת מיתה. אף על גב דלא נכתב לה שטר שחרור עדיין, רק כי שחרר אותה כך, ואף על גב ד"לא חופשה" דלעיל דכתיב "או חפשה לא ניתן לה" איירי בשטר שחרור (רש"י ד"ה או), התם כתיב "ניתן לה", זהו בשטר, דשייך נתינה בשטר, אבל כאן דכתיב "כי לא חפשה", משמע סתם חפשה, אפילו בלא שטר, וזהו אליבא דרבי. ולרבי שמעון בשם רבי

עקיבא, אין השחרור נגמר אלא בשטר, ודרש "כי לא חפשה" בשטר, [ד]דווקא בשטר הוא השחרור, ולא במידי אחריתי, שאין הכסף גומר עד שנתן לה שטר שחרור:

פסוק כב

לרבות את המזיד כשוגג כו'. דקרא יתירה הוא, דהרי כבר כתיב "על חטאתו אשר חטא". וקשיא, דבגמרא פרק ד' מחוסרי כפרה (כריתות ט.) מסיק תלמודא 'אלא אימא לרבות שוגג כמזיד', דעיקר קרא במזיד משמע, דכתיב "בקורת תהיה", דהיא מזידה, והוה אמינא דוקא כשהזיד אז הוא בקרבן, אבל שוגג לא יביא קרבן, קא משמע לן לרבות שוגג כמזיד, שאם הוא שוגג נמי מביא קרבן, ורש"י כתב איפכא, 'לרבות המזיד כשוגג' (קושית הרא"ם). ונראה דודאי אי לאו "מאשר חטא" הוי מוקמינן קרא בשוגג, דכן רוב הכפרות הן בשוגג. ועוד, דאין סברא לחלק בין האיש ובין האשה כלל, לומר שהוא מביא קרבן והיא תהיה במלקות, לכך הוי מוקמינן קרא שהיא מזידה, ולפיכך היא במלקות, והוא שוגג. וסתמא דמלתא כך הוא, שהיא יודעת שהיא שפחה חרופה, והוא אינו יודע. והשתא צריך לרבות מזיד גבי איש שהוא בקרבן כמו שוגג, דהא אי לאו קרא ד"אשר חטא" הוי מוקמינן קרא בשוגג. ומכל מקום לפי האמת קרא ד"אשר חטא" הוא בשוגג, דכיון דבין שוגג ובין מזיד מביא האיש קרבן, אם כן קרא דלעיל במזיד הוא, ואין צריך לומר שהיא מזידה והוא שוגג, וקרא ד"אשר חטא" הוא בשוגג. והשתא רש"י איירי דאי לאו קרא ד"אשר חטא" הייתי אומר דקרא דלעיל בשוגג, אבל מזיד לא היה מביא קרבן, אבל האמת קרא דלעיל איירי במזיד, דהא במזיד איירי קרא[253], ו"מאשר חטא" מרבה שוגג, דהשתא דמרבינן בין שוגג בין מזיד – בודאי קרא דלעיל איירי במזיד. ולפיכך קאמר בגמרא ד"אשר חטא" לרבות שוגג, כי לפי האמת אתא קרא ד"אשר חטא" לרבות שוגג כמזיד:

משעת נטיעה. דהא "ונטעתם" כתיב, לומר ד**משעת נטיעה** מונין:

פסוק כו

לכמה פנים נדרש וכו'. ויראה לי שפשוטו כמשמעו, שלא יאכלו על הדם. והוא היה מפעולות וממעשי עובדי עבודה זרה לאכול על הדם, וממנו דרשו רז"ל (סנהדרין סג.) כל הדרשות האלו; כי האוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה הוא אוכל על הדם, לפי שהאברים יש להם חבור אל הבהמה, ועדיין לא יצא הנפש, והנפש הוא הדם (עפ"י דברים יב, כג), ולפיכך אסור לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, שהוא כאילו אכל על הדם. וכן הוא אזהרה למי שאוכל קדשים קודם שיזרק הדם, דהוי נמי בכלל איסור זה, לפי שקודם שנזרקה ולא נעשה המצוה עדיין בדם – האוכל מן הקדשים הרי הוא אוכל

על הדם, כיון שלא נעשה המצוה שהיא בדם. וכן מה שדרשו חז"ל (סנהדרין סג ע"ב) אין מברין על הרוגי בית דין, ודרשו זה מדכתיב "לא תאכלו על הדם", כי האכילה שהיו מברין אותו – משום המיתה היו עושים זה, ואם היו מברין את האבל על הרוגי בית דין ששפכו דמו, היה זה כאילו היו אוכלין על הדם. וטעם הכל ועיקר הכל שהוא ענין מעובדי עבודה זרה, כך נראה לי פשוט:

כגון אלו המנחשים וכו'. ואם תאמר, ואליעזר עבד אברהם היאך ניחש, וכן יונתן בן שאול, ותרצו התוספות בחולין פרק גיד הנשה (חולין צה ע"ב) דאליעזר עבד אברהם לא נתן הנזמים אלא אחר ששאל לה "בת מי את" (בראשית כד, כג), ויונתן בן שאול בלאו הכי נמי היה עולה, ולזרז את נערו עשה זה. ועיין למעלה בפרשת חיי שרה. ועוד יש לתרץ, דאליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול בדבר מצוה היו עוסקים; אליעזר עבד אברהם להשתדל זיווג נאה ליצחק, ויונתן בן שאול להציל את ישראל, ומאחר שהיו עוסקים במצוה, אם כן היה דעתם להקב"ה, וכאילו אמרו בפירוש שהקב"ה יראה להם הדרך לבא לקיים המצוה, ובזה הניחוש יהיה מראה להם. ולפיכך לא שייך בזה ניחוש, כי הניחוש אינו שייך רק אם מנחש אם יארע לי כך וכך – כך וכך אעשה, וזהו במילי דעלמא. אבל במידי דשמיא, הוא תולה בהקב"ה, אם יארע לי כך וכך אז אדע לקיים המצוה, וכיון דמילי דשמיא, הנה זה הוא מאת ה', ובזה לא שייך ניחוש, שהרי הקב"ה הוא נותן לו סימן. אמנם נראה, דמכל מקום צריך שיהיה טעם לזה, כמו שאמר אליעזר שיראה שהיא גומלת חסדים (רש"י בראשית כד, יד), ויונתן בן שאול שנראה שהם חלשים, אבל בלא טעם הוא ניחוש, שכל מעשה השם – במנהגו של עולם, לא על ידי דברים שאינם במנהגו של עולם, כי אותם הם מכלל ניחוש:

פסוק כז

ונמצא היקף ראשו עגול. כתב הרא"ם שנקרא זה הקפת פאת הראש, כי "פאת הראש" הוא סוף עקרי שער של הראש, וסוף עקרי השער הם שעל פדחתו ואחורי האזנים, ומי שהוא משחית שער של הצדעים עד שסוף עיקרי השער שוים – נקרא זה הקפת הראש. אם כן לפי דעתו נקרא "פאת הראש" כל סוף עקרי השער של כל הראש בעיגול. ואין זה נכון, כי "פאת הראש" לא יקרא רק הצדעין, והם סוף הראש, לפי שהצדעין מפני שבולטין שם מן הראש יקרא 'סוף הראש'. וקאמר "לא תקיפו פאת ראשכם", כלומר מה שמקיף פאת הראש לאחורי אזנים וצדעין, עד שסוף הראש הוא שוה לשאר הראש – יקרא זה 'הקפה':

פסוק כח

כך היה דרכם של אמוריים. שאם לא כן, מה ענינו לכאן אצל "לא תנחשו ולא תעוננו" (פסוק כו), שהוא מעשה אמורי:

פסוק כט

במוסר את בתו שלא לשם קדושין. הקשה הרמב"ן, דקיימא לן (יבמות סא ע"ב) אין זנות בפנויה, ואין הלכה כרבי אליעזר דאמר (שם) פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, ואם כן ברייתא זאת (סנהדרין עו.) דקאמר 'המוסר את בתו שלא לשם אישות', אי כרבי אליעזר אתיא דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, או איירי במוסר בתו למי שאין קדושין תופסין בו, ולפיכך עשאה זונה. אבל מדברי רש"י שכתב הברייתא בסתמא, משמע דסבירא ליה פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, וזה אינו נכון. ויראה כי רש"י מחלק שפיר, דלא דמי, דודאי חילוק גדול יש, דכאן כתיב "אל תחלל את בתך להזנותה", שייך לפרש אותו במוסר את בתו לשם זנות, וכיון דמסר אותה לשם זנות נקרא זה "אל תחלל את בתך להזנותה", דהא מסרה אותה לשם זנות, ויש כאן הפקר להזנות עמה מי שירצה. אבל לעשות אותה זונה, שתקרא בשם 'זונה' – לא נעשת זונה אלא כשבא עליה גוי ועבד שאין קדושין תופסין בו, בזה נעשת זונה. אבל שיהיה עובר "אל תחלל בתך להזנותה" עבר אף על גב שמסרה למי שיש קדושין בו, סוף סוף נתן אותה לזנות:

וכן מוכח במסכת סנהדרין בפרק הנשרפין (סנהדרין עו.), דפריך 'והאי "אל תחלל את בתך" להכי הוא דאתא, והא מבעיא ליה "אל תחלל את בתך" יכול בכהן המשיא את בתו לישראל, תלמוד לומר "להזנותה", זה המוסר את בתו שלא לשם אישות'. ומדלא קאמר 'יכול בכהן שנותן את בתו פנויה לזנות וכו', אם כן משמע דמפרש קרא במי שמסר את בתו שלא לשם אישות אף על גב דקדושין תופסין בו, ואי הך ברייתא אתיא כרבי אליעזר, מאי פריך 'והאי "אל תחלל את בתך" להכי הוא כו', ולא משני דלא סבירא ליה כרבי אליעזר, אלא הך ברייתא ככולא עלמא הוא דאתא. ובלאו הכי נמי אין לומר דסתם ברייתא אתיא כרבי אליעזר, דלית הלכתא כותיה. ופירוש ברור הוא, ולית ביה ספיקא:

פסוק ל

[**אין בנין בית המקדש דוחה שבת**]. וקשיא, הא דקאמר שאין בנין בית המקדש דוחה [שבת], פשיטא, מהיכא תיתי שיהיה בית המקדש דוחה שבת, דבנין בית המקדש – עשה, ושבת – עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה, כדאמרינן בכמה דוכתיה, ותירץ הרא"ם דהוי ילפינן דדחי שבת משום דהוי צורך גבוה, כמו פסח ותמיד שדוחה את השבת. ועיין בתחלת ויקהל (שמות פל"ה ריש אות ג) שם נתבאר:

פסוק לא

אזהרה לבעל אוב. פירוש, שהוא **אזהרה לבעל אוב** עצמו, ואינו אזהרה לשואל אוב וידעוני כמשמעו "אל תפנו אל האובות", דמשמע שהוא פונה אחריהם לשאול בהם, דזה לא יתכן, דהא כתיב (ר' להלן כ, ו) "והנפש אשר תפנה אל האובות והכרתי", ובשואל ליכא כרת, רק בלאו "לא ימצא בך" (דברים יח, י) :

אל תבקשו להיות עסוקים בהם. פירוש, שאין "אל תבקשו" מחובר אל "לטמאה בהם", דודאי הפונה אחר האובות אינו פונה אחריהם כדי ליטמא בהם, אלא פירושו אל תבקשו להיות מתעסקים בהם, שאם אתם מתעסקים תטמאו וכו':

פסוק לב

יכול זקן אשמאי וכו'. רש"י פירש בגמרא (קידושין לב ע"ב) 'אשמאי רשע ועם הארץ'. ונראה שהוא מפרש 'אשמאי' מלשון 'אשם', שהוא רשע. וקשה, פשיטא, דמהיכי תיסק אדעתין לכבד הרשע, והרי כתיב (שמות כב, כז) "ונשיא בעמך לא תאור", בעושה מעשה עמך, ויש לומר, דהוה אמינא דיש לעמוד מפני רשע זקן, דכיון שמאריך ימים – אם כן מצות עשה, ובשביל כך מאריך ימים, והוה אמינא דיש לכבדו מפני אותו דבר שזכה לאריכות ימים, ולכך בעי קרא. אי נמי, גזירת הכתוב הוא שזקנה גורם לעמוד מפניו ולהדר לו. אבל התוספות (קידושין ריש לב ע"ב) מפרשים 'זקן אשמאי' מלשון "האדמה לא תשם" (בראשית מז, יט), שתרגומו (שם) 'לא תבור', כלומר זקן שהוא בור ועם הארץ: וכך איתא בפרק קמא דקידושין (לב ע"ב) ; "מפני שיבה תקום", יכול זקן אשמאי, תלמוד לומר "והדרת פני זקן", אין "זקן" אלא חכם, שנאמר (במדבר יא, טז) "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל". רבי יוסי הגלילי אומר, אין "זקן" אלא מי שקנה חכמה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו". וקאמר בגמרא דאיכא בין תנא קמא לרבי יוסי הגלילי, דתנא קמא בעי זקן וחכמה, אבל יניק וחכים לא, ולרבי יוסי הגלילי אפילו יניק וחכים. איסי בן יהודה אומר, כל שיבה במשמע. ופסק שם (קידושין לג.) הלכה כאיסי בן יהודה, עד כאן:

והשתא רש"י פתח בדברי תנא קמא 'יכול זקן אשמאי', וסיים בדברי רבי יוסי 'אין זקן אלא מי שקנה חכמה', והם דברי רבי יוסי, ואפשר לתרץ, כי רש"י הביא כל דברי רבי יוסי, ורבי יוסי גם כן דרש כך; "מפני שיבה", יכול זקן אשמאי, תלמוד לומר "והדרת פני זקן", כלומר בהא תליא מילתא – בקנה חכמה, אף על גב דאין כאן שיבה. וכך פירשו, יכול דקרא איירי בזקנה ממש, ואם היה זקן ממש – אפילו זקן אשמאי – נמי בכלל, תלמוד לומר "זקן", אין זקן אלא שקנה חכמה, דלא בעינן אלא רק שקנה חכמה. ואם

תאמר, לרבי יוסי "שיבה" למה ליה, ויש לומר, דצריך למכתב "שיבה" לומר דקודם שיבה חכם ליניק וחכם, ויניק וחכים צריך לעמוד לפני זקן חכם. והכי קאמר קרא; מפני שיבה חכם - צריך לעמוד אפילו יניק וחכים, ושאר בני אדם - בפני יניק וחכים. וכן משמע קצת מדברי תוספות:

אך קשיא, דפסקינן שם הלכה כאיסי בן יהודה, ולמה פירש רש"י שלא אליבא דהלכתא (קושית הרמב"ן), ואין לומר שפירש לפי פשוטו של מקרא, כי אדרבה, פשוטו של מקרא הן הן דברי איסי בן יהודה, שכן אמר איסי בן יהודה 'כל שיבה במשמע', שמשמעות הלשון כל שיבה, ונראה לי שדעת רש"י אף על גב דסבר איסי בן יהודה דכל שיבה במשמע, אפילו לאו תלמיד חכם, עיקר קרא איירי בתלמיד חכם, דאם לא כן, לאיסי בן יהודה "זקן" למה לי, אלא לאיסי בן יהודה גם כן הכתוב בא לומר שעיקר ההידור הוא לזקן חכם, ומפניו הכל חייבין לעמוד, אפילו זקן גמור חייב לעמוד מפני תלמיד חכם, אף על גב שאינו כל כך בזקנה, דלכך כתיב "זקן". והכי פירושו, "מפני שיבה תקום", 'יכול זקן אשמאי', כלומר שכל ההדור תולה ברוב ימים, ואפילו תלמיד חכם גדול אם אינו כל כך בזקנה חייב לעמוד מפני אותו שהוא זקן יותר ממנו, ועל זה אמר "והדרת פני זקן", כלומר שעיקר ההדור הוא לתלמיד חכם, ומפניו חייב לעמוד אותו שהוא זקן גמור. ומכל מקום מדכתיב "שיבה", על כרחך מרבה דאף כל שיבה יש לקום מפניו אותו שאינו תלמיד חכם:

והשתא שלשה מחלוקת בדבר; תנא קמא סבר דבעינן שיבה וחכמה, אבל שיבה בלבד וזקנה בלבד לא. ורבי יוסי סבר אף יניק וחכים, ומכל מקום כתב "שיבה" לומר דצריך לעמוד אותו שיש בו חכמה ואין בו זקנה מפני בעל שיבה וחכמה, ולפיכך כתב "מפני שיבה תקום", אבל שיבה בלבד לא. ואיסי בן יהודה סבר דכתב "זקן" אחר "שיבה", דעיקר ההדור הוא לזקן וחכים, וכתב "שיבה" ללמוד שחייב לעמוד מפני זקן אף על גב שאין בו חכמה. ולא שכתב רש"י 'תלמוד לומר "זקן", אין זקן אלא שקנה חכמה' למעוטי שיבה בלא חכמה, רק שבא לומר שאין עיקר ההדור המדבר ממנו הכתוב רק לזקן שיש בו חכמה, כמו שאמרנו למעלה. ומכל מקום מרבה איסי שיבה, מדהוצרך למכתב "שיבה":

ויש לרש"י אילן גדול לתלות בו, הוא אונקלוס, שתרגם 'מן קדם דסבר באורייתא תקום'. הורה בזה כי הכתוב מדבר בזקן שיש בו חכמה, כי לכולי תנאי סברי להו שהכתוב מדבר במי שיש בו זקנה וגם חכמה, וראוי שיהיה הכתוב מדבר בו, אחר שאליו עיקר ההדור, דיניק וחכים לרבי יוסי צריך לכבד זקן וחכם. וכן לאיסי בן יהודה זקן בלא חכמה צריך

לכבד את זקן וחכם. ומאחר שהוא עיקר ההדור, תרגם אונקלוס את הכתוב בזקן וחכם. וכן רש"י ז"ל הלך בעקבות שלו, והוא דרך אמת:

יכול יעצים וכו'. ובגמרא פריך (קידושין לג.) אטו ברשיעי עסקינן שיעצים עיניו, ומתרץ הכי קאמר, יכול יעצים עינו קודם דמטו זמנו דחייב לקום מפניו, דכשיבוא אצלו לא יהיה רואה אותו:

פסוק לו

בין טפה של בכור וכו'. ואם תאמר, למה נקט הבחנה הזאת יותר משאר הבחנות שהבחין הקב"ה, ותמיד תולה בהבחנה הזאת, ויש לומר, כי המכחישין מכחישין בהשגחת השם יתברך ובידיעתו, שאין לו ידיעה בפרטים כלל. וזה מפני כי רבוי הפרטים הם במקרה, אינם בעצם, ואין בידיעת השם דבר במקרה, רק יודע דבר שהוא בעצם, כי המקרים משתנים, ואין ידיעתו משתנה. גם אומרים כי מפני השפלות והפחיתות הדברים ההם, הוא יתברך לא ישגיח באותם שכל כך נמאסו. ועל אלו שתי דעות של הכחשה בנו את הכחשתם; אם שהפרט מצד שהוא דבר במקרה, אם מצד השפלות והפחיתות שלהם. ולפיכך אמר 'אני שהבחנתי בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור', ורמז בזה כי אין דבר פרטית יותר מטפה אחת. והרי כמה אנשים באו על אשה אחת, וצריך הבחנה בין טפה פרטית לטפה פרטית, והקב"ה הבחין בזה. גם אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע. והוא יתברך מבחין, להודיע כי השגחתו בכל דבר, ולא יאמרו כי הוא יתעלה אינו משגיח בשביל שהם פרטים, או שהם מאוסים ונעזבים מהם:

פרק כ

פסוק ב

עונשין על האזהרות. לא שיאמר להם האיסורים כמשמעות הכתוב, שהרי האיסורים כבר נכתבו (לעיל פרק יח), אלא ל**עונשין על האזהרות** בא:

מות יומת בבית דין. לא בא לפרש ד"מות יומת" הוא בבית דין, דודאי בבית דין הוא, אלא בא לתרץ כפל הלשון "מות יומת עם הארץ ירגמו אותו" (כ"ה בראב"ם):

שבגינם נברא הארץ. דאם לא כן "הארץ" למה לי, הוי ליה למכתב 'העם ירגמו אותו':

פסוק ג

פנאי שלי. לא כמו כל פנים שבמקרא, שהרי כל פנים שבמקרא אצל הקב"ה לטובה הוא, כמו "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו, כו), ולפיכך פירושו שהוא לשון **פנאי שלי**. ונראה לי שאין פירוש "פנים" '**פנאי שלי**', אלא פירושו 'פנים' כמשמעו, ואמר שאסלק

פנים מכל דבר, ואתן פני אליו להתעסק בו. ולפיכך אמר "ונתתי פני באיש ההוא" כאדם שאמר אסלק פני מדבר שהיה לי בתחלה, ואפנה את פני לדבר הזה להתעסק בו. ולפיכך "ונתתי את פני" הכתוב כאן, אין רוצה לומר מצד הפנים עצמם, דכאשר הוא נאמר על הפנים עצמם הוא לטובה בודאי, כמו "ישא ה' פניו אליך", שהכתוב רוצה לומר כי יהיה עמהם פנים אל פנים, וזהו בודאי לטובה[3]. אבל כאן "ונתתי פני" לא בא לומר רק שיסלק עצמו מענינים אחרים ועוסק בו, וזהו לרעה בודאי, שנפנה מכל דבר להתעסק בו. ולפיכך פירש אותו ונתתי **פנאי שלי**. אבל המתרגם שתרגם את "פני" מלשון רוגז, סבירא ליה כי כמו שנאמר פנים על הרצון, כמו "ישא ה' פניו" וכיוצא בו, כך נאמר פנים על הרוגז ועל פני הזעם. וכן אמרו רז"ל עד שיעבור פנים של זעם. והוא כמו השקפה שהיא לרעה (רש"י בראשית יח, טז), שכל השקפה היא בפנים:

לפי שאמר מעביר בנו וכו'. פירוש, דהך קרא "כי מזרעו נתן למולך", וכן "בתתו מזרעו למולך" (פסוק ד), קרא יתירה הוא, דהוי למכתב "אשר יתן מזרעו למולך" (פסוק ב), וממילא כי אמר קרא "והכרתי אותו מקרב עמו" בודאי קאי על נתינת הזרע למולך:

כנסת ישראל שהיא מקודשת לי. לא מקדש ממש, דמאי ענין מקדש לכאן, אלא רוצה לומר שהוא מטמא כלל ישראל, הנקראים "מקדש", מפני שכנסת ישראל מקודשת לשמו יתברך. והרמב"ן פירש 'כנסת ישראל' הנאמר כאן רוצה לומר על שכינת כבודו שהיא בישראל, וזהו "מקדשי". וקאמר אל תתמה איך יחיד מטמא כנסת ישראל שהיא מקודשת לשמו הגדול, שהוא כמו שאמרו חז"ל במדרש (ברכות לה ע"ב) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר (משלי כח, כד) "גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית", אין "אביו" אלא הקב"ה, ואין "אמו" אלא כנסת ישראל, "חבר לאיש משחית" חבר לירבעם בן נבט שהחטיא ישראל לאביהם שבשמים, כי החפץ ביצירה שיברכו עליה לשמו הגדול, ואם לא – יתעלה בשמו הגדול, ותתעלה השכינה מישראל. ולפי הנראה מדברי הרמב"ן, שהוא מפרש 'כל הנהנה מן העולם בלא ברכה גוזל הקב"ה וכנסת ישראל' נאמר על הברכה, שהוא גוזל הברכה מן הקב"ה וכנסת ישראל, כמו שאמר החפץ ביצירה לברך עליה לשמו הגדול, ואז יהיה קיום בעולם, כי תהיה השכינה בארץ על ידי הברכה, שממשיך הברכה והשפע אל היצירה, ואז השכינה בארץ. וכשאינו נותן הברכה, אז תתעלה השכינה בשמו הגדול, כי אין כאן מי שממשיך אותו בארץ, ואז אין קיום בעולם כאשר חסר השכינה מן הארץ, כך הוא דעת הרמב"ן:

ואני אומר כי לא כוונו רבותינו ז"ל בגזילת הברכה כלל, רק בגזלת הפרי, כמו שאמרו

שם (ברכות סוף לה.) מכח קושיות המקראות אהדדי; דכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה", וכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם", ומשני כאן קודם ברכה וכאן אחר ברכה. ולפיכך אמרו כל הנהנה מן העולם בלא ברכה מעל מפני שכתב "לה' הארץ ומלואה". והטעם הזה ידוע, כי במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך, והנהנה ממנו מעל (לעיל ה, טו-טז). והרי הכל הוא לה', וחל שם שמים עליו, והנהנה ממנו מעל, כמו מי שנהנה מדבר דשם שמים נקרא עליו, ועל זה אמר "לה' הארץ ומלואה". אמנם כשנותן הברכה לה' אז נעשה חולין, וזה כי הברכה שהוא מברך מגיע עד המדריגה שהוא יתברך מברך ומשפיע, ומצד אשר הוא יתברך נותן ומשפיע לנמצאות אז הוא חולין בודאי, כי בצד אשר הוא משפיע הוא זולת הצד אשר הכל שלו, כי מצד אשר הכל שלו שם שמים חל עליהם, אבל מצד הברכה שהוא נתינת הברכה, אין כאן שם שמים חל עליהם כלל, והוא חולין מזה הצד בעצמו. נמצא כי המברך על הפרי עולה למדריגה אשר שם השפע והברכה להשפיע, ומזה הצד אין שם שמים חל עליהם, כי הברכה היא להשפיע אל הזולת, ולפיכך אז הוא מותר לאדם ואינו מועל, כי בברכה הוא יתברך נותן הארץ לבני אדם, על ידי ברכתו והשפעתו:

ומה שאמר ש'גוזל כנסת ישראל', הוא כח הכללי שבישראל, שנקרא 'כנסת ישראל' מלשון קבוץ, ותחת מעלה ומדריגה זאת הכל. רק שההפרש יש, שנקרא 'אם' בעבור שחומר העלול – שהוא הבן – שלה, והאב – ממנו הצורה. וכל דבר יש בו ב' דברים; חומר וצורה. לכך אמר שגוזל הקב"ה, אשר שמו יקרא על הנמצאים, וגוזל את כנסת ישראל, בעבור שאליה גם כן הכל, לפי מעלתם ומעלת כח הכללי. אך חילוק יש, כי אל השם יתברך מצטרפים הנמצאים כלם, וגם כנסת ישראל אחר שמצטרפים לה כל הנמצאים בדבר מה – לא באמיתת מציאתם, רק במציאתם החומרי – אז כנסת ישראל היא גם כן אל השם יתברך, כמו האשה שהיא לבעלה. נמצא שהכל הוא לכנסת ישראל, שהשם יתברך נתן להם כל תחת רשותם, אך לא כמו שהיא אל השם יתברך, כי הנמצאים מצד אמיתת מציאתם הם של השם יתברך, ונתן אותם תחת כנסת ישראל במציאות החומרי שלהם, ובזה הם לכנסת ישראל, עד שכאשר הם לכנסת ישראל, וכנסת ישראל להקב"ה, אז המציאות להקב"ה הכל; בצד צורתן ובצד חומרן, וזהו על ידי כנסת ישראל:

ולפירוש הרמב"ן, שפירש 'כנסת ישראל' שכינת כבודו, רוצה לומר הכבוד שהוא דבק בישראל נקרא 'כנסת ישראל', והיה הפירוש גם כן שבמדריגה העליונה שלו נקרא 'אב', אשר לו כל הנמצאים באמיתת צורתן. ובמה שהוא יתברך דבק עם ישראל, ואין זה אמתת

כבודו, ואל זה מתיחס הנמצאים, אך לא באמתתן, כמו שזה הכבוד אין אמתת כבודו. ואלו הדברים הם סתרי חכמה אם נהנה מן העולם גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, אם לא על ידי ברכה, כמו שנתבאר, כי כאשר אין כאן ברכה ממקור המתברך יש כאן גזילה להקב"ה וכנסת ישראל. אבל כאשר יש ברכה, אז אין כאן שום גזל, כי אז יש ברכה המשפיעה בלי שיעור, ואז אין כאן גזילה, והבן זה היטב, והוא הנכון:

והבן מזה גדול עונש מי שנהנה מן העולם בלא ברכה, ולכך אמר שהוא "חבר לאיש משחית" (משלי כח, כד), שהרי משחית הנמצאות, [ש]מוציא אותם מרשות אביהם שבשמים, כמו שעשה ירבעם שהשחית את ישראל והוציא אותם מרשות אביהם שבשמים, כמו שזה השחית והוציא את ישראל מאביהם שבשמים, כך זה מוציא הנמצאות מן הקב"ה כאשר יאכל מהם בלא ברכה. אמנם כאשר מברך השם יתברך, מצד שהוא ברוך הוא משפיע, ומפני שהוא משפיע אז מותר להנות, והכל חולין. והדברים הם גדולים ונפלאים מאוד:

פסוק ה

לרבות שאר עבודה זרה שעבדה בכך. דאם לא כן, "לזנות אחר המולך" למה לי. והרמב"ן הקשה, כי לדעת רש"י דסבירא ליה כמאן דאמר במסכת סנהדרין (סד. – ע"ב) דהמולך הוא עבודה זרה, וכן פירש בהדיא בפירוש בפרשת אחרי מות (לעיל יח, כא) שהמולך הוא עבודה זרה ששמה 'מולך', והשתא למאן דאמר דהמולך עבודה זרה, צריך לאוקמי קרא (פסוק ג) בשלא כדרכה, דאי כדרכה – פשיטא דחייב, דמאי שנא מכל עבודה זרה שבעולם דחייב (דברים יז, ב-ה), אלא עיקר קרא שלא כדרכה אתא. והכי אמר בסנהדרין (שם סוף סד ע"ב) 'ולמאן דאמר מולך עבודה זרה, כרת במולך (פסוק ג) למה לי, למעביר בנו שלא כדרכה', והוא הדין לאזהרה ולעונש, הכל צריך לומר דקרא אתיא [ל]שלא כדרכה, ואם כן למה לי קרא ד"לזנות אחר המולך". ולא יתכן לומר שחייב כרת שלא כדרכה לעבודה זרה ששמו מולך (פסוק ג), וחוזר וחייב שלא כדרכה אף לפעור ומרקוליס (פסוקנו), דמאי שנא עבודה זרה זו משאר עבודה זרה. ועוד, דלרש"י דבעינן קרא (כאן) לעבודה זרה אחרת שלא כדרכה, בעינן גם כן קרא דחייב עליה מיתה שלא כדרכה, דקרא בכרת כתיב, ולא במיתה, ואם כן קרא למיתה גם כן צריך:

והרא"ם תירץ, דהא דקאמר בגמרא דכרת דכתיב במולך [ב]שלא כדרכה, דמשמע דעיקר המקרא אתא [ב]שלא כדרכה, רוצה לומר דכרת דכתיב גבי מולך הוצרך לכתוב כדי לכתוב אצלו "לזנות אחרי המולך" לשלא כדרכה. והאזהרה דכתיב בפרשת אחרי מות (לעיל יח, כא) ממילא נכתבה על מה שענש בפרשת קדושים, ואם כן יש אזהרה ועונש,

כך פירש הרא"ם. אלא דקשה, למה הוצרך למכתב "לזנות אחר המולך", כיון דגוף המקרא על כרחך אתא לשלא כדרכה, דאם [לא] כן, כרת למה לי, ואם כן "לזנות אחר המולך" למה לי. ובתורת כהנים גרסינן כן; "והכרתי אותו ואת כל הזנים אחריו לזנות אחרי המולך" לרבות שאר עבודה זרה בהכרת, משמע דלא יליף ליה רק מן "והכרתי" הכתוב כאן, שכתוב כאן כרת יתירה ללמד שחייב כרת אם העביר לשאר עבודה זרה, וזהו כדברי הרמב"ן, דודאי עיקר קרא אתא – האזהרה והמיתה – אם העביר שלא כדרכה לשאר עבודה זרה:

ויראה דגם רש"י סבירא ליה דאזהרה (לעיל יח, כא) והמיתה של מולך (פסוק ג) על כרחך אתא לשלא כדרכה, דאי כדרכה – מ"איכה יעבדו הגוים" (דברים יב, ל) נפקא, כיון דמולך עבודה זרה הוא, אלא שלא כדרכה. ולא בא לפרש (רש"י כאן) רק דיש כרת שלא כדרכה, דהוה אמינא דכרת אתיא כדרכה, דהא כרת לא מצאנו בשום דוכתיה שיש כרת כדרכה, וצריך לכתוב הכרת שכתב לפני זה (פסוק ג) "ושמתי פני באיש ההוא והכרתי", ומוקי ליה בפרק ד' מיתות לכדרכה, ואם כן שלא כדרכה מנא לן. ומה שהוצרך רש"י ללמוד מ"לזנות" יתירה, ולא מגוף הכרת שכתיב כאן, מפני שרש"י פירש כי "והכרתי אותו" שכתב כאן אתא ללמוד שהוא בכרת ולא המשפחה בכרת, ואם כן מנלן ללמוד כרת שלא כדרכה, ועל זה אמר דכתיב "לזנות אחרי המולך", דקאי על הכרת, ללמוד שיש כרת שלא כדרכה. וכך מוכח בתורת כהנים, שהביא סיפא דקרא "לזנות אחר המולך", וזה נכון בלי קושיא:

פסוק ז

זו פרישות עבודה זרה. אף על גב דלעיל אמרינן (רש"י יט, ב) דבכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, משמע דלשון 'קדושה' שייך דוקא בעריות, היינו דבעריות שייך קדושה טפי, מטעם אשר אמרנו למעלה (שם אות ג) כי הוא פרישה ממעשה בהמה, שכל זנות הוא מפעולת הגוף הנמשך אחר מעשה בהמה, ושייך בזה קדושה באשר הוא נבדל שלא יתערב במעשה בהמה. אבל מכל מקום שייך גם כן קדושה אצל שאר עבירות אשר הם דומים לעריות בקצת, ושייך בהן קדושה. ולפיכך בשקצים בפרשת שמיני (לעיל יא, מד) נאמר קדושה, מפני שהפורש מן השקצים והרמשים, וכן מן העבודה זרה אשר היא נקראת שקוצים וגלולים (רש"י דברים כט, טז), שייך בזה הפרשה [קדושה], כי הפרישה מדברים אשר הם פחותים והם אינם אנושים נקרא זה קדושה. אבל סתם קדושה שייך דוקא בעריות יותר מכל, לפי שגדר ערוה הוא קדושה לפרוש מן הבהמות, שאינו נמשך אחר יצרו אשר הוא ענין בהמי, וזהו בודאי קדושה:

פסוק ט

לרבות לאחר מיתה. דאם לא כן, הרי כבר כתיב "כי איש אשר יקלל אביו ואמו". וזהו דוקא אליבא דרבי יונתן (סנהדרין פה ע"ב), דסבירא ליה דמשמע שניהם כאחד ומשמע אחד אחד עד שיפרוט כדרך שפרט בכלאים, פירוש הכתוב שאמר "כי יקלל את אביו ואת אמו" משמע בין שיקלל אביו ואמו כאחד, ומשמע שיקלל כל אחד ואחד בפני עצמו, עד שיפרש לך הכתוב "יחדיו", כמו שפירש בכלאים "לא תחרוש בשור וחמור יחדיו" (דברים כב, י), שם משמע שניהם כאחד, ולפיכך לא הוצרך קרא "אביו ואמו קלל", ואתא קרא **לרבות לאחר מיתה**. אבל לרבי הושעיא דסבירא ליה דמשמע שניהם כאחד דוקא, והוה אמינא מה שכתוב "אשר יקלל אביו ואמו" רוצה לומר שניהם כאחד אז הוא חייב, אבל אם קלל אביו בלבד או אמו בלבד לא יהא חייב, צריך קרא "אביו ואמו קילל", דסמך "קילל" אל "אמו" ללמדך דאף אם לא קלל אלא אמו בלבד חייב. ולמעלה (ריש הפסוק) סמך "קילל" אל "אביו" ללמדך אף אם לא קילל אלא אביו חייב (רש"י סנהדרין פה ע"ב). ולדידיה לאחר מיתה יליף ליה מקרא אחריני, דכתיב (שמות כא, יז) "ומקלל אביו ואמו מות יומת", ללמדך דחייב אף לאחר מיתה:

לרבות לאחר מיתה. דהוה אמינא כיון דהמכה אביו ואמו חייב (שמות כא, טו), ומקלל אביו ואמו חייב, מה מכה דוקא מחיים, דהא אינו חייב על מכה אביו ואמו אלא אם עשה בו חבורה, כדפירש רש"י בפרשת אמור (להלן כד, כא) מהיקשיא ד"מכה אדם יומת ומכה בהמה ישלמנה", ולא שייך חבורה אלא מחיים, והוה אמינא אף מקלל דוקא מחיים ולא לאחר מיתה, קא משמע לן. ולפיכך גבי מקלל אחד מישראל, אי לאו דכתיב (לעיל יט, יד) "חרש" לפטור מקלל המת (רש"י שם), הוה אמינא דבכל ענין חייבה תורה, רק באביו ואמו הוה אמינא לפטור משום דהקיש אותו למכה אביו. ולעיל (פי"ט אות כט) פירשנו אחרת, עיין שם:

ולמדנו מאוב וידעוני וכו'. עיין בפרשת משפטים אצל "מקלל אביו ואמו" (שמות כא, יז) שם נתבאר (אות נב) מאי לשון "דמיו" אל סקילה:

פסוק י

ואיש כי ינאף פרט לקטן. יש להקשות, פשיטא, דקטן לא בר עונשין, ובשביל זה פירש הסמ"ג בסימן ק"ג דאתא למימר 'פרט לקטן' שאם פחות מבן ט' בא על הגדולה שהאשה גם כן פטורה, דפחות מבן תשע ביאתו אין ביאה כלל (נידה סוף מה.). וכך פירוש הכתוב; "ואיש כי ינאף" חייב הנואף והנואפת, פרט לקטן פחות מבן ט' – פטורה האשה. ויש להקשות, דלא משמע דקרא דפחות מבן ט', דמשמע כל קטן פטור, דלא חייב רק

"איש". ועוד, דלעיל בפרשת משפטים (שמות כא, יב, ורש"י שם) מפקינן גם כן "ואיש כי יכה" (להלן כד, יז) פרט לקטן, ושם ליכא למימר הכי (קושית הרא"ם). ועיין בפרשת משפטים (שם פכ"א אות מ) שם נתבאר דלא קשה מידי אצל "איש כי יכה":

למדנו שאין לקטן קדושין. פירוש, אל יקשה לך כיון דקדושי קטן אינם כלום, בודאי מי שבא על אשתו אינו חייב עליה, דמכאן למדנו שאין קדושין לקטן, דלא שמעינן בעלמא, ומהכא ילפינן. והא דלא אמר למעלה 'למדנו שאין קטן בר עונשין', כדי שלא יקשה גם כן מאחר שאין קטן בר עונשין אין צריך למעט הקטן, דלעיל אף על גב דלמדנו כבר דקטן אינו בר עונשין, ואפילו הכי הוצרך למכתב "ואיש כי ינאף" פרט לקטן, כמו שבארנו בפרשת משפטים (שמות פכ"א אות מ), דהוה אמינא דאף על גב דקטן אינו בר עונשין – חייב מיתה, מידי דהוי בהמה שרבעה חייבת מיתה (פסוק טו), עיין לעיל בפרשת משפטים, ולפיכך קרא דהכא לא אתא למילף דקטן אינו בר עונשין, דידעינן דקטן אינו בר עונשין, וצריך קרא. וכן אשת גוי, אי ילפינן דאין אישות לגוי ואין קדושין לו – פשיטא פטור הבא עליה, לפיכך אמר 'למדנו וכו', כלומר דמהכא למדנו דאין קדושין לקטן, ואין קדושין לגוי, לכך צריך קרא למילף:

ועל איזה אשת איש חייבתי לך כו'. בא לתרץ כפל הלשון, שאמר "אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו", והוי למכתב 'אשר ינאף את אשת איש את אשת רעהו', ולפיכך פירש שהכתוב כך רוצה לומר – ובאיזה אשת איש חייבתי לך – "אשר ינאף את אשת רעהו". ונראה לומר הא דלא כתיב 'אשר ינאף אשת איש רעהו', כדי ללמוד שאין נאוף אלא באשת איש (רש"י שמות כ, יג), ובאשת קטן וגוי לא שייך ניאוף כלל. וכך פירוש הכתוב; "אשר ינאף אשת איש", ובאיזה אשת איש שייך נאוף – "אשר ינאף אשת רעהו", באשת רעהו יש נאוף, ולא באשת גוי. ואם כתב 'אשר ינאף אשת איש רעהו', הייתי אומר אף על גב דיש נאוף ב[אשת] קטן או ב[אשת] גוי, התורה לא חייבה על זה, לכך כתב "אשר ינאף אשת רעהו", שאין נאוף כלל באשת קטן ובאשת גוי:

כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק. בפרק ד' מיתות (סנהדרין נב ע"ב) פליגי בה רבי יאשיה ורבי יונתן. לרבי יאשיה טעמא הוי כיון דנאמר סתם מיתה, צריך לדרוש להקל, והמיתה הקלה היא חנק, לכך סתם מיתה היא חנק. ורבי יונתן יליף ליה מגזירה שוה, נאמר במיתה בידי שמים "וימת גם אותו" (בראשית לח, י), ונאמר במיתה בידי אדם "מות יומת", מה מיתה האמורה בידי שמים דבר שאין עושה רושם כלל, אף מיתה בידי אדם דבר שאין עושה רושם כלל, והיינו מיתת חנק, שאינה עשה רושם.

ועיין בפרשת משפטים (שמות פכ"א אות מח) שם הבאתי עוד טעם אחר מן המכילתא, עיין שם:

פסוק יג

מכניס כמכחול בשפופרת. דאם לא כן, "משכבי אשה" למה לי, אלא ללמד שהשוכב עם הזכר כמשכב האשה כמכחול בשפופרת:

פסוק יד

ישרפו אותו ואתהן אי אתה יכול לומר אשתו כו'. בפרק אלו הנשרפין (סנהדרין עו ע"ב). ולמאן דאמר דקרא איירי שנשא חמותו ואם חמותו, בא ללמד דחייב מיתה על אם חמותו. ולמאן דאמר 'אותו ואת אחת מהן', הא דלא כתב 'אותו ואותה', מפני שבא ללמד בין שנשא האם בהיתר והבת באיסור, בין בנשא הבת בהיתר והאם באיסור, חייב. ואם לא כתב רק 'כי יקח אשה ואת אמה', היית אומר דוקא בתה קודם ואחר כך אמה, ו"אותה" הוי קאי על אמה, השתא דכתיב "אתהן" 'אחת מהן', בין שנשא האם תחלה והבת באיסור – הבת חייבת, או שנשא הבת תחלה והאם אחר כך, והאם חייבת:

פסוק יז

אם תאמר קין למה נשא אחותו כו'. והקשה הרא"ם על מדרש זה (תו"כ כאן), דמשמע אם לא התיר הקב"ה אחותו לקין היה אסור באחותו, ואם כן איך נשאו השבטים את אחיותיהם לרבי יהודה דאמר תאומות נולדו עם השבטים (רש"י בראשית לז, לה), ויעקב איך נשא שתי אחיות. וליכא למימר דהוי כקטן שנולד דמי כיון שנתגיירו (יבמות כב.), אם כן למה לא רצה יעקב לברך מפני שנשא שתי אחיות, והלא מי שנתגייר כקטן שנולד דמי:

וקושיות אלו לאו כלום, דמה שהקשה הא לרבי יהודה נשאו השבטים אחיותם, דשפיר מצינו לומר שעדיין לא נצטוו בתורה. וקין אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם (ב"ר א, ב), לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, [ד]איך התורה בראה דבר שכנגד התורה. וכן מה שהקשה עוד, למה לא רצה יעקב לברך אחר שעדיין לא נצטווה, זה אינו קשיא, כי חילוק יש, כי בודאי לא עשה יעקב שום איסור במה שנשא [שתי] אחות(ו), רק דבר זה היה ביעקב מה שלא היה באחר, שהיה מוכן ומסוגל לישא ב' אחיות, שאין ספק כי יעקב אשר נשא ב' אחיות היה מסוגל לזה ומיוחד לזה. וזהו קצת גנאי שיהיה מיוחד ועומד לדבר שהוא כנגד התורה. כי אף על גב שלא ניתנה התורה, והתורה פטרה, מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבא ברא העולם:

ואי משום שמצאנו שהאבות שמרו התורה, כדכתיב גבי אברהם (בראשית כו, ה) "עקב אשר שמר משמרתי חקותי ותורתי", כבר אמרנו לך כי מצות לא תעשה אין ראוי כלל לשמור מי שלא נצטווה עליהם, ואברהם נצטוה עליהם ברוח הקודש, אבל מצות עשה, שהם מצות המעשה, והם המעשים הטובים, קיימו כלם, מצד שהם מצות ראוים ומעשים הגונים. ואף באלו כל אחד לפי מעלתו וקדושתו, כמו שהוא תמיד שיש נזהר יותר במצוה ובמעשה שאינו מחוייב בו, ומי שהוא צדיק וחסיד הוא נזהר בכל. אלו הם הדברים הברורים, וכבר הארכנו בזה מאוד בפרשת ויגש (בראשית פמ"ו אות ה), עיין שם למעלה:

פסוק יט

שנה הכתוב באזהרתן. פירוש, שכבר הזהיר על זה בפרשת אחרי מות (לעיל יח, יב), אלא לחייב על אחות אביו או על אחות אמו, בין מן האב ובין מן האם, כדאיתא בפרק הבא על יבמתו (יבמות נד ע"ב). ומפרש התם למה הוצרך למכתב אחות אביו וגם אחות אמו, ולא סגיא ליה בחדא, דאם כתב אחות אביו, הוה אמינא אחות אביו דוקא, שיש לו ייחוס, דעיקר יחוס המשפחה הוא אחר האב, אבל אחות אמו לא, הוצרך למכתב אחות אמו. ואי כתב אחות אמו, משום דהיא ודאית, דודאי הוא שזאת אמו, אבל אחות אביו אין בודאי כל כך שהוא אביו, רק דסמכינן אחזקה, לכך הוצרך לכתוב שניהם:

פסוק כ

ללמד על הכרת האמור למעלה כו'. דאי לא כתיב "ערירי", הוה אמינא כרת האמור באחרי מות (לעיל יח, כט) אחר כל העריות (לעיל יח, כט) "ונכרתו הנפשות העושות" – שהוא עצמו בלבד נכרת, ובניו לא, לכך כתיב כאן "ערירים יהיו" לומר שהוא הולך ערירי, ואין לו בנים כלל. והא דקאמר בפרק הבא על יבמתו (יבמות נה.) "ערירים" דכתיב בדודתו למה לי, פירוש שכבר כתיב כרת באחרי מות על כל העריות, ומתרץ לכדרבה, דרבה רמי, כתיב (פסוק כא) "ערירים יהיו", וכתיב "ערירים ימותו", הא כיצד, יש לו בנים – קוברם, אין לו בנים – הולך ערירי. ואם כרת משמע דהוא בלבדו נכרת, לא הוי ליה לתרוצי רק ד"ערירי" אתא ללמד דגם בניו נכרתין (קושית תוס' יבמות נה.), זה לא קשיא, דהמקשה הקשה "ערירים" דכתיב בדודתו, ואם היה מתרץ דאתא לזרעו יהיה נכרת, הוי מקשה הרי כבר כתיב "ערירי" אצל אשת אחיו (פסוק כא). והא דלא מקשה מן ה"ערירי" דכתיב באשת אחיו, דהוי ליה להקשות טפי דהוא אחר "ערירי" דדודתו, והוי ליה לומר ד"ערירי" דדודתו אתיא למילף שהוא וזרעו נכרת, ו"ערירי" תניינא דאשת אחיו למה לי, ולמה מקשה על הראשון, תירץ ריב"א בשמעתתא קמייתא דיבמות (תוספות

יבמות ב.), דודאי יותר ניחא ליה למילף מן אשת אחיו ולומר ד"ערירי" דאשת אחיו אתא למילף דזרעו נכרת, דבלאו הכי אשת אחיו יליף על כל עריות להעראה, דכתיב (פסוק כא) "אשר יקח את אשת אחיו נדה היא", מה נדה העראה אסורה, אף אשת אחיו העראה אסורה (יבמות נד.), ועל כל עריות בא ללמד, ומשום הכי יליף שזרעו נכרת על כל העריות, ופריך "ערירי" דדודתו למה לי, ולפיכך הוצרך לתרץ כדרבה, דרבה רמי כו': והרא"ם פירש דודאי מכרת שמעינן שפיר דהוא וזרעו נכרת, ומה שכתב רש"י שבא ללמד על כרת האמור למעלה שהוא וזרעו נכרתין, רוצה לומר שאם אין לו בנים – שלא יהיו לו בנים. וזה אינו, דאם כן הוי ליה להקשות על "ערירי" דדודתו ועל "ערירי" דאשת אחיו למה לי, ולמה פריך על "ערירי" דדודתו, ופירוש זה פשוט:

והקשה הרא"ם, שצריך עיון איך נאמר דכרת הוא שהוא וזרעו נכרת, והא אמרינן גבי שמואל הרמתי במסכת מועד קטן (כח.) מת קודם ס' [שנה] זהו מיתת כרת, והא דלא חשיב ליה, משום כבודו של שמואל הרמתי, דמת בן נ"ב שנה, שקיצר הקב"ה שנותיו שלא יראה במיתת (בניו) [שאול], ואמאי לא חשיב מפני כבודו של שמואל הרמתי, הא בנים היו לו לשמואל הרמתי, וליכא כרת, ואין זה קשיא, ואין כאן עיון, דכרת הוא ובניו נכרתין רוצה לומר בבנים קטנים, דאין להם זכות עצמן, אבל בבנים גדולים לא איירי, ולכך אין ראיה מבני שמואל הרמתי, שהרי גדולים היו:

והקשה הרא"ם, למה הוצרך רש"י לתרץ "ערירים" דכתיב בדודתו, ואילו כרת דכתיב באחותו (פסוק יז) ואצל אשה נדה (פסוק יח) לא נתן רש"י שום טעם למה הוצרך למכתב, ואין זה קשיא, שנראה לי מפני שכתב כאן "ערות דודתך לא תגלה", יש לטעות בזה כיון שהכתוב מיותר, בודאי "ערות דודתך" רוצה לומר שאינה אשת אחי אביו, רק ערות אחי אמו, דלא כתיב בקרא בפירוש 'ערות אשת אחי אביו', והוה אמינא דגם אשת אחי אמו בכרת, ומשום כך שנה הכתוב הזה, ולפיכך הוצרך לתרץ דאינו כך, דערות אשת אחי אמו אינו בכרת, וקרא דהכא אינו מיותר, רק דאתא וכו'. ובירושלמי הוצרך ללמוד בגזירה שוה דקרא דהכא דוקא באשת אחי אביו יש כרת, אבל לא אשת אחי אמו, דנאמר כאן "ערות דודו גלה", ונאמר להלן (כה, מט) "או דודו או בן דודו", מה להלן מן האב, אף כאן מן האב. ובשביל זה הוכרח רש"י לומר דהמקרא הזה בא ללמוד על הכרת שהוא ובניו נכרתין, ולא בשביל שבא ללמוד שחייב על אשת אחי אמו:

פסוק כה

בין טהורה לך וטמאה לך. והשתא הוי שפיר "והבדלתם", דכיון דעל ידי מעשה בא זה, שלא נשחט רובו של סימן, שייך הבדלה. אבל דבר שהוא כך בלא שום מעשה, שהיא טמאה וטהורה בעצמה, לא שייך "והבדלתם":

אשר הבדלתי לכם לטמא לאסור. דלא איירי קרא בטומאה, רק באותו שלא נשחט רובו של סימן, ופירש "לטמא" 'לאסור', ונקרא "לטמא", רוצה לומר טמא לך:

פרק כא

פסוק א

להזהיר הגדולים על הקטנים. ביבמות בפרק חרש (סוף קיד.). פירוש, שאין דרך הכתוב לכתוב שתי אמירות בהדדי, דכל מקום שכתוב "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" פירושו דבר דבור כללי, והאמירה היא אמירה פרטית, כלומר ענין זה תאמר אליהם. ומפני שהוא גם כן מיותר, דלמה למכתב דבור כללי ואחריו אמירה פרטית, דרשו בו במכילתא (שמות כא, א) 'דבר ותחזור ותאמר להם', כלומר שיאמר להם הפרשה שתי פעמים, לכך כתב בראשונה דבור ואחר כך אמירה, כי בפעם הראשון אין הענין מובן לאדם, והוא לו דבור בלבד, עד שבפעם השנית הוא מובן אצלו, ואז אצלו אמירה, שהוא מורה על הענין. אבל כאן שכתב שתי פעמים לשון אמירה, ואם כן בלשון האמירה כבר הוזכר האמירה הפרטית שהוא אחר 'דבר', ואם כן למה כתב עוד אמירה, אלא בא לאורויי תוספות אזהרה, '**להזהיר הגדולים על הקטנים**':

ובפרק חרש מפרש התם תלמודא (יבמות קיד.) הא מילתא 'להזהיר גדולים על הקטנים' – פירוש דלא ליטמא בידים, אבל אם טמאו עצמן – אין צריך להפריש אותם, דקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים להפרישו (שם), כך מפרש אליבא דרבי אליעזר בן פדת. אף על גב דאליבא דרבי יוחנן מפרש התם דספוקי מספקא ליה אם בית דין מצווים להפריש, כיון דלרבי אליעזר בן פדת פשיטא ליה, אין לדחות פשיטתיה דרבי אליעזר בן פדת משום ספיקא דרבי יוחנן. אבל מדברי בעל הטורים נראה דסובר דחילוק יש בין האיסורים; דבהלכות טומאות כהנים (יור"ד סימן שעג) פירש דכהנים מוזהרים על הקטנים, ואילו בהלכות שבת (אור"ח סימן שמג) פירש דאפילו באיסור דאורייתא אין בית דין מצווים להפרישם. ומשמע מזה דהוא מחלק בין שאר איסורים ובין טומאה. ולפי דבריו צריך נמי לחלק דגבי דם מוזהרים הגדולים על הקטנים, דהא גבי דם גם כן אמרו 'להזהיר הגדולים על הקטנים', וכן בשרצים:

ובפרק חרש (יבמות ריש קיד ע"ב) עביד בגמרא צריכתא הא דכתב 'להזהיר הגדולים על הקטנים' גבי דם ושרצים וטומאת כהנים, וקאמר, אי כתב רחמנא שרצים ודם, הווה אמינא שאני אלו שאיסור שלהם שוה בכל, אבל טומאה, שאין איסור של טומאה שוה בכל, הוצרך לכתוב גם כן 'להזהיר הגדולים על הקטנים', ומשמע דכל איסור שהוא שוה בכל אתא מיניה, ואם כן, מה חילוק יש בין איסור שבת לאיסור דם ושרצים. ועוד, דמאי פריך התם לרבי אליעזר בן פדת מן "אמור ואמרת" 'להזהיר גדולים על הקטנים', ומדם ושרצים, לשני ליה דהתם גלי קרא, אבל בדוכתיה אחריתי – לא. ועוד קשיא לי, שהטור כתב שהכהן מוזהר על הקטן, ומשמע דוקא כהן מוזהר על הקטן, אבל ישראל אינו מוזהר עליו. וכל זה שלא כסוגיא דהתם, דאם כן לא הוי קאמר התם דאי כתב רחמנא דם ושרצים לא הוי אתא טומאת כהנים מיניה משום דהוי לאו שאינו שוה בכל, תיפוק ליה בלאו הכי, דאיך הוי אתא מינהו שמוזהר עליו כהן אחר, דהא לא דמיא לגמרי לשרצים ודם, דהתם כל ישראל מוזהרים עליו, וכאן לא מוזהר עליו רק כהן אחר:

ונראה כי הטור סובר דכל הך סוגיא אתא כרבי אליעזר, דקאמר התם (יבמות ריש קיד.) אלמא קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, ומשמע דאין שום איסור שאחר מוזהר עליו, דאי הוי סובר רבי אליעזר דוקא גבי שבת אמרינן שאין בית דין מוזהרין על הקטן, ולא בכל האיסורים, לא הוי ליה למנקט רק איסור דקאי ביה, דהיינו שבת, לא איסור נבילות דלא קאי ביה, אלא רוצה לומר בכל איסורין בעולם אין בית דין מצווין להפרישו, ומקשה שם מדם ושרצים וטומאה שפיר. אבל לרבי יוחנן דמספקא ליה, לא קשה מידי, דרבי יוחנן ספוקא מספקא ליה אם ילפינן מן דם ושרצים וטומאה, או לא ילפינן, ושמא דוקא גלי בשרצים ודם וטומאה, ובמקום אחר – לא, או שנאמר דאין חילוק, וילפינן מיניהו להזהיר גדולים על הקטנים בכל מקום. וסבר בעל הטורים, כיון דרבי יוחנן מספקא ליה בשאר האיסורים, ורבי אליעזר פשיטא ליה, אין מוציא ספיקא דרבי יוחנן מפשיטתיה דרבי אליעזר, ויש להתיר בשאר האיסורים. אבל בטומאה דפשיטא ליה לרבי יוחנן גם כן דאסור, קיימא לן כוותיה, ולא כרבי אליעזר, והגדולים מוזהרים על הקטנים. ובריייתא כפשטיה 'להזהיר הגדולים' היינו הכהנים, דקרא כתיב גביה כהנים. וכל הך צריכתא דעביד בגמרא הוא לרבי אליעזר, דמוקי ליה לקרא שלא יטמאו הקטנים ביד, וכל האיסורים הם שוים בזה. ולפי זה הא דכתיב גבי טומאה 'להזהיר גדולים על הקטנים' – לאו בכהן איירי, אלא אף ישראל אסור לו לטמאות כהן קטן, ואהא עביד צריכותא. אבל לרבי יוחנן לא הוי הכי, ובזה מיושבין דברי הטור:

אך קשיא, דמנא ליה לתלמודא לדייק מרבי אליעזר דסבירא ליה בכל האיסורין קטן

(שאוכל נבילות) [שעובר] אין בית דין מצווין להפרישו, דקאמר 'אלמא קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו', דלמא לא בכל איסור סבר ליה רבי אליעזר כן, כדסבירא ליה רבי יוחנן גם כן דחילוק בין שאר איסורין ובין טומאה ובין שרצים. לפיכך דבריו צריכין עיון וישוב:

ושם (יבמות קיד ע"ב) עביד צריכתא; דאי כתב שרצים, משום דאסורם במשהו, אבל דם עד דאיכא רביעית דם אימא לא, קא משמע לן. ואי אשמועינן דם, דאיכא כרת (לעיל יז, יד), אבל שרצים לא, קא משמע לן. ואי אשמועינן הנהו תרתי, משום דהוי איסור שוה בכל, אבל טומאה לא, קא משמע לן. ואי אשמועינן טומאה, הוי אמינא כהנים שאני, דריבה להם מצות יתירות, אבל דם ושרצים לא, קא משמע לן. והקשה הרא"ם, דלכתוב טומאה וחד מהנך, דהשתא נילף במה הצד שפיר, דליכא למפרך מידי, ואין זה קשיא, דכיון דכהנים שאני דריבה להם המצות, אם כן אין זה הצד השוה, דצריך לומר הצד [השוה] שבהן, ואין לעשות צד השוה כהנים עם שאר איסורים, דכיון דכהנים רבה להן מצות יתירות, ואין זה דומה כלל, ואינו צד השוה, ופשוט הוא פירוש זה:

בני אהרן יכול חללים וכו'. יש לפרש דהכי פירושו; "בני אהרן" יכול חללים, תלמוד לומר "הכהנים", דמשמע שראוי לכהונה, אבל חלל אין ראוי לכהונה. ומפני שהוקשה לו אם "הכהנים" אתא למעט חללים, הוי ליה למכתב 'בני אהרן הכהנים', כיון ד"הכהנים" אתא לאורויי על "בני אהרן", שלא תאמר כל בני אהרן אף חללים, הוי ליה למכתב 'בני אהרן הכהנים', לא "הכהנים בני אהרן", וכן כתיב בפרשת ויקרא (ר' לעיל א, ה) "וזרקו בני אהרן הכהנים", ומתרץ "בני אהרן" 'אף בעלי מומין במשמע', ואילו כתיב 'בני אהרן הכהנים' הוי אתא "הכהנים" לאפוקי אף בעלי מומין, אבל השתא דכתיב "הכהנים בני אהרן" לא מפיק "הכהנים" "בני אהרן" ממשמעתיה. ואיפכא ליכא למימר, למעט בעלי מומים ולרבות חללים, דהא בעל מום אוכל בקדשים (זבחים קא ע"ב), ולא החלל:

והשתא מקשה, דלעולם יכתוב 'בני אהרן הכהנים', ואם אמרת ד"הכהנים" הוי אתא לאפוקי "בני אהרן" דאין בעלי מומין במשמע, אם כן לא לכתוב "בני אהרן" כלל, ולכתוב "הכהנים", והוי משמע כהנים דוקא שראוים לעבודה, ולא בעלי מומין, ואם כן "בני אהרן" בודאי אתא לרבות בעלי מומין אפילו אם כתב 'בני אהרן הכהנים', והדרא קושיין לדוכתיה, ומתרץ "בני אהרן" 'ולא בנות אהרן', דעיקר קרא אתא למעט בנות אהרן. והשתא אם כתב 'בני אהרן הכהנים' הוי ממעט אפילו בעלי מומים, ולא קשיא דלא לכתוב "בני אהרן", שהרי אתא למעט בנות אהרן. והשתא אתא שפיר דכתיב בפרשת ויקרא (ר' לעיל א, ה) "וזרקו בני אהרן הכהנים", ופירש שם רש"י 'יכול חללים, תלמוד

לומר "הכהנים"'. והשתא נמי נימא (שם) "בני אהרן" 'אף בעלי מומין במשמע' כדאמר הכא, ודבר זה לא יתכן, אלא על כרחך דלעיל "הכהנים" אתא למעט הכל, בין בעלי מומין ובין חללים, והא דכתיב (שם) "בני אהרן" אתא למעט בנות אהרן. אבל הכא כתיב "הכהנים בני אהרן", אמרינן "בני אהרן" אף בעלי מומין במשמע:

אך קשה, דבתורת כהנים בפרשת ויקרא (שם) אמרינן נמי "בני אהרן" יכול חללים, תלמוד לומר "הכהנים", אוציא אני את חללים ולא אוציא את בעלי מומים, תלמוד לומר "בני אהרן", מה אהרן כשר אף בני אהרן כשרים. ואם כן משמע דבלא "הכהנים" ממעטינן בעלי מומים מן "בני אהרן", ולפי זה משמע מן "הכהנים" ממעטינן בעלי מומים. ועוד, דבתורת כהנים (שם) קאמר "בני אהרן" ממעט בעלי מומים, ולפירוש רש"י (כאן) "בני אהרן" מרבה בעלי מומים. ובתורת כהנים בפרשת אמור (כאן) שנו כמו דברי רש"י בכאן, והכי איתא שם; "בני אהרן" אין מטמאין למתים, ולא בנות אהרן, "בני אהרן" – יכול חללים, תלמוד לומר "הכהנים" יצאו חללים. ומנין לרבות בעלי מומים, תלמוד לומר "בני אהרן", עד כאן. והשתא דבריו (של התו"כ) סותרין דבריו דבפרשת ויקרא:

אמנם הפירוש הנכון בכל זה, בודאי כאשר יכתב "בני אהרן הכהנים" אתא "בני אהרן" למעט בעלי מומים, ופירושו מה אהרן אינו בעל מום, אף בניו אינם בעלי מום. טעם הדבר, כיון דהכתוב בא לומר מי יזרוק, ובודאי פירושו אותם שהם בני עבודה וראוים לעבודה, וקאמר "בני אהרן" שהם ראוים לעבודה. וכיון שבני אהרן אתא לארויא על הכהנים שהם ראוים לעבודה, יש לפרשו לגמרי שהם דומיא דאהרן שהיה כשר, שהרי הכתוב בא לארויא במה שכתב "בני אהרן" שיזרקו הראוים לעבודה. אבל במקום שכתב "הכהנים בני אהרן", אם כן כבר כתב לך הראוים לעבודה במה שכתב "הכהנים", אם כן אין לפרש "בני אהרן" שיהיו בניו (שיהיו) תמימים, שלא כתיב זה בקרא, ואדרבא, נדרש לרבות כל אותם שהם "בני אהרן", אפילו בעלי מומין במשמע:

ומפני שרצה רש"י לפרש ד"בני אהרן" אתא 'ולא בנות אהרן', לפיכך הוצרך לומר "בני אהרן" 'אף בעלי מומין במשמע', ולפיכך ליכא למעט מיניה "בני אהרן" ולא בעלי מומים, דודאי "בני אהרן" אף בעלי מומים במשמע. ואף על גב דממעטינן בפרשת ויקרא (לעיל א, ה) "בני אהרן" ולא בעלי מומין, היינו מפני שכתב "בני אהרן הכהנים" כדלעיל, אבל כאן כתיב "הכהנים בני אהרן". וליכא למימר דקרא להכי אתא לרבות בעלי מומים, דלא לכתוב כלל "בני אהרן", דמהיכי תיסק אדעתין למעט בעלי מומים, דהא אדרבה, בפרשת ויקרא (שם) צריך קרא למעט בעלי מומים, אם כן מן "הכהנים" לא משמע מיעוט כלל, ולמה כתב "בני אהרן". והא דיליף בתורת כהנים (כאן) מן "בני אהרן" לרבות בעלי

מומים, לא שצריך לזה, דהא בלאו קרא נמי דמהיכי תיתי למעט, אלא דניחא ליה לאתוי מקרא, דהא "בני אהרן" משמע הכל – אף בעלי מומים, אבל קרא להכי לא צריך, ומתרץ דקרא אתא "בני אהרן" ולא בנות אהרן, והשתא צריך הכל:

אי נמי, דהא דפירש רש"י בכאן "בני אהרן" 'אף בעלי מומים במשמע', דהא "בני אהרן" הם גם כן, ומהיכי תיתי למעוטי, דהא ליכא מיעוט לאפוקי משמעותיה ד"בני אהרן" ולומר דבעלי מומים לא. וכן ממעטינן מן "בני אהרן" 'ולא בנות אהרן'. ואין לומר דלמא קרא אתא לרבות כהנים בעלי מומין, ומנא לן דדרשינן דקרא אתא למעט בנות אהרן, דזה אינו, דלכך פירש רש"י "בני אהרן" 'אף בעלי מומים במשמע', כלומר דמגוף המקרא משמע כך – "בני אהרן" כל שהוא בני אהרן, אף על גב שהוא בעל מום. ולכך אין לך לומר דאתא לרבוי, ולא משתמע מיניה בנות אהרן. בשלמא אי הוי "בני אהרן" רבוי, תוכל לומר משום רבוי כתב "בני אהרן", ולא תשמע מיניה מעוט 'ולא בנות אהרן'. אבל לא משום רבוי ילפינן בעלי מומין, רק ד"בני אהרן" משמע אף בעלי מומין. והשתא נוכל ללמוד גם כן שפיר 'לא בנות אהרן', דהא "בני אהרן" כתיב, ולא בנות אהרן:

ואף על גב דבכל התורה כולה נאמר "דבר אל בני ישראל", ואין חילוק בין איש לאשה בכל עונשין שבתורה, מדרב יהודה אמר רב "איש או אשה" (במדבר ה, ו) השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (ב"ק טו.), הכא שאני, דודאי היכי שנוכל למילף כל אשה הוי שפיר, אבל לומר 'השוה כהנת לכהן' זה אינו, דלא אמרינן אלא במקום שכל איש שייך במצות, אמרינן 'השוה אשה לאיש', אבל מצוה דלא שייך רק בכהנים, בהא לא נאמר 'השוה כהנת לכהן', דאדרבא, כיון דיש חילוק בין איש לאיש – בין כהן לישראל, הכי נמי יש חילוק בין איש לאשה, ודבר [זה] ברור. ולפיכך מלשון "בני אהרן" הכתוב מפקינן 'בני אהרן ולא בנות אהרן'. והוצרך הכתוב לרבות בעלי מומים, דהוה אמינא כיון שפסול לעבודה (פסוק יז) אין נפקא מיניה בטומאתו:

ואם תאמר, אם כן לא לכתוב "בני אהרן", כיון דכתיב "הכהנים" מנא לן לרבות נשים, דהא "הכהנים" כתיב, דאין זה קשיא, דכמו שיקרא הזכר 'כהן', האשה תקרא 'כהנת', ואין חילוק בזה ביניהם, כי שם התואר של כהונה נופל על שניהם בשוה. ובשביל שכתיב בלשון זכר תאר השם אין להוציא הבנות. אבל "בני" שהוא לשון 'בן', אין זה תאר, רק הוא שם עצם לזכרים, כי הנקיבות יקראו 'בנות', וכאילו כתיב "איש", ובודאי כאשר כתיב "איש" אין לומר שהכתוב מדבר בנקיבה גם כן, כיון שלשון "איש" נופל על הזכר בעצמו. ו'בן' ו'בת' הוא כמו 'איש' ו'אשה', וכאשר יכתוב "בני אהרן" אין לרבות בנות כלל, כמו שלא נוכל לרבות אשה מלשון "איש":

יצא מת מצוה. בתורת כהנים. דאם לא כן "בעמיו" למה לי. והקשה הרא"ם, דלמה לי למכתב להתיר מת מצוה, תיפוק ליה מכהן גדול ונזיר שמטמאים למת מצוה, אף על גב דלקרוביהם אינם מטמאים, כהן [הדיוט] דמותר לטמא לקרובים (פסוקים ב, ג) – אינו דין שמותר לטמא למת מצוה, וכי בשביל שהוא כהן הדיוט יהיה יותר חמור מכהן גדול, וכהן גדול מטמא למת מצוה, כמו שפירש לקמן (רש"י פסוק יא) 'לא בא הכתוב רק להתיר מת מצוה'. ויראה דלא קשיא מידי, דלא כתיב שריותא דמת מצוה, והוה אמינא דקרא ד"לא יטמא" (פסוק יא, במדבר ו, ז) שלא יטמא טומאה בחנם שלא לשם מצוה, אבל להתעסק במת לקוברו, דאיכא מצוה, שרי, ואין אסור רק שלא לשום מצוה, ולכך כתב בכהן הדיוט שכל אשר המת תוך עמיו אסור לטמאות, ואם כן היתר דכהן גדול איירי במת מצוה שאין לו קוברים, אבל יש לו קוברים – אף על גב דמצוה עביד – אסור לטמאות לו:

פסוק ב

אין שאר אלא אשתו. בתורת כהנים. פירוש, אין "שאר" סתם אלא אשתו, אבל בשאר מקום אף על גב דמצאנו גם כן לשון "שאר" בקרובים, דדרך הכתוב לכתוב אצלו "שאר בשרו", דזה משמע על קרובים ממש, וכן "או משאר בשרו יגאלנו". ונראה אלי מה שדרשו כאן 'אין שארו אלא אשתו', אין רוצה לומר שפירוש הכתוב לפי פשוטו "כי אם לשארו" היינו אשתו, דאם כן הוי למכתב 'כי אם לשארו הקרוב אליו ולאמו', מאי "לאמו" בלא וי"ו, אלא פירושו, דלכך כתב כאן "לשארו", דלא הוי למכתב רק 'לאמו ולאביו', ובודאי ידענו דכל אלו – שאר בשר הם, אלא ללמד על "שארו" דהיא אשתו – גם כן מטמא לה, לכך תלה רחמנא בשאר:

פסוק ג

לרבות הארוסה. בפרק הבא על יבמתו (יבמות ס.). דלא תימא "אשר לא היתה לאיש" כתיב, דמשמע לשון הויה, שלא היה לה הויה לאיש, ומשמע אפילו קדושין, לכך כתיב "הקרובה" **לרבות הארוסה**. ואם תאמר, ולא לכתוב "אשר לא היתה לאיש", דהשתא לא צריך למכתב "הקרובה", דמהיכי תיתי למעט ארוסה, דהא בתולה היא, דזה לא קשיא, דאי לאו "אשר לא היתה לאיש" הוה אמינא אפילו מוכת עץ נמי לא יטמא לה, דהא לאו בתולה היא, וכתיב "כי אם לאחותו הבתולה", לכך כתיב "אשר לא היתה לאיש" דהווייתה על [ידי] איש, לאפוקי מוכת עץ שאין הווייתה על ידי איש. ואי כתב 'כי אם לאחותו הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש', הוה אמינא "אשר לא היתה לאיש" על ידי קדושין, אבל אנוסה ומפותה לא, שהרי לא היתה גם כן לאיש, דמשמע שלא נתקדשה,

לכך כתיב "הבתולה" למעט אנוסה ומפותה (יבמות ס.):

ואם תאמר, תינח ד"קרובה" דגבי אחותו בא לרבות ארוסה, אבל "הקרוב אליו" אצל שארו (פסוק ב) למה, כבר למדנו מזה (תו"כ שם) "הקרוב אליו" למעט הארוסה, שלא יטמא לאשתו ארוסה. ואם תאמר, ומאי שנא דגבי אשתו אתא "הקרוב אליו" למעט את ארוסה, ואילו גבי אחותו אתא "הקרובה אליו" לרבות את הארוסה, ואין זה קשיא, ד"שארו" היא אשתו – משמע אפילו ארוסה, ולכך אי לאו "קרובה" הוה אמינא כל שהיא אשתו נקרא "שארו", דמנא לן לומר דנעשה אשתו על ידי נשואין, לכך אתא "הקרובה" לומר לך שקרובה אליו לגמרי. אבל גבי אחותו, מהיכי תיתי ארוסה, דהא "לא היתה לאיש" כתיב, וארוסה נמי היתה לאיש, ולמה לי למכתב "הקרובה אליו", אלא לכך קרא אתא לומר אם היא קרובה בלבד, אף על גב שנתקדשה לאיש אחר, כיון דקרובה היא – יטמא לה:

אשר לא היתה לאיש למשכב. כלומר, השתא דאמרינן 'לרבות הארוסה', אם כן הא דכתיב "אשר לא היתה לאיש" צריך לומר שלא היתה לאיש למשכב, ולא לקדושין כמשמעות לשון "אשר לא היתה לאיש" (כ"ה בראב"ם):

לה יטמא מצוה ליטמא. בתורת כהנים. דאם לא כן, "לה יטמא" למה לי, דהא כבר כתיב (פסוק ב) "כי אם לשארו הקרובה אליו לאמו ולאביו":

פסוק ד

לא יטמא לאשתו הפסולה כו'. אבל בגמרא בפרק האשה רבה (יבמות צ ע"ב) קאמר "כי אם לשארו הקרוב אליו" (פסוק ב), ואמר מר אין שארו אלא אשתו, וכתיב "לה יטמא", וכתיב "לא יטמא בעל בעמיו", אלא יש בעל שמטמא ויש בעל שאינו מטמא, הא כיצד, מטמא לאשתו כשירה, ואינו מטמא לאשתו פסולה. ואם כן מכח קושיות המקראות דייקו, ולא דייקו מלשון "להחלו", ד"להחלו" פירושו כאשר יטמא למת הוא להחלו. מכל מקום דעת רש"י, דכיון דמכח קושיות המקראות אנו צריכין לפרש המקרא ד"לא יטמא בעל בעמיו" איירי באשתו פסולה, מעתה יש לנו לפרש המקרא "לא יטמא בעל בעמיו" לאשתו שהיא "להחלו", דהיינו אשתו פסולה. אבל בודאי אי לאו קושיות המקראות לא היינו מפרשים המקרא ד"לא יטמא בעל בעמיו להחלו" לאשתו פסולה שהיא להחלו, אלא היינו מפרשים "לא יטמא להחלו" שהטומאה חלול היא לו:

ובתורת כהנים מפרש, כל הני קראי "לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו" למה לי, דלכתוב "לאביו" ונלמד לאמו ממנו, או איפכא, וקאמר התם אי כתב "לאמו", הוה אמינא לאמו יטמא משום שהיא ודאית, אבל אביו אין ידוע שהוא אביו רק משום חזקה,

הוה אמינא לא יטמא, קא משמע לן דיטמא. ואי כתב "לאביו", הוה אמינא מה אביו שאינו מתחלל, אף אמו שאינה מתחללת, אמו שנתחללה מניין, תלמוד לומר "לאמו". וקאמר עוד שם, דלא לכתוב "לאביו ולאמו", וליתי מקל וחומר מ"בנו ומבתו", דמה בנו ובתו שאינו חייב בכבודם מטמא להם, אביו ואמו שחייב בכבודם (שמות כ, יב) לא כל שכן דמטמא להם, וקאמר שאם כן הוה אמינא אפילו לבנו ולבתו נפלים, תלמוד לומר "לאביו ולאמו", מה אביו ואמו בני קיימא, אף בנו ובתו בני קיימא. וקאמר לכתוב "בנו" ולא לכתוב "בתו", או איפכא, ומתרץ אי כתב "בנו", הוה אמינא דוקא בנו, דחייב לפדותו ולמולו וללמדו (קדושין כט.), אבל בתו לא, קא משמע לן. ואי כתב "בתו", הוה אמינא דוקא בתו שזכאי במעשה ידיה ובהפרת נדריה (כתובות מו ע"ב), אבל בנו לא, קא משמע לן:

וקאמר, דלכתוב "אחיו ואחותו" ולא לכתוב "בנו ובתו", ונילף מקל וחומר, מה אחיו ואחותו דלא חייב בהן במצוות מטמא להם, בנו ובתו שחייב בהן במצוות לא כל שכן, ומתרץ, אם כן הוה אמינא אפילו אחיו ואחותו מאמו, תלמוד לומר "בנו ובתו", מה בנו ובתו שהוא יורשן (ב"ב קטו.) אף אחיו ואחותו שהא יורשן, אבל אחיו ואחותו מאמו אינם יורשן (ב"ב קי ע"ב) – לא. ומקשה, לכתוב "אחיו" או "אחותו" ולא לכתוב אידך, וקאמר, אי כתב "אחיו", הוה אמינא מה אחיו בין גדול ובין קטן, אפילו אחותו בין גדולה בין קטנה, לכך כתב "ולאחותו הבתולה" קטנה ולא גדולה. ואי כתב "ולאחותו", הוה אמינא מה אחותו קטנה ולא גדולה, אף אחיו קטן ולא גדול, לכך כתיב "לאחיו", בין גדול בין קטן:

פסוק ה

לא יקרחו קרחה על מת וכו'. כדמסיק דיליף ליה מגזירה שוה מישראל, דכתיב "למת" גביה (דברים יד, א). וקשיא, דאדרבא, לחומרא יש ללמוד, דמה בכהן דכתיב "לא יקרחו קרחה" אף שלא על מת, אף בישראל אף שלא על מת. ואין לומר דכיון דכתיב "למת" ליכא למדרש דיהא חייב אף שלא על מת, אם כן היאך נוכל למילף דיהא חייב בישראל על כל הראש מגזירה שוה לכהנים, דכתיב גבייהו "לא יקרחו קרחה בראשם", והלא "בין עיניכם" כתיב (שם), ואיך נדרוש על כל הראש. ואין לומר דשאני "בין עיניכם", דנוכל לומר אף על גב דחייב על כל הראש כבין עיניכם – שפיר כתב "בין עיניכם" ללמוד על "בין עיניכם" דתפילין, דיש להניחם במקום שער, נאמר כאן "ולא תשימו קרחה בין עיניכם", ונאמר (דברים יא, יח) "לטוטפות בין עיניכם", מה גבי קרחה במקום שראוי לקרחה, דהיינו במקום שער, אף "בין עיניכם" דתפילין במקום שער יש להניחם (מנחות

לז ע"ב), אבל על מת, אם נאמר דאפילו שלא על מת נמי חייב, אם כן "למת" למה לי. דמכל מקום קשה, דלמה לא נדרש גם כן שלא יהא חייב רק על בין עיניכם, כדכתיב בישראל "בין עיניכם":

ויראה לומר, דודאי יש לנו למילף מה להלן בכהנים חייב על כל הראש, אף כאן בישראל חייב על כל הראש, דעל כרחך קרא דכתיב כאן גבי כהנים נכתב למילף ישראל מכהנים בגזירה שוה לחייב אותם על כל הראש, דאם לא כן, שלא היה חייב רק על "בין עיניכם", לא לכתוב קרא כלל גבי כהנים, ונלמוד כהנים מישראל, דלא גרע מישראל, ולפיכך על כרחך נלמוד לחייב על כל הראש גבי ישראל. ואין לומר דנילף גם כן לחייב אפילו שלא על מת בגזירה שוה מכהנים, דזה לא יתכן כלל, דכיון דכתיב "למת", אם כן אין ללמוד לחייב אף שלא על מת, דהא "מת" כתיב. ולא דמי ל"בין עיניכם" דכתיב גבי ישראל, דחייב על כל הראש, דעל כרחך צריך לאוקמי לגזירה שוה ללמוד שהתפילין הוא במקום שער, כדלעיל:

ועוד נראה, דודאי לענין לחייבו על כל הראש יש לומר דלחומרא ילפינן ישראל מכהנים, ואף על גב דכתיב "בין עיניכם", בין עיניכם גם כן הוא חלק אחד בראש כמו שאר הראש, ולפיכך ילפינן לחומרא. תדע, דאם לא כתב "בין עיניכם" לא ידענו באיזה מקום לא יקרחו, לפיכך כאשר כתב "ולא תשימו קרחה בין עיניכם" רוצה לומר בראש, שהרי בין העינים חלק אחד בראש. אבל גבי "למת" לא יתכן לחומרא מקשינן, דהא "למת" כתיב, שאדרבא, אם לא כתב "למת" הוי שפיר טפי, ולפיכך "למת" דוקא, ופשוט הוא. והרא"ם אמר על קושיא הנזכרת למעלה שצריכה עיון, ואין אני רואה מקום עיון:

לכך נאמר לא יגלחו. ואיפכא ליכא למימר – דמפני שכתוב כאן "לא יגלחו", אבל במלקט ורהיטני לא, לכך כתב (לעיל יט, כז) "לא תשחית" אף במלקט ורהיטני, ונדרש לחומרא, דזה לא קשיא כדאמרינן למעלה, דאם כן לא לכתוב כלל גבי כהנים, ונילף מישראל דחייבים אף אם לקטו במלקט ורהיטני, ועל כרחך קרא נכתב בכהנים כדי ללמד ישראל מכהנים, שלא יהא חייב רק על גלוח:

[**לחייב על כל שריטה ושריטה**]. ואם תאמר, מנא לן למילף גבי שריטה ישראל מכהנים, שמא כהנים ריבה להם מצות יתירות (יבמות ה.) חייבים על כל שריטה, אבל ישראל דלא ריבה בהם מצות יתירות שמא אין חייבים על כל שריטה, אין זה קשיא, כמו דגבי קרחה איכא גזירה שוה ד"קרחה" "קרחה", אף בשריטה יש גזירה שוה, נאמר שריטה בישראל (לעיל יט, כח), ונאמר שריטה בכהנים, מה כהנים חייבים על כל שריטה ושריטה, אף

בישראל כן. ורש"י סמך על גזירה שוה דכתב למעלה גבי קרחה, ולא הוצרך לכתוב כאן גזירה שוה זה:

פסוק ו

על כרחו יקדישום בית דין על כך. פירוש, דהאי למאי אתא, אי לומר שיהיו קדושים שלא יטמאו למתים, כבר כתיב זה שלא יטמאו למתים (פסוקים א-ד), אלא שבית דין על כרחם יקדישום לכך:

זונה שנבעלת בעילת ישראל האסור לה כגון חייבי כריתות או נתין או ממזר. הרמב"ן (לעיל יט, כט) הקשה על זה, שאין זונה אלא מחייבי כריתות או עבד או גוי שאין להם קדושין, אבל חייבי לאוין, כגון ממזר, אינה זונה ואינו לוקה. וכן התוספות בפרק הבא על יבמתו (יבמות סוף סא.) כתבו פירוש הקונטרס דזונה הוי שנבעלת לפסול, ופירשו התוספות דלא הוי זונה אלא מחייבי כריתות. ובפרק החולץ (יבמות מד ע"ב) גבי הכל מודים הבא על חייבי כריתות הולד פגום, מקל וחומר מאלמנה שאינה רק חייבי לאוין, כל שכן כיון שנבעלה לחייבי כרת עשאה זונה, דייקו בתוספות (שם ד"ה עשאה) 'מכאן משמע דסביר לרבי יהושע דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות, דבתפיסות קדושין תליא מילתא, כדמשמע בפרק כל האסורים (תמורה כט ע"ב) '. פירוש, דקאמר התם (שם) אתנן זונה גויה אסור, דכתיב (ר' דברים כג, יט) "תועבה היא", וכתיב התם (ר' לעיל יח, כט) "כי כל התועבות האלו", מה התם עריות שאין בהם קדושין, אף כאן שאין קדושין תופסין בה, ולפיכך אתנן זונה גויה אסור. ומזה משמע דלא הוי שם זנות אלא אם אין קדושין תופסין בה, דאי הוי זונה בכל ביאת איסור, למאי נבעי דלא תפסי קדושין, דמאי ענין קדושין לענין אתנן זונה. אלא עיקר זנות הוי כשאין קדושין תופסין בה, ולכך אתנן זונה גויה אתננה אסור, דלא תפסי בה קדושין (יבמות ריש מה.). ואף על גב דרבא סבירא ליה (תמורה כט ע"ב) דאתנן זונה ישראלית אסור, מכל מקום גם כן הוא מודה דעיקר זונה בדלא תפסי קדושין, אלא דיליף זונה ישראלית מזונה גויה, דזונה גויה אסור אתנן שלה – אף זונה ישראלית כך, ולא בעי זנות בהך ביאה – אם נבעלה פעם אחת למי שאין קדושין תופסין בה, ואף על גב דאחר כך בא עליה מי שקדושין תופסין בה, אתננה אסור. והשתא משמע לדברי הכל שתולה שם זנות באין קדושין תופסין בה:

ועוד מוכח התם בהדיא דשם זונה לא הוי אלא אם אין קדושין תופסין בה, דהתם (תמורה כט ע"ב) פריך אליבא דאביי 'אחד זונה גויה ואחד זונה ישראלית אתנה אסור', ומוקי ליה אביי כדרבי אלעזר, דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה. ומה תירץ, סוף סוף קרא כתיב "תועבה", וילפינן גזירה שוה דבעינן שלא יהא קדושין תופסין בה, ועל כרחך

הכי פירושו, דלא בעינן זונה גויה שאין קדושין תופסין בה אלא בשביל שתהא אותה ביאה לזנות, ורבי אלעזר סבירא ליה פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, ולכך כל ביאה – זנות היא, ואתננה אסור. שמע מינה דאליבא דכולי עלמא לא הוי זונה אלא במידי דלא קדושין תופסין בה. והשתא ראיה ברורה לדברי התוספות:

והרא"ם תמה על ראיית התוספות מפרק כל האסורים, ומשם אדרבה, להיפך ראיה, דהכל מודים דכהן הבא על הזונה דקדושין תופסין בה דחייב, ולא פליגי אביי ורבא אלא לענין אתננה, דלאביי לא הוי אתנן אלא אם כן אין קדושין תופסין בה, ורבא יליף אתנן זונה ישראלית מאתנן זונה דגויה, מה אתנן זונה דגויה הוי אתנן, אף אתנן ישראלית הוי אתנן. אבל הכהן הבא על ישראלית זונה, אף על גב שלא נבעלה אלא למי שקדושין תופסין בה, חייב:

ודבריו תמוהין, שכבר נתבאר ראיית התוספות. ומה שאמר כי ההפך משם ראיה, אין בדבריו ממש, דמי הגיד לו שכהן שבא על בת ישראל שנבעלה לפסול אף אם קדושין תופסין לוקה, דזה אינו אלא אם נבעלה[125] למי שאין קדושין תופסין בה. וכך אמר התם 'זונה ישראלית (לכהן) אתננה מותר, דהא קדושין תופסין בה, וכהן הבא עליה לוקה משום זונה'. והכי פירושו, דאתנן זונה – שבא עליה אדם דתופסין בה קדושין, אתננה מותר, דהא בזאת הביאה תופסין קדושין. אבל כהן לוקה, אף על גב דתופסין, דנבעלה כבר למי שאין קדושין תופסין בה:

אבל שנולדה מפסולי כהונה וכן שנתחללה מן הכהונה וכו'. בפרק יוחסין (קדושין עז.) יליף ליה דלא זרעו בלחוד הוא מחולל, אלא אף היא נעשית חללה על ידי ביאת אחד מן הפסולין לכהונה, דכתיב (פסוק טו) "ולא יחלל", ומשמע זה קדושין שהיה כשר ונתחלל, וזו האשה שהיתה כשירה ונתחללה על ידי ביאת אחד מן הפסולין:

פסוק ח

שאם לא רצה לגרש כו'. דאם לא כן, "וקדשתו" למה לי, אי ללמוד שיהיה קדוש מאשה זונה וחללה, זה כתיב כבר (פסוק ז) "אשה זונה וגו'", אלא ללמוד שאם לא רצה לגרש וכו'. ואף על גב דכבר כתיב (פסוק ו) "קדושים יהיו", ולמדנו מזה שעל כרחו יקדישום בית דין בכך (רש"י שם), הוה אמינא דוקא כופין בדברים, שבית דין יזהירו אותם, אבל לא בשוטים, לכך כתיב קרא "וקדשתו", שאם לא רצה לגרש מלקין אותו ומייסרין אותו עד שיגרש:

קדוש יהיה לך נהוג בו קדושה לפתוח ראשון. דאם לא כן "קדוש יהיה לך" למה לי. ובגמרא בפרק הניזקין (גיטין נט ע"ב) דריש ליה מן "וקדשתו", ונראה כי דעת רש"י אף

על גב דנקט בגמרא "וקדשתו", לא מן "וקדשתו" מפיק, אלא מן "קדוש יהיה לך", ושפיר נקט "וקדשתו", מפני שאם לא כתב "קדוש יהיה לך" הוי אתא "וקדשתו" שיהיה בו נוהג קדושה, רק מפני שכתוב "קדוש יהיה לך" אתא "קדוש יהיה לך" לנהוג בו דבר קדושה, ואתא "וקדשתו" לכוף אותו שיוציא נשים פסולות. ומפני דשם (גיטין נט ע"ב) איירי בלא קרא ד"קדוש יהיה לך", נקט הדרשא מן "וקדשתו", שהוא למוד ראשון:

פסוק ט

כשתתחלל על ידי זנות שהיתה בה זיקת בעל וזנתה או מן הארוסין או מן הנשואין. פירוש 'כשתתחלל', מפני שהוא סובר דהוא מבנין נפעל, ואינו מחלק בין לשון נפעל ובין לשון התפעל, כמו שנתבאר בפרשת חיי שרה (בראשית כד, סה) אצל "ותתכס" 'כמו ותשבר ותקבר' (רש"י שם). ובכמה מקומות הוא זה, מפני שכוונתו לפרש כוונת הענין, שאינו מן הפועלים, אלא מאותם המקבלים הפעולה. והיתה ראויה החי"ת להיות פתוחה, שהוא מן הפעלים הכפולים – שרשו 'חלל':

ומה שאמר 'רבותינו נחלקו', הוא בפרק ד' מיתות (סנהדרין נא ע"ב), כי לדעת רבי עקיבא אייריי בין מן הארוסין ובין מן הנשואין, אבל לא פנויה. דיליף ליה בגזירה שוה, נאמר כאן "את אביה היא מחללת", ונאמר להלן (דברים כב, כא) "והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה", מה להלן זנות עם זיקת בעל, אף כאן זנות עם זיקת בעל. אי מה להלן ארוסה והיא נערה, אף כאן נערה והיא ארוסה, תלמוד לומר "ובת", דהוי מצי למכתב 'בת', מאי "ובת", לרבות נשואין. ורבי ישמעאל סבירא ליה הכל היה בכלל "ואיש כי ינאף את אשת רעהו" (לעיל כ, י) לידון בחנק, יצאתה בת ישראל לידון בסקילה, ובת כהן בשריפה, מה כשהוציא בת ישראל להיות נידון בסקילה – ארוסה, אף כשיצאתה בת כהן להיות נדון בשריפה – ארוסה ולא נשואה:

פסוק י

לא יגדל פרע על אבל כו'. כדתניא בתורת כהנים 'רבי מאיר אמר "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום" על מתו, כדרך שבני אדם עושים', עד כאן. ונראה לי דדייק מדכתיב "את ראשו לא יפרע", והקדים הפעול, והוי למכתב 'לא יפרע את ראשו' להקדים הפועל, אלא רוצה לומר בני אדם פורעים את ראשיהם, וזה – "את ראשו לא יפרע", כאילו קאי על בני אדם אחרים שמגדלים פרע על אבל, ואמר על זה "את ראשו לא יפרע". והרמב"ן פירש, כי מה שכתוב אחר זה (פסוק יא) "ועל כל נפשות מת לא יבא", נמשך גם כן אל "ראשו לא יפרע", כאילו כתיב 'את ראשו לא יפרע על כל נפשות מת', ונמשך לאחריו גם כן "ועל כל נפשות מת לא יבא":

פסוק יא

באוהל המת. דלשון "יבא" לא שייך אלא על ביאת מקום, ואין בביאת מקום טומאה אלא אם יבא באהל המת. ואם תאמר, אם כן מנא ליה לאסור נגיעה בלא אוהל, פירשו בתורת כהנים דכתיב אחריו "לאביו ואמו לא יטמא", אף בלא אהל, רק בנגיעה בלבד. אין לי אלא כהן גדול מוזהר ב"לא יבא" ו"בלא יטמא", כהן הדיוט מנין, תלמוד לומר "לא יטמא" "לא יטמא" (פסוק א) לגזירה שוה, מה כהן גדול ב"לא יטמא" וב"לא יבא", אף כהן הדיוט ב"לא יטמא" וב"לא יבא":

נפשות מת להביא רביעית דם מן המת. דאם לא כן, "נפשות" למה לי. ואף על גב ד"נפשות מת" משמע תרתי, סבירא להו לרבנן דיש אם למסורת, ו'נפשת' כתיב (סנהדרין ד.). ורבי עקיבא יליף ליה (שם) מניין רביעית מן שני בני אדם מטמאים באהל, דכתיב "נפשות מת", אף על גב דאין רביעית ממת אחד. והקשו בתוספות (חולין עב. ד"ה שתי) למה לי קרא, תיפוק ליה מדכתיב (במדבר יט, יג) "הנוגע במת בנפש האדם", ודרשו רז"ל (חולין עב.) "בנפש" להביא רביעית דם מן המת, שנפשו של אדם תלויה ברביעית דם. והרא"ם אמר דלא קשה מידי, דחד לטומאת אהל, וחד לטומאת מגע, דכתיב (כאן) "לא יבא", דפירושו באהל. ולא נראה לי תירוץ זה, חד – דהא איתקיש טומאת מגע לטומאת אהל, דכתיב "לא יבא ולאביו ולאמו לא יטמא", דמהאי קרא מפקינן מגע, ואם כן איתקיש להדדי. ועוד קל וחומר, מה עצם כשעורה שאינו מטמא באהל – מטמא במגע (אהלות פ"ב מ"ג), רביעית דמטמא באהל אינו דין שיהא מטמא במגע. אבל לי נראה דלא קשיא מידי, דכאן אשמועינן דהכהן מוזהר עליה, דלא נוכל למילף מהא דכתיב "הנוגע במת בנפש אדם", דשם לא אמר רק שמטמא. ומכאן לא נוכל למילף שמטמא טומאת שבעה, וחייב על טומאתו על ביאת מקדש:

לא בא אלא להתיר לו מת מצוה. דלגופיה לא צריך קרא לאסור קרובים, דהא כתיב "ועל כל נפשות מת לא יבא", על כרחך בקרובים איירי, דאי ברחוקים – אם כהן הדיוט מוזהר עליו (פסוק א), כל שכן כהן גדול, אם כן בקרובים איירי, וכיון דאיירי בקרובים "לאביו ולאמו" למה לי, אלא לאביו ולאמו לא יטמא, אבל למת מצוה יטמא (נזיר מז ע"ב). והקשה הרא"ם, דהא "על כל נפשות מת" אי אפשר לדבר בקרובים, דהא "נפשות מת" אתי לרביעית דם מן המת, ולא יתכן לומר – השתא דאיירי ברביעית דם מן (הקרובים) [המת] – דלרביעית דם קרובים אינו מטמא. ולא הקשה כלום, דעל כרחך הא דכתיב "מת" הוא מת ממש, ו"נפשות" מרבה לך רביעית מן המת. והשתא שפיר קאמר דהאי "מת" הוא קרובים, דאי רחוקים – מה כהן הדיוט אסור לטמאות לו, כהן גדול לא כל

שכן. ואם כן אפילו אי לא כתב רק 'בנפש' הוי מוקמינן ברביעית דם, דאי למת גמור – קל וחומר מכהן הדיוט, אלא ב"מת" איירי בקרובים, ו"נפשות" מרבה לך רביעית דם:
ואם תאמר, מנין רביעית דם שאסור בכהן הדיוט, דשמא דוקא כהן גדול מוזהר עליו, ויש לומר, כיון ד"נפש" דכתיב בכהן גדול הוא רביעית דם, "לנפש" דכתיב בכהן הדיוט (פסוק א) הוא רביעית דם גם כן. ואין להקשות הרי קרא ד"לאביו ולאמו לא יטמא" לא מיותר, דהרי צריך קרא לחייבו אף על נגיעה בלא אהל, דכתיב "לא יטמא", דאין זה קשיא, דהוי מצי למכתב 'על כל נפשות מת לא יבא ולא יטמא'. ובגמרא פרק כהן גדול (נזיר ריש מח.) קאמר "לאמו" למה לי, ומתרץ קרא לאפנויי, כתיב הכא "ולאמו", וכתיב גבי נזיר (במדבר ו, ז) "ולאמו", מה התם במיתה הוא דאינו מטמא להם, דכתיב התם (שם) "לאביו ולאמו לא יטמא להם במותם", ודרשינן הא בנגעים ובזיבתם שלהם מטמא להם, אף כאן דוקא במותם אזהר רחמנא, ולא לנגעים ולזיבתם:
אינו הולך אחר המטה. כרבי יהודה בפרק ב' דסנהדרין (יח.). ולפי זה הכתוב מחובר למעלה "ועל כל נפשות לא יבא ומן המקדש לא יצא", לצאת אחרי המטה:
ועוד למדו מכאן וכו'. הרמב"ן הקשה על זה, כי שני המדרשים האלו חלוקים, כי אם נאמר שבא להתיר שאם יעבוד שלא יחלל העבודה, ולפירוש ראשון שלא יצא אחר המטה הוי אזהרה, ואם כן איך ילמדו שני דברים דסותרים אהדדי ממקרא זה. ונראה דקרא קאמר לא יצא מן המקדש, כלומר כל דבר שהוא יציאה מן המקדש לא יהיה בו. וכשהוא הולך אחר המטה אחר המת – הוא יציאה מן הקדושה כשהולך אחר המטה, שמא יגע. וגם אם עבודתו היה מחוללת הוא יציאה מן הקדושה. ואין זה שני דברים דסותרים אהדדי, רק ענין אחד. ותרווייהו שמעינן מיניה; דאי להא מילתא שלא ילך אחר המטה, לכתוב 'אחר מת לא יצא'. ואי להא אתא שאינו מחלל העבודה, לכתוב 'ומן העבודה לא יצא'. אלא פירושו שאל יצא מקדושתו בענין המת הזה:
אך לפירוש רש"י "ולא יחלל את מקדש ה'", לא יתכן לפרש על שניהם כאחד, כי לענין שאל יצא אחר המת – פירושו שאל יחלל מקדש ה', שהוא אזהרה לו. ולענין שכהן גדול מקריב אונן – יתפרש לפירוש רש"י שבשביל שיקריב אונן לא יהיה מחלל מקדש ה' אלקים:
לכך נראה שדעת רש"י כי אינו הולך אחר המטה ענין בפני עצמו, והוא אזהרה לכהן גדול שלא יצא אחר המטה. ודרש שכהן גדול מקריב אונן הוא ענין בפני עצמו, ואינו אזהרה, רק שבא להודיע שכהן גדול מקריב אונן. ומפני שלפירוש הראשון לא אתי שפיר "ומן המקדש לא יצא", דהוי למכתב 'ומביתו לא יצא', לכך אמר 'ועוד נדרש', כלומר

שלא דבר זה בלבד דרשו בו, אלא יש בו עוד מדרש. אף על גב דלמדרש שלא יצא אחר המת הוא אזהרה, ולמדרש השני אינו אזהרה, מה בכך, כל אחד הוא דרש בפני עצמו, ולא שייך בזה דסתרי אהדדי:

אבל לא ידעתי מה הכריח רש"י לפרש "ולא יחלל את מקדש אלקיו" שאין מחלל בזה העבודה, דשפיר מצינו לפרש "ומן המקדש לא יצא" – ויחלל מקדש אלקיו, ולפיכך אם הולך אחר המטה יוצא מקדושתו, והיה מחלל קדושתו. וכן אם היה צריך לצאת בשעת אנינתו מן העבודה, היה זה יציאה מקדושתו, והיה מחלל בזה קדושתו. והא דדייק (סנהדרין פד.) 'הא אחר שעבד חלל', דאם לא כן, מה בכך אם יצא מן העבודה, דהא אונן מותר בעבודה, אלא שכל אונן מחלל עבודתו, [ו]אם היה צריך כהן גדול לצאת מן העבודה בשביל אנינות היה מחלל קדושתו, כך יראה:

פסוק יד

וחללה שנולדה מפסולי כהונה וכו'. הוצרך לפרש עוד פה, מפני שכאן כתיב "וחללה זונה" בלא וי"ו, ומשמע מילתא חדא "וחללה" שהיא "זונה", כדכתיב (פסוק ט) "כי תחל לזנות", כשתתחלל על ידי זנות (רש"י שם), כך משמע 'חללה זונה', לכך הוצרך לומר שאין הדבר כן, אלא "חללה" היא שנולדה מפסולי כהונה, כמו גבי כהן הדיוט. ומה שכאן הקדים חללה קודם זונה, וסמך אותה אל "אלמנה וגרושה", לומר דהך "חללה" רוצה לומר שנולדה מפסולי כהונה, דהיינו שנולדה מאלמנה לכהן גדול וגרושה לכהן הדיוט, ולכך סמך חללה אל אלמנה וגרושה. וכך איתא בהדיא בפרק עשרה יוחסין (קדושין סוף עז ע"ב) למה כתב חללה גבי כהן גדול, וכי מגרע גרע בשביל שהוא כהן גדול, דהא כהן הדיוט נמי אסור בחללה (פסוק ז), ומתרץ לכך כתב חללה בכהן גדול לומר שאין חללה אלא שנולדה מפסולי כהונה. וזונה דכתיב אצל כהן גדול, וכי מגרע גרע מפני שהוא כהן גדול, ומתרץ בתורת כהנים כדי ללמוד גזירה שוה על כהן הדיוט, שאם נשא אחת מן הפסולות שזרעו מהם נעשים חללים; נאמר גבי כהן גדול "זונה", ונאמר גבי כהן הדיוט "זונה" (פסוק ז), מה זונה האמור גבי כהן גדול זרעו מן הפסולות נעשים חללים, דכתיב (פסוק טו) "ולא יחלל זרעו", וילפינן ממנו בסמוך (רש"י שם) שזרעו ממנה חללים, אף בכהן הדיוט זרעו מן הפסולות חללים. וגרושה בכהן גדול, מתרץ בפרק עשרה יוחסין (קדושין סוף עז.) דצריך "וגרושה" גבי כהן גדול ללמוד כמו שחלוקה הגרושה גבי כהן הדיוט, דחייב על גרושה בפני עצמה, וחייב על חללה וזונה בפני עצמה, דהא גבי כהן הדיוט יש לאו בפני עצמו לגרושה, ולזונה ולחללה גם כן לאו בפני עצמן, כך מוזהר על אלמנה בפני עצמה, ועל זונה וחללה בפני עצמם גבי כהן גדול:

פסוק טו

הא אם נשא אחת מן הפסולות זרעו ממנה חלל מדין קדושת כהונה. פירוש, אין "ולא יחלל זרעו" מילתא בפני עצמו, שלא יהיה כהן גדול מחלל זרעו, דבאיזה ענין יחלל זרעו, אלא אדלעיל קאי, שלא ישא מן הפסולות לכהונה, ועליהן אמר "ולא יחלל זרעו", שאם נשא אחת מן הפסולות לכהונה – זרעו חלל מקדושת כהונה. אי נמי, שלא תאמר "ולא יחלל זרעו", פירוש שכהן גדול הנושא נשים פסולות מחלל זרעו, שלא יהיו בניו כהוגן, מאחר שבאיסור נשאם, ולפיכך אמר כי הדיוקא הוא שאם נשא אחת מן הפסולות זרעו חלל מקדושת כהונה, שאינו כהן לגמרי:

פסוק יח

אינו דין שקרב. פירוש, דלמה צריך לומר עוד "כי כל אשר בו מום לא יקרב", הרי כבר כתיב (פסוק יז) "אשר יהיה בו מום לא יקרב", אלא פירושו אינו בדין שיקריב (כ"ה ברא"ם). וכתב זה לומר כי העונש גדול יותר, שהרי לא מחשיב השם יתברך כבשר ודם, שלפני בשר ודם איש כזה אין ראוי להקריב, ולפני מלך מלכי המלכים מקריב. אבל בתורת כהנים דריש אותו כך; "אשר יהיה בו מום", אין לי אלא שלא יהיה בו מום אלא זרע אהרן, אהרן עצמו מניין, תלמוד לומר "אשר יהיה בו מום". אין לי אלא שנולד בלא מום ונעשה בעל מום, נולד במומו מניין, תלמוד לומר "אשר בו מום", עד כאן:

שכוחל שתי עיניו כאחת. כסתם משנה בפרק אלו מומין (בכורות מג ע"ב). אף על גב דבברייתא (שם) איתא זה אליבא דאבא יוסי, וחכמים אמרו לו הפלגת, אף על גב שאין כוחל שתי עיניו כאחת, נראה לפסוק כסתם משנה. אי נמי, דמשנה לאו דוקא קאמר 'הכוחל שתי עיניו כאחד', אלא דמילתא פסיקא נקט, דזה הוא בודאי חרם. וכך הם דברי רש"י שאמר **שכוחל שתי עיניו כאחת**, מלתא פסיקא, ולאו דוקא שתי עיניו כאחת לגמרי:

עינו אחת גדולה ועינו אחת קטנה. הקשה הרא"ם, דהא במתניתין קתני (בכורות מ ע"ב) **עינו אחת גדולה ועינו אחת קטנה**, ולא קתני שרוע, ושרוע מפרש במתניתא (בכורות מ ע"ב) שנשתרבבה יריכו, שמע מינה אין שרוע אלא ברגל. ואין זה קשיא, כי רש"י סבירא ליה דברייתא לא אתא לפרושי כל עניני שרוע, וחד מינייהו נקט, והוא הדין **עינו אחת גדולה ועינו אחת קטנה** דהוי שרוע, ולא מפרש רק מלתא חדא דשרוע. אבל זה יש לתמוה, מנא ליה לרש"י דטעמא דשרוע דאחת מיריכותיו גדולה ואחת קטנה, דילמא מום שלו מפני שהוא מחובר למעלה מן הכסלים, שהרי במשנה (בכורות מ.) שנה 'כסול' שאחת מן הירכות גבוה, ומפרש בגמרא שרגלו אחת על הכסול, ולפי הנראה היינו שרוע

שנשתרבבה יריכו, שרוצה לומר שנשתרבבה למעלה מכסלים שלו. ולפי זה אפילו שתי הרגלים כך הוי מום. ולפי זה אין ענין '**עינו אחת גדולה ועינו אחת קטנה**' לשרוע, רק נקרא שרוע שנשתרבבה חוץ לשעור, ורגלו אחת או שתיהן על הכסל:

פסוק כ

חלזון נחש עינב. פירוש "תבלול" הוא חלזון, והוא תולעת ארוך ודק, ומפרש החלזון הזה נקרא 'נחש'. וענב מום אחר בפני עצמו, ופירוש בערוך שיש בעיניו כמו עינב, והוא מום. אמנם מה שפירש "תבלול" הוא חלזון, הוא לפי תרגום אונקלוס, אבל במשנה לא שנו כן, רק משמע כי "דק" הוא חלזון, וכן בברייתא דתורת כהנים:

ואם תאמר, למה לי שלשה מומין בראות; עור, דק, תבלול, קאמר בגמרא בפרק אלו מומים (בכורות מד.) אי כתב רחמנא עור, דאינו רואה כלל, אבל חסר ראות – לא, כתב רחמנא "דק" שאין זה רק חסרון ראות, אבל רואה קצת. ואי כתב רחמנא "דק", הוה אמינא דוקא חסרון ראות, אבל תבלול, שאין זה רק בלבול ראות, לא, קא משמע לן:

שמלפפתו והולכת עד יום המיתה. פירוש, שמתחבר בו תמיד יותר עד יום המיתה, תרגום של "וחבר" (ר' שמות לו, י) 'ולפף':

וכשהוא סמוך אצל ילפת וכו'. ואם תאמר, ולמה לא כתב גם כן התם (דברים כח, כז) 'גרב וילפת', או הוי למכתב גם כן כאן 'גרב וחרס', ויש לומר, דלקמן איירי לענין פורעניות שמביא על החוטאים, ואם יעשה תשובה – הקב"ה שהוא הכה אותו – מרפא אותו, שלא הכה אותו רק בשביל שיחזור מחטאו. אבל כאן שלא הביא הקב"ה עליו בשביל חטאו, ובא עליו כמנהגו של עולם, ומזלו גרם, בודאי קשה ההסרה, ולא יוסר, שלא בשביל חטא בא, ודבר כזה קשה שיוסר:

פסוק כא

כל אשר בו מום לרבות שאר מומים. דאם לא כן, "כל איש אשר בו מום" למה לי, אלא לרבות שאר מומין. ומה ששמט מן המקרא "איש", מפני שפירש הכתוב שבא לרבות שאר מומים, ואם כן אין זה ענין בפני עצמו, אלא שמרבה שאר מומין, ולא הוי השתא למכתב "כל איש אשר בו מום", שהרי קאי על המקרא שלפניו (פסוקים יח-כ) "כי כל איש אשר בו מום לא יקריב גבן או דק או תבלל בעיניו", ועל זה אמר "כל אשר בו מום", והוא לרבות שאר מומין, אבל בלשון "כל איש אשר בו מום" משמע שהוא מלתא בפני עצמו, כי לשון זה דרך לכתוב בהתחלת הסיפור, ואם היה התחלת הספור אם כן בזה היו נכללים כל המומין, ואם כן למה לי למכתב (ר' פסוק יט) "שבר יד או שבר רגל", אבל השתא דלא הוי מלתא בפני עצמו, רק אדלעיל קאי, וענין אחד, וכתב תחלה קצת

בפרט, ואחר כך אמר "כל אשר בו מום" לרבות שאר מומים, ולפיכך תיבת "איש" אין צריך, כאילו כתיב 'כל אשר בו מום':

כל מאכל קרוי לחם. הוצרך לכתוב שנית '**כל מאכל קרוי לחם**', מפני שהכתוב דלעיל איירי בתמיד, וכאן בשאר קרבנות. וכך יש בהדיא בתורת כהנים. ובודאי גבי תמיד שייך שכל סעודה נקראת על שם הלחם, שהרי מה שהסעודה נקראת על שם הלחם היינו שיש בסעודה גם כן לחם, וכך יש בתמידים מנחות (במדבר כח, ה), שהוא לחם, ונקרא כל הקרבן על שם הלחם. אבל שאר קרבנות, יש הרבה קרבנות שלא היה בהן לחם, והוה אמינא דלא מקרי הסעודה על שם הלחם, לכך פירש דגם כאן נקראת הסעודה על שם הלחם, דכיון דסעודה שיש בה לחם נקרא על שם הלחם, מהשתא כל סעודה בעולם נקרא על שם לחם:

פסוק כב

ואם נאמרו קדשי הקדשים. במסכת זבחים בפרק כל התדיר. והקשה הרא"ם על מה שאמר בקדשי הקדשים שהותרו לזר, הא דאמרינן בפרק טבול יום (זבחים קא ע"ב) משה רבנו ע"ה כהן גדול היה, וחולק בקדשי שמים, שנאמר (לעיל ח, כט) "מאיל המלאים למשה היה למנה", ואם כן לא הותרו לזר, ואין זה קשיא, דמכל מקום שפיר אמרינן דהותר לזרים, היינו למי שאין בניו כהנים. וגם משה לא היה כהן לכל מילי, שהרי לא הותר לו לעבוד אחר שהוקם המשכן, ובדבר הזה זר מקרי, ופשוט הוא:

פסוק כג

ושניהם צריכים לכתוב. דאי כתב "פרוכת", הוה אמינא בעבודת פנים פסול, בעבודת חוץ כשר, לכך כתב "אל המזבח". ואי כתב "מזבח", הוה אמינא דוקא לעבודת מזבח, שהוא כשר לעבודה – פסול, אבל הפרוכת שאינו כשר לעבודת הקרבנות, אלא לזריקת דמים (לעיל ד, ו, יז) כשר, לכך צריך "אל הפרוכת":

שאם עבד עבודתו פסולה. כי "מקדשי" הנאמר כאן רצונו לומר העבודה הנקראת "מקדשי", דלא יתחלל בזה המקדש כאשר יעבוד בעל מום:

פסוק כד

להזהיר בית דין. דאם לא כן, מאי ענין "בני ישראל" לכאן, אלא בית דין, שהם בישראל, יזהירו הכהנים שלא יעבדו בעלי מומים (כ"ה ברא"ם):

פרק כב

פסוק ב

יפרשו מן הקדשים בימי טומאתם. ומקרא קצר הוא, כאילו כתיב 'וינזרו מקדשי בני ישראל בטומאתן' (כ"ה ברא"ם). ומה שקיצר ולא כתב בפירוש, מפני שכך פירוש הכתוב "וינזרו מקדשי בני ישראל" במקום שראוי לפרוש, ומפרש אחריו מתי ראוי לפרש "אמור אליהם לדורותיכם וגו' וטמאתו עליו" (פסוק ג):

סרס המקרא ודרשהו. דאם לא כן, לא יהיה חבור אל "אשר הם מקדישים לי". ומה שהקשה הרמב"ן דכך פירושו, ולא יחלו בהן שם קדשי, ואשר הם מקדישים לי אהרן ובניו – לא יחללו, ואין צריך לסרס, כך הם דבריו, ואין נראה לי כלל, דאין זה חבור, כי "ולא יחללו שם קדשי" הוא דבר נמשך מן החלול, כאשר יחלו הקדשים נמשך מזה חלול השם, ואשר הם עצמם מקדישים לא יחללו – זהו שמחללים הקדשים עצמם, ולא יתחבר "ולא יחללו שם קדשי" עם 'ולא יחללו אשר מקדישים לי', שאין זה כזה:

פסוק ג

למדוהו רז"ל בגזירה שוה. ד"אל הקדש לא תגע" (ר' לעיל יב, ד) היא אזהרה לאוכל, שלמדו רז"ל בהיקש בפרק הערל (יבמות עה.) דהוא אזהרה לאוכל, דהקיש הכתוב "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא" (לעיל יב, יד), מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה, דחייב כרת על ביאת מקדש, דכתיב (ר' במדבר יט, כ) "את מקדש ה' טמא ונכרתה", אף "בכל קודש לא תגע" אזהרה לאוכל שיש באוכל כרת, לאפוקי נוגע אין בו כרת. וטעות סופרים הוא מה שכתוב בספרים '**ולמדוהו רז"ל בגזירה שוה**', וצריך להיות שלמדו רז"ל בהיקש, דהקיש הכתוב "בכל קודש לא תגע" אל "ואל המקדש לא תבא" (כ"ה ברא"ם):

ואם על הנגיעה חייב וכו'. וקשה, מאי ראיה היא זאת, דשמא אף על גב דחייב על אנגיעה הוצרך לחייב על האכילה, דהוה אמינא דוקא אם נגע בו, דאז מטמא את הבשר, חייב, אבל אוכל – אם תחב חבירו קדשים לבית הבליעה אין מטמא אותם, דטומאת בית הסתרים היא אליבא דרבא (נידה מב ע"ב), כדלעיל בסוף שמיני (גו"א פי"א אות לז), דהא נבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה כלל, כיון דטומאת בית הסתרים היא (נידה שם). ומה שנבילת עוף טהור מטמא בבית הבליעה (רש"י פסוק ח), גזירת הכתוב הוא (נידה שם), אם כן בודאי שנא ושנא אכילה מן מגע. ועוד, אי לא כתב רק נגיעה, לא נוכל ללמוד רק לקדשים טהורים, דבקדשים טמאים לא שייך נגיעה, דכבר נגעם הטמא ונטמאו, ובהדיא בפרק השוחט והמעלה במסכת זבחים (קח.) (דטהור) [דטמא] שאכל את הטמא שחייב אליבא דכולי עלמא, והשתא איך נוכל למילף זה מן נוגע:

והא דפריך התם בפרק השוחט והמעלה (זבחים קח.) אהא דאמרו חכמים לרבי יוסי (זבחים קו.) אף (טהור) [טמא] שאוכל את הטהור כשנגע בו טמאו, ומקשה בגמרא – שפיר קאמרי רבנן, אף על גב דמצינו (טהור) [טמא] שאוכל את הטהור דלא טמאו, כגון שתחב לו חבירו לבית הבליעה, דבית הסתרים מקרי, ויש לומר דפריך אליבא דאביי דסבירא ליה (נידה מב ע"ב) דבית הבליעה לא נקרא מגע בית הסתרים, והשתא שפיר פריך:

ומה שאמרו בספרי 'וכי יש נוגע חייב', כך פירושו, וכי יש נוגע חייב, פירוש, שהרי פתח הכתוב בקריבה "אשר יקרב מזרעכם אל הקדשים ונכרתה", וסיים באכילה "איש מזרע אהרן לא יאכל בקדשים וגומר" (ר' פסוק ד), ואם קריבה היא נגיעה ממש, למה לא כתב בפסוק השני – שמספר כל הטומאות ומזהיר על הקדשים – גם כן נגיעה כמו שפתח, אלא זו היא קריבה זו היא אכילה, ופשוט הוא:

ואם תאמר שלש כריתות למה כו'. פירוש, אחר שכרת דהכי אכילה, אם כן כרת למה לי, הרי כבר כתב כרת על האכילה (לעיל ז, כ-כא) :

במי שטומאתו פורחת הימנו. שכן משמע, דאם לא כן, הוי למכתב 'והוא טמא', אלא "וטומאתו עליו" שהטומאה עדיין עליו, וסופה להסתלק ממנו, וזהו האדם שיש לו טהרה במקוה:

פסוק ד

במי שנטמא במת. לא כל נפש שהוא טמא, ויהיה כולל כל טומאה, דזה לא יתכן, דאחריו כתיב שאר טומאות גם כן:

פסוק ה

כשיעור הראוי לטמא בכעדשה. רצונו לומר, שלא תאמר אפילו בפחות מכשעור נמי מטמא. ובתורת כהנים איתא שם "אשר יטמא לו" 'לרבות השיעורים'. אבל ליכא למימר דהאי "אשר יטמא לו" דכתיב רצונו לומר דוקא ח' שרצים האמורים בפרשת שמיני, לאפוקי אחריני שאינם מטמאים, זה אינו, דודאי כיון דאין שרצים מטמאין רק הני, פשיטא בהני שמנה שרצים איירי קרא (כ"ה ברא"ם):

כשעירו הראוי לטמא וזהו כזית. דאם לא כן, "אשר יטמא לו" למה לי. אבל בתורת כהנים לא דרשו גבי אדם "אשר יטמא לו" לרבות השעורין. ונראה דרש"י מפרש הכתוב למעוטי, כלומר דוקא בשיעור הראוי לטמא, ולא בפחות, ולמדך בזה שיש שיעור לטומאה. והשתא לא קשה למה צריך לכתוב גבי שרץ וגבי אדם, מפני שאין השיעורין שוים, וזהו פשטיה דקרא. אבל בתורת כהנים לא דריש אותו רק לרבוי, שלא תאמר דוקא

שרץ שלם, וכיון דקרא רבי חדא, אין צריך לרבות גבי מת, ולפיכך כל השיעורים ילפינן מדכתיב גבי שרץ "אשר יטמא לו", דכיון דגלי גביה חדא שאין צריך שלם, הוא הדין בכל אחריני אין צריך דבר שלם. ומה שלא דרשו בתורת כהנים למעט פחות משיעור, מפני שדרשו זה בתורת כהנים בפרשת שמיני ממקום אחר (ר' לעיל יא, לא) "אשר יגע בהם", יכול בכולו, תלמוד לומר "וכי יפול מהם" (ר' שם שם לב), אי "מהם" יכול ממקצתו, תלמוד לומר "בהם", הוי אומר מקצתו שהוא ככולו, וזהו כעדשה, שתחלת בריאת החומט הוא בכעדשה. והרי למדו שיעור ממקום אחר, וקרא דהכא לא אתא למעט, רק לרבות. ובתורת כהנים עוד "בכל שרץ אשר יטמא לו" לרבות נבילה. ורש"י לא הביאו, מפני שהוא מפרש הכתוב למיעוט, ולא לרבות:

פסוק ז

ולא כל קדשים. פירוש, דקדשים לא סגי להו בהערב שמש עד דמביא למחר כפרתו – אם הוא טמא שצריך להביא קרבן, כמו זב וזבה ויולדת אסור לאכול בקדשים עד דמביא קרבן, דכתיב בפרשת תזריע (לעיל יב, ח) "וכפר עליה הכהן וטהרה", מכלל דהיתה טמאה עד הבאת הקרבן שלה (רש"י שם ז), וכאן כתיב "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", אלא דכאן איירי במקצת קדשים, דהוא תרומה דמותר בהערב שמש, אבל קדשים – עד שיביא קרבן (יבמות עד ע"ב). ואיפכא ליכא למימר – דתרומה לא יאכל עד שמביא קרבן כפרתו, וקדשים יאכל בהערב שמש, דזה אינו, דכתיב "וכפר עליה הכהן וטהרה", מכלל דעד השתא – היינו עד הבאת הקרבן – טמא מקרי, וכתיב (לעיל ז, יט) "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל וגומר", בפרק הערל (יבמות עד ע"ב) כך מפורש: ואף על גב דהשתא תרי קראי בתרומה; חדא, קרא דלעיל (ר' יב, ד) "בכל קדש לא תגע עד מלאת ימי טהרה", והכא כתיב "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", הרי אמרו שם (יבמות ריש עה.) 'שלשה קראי בתרומה'; הנך תרתי, ועוד קרא שלפני זה (פסוק ד) "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר", ומתרץ התם, אי כתב "אשר יטהר", לא הוי ידעינן במאי היא טהרתו, אם בטבילה או בהערב שמש, כתב "ובא השמש וטהר". ואי כתב "ובא השמש וטהר", הוה אמינא היכי דלאו בר כפרה הוא, אבל היכי דהוא בר כפרה צריך לאתויי קרבן ואחר כך יהיה מותר בתרומה, כתיב קרא דלעיל "עד מלאת ימי טהרה", דאף בזה לא צריך להמתין עד שיביא קרבן טהרתו:

פסוק ח

שאם אכל נבלת עוף טהור כו'. דוקא נבילת עוף טהור, ולא נבילת בהמה, שכן דרשו (תו"כ כאן) מדכתוב "לא יאכל לטמאה בה", מי שאין לו טומאה רק זאת, דהיינו בבית

הבליעה, והיינו נבילת עוף טהור, דהא נבילת בהמה יש לה טומאת מגע ומשא (לעיל יא, לט-מ). ולפיכך אמר כאן 'שאין לה טומאת מגע ומשא', כלומר קרא איירי בנבילת עוף טהור, דהא כתיב "לא יאכל לטמאה בה", משמע שאין לה טומאה רק בבית הבליעה, ואין לה טומאת מגע ומשא, לאפוקי נבילת בהמה יש לה טומאת מגע ומשא. אבל מהא ליכא להוכיח דאיירי בנבילת עוף טהור, שהרי נבילת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה, דזה לא למדנו רק אחר שידענו דנבילת עוף אינו מטמא במשא, דאם לא כן מנא לן שאין הכתוב מדבר בבהמה, דלמא קרא איירי בבהמה, אלא מפני שכתוב "לטמאה בה", כלומר טומאה זאת דוקא יש בה, ולא טומאה אחרת, ואילו בנבילה יש טומאה אחרת. אבל בעוף, כיון שנוכל לומר שאין בה אלא טומאה זאת, דהיינו בית הבליעה, מוקמינן קרא בנבילת עוף (טמא) [טהור]:

פסוק ט

ושמרו משמרתי מלאכול תרומה בטומאת הגוף. אף על גב דאזהר רחמנא כבר (פסוק ד), בא הכתוב להזהיר בית דין על כך, שיזהירו הכהנים מלאכול תרומה בטומאת הגוף: **ומתו בו למדנו שהוא מיתה בידי שמים**. והקשה הרא"ם, דמנא ליה לומר שהוא מיתה בידי שמים, דאימא שהוא מיתה בידי אדם, דאין לומר דהוי למכתב 'יומת', ומדכתיב "ומת[ו]" הוא מיתה בידי שמים, דהא כתיב (דברים יח, כ) "ומת הנביא ההוא", ובפרק הנחנקין (סנהדרין פט.) אמרינן דהוא מיתה בידי אדם:

והרבה תשובות על זה; דכבר בארנו בפרשת במדבר (ד, טו) דכל מקום דכתב "ומתו" בלשון רבים, פשיטא דהוא מיתה בידי שמים, דמיתה בידי אדם – מיתה בפני עצמו לכל אחד ואחד, ולא נאמר בלשון רבים רק מיתה בידי שמים, דהוא מיתה כללית, [ד]אם עברו עשרה בפעם אחד – מיתה אחת לכולם, שייך לשון רבים. ולפיכך "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו" (במדבר ד, כ) הוא גם כן מיתה בידי שמים (רש"י שם, טו), עיין בפרשת במדבר. ולכך בכל מקום נאמרה מיתה בידי שמים בלשון רבים:

ועוד, דכאן בודאי הוא מיתה בידי שמים ולא מיתה בידי אדם, דכתיב "ומתו בו", משמע באכילה הזאת היא המיתה, וזה לא יתכן במיתה בידי אדם, דאין עצם המיתה היא באכילה זאת, רק כשממיתין אותו בבית דין. ולפעמים אף אם עשה העבירה אין כאן מיתה בבית דין, כגון שאין עדים והתראה, או שלא באו עדים לבית דין. אבל בכאן כתיב "ומתו בו", משמע באכילה זאת יש מיתה, ובודאי זהו מיתה בידי שמים, דבאכילה עצמה יש מיתה מיד:

ועוד, מה ראיה מן "ומת הנביא", כי שם מפורש בהדיא דהוא מיתה בידי אדם, כדכתיב

(דברים יח, כב) "לא תגור ממנו". אבל כאן, מנא ליה דלומר דהך מיתה בידי אדם, דלעניין מיתה אין להחמיר אלא אם תמצא מפורש, דכתיב (במדבר לה, כד-כה) "ושפטו העדה והצילו", כי ספק נפשות להקל:

פסוק י

תושבו של כהן. אין לומר שהוא תושב או שכיר כהן, דמפני שהוא תושב אצל אחר או שכיר אצל אחר לא יאכל בתרומה, אלא פירושו תושב או שכיר של כהן, והוה אמינא דכל קנין כספו הוא אוכל בתרומה (פסוק יא), [ו]גם זה קנין כספו הוא, ויאכל בתרומה, קא משמע לן דלא יאכל בתרומה רק מי שגופו קנוי לו, אבל תושב ושכיר זה אין גופו קנוי לו:

ואיזהו שכיר זה הקנוי קנין שנים. וקאמר בגמרא דקדושין (ד.) לכתוב "תושב" דקנוי קנין עולם לא יאכל בתרומה, ומכל שכן קנוי קנין שנים דלא יאכל בתרומה, ומתרץ דאם כן הייתי אומר "תושב" קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם יאכל בתרומה, לכך כתב "שכיר" דהוא קנוי קנין שנים, ולמד על "תושב" שהוא קנוי קנין עולם:

פסוק יא

ועוד למדו ממקרא אחר כו'. יש לומר דתרי קראי צריכי; דאי מן "טהור בביתך" (במדבר יח, יא) משמע דווקא נשואה, שהיא בבית הבעל, אבל ארוסה לא, לכך כתב "קנין כספו" אף ארוסה תאכל, דהא קנין כספו היא. ואי כתב רחמנא "קנין כספו", הוה אמינא דווקא כשקדשה הוא, דהיא קנינו, אבל יבמתו שנשאה, כיון דלא קנין שלו הוא, דהוא קנין אחיו (הוא), ומאחיו באה אצלו, ולאו קנינו הוא, לא תאכל, לכך צריך גם כן "כל טהור בביתך", דהא אשתו היא, וכיון דאשתו היא תאכל בתרומה:

פסוק יב

לאיש זר ללוי ולישראל. לא לממזר, דהוא "זר" לכל ישראל. וכן דרשו בתורת כהנים; אין לי אלא לממזר, ללוי ולישראל מנין, תלמוד לומר "לאיש זר", דהוי למכתב 'כי תהיה לזר', "לאיש" ריבוי הוא, ומרבה אף ללוי ולישראל:

פסוק יג

מן האיש הזר. לא כל אלמנה וגרושה כמשמעות הכתוב, דהא אלמנה וגרושה מן הכהן לא שייך "ושבה אל בית אביה", דהא אצל בעלה גם כן אכלה (רש"י פסוק יא), ולא שייך "ושבה וגומר", ולכך לא קאי על כל אלמנה וגרושה, אלא אלמנה וגרושה **מן האיש הזר**:

וזרע אין לה ממנו. אבל אם היה לה זרע מכהן, אוכלת בתרומה, כיון דאין לה בנים מן הזר. ובתורת כהנים מפרש למה הוצרך למכתב "אלמנה" ו"גרושה", דלכתוב גרושה, אף

על גב דפסולה לכהן הדיוט (לעיל כא, ז), אפילו הכי אם אין לה זרע חוזרת, אלמנה שאין אסורה לכהן הדיוט – כל שכן שהיא חוזרת, ומפרש התם דאי כתב "גרושה", הוה אמינא גרושה דאם אין לה זרע חוזרת, יש לה זרע אינה חוזרת, אבל אלמנה אף על גב דיש לה זרע חוזרת, לכך כתיב "אלמנה":

כל זמן שהזרע קיים. כלומר, הא דכתיב "וזרע אין לה", אין פירושו דאם היה לה זרע – אף על גב דמת הזרע אחר כך – אינה חוזרת שוב לבית אביה, דזה אין סברא לומר, כיון דהבעל מעכבה מלאכול בתרומה (יבמות ריש פז.), והזרע ממנו מעכבה מלאכול בתרומה (שם), מה הבעל כשהוא מת – חוזרת לאביה, אף כשמת הזרע – חוזרת לאביה. ובסוף פרק יש מותרות (יבמות פז ע"ב) יליף ליה מדכתיב "וזרע אין לה", והא אין לה זרע:

פסוק יד

כי יאכל קדש תרומה. מה שאמר 'תרומה', מפני שכל הפרשה דיבר בה, כמו שפירש למעלה (רש"י פסוק י) "וכל זר לא יאכל קדש" 'בתרומה הכתוב מדבר, שכל הענין דיבר בה'. והוא הדין הכא נמי מהאי טעמא צריך לפרש דבתרומה מדבר בהאי קרא ד"כי יאכל קדש". ולא הוצרך רש"י לפרש, שכבר פירש למעלה (שם) למה אמרינן דבתרומה איירי. ובתורת כהנים יליף ליה מגזירה שוה; נאמר כאן "קדש", ונאמר להלן (דברים כו, יג) "בערתי הקדש מן הבית", מה להלן קדשי גבול, דהיינו תרומה ומעשר, אף כאן קדשי הגבול, דהוא תרומה. וניחא ליה לברייתא דתורת כהנים למילף מגזירה שוה, דהוא יותר עדיף. ורש"י דייק דהכתוב מדבר בתרומה, דזה יותר עדיף לפשט למילף במה הכתוב מדבר:

דבר הראוי להיות קדש. דאין לומר דיקנה תרומה ויתן אותה לו, דהוי למכתב 'ונתן לכהן קדש', מאי "הקדש", אלא הכתוב רוצה לומר אותו קודש שאכל יתן לו, ואיך נותן לו אותו דבר שאכל, אלא שנותן דבר שראוי להיות קדש ונעשה קדש במקום התרומה שאוכל, והרי כאילו נתן לו אותו קודש בעצמו, כיון שהוא במקומו. ומשמע דמצי ליתן לו כל דבר שהוא ראוי להיות קודש, אף על גב דאין זה ממון שאכל, וזה אליבא דרבי אליעזר בתורת כהנים, ולא כתנא קמא דרבי אליעזר דצריך ליתן לו אותו מין שאכל. וכן מוכח בפרק בכל מערבין (עירובין כט ע"ב) דאין צריך לשלם לו אותו מין, גבי אכל גרוגרות ושלם תמרים:

פסוק טז

ולא יחל להאכילם לזרים כו'ואונקלוס תרגם אותו במיכלהון בסואבא. פירוש, כי אונקלוס מפני שסובר "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" קאי על הכהנים, דאילו קאי

על ישראל, הוי למכתב 'ולא יחללו את קדשיהם', אלא אכהנים קאי, והרי התרומה מותר לכהנים, לכך תרגם אונקלוס 'במכילהון בסואבה', פירוש, כשיאכלו הכהנים בטומאה. וקשיא לרש"י לפירוש אונקלוס, דקרא לא איירי בטומאה, ושלא לצורך נדחק (האונקלוס), שנוכל לומר דקרא קאמר ש"לא יחללו את קדשי בני ישראל" להאכיל אותם לזרים כו', כך דעת רש"י:

והקשה הרמב"ן, אחר דקאי קרא על כהנים, למה נדחק רבי ישמעאל (המובא ברש"י) לפרש "והשיאו אותם עון אשמה" שיטענו את עצמם, והרי נוכל שפיר לפרש "והשיאו אותם" על ישראל, שהכהנים כשיאכילו הקדשים לישראל, יטעינו את ישראל עון אשמה. ועוד, דלא מצאנו לאו זה בכל התלמוד שיהיה המאכיל קודש לישראל בלאו, אלא הוא אסור כמו שאר אסורים, ועובר ב"לפני עיור לא תתן מכשול" (לעיל יט, יד). וקושיא ראשונה לא קושיא, דאין לפרש "והשיאו אותם" על ישראל, דממה נפשך, אם ישראל מזיד – הרי אין הכהן המאכיל אותו מטעין אותו עון, אלא הוא גורם לעצמו, שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (קדושין מב ע"ב). ואם לא ידע הישראל האוכל, לא שייך בזה "והשיאו אותם עון אשמה", ד"עון" משמע שיעשה עון במזיד, ולא בשוגג משמע:

אבל קושיא שניה קושיא היא בודאי, דלא מצאנו לאו זה בתלמוד. ואומר אני, כי רש"י סבירא ליה דהאי קרא "לא יחללו" איסורו שלא יבזו ויחללו את הקדשים, וכאילו כתב שאל תבזו את הקדשים, שלא תשגיח על קדושתם ליתן אותם לזרים. וכן משמע לשון "לא יחללו", כדאמרינן (אבות פ"ג מי"א) 'המחלל את הקדשים', שפירושו בודאי המחלל אותם והמבזה אותם. וכך פירושו, "ולא יחללו את קדשי בני ישראל", שאל יבזום אותם. ובודאי איכא איסור המחלל הקדשים, דאמרינן (שם) דאין לו חלק עולם הבא. ועיקר איסור זה אינו מה שמאכיל אותם לזרים, רק שמחלל את הקדשים ומבזה אותם. ואין האיסור במה שגרם שישראל עשה האיסור, אלא מפני שהכהן היה מבזה את הקדשים לתת אותם לזר. וכך נראה לי דעת אונקלוס שתרגם 'במיכלהון בסואבא', אף על גב דלא נזכר בכתוב טומאה, אין זה קשיא, דהכתוב לא בא להזהיר על הטומאה, רק שבא להזהיר על שלא יבזו ויחללו התרומה, ולכך כתב "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" סתם, ואונקלוס פירש החלול הזה שלא יאכלו בטומאה, וכתב הכתוב סתם "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" – כאשר יאכלו בטומאה, שזהו חלול. אף על גב שכבר הזהיר על הטומאה (פסוק ב), דבר זה שם אחר, שהוא מחלל התרומה על ידי טומאה, שצוה הקב"ה על הקדשים, כך יש לתרץ לפי שיטת רש"י, והוא נכון:

אך לא ידעתי מי הכריחו לכל זה, דודאי הוקשה לרש"י לישנא ד"ולא יחללו את קדשי

בני ישראל", דהוי למכתב 'ולא יחללו את קדשיהם', ולפיכך הוצרך לפרש "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" על הכהנים קאי. וכי עדיף זה מדכתיב "והשיאו אותם עון אשמה", שפירושו כמו שפירש רבי ישמעאל 'והשיאו את עצמם', אף על גב דכתיב "אותם", הכי נמי איכא למימר "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" קדשי עצמם, רצונו לומר כאילו כתיב 'ולא יחללו את קדשיהם', ולמה הוצרך לפרש דקרא בכהנים איירי. ואי משום זה דישראל כבר כתיב (פסוק י) "וכל זר לא יאכל קדש", הרי נוכל לאוקמי קרא ללאו יתירה, שעובר גם כן בלאו שמחלל הקדשים. ועוד, בתורת כהנים יליף מהאי קרא טובא; "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" על קדשי בני ישראל מוסף קרן וחומש, ולא על קדשי גוים, שאין מוסף קרן וחומש עליהן. ועוד יליף התם, שאין חייבים על תרומה שבטבל, דכתיב "אשר ירימו לה'", ולא על תרומה שבטבל:

פסוק יח

נדבתם הרי (**עלי**) [זו] **נדריהם הרי** (זו) [**עלי**]. בריש חולין (ב.). והחילוק שיש ביניהם, ד'הרי זו' לא מתחייב באחריות, שהרי 'הרי זו' אמר, אבל 'הרי עלי' חייב באחריותו, דלשון 'הרי עלי' משמע שיהיה עליו מוטל להתחייב באחריותו. ואם תאמר, ולמה אמר שנדבה רצונו לומר 'הרי זו', ונדר 'הרי עלי', דילמא איפכא; נדבה 'הרי עלי', ונדר 'הרי זו', ואין זה קשיא, דנדבה משמע שעושה דבר מפני נדיבות לב שבו, ונדיבות לב שבו גורם שהוא מתנדב דבר, לכך האומר 'הרי זו' נקרא נדבה, שהרי מראה שהוא נדיב ומפרישו. אבל האומר 'הרי עלי' אין מראה נדיב לב, שהרי אינו מפריש דבר שאמר שהוא מתנדב, אלא שהוא מקבל עליו להביא קרבן, ואין נדיב לב אלא בהפרשה, לכך יקרא "נדר" ולא "נדבה". ועוד יתבאר בסמוך (אות ל):

פסוק יט

הביאו דבר הראוי לרצות אתכם. אבל אין פירושו לרצון שלכם, אלא דבר שהוא ראוי לרצות האדם אל בוראו:

פסוק כב

עורת שם דבר של מום עורון בלשון נקיבה. שאין "עורת" שם תואר לבהמה, שאם כן הוי למכתב גם כן 'או שבורה' בלשון נקיבה, ומאחר ד"שבור" הוא שם התואר בלשון זכר, לא יתכן לפרש "עורת" שם התואר בלשון נקיבה, ולכך צריך לפרש שהוא שם דבר של מום עורון בלשון נקיבה. ונראה טעם הדבר שכתב "עורת" שם דבר, מה שלא כתב "שבור או חרוץ", מפני כי השבר הוא בגוף הבהמה, שהיא שבורה, וכן החרוץ שנסדק שפתו (רש"י כאן), ושייך בזה "שבור או חרוץ". וכל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו

העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב "עורת". וכן "יבלת" וילפת", אין דבר זה בגוף הבהמה, לכך כתב "עורת יבלת ילפת", כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף, אבל "שבור" "חרוץ" כתב בלשון שם התואר, שנעשה מעשה בגוף הבהמה, שעשה שבורה, ושייך בזה יותר שם התואר לבהמה עצמה. אף על גב דכתיב (ר' מלאכי א, יג) "והבאתם את הגזול ואת הפסח ואת העיור", מכל מקום קרא דהכא עושה חילוק ביניהם ללמדך דבר זה. אי נמי, דהתם רוצה לומר שאף עיור שהוא מחוסרת אבר אתם מביאים, וכאן אף על גב שאינה מחוסרת אבר – אסורה:

או שבור לא יהיה. פירוש, הא דכתיב ב"עורת או שבור" אינו שוה בענין אחד לגמרי, כי "עורת" הוא שם דבר, שייך בו 'עורת לא יהיה בו', אבל שבור שהוא שם התואר לבהמה עצמה, שייך בזה '**או שבור לא יהיה**', ולא שייך בזה '**או שבור לא יהיה** בו':

ריס של עין וכו'. דלשון "חרוץ" נמצא בכל מקום על סדק ופגם:

לא תקריבו ג' פעמים. בפרק קמא דתמורה (ו ע"ב), ואתיא זה כתנא קמא דרבי יוסי בר יהודה:

פסוק כג

נדבה תעשה אותו לבדק הבית ולנדר למזבח. ואם תאמר, כיון דלעיל (רש"י פסוק יח) אמרינן דנדבה הוא האומר 'הרי זו', ונדר הוא האומר 'הרי עלי', ושניהם שייכים בין בבדק הבית ובין למזבח, ולמה אמר כי ה"נדבה" הוא לבדק הבית, ו"נדר" הוא למזבח, ויש לומר, דלא קשיא מידי, דהמקדישים על שני פנים; האחד שלבו נודב להקדיש ממון ליתן לגבוה, ומיד כשהפריש הנדבה מתקיים מחשבתו. וזה שייך בבדק הבית ליתן לגבוה. אבל למזבח, עיקר הדבר אינו נעשה עד שיהיה קרב הקרבן. ואף על גב דאפשר להיות נודר גם כן לבדק הבית, כגון שיאמר 'הרי עלי סלע לבדק הבית', מכל מקום סתם לבדק הבית הוא נדבה, מפני שלבדק הבית דרך להתנדב, שהרי אין כוונתו לשום מעשה, רק להפרשת ממון, ואם הוא אומר לבדק הבית 'הרי עלי' הוא דבר יתור, שאין צריך, שהרי לבדק הבית סגי בנדבה להפריש ממון לבדק הבית. ולפיכך שפיר אמר "נדבה תעשה", שפירושו דבר שאין צריך רק נדבת לבו להפריש ממון – תעשה אותו. וכן "נדר" הוא למזבח, כי מפני [ש]למזבח אין דרך להפריש בלבד, שהרי הוא רוצה לעשות הקרבה על המזבח, ודבר זה נקרא "נדר", דלא סגי בהפרשה, דהרי היה כוונתו על הקרבה. ואף על גב דאפשר לומר גבי מזבח 'הרי זו', ולא יהיה חייב באחריות (קנים פ"א מ"א), דבר חסר

הוא למזבח, שהרי כיון שרצה להקריב על המזבח, היה להתחייב עצמו בו עד שיהיה נעשה ההקרבה, ולפיכך מה שאמר "נדבה תעשה" – דבר שדרך להיות נעשה בנדבה, וזהו בדק הבית. "ולנדר לא ירצה" – דבר שדרך להיות נעשה בנדר, וזהו למזבח:

והא דדרשינן בפק קמא [דתמורה] (ריש ז ע"ב) "נדבה תעשה אותו" לבדק הבית, מניין אף לנדר, תלמוד לומר "ולנדר" (לא ירצה). "ולנדר לא ירצה" למזבח, אין לי אלא נדר, נדבה מניין, תלמוד לומר "נדבה ולנדר", משמע דאין חילוק בין נדבה ובין נדר, הכי פירושו, דודאי הכתוב פירושו כמו שאמרנו, "נדבה תעשה אותו" מה שדרך להיות בנדבה, "ולנדר [לא ירצה]" מה שדרך להיות בנדר, אבל מנא לן לפרש כך, שמא קרא כמשמעו "נדבה תעשה ולנדר לא ירצה", ואין חילוק בין קדשי בדק הבית וקדשי מזבח, ולפיכך דריש ליה דקרא כך אמר "נדבה תעשה אותו ולנדר", דשניהם מותרים לבדק הבית, ודרשינן "נדבה ולנדר לא ירצה" למזבח, דשניהם אסורים. ועוד דריש התם (בתו"כ כאן) "לא ירצה", איזה הקדש בא לרצות, הוי אומר זה קדשי מזבח, כמו שהביא רש"י. אבל מכל מקום מה שאמר הכתוב "נדבה תעשה אותו" רצונו לומר לבדק הבית, דסגי ליה בנדבה, "ולנדר לא ירצה" דבר שצריך נדר כדלעיל, וזהו הנכון. ועיין בדברי הרמב"ן, ואשר אמרנו הם עיקרי הדברים כאשר תעיין בזה:

פסוק כד

ובארצכם לא תעשו לסרס שום בהמה. ואין פירושו "לא תעשו" להקריב, דלא שייך הקרבה בארץ:

פסוק כה

גוי שהביא קרבן כו'. ומדברי רש"י משמע דהאי קרא איירי בבעלי מומים, אבל לא בתמימים. ואילו בתורת כהנים לא פירש כך, שהרי שנינו שם; מנין שאין מקבלים שקלים מן הגוי, תלמוד לומר "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם מכל אלה". אין לי אלא תמידים, שהם קרוים 'לחם', שנאמר (במדבר כח, ב) "את קרבני לחמי", שאר קרבנות צבור מניין, תלמוד לומר "מכל אלה":

ונראה לי, כי רש"י מפרש כי בודאי פשט הכתוב רוצה לומר שלא יקריבו מכל אלה שהם בעלי מום לקרבן, והא דיליף בתורת כהנים דאין מקבלים שקלים מן הגויים, היינו מדלא כתיב 'ומיד בני נכר לא תקריבו מכל אלה', ומדכתיב "לחם אלקיכם", הכתוב בא להזהיר שלא יקריבו קרבנות צבור בעלי מומים, כי הגוים, מאחר שאין פסול להם רק מחוסר אבר, מביאים קרבנות בעלי מומין, שאין פסול להם מום, רק מחוסר אבר (רש"י כאן). וכך משמעות הכתוב; "מיד בני נכר לא תקריבו לחם אלקיכם", שהם קרבנות

ציבור, מן בעלי מומים שהם מביאים. ופירושו שיש בזה שני לאוין; האחד, שמקריב קרבנות צבור מן הגוים, אפילו היו תמימים. השני, שהוא מקריב בעלי מומים. ואין לומר דפירוש הכתוב שאם לא היו בעלי מומים אינו אסור, דאם כן הוי למכתב 'ומיד בני נכר לא תקריב כל אלה לחם אלקיכם', מדכתיב "מיד בני נכר לא תקריבו לחם אלקיכם וגו'", משמע אפילו תמימים לא תקריבו, וכל אחד אזהרה בפני עצמו. והשתא דברי רש"י אינם סותרים דברי תורת כהנים. ומפני שנראה דבר רחוק מפשוטו לפרש הכתוב על תמימים, דהא כתיב "מכל אלה", וכתיב אחריו "מום בם משחתם בם", פירש רש"י אותו על בעלי מומים בלבד, דאף לדברי תורת כהנים הכתוב בא לומר שאל יקריבו בעלי מומים מן הגוים:

ומה שדרש בתורת כהנים 'אין לי אלא תמידים שקרוים לחם, שאר קרבנות צבור מנין, תלמוד לומר "מכל אלה", אף על גב ד"מכל אלה" פירש בעלי מומים, הכי קאמר, למה לי "מכל אלה", דאי לארויה שלא לקבל מהם כל בעלי מומים, בלאו הכי למדנו זה, דהא קרא "מיד בני נכר לא תקריבו" קאי על בעלי מומים, דהא אחר זה "מום בם משחתם", ואם כן למה לי "מכל אלה", אלא כך פירושו; "מכל אלה" היינו מכל בעלי מומים לא תקריבו שאר קרבנות צבור, כלומר כמו שיש שני לאוין אם מקריב תמידים בעלי מומים מן הגוים, כך יש שני לאוים המקריב קרבנות צבור בעלי מומים. והשתא עולה כהוגן דברי תורת כהנים עם פשט הכתוב, שהוא פירוש רש"י, והוא נכון:

לא ירצו לכפר עליכם. אבל אין פירושו "לא ירצו לכם" שלא יהיה הדבר הזה מרוצה וטוב בעיניכם לעשות, שאפילו היה מרוצה בעיניהם לעשות, ואין עושין מחמת שאסרה התורה, מה בכך, לפיכך צריך לפרש '**לא ירצו לכפר עליכם**':

פסוק כח

אותו ואת בנו נוהג בנקיבה וכו'. כרבנן בפרק אותו ואת בנו (חולין עח ע"ב), ומייתי ליה התם כך; חייב כאן וחייב בשלוח הקן (דברים כב, ו), מה התם כשחייבה התורה בנקיבות ולא בזכרים, אף כאן בנקיבות ולא בזכרים. מה להלן שכן לא עשה מזומן בבית כמו אינו מזומן שאינו בביתו, אבל כאן דעשה מזומן כמו אינו מזומן, שבין שהוא בביתו ובין שאינו בביתו נוהג בו "אותו ואת בנו", שמא יהא נוהג אף בנקיבות, תלמוד לומר "אותו" אחד ולא שנים, וכיון דלא מצאנו למימר שיהיה נוהג בזכרים ובנקיבות, אם כן שפיר ילפינן משלוח הקן שיהיה נוהג בנקיבות ולא בזכרים. שאין לומר מה להלן שאין עושה מזומן כו' לכך נוהג בנקיבות, אבל כאן יהיה בזכרים ולא בנקיבות, דמאי חומרא היא זאת שיהיה נוהג בזכרים ולא בנקיבות. ועוד[137], "בנו" כתיב, דהוי למכתב 'אותו ואת

הבן', אלא בא לומר דוקא כרוך אחריו, אבל לא כרוך אחריו – לא. והא דכתיב "אותו" בלשון זכר, קאי על "שור ושה", ד"שור" לשון זכר הוא, ושייך לשון "שור" על הנקיבה כמו על הזכר, דגם הנקיבה מין שור הוא:

ומה שלא כתב בתורה 'פרה וכבשה אותו ואת בנו', דהשתא הוי שפיר טפי (קושית הרמב"ן), משום דבא ללמוד שזה הדין חל על שם "שור" בכלל, בין על הנקיבה ובין על הזכר, רק מה שאינו נוהג בזכר היינו משום שאין חוששין לזרע האב (חולין עט ע"ב), לכך כתיב "שור ושה" דהיינו הזכרים, רוצה לומר אין לזאת המצוה מניעה שלא תהא חל עליו, רק מצד שאין תולדה לשור, שאין חוששין לזרע האב. ואי כתב 'פרה וכבשה', הייתי אומר שזאת המצוה שייך דוקא בפרה וכבשה, ואפילו אם חוששין לזרע האב לא חל זאת המצוה רק בפרה וכבשה, כמו פרה אדומה, והרבה מצות דשייך דוקא בנקיבה ולא בזכר, ויש בזכר ולא בנקיבה, והשתא ילפינן דהמצוה הזאת שייך בזכר, רק דאין חוששין לזרע האב. [ו]שאין לו זרע ילפינן בכל דוכתיה; לכלאים, ולהרבה מצות שאין חוששין לזרע האב:

ואני תמה, כי מה קושיא היא זאת שיכתוב פרה וכבשה, דודאי הכתוב ממעט מן "אותו ואת בנו" חיה, שגזירת הכתוב שאין "אותו ואת בנו" בחיות, ואם הכתוב היה אומר פרה וכבשה, היה משמע דגזירת המלך דוקא בפרה וכבשה, ואפילו אם היינו חוששין לזרע האב, כמו שמיעט הכתוב חיה, וזה אינו, כי מצד גזירת המלך אין המצוה על הפרה רק במה שהיא שור, לא במה שהיא פרה, והיה ראוי שינהוג גם באב, אלא שאין זרע לאב, מכל מקום אנו לומדין כי המצוה על הפרה לא מצד שהיא פרה רק מצד שור בלבד. ואף על גב שאין חילוק לענין "אותו ואת בנו", מכל מקום התורה כתבה לך האמת. אבל כבר אמרנו, שודאי למדנו מזה בכל מקום שאין חוששין לזרע האב, ופשוט הוא זה, ואין בו ספק:

ומה שאמר (רש"י) שאסור לשחוט האם והבת, אף על גב דבקרא כתיב "אותו ואת בנו", ומשמע דוקא הבן ולא הבת, דלעיל אמרינן (פכ"א סוף אות ב) דבלשון "בן" לא אמרינן הוא הדין בבת, וכן מוכח מדברי רז"ל (קדושין כט.) שלמדו שפטור ללמד לבתו תורה, דכתיב (דברים יא, יט) "ולמדתם אתם את בניכם" 'ולא בנותיכם', הרי שהם סוברים דבכל מקום דכתיב "בניכם" יש למעט בנותיכם, מכל מקום הכי שאני, דלא נקרא העגל "בן", רק האדם נקרא "בן", ואינו נקרא כך העגל, רק שהוא תולדה לאביו כמו הבן שהוא תולדה לאב, אבל לא שייך "בן" אצל הבהמה, ולכך אין למעט מלשון "בן" הנקיבה, דהוי כאילו כתיב 'אותו ואת תולדותיו':

אף בנו ואותו במשמע. כדאיתא התם (חולין סוף פב.) "אותו ואת בנו", בנו ואותו מניין, כשהוא אומר "לא תשחטו" הרי כאן שנים, דלשנים אזהר רחמנא שלא ישחטו אותו ואת בנו, ואי אפשר לומר דיהיו שניהם (חיים) [חייב] רק בענין זה שכבר נשחט היום הבת, ואחד שוחט בת הבת, ואחד שוחט אמה, שנים האחרונים חייבים; אותו ששחט בת הבת, ואותו ששחט האם, והרי מי ששחט האם הוא 'בנו ואותה', ואפילו הכי חייב. וליכא למימר דמצינו שנים האחרונים חייב, כגון שנשחטה האם, ואחד שוחט הבת, ואחד שוחט בת הבת, דשנים האחרונים חייבים, דהלא לא צריך קרא, דזה הוי "אותו ואת בנו", ומאי לי חד "אותו ואת בנו", ומאי שנא שני "אותו ואת בנו" (רש"י חולין סוף פב.). ואין לומר דצריך קרא שלא תאמר שלא יהיה חייב אלא אם כן אחד שוחט שניהם, ד"אותו ואת בנו" משמע שניהם ביחד, ולפיכך אשמועינן דאם אחד שוחט הבת ואחד שוחט בת הבת שניהם חייבים, אף על גב דהאחרון דשחט בת הבת לא שחט רק אחד, ולא שניהם, קאמר בגמרא דלזה לא איצטריך, דאם כן לכתוב 'אותו ואת בנו לא ישחטו' לשון יפעלו, דמשמע אף על ידי אחר, והשתא ליכא למיטעי:

פסוק כט

אף על פי שפרט לנאכלים לשני ימים. בפרשת צו (לעיל ז, יח) "ואם האכול יאכל", דאותו קרא מדבר במחשב לאכול ביום הג', כדפירש (רש"י שם) שם:

פסוק לא

ושמרתם זו משנה. בתורת כהנים. וטעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם, לא כמו התלמוד שהוא המשא ומתן של הלכה, לא נקרא זה שמירה, רק המשנה – שהוא גדר המצוה וציורה – (ו)זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים (ו)הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף חכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא. ולפיכך המשנה, שהוא ציור המצוה, יש לו שמירה. והרא"ם פירש "ושמרתם" זו משנה, לפי שעל המעשה לא שייך שמירה, רק על המשנה שהוא לומד כדי לעשות את המצוה, והוא שומר את הדברים בלבו כדי לעשות המצוה בסוף, זה נקרא 'שמירה':

פסוק לב

שכל המוסר עצמו לעשות לו נס כו'. וטעם דבר זה ידוע, כי כאשר מוסר עצמו על מנת שאין עושין לו נס נקרא 'קדוש' בעצמו, כמו שיצחק נעקד על גבי המזבח (בראשית כב, ט) ונתקדש, גם כן זה מתקדש, שהרי כבר מסר עצמו על קדושת שמו. וכיון שהוא כבר נעשה קדוש, הקב"ה עושה לו נס, כי הנס הוא גם כן קדושה לשמו יתברך, והוא

ידוע מסוד הניסים. כלל הדבר, שהאדם אשר אין שוקל חיות העולם נגד קדושת שמו יתברך, והוא מוסר עצמו למיתה להסתלק מן העולם על ידי קדושת שמו יתעלה, הוא קדוש, ובשביל שהוא קדוש הוא נבדל מן העולם, והוא דוחה גם כן מנהג העולם וטבעו והנהגתו, ועושה לו נס, שהוא למעלה מן העולם:

פרק כג

פסוק ב

(**על**) [**עשה**] **המועדות כו'**. דמדכתיב "דבר אל בני ישראל מועדי ה'", מלמד שיהיו עושים המועדים בשביל שיגיעו כל ישראל לרגל, כדי שיהיו מלמדין שם, בתורת כהנים:

פסוק ג

שכל המחלל את המועדים כו'. שגם הם נקראים 'שבת', והם ז' ימים; שני ימים של פסח, יום אחד של עצרת, יום אחד ראש השנה, יום אחד צום העשור, שני ימים של סוכות. והם ז' נגד יום השבת שהוא יום שביעי. והמחלל את המועדות שהם נכללים תחת השבת, כאילו חלל השבת, שהוא יום השביעי. והבן דבר זה היטב, ותמצא איך המחלל את המועדים כאילו חלל את השבת, שהמועדים הם חלקי השביתה, והשבת הוא כולל כל השביתה:

פסוק ד

וכאן מלמד בעבור החודש. בתורת כהנים. דאם לא כן, הרי כבר כתיב (פסוק ב) "מועדי ה' אשר תקראו", ולמה חזר ולכתוב עוד "אלה (הם) מועדי [ה']", אלא דלעיל מדבר בעיבור השנה, לעבר השנה לצורך על מה שמעברים השנה, ועל ידי זה נקבעו המועדים. וכאן מדבר שיהיו מעברים החודש, ועל ידי זה קובעים המועדים. ולפיכך כתיב גם כן "מועדי ה'" אצל עבור החודש:

פסוק ה

משש שעות ולמעלה. עיין בפרשת בא:

פסוק ח

שטיינא בלע"ז. עיין בפרשת בא:

אפילו מלאכות החשובות כו'. והקשה הרמב"ן (בפסוק ז), אם כן גבי שבת נמי למה אמר סתם "כל מלאכה לא תעשו" (פסוק ג), כיון דגבי יום טוב קאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ורוצה לומר אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה, שיש בה חסרון כיס, לא תעשו, ומכל שכן שאר מלאכות שאין צריך בהם, גם בשבת הוי לומר כך 'כל מלאכת

עבודה לא תעשו'. ואין זה קשיא, דמהיכי תיתי לחלק, ולא צריך קרא. אבל גבי יום טוב צריך "עבודה" ללמוד דבחול המועד אינו אסור מלאכת עבודה, ועיקר קרא אתא להתיר מלאכת עבודה בחול המועד, אף על גב דלא צריך קרא לגופיה, דמהיכי תיתי לחלק:

ומה שהקשה (הרמב"ן) גם כן, אם כן יהיה רמז בתורה שחול המועד מותר בדבר האבד, והם אמרו (חגיגה יח.) לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, אין זה קשיא, דזהו אליבא אותה ברייתא דדריש ליה דחול המועד אסור במלאכה, מה שביעי אסור במלאכה כך ששת ימים אסור במלאכה, אי מה שביעי אסור בכל מלאכה, אף ששת ימים אסור בכל מלאכה, תלמוד לומר "שביעי", לא[16] מסרן הכתוב אלא לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה מותרת, במסכת חגיגה (יח.). ולפי אותה ברייתא לא נרמז דבר האבוד בקרא, ושם כתב (דברים טז, ח) "לא תעשה כל מלאכה", אבל מי שלמד איסור מלאכה בחולו של מועד בתורת כהנים ממקום אחר, יש לומר שפיר דחולו של מועד דמותר במלאכת עבודה נרמז שפיר בקרא:

והכי איתא בתורת כהנים בגירסא שלפנינו (לפסוק לו) ; "וכל מלאכת [עבודה] לא תעשו" לומר על חולו של מועד שאסור במלאכה, דברי רבי יוסי הגלילי. יכול יהא אסורים במלאכת עבודה, תלמוד לומר "היא", היא אסורה ואין חול המועד אסור בעשיית מלאכה. רבי עקיבא אומר "אלה מועדי אשר תקראו" (פסוק לז), למד על חול המועד שאסור בעשיית מלאכה. יכול יהא אסור בעשיית מלאכת עבודה, תלמוד לומר "היא". וכך פירושו, לפי שכתב (פסוק לו) "וכל מלאכת עבודה", כאילו כתב 'מלאכה ועבודה לא תעשו', דהוי ליה למכתב 'וכל מלאכה לא תעשו', "וכל מלאכה" קאי על חולו של מועד גם כן, והכי קאמר, ביום השמיני יש להוסיף עוד על המלאכה שהיא אסורה בחול המועד, דהיינו "מלאכת עבודה". ואם לא כתב רק 'מלאכה', או לא כתב רק 'עבודה', הייתי אומר ד"היא" הכתוב אצל עצרת למעט שאין מלאכה אסורה בחול המועד – ממעט שאין שום מלאכה אסורה בחול המועד, והשתא שכתב "מלאכה" ו"עבודה", בא ללמוד ד"היא" הכתוב אצל עצרת לא בא למעט רק עבודה, אבל מלאכה אסור בחול המועד:

ולפי רש"י "עבודה" היינו דבר אבוד, כדפירש רש"י. אבל לפי עניות דעתי אין פירוש "עבודה" דבר האבוד, אבל כך פירושו; יכול יהא חול המועד אסור במלאכת עבודה, והיינו קצירה, אף שהיא לצורך המועד, או להשקות זרעים שהם לצורך, וזה כי ביום טוב אסור המלאכה מפני שהיא מלאכת עבודה, ואפילו היא לצורך יום טוב אסור, שלא נקרא זה 'אוכל נפש', שלא נקרא 'אוכל נפש' רק הדבר אשר הוא נעשה לנפש אחד, כדכתיב (ר' שמות יב, טו) "אשר יעשה לכל נפש", לאפוקי הקצירה אינו נעשה לנפש,

רק לצורך אכילת בני אדם, ולא נקרא זה 'אוכל נפש' רק הלישה והאפיה, שלא נעשה זה לבני אדם, רק כאשר יש לצורך נפש אחד. ועיין בפרשת בא. ומלאכה זאת, מפני המלאכה שהיא "מלאכת עבודה" אסורה. ודבר זה אינו אסור בחול המועד, שהרי לצורך מועד מותר לעשות כל מלאכה, ואין אסור רק כאשר יכוין לעשות מלאכתו הצריכה לו כל השנה במועד, וזה נקרא מלאכה שהוא אסור במועד, אבל לאסור דבר בחול המועד מפני שהוא מלאכת עבודה, ואינו אוכל נפש, דבר זה אינו אסור במועד, דלא תליא ב"עבודה", רק מלאכתו שצריכה לו כל השנה לא יעשה. וזה הפירוש נראה ברור:

פסוק י

שתהא ראשונה לקציר. פירוש, שאסור לקצור קודם הבאת העומר. אבל אין פירושו כאשר יקצרו יקחו הראשית מן הקציר לעומר, דזה לא יתכן, דהא העומר קבוע לו זמן ממחרת השבת (פסוק יא), ואם "ראשית קצירכם" ראשית קציר שלכם, לפעמים מתחילין לקצור אחר י"ו בניסן, ואיך יביא "ראשית קצירכם", לכך פירושו **שתהא ראשונה לקציר**:

פסוק יא

כל תנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד. אף על גב דכאן לא כתיב רק "והניף", ולא מעלה ומוריד, יליף ממלואים בפרשת [ת]צו[ה], ושם כתיב בחזה ושוק של מלואים (שמות כט, כו) "והנפת אותם תנופה לפני ה'", כתיב תנופה, ורוצה לומר מוליך ומביא מעלה מוריד גם כן, שהרי אחר כך כתיב (שם שם כז) "חזה התנופה ושוק התרומה אשר הונף ואשר הורם", אשר הונף" מוליך ומביא, "ואשר הורם" מעלה ומוריד, והוא הדין לכל התנופה דכתיב בקרא – מוליך ומביא מעלה ומוריד:

ממחרת יום טוב כו'. בפרק רבי ישמעאל (מנחות ריש סו.) כרבי יוסי הגלילי. אף על גב דרבא מקשה התם אהך ראיה, דעדיין לא ידעינן "ממחרת השבת" ממחרת יום טוב ראשון של פסח, דשמא ממחרת יום טוב אחרון של פסח, שגם כן נקרא "שבת", סוף סוף מזה יש להוכיח דאין "ממחרת השבת" שבת בראשית כמו שאומרים הצדוקים (מנחות סה.). ואם תאמר, ולמה לא כתב ממחרת יום טוב, ולמה הוצרך למכתב "ממחרת השבת", יש לומר דקרא יום טוב 'שבת', שהיום טוב גם כן שבת, דהא יש בו שביתה, וכאן קרא אותו בשם "שבת" דוקא, לפי שהשבת גורם מנין, שכאשר יש שבת מתחיל למחרת למנות ימי השבוע. ודבר זה ראוי לשבת, מפני כי השבת היא שביתה והפסק, שהרי הוא הפסק מלאכתו ושביתתו, ומפני שהשבת הוא הפסק – גורם התחלת מנין אחריו, שאחר כל הפסק – התחלת מנין. ולכך קרא יום טוב ראשון של פסח "שבת" שהוא

שביתה, וגורם מספר למחר "וספרתם לכם שבע שבתות". ואילו כתב 'וספרתם לכם ממחרת יום טוב', אין ענין הספירה שייך ליום טוב משום שהוא יום טוב, לפיכך אמר "ממחרת השבת". ופירוש זה ברור מאוד, שתולה התחלת הספירה בשבת, כי השבת היא שביתה ותכלית, וראוי לגרום התחלת חשבון. ויום טוב ראשון הוא גם כן שבת, שהרי יש בו שביתה והפסק ממלאכה, לכך נקרא "שבת", שלשון שביתה מלשון הפסק, וזה ידוע מאוד. וההפסק הוא גורם התחלת מנין, ולפיכך אמר "וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות":

פסוק יב

חובה לעומר. כלומר, שאין חכבש הזה מן המוספין, שהרי לא נזכר בפרשת פנחס (במדבר כח, יט), אלא חובה לעומר:

פסוק יג

מנחת נכסיו. שאין לפרש "ומנחתו" כלומר שקבע הכתוב מנחה לכבש הזה זולת מנחת נסכיו, וכן היה ראוי לומר, שהרי מנחתו היה שני עשרונים מנחת נסכים לכבש, [ו]לא מצאנו בשום מקום רק עשרון אחד, אלא "מנחתו" זאת זולת מנחת נסכיו, אפילו הכי לא תוכל לומר, מדכתיב "ומנחתו" משמע מנחת נסכיו שחייב להביא למנחתו, דאם לא כן, הוי למכתב 'ומנחה שני עשרונים', "מנחתו" משמע שהיא שייך לו, דהיינו מנחת נסכיו: **אף על פי שמנחתו כפולה**. רוצה לומר, מה שהוצרך לכתוב "ונסכו רביעית ההין", אף על גב דלכל כבש כך הם צריכין, אלא שמנחתו כפולה – נסכיו אינם כפולין, ואי לא כתב "ונסכו רביעית ההין" הוי אמינא כמו שמנחתו כפולה כך נסכיו כפולים:

פסוק יד

שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה. ובפרק קמא דקדושין (סוף לז ע"ב) מקשה אליבא הך מאן דאמר, והכתיב (ר' יהושע ה, יא) "ויאכלו בני ישראל מעבור הארץ ממחרת הפסח", אבל קודם זה לא אכלו, ומתרץ, לא דלא היו רשאים לאכול, אלא שלא היו צריכין לאכול, שנסתפקו במן שבכליהם עד ממחרת הפסח. והקשו שם בתוספות (ד"ה ממחרת) דאדרבא, למאן דאמר דאף קודם ירושה וישיבה נתחייבו בחדש, איך אכלו ממחרת הפסח, דמחרת הפסח חמשה עשר בניסן, דהא כתיב בפרשת מסעי (במדבר לג, ג) "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל", ואיך אכלו בט"ו בניסן, ותירץ ר"י, אף על גב דבלשון התורה נאמרה "ממחרת הפסח" על יום ט"ו, מפני שהתורה קראה (ל)"פסח" [ל]יום י"ד [על שם] שחיטת הפסח, בלשון נביאים נאמר "ממחרת הפסח" על יום ט"ו, ש"פסח" נקרא בלשון נביאים יום אכילת הפסח, שהוא יום ט"ו, דלשון התורה

לחוד, ולשון נביאים לחוד:

ולפי הנראה, אף על גב דבלשון נביאים נמי יום י"ד נקרא פסח, לפעמים מדבר הכתוב מן התחלה, ולפעמים מן גמר המעשה. ובפרשת מסעי פירושו "ממחרת הפסח" דהיינו תחלת עשייתו, ממחרת זה יצאו. אבל בספר יהושע פירוש "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" ממחרת גמר הפסח, דהיינו ממחרת אכילתו, שבלילה זמן אכילתו (שמות יב, ח). וכאשר הכתוב אומר עד אחר הפסח אכלו, שהרי הכתוב בא לומר שהמן אכלו משיצאו ממצרים עד שבאו לארץ כנען ממחרת הפסח, אז מונה הכתוב גם כן אכילת הפסח עמו, שהרי צריך לגמרי עד ממחרת הפסח. ולפיכך אצל "וישבות המן ממחרת" (יהושע ה, יב), הכתוב מחבר ליל אכילתו עם שחיטתו, שלא היה הפסק למן עד ממחרת הפסח לגמרי. אבל "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל", שאין הכתוב אומר דבר זה הגיע עד ממחרת הפסח, לכך היום שאחר שחיטתו נקרא "ממחרת". ופירוש זה נראה ברור:

פסוק טז

כתרגומו שבועתא שביעתא. לא כמו "ממחרת השבת" (פסוק טו), שתרגומו 'מבתר יומא טבא' (כ"ה ברא"ם):

ולא עד בכלל. דאם לא כן, יקשה לך, הרי כתב (דברים טז, ט) "שבעה שבועות תספור לך", אלא 'עד **ולא עד בכלל**':

אבל פשוטו וכו' ומקרא מסורס הוא. ולא ידעתי מי דחקו לרש"י לסור מן המדרש, כי יתפרש המדרש הזה לפי פשוטו, וכך פירוש הכתוב; "עד ממחרת השבת השביעית תספרו", ולא עד בכלל, ועם "מחרת השבת השביעית" הוא חמשים יום, וביום חמשים "והקרבתם". והא דלא כתב 'והקרבתם ביום החמישים', שאם כתב תספרו מ"ט יום וביום המחרת והקרבתם, היה יום החמישים נבדל מן המ"ט יום, ולא היה שייך כלל אל מ"ט ימים, אבל הוא שייך אל המ"ט ימים, אף על גב שאין יום חמישים נכנס עמהם במספר הימים. ודבר זה הוא מופלג בחכמה, ואין זה מקומו:

פסוק יז

לחם תנופה המורם לשם גבוה. שאין לפרש המקרא "לחם תנופה" מפני שהיה מוליך ומביא מעלה ומוריד, דאם כן למה הוצרך לכתוב זה כאן, שזה נכתב אחר כך (פסוק כ) "והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה", ולמה הוצרך לכתוב כאן:

וזה הוא המנחה החדשה. שלא היו שני דברים, דלעיל כתיב (פסוק טז) "מנחה חדשה", וכאן כתיב "לחם בכורים", אם כן היא המנחה החדשה דלעיל:

ראשונה לכל המנחות. שאין לפרש "בכורים" ראשית לכל הנקצר, שהרי העומר היה מתיר החדש (רש"י פסוק י), אלא בכורים הוא לכל המנחות. ומה שאמר 'אף למנחות קנאות', דרשו זה בתורת כהנים, דאי למנחות חטים, כבר כתיב (פסוק טז) "והקרבתם מנחה חדשה", ולמה לי "בכורים לה'", אלא שתהא קודמת אפילו למנחת קנאות הבא מן השעורים, ולא תאמר כיון שכבר הביא העומר שהוא מן השעורים (מנחות סוף סח ע"ב), יכול להביא מנחת קנאות שהוא מן השעורים (במדבר ה, טו) גם כן, אפילו הכי לא התיר שום מנחה חדשה עד שהביאו שתי הלחם בעצרת:

פסוק יח

בגלל הלחם חובה ללחם. פירוש "על" – 'בגלל', שכן משמע לשון "על", שהרי "ואשר דבר לי" (בראשית כד, ז) פירושו לצרכי (רש"י שם), ותרגומו 'ומליל עלי', נמצא כי לשון "על" משמש לשון בשביל, דהוא לשון 'בגלל'. ומפני שלא היו הקרבנות האלו בשביל הלחם, אלא הוא מצוה ללחם, לכך אמר דהאי 'בגלל' רוצה לומר 'חובה ללחם':

ומנחתם ונסכיהם כמשפט וכו'. פירוש, מה שכתוב כאן "ומנחתם ונסכיהם", ולא פירש כמה מנחתם ונסכיהם, מפני שרוצה לומר "מנחתם ונסכיהם" כמשפט המפורש, ולא הוצרך לפרש כאן (כ"ה בראב"ם) :

פסוק יט

כשאתה מגיע אצל פרים ואלים וכו'. ובפרק התכלת (מנחות מה ע"ב) מקשה, ואימא דילמא הקרבנות הכתובים כאן הם האמורים בחומש הפקודים, ואי משום דכאן "פר בן בקר אחד ואלים שנים", ואילו התם (ר' במדבר כח, כז) "פרים שנים ואיל אחד", דילמא הכי קאמר, אי בעי ליתי פר אחד וב' אלים, אי בעי ליתי איל וב' פרים, ומתרץ מדאשתני סדר שלהם, דכאן הזכיר (פסוק יח) "שבעת כבשים תמימים" בראשונה, ושם מזכיר "שבעת כבשים תמימים" בסוף, שמע מינה דלאו הני נינהו:

פסוק כ

מלמד שטעונין תנופה חיים. פירוש, דלמה הוצרך לכתוב תנופה גבייהו, דודאי שלמים בעי תנופה (לעיל ז, ל), והנך שני כבשים שלמי צבור נינהו (פסוק יט), ובודאי בעי תנופה. ואין לומר דהוה אמינא דווקא שלמי יחיד בעי תנופה, אבל שלמי צבור לא בעי תנופה, לכך כתב גם כן גבי שלמי צבור, דכיון דכתיב (לעיל ז, לד) "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מאת זבחי שלמיהם", והוי למכתב בלשון יחיד 'מאת זבח השלמים', וכתב "שלמיהם", שמע מינה דאף שלמי צבור בעי תנופה,

ואם כן למה הוצרך למכתב "והניף אותם", שמע מינה לומר דבעי תנופה חיים, במנחות בפרק כל המנחות (מנחות סב ע"ב):

פסוק כב

שכל הנותן לקט שכחה ופאה כו'. הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים – לה' נחשב, שהרי כתיב (משלי יט, יז) "מלוה ה' חונן דל", ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן. ולא דמי לצדקה, אף על גב שהתורה חייבה האדם לתת צדקה (דברים טו, יא), סוף סוף נותן אותה דרך חנינה, שיש לו לרחם על העני. אבל המתנות שחייב והטיל הכתוב, גזירתו עליו לתת מאחר שהטיל עליו, אין ספק שהמצוה הוא יותר גדול במעלה. שכל אשר האדם מצווה יותר – זהו יותר מעלה, כמו שאמרו חכמים (קדושין לא.) גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. והטעם, כי המצווה ממלא רצון השם יתברך:

למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר:

וכן זה שגזר לתת לעני המתנות מפני שחייב האדם בהם, ועל כל פנים חפץ בזה, הרי נתינתו לעני נתינה להשם יתברך, וזהו כאילו הקריב קרבן, שהוא הנתינה לו. ולפיכך מי שנותן המתנות בחיוב לעני, הרי כאילו נתן קרבן לה'. וזה שנאמר "מלוה ה' חונן דל", כי הנותן לו דרך חנינה, ואין בו חיוב, הוא הלואה לה', ואין זה נתינה לו. והנותן לעני בחיוב וההכרחי, נותן לו לגמרי אל ה'. כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך:

פסוק כד

זכרון פסוקי זכרונות וזכרון פסוקי שופרות. כך היא גירסת הרמב"ן. ויפה היא הגירסא, שהגירסא לפנינו 'מלכיות וזכרונות ושופרות', וזה לא יתכן, דלא מכאן אנו לומדין מלכיות, אלא ממקום אחר לומדים, דכתיב (במדבר י, י) "והיו לכם לזכרון אני ה'

אלקיכם", שאין תלמוד לומר "אני ה' אלקיכם", זה בנין אב, כל מקום שאתה אומר זכרונות יש מלכיות עמהם (ר"ה לב.). והקשה הרמב"ן, דאם כן היה ראוי שיזכיר הכתוב גם כן מלכיות עמהם, ונראה דאין זה קשיא, כיון דילפינן מלכיות ממקום אחר, מ"אני ה' אלקיכם", אין חילוק אם נכתב כאן או נכתב במקום אחר:

אך קשיא, דהא ברכות ראש השנה דרבנן, כדמוכח במסכת ראש השנה (לד ע"ב) גבי הולכין למקום שתוקעין ולא למקום שמברכין, ונראה אלי, שאין הברייתא (תו"כ כאן) מפרש הכתוב, דכתיב "זכרון תרועה" שיאמר פסוקי זכרונות ושופרות, דודאי מדרבנן הם, רק כך פירושו, מדכתיב "זכרון תרועה" ולא 'יום תרועה', אלא הכתוב רוצה לומר כי על ידי התרועה יהיו ישראל נזכרים, לכך כתיב "זכרון תרועה". ובשביל זה תקנו חכמים ברכות, כדאיתא בראש השנה (סוף טז.) 'אמרו לפניו זכרונות כדי שיבוא זכרוניכם לפני לטובה, ובמה, בשופר'. כך פירושו, ולא שפירש הברייתא כי "זכרון תרועה" רוצה לומר שיאמר פסוקי זכרונות ושופרות. ורש"י ז"ל הביא הברייתא כצורתה:

פסוק לא

וכל מלאכה לא תעשו (**לעבור עליו בלאוין הרבה כו'**) [**להזהיר על מלאכת לילה כיום**]. הרא"ם שבש הגרסא 'וכל מלאכה לא תעשו' בוי"ו, שהרי פירש רש"י שהכתוב הזה בא להזהיר על מלאכת לילה כביום, וזה לא יתכן לפרש בפסוק "וכל מלאכה" (פסוק כח), שהרי באותו פסוק כתיב "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה", דמשמע עצומו של יום ולא לילה, ולפיכך צריך להיות 'כל מלאכה' בלא וי"ו, והוא הכתוב השני. ואין זה נכון, כי תוספת וי"ו זאת היא מדברי רש"י ז"ל, שהוסיף וי"ו על הכתוב השני של "כל מלאכה לא תעשו", שבלא וי"ו אין משמעות לו "כל מלאכה לא תעשו", שלא כתב בפסוק זה באיזה יום, והוסיף (רש"י) וי"ו 'וכל מלאכה לא תעשו', דהוי כאילו כתיב וי"ו, דהשתא קאי על יום הכפורים הנכתב למעלה, ועליו אמר 'וכל מלאכה לא תעשו', ובלא תוספות הוי למכתב במקרא 'וכל מלאכה לא תעשו בו':

להזהיר על מלאכת לילה כיום. דהא "לא תעשה כל מלאכה בעצם היום" כתיב (ר' פסוק כח), דמשמע יום ולא לילה, לכך צריך קרא לרבות שאף בלילה חייב. ואין להקשות, דלא לכתוב "בעצם היום", דהשתא לא צריך לכתוב "כל מלאכה", זה לא קשיא, ד"בעצם היום" איצטריך, דדווקא על עיצומו של יום חייב, ולא על התוספות, והוה אמינא דהאי קרא אתא למימר דווקא על יום חייב ולא בלילה, לכך איצטריך קרא לרבות מלאכת לילה:

והקשה הרא"ם, דהא גבי עינוי כתיב (פסוק כט) "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם

היום הזה", והך "בעצם היום" על כרחך למעוטי תוספות הוא דאתא, ולא למעוטי עינוי לילה, דהא כבר כתיב (פסוק לב) "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב", ואם כן הכי נמי גבי מלאכה "בעצם היום" ממעט תוספות, ולא מלאכת לילה, ואין זה קשיא, דבפרק יום הכפורים (יומא סוף פא.) קאמר בהדיא דעינוי של לילה ביום הכפורים ילפינן ממלאכה, כדאיתא התם, דהוה אמינא דלא הוי בלאו רק עינוי של יום, ושל לילה בעשה של "ועניתם את נפשותיכם", ולפיכך ליכא למילף מעינוי דהך "עצם היום" למעט תוספות אתא, דהוה אמינא דלעולם אתא למעט מלאכת לילה, דלא הוי בכלל כרת, לכך צריך קרא למלאכת הלילה, וממנו ילפינן לעינוי של לילה דהוי בכלל עונש ואזהרה:

פסוק לו

קדשהו בכסות נקייה כו'. פירש רש"י דבר זה שלא במקומו אחר "כל מלאכה", ועוד, דהוי ליה לפרש זה למעלה בחג המצות (פסוק ז). ויראה טעמו, דלמעלה לעולם כתיב איסור המלאכה אצל "מקרא קדש", ויש לפרש "מקרא קדש" לקדש אותו שלא לעשות בו מלאכה, ובזה הוא מקודש, ו"מלאכת עבודה לא תעשו" פירושו ד"מקרא קדש", שרוצה לומר בזה הוא קדש – "כל מלאכת עבודה לא תעשו". אבל ביום הכפורים לא כתיב (בפסוק כז) "מקרא קדש" אצל המלאכה, על כרחך האי "מקרא קדש" מילתא אחריתי הוא, דלא איירי במלאכה, לכך פירש "מקרא קדש" 'קדשהו כו'. לכך כאשר פירש כאן "וכל המלאכה וכו'", הוקשה לו דלא כתיב "וכל מלאכה" גבי "מקרא קדש", לכך פירש ד"מקרא קדש" אין פירושו שהוא קדוש ממלאכה, רק 'קדשהו בכסות נקיה וכו'. אף על גב דהוי מצי לפרש זה על "וכל מלאכה" דלעיל (פסוק כח), אין זה קשיא, דלא פירש עליו מידי, אבל כאן (פסוק לא) פירש על "כל מלאכה" 'לרבות כו", פירש אחריו "מקרא קדש" 'קדשהו כו":

פסוק לז

מנחת נסכים הקריבה כו'. פירוש, אף על גב דכתיב "עולה ומנחה" – משמע כל אחד ואחד בפני עצמו, מדלא כתיב 'מנחתו', אפילו הכי צריך לפרש על מנחת נסכים, דלא מצאנו שום מנחה בפני עצמה:

פסוק לט

קרבן שלמים לחגיגה. שאין פירוש "תחוגו" לעשות יום טוב, דאם כן כי כתיב (שמות ה, א) "ויחוגו לי במדבר", מאי חג איכא התם, אלא קרבן רוצה לומר, כדכתיב בהדיא (שם שם ג) "ונזבח לה' אלקינו", כדאיתא בפרק שלישי דחגיגה:

תלמוד לומר וחגותם אותו. בפרק קמא דחגיגה (ט.) :

פסוק מ

פרי עץ שטעמו ועצו שוה וכו'. נראה לי שדקדקו רז"ל (סוכה ריש לה.) כך, דהוי למכתב 'פרי העץ', דלא מצאנו רק בלשון הזה "ומפרי העץ" (בראשית ג, ג), מאי "פרי עץ", אלא פרי ועץ דבר אחד הוא, שטעם העץ כטעם הפרי:

כפת חסר כתיב כו'. ואין להקשות, דאם כן לכתוב 'כף', דקאמר בפרק לולב הגזול (סוכה לב.) דאי כתיב 'כף' הייתי מפרש אשכול תמרים התלויים יחד נקראים 'כף', לכך כתב "כפות", שלשון זה נופל על לולב, שעליו כפותין זה על זה:

פסוק מב

לרבות הגרים. ד"בישראל" משמע כל מי שהוא בישראל, אף הגר – "בישראל" הוא:

פסוק מג

ענני כבוד. בפרק קמא דסוכה (סוף יא ע"ב), כרבי עקיבא:

פרק כד

פסוק ב

זו פרשת מצות הנרות ופרשת ואתה תצוה כו'. הרמב"ן הקשה על זה, דהא לעיל לא סמך פרשת "ואתה תצוה" לפרשת מנורה, שיאמר הכתוב שאתה סופך לצוות את בני ישראל על הנרות. ויפה הקשה הרמב"ן, ולא ידעתי מי כניס רש"י בדוחק הזה לפרש "ואתה תצוה" קאי על המנורה. אבל הפרשה נאמר על עשיית השמן לצורך המנורה הוא, כמו שציוה לעשות שמן המשחה והקטורת (שמות ל, כב-לח), כך ציוה על עשיית שמן למאור, ולא נאמר על הדלקת הנרות. וכך משמעות הכתוב; "ואתה תצוה ויקחו עליך שמן זית" (שמות כז, כ), ולמה השמן הזה, כדי "להעלות נר תמיד" בסוף, ובסוף יהיה מעריך אותו מערב עד בקר (שם שם כא), ואין זה רק ביאור צורך השמן שציוה לעשות עתה. ובפרשה הזאת הזהיר על הדלקתן, ולפיכך אמר "צו את בני ישראל", שכל מקום שנאמר "צו" אינו אלא מיד ולדורות (רש"י לעיל ו, ב), ומפרשה של מעלה לא שמעינן כלל המצוה על הנרות, לכך כתב כאן המצוה:

שלשה שמנים יוצאים מן הזית וכו'. וכך איתא במנחות (פו.) ; כותש הזתים ונותנן לתוך הסל, השמן שהוא מתמצה מאליו – הוא ראשון. נותנן בסל וטוענן, השמן הזה הוא שמן שני. היוצא מן הסל, וחוזר וטוחן אותו ברחיים, השמן היוצא נקרא שמן השלישי. הראשון כשר למנורה, השני והשלישי פסול למנורה, וכשר למנחות:

פסוק ג

פרוכת העדות ורבותינו דרשו על נר מערבי כו'. הקשה הרא"ם, דאיך יתיישב לפי המדרש (שבת כב ע"ב) "לפרוכת העדות", שאין הפרוכת פרוכת לנר מערבי שנקרא "עדות". גם ליכא למימר דפירושו מחוץ לפרוכת יהיה העדות באהל מועד, שזה לא יתכן, שהרי הלמ"ד בשב"א, אם כן מלת "לפרוכת" היא סמוכה לעדות. ואין זה קשיא, שנקרא הפרוכת "פרוכת העדות" מפני שהוא על הארון ששם לוחות העדות, שהם עדות בין הקב"ה ובין ישראל. אך הוקשה להם, למה הוצרך למכתב כאן "לפרוכת העדות", דלעיל בפרשת תצוה כתיב (שמות כז, כא) "מחוץ לפרוכת" בלבד, אלא שכתב כאן "לפרוכת העדות", דעל ידי נר המערבי שממנו היה מתחיל ובו היה מסיים נראה שהפרוכת הוא פרוכת העדות, שהרי הלוחות שנקראים "לוחות העדות" (שמות לא, יח), אין ראיה מזה שהלוחות הם עדות, דמנא לן דהשכינה עדיין בישראל, דשמא אין עוד השכינה בישראל, אך השתא על ידי נר מערבי נראה שהפרוכת הוא "פרוכת העדות", והלוחות הם עדות בין הקב"ה ובין ישראל, שהרי עדיין השכינה בישראל:

ואפילו אם תאמר דה"עדות" הכתוב כאן קאי על נר מערבי, לא קשה מידי, דכיון דהתורה אמרה שתהיה המנורה סמוכה לפרוכת, כדכתיב "מחוץ לפרוכת", ודרשינן בתורת כהנים (כאן) שתהא המנורה סמוכה לפרוכת יותר ממה שהיא סמוכה לפתח, והשתא שהמנורה עם הפרוכת וסמוך לפרוכת, שפיר יקרא הפרוכת "פרוכת העדות", שהרי הם יחד:

עריכה הראויה למדת כל לילה. ולא יאמר אם יכלה השמן אוסיף שמן, רק בתחלת עריכתו יערוך אותו לכל הלילה, דהא כתיב "יערוך אותו מערב עד בוקר". ומה שאמר 'ושיערו חכמים וכו", דאין לומר שהיה שיעור לכל לילה ולילה בפני עצמו, שהרי לא יוכל לשער, ויהיה גורע, ולפיכך שיערו בלילי טבת הארוכים, ואם יותר – אין בכך כלום:

ושיערו חכמים כו'. ואם תאמר, ומה שיעור יש לדבר, אם הפתילות עבים – השמן כלה מהר, ואם הפתילה דקה – אין ממהר לכלות השמן (קושית הרא"ם), ויש לומר, דודאי שיעור לדבר, שהפתילה עובי שלה היה כפי שהוא יותר טוב לאורה, כי הפתילה הדקה אינה מאירה, וכן הגסה יותר מדאי, כי עובי הפתילה נעשה בו פחם ואינה מאיר הנר, וזה נראה. ועוד, שהפתילה הגסה לא תוכל למשוך אחריה שמן כפי צרכה, והנה יש שיעור:

פסוק ו

חלות המערכה האחת. שאין לפרש "שש המערכות" שהיו ששה מערכות ממש, שהרי "שתים מערכת" כתיב, אלא מקרא קצר, ופירושו שש חלות המערכת האחת (כ"ה ברא"ם):

על טהרו של שלחן. פירוש, שיתן הלחם על השלחן, ולא יהיה מפסיק בין השלחן ללחם, זה נקרא 'טהרו של שלחן', שלשון 'טהרו' כלומר השלחן בעצמו, מסולק מכל דבר, שזהו 'טהרו של שלחן' כאשר מסולק מכל דבר. והרא"ם פירש 'טהרו של שלחן', בלשון ישמעאל יקרא הגב 'טהור'. וזה לא יתכן, שהרי המנורה לא היה לה גב, אלא בית קבול, וזה אינו גב, ודרשו גם כן על "המנורה הטהורה" (פסוק ד) 'על טהרו של המנורה, שמטהרה ומדשנה תחלה מן האפר' (תו"כ שם), כמו שפירש רש"י (שם), אלא טהרו של דבר נקרא כאשר הוא מסולק מכל דבר:

פסוק ז

על כל אחת משתי המערכות. לא על מערכה אחת בלבד, דעל שניהם היה נותן, שכך דרשו בתורת כהנים; כתיב כאן "מערכת", וכתיב להלן (שמות מ, כג) "ויערוך עליו ערך לחם הפנים", מה "ערך" דכתיב התם שתים מערכות, דכתיב (פסוק ו) "ושמת אותם שתים מערכת", אף כאן דכתיב "ונתת על המערכת", שעל כל אחת ואחת היה נותן. ומה שפירש כאן על כל אחת ואחת משתי המערכות היה נותן, הוא כרבנן בפרק שתי הלחם (מנחות צו.) דעל המערכת בעצמם היה נותן, ולא כאבא שאול דמתניתין (שם) וכרבי דברייתא בגמרא (שם צח.) ובתורת כהנים דהיה נותן הלבונה על השלחן, ודריש "על המערכת" בסמוך למערכת, כדכתיב (במדבר ב, כ) "ועליו מטה מנשה", אלא המקרא יש לפרש כפשוטו. ומה שאמר (רש"י) שהיה מלא קמץ לבונה, דכתיב "והיתה ללחם לאזכרה", וכתיב בפרשת ויקרא (ר' לעיל ב, ב) "וקמץ משם מלא קמצו והקטיר את אזכרתה", מה להלן מלא קמצו, אף כאן מלא קמצו (תו"כ כאן). ומזה הטעם גם כן היה נותן לשני בזיכין, ולא היה על הלחם בלא כלי, שצריך צירוף כלי עד שמצטרפין לקומץ:

פסוק י

מפרשה של מעלה יצא. הקשה הרא"ם, דכאן משמע שהיה מעשה דמקלל בשנה שניה, שהרי מעשה לחם הפנים לא היה עד שנה שניה שהוקם המשכן. וכן משמע גם כן מהא דקאמר (רש"י) בסמוך 'ומתניתא אמרה מבית דין של משה יצא מחוייב וכו', והדגלים לא היו עד שנה שניה. וקשיא על הא דקאמר בסמוך (רש"י פסוק יב) 'ולא הניחו המקושש עמו, ששניהם בפרק אחד היו', ובפרשת שלח לך פירש (רש"י במדבר

טו, לב) שהמקושש היה בשבת שניה לצאתם ממצרים, ותירץ, אף על גב דלחם הפנים היה בשנה השניה בסיני, נצטווה עליו מיד, ובשעת הציווי מיד היה מלגלג. והא דקאמר 'מבית דין של משה יצא מחוייב שבא ליטע אהלו כו", אף על גב שהדגלים היו בשנה שניה, מכל מקום מעצמם היו נוהגים בדגלים אף בשנה ראשונה, לפי שנסיעת הדגלים היה להם מיעקב, כמו שפירש בפרשת ויחי (רש"י בראשית נ, יג) שקבע להם מקום במטתו לישא אותו, וכסדרן של מסע הדגלים היו נוהגין מעצמן. ואפילו הכי היה צריך לצוותם בשנה שניה (במדבר א, א), שלא היו כולם ניכרים מאיזה שבט היו, אלא מקצתם היו ניכרים, ומקצתם אינם ניכרים, עד כאן:

ולא ידעתי מה הועיל, שהרי המקושש היה בשבת שניה לצאתם ממצרים, שאפילו אם תאמר שמיד בסיני נצטוו על לחם הפנים, הרי כמה שבועות היה במשמר המקושש שלא דנו אותו, שהרי היה עמו המקלל, ובודאי לא היה אפשר למשה ללמוד להם מה ששמע מסיני עד אחר יום הכפורים, שהרי בי"ז בתמוז ירד ושבר הלוחות (רש"י שמות לג, יא), ועלה להר, ולא היה פנאי לו ללמד את ישראל עד אחר יום הכפורים, ואם כן אי אפשר ששמע מצות לחם הפנים [אלא] עד אחר יום הכפורים, וכמו שתאמר שהיה המקושש במשמר משבת שניה שיצאו ממצרים עד אחר יום הכפורים, כן תוכל לומר שהיה במשמר עד שנה שנייה שהוקבעו הדגלים:

ולא קשיא, שהקב"ה כל זמן היותם בהר סיני לא רצה שיומת המקושש, שלא יהיו מתעסקין במיתה. שכל זמן שהיו ישראל בהר סיני אחר שקבלו את התורה היה זמן שמחה, כאדם הנושא אשה, כדכתיב (דברים כד, ה) "ושימח את אשתו אשר לקח", הכתוב אומר שישמח את אשתו שנה אחת, והקב"ה לקח את ישראל אליו, והיה דומה בהר סיני לחתן שקדש אשה. וזהו שפירש רש"י אצל נדב ואביהו "שאו את אחיכם מאת פני הקודש" (לעיל י, ד) 'כאדם האומר העבר את המת מאת פני הכלה כו". ולפיכך לא רצה הקב"ה שיהיו מתעסקין במיתתו של מקושש. אף על גב דכתיב (משלי יא, י) "באבוד רשעים רינה", מכל מקום שמחה אין כאן. וישראל שהיו אצל הר סיני שנה אחת חוץ מעשרה ימים (רש"י במדבר י, יא) מיעוטו של חדש, וכל זמן שהיו ישראל אצל הר סיני לא רצה שיומת, כי השנה הזאת היה זמן שמחה להקב"ה עם ישראל. וכן כשיצאו ממצרים, שבאו לקבל תורתו, הכל היה ימי שמחה, ולא רצה לערב בם מיתה:

הוא המצרי שהרג משה. דאם לא כן, "איש" למה לי, הוי למכתב 'והוא בן מצרי', אלא לומר לך זהו איש מצרי הכתוב למעלה (שמות ב, יא) "וירא איש מצרי נוגש וגו'". ועוד, דעל כרחך הוא האיש המצרי שהרג משה, שהרי מה שפירסם הכתוב את אמו להגיד

שבחן של ישראל שלא היתה בישראל רק זאת (רש"י פסוק יא), ואם תאמר שאינו אותו איש מצרי, הרי תמצא יותר מאחת, שהרי אותו מצרי שהרג משה בא גם כן על אשת העברי שהיה רודה ומלקה אותו כדלעיל (רש"י שמות ב, יא), אלא היה זה המצרי שהרג משה (כ"ה ברא"ם):

מלמד שנתגייר כו'. הקשה הרמב"ן, למה הוצרך להתגייר, כיון שהוא ישראל, דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר (יבמות מה.), ותירץ הרמב"ן, שרוצה לומר 'שנתגייר' שהלך אחריהם ודבק בישראל, ולא הלך אחר אביו שהיה מצרי. וחכמי צרפת תרצו דקודם מתן תורה הבן הולך אחר אביו, לכך מן הדין היה הוא מצרי, אלא שנתגייר, ואחר מתן תורה אמרינן דאפקרי רחמנא לזרע דגוי גבי בת ישראל, אבל קודם מתן תורה לא אמרינן כך, אלא הולכין אחר אב, דקיימא לן גבי בני נח (יבמות עח ע"ב) דבגיותן הולכין אחר האב: ואני אומר דהכא שאני, דהא ישראל בעצמם היו צריכין לקבל גירות, שהרי אבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וקרבן כשאר גרים (כריתות ט.), והברית ההוא שקבלם הקב"ה – היו אותם שהם בני האבות, שהרי כתיב (ר' שמות יט, ג) "כה תאמר לבני ישראל ותגיד לבית יעקב", ועמהם כרת הקב"ה ברית בהר סיני, והשתא זה המצרי לא היה בכלל ישראל, שהרי אין לו יחס האבות שיקרא "בני ישראל" על שם יעקב, וכן לא היה בכלל "בית יעקב". כלל הדבר, שהברית לא היה רק לבני האבות, ולכך הוצרך לגייר, ודבר זה נראה פשוט:

פסוק יא

שהיא לבדה היתה זונה. אף על גב דרש"י פירש בפרשת שמות (ב, יא) שלא ידעה ממנו, ובטעות היה לה, שסבורה היתה שהוא בעלה, מכל מקום 'זונה' מיקרי, כיון שנבעלה לגוי עשאה זונה:

פסוק יד

אומרים לו דמך בראשך. יש מפרשים מה שאין בכל הורגי בית דין שסומכין בית דין ידיהם על ראשו חוץ מן המקלל, והטעם הוא, מפני כשבודקין את העדים – הראשון אומר עדותו כאשר שמע מברך, והשני אין אומר עדותו בפירוש, אלא אומר 'ואף אני כמוהו', שאין אומר עדותו בפירוש (סנהדרין נו.). ועל זה אמר 'דמך בראשך' מה שאין השני אומר עדותו בפירוש, ואילו אומר בפירוש שמא הוכחש בעדותו, אין אנו מחייבין בזה, אלא 'דמך בראשך', שאתה גרמת לך זה, שהרי אסור לשמוע בפירוש ברכת השם (שם), לפיכך סומכין ידיהם על ראשו. ופירוש משובש הוא בודאי, שבכל ענין שהיו דנים את העדים אם היו מפרשים את השם – כך היו דנין בכנוי, ובודאי היו בודקין אותם

בדרישות ובחקירות כמשפט וכדין (סנהדרין מ.), ולא שייך בזה 'דמך בראשך':
אבל הסמיכה על ראשו הוא מיסודי התורה; בודאי שהמיתות בתורה לפי ערך החטא, כי מי שחלל את השבת, שהוא חייב מיתה בבית דין (סנהדרין נג.), אין המיתה דבוקה בו כל כך הוא, רק שעשה שהשם ציוה לבית דין שימיתו אותו (שמות לא, יד), ולפיכך לא שייך 'דמך בראשך', שהרי מיתתו על ידי בית דין. וכל זה בעבירות שתמצא עבירה יותר חמורה ממנו, שמאחר שתמצא עבירה חמורה, אין כאן רק שבית דין ימיתו אותו, אבל לא שייך 'דמו בראשו'. אבל מברך השם, שאי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם, לא כמו עבודה זרה שמוסיף אלוה, ומכל מקום בעיקר אינו פוגם, לכן סומכים ידיהם על ראשו, שאתה גרמת לך, שאין המיתה בא לך מן הבית דין שדנין אותך למיתה, אבל כיון שחטא בראש החטאים, ואין חטא למעלה מזה, הרי הוא גרם לעצמו. וזהו שאמרו 'דמך בראשך', שהמיתה בך בעצמך:
ויש רמז עוד במה שאומרים לו 'דמך בראשך', ורוצה לומר כי הוא פוגם בעיקר שהוא ראש לכל, כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות:
ואם תאמר, ומקלל זה, כיון שלא ידעו בו שהוא במיתה, אם כן לא היה לו התראה, ואין מיתות בית דין בלא התראה (סנהדרין ח ע"ב). וכן מקושש, שלא היו יודעין באיזה מיתה ימיתו אותו (רש"י במדבר טו, לד), למאן דאמר במסכת סנהדרין (פ ע"ב) שצריך להתרות בו באיזה מיתה מיתתו, איך היה חייב מיתה בלא התראת מיתה (קושיות בעלי התוספות), ויראה לומר, דודאי היו מתרין בו שאל תעשה זה כי תתחייב במה שיאמר הקב"ה, והוי זה התראה, ולא הוי התראת ספק, דכיון שנתן להם התורה, ועדיין לא קבלו דין זה, ולבסוף יאמר להם הקב"ה הדין, הוי התראה, ולא דמי שאם עתה התרה בו שתתחייב המיתה הכתובה בתורה, דהוי התראת ספק, שיכול לומר אני הייתי סובר כי אין זאת המיתה היא הכתובה, ולפיכך אין דין מיתה בו, אבל המיתה שעדיין לא למדו מפי השם, לא יוכל לומר שאני אמרתי שאין מיתה זאת או מיתה קלה אחרת, שזה לא שייך לומר, לכך הוי התראה אם מתרה בו שתחייב מה שיאמר השם, והוי התראה גמורה. ויש לומר עוד, כי מאחר שהיו דנין אותו על פי ה', ודיני ה' מחולקים מדיני בית דין, ואין לשאול איך היה דן אותו בלא התראה. וראשון נראה פשוט:
ותימה, כיון דקיימא לן דכל התורה ניתנה מהר סיני כללתיה ופרטתיה ודקדוקיה, אם כן למה לא ידע משה רבינו ע"ה דין שידון אותו, ויראה לומר, אף על גב שנתן כללותיה

ופרטיה ודקדוקיה, דבר זה נתנה לו על ידי שהיה יכול ללמוד בהיקש או מבנין אב או מדרשה מה, וכאשר לא ידע להבין – הוצרך לומר לו הדבור בפירוש. ואין זה סותר מה שאמרנו שלכך היה נקרא זה התראה מפני שעדיין לא למד אותם דין זה, דכיון שהוצרך הקב"ה ללמוד אותם אחר כך עוד, כאילו לא קבלו אותו:

ואם תאמר, הא דאמר (רש"י) בפרשה שאחרי זאת (כה, א) 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצות נאמרו בהר סיני', שמא בא לומר שמצות שמיטה נאמרה בהר סיני מפורשת לגמרי, ואין זה קשיא, דבשביל כך אין צריך לכתוב (שם) "בהר סיני", דסוף סוף כולם נאמרו בהר סיני, הן מפורש או שלא מפורש, אין חילוק בזה:

פסוק כ

לכך כתב לשון נתינה. שהרי שני בלישנא, דלעיל כתב (ר' פסוק יט) "כאשר עשה כן יעשה בו", וכאן כתב "כאשר יתן מום בעמיתו כן ינתן בו", לדרוש דבר הניתן מיד ליד (כתובות סוף לב ע"ב). ואם תאמר, למה לא כתבה התורה ישלם לו ידו או מומו בפירוש, ואין זה קשיא, שאם כתב כך הייתי אומר כמו שאם הרג בהמתו ושלם לו – פטור, ושוב אין לו עליו עונש, והוה אמינא שאם שלם עליו דמי ידו – פטור מכל וכל, ואין הדבר כן, שאף על פי ששלם לו דמי חבלה שלו, אינו נפטר הימנו, ויבקש ממנו מחילה וימחול לו, כדאיתא בפרק החובל (ב"ק צב.), לכן אמרה תורה שהעונש הוא עליו לקטוע ידו אם היה אפשר, אלא אי אפשר, כדאמרינן בהחובל (ב"ק פד.) שלפעמים מי שהוא סומא וסימא את עין חבירו – היאך אני קורא בו "כאשר עשה כן יעשה בו", והתורה אמרה (פסוק כב) "משפט אחד יהיה לכם", השוה לכולכם. ואף על גב דבגמרא דחה ראיה זאת, היינו שאין ללמוד מזה עיקר הדין, שמא היכי דאפשר – אפשר, והיכי דלא אפשר – לא אפשר, אבל לפי האמת דילפינן מן הכתוב דהוי ממון, כתב לך בתורה שודאי עונשו לעשות לו כמו שעשה, רק שאין לעשות מטעם המפורש, דמי שהוא סומא וסימא היאך אני קורא "משפט אחד יהיה לכם", ועל כרחך צריך לקבל דמים, שהשווה התורה המדה:

פסוק כא

שהמקללו לאחר מיתה חייב. לעיל בפרשת קדושים (כ, ט) מייתורא ד"אביו ואמו קלל", כדפירש[תי] לעיל (שם אות ט):

פרק כה

פסוק א

הכי גרסינן מה ענין שמיטה אצל הר סיני וכך הוא בתורת כהנים. אין להקשות, דהוי ליה לומר "בהר סיני" למה לי, דהא עיקר הקושיא כי "בהר סיני" למה לי, דכיון שהתירוץ שהוא מתרץ 'מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה', ולכך הקושיא על שמיטה 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני' יותר משאר מצות, 'והלא כל המצות כו':

והלא כל המצות נאמרו בסיני. דילפינן במסכת מגילה (סוף ב ע"ב) "אלה המצות אשר ציוה ה' את משה בהר סיני" (ר' להלן כז, לד), "אלה המצות" – מכאן שאין הנביא רשאי לחדש מעתה, אם כן סבירא לן דכל המצות נאמרו בסיני, שהרי הם פירשו "אלה המצות" על כל המצות שבכל התורה כולה, ונאמר אצל זה "בהר סיני", שמע מינה דכל המצות נאמרו בסיני:

ומקשים על זה (הרא"ם), מנא להו לרז"ל לפרש "אלה המצות" על כל התורה כולה, דהרי "אלה המצות" משמע רק על המצות הכתובות לפני זה, ועליהם קאי "אלה המצות אשר ציוה ה' את משה בהר סיני", לא על כל המצות בכל התורה:

ויראה, דרז"ל דקדקו דהאי "אלה המצות" על כרחך על כל התורה כולה, שבכל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים (רש"י שמות כא, א), ואם נפרש "אלה המצות" על מצות הכתובות לפני זה, אם כן יהיה פוסל מצות הכתובות בפרשה לפני זה, והם המצות בפרשת אם בחקותי, שלא נאמרו בסיני, וזה לא יתכן, דהא כתיב בסוף הפרשה שלפני אותה הפרשה (להלן כו, מו) "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בהר סיני", ואם כן על כרחך ליכא למימר ד"אלה המצות" הכתוב בסוף הספר לומר דוקא אלו נאמרו בסיני אבל הפרשה הקודמת לא נאמרו בסיני, דזה לא יתכן, דהא בהדיא אמר דנאמרו בסיני. בשלמא אם נאמר ד"אלה המצות" קאי על כל התורה – אלה המצות הכתובות בתורה נאמרו למשה בסיני, והשתא שפיר פסל לשון "אלה", כלומר אלה המצות הם, ואין הנביא רשאי לחדש מעכשיו שום מצוה. ואם כן למדנו שכל תורה כולה מסיני. והשתא "אלה החקים והמשפטים והתורות" דלפני הפרשה הזאת פירושו גם כן "אלה החקים והמשפטים והתורות", ואין הנביא רשאי לחדש שום דבר מצוה. ואי לאו "אלה המצות" דסוף הספר, הייתי אומר דהך "אלה המצות" לא קאי על כל התורה כולה, אלא קאי על המצות הכתובות לפני זה, דהם נאמרו בסיני, לאפוקי המצות דקודם פרשת בהר לא נאמרו בסיני, לכך כתב בסוף הספר "אלה המצות", והשתא על כרחך צריך לפרש על כל המצות שנאמרו בהר סיני, כדלעיל. ועוד, ד"אלה החקים והמשפטים והתורות" בא

ללמד שאף תורה שבעל פה נאמרו מסיני, כמו שכתב (רש"י) במקומו (להלן כו, מו). והשתא מקשה שפיר 'והלא כל המצות נאמרו בסיני':

ואם תאמר, ומאי מקשה 'והלא כל המצות נאמרו בסיני' ולא יכתוב "בהר סיני", דאם לא כתב "בהר סיני" הוה אמינא דכל הפרשה הזאת מחובר אל "ויקרא ה' מאהל מועד" (לעיל א, א), וגם פרשה זאת מאהל מועד נאמרה, לכך צריך לומר "בהר סיני", ואין זה קשיא, דאם כן לכתוב בסוף הפרשה 'אלה המצות אשר דבר ה' באהל מועד', להפסיק הפרשה הקודמת שנאמרה באהל מועד – ופרשה זאת לאו באהל מועד נאמרה, ולמה הוצרך למכתב בפרשה הזאת "בהר סיני", כיון דכבר ידענו שכל המצות נאמרו בסיני, אלא לדרשה ללמוד כו':

לפי שלא מצינו כו'. ואם תאמר, מאחר שמשום זה למדנו לשמיטת קרקעות שנאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, אם כן "בהר סיני" למה לי, תיפוק ליה כיון דלא נשנו שמיטות קרקעות (בסיני) [בערבות מואב], אם כן מסיני נאמרו כללותיה ופרטותיה, ולמה לי "בהר סיני", דאין לומר אם אינו ענין לשמיטה תניהו ענין לשאר מצות שנאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, דאין משמעות הברייתא דאתא למילף ב'אם אינו ענין', דהוי ליה למימר דאם אינו ענין לשמיטה, דהא כללותיה ופרטותיה נאמרו מסיני – כיון דלא נשנו בערבות מואב – תניהו ענין לשאר מצות, אם כן משמע דקרא לשמיטה נמי אתא. ואין לפרש דלא הוי ידעינן אם פרטותיה של שמיטה נאמרו מסיני או מאהל מועד, לכך צריך קרא "בהר סיני", דזה אינו, דכמו דלא נאמרו פרטותיה בערבות מואב מפני שלא נשנית שמיטה בערבות מואב, הכי נמי לא נאמרו פרטותיה באהל מועד, כיון שלא נשנית שמיטה באהל מועד. ועוד קשה, כיון דקרא לגופיה הוא דאתא ללמוד על שמיטה גופה, אם כן דילמא קרא לגופיה הוא דאתא, ולא ללמוד על כל המצות. ותירץ הרא"ם דילפינן במדה שהיא בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. והקשה הוא בעצמו על דבריו, דהוי ליה למימר 'אלא לומר לך שפרטותיה ודקדוקיה של שמיטה נאמרו מסיני, ומה שמיטה כללותיה ופרטותיה מסיני, אף כל המצות כללותיה ופרטותיה מסיני':

לכך נראה, דמעיקרא לא קשיא כלל, דהכי פירושו, דודאי ילפינן דשמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, וקרא אתא למילף על כל המצות. והכי פירושו; דכתב גבי שמיטה "בהר סיני" להקיש לה כל שאר מצות, שנאמר אצל מצות שמיטה "בהר סיני", ואין פירושו שדווקא כללותיה של שמיטה נאמרו בהר סיני ולא פרטותיה, שזה אינו, דהא בודאי פרטותיה נאמרה גם כן מסיני, כדמוכיח רש"י, ועל כרחך פירוש "בהר

סיני" שנאמר אצל שמיטה, לא מצות שמיטה לבד – רק כללותיה ופרטותיה עמה, אף במקום שנאמר "בהר סיני" אצל שאר מצות, דילפינן מן "אלה המצות" (להלן כז, לד) שכל התורה נאמרה מסיני – כללותיה ופרטותיה נאמרו גם כן מסיני עמה. ואין זה ב'אם אינו ענין', רק דמכאן ילפינן בכל מקום שנאמר "סיני" אצל עיקר המצוה, שכללותיה ופרטותיה נאמרו עמה כמו גבי הר סיני. והשתא לישנא דברייתא נכון, ולא קשה מידי: ואם תאמר, דמשמע אם פרטותיה של שמיטה נשנו בערבות מואב לא נוכל לדעת דנאמרו שמיטה פרטותיה מסיני, וקשיא, הרי לפי האמת כך הוא, דגם שמיטה נשנית בערבות מואב כמו שאר מצות, ואם כן עדיין לא ידעינן דבסיני נאמרה פרטותיה ודקדוקיה, ואין זה קשיא, דודאי כיון דלא נשנית – שנכתב בתורה – שמיטה בערבות מואב, לית לן למימר דבערבות מואב נאמרו פרטותיה, אלא יותר יש לומר דנאמרו בסיני היכי שמצות שמיטה כתיב, ובערבות מואב לא נכתב כלל שמיטה. ומכל מקום שפיר נוכל לומר אף על גב שנאמרו בסיני במקום שנכתבו, שגם בערבות מואב נאמרו. כך יש לפרש על דעת הברייתא דתורת כהנים:

אבל הרמב"ן פירשה משום שכללות שמיטה נאמרו למעלה בפרשת משפטים (שמות כג, יא) "והשביעית תשמטנה ונטשתה וגו'", והמצות שהם בפרשה הזאת הם פרטי שביעית, ולפיכך אמרינן 'מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה וגו", שהרי כללות כבר שמעינן, ועל כרחך המצות האלו הם פרטי המצוה. ודבר זה היה הגון, אך קשיא, שאמרה הברייתא 'ודקדוקיהם', רצה לומר דקדוקיה שבעל פה, והיכן מוכח שדקדוקיה שבעל פה נאמרו כאן לפירוש הרמב"ן ז"ל:

ולי היה נראה פירוש הברייתא דתורת כהנים 'מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה', דהרי בסוף פרשת הברית בפרשת בחקותי כתב (להלן כו, מו) "אלה החוקים המשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני", וזה קאי על המצות שנזכרו מן "בהר סיני" (פסוקנו) עד כאן, ושם בתורת כהנים "ביד משה" (שם) מלמד שנאמרו למשה הלכות ודקדוקיהם ופירושיהם מסיני. וכך פירושו לפי דעתי; שלכך כתב "בהר סיני" אצל שמיטה, אף על גב דכל המצות נאמרו בהר סיני, ללמדך כמו ששמיטה המצוה נאמרה בסיני ודקדוקיה עמה, ולפיכך מה שכתוב כאן "בהר סיני" אצל עיקר המצוה פירושו שעם המצה נאמרו מסיני כללותיה ופרטותיה, אף כל המצוה שנאמרה המצוה מסיני – נאמרו פרטיהן ודקדוקיהן עמהן. ואין זה ב'אם אינו ענין' לשמיטה תניהו ענין לדבר אחר, דהא צריך למכתב כאן ללמוד שכל מקום שנאמר "בהר סיני" אצל מצוה אחת נאמרו כל פרטותיה ודקדוקיה עמה, כמו גבי שמיטה דכתיב "בהר סיני". ואין

רוצה לומר שכללותיה בלבד נאמרו מסיני, אלא פרטותיהן ודקדוקיהן עמה, אף בכל מצוה כן. וכך פרשנו למעלה (ד"ה לכך) לפירוש רש"י גם כן, והוא הקיש, לא ב'אם אינו ענין'. ופירוש זה נראה בעיני כפתור ופרח:

פסוק ב

לשם ה' כמו שנאמר בשבת בראשית. רוצה לומר שאין פירושו שיהיה שבת לה', שהקב"ה אסר עבודת האדמה לפי שהקב"ה יש לו שבת, ולפיכך אינו רוצה שיהיה זורע וחורש, שאז היה הוא יתברך מגדל ומצמיח, דזה לא יתכן, דהרי בשבת בראשית נמי נאמר "שבת לה'" (שמות כ, י), ולא תוכל לפרש כי יש שבת לה' ביום השביעי, דלא שייך לומר כן, דאף על גב דאין זורע בשבת, כבר זרע לפני שבת. וכן כל המלאכות אסורות, כמו מבשל ואופה (שבת עד ע"ב), דלא עבודות אדמה, ועל כרחך פירושו "שבת לה'" 'לשם ה", והכי נמי פירוש 'לשם ה":

פסוק ד

לשדות ולכרמים. לא כמשמעותו, שאם כן יהיה אסור לחפור בארץ שיחין ומערות, וזה אינו, דהא חרישה וזריעה דוקא אסר:

שקוצצין זמורות. פירוש, כי לשון "תזמור" מלשון זמורה, והכתוב רוצה לומר **שקוצצין זמורות**יה, שכן תמצא בהרבה מקומות "ודשנו את המזבח" (במדבר ד, יג) יסירו את הדשן (רש"י שם), והכי נמי "לא תזמור" **שקוצצין זמורות**יה. והתרגום שתרגם 'לא תכסח', לא שיסבור שלשון "תזמור" הוא לשון כריתה, אלא שתרגם את הענין. וכי תימא, מנא לן לפרש **שקוצצין זמורות**יה, שמא פירושו נטיעת זמורות, דהשתא יהיה "לא תזמור" כמשמעותו, שלא ליטע זמורות, ויש לומר, דכיון דכתיב "כרמך לא תזמור", משמע שכבר הוא כרם, ולא תזמור אותו. והשתא אתא שפיר דלא פירש (רש"י) לעיל על "שש שנים תזמור כרמך" (פסוק ג) מידי, דיש לפרש (תזרע) ["תזמור"] לשון נטיעה, שהוא נוטע כרם, כדכתיב (בראשית ט, כ) "ויטע כרם", כאשר נוטע זמורות הוא נעשה כרם, אבל כאן דכתיב "כרמך לא תזמור" שמע מינה דכבר הוא כרם, ואמר הכתוב "לא תזמור", על כרחך פירושו **שקוצצין זמורות**יה:

פסוק ה

אפילו לא זרעתם כו'. פירוש, דהאי "את ספיח" ליכא לפרש דוקא ספיח אסור לקצור, אבל מה שצמח על ידי זריעה מותר, דהא ודאי כל שכן הוא דאסור לקצור, כיון דנעשה על ידי זריעה. גם אין לפרש "את ספיח קצירך" דספיח אין אתה קוצר כשאר קציר אלא על ידי הפקר, אבל מה שצמח על ידי חרישה וזריעה אפילו מן המופקר אין אתה קוצר,

דהא כתיב "ואת ענבי נזירך לא תבצור" אף על גב דלא שייך כאן ספיח, אלא צריך לומר דאתיא לגופיה, דאפילו לא זרעתה, וצמחה מעצמה, לא תקצור כדרך שאר קציר:

לא תקצור להיות מחזיק בו כשאר קציר. דאם לא כן, 'לא תקח' מבעיא ליה, מאי "לא תקצור", אלא להיות מחזיק בו כשאר קציר:

אותם אינך בוצר אלא מן המופקר. ואף על גב דכבר כתיב "לא תקצור" להחזיק בו כשאר קציר, צריך קרא דהכא ללמוד שאם עבר ולא הפקיר אינם אסורים באכילה, רק יפקיר אותם עוד, ולפיכך אומר "ואת ענבי נזירך" שהפרשת מהם בני אדם "לא תבצור" כשאר בציר, אלא מן המופקר, לומר שצריך להפקירם. וקרא דלעיל צריך, דאם לא כן הוה אמינא מדכתיב "ואת ענבי נזירך לא תבצור", משמע מפני שלא הפקיר אותם תחילה צריך להפקיר אותם אחר כך, אבל אם הפקיר אותם מתחלה, והיה אפשר לכל אדם ליקח כאשר היו מחוברים, אף על גב שאין מפקיר אותם אחר כך בשעה שקוצר לעצמו, הוה אמינא שמותר, כיון שהפקירם פעם אחד, והוה אמינא דשפיר דמי, לכך כתב "ספיח קצירך לא תקצור", אפילו הפקיר אותם מתחלה, דלא כתב כאן "נזירך", אפילו הכי לא יחזיק בו כשאר קציר:

פסוק ו

והיתה שבת הארץ וכו'. פירוש, מה שהוצרך לכתוב "והיתה וגומר", אלא הכתוב רוצה לומר 'לא באכילה ולא בהנאה אסרתי עליך וכו':

מן השבות וכו'. ואף על גב דכבר כתיב "לא תקצור" 'כדרך שאר קציר וכו", דהתם לענין קצירה ולענין בצירה קאמר, שאסור לקצור ואסור לבצור, וכאן לענין אכילה קאמר, שאסר לאכול מן המשומר. ומן אכילה אין ללמוד קצירה ובצירה, דשמא אף על גב שאסור באכילה אלא מן השבות, שמא קצירה ובצירה מותר אף שלא מן השבות, וכולהו צריכי:

תלמוד לומר לך ולעבדך וגו'. ואם תאמר, אם כן "ואכלו אביוני עמך" למה לי, השתא עשיר אוכל – אביון לא כל שכן, ויש לומר, אביוני עמך קודם לעשיר, ולפיכך כתיב "ואכלו אביוני עמך":

אף הגוים. ואם תאמר, "ולתושבך" למה לי, ויש לומר, דאי "לשכירך" הוה אמינא דוקא משום דהוא פועל [של] ישראל, ודרך שיתן לו מזונות, אבל "לתושבך", דאין מזונותיו על ישראל, אימא לא, קא משמע לן. ואי כתב "לתושבך", הוה אמינא תושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, אבל סתם גוי לא, קא משמע לן:

פסוק ז

אם חיה אוכל בהמה לא כל שכן. ואין לומר דאדרבה, איפכא, בהמה עשירה, שהרי יש לה מזונות אצל האדם, והוי כמו עשירה, אבל חיה אין לה מזונות, לכך מן הדין יש לה לאכול, דזה אינו, דכיון דילפינן אף הבעלים אוכלים (רש"י פסוק ו), אין לך עשיר יותר מזה, והשתא אם חיה אוכלת, שהרי החיה אינה בכלל "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" (פסוק ו), דמשמע לבני אדם, דמצוה שביעית לאדם נתנה, וחיה אין לה שייכות אל האדם, ואם חיה אוכלת, כל שכן בהמה, דהרי יש לה בעלים, ובעלים חייבים במזונותה, והרי כאילו הבעל אוכל, ושייך בזה "והיתה שבת הארץ לאכלה", מכל שכן דהיא אוכלת:

פסוק ח

ופשוטו של מקרא כו'. ואם תאמר, ולפי פשוטו יקשה לך דלמה לי לומר שיעלה חשבון שבע שבתות שנים מ"ט שנים, דזה דבר פשוט הוא, ויש לומר, כיון דצריך למכתב (פסוק י) "וקדשתם את שנת החמישים וגו'", צריך למכתב "והיו לך שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה", דאם לא כן, לא היינו יודעים על איזה שנה קאי "וקדשתם את החמשים", דהייתי אומר "וקדשתם את שנת החמישים" שיתחיל למנות אחר שבע שבתות שנים, ולכך צריך למכתב "והיו לך שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה וקדשתם את שנת החמשים שנה", דהשתא "וקדשתם שנת החמשים" הוא מיד אחר שנת תשע וארבעים, שכן הוא דרך המספר למנות חמשים אחר תשע וארבעים. אבל אם לא היה המנין רק שבע שבתות, היה פירוש "וקדשתם שנת החמשים" שיתחיל למנות אחר שבע שבתות:

פסוק ט

ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש וכו'. והא דלא קאמר כסדר המקרא 'ממשמע שנאמר "בעשור לחדש" איני יודע שהוא יום הכפורים', משום דבעי לתרץ ולומר 'אבל לא תקיעת אחד בחודש דוחה שבת בכל ארצכם', ולא כתיב בתורה 'ראש השנה', רק "באחד לחודש" (לעיל כג, כד), ולא מצינו למילף 'תקיעת יום כפורים דוחה שבת בכל ארצכם ולא תקיעות אחד בחודש', דאין זה משמעות הכתוב, ולפיכך דרשינן (תו"כ כאן) 'תקיעת עשור לחודש דוחה שבת ולא תקיעת אחד בחודש', וזה נכון. ועוד יש לך לדעת, לכך קאמר 'ממשמע שנאמר "ביום הכפורים" וכו", משום דסבירא ליה דלאו במקרה היה זה שתלה הכתוב היובל ביום הכפורים, אלא בודאי טעם יש בדבר שתולה היובל ביום הכפורים, ואם כן יש למכתב "ביום הכפורים תעבירו שופר", שביום הכפורים תולה מצות היובל. והטעם הוא כאשר ידוע למבינים, כי היובל

ויום הכפורים שניהם דבר אחד, כי היובל הוא חזרת הכל לחזקתו הראשונה להיות כבראשונה, וכן יום הכפורים הכל חוזר לחזקתו הראשון, שהוא יתברך מכפר להם, וחוזרים לחזקתם הראשונה. ועוד ידוע זה למבינים. לכך פריך 'ממשמע שנאמר ביום הכפורים':

וקשה, ולמה לי למעוטי שתקיעות העשור דוחה שבת בכל ארצכם ואין תקיעת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, והלא תקיעה אינה מלאכה (ר"ה כט ע"ב), ומן התורה מותרת בשבת, ולא אסרו תקיעה רק שמא יעבירנו ד' אמות לשופר כשילך אצל בקי ללמוד (שם), אבל מן התורה מותר אף בראש השנה (קושית הרמב"ן), אבל יש לך לדעת כי זהו דרך חכמים, כמו שאמרנו למעלה (פכ"ג אות כה) כאשר רוצים לפרש מאיזה טעם תקנו כך, רמזו לך ממקום זה יצא תקנתם, כמו שבארנו למעלה (שם) אצל "זכרון תרועה" (לעיל כג, כד). שמפני שבראש השנה כתיב (במדבר כט, א) "יום תרועה יהיה לכם", וביום הכפורים כתיב "והעברת שופר תרועה בכל ארצכם", והיינו טעמא, כי יום ראש השנה יום יבבא, ולפיכך כתיב "יום תרועה יהיה לכם". אבל שופר של יום הכפורים הוא להשמיע שופר גאולה לקרוא דרור (פסוק י), ולכך כתיב "בכל ארצכם", דלא שייך בזה "לכם", אדרבא, להשמיע קול גאולה אל כל אדם. ובשביל כך אמרו רז"ל (תו"כ כאן) שופר של ראש השנה אינו דוחה שבת אלא בבית דין, דהא כאשר יש שופר בבית דין הרי "יום תרועה לכם", ודי בזה. אבל שופר של יום הכפורים צריך "בכל ארצכם", דלא סגי בבית דין:

פסוק י

כמדייר כו'. פירוש, שהוא ברשותו לדור בכל אילן שירצה:

שהשדות חוזרין לבעלים. ולא כמשמעות הכתוב שהאדם ישוב אל האחוזה, דלא יתכן לומר כך, שהרי מתחלה השדה יצא מרשות המוכר, ועכשיו חוזרת השדה לבעלים, (אלא) [ולא] שהאיש ישוב אל השדה (כ"ה ברא"ם):

לרבות את הנרצע. בפרק קמא דקדושין (טו.) קאמר שם דהאי קרא על כרחך בנרצע אייריי, דאף על גב דלא עבר שש משנרצע, אפילו הכי היובל מוציאו, דלא נוכל למילף מן "ועבדו לעולם" דכתיב בפרשת משפטים (שמות כא, ו), דשמא קרא הוא כמשמעו, דיעבוד לעולם, ולפיכך צריך למילף מהאי קרא (קדושין סוף טו.). ואין לומר דהאי קרא "ואיש אל משפחתו תשובו" אתא היכי דלא נרצע, דזה אינו, דאם מכרו בית דין בגניבתו – כבר כתיב קרא (פסוק מא) "ושב אל משפחתו". ואי מוכר עצמו, הרי כבר נאמר (פסוק מ) "עד שנת היובל יעבוד עמך", אם כן על כרחך האי קרא לנרצע אתא. והא דלא אמר

איפכא, דהאי קרא "ואיש אל משפחתו תשובו" למכרוהו בית דין אתא, וקרא "ושב אל משפחתו" לנרצע אתא, דכיון דכתיב "ואיש אל משפחתו תשובו", איזה דבר נוהג באיש ולא באשה, הוי אומר זה רציעה, שאינו נוהג באשה אלא באיש, כדילפינן (קדושין ריש טו.) "ורצע אדוניו את אזנו" (שמות כא, ו), 'ולא אזנה', אליבא דרבי אליעזר, ואליבא דתנא קמא דרש מן "אמר יאמר העבד" (שם שם ה), ולא אמה. אף על גב דמכורוהו בגניבתו לא שייך באשה גם כן, דאין אשה נמכרת בגניבתה (סוטה כג ע"ב), מכל מקום שם מכירה שייך באשה, אבל שם רציעה לא שייך כלל באשה:

ושם (קדושין טו.) עביד צריכתא דצריך למכתב נרצע וצריך גם כן למכתב מכרוהו בית דין, דאי כתב רחמנא נרצע, הוה אמינא נרצע דיוצא (בשש) [ביובל] משום דכבר עבר שש שנים קודם רציעה, אבל מכרוהו בית דין, דלא עובד עדיין שש כשפוגע היובל, לא יצא, קא משמע לן. ואי כתב רחמנא מכרוהו בית דין, הוה אמינא מכרוהו בית דין משום דלא מטי זימניה לצאת, אבל נרצע דכבר הגיע זמנו לצאת ולא יצא, הוה אמינא נקנסיה, קא משמע לן. ואיצטריך למכתב "ועבדו לעולם" (שמות כא, ו), דאי כתב "ושבתם איש אל אחוזתו" הוה אמינא הני מילי היכי דלא עבר שש שנים אחר הרציעה, אבל אם עבר שש שנים אחר הרציעה, לא יהא סופו חמור מתחלתו, דמתחלתו יוצא גם כן בשש (שם שם ב), קא משמע לן "ועבדו לעולם". ואי כתב "ועבדו לעולם", הוה אמינא כמשמעו, לכך צריך למכתב "ושבתם איש אל אחוזתו":

פסוק יא

כדאיתא בראש השנה ובתורת כהנים. וכך איתא התם (ר"ה ח ע"ב) ; דהוה אמינא כמו שהשנה מתקדשת מראש השנה, ומוסיפין מחול על הקודש, דכתיב (פסוק י) "וקדשתם את שנת החמישים שנה", והוה אמינא כמו שמוסיפין מחול על הקודש בתחלתו, כך יהיו מוסיפין מחול על הקודש בסופה, ותהיה מושכת והולכת עד יום הכפורים של שנת חמישים ואחת, תלמוד לומר "יובל היא שנת החמישים", דשנת החמישים מקודש, ואין שנת אחת וחמשים מקודשת, ומיד כשיצא שנת החמישים אין יובל נוהג. והקשה הרא"ם, מה ראית לרבות להוסיף מחול על הקודש מתחלתו, ולמעט בסופו, אימא איפכא. וקושיא זאת אין הבנה לה, דהא בהדיא כתיב "וקדשתם את שנת החמשים", ועל כרחך מוסיפין מחול על הקדש בכניסתה ולא ביציאתה, דאם מוסיפין בסופו – שנת חמישים ואחת מקודשת, אבל כשמוסיפין בתחלתה הוי שפיר "שנת החמישים":

פסוק יב

תופסות דמיה כהקדש. בתורת כהנים; האחרון אחרון נתפס, כיצד, לקח בפירות שביעית בשר, אלו ואלו מתבערים בשביעית, שדין שביעית עליהם. לקח בבשר דגים, הדגים נתפסים, ויצא הבשר. לקח בדגים שמן, השמן נתפס, ויצאו הדגים, שהאחרון אחרון נתפס, והפרי עצמו אסור. והא דקאמר כאן שתופסין דמיה, פירוש האחרון, כמו ששנינו בתורת כהנים. ואם תאמר, כיון דמרבינן דתופסין דמיה, אימא דיהיה תופס הכל, שאם לקח בפירות בשר יהיה תופס הבשר, ואם לקח בבשר דגים יהיה הכל שביעית, ויש לומר, דשם 'דמים' לא שייך רק מה שהוא דמיו, ואין שני דמים לדבר אחד, לכך האחרון נתפס בקדושת שביעית, אבל שיהיה שני דמים לפירות שביעית – לא:

על ידי השדה כו'. לא מן השדה ממש, דהא מותר להכניס לבית, דהא הקיש הכתוב בהמה לחיה כדלעיל (רש"י פסוק ז) 'כל זמן שהחיה אוכלת מן השדה בהמה אוכלת מן הבית', ואם כן מותר להכניס לבית. ומפני שהוקשה לו דקרא דלעיל (פסוק ז) בשביעית איירי, ומנא לן למילף יובל משביעית, תירץ 'כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל', דשניהם שוים, לכך יש ללמוד זה מזה (כ"ה ברא"ם). ואין להקשות, אם כן קרא למה לי, נלמוד יובל משביעית, ויש לומר, דלהא מילתא לא הוי ילפינן משביעית לעיקר דינא – שחייב להוציא התבואה מן הבית כשכלה לחיה מן השדה, דמה ענין יובל לשביעית, אבל אחר דילפינן דגם ליובל יש לו דין זה שצריך שיהיה הפקר אף לחיה, אין לחלק ביניהם לומר דביובל צריך לאכול מן השדה, ובשביעית יוכל להכניס לבית, שילמד סתום מן המפורש (יומא נט.), ונאמר כי "מן השדה תאכלו תבואתה" פירושו על ידי השדה תבואתה, כמו גבי שביעית:

פסוק יג

ובא בנו גאולה. ולא אמרינן דכיון דהוא גואל ממכר אביו -- במקום אביו קאי, ואין השדה יוצא מן הבן ביובל, קא משמע לן:

פסוק יד

אל תונו זו אונאת ממון. פירוש, כיון דסמוך אל "וכי תמכר ממכר", אם כן באונאת ממון איירי. אבל בתורת כהנים יליף ליה דבאונאת ממון מדבר, דאי באונאת דברים, הרי כתיב (פסוק יז) "ולא תונו איש את עמיתו כו'". והקשה הרא"ם, למה הוצרכו ללמוד מזה, דודאי כיון דכתיב "וכי תמכרו ממכר אל תונו" בודאי באונאת ממון איירי, ואין זה קשיא, דבתורת כהנים מביא שפיר טפי, שהרי לא תוכל לדחוק ולומר שמא אף על גב שהענין מדבר ממקח וממכר, שמא קרא איירי באונאת דברים, ולכך בתורת כהנים,

דלא בעי ללמוד רק הדין שיש אונאה בממון, מייתי שפיר דאי קרא באונאת דברים, הרי כתיב כבר אונאות דברים, ואם אתה אומר דקרא דלקמן (פסוק יז) איירי באונאות ממון – מה בכך, סוף סוף יש אונאה בממון, מה שרצינו ללמוד. אבל אם באנו לפרש איזה קרא מדבר באונאת ממון, צריך בודאי להביא ראיה, כיון שכאן מדבר כל הענין במקח וממכר, אם כן בודאי מדבר באונאת ממון:

פסוק טו

דע כמה שנים עד היובל כו'. אף על גב דבקרא כתיב "במספר שנים אחר היובל", ולא כתיב 'במספר שנים [עד] היובל', אפשר שהשנים עד היובל אפשר שהם של שדפון, ולא יהיו ב' תבואות, ולא שייך בזה מכירה ידוע, והיה אומר הקונה לקחתי שיהיו שני של תבואה, ואם היה שדפון באותן שנים טוען אניתני, לכך אמר הכתוב שתהא המכירה לפי השנים שאחר היובל, דהשתא כיון שלא קנה לפי השנים שעד היובל, לא יוכל לומר שהיה דעתו על שני תבואה. ומה שאמר הכתוב "במספר שני תבואות", משום המדרש שדרשו 'ורבותינו דרשו וכו':

אינו רשאי לגאול בפחות מב' שנים. בפרק יש בערכין. ואין דרך רש"י ז"ל להביא מדרש שהוא רחוק מפשוטו מאוד, לפרש "במספר ב' תבואות ימכר לך" שאל ימכור בפחות משתי שנים, דקרא לא איירי אלא באונאה. ונראה לי כי פירוש הכתוב "במספר ב' תבואות ימכור לך", כלומר המוכר שדה לאחר ימכור אותו לפי שני תבואות בלא אונאה, ומדכתיב 'לפי שני תבואות', אם כן הקונה דעתו הוא על שני תבואות, ולפיכך המוכר שדה לחבירו אין רשאי לגאול אותו בפחות משתי שנים, כי תחלה שקנה אותו היה דעתו להנות ממנו שני תבואות, ואין שנים בפחות משתים, ולפיכך אין רשאי לגאול אותו. ובבית (פסוק כט) הוי איפכא, שהקונה בית דעתו על דירה, ואפילו יום אחד נקרא שדר בה, ולכך רשאי לגאול תוך שנה. ודבר זה לא יתכן בשדה, שאין דעתו על שעה אחת, כי אם לא כן, לפעמים יחרוש ויזרע ויעבוד ויבא חבירו ויגאול אותו. וגם אין לומר שדעתו על שנה אחת שיהיה בו קצירה ואכילה, שאין זה דומה למכירה, כי כל מכירה מחזיק במקחו זמן מה, ודבר כזה שהוא קצירה אחת לא נקרא שהחזיק במקחו, כי כל חזקה יש לה המשך זמן, וכיון שאין לו בשדה רק אכילת תבואה, לא נקרא שהחזיק בשדה. ולא דמי לבית, שכל דירה יש לה המשך זמן, אפילו יום אחד נקרא שהחזיק בו, שנמשך חזקתו יום אחד. אבל שדה שאינו דר בו, רק שנהנה ממנו, לא נקרא שהחזיק בפחות משתי שנים, שאז החזיק בו. ובבית לאחר שנה, אין רשאי לגאול (פסוק ל), כיון שהוחזק דירתו אין רשאי להוציא, דכך מצאנו כי שנה נקרא דירה לענין יושבי עיר, שאם ישב

בעיר י"ב חודש נחשב מיושבי העיר, ואין לו כח להוציא האדם מדירתו אחר שהחזיק בה, ואין נחשב לו דירה בשדה:

פסוק טז

תרבה מקנתו תמכרנו ביוקר תמעט מקנתו תמעיט בדמיה. פירוש האי "תרבה מקנתו" אין רוצה לומר שהוא מרבה בקנין, אלא שמוכר אותה ביוקר. ומה ששינה הלשון לומר 'תמכרנה ביוקר', ואחר כך כתב 'תמעיט בדמיה', כדי לפרש שהאי "תרבה" קאי אמוכר, לא כמו "תמעיט", דודאי "תמעיט" קאי על הלוקח, דכתיב אחריו "כי מספר שני תבואות מוכר לך", מכל מקום "תרבה מקנתו" קאי אמוכר. שפירוש הכתוב כך, שהזהיר הכתוב למעלה למוכר "לא תונו" (פסוק יד) ולא ימכור ביוקר, ועליו יאמר הכתוב "לפי רוב השנים", שאם הרבה שנים עד היובל ימכור ביוקר. וכן הזהיר הכתוב את הלוקח "לא תונו", שלא ימעיט בדמים, ויאמר שאם מעט שנים עד היובל ימעיט בדמים. אבל ב' הכתובים למוכר או שניהם ללוקח – לא צריך. ועוד, שהוא בכלל "לפי רוב השנים תרבה מקנתו", אם כן בלשון זה כבר כתב שאם יש הרבה שנים עד היובל ימכור ביוקר, ואם אין כל כך הרבה שנים לא ימכור ביוקר, ולמה צריך למכתב "ולפי מעט השנים תמעיט מקנתו", אלא "תרבה מקנתו" איירי במוכר, "תמעיט מקנתו" איירי בלוקח. והא דלא פירש 'תקחנו בזול', שאין זה ברשות הלוקח שיקח אותה בזול, אבל הוא ממעט בדמים, דהיינו שאין פוסק על השדה הרבה מעות, וזהו 'תמעיט בדמיה'. אבל מכירה שייך כאשר המוכר פוסק דמים על השדה אף על גב שלא נמכר השדה, אבל לא יבא לשון 'לקיחה' על פיסוק דמים, רק על גמר הענין, וזה ידוע:

פסוק יח

בעון שמטה ישראל גולים. טעם זה מפרש הכתוב (ר' להלן כו, לד) "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה תשבות", שהארץ ראוי לה השמיטה מצד התורה, ואם לא ישמיטו – הארץ מקיאה אותם, כדי שתשמט הארץ:

פסוק יט

שלא תדאגו משנת בצורת. דאי שלא תדאגו מן החרב, מאי ענין זה אל "ונתנה הארץ פריה וגומר" (כ"ה ברא"ם):

אף בתוך המעיים יהא ברכה. דאם לא כן, כיון שהארץ תתן פריה בודאי ידעינן שיאכלו לשובע:

פסוק כ

ולא נאסף אל הבית. שאין פירוש לשון אסיפת דבר לצבור אותו יחד, וכי באסיפה תליא מילתא – בהכנסה לבית תליא מילתא, אלא שכך יאמר, אם לא נכניס לבית ונקח התבואה – אם כן מה נאכל:

פסוק כב

עד חג הסוכות וכו'. אף על גב דלעיל (פסוק כא) פירש (רש"י) "וצויתי ברכתי ועשת התבואה לשלש השנים" לקצת הששית ולשביעית ולקצת השמינית עד ניסן, וכאן פירש עד סוכות של שנה תשיעית, אם כן כל השמינית יאכלו ישן (קושית הרא"ם), דודאי לעיל כתיב "ועשה את התבואה לשלש השנים", לא נקרא שתעשה התבואה רק עד זמן קצירה, שאז אפשר לאכול מן החדש, אבל אין לומר שתעשה את התבואה לכל השמינית, כיון שקוצרין תבואה חדשה אחרת בניסן, כי התבואה הראשונה היא עומדת לאכילת בני אדם עד התבואה השנייה, לכך אמר שתעשה לקצת שמינית עד ניסן, שאז יקצרו תבואה חדשה. אבל כאן שאמר הכתוב "ואכלתם מן התבואה ישן", שתאכלו מן התבואה הישנה עד חג הסוכות, שהוא עת האסף התבואה לבית, ואין אתם צריכים לאכול מן חדשה:

ומקרא זה נאמר בשאר שמיטות כולן וכו'. ואם תאמר, ולמה לא כתב רבותא טפי – שתעשה לד' שנים, ואין זה קשיא, כי הכתוב הוא מדבר לשאילת בני האדם, שיהיו אומרים "מה נאכל וגו'" (פסוק כ), וקושיא זאת אינה נופלת ביובל, כי לא ישאלו על שנה אחת, כי בשנה אחת אפשר להשתדל אחר תבואה, אבל בכל שמיטה אי אפשר:

פסוק כג

אל תרע עינך בה שאינה שלך. פירוש, שאין הכתוב רוצה לומר כי לכך לא תמכר לצמיתות מפני שהיא של הקב"ה, דמה בכך, שהרי אם תעמוד ביד הלוקח לעולם תהיה להקב"ה כמו שהיא להקב"ה והיא ביד המוכר, אלא פירושו 'אל תרע עינך בה' על המצוה שמצוה להחזיר השדה לבעלים, שאינו של אדם, רק של הקב"ה, ולפיכך אל תרע עינך בה על מצוה זו, שמי שהארץ שלו יכול לצוות על החזרה הזאת:

פסוק כד

לרבות בתים ועבד עברי. פירוש, שתהיה לבתים גאולה בקרובים, אף על גב דאין מפורש גאולה בקרובים רק בשדה אחוזה (פסוק כה), לא בבתים ועבד עברי, לכך בא לרבות "ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ" לרבות בתים בערי חומה, שיהיה להם גאולה על ידי קרובים:

ולפי פשוטו כו'. הקשה הרא"ם, למה הוצרך לומר דהוא סמוך לפרשה של אחריה – שהמוכר אחוזתו רשאי לגאלה אחר שני שנים, והלא ענין הגאולה אחר ב' שנים לא למדנו רק מראש הפרשה הקודמת "במספר שני תבואות ימכר לך" (רש"י פסוק טו), ואם כן יותר סמוך לראש הפרשה שלפניה ולא לפרשה שלאחריה. ולא הקשה כלום, דאיך נאמר שהוא סמוך לפרשה שלפניה, והלא דין גאולה לא נזכר רק בפרשה שלאחריה, דכתיב (פסוק כו) "ומצא כדי גאלתו", דהאי "במספר שני תבואת" שאינו יכול לגאול בפחות משתי שנים, אינו לפי פשוטו של מקרא, כמו שפירש למעלה (רש"י פסוק טו), וכאן בא לפרש המקרא לפי פשוטו של מקרא. ואף על גב דאמר שהמוכר אחזתו רשאי לגאלה אחר שתי שנים, לא שיהיה נזכר שתי שנים, אלא קושטא דמילתא אמר, לפי שלמדו רז"ל (ערכין כט ע"ב) שצריך שתעמוד השדה ביד הלוקח שתי שנים, אמר כי רשאי לגאלה אחר שתי שנים. ואפילו לפי מדרשו (שם), לא נזכר בכתוב של "במספר שני תבואות" רק שתהיה המכירה לב' שנים, ולא פירש אחר ב' שנים מה משפטו, שמא צריך לחזור ולמכור לו אחר ב' שנים, ואם המוכר ירצה בשדה – צריך המוכר להחזיר לו כל דמי השדה מה שהוא שוה, ולא נזכר גאולה רק בפרשה שאחריה:

פסוק כה

אלא מחמת דוחק עוני. ולא שיקח המעות ויתן לתוך אפונדתו, בתורת כהנים:

ואין הלוקח יכול לעכב. כרבי יהושע בפרק קמא דקדושין (כא.) דסבירא ליה "וגאל ממכר אחיו" רשות, שאין הלוקח יכול לעכב עליו, ולא כרבי אליעזר דסבירא ליה "וגאל ממכר אחיו" חובה. אי נמי, אפילו לרבי אליעזר נמי צריך לפרש הכתוב כך, דהוי ליה לומר 'יבוא גואלו הקרוב אליו', ומאי "ובא גואלו הקרוב אליו", אלא כך פירש הכתוב "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל ממכר אחיו", ואין אדם יכול לעכב. וקרא אחריני יליף רבי אליעזר דהוא חובה, מדכתיב (פסוק כד) "גאולה תתנו לארץ", הכתוב קבעו חובה, כדאיתא התם (קדושין כא.):

פסוק כו

וכי יש לך אדם בישראל וכו'. אבל אין לפרש כמו גבי גזל הגר (במדבר ה, ח) "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו", וכי יש אדם בישראל שאין לו גואל, אלא זה גזל הגר שאין לו גואל (רש"י שם), דהכא איירי שמכר אחוזתו, ואין אחוזה לגר. והקשה הרא"ם, דבפרק קמא דקדושין (כא.) מוכיח רבי יהושע מהאי קרא דכתיב "ואם אין לאיש גואל" דאיירי ברשות, דאי מצוה, מאי "ואם אין לאיש גואל", וכי יש אדם בישראל שאין לו גואל, אלא זה שיש לו ואינו רוצה לגאול, ומזה נלמוד דרשות הוא, שאם אינו רוצה לגאול

אינו מחוייב. והשתא לפירוש רש"י דפירש "ואם אין לאיש גואל" שאין ידו משגת, אם כן מנא לן למדרש "ובא גואלו" (פסוק כה) רשות:

ונראה לומר, כי רש"י סבירא ליה דליכא לפרש הכתוב "ואם אין לאיש גואל" שלא ירצה לגאול, דאם כן לכתוב קרא 'ואם לא יגאל', מאי "ואם אין לאיש גואל", דמשמע שאין לו גואל, ולפיכך צריך לומר שאין ידו משגת לגאול, דהשתא הוי שפיר שאין לו גואל, דכיון שלא יוכל לגאול, הרי אין לו גואל לגמרי. ומה שדרשו בגמרא (קדושין כא.) "ואם אין לאיש גואל" זה שיש לו ואינו רוצה לגאול, מפני שקשה, שאם אתה אומר ש"אין לו גואל" שאין ידו משגת לגאול, הרי אותו שלא יוכל לגאול הוא כבעל השדה עצמו, שהוא גם כן קרוב לעצמו (סנהדרין סוף ט ע"ב), וכיון שאין ידו משגת – גואל הקרוב, השתא שהקרוב אין ידו משגת – גואל קרוב אחר. וכן מקשה; וכי יש אדם בישראל שאין לו גואל שיוכל לגאול, אלא שיש לו גואלים ואינם רוצים לגאול, ומזה למדנו שרשות הוא לגאול אם ירצה לגאול:

ואם תאמר, כיון שהכתוב מדבר שהגואל הקרוב אין ידו משגת, והגואלים האחרים אינם רוצים לגאול, דאם לא כן, וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים, למה הוצרך לכתוב "ואם אין לאיש גואל" לומר שאין ידו משגת, לכתוב 'ואם לא יגאל' שכלם אינם רוצים לגאול, ונראה שדבר הכתוב בהוה, כי גואל הקרוב דרך לגאול אם יש לו, שלא ירצה שיהיה ששדה של אחיו או דודו ביד אחר, ולפיכך כתב אצל גואל הקרוב "ואם אין לאיש גואל", כלומר שאין ידו משגת, אבל מי שאינו קרוב כל כך לא ירצה לגאול:

פסוק כז

לאיש אשר מכר לו המוכר הזה שבא לגאלו. אבל אין פירושו ללוקח השני, כמשמעות "והשיב את העודף לאיש אשר מכר לו", דמשמע שמכר לו הלוקח לאיש, דזה לא יתכן, דלא דבר הכתוב כלל שהלוקח הראשון מכרה ללוקח השני, ואיך יאמר "לאיש אשר מכר לו" – הלוקח הראשון. ואם תאמר, "לאיש אשר מכר לו" למה לי, לכתוב 'והשיב את העודף', זה לא קשיא, דבערכין פרק המוכר (ל.) ובתורת כהנים יליף מזה דלעולם אינו מחשיב רק עם אותו שמכר לו האיש הזה שבא לגואלו, דהוא לוקח הראשון, ואם מכרה לראשון במנה, ולוקח ראשון מכרה לאחר במאתים, אינו עושה חשבון רק במנה, כמו שמכרה בעל השדה, לכך אמר "לאיש אשר מכר לו":

פסוק כח

מכאן שאין גואל לחצאין. בפרק המוכר שדהו (ערכין ל.). דלא הוי למכתב רק 'ואם לא מצאה ידו השב לו', וכתב "די השיב", ללמוד שצריך להשיב לו דמי כל השדה:

פסוק כט

בית מושב עיר חומה בית בתוך עיר המוקפת חומה וכו'. אבל אין פירושו שימכור לו בית מושב או עיר חומה, אלא בית שבתוך עיר חומה. ומה שאמר 'המוקפת חומה מימות יהושע', בתורת כהנים; "עיר חומה", המוקפת חומה מימות יהושע בן נון. ונראה דדרשו כך, מדמרבינן (ערכין סוף לב.) מדכתיב (פסוק ל) "אשר לא חומה" באל"ף, וקרינן בוי"ו, אף על גב שאין לו חומה עכשיו, כיון שהיה לו קודם לכן, יש לעיר דין עיר חומה. והשתא מה סברא היא זאת שיהיה לה דין עיר חומה אם היה לפני כמה שנים חומה, אלא רוצה לומר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, דכיון דבקרא נמנה העיר הזאת בערי חומה, נשאר לה חשיבות זה, ואינה יוצאת מכלל עיר חומה, אף על גב שאין לה חומה. אבל אם לא תליא ביהושע בן נון, רק מתי שנעשה לה חומה, אם היה לה חומה שנה ואחר כך לא היה לה חומה, וכי יהיה לה דין עיר חומה, כן נראה לי. ומדכתיב "מושב עיר חומה", למדו (ערכין סוף לג ע"ב) דוקא הוקף ואחר כך נתיישבה, שכן משמע שנתישבה תוך עיר חומה (רש"י שם), אבל נתיישבה ואחר כך הקיפוה לא קרינן בה "מושב עיר חומה", דמשמע דנתיישבה ואחר כך הקיפוה:

לפי שנאמר בשדה שיכול לגאלה כו'. נתבאר למעלה גבי שדה (אות כו) :

והיתה גאולתו של בית. אבל אין פירושו גאולה של מוכר, דאם כן הוי למכתב בתריה 'ואם לא יגאל', אבל "אם לא יגאל" לשון נפעל – על כרחך אבית קאי:

פסוק ל

יצא מכחו של מוכר כו'. פירוש, אף על גב דמתחלה היה גם כן הבית ברשותו של קונה, שהרי היה דר בו, מכל מקום עכשיו יצא מכחו של מוכר, דהיה כחו בידו לגאול אותו, ושוב אין יכול לגאול אותו (כ"ה בראב"ם):

אם פגע בו יובל כו'. דאם לא כן, "לא יצא ביובל" למה לי, כיון שאמר "לצמיתות לקונה אותו לדורותיו" לא הוי צריך למכתב "לא יצא ביובל" (כ"ה בראב"ם):

פסוק לא

ובזה יפה כחו מכח שדות כו'. זהו ראיה על מה שאמרנו למעלה (אות כו) כי מפני שהלוקח שדה דעתו על אכילת פירותיו שני תבואות, לכך צריך שתעמוד בידו שנתיים, אבל בית דלדירה קונה אותו, וכיון שדר בו שעה אחת – סגי, ולפיכך הבית גואל מיד. דאם לא כן, כיון דבתי ערי חצרים "על שדה הארץ יחשב", למה חילק הכתוב ביניהם בעינן זה שבית גואל מיד:

וביובל יצא בחנם. שאין פירושו "גאולה תהיה לו", וכאשר גואל אותו אז יצא ביובל, דהא כתיב "על שדה הארץ יחשב", ושדה יוצא ביובל בחנם (פסוק כח), גם זה בחנם קאמר. ובגמרא (ערכין לג.) מתרץ למה הוצרך למכתב "וביובל יצא", פשיטא, כיון דאמר "על שדה הארץ יחשב" ידענו דיוצא ביובל, אלא להכי כתב "וביובל יצא", הרי שפגע בו יובל בשנה שניה למכירתו, דהוה אמינא אי לשדה אחוזה מדמינן – השלמה בעי, שהרי צריך ליתן לו ב' שנים, דמשלים עליו ב' שנים (ערכין כט ע"ב). ואי לבית בערי חומה מדמינן ליה, כבר נחלט לו בשנה ראשונה, והוה אמינא דאף על גב שהתורה נתנה לבית בערי חצרים לגאול מיד, היינו שנתנה התורה להם יפוי של בתי ערי חומה ויפוי של שדה אחוזה; יפוי בית בעיר חומה – לגאול מיד, ויפוי של שדה אחוזה – שאינו נחלט לו. אבל אם היובל בשנה השנייה, למאי מדמית, אי לבתי ערי חומה – כבר נחלט, ואי לשדה אחוזה – ישלים עליו, קא משמע לן דיוצא ביובל בחנם:

פסוק לב

גואל מיד אפילו לפני שתי שנים כו'. בתורת כהנים, מדכתיב "גאולת עולם תהיה ללוים", ולא כתיב 'גאלה תהיה לו', משמע גאולה כל זמן שבעולם, ועל כרחך בשני דברים הכתוב מדבר; שהלוים גואלים מיד אם מכרו שדה אחוזה שלהם, ואינם צריכים להניח השדה שתי שנים ביד הלוקח, ואין בית בעיר חומה שלהם נחלט:

פסוק לג

אותו ממכר של בית או של עיר וכו'. ואף על גב דלעיל כתיב (פסוק לב) "גאולת עולם תהיה ללוים", הוה אמינא דוקא גאולה תהיה לו, אבל שיצא ביובל לא, דלא מצאנו בבתי ערי חומה שיהיו יוצאים ביובל, דאם פגע ביובל תוך שנתו אינו יוצא (רש"י פסוק ל), ולאחר שנתו כבר נחלט (פסוק ל), והוה אמינא דבית בעיר חומה שלהם אינו יוצא ביובל, אף על גב שנתנה תורה גאולת עולם ללוים, הוה אמינא דוקא גאלת עולם נתן להם, אבל יציאה לעולם לא נתן, לכך הוצרך למכתב:

והא דקאמר 'אם קנה בית או עיר', ולא אמר 'שדה', מפני שפשוט דיוצא השדה שלהם ביובל, וכי גרע שדה שלהם משדה ישראל שיוצא ביובל (פסוק כח), ולפיכך הוצרך לאשמועינן. והרא"ם פירש דשדות הוי בכלל עיר אחזתו, שנכללים גם השדות בו. ואינו נכון כלל, דלא הוצרך לומר דבר זה, דפשיטא דשדה חוזר ביובל:

הרי זו מצוה אחרת. היינו לפירוש השני דפירש "ואשר יגאל" לשון גאולה, שגואל לעולם, אם כן הא דכתיב "ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו [ביובל]" דלא איירי בגאולה, אלא שיצא ביובל, צריך לומר דהוי מילתא באפי נפשיה:

לפיכך הם להם במקום שדות ויש להם גאולה כשדות. אף על גב דלפני זה כתוב "ויצא ביובל", והוי ליה לומר 'ויוצא ביובל כשדות' (קושית הרא"ם), משום דלא שייך לומר דמפני שבתי ערי אחוזתם הוא להם כשדות שלהם – ולכך יוצא ביובל, דאין זה טעם כלל שיהיה יוצא ביובל מפני שאין להם שדות, דמה יעשה הלוי עד היובל, דהיובל הוא מחמשים לחמשים. ולפיכך עיקר טעם הדבר שלכך נתנה התורה גאולת עולם ללוים מפני שאין להם שדות, והבתים הם להם כשדות, וכיון שיש להם לגאול לעולם – בשביל כך יצא ביובל, דכל מידי דמצי לגאול כל זמן שירצה, ואינו נמכר לצמיתות, יוצא ביובל.

אבל עיקר טעמו שיש ללוי לגאול לעולם, מטעם "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם":

והקשה הרא"ם, בשלמא לפירוש ראשון דפירש "ואשר יגאל" לשון מכירה, הוי טעמא שפיר "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם", ולפיכך יש להם לגאול לעולם מן הישראל. אבל לפירוש השני דפירש "ואשר יגאל מן הלוים" בן לוי שגואל מבן לוי, מאי טעם הוא זה "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם", הא גם השני הוא לוי, ולא יופקע נחלתם מהם. ואין זה קשיא, שהתורה הקפידה לעולם על תקנת המוכר שהיה מוחזק בקרקע, ולא יופקע נחלת המוכר שהיה מוחזק בידו בתחילה, לפיכך אמרה תורה "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם", והקפידה התורה על המוכר כמו שהקפיד התורה על המוכר בשדה אחוזה גבי ישראל, אף על גב שגם לישראל מכרה, הקפידה התורה על המוכר, שהוא מוכר מפני דוחקו, וגם היתה בחזקתו כבר, ולא על מקנת הלוקח, שלא היה הבית ברשותו, וגם כיון דהוא לוקח – הוא עשיר. והכי נמי גבי לוים, אף על גב דהקונה גם כן לוי הוא, הקפידה התורה על תקנת המוכר, ולא על תקנת לוקח מהאי טעמא:

פסוק לד

מכר גזבר כו'. בתורת כהנים תניא "ושדה מגרש עריהם לא ימכר" מכר גזבר, או אינו אלא מכר עולם, תלמוד לומר "כי אחזת עולם הוא להם", הא מה אני מקיים "לא ימכר" מכר גזבר. וכך פירושו, שאין לומר דקרא אתא למימר שלא ימכר מכירת עולם, דאם כן לא שייך בזה טעמא "כי אחוזת עולם היא להם", דמשמע דוקא בשביל שהוא אחוזת עולם לא ימכר, דהא גבי ישראל דלא הוי אחוזת עולם להם כמו גבי לוים, וגם שם לא מכר מכירת עולם מטעם "כי לי כל הארץ" (ר' פסוק כג), ואם כן למה אמר "כי אחזת עולם היא להם". והא ליכא למימר דקרא אתא למימר שלא ימכר כלל, דזה אינו, דהא כתיב (פסוק לב) "גאולת עולם תהיה ללוים", ומוקמינן ליה למעלה (רש"י שם) שיכול לגאול שדהו תוך שתי שנים, אם כן נמכר שדה שלהם:

ומה שהקשה הרא"ם, דאיך נוכל לומר דהאי קרא "לא ימכר" שלא ימכר מכר עולם,

שהרי כבר כתיב לעיל "גאולת עולם תהיה ללוים", דודאי קרא דלעיל איירי לענין גאולה, אבל קרא דהכא יש לאוקמי לענין יציאתו ביובל, "לא ימכר" – יהיה יוצא ביובל:

והרא"ם פירש ברייתא דתורת כהנים בענין אחר, דפירש 'או אינו אלא מכר עולם, תלמוד לומר כי (בתי ערי הלוים היא אחזתם) ["אחוזת עולם הוא להם"], אם כן מכירת עולם כבר אמור שאינו נמכר לעולם, מה תלמוד לומר "ושדה מגרש עריהם לא ימכר", מכר גזבר'. כך פירש הרא"ם. ואין פירושו נראה, דאם כן מה נדרש למעלה דכתיב (פסוק לג) "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם", מה נדרש בזה. ועוד, דהוי ליה למימר 'הרי מכר עולם אמור, הא מה אני מקים "ושדה מגרש עריהם לא ימכר" כו':

פסוק לה

אל תניחהו שירד. דאם לא כן, "והחזקת" למה לי, אלא לשון"והחזקת" שיחזיק אותו שלא יפול:

אף אם הוא גר או תושב. פירוש, דקרא התחיל "כי ימוך אחיך", ואחר כך כתב "גר ותושב וחי עמך", ולפיכך פירש אף אם הוא גר ותושב וחי עמך, ו"גר ותושב" מילתא בפני עצמו. ומה שפירש כאן "גר ותושב" 'גר או תושב', ולא פירש 'גר והוא תושב' כדלקמן (רש"י פסוק מז) "וכי תשיג יד גר ותושב", דהתם כתב "גר ותושב" לדרשה 'מי גרם שיעשיר – דבוקו עמך' (רש"י שם), אבל כאן כפשוטו גר או תושב, דאם כן לכתוב 'גר תושב'. ואין להקשות, דלמה כתב "וכי ימוך אחיך", וכי גרע אחיך וגר צדק מתושב שמצווה להחיותו, ויש לומר, דקרא אתא לחלק ביניהם, דישראל וגר צדק קאי עליהם "אל תקח מאתו נשך ותרבית" (פסוק לו), אבל על תשוב לא הוזהר שלא יקח מאתו נשך ותרבית (ב"מ עא.), ולפיכך הוצרך לכתוב "כי ימוך אחיך" משום "אל תקח מאתו נשך ותרבית":

פסוק לו

גרסת הרמב"ן נשך ותרבית חד שוייהו רבנן ולעבור עליו בשני לאוין. ובגירסא שלנו אינו. ואם תאמר, אחר שנשך ותבית חד הוא, למה שינה הכתוב לכתוב "את כספך לא תתן לו בנשך ובתרבית לא תתן אכלך", הא "נשך" ו"תרבית" חד הוא, ותרצו בתוספות בפרק איזהו נשך (ב"מ ס ע"ב ד"ה למה) כיון דבעי לכתוב תרתי קראי לשני לאוין, דרך הכתוב לכתוב לשון משונה, שהוא נאה ביותר. ולי נראה, דאף על גב דשני לאוין, ואי אפשר למצוא תרבית בלא נשך ונשך בלא תרבית, השני לאוין משני צדדין; לאו אחד הוא מצד אשר הוא נושך את חבירו, ואסרה תורה לישך חבירו, וזהו לאו אחד. והלאו השני מצד אשר מרבה ממונו שלא כדין, וזהו טעם איסור השני. והמלוה בריבית עובר

בשני לאוין; שמרבה הונו שלא כדין, ונושך חבירו. והתורה כתבה טעם הלאוין, הלאו האחד מפני שהוא נושך, והלאו השני מפני שהוא מרבה ממונו שלא כדין:

פסוק לח

בין בכור לשאינו בכור. עיין למעלה בפרשת קדושים (יט, לו, אות נה) אצל 'אני הבחנתי בין טפה של בכור לשאינו של בכור כו" (רש"י שם) :

שכל הדר בארץ ישראל כו'. טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב (יחזקאל לו, כ) "עם ה' אלה ומארצו יצאו", לפיכך הדר בארץ ישראל הקב"ה הוא לו לאלקים. וכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים, הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלקי נכר הארץ:

ומה שפתח 'הדר בארץ ישראל הקב"ה לו לאלוה', וסיים 'והיוצא ממנו', מפני דסבירא ליה דאין לומר שכל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שהנולד בחוץ לארץ לא עשה מידי, ולכך דוקא היוצא ממנה כאילו עובד עבודה זרה, שהיה לו להיות בארץ, והוא הלך חוצה לארץ, ובזה שהוא עושה מעשה ויוצא חוצה לארץ נתן כבוד לאלקי נכר הארץ:

אבל בפרשת לך לך (בראשית יז, ח) פירש רש"י 'כל מי שאינו דר בארץ ישראל כאילו אין לו אלוה', ואין זה סותר מה אמר כאן דווקא 'היוצא' ולא מי שלא היה בארץ מעולם, דהתם לא אמר רק 'שאין לו אלוה', ולא 'כעובד עבודה זרה', רק 'כמי שאין לו אלוה'. ומה שלא פירש כאן גם כן 'כל שאינו דר בארץ ישראל כאילו אין לו אלוה', היינו טעמא, שבפרשת לך לך שכרת ברית עמו להיות לו לאלקים, אמר שבאופן זה אהיה לזרעך לאלקים – כאשר הם בארץ, אבל בחוצה לארץ כאילו איני אלוה שלו. אבל כאן שאין הכתוב מדבר שהשם יתברך כרת ברית עם ישראל להיות להם לאלקים, מפרש העונש היותר גדול, וזה כשיצא מארץ ישראל הוא כאילו עובד עבודה זרה לגמרי:

פסוק מ

אם פגע בו יובל לפני שש היובל מוציאו. דלאחר שש מאי בעי גביה, שהרי יוצא בשש. והאי קרא במוכר עצמו איירי, כדמשמע "וכי ימוך אחיך" (פסוק לט). ועיין למעלה בקרא (פסוק י) "ואיש אל משפחתו תשובו" שם נתבארו (אות יט) כל המקראות דכתיבי בעבד עברי. והאי קרא ליכא לאוקמי בנרצע (ובמוכר עצמו), דכבר כתב זה למעלה "ואיש אל משפחתו תשובו" לרבות את הנרצע:

פסוק מא

אל כבוד אבותיו. שאין לפרש כמשמעו אל קרקעות אבותיו, שלא היה הוא חוץ מקרקעותיו, שאף אם היה נמכר לעבד – מכל מקום קרקעותיו תחת רשותו היו:

פסוק מד

מאת הגוים הם יהיו לך לעבדים. אבל אין "מאת הגוים אשר סביבותיכם" מחובר לסוף המקרא "מאת הגוים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה", דאם כן הוי למכתב 'מאת הגוים אשר סביבותיכם תקנו עבד ואמה', למה הוצרך למכתב "מהם" כיון שכבר כתב "מאת הגוים", אלא פירשו "מאת הגוים" יהיו לך עבדים, "מהם תקנו עבד ואמה" מילתא בפני עצמו הוא:

פסוק מה

שבאו מסביבותיכם לישא נשים בארצכם וכו'. בקדושין בפרק האומר (סז ע"ב). וקשיא, "וממשפחתם אשר הולידו בארצכם" למה לי, ומה בא לרבויי, ויש לומר, דבא לרבות אף אם נשתקעו לגמרי, ולא נקרא בשם תושב, והוה אמינא כיון דנשתקע שמו הראשון אשר נקרא בשם אומה אחרת – אסור, קא משמע לן דמותר. אבל בתורת כהנים משמע דקרא "וגם מבני התושבים" בא ללמד על בני תושבים שאביהם ואמותיהם משאר ארצות, "וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם" בא ללמד שאם אחד משאר משפחת הארץ בא על כנענית, שמותר לקנות בעבד. והשתא תרי קראי צריכי לפי זה. והא דתניא בפרק האומר (קדושין סז ע"ב) מנין לאחד מן האומות שבא על כנעית והוליד בן שמותר לקנותו בעבד, תלמוד לומר "וגם מבני התושבים", לא מרישא דקרא מפיק, דהאי קרא ד"מבני התושבים" לא אתא לאורויי הא מלתא, אלא מסיפא דקרא דייק, דכתיב "וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם". אבל רש"י לא פירש כך הברייתא דבפרק האומר, לכך פירש על ו"מבני התושבים" שנשאו נשים בארצכם, ואין פירושו עיקר:

מהם תקנו אותם תקנו. מפני דמשמע "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו" שיקנו הבנים מן התושבים, שכן משמע "מהם תקנו", וזה אינו, דהא מן "מהם תקנו" ילפינן (יבמות מו.) 'אתם קונים מהם, ולא הם קונים זה מזה', ולפיכך פירש דאין רוצה לומר שיקנו מהם מן האבות, אלא "מהם" כמו 'אותם תקנו', שיקנו הם עצמם. והשתא יתורץ מה שלא פירש זה למעלה (פסוק מד) אצל "מהם תקנו עבד ואמה" (קושית הרא"ם), דודאי שם כתיב "מאת הגוים מהם תקנו עבד ואמה", וכשקונה עבד אחד מן האומות נקרא שקונה מהם, ואין צריך לפרש 'אותם תקנו'. ועוד, שאומה כולה אינה

מוכרת גוי אחד, וליכא למיטעי בלשון "מהם", אבל כאן לא כתב שום אומה, רק "מבני התושבים", והוה אמינא דפירושו שהגוי האב מוכר אותם, הוצרך לפרש. ועוד יש לומר, דכאן כבר כתיב "מבני התושבים" במ"ם, אם כן אין צריך לומר עוד "מהם תקנו" במ"ם, ולפיכך פירש "מהם" כמו 'אותם'. אבל למעלה הוי שפיר, דהא דכתיב "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים" מלתא בפני עצמו, והשתא לא קשיא "מהם תקנו עבד ואמה", שאין המ"ם יתור, אבל גבי "מבני התושבים הגרים עמך מהם תקנו" הוצרך לפרש שהוא כמו 'אותם':

פסוק מז

גר והוא תושב. שאין פירוש "גר" – גר צדק, ו"תושב" – גר אוכל נבילות, שהרי סיפא דקרא "ונמכר לגר תושב" משמע דהכל אחד. והקשה הרא"ם, דלא מצינו וי"ו כזאת שיהיה הוי"ו משמש כמו 'והוא'. ולא ירד לדעת הרב, כי רש"י אינו מפרש וי"ו של "ותושב" במקום 'והוא', שהרי אברהם אמר "גר ותושב אנכי עמכם" (בראשית כג, ד), ושם פירש רש"י 'גר מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם'. וכן "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (פסוק כג)[234], כי "גר ותושב" שני דברים הם; הגר נקרא "גר" מפני שאינו בארצו, ו"תושב" נקרא כאשר נתיישב במקום אחד. וכאן גם כן יש לפרש כך "גר ותושב", אדם שאינו בארצו, ו"תושב עמך" שנתיישב אצל ישראל. ושלא תבין כי גר הוא גר צדק, פירש כי "גר ותושב" הכל אחד, **גר והוא תושב**. אבל בודאי פירוש הכתוב גר מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם. ומפני המדרש שדרשו ז"ל (תו"כ כאן) 'מי גרם לו שישיג ידו – דבוקו עמך', לכך כתב "ותושב" בוי"ו כדי שיהיה "ותושב עמך" מלתא בפני עצמו, לא "גר ותושב" דבר אחד, לכן דריש 'מי גרם שישיג ידו – דבוקו עמך גרם לו':

פסוק נ

ובגוי שתחת ידך כו'. דאם לא כן, מי יכריח את הגוי שיניח אותו לצאת ביובל שיאמר הכתוב שיצא ביובל (תו"כ פסוק נד):

פסוק נג

לא ירדנו בפרך לעיניך ואתה רואה. כלומר, שאין "לא ירדנו" אזהרה לגוי שלא ירדנו לעיני ישראל, דאם כן היה משמע שלא לעיניו שרי, וכי מותר לגוי שירדנו שלא לעיניו, אלא האזהרה הוא להישראל, שהישראל לא יניח זה שיהיה הגוי רודה אותו לעיניו, ושיהיה רואה דבר זה:

פרק כו

פסוק א

לא חזר בו לא די לישראל אלא אפילו לגוי. כדכתיב (ר' לעיל כה, מז) "או לגר תשוב", ומשמע אף גוי, כדכתיב "או לעקר משפחת גר", "עקר" זה עבודה זרה, "משפחת גר" זה הגוי, כדלעיל (רש"י שם). והקשה הרא"ם, דלמה לי למכתב "משפחת גר", דאם לעבודה זרה עצמה נמכר – כל שכן לגוי. ולא הבנתי קושיא זאת, דהוי ליה להקשות נמי אם לגוי נמכר – לגר תושב לא כל שכן, ולמה ליה "לגר תושב", אלא לכך כתב כולם כמו שפירש רש"י, שאין הקב"ה מביא הכל ביחד עליו, שמתחלה אם לא חזר בו נמכר לישראל, ואם עדיין לא חזר – נמכר לגר תושב, ואם לא חזר – נמכר לגוי, ואם לא חזר – נמכר לעבודה זרה. ואם כתב "לעקר", הוה אמינא תחלת מכירתו הוא לעקר, וזה אין הקב"ה עושה, רק מביא עליו מעט מעט. אף על גב דכתיב "או לעקר" קודם "משפחת גר", כך פירושו; או לעקר או למשפחת גר נמכר, אבל בודאי תחלה למשפחת גר, ואחר כך לעקר:

פסוק ג

יכול זה כו'. בתורת כהנים. ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגיעים. ויש לפרש גם כן שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם. וזה נקרא הליכה בתורה. וכן הא דשני למכתב "בחקתי תלכו" ואחר כך כתב "ואת מצותי תשמורו", מפני שהחקות הם דברים שאין טעמם ידוע על אמתתם, ואפשר לאדם להשיג מעט מהם, והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה, או שיש טורח בלמודם יותר, לכך כתב אצל החקות הליכה המורה על הטורח. ומה שאמרו כי המצות שהם חקים לא ניתנו טעם שלהם לגלות, אינו רוצה לומר שאין האדם יודע כלל מן המצות, אלא שאין יכול להבין אותם לגמרי, אבל יכול להבין מהם מעט, וזהו שאמר "אם בחקתי תלכו":

על מנת לשמור וכו'. וכתב זה בלשון שמירה, לפי שהלמוד על מנת לעשות הרי הוא שומר הלמוד בתוך לבו כדי לקיים אותו במעשה, ונקרא זה שמירה. אבל מי שאינו לומד לעשות, הרי אינו שומר בלבו הדברים, וכאן כתב "ואת מצותי תשמורו":

פסוק ד

בשעה שאין דרך בני אדם כו'. בתורת כהנים. דאין לומר כמשמעו, שהקב"ה יתן גשם כשיצטרכו לגשמים, דמאי נפקא מיניה בזה, כי אחר שהכתוב אומר (פסוק ה) "והשיג

לכם דיש את בציר כו'", אם כן ברכת השובע אמורה, ומה לנו הגשמים אחר שהשובע נמצא, אלא פירושו ברכה בפני עצמה, שאף ירידת הגשמים יהיו בזמן שלא יצטערו מהם הבריות – בלילי שבתות שאין דרך הבריות לצאת. והשתא הוי ברכה בפני עצמה: כאן פירש רש"י בלילי שבתות בלבד, ובמסכת תענית (ריש כג.) "ונתתי גשמיכם בעתם" (דברים יא, יד) בלילי שבתות ובלילי רביעית. ופירוש, שבאלו ב' לילות שולטים ב' כוכבים רעים מזיקין, והם שבתי בליל ד' ומאדים בלילי שבתות, ומפני כך אין דרך הבריות לצאת. ונראה דלא קשיא מידי, דאם לא יצטרך אלא פעם אחת בשבוע, שאין השנה שחונה, יהיו בודאי בלילי שבתות, שאז שני טעמים ביחד, שהרי אין אדם יוצא למלאכות – אפילו ב' או ג' אנשים אין יוצאין יחד. אבל בליל רביעי ובליל שבתות אין איסור לצאת רק יחידים בשביל סכנת המזיקין, כדאיתא בערבי פסחים (פסחים קיב ע"ב), אבל הרבה בני אדם יחד אין כאן סכנת המזיקין, ומותר לצאת, ולפיכך יותר מסתבר שיהיה הגשמים בלילי שבתות – אם לא יצטרך רק פעם אחת. אבל כשאין די בפעם אחת, שהשנה שחונה וצריך ב' פעמים, אז ירד המטר בליל שבתות ובליל רביעית:

זה אילני סרק. פירוש, דלא הוי למכתב רק 'והעץ יתן פריו', דעץ פרי לא נקרא על שם השדה, שאינו בטל אצל השדה, אבל באילן סרק איירי, שהוא בטל אצל השדה, וכשדה דמיא. והרא"ם פירש דדייק מדכתיב כאן "ועץ השדה", ולקמן בקללה כתיב (פסוק כ) "ועץ הארץ לא יתן פריו", אלא כאן איירי באילני סרק שאינם עצי גן, נקראים "עץ השדה", שאפילו זה יתן פריו. ולקמן כתיב "ועץ הארץ לא יתן פריו", שאפילו עצי גן לא יתן פריו. ואין זה כן, דהא רש"י לקמן (שם) דריש דרשה אחרת ממלת "הארץ":

פסוק ה

שיהא הדיש מרובה. לא שיהא התבואה אינה מבושלת ויתאחר [הדיש] עד (הדיש) הבציר, שזו קללה ולא ברכה:

שיהא אוכל קמעא וכו'. דאם לא כן, לא היה צריך למכתב "ואכלתם לשובע", כיון שכבר כתב "והשיג לכם דיש וגו'", אלא "ואכלתם לשובע" ברכה בפני עצמה היא, ש'יהא אוכל קימעא וכו" (כ"ה בראב"ם) :

פסוק ו

שמא תאמרו וכו'. פירוש, מה ענין הכתוב הזה לכאן שהפסיק בברכות השובע, היה לכתוב זה אחר "ואכלתם ישן נושן" (פסוק י), אלא מפני שהשלום גם כן הוא מברכת השובע, שאם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה – אם כן השובע אינה כלום, ולפיכך הוא הכל, שהשלום מעמיד את הכל:

ואין צריך לומר שלא יבואו למלחמה כו'. דאם לא כן, 'וחרב לא תבא בארצכם' מיבעי ליה, אלא לומר לך שלא יעברו דרך ארצם, שאז תהיו יראים לכל הפחות מהם, ולפיכך אפילו דרך ארצכם לא יעברו:

פסוק ז

איש בחרב רעהו. דאם לא כן, "לפניכם" למה לי, אלא לומר שלפניכם יהיו נופלים, ואין אתם תהיו נוגעים בהם, רק שיהא חרב איש ברעהו:

פסוק ח

מן החלשים שבכם. דאם לא כן, "מכם" למה לי. ועוד, דהוי למכתב 'ורדפו חמשה מכם מאה', דומיא "ומאה מכם רבבה ירדופו", אלא "מכם" מן הפחותים שבהם, שהם אינם עיקר העם, ויפול עליהם לשון "מכם":

וכי כך החשבון וכו'. הקשה הרא"ם, דשמא מפני שמאה נעזרים זה מזה, ואיש אחיו יעזורו, כההיא דאמרינן (סוטה לד.) כל טונא דמדלי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאו כשמסייעו אותו להרים אחר עמו, דזה לא קשיא כלל, דסוף סוף הנרדפים נמי נעזרים זה מזה, ואם כן חוזר הערך להיות שוה לגמרי, והדרא קושיא לדוכתיה 'וכי כך הוא החשבון':

והקשה הרא"ם, אם כן "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה" (דברים לב, ל) יקשה לך גם כן שהיה לו לומר 'ושנים יניסו שני אלפים', ונראה לתרץ דהתם שאני, שהכתוב אומר שהאחד הוא רודף אחר אלף, ובא למלחמה על אלף, ואינו מתיירא מהם ורודף אחריהם. "ושנים יניסו רבבה", דהיינו אם רבבה יבאו למלחמה על השנים – יניסו אותם, אבל השנים יראים גם כן, ולא ירדפו אחריהם, אף על גב שנסו רבבה מפניהם, סוף סוף אין בודאי שינצחו אלו השנים, ואין רודפים אחריהם, אבל אחד רודף אלף, כי בטוח הוא שינצחם. ולא קשיא מידי, דהא שני קרא לכתוב רדיפה גבי אחד וניסה גבי שנים:

ועוד נראה דלא קשיא, דודאי לקמן כתב "אחד ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה", מפני כי הנרדפים כיון שהשם יתברך הסגירם – אינם מבקשים הם כלל לעמוד נגד הרודפים, שהרי אין השם יתברך עם האומות, רק שהסגיר ישראל והחליש אותם. ובודאי אין הנרדפים נעזרים זה מזה לעמוד נגד הרודפים, כי אין עזר זה מזה רק כשהם מתעוררים בגבורה, אז נעזרים זה מזה, אבל אלו הנרדפים אין מבקשים ללחום, כיון שהשם יתברך הסגירם, איך יבקשו לעשות גבורה ולהיות נעזרים זה מזה. ולכך אמר "אחד ירדוף אלף", שאין לאחד עוזר – רודף אלף, אבל יותר מזה לא יוכל לרדוף, אף על גב שאין הנרדפים מבקשים לעמוד נגד הרודף. אבל אם הם שנים הרודפים, שהם נעזרים זה מזה, רודפים

רבבה, כי הנרדפים אין מבקשים לעמוד נגד האויב, שהשם יתברך הסגיר אותם, ולפיכך אין נעזרים זה מזה. כי העזר זה מזה אינו רק כשהם רוצים לעשות מעשה לרדוף אחריהם, והם מתעוררים בגבורה – אז נעזר זה מזה. אבל במקום הזה, שישראל רודפים האומות, שגבורת ישראל שהשם יתברך עמהם, ואין הקב"ה מסגיר האומות, וכל אדם בעולם עומד נגד אויביו, ואם כן גם האומות נעזרים זה מזה, שלא הסגיר אותם השם. וכיון שגם הנרדפים נעזרים זה מזה, היה לו לומר 'ומאה שני אלפים ירדפו', שהנרדפים נעזרים זה מזה, והרודפים גם כן נעזרים זה מזה. וזה פשוט ונכון באין ספק:

שלא כדרך הארץ. דאי כדרך הארץ, הרי כבר כתב (פסוק ז) "ונפלו (אויביכם) לפניכם [לחרב]" (כ"ה ברא"ם):

פסוק ט

למלך ששכר פועלים. והיו שם פועלים הרבה שעשו עמו מלאכה, והיה שם אחד שעשה עם המלך ימים רבים. נכנסו אותן הפועלים לטול שכרם, ונכנס עמהן גם אותו פועל. אמר המלך לאותו פועל, בני, אפנה לך, הרבים שעשו עמי מלאכה מועטת ואני נותן להם שכר מועטת, אבל אתה – חשבון רב אני עתיד לחשוב עמך. כך ישראל מבקשים שכרן בעולם הזה, ואומות העולם מבקשים גם כן שכרן, והקב"ה אמר לישראל, בני, אפנה לכם, האומות וכו':

פירוש, המדרש (תו"כ כאן) מגלה לנו איך ישראל זוכים לחיים הנצחיים באחרונה בשביל שהם עשו מלאכה מרובה, והאומות נוטלין שכרן בעולם הזה הקצר והמעט, לפי ענין עבודתן. כי העבודה שהיא קטנה וקצרה – שכרה בעולם הזה הקצר, כי השכר מתיחס לפי ענין העבודה. אבל ישראל שמלאכתם מרובה, אין שכרם שהוא מרובה מתייחס לעולם הזה, דכיון שאין תשלומין לזה, כי אי אפשר לשלם ישראל שכרם משלם בעולם הזה הקצר, וכיון דאין תשלום לישראל בעולם הזה – אין שכרן כלל בעולם הזה, שאין תשלומי(ן) השם יתברך במקצת, רק בשלימות. שלכך נקרא 'תשלומין', שמשלים לו לגמרי. לכך אין מקבלין שום שכר בעולם הזה, רק האומות מקבלין שכרן:

(**והפרתי**) [**והרביתי**] **אתכם בקומה**. לא כמו שאר פריה וריביה הנאמרים בכתוב [ש]שניהם על רבוי התולדות, דכאן חילק הכתוב "והפריתי אתכם והרביתי אתכם", ולא כתב 'והפריתי והרביתי אתכם':

ברית חדשה וכו'. דאם לא כן, הרי כבר כרת הקב"ה עמהם ברית, אלא ברית חדשה היא:

פסוק י

וצריכים אתם לפנות כו'. רוצה לומר, שאין כוונת הכתוב שיוציאו את הישן וישליכו אותו מפני החדש, דזה אינו, שהרי הישן הוא יותר טוב מן החדש, כדפירש רש"י לפני זה (ד"ה ואכלתם), אלא שיוציאו התבואה הישנה מן האוצר ליתן שם החדש, שהחדש טוב הוא ליישן, והישן כבר הוא ישן וטוב, לכן מוציא הישן ונתן שם החדש (כ"ה ברא"ם). ובתורת כהנים יש 'שהיו גרנות מליאות חדש והאוצרות מלאות ישן, ואתם מקפדים היאך נוציא הישן מפני החדש'. וכך פירושו, שהכתוב שאמר "וישן מפני חדש תוציאו", צריכים אתם להוציא הישן מפני החדש, שכל כך חדש יהיה לכם. וזהו שאמר 'ואתם מקפידים היאך נוציא', רוצה לומר שלא יהיו עושים ברצון, אלא מקפידים יהיו, ואפילו הכי יהיו עושים. ופירשו רז"ל כך, שלא תאמר שהישן הוא רע, והיו מוציאין הישן כמשמעות הכתוב, אלא פירוש הכתוב "וישן מפני חדש תוציאו" תהיו צריכים להוציאו על כרחם, ואתם מקפידים היאך נוציא. כך פירש תורת כהנים. והרא"ם שיבש נוסחאות תורת כהנים בחנם:

פסוק יד

להיות עמלים בתורה. ד"לא תשמעו" הכתוב רוצה לומר שלא תשמעו מה שכתוב למעלה, דהיינו "אם בחקותי תלכו" (פסוק ג), וממילא קאי עליו "אם לא תשמעו" שלא תהיו עמלים בתורה. ומה שכתוב בלשון "לא תשמעו לי", כדי לכלול בו מדרש חכמים, ולמדרש חכמים שייך שמיעה, מפני שהיא תורה בעל פה, לא נכתב, רק נשמע מן חכמים, כאילו הכתוב אומר שלא תשמעו למדרש חכמים. אבל בתורת כהנים פירשו כך; "אם לא תשמעו לי" למדרש חכמים, יכול למה (שאמר) [שכתוב] בתורה, כשהוא אומר "ולא תעשו" הרי מה שכתוב בתורה אמור, הא מה אני מקיים "לא תשמעו" למדרש חכמים, עד כאן. הרי שהם אינן מחלקין בין מעשה ובין למוד, אלא החילוק "אם לא תשמעו לי" למדרש חכמים, "ולא תעשו" למה שכתוב בתורה. קרא דברי חכמים שמיעה, מפני שלא נכתב בתורה, ושייך בו שמיעה, ובדברי תורה לא שייך שמיעה, כתב "ולא תעשו":

ואף על גב דלכאורה משמע בתורת כהנים גופיה דקרא ד"אם לא תשמעו לי" איירי בלמוד התורה, ולא שיהיה פירוש הכתוב "ולא תשמעו לי" במדרש חכמים, שהרי אמר "ואם לא תשמעו לי" 'וכי יש לך אדם שאינו לומד אבל הוא עושה', ומשמע מדבריהם כי הם מפרשים הכתוב כמשמעו, "ואם לא תשמעו ולא תעשו את המצות", יש לומר, דודאי כך פירושו, דאף על גב דמוקמינן קרא ש"לא תשמעו" למדרש חכמים, אין לפרש

רק בלמוד, כי מדרש חכמים הם פירוש על התורה איך יקיים המצוה, ולפיכך מדרש חכמים הם הלמוד בלבד ולא עשיה, ומה שכתוב בתורה נקרא עשייה, כי גוף המצוה נכתב בתורה, אבל אין התורה שבכתב נקרא שמיעה, שהרי התורה בכתב היא כתובה לפני כל אדם, ולפיכך אין "לו תשמעו ולא תעשו" שניהם בתורה שבכתב, [אלא] "ואם לא תשמעו" לענין הלמוד, "ולא תעשו" לענין המצות, דבתורה שבכתב לא שייך שמיעה, כיון שהיא כתוב בפני כל:

והא דקאמר 'יכול למה שכתב בתורה', דמשמע דשייך שמיעה בכתוב בתורה, הכי פירושו, יכול למה שבכתוב בתורה – "ולא תשמעו" דכתיב שלא תשמעו לקיים המצוה, ולא איירי בלמוד, ועל זה אמר כשכתוב "ולא תעשו" הרי מה שכתב בתורה שלא יקיימו המצות אמור, אלא "ולא תשמעו" היינו למדרש חכמים. והשתא הוי שפיר דקאמר 'וכי יש לך אדם שאינו למד ועושה'. שאין לומר אף על גב שאינו למד מדרש חכמים לומד תורה שבכתב, דודאי אין חילוק בין מדרש חכמים ובין תורה שבכתב, ואם אין שומע למדרש חכמים – לא יקרא בתורה גם כן, שאם היה קורא בתורה היה שומע למדרש חכמים גם כן. ומקשה שפיר, אם אין שומע בודאי שלא יעשה:

משלא תלמדו לא תעשו. דאין לפרש שהם שני דברים – הלמוד והעשייה, דודאי אם אין לומד אין יעשה התורה, אלא פירושו משלא תלמדו – לא תעשו. ואף על גב שפרשנו (אות יח) "ואם לא תשמעו" שתהיו עמלים בתורה, ואם כן שפיר נוכל לפרש "ואם לא תשמעו" שתהיו עמלים, ומכל מקום הם לומדים תורה אף על גב שאינם עמלים, דזה אינו, שהרי פירשנו גם כן 'ולדעת מדרשי חכמים', והיינו מדכתיב לשון שמיעה ששייך גבי מדרשי חכמים, וכאשר לא ישמע מדרשי חכמים אינו לומד כלל. שאין לומר אף על גב שלא ישמע למדרש חכמים ישמע מה שכתוב בתורה, דזה אינו, דאין חילוק, דאם לא ישמע למדרשי חכמים גם כן לא יקרא בתורה, ואם כן בודאי לא יעשה. והא דכתב "לא תשמעו" לענין מדרש חכמים דוקא, כי שמיעה שייך במדרשי חכמים, היא תורה שבעל פה, כדלעיל (אות יח):

פסוק טו

מואס באחרים כו'. דאם לא כן, "אם בחקותי תמאסו" למה לי, וכן כולם. אף על גב שאין בכתוב נכתב בפירוש מואס באחרים, כיון שכתיב "אם בחקותי תמאסו", אין מיאוס אלא בדבר שנעשה בפניו והוא קץ בו, בזה שייך מיאוס, ולפיכך פירושו שמואס באחרים שעושים. וכן מה שדרשו (תו"כ כאן) 'שונא את החכמים' בלשון "ואת משפטי תגעל נפשכם", לפי שהשונא את החכמים שונאם מפני שהוא שונא את החכמה, וזהו

שאמר "ואת משפטי תגעל נפשכם", כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא "משפט", כי כל משפט הוא דבר מושכל, ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת, וכמו שאמרו חכמים (ב"ב קעה ע"ב) מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות, וזהו "את משפטי תגעל נפשכם". (ולא) "[ו]תגעל נפשכם" הוא יותר מן המאיסה, כי הגעילה הוא שקץ בדבר עד שגועל ממנו, כל כך מרוחק ממנו, לפיכך מוקמינן ליה בדבר שהוא יותר מרוחק, והיינו שהוא שונא את החכמים, שזה הרחקה יותר מן המאיסה באחרים העושים. ואלו דברים הם זה יותר מזה; שלא ישמע לעשות, ולא יעשה, ועוד יותר מזה שימאוס באחר שהוא עושה, ויותר מזה שימאס החכמים רק בשביל שהם יודעים תורה, וזה יותר ממי שמואס באחרים העושים המצות. ואלו ארבעה שאינו עושה דבר מעשה, אבל מונע אחרים מלעשות זה עוד יותר גדול, ואחר כך כופר במצות, ועוד כופר בעיקר:

פסוק טז

וצוויתי עליכם כו'. לפי שאין שייך פקידה בבהלה, לומר שהקב"ה הפקיד עליהם את הבהלה להיות פוקד עליהם, אלא הוא כמו צוואה:

פסוק יז

פנאי. שכל פנים הוא לטובה, כמו "ישא ה' פנים אליך" (במדבר ו, כו), וכאן צריך לפרש **פנאי** שלי:

שיהא המות הורג אתכם כו'. מדכתיב "ונגפתם לפני אויביכם", ולא אמר 'ונפלתם לפני אויביכם', אלא לשון מגיפה הוא. ומפני שקשה מה ענין אלו ב' דברים – האויב והמגיפה – ביחד, ולפיכך פירש שיהיה הדבר הורג אתכם בפנים במקום שלא יוכל לבא האויב, והאויב כבר מבחוץ:

שאיני מעמיד שונאים אלא מכם. דאם לא כן, 'ורדו אויביכם בכם' מבעיא ליה, ומדכתיב "ורדו בכם שונאיכם", רוצה לומר שהשונאים יהיו מכם:

ונסתם מפני אימה. דהא אין רודף, כדכתיב "ואין רודף":

מבלי כח. פירוש, שלא ירצו לרדוף אחריכם, מפני שאין [בכם] כח, ואינם צריכים לרדוף אחריכם, דאם לא כן "ואין רודף" ברכה היא:

פסוק יח

בעוד אלה. פירוש, דאין לפרש כמשמעו, שזה משמע 'עד התחלת אלה', שכן משמע לשון "עד אלה", ואין הכתוב רוצה לומר "עד אלה" התחלת אלה, שאם כן איך יאמר "ויספתי ליסרה אתכם" הרי עדיין לא הביא אלה, וצריך לפרש "עד אלה" כמו '**בעוד אלה**':

עוד יסורים אחרים. שאין פירושו שיוסיף עוד להכות, שהרי לא נתן זמן לראשונים שאמר "ויספתי ליסרה אתכם", אבל פירושו ואם לא תשמעו בעוד אלה המכות, אז יוסיף ואייסר אתכם ביסורים אחרים:

על שבע עבירות. לא שהקב"ה יביא יסורים עליכם שבע פעמים יותר ממה שחטאו, כי "אל אמונה הוא ואין עול" (ר' דברים לב, ד), לא יביא עליהם יותר ממה שחטאו (כ"ה ברא"ם) :

פסוק כ

ותם לריק כחכם וכו'. פירוש, שאין רוצה לומר שיתום כח גופם, דאם כן לא הוי ליה למימר "לריק", רק 'ותם כחכם':

אף מה שאתה מוביל לה. אף על גב דבברכה נאמר גם כן (פסוק ד) "ונתנה הארץ יבולה", חילוק יש, דכאן נאמר "ולא תתן ארצכם את יבולה", ולמעלה הוא אומר "ונתנה הארץ יבולה", ולכך יש לפרש "ונתנה הארץ" שהיא כלל הארץ – תתן את יבולה, מה שראוי לה לתת קודם שחטא אדם ונתקללה האדמה. וכאן כתיב "ארצכם" אשר זרעתם – לא תתן את יבולה, מה שזרעתם בארצכם. ועוד, כי "יבולה" נאמר על כח הגידול של ארץ, ואצל ברכה יתפרש שתתן כח גידול שלה לגמרי כאשר ראוי, וזה כמו שהיה קודם שחטא [אדם הראשון]. ובקללה פירושו שלא תתן כח גידול שלה כלל, וזה כאשר לא יוציא ממנה כאשר זרע הנה לא נתנה כח גידול שלה כלל, דכל זריעה להוסיף זרע, והיא לא נתנה כפי שזרע, ואין זה כח גידול כלל. ומה שאמרו (תו"כ כאן) 'אף מה שאתה מוביל', אף על גב דלפי זה פירוש "יבולה" כמשמעו, זהו כדי לבאר "ולא תתן יבולה" הנאמר כאן, שלא תתן כח גידול שלה כלל, דהיינו מה שהוביל לה לא תתן הארץ:

אפילו מן הארץ וכו'. דאם לא כן, 'והעץ לא יתן פריו' מיבעיא ליה:

משמש למעלה ולמטה. כמו שמפרש שקאי על העץ ועל הפרי, כאילו כתיב "ועץ הארץ לא יתן פריו", שפירושו לא יתן להחניט כלל, שיהא לקוי מן הארץ. וגם "לא יתן פריו", דהיינו כשהוא מפרה הוא משיר פירותיו. והוצרך לפרש [כן], כדי שיהו שבע מכות, כדכתיב "שבע על חטאתיכם", וכאשר פירשנו כן נמצא ז' מכות:

פסוק כג

לשוב אלי. פירוש, מה שהוצרך לומר "לי", ולא כתב 'ואם לא תוסרו', מפני שרוצה לומר לא תוסרו **לשוב אלי**, ולכך כתב "ולא תוסרו לי", שפירושו שיקבלו מוסר עד שיהיו אליו בתשובה:

פסוק כה

ויש נקם שאינו בברית. כלומר, יש נקם שאינו תולה בברית, כדרך שאר נקמות, שלא עבר אותו שעושה בו נקמה בריתו של העושה נקמה, ואז אין הנקמה כל כך גדול, שלא עבר הברית של בעל הנקמה, וזה סמוי עיניו של צדקיהו. פירוש, נקם דכתוב כאן "נקם ברית" היא נקמה שהיא תולה בברית, וזהו סימוי עינים של צדקיהו, שעבר צדקיהו בריתו של נבוכדנצר, שהשביעו שלא ימרוד בו ומרד בו, ועל זה סימו עיניו, אם כן "נקם ברית" הכתוב כאן הוא סימוי עינים של צדקיהו:

כל הבאת חרב כו'. מפני שכתב אחריו "ונאספתם אל עריכם", שפירושו מפני המצור (רש"י כאן), אם כן אין לפרש חרב כמשמעו, שהרי עדיין אין החרב שולט בהן, ולפיכך צריך לומר שאין זה אלא הבאת חיילות עליהם, ואינו החרב:

מפני המצור. דאם לא כן, מאי חדוש שיהיו נאספים אל הערים, כל האנשים הם נאספים אל העיר (כ"ה ברא"ם):

ועל ידי הדבר נתתם. דאם לא כן, מאי ענין "ונתתם" לכאן:

פסוק כו

מחוסר עצים. ולא מפני מעוט הלחם, שכבר כתיב "בשברי להם מטה לחם":

פסוק לב

זו מדה טובה. אין לפרש שרש"י פירש '**זו מדה טובה**' שאם לא כן יהא המכות שמונה, דהא בלאו הכי תמצא יותר מכות הכתובים אחר זה, אלא על כרחך דהאי דכתיב בתריה הם אחר שגלו מן הארץ, כדכתיב (פסוק לג) "ואתכם אזרה בגוים", וכל השבע מכות הם בעודם על האדמה כדי שיחזרו בתשובה. ובזה נמי יתורץ "והשימותי אני את הארץ", שהוא חורבן הארץ אחר שגלו הימנה, וכבר נשלמו ז' מכות. אלא על כרחך מדכתיב "והשימותי אני את הארץ" דייק "אני" בעצמי, שהוא רב חסד (שמות לד, ו), דהוי למכתב 'והשימותי את הארץ'. וכן לקמן (פסוק מא) "והבאתי אותם", 'אני בעצמי **זו מדה טובה** וכו" (רש"י שם), משמע כאשר הקב"ה עושה דבר בעצמו הוא מדה טובה. וכאן כתיב "והשימותי אני", משמע אני בעצמי ולא אחר, לכך צריך לפרש '**זו מדה טובה**'. ויש לומר גם כן, דודאי מן "ואתכם אזרה בגוים" אין למנות בכלל שבע מכות, מפני שזהו תחלת

הגלות אחר שגלו הימנה, אבל "והשמותי אני את הארץ" הוא לפני הגלות, שהרי אחר זה כתיב "ואתכם אזרה בגוים", וקשיא הרי הם ח' [מכות] קודם הגלות, וצריך לומר "והשימותי אני את הארץ" **זו מדה טובה** לישראל:

פסוק לד

תפיסו את כעס המקום. פירוש, כי לשון "תרצה" הוא לשון פיוס, ומי תפייס, שאין לפרש שתפייס השמיטות, כי לא תפייס השמיטות, רק פירושו 'תפייס כעס המקום' שכעס על שבתותיה. אבל "והרצת" שהוא לשון הפעיל, שלא כתב 'ותרצה שבתותיה', פירושו 'והרצת למלך שבתותיה', שהוא פועל יוצא לשלישי, שהארץ תפייס את השמיטות למלך, וזה פעל יוצא לשלישי, שיהיו השמיטות מרוצות למלך, פעל יוצא לשלשי, כאשר יאמר שתפייס הארץ השמיטות למלך. אבל "תרצה" אינו פועל יוצא לשלישי, ורוצה לומר תפייס כעס המקום, ואין זה פעל יוצא לשלישי, רק פעל יוצא לשני, שתרצה כעס המקום. והרא"ם פירש כי 'תפייס כעס המקום' פעל יוצא לשלישי. ולא ידעתי באיזה ענין הוא פעל יוצא לשלישי:

פסוק לו

כאילו רודפים כו'. דאף על גב דכתיב "מנוסת חרב", אין כאן חרב, דהא רודף אין, אלא כאילו רודפים בחרב (כ"ה ברא"ם):

עלה נדף שהרוח דוחפו כו'. הפך הפירוש, שפירש תחלה "ונסו מנסת חרב", נראה אלי כי דעת רש"י כי הם שני דברים; "ורדף אותם קול עלה נדף", "ונסו מנסת חרב". וזה כי לפעמים יהיו דואגים שהאויב בא עליהם ונסו מנוסת חרב, ואין זה מפני קול עלה נדף. וראיה לזה, שאם ינוסו מפני קול עלה נדף, למה צריך לומר אחר כך "ואין רודף", והרי רישא דקרא כתיב "ורדף אותו קול עלה נדף", ובודאי אין כאן רודף, אלא "ונסו מנוסת חרב" דבר בפני עצמו, ולפיכך הקדים אותו קודם "ורדף אותו קול עלה נדף", דעתה ליכא למטעי:

פסוק לז

ומדרשו וכשלו איש באחיו זה נכשל בעונו של זה שכל ישראל ערבים וכו'. והא דכתיב "וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורודף אין", פירושו כמשמעו "וכשלו איש באחיו" שיפול האחד בשני, אלא שרמז לך הכתוב דבשביל כך יהיה נכשל האחד בשני, לפי שהאחד נכשל בחטא האחר, מפני שכלם ערבים זה בזה, לכך גם כן בענין הנפילה נכשל האחד בשביל השני. ודרשו (תו"כ כאן) כך, מדכתיב "וכשלו איש באחיו", ולא כתב 'וכשלו איש באיש', דלענין נפילה שהוא נופל באחר מתוך מהירותו לברוח לא שייך

לומר "באחיו", רק 'איש באיש', או 'איש באחר'. אבל לענין החטא שייך שפיר "אחיו", דבשביל זה נכשל אחד באחד בשביל[127] שכל ישראל אחים הם, וזה נכון למדקדק. גם יש לפרש דמה בא לומר בזה "וכשלו איש באחיו", שכל בורחים בעולם האחד נכשל באחר, ולא הוצרך למכתב בענין זה:

פסוק לח

כשתהיו פזורים תהיו אבודים. דאין לומר כמשמעו, דאם כן איך תתקיים "וזכרתי להם ברית יעקב וגומר" (פסוק מב), אלא לאו אבודים ממש, אלא פזורים:

פסוק מא

זו מדה טובה לישראל. פירוש, דלא הוי ליה למכתב לשון הבאה, כי המביא מטפל עם אותו שמביא, וכיון שהגלות הוא עזיבה, לא הוי ליה למכתב לשון דמשמע שהוא מטפל ומתעסק עמהם לכל הפחות, הוי למכתב לשון הולכה, דלא הוי כל כך עסק וטפול עם מי שהוא מגלה אותו כמו שיכתוב לשון "והבאתי", דהוא משמע לגמרי שהוא מתעסק עמו, ומתרץ שהוא מדה טובה לישראל, לכך אמר כי 'אני בעצמי אביאם':

או אז יכנע. הקשה הרא"ם, דלפי זה יהיה המובן שלכך אני אביאם תחת כנפי אם אז יכנע, אבל אם לא יכנע לבבם לא אביאם תחת כנפי, וזה הפך המדרש (תו"כ כאן) שהרי אף בעל כרחם יביאם תחת כנפי השכינה. ולא הקשה כלום, דאין "או אז (אם) יכנע" דבוק אל "והבאתי", רק אל "בארץ אויביהם", וכך פירושו, שהקב"ה מביאם בארץ אויביהם שמא אז יכנע לבבם הערל ויחזורו בתשובה מעצמם. ואם לא יחזרו בתשובה מעצמם, ואדרבה, יהיו רוצים לעשות כמעשה הגוים, כבר אמר על זה "והבאתי אותם בארץ אויביהם", שהוא בעצמו יביאם, וכיון שהוא יביאם בעצמו, אם כן הוא יתברך דבוק בהם, ולא יניח [את] ישראל להפרד מהם. ואם ירצו ישראל חס ושלום לעשות כמעשיהם, מעמיד להם נביאים ומחזירם למוטב:

פסוק מב

בה' מקומות נכתב מלא. חד הך דהכא, וחד "אם את זרע יעקוב אמאס" (ר' ירמיה לג, כ), וחד "ושב יעקוב ושקט" (ירמיה מו, כז), וחד "הנני שב את שבות יעקוב" (ירמיה ל, יח), וחד "לא כאלה חלק יעקוב" (ירמיה נא, יט). ואליהו בה' מקומות חסר; חד "מלאך ה' דבר באליה" (ר' מ"ב א, ג), וחד "וילך אליה ויאמר איש בעל שער" (ר' מ"ב א, ד), וחד "ויען אליה ויאמר אליהם אם איש אלקים אנכי" (מ"ב א, יב), וחד "ויאמר אליה התשבי הוא" (מ"ב א, ח), וחד "הנה אנכי שלח לכם את אליה" (מלאכי ג, כג):

יעקב נטל אות משמו. פירש הרא"ם, כי הטעם ה' מקומות דהוי כאילו נשבע בחמשה חומשי תורה שיבוא ויגאל אותם. ואין זה טעם, דכיון דנטל אות משמו של אליה לערבון, למה היה צריך שבועה, ואם שבועה למה ערבון. אבל יש לומר כי הנותן ערבון נותן לו כף יד, כדכתיב (ר' משלי ו, א, ג) "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך לך התרפס", 'לך והתר פס'. ויש חמשה אצבעות בכף היד, לכך נטל בחמשה מקומות הוי"ו של אליה, כאילו כפו – שהוא חמשה אצבעות הם – אצל יעקב, והאצבע דומה לוי"ו, לכך הוי"ו מן אליה חסר, והיא נתונה ליעקב. ובמסכת אהלות (פ"א מ"ח) מונה שלשים אברים בפיסת יד של אדם, וחמשה וואוי"ן הם שלשים, שלקח יעקב פיסת ידו של אליהו לערבון שיבוא ויגאל את בניו:

וטעם המדרש הזה, רמז לך כי אליה לא נברא רק שיגאל את ישראל, ולדבר זה עומד. ומכיון שהוא עומד לזה, ולא היה זה עדיין, לפיכך נטל אות מאותיות שמו של אליהו לערבון אצל יעקב, כלומר אליה אין שמו שלם, מפני שכל עצמו עומד לגאול את ישראל בני יעקב, לכן אות משמו נמצא אצל יעקב, לפי שהוא משלים את שם אליה כשיגאול את בניו, וכל זמן שזה לא נעשה – שמו חסר. ותשלום שמו אצל יעקב, שבני יעקב עומדים לגאולה. וכשיהיו נגאלים אז יהא שמו של אליהו שלם, שלא נברא אליה רק לגאול את בני יעקב:

נכתבו האבות אחרונית כו'. והיינו כשהקב"ה מזכיר אותם בעצמו. אבל משה אמר "זכור לאברהם וגו'" (שמות לב, יג), כי שמא צריך צדקת וזכות כולם ביחד, כי אין האדם יודע, לכך הזכיר אותם כסדר לחבר זכות כולם ביחד. אבל הקב"ה אומר שכל אחד ואחד זכותו די שיגאול ישראל, לכך הקב"ה זכרם אחורנית:

ואומר אני כי יעקב צורתו חקוקה בכסא כבוד (חולין צא ע"ב), ושמו יתברך מיוחד עליו עד שהמלאכים מקלסין שמו "ברוך ה' אלקי ישראל" (דה"י א, טז, לו), וכבר הארכנו בפרשת וישלח, וכאשר ה' יתברך זוכר האבות, זוכר יעקב תחלה, שהרי הוא קרוב אליו, שהרי צורתו חקוקה בכסא שלו, כי איך יזכור אברהם תחלה ואחר כך יצחק ויעקב, והרי יעקב עמו בכסא, אין זוכר את הרחוק ואחר כך הקרוב, רק הקרוב ואחר כך את הרחוק. ולכך אמר "וזכרתי את בריתי יעקב וגו'". אבל כאשר אמר משה "זכור וגו'", התחיל באברהם, כי יעקב חקוקה צורתו בכסא הכבוד, ושמו מיוחד עליו, לכך יש להזכירו אחרון, שעולין לדבר שהוא עליון באחרונה, ואין עולין לדבר שהוא עליון בראשון. ומה שאמרו (תו"כ כאן) 'למה נכתבו אחורנית כו", שנתנו טעם אחר, הכי פירושו, כי ראוי היה שיזכור אותם כסדר, כי כאשר יזכיר אותם כסדר הפירוש שיזכור אותם ביחד כלם

כסדר אשר היו. אבל כאשר התחיל ביעקב – הרי זכות יעקב בלבד, ועל זה אמר דמה בכך, כי כדאי זכות כל אחד ואחד. וכדי להזכיר זכותם ביחד – לא היה צריך להזכיר אותם כסדר. ופירוש זה ברור ונכון מאוד למבין:

אלא אפרו של יצחק כו'. דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים:

פסוק מג

גמול ובגמול אשר במשפטי מאסו. כלומר דמלת 'אשר' חסר, דבלא מלת 'אשר' אין הקשר לכתוב לומר "יען וביען במשפטי מאסו" (כ"ה בראב"ם):

פרק כז

פסוק ב

דבר שנפשו תלויה בו. כגון שיאמר 'ערך ראשי עלי', או 'ערך לבי עלי', שבאלו אברים תלוי הנפש, שאם יקח אותם מן האדם – ימות. לאפוקי אם יאמר 'ערך ידי עלי', או 'רגלי', דבר שאין הנפש תלוי בו, דאין אני קורא בו "בערכך נפשות" (ערכין כ.):

פסוק ג

וכפל הכפין לא ידעתי. והקשה הרא"ם, למה לא ידע, דהא בתורת כהנים דריש ליה דהוא כ"ף הכנוי, ובשביל זה למדו ערך כל גופו הוא נותן, ואינו נותן ערך אבריו. דתניא, "כערכך", ערך כל גופו הוא נותן, ואינו נותן ערך איבריו. יכול שאני מוציא אבר שהנשמה תלוי בו, תלמוד לומר "נפשות", אלמא שהם מפרשים "בערכך" בערך כל גופך. ואין דבריו נכונים כלל, שלא דרשו ז"ל מן כ"ף של "ערכך" ערך כל גופו ולא ערך איבריו, דאם כן קשה בכל אותן דלא נוכל למדרש כך, דגבי שדה אחוזה בכל אחד כתיב (פסוק טז) "ערכך", ולא שייך למדרש כך. אבל יותר נראה, כי כל הערכה על ידי הערכת בני אדם, כי לפעמים מעריך אותו בכך, ואינו כך אם יעריך אחר, ולכך כתב "ערכך", כלומר הערך שאתה מעריך, אף על גב שלא יערכנו אדם אחר כך. ובשביל כך כל הערכה בלשון הקודש "ערכך" נקרא. ואף על גב דכתיב "ערכך" גם כן בהערכה ששערה תורה לאדם לפי שניו, אין זה קשיא, כיון שכל הערכה נקרא "ערכך" שאתה מעריך אף אם לא יעריך כך אחר – יאמר הכתוב שהערך אשר ראוי להעריך את האדם לפי שוויו יהיה ערכך כך לזכר וכך לנקיבה, ואין צריך לשום אותו לפי שוויו. ופירוש "כערכך הכהן כן יקום" (ר' פסוק יב), בערכך שלך – שהוא הכהן – כן יקום:

פסוק ט

אמר רגלה של זו עולה כו'. פירוש, דלכך כתב "כל אשר יתן" לומר לך לא כמו בערכין, דאין ערך אלא בדבר שהנשמה תלויה בו (רש"י פסוק ב), אבל כאן אפילו אמר 'רגלה של זו עולה', אף על גב שאין הנשמה תלויה בו, דבריו קיימין. ואין להקשות, דמהיכי תיתי שלא יהיו דבריו קיימין עד דאיצטריך לכתוב "כל אשר יתן", דהא גבי ערכין צריך קרא למעוטי, כדדריש בתורת כהנים (פסוק ג) "והיה ערכך" כל גופו ולא ערך איבריו, דאין זה קשיא, דהא "ואם בהמה", וי"ו מוסיף על ענין ראשון (רש"י לעיל א, י), והוה אמינא מה למעלה גבי "ערכך" אם אמר 'ערך ידי עלי' לא אמר כלום (ערכין כ.), הכי נמי גבי בהמה לא אמר כלום, קא משמע לן אם אמר 'רגלה של זו עולה' דבריו קיימין (כ"ה בראב"ם):

פסוק י

תם בבעל מום. דגבי קרבן ליכא למימר "טוב" שהוא שמן ובריא, ו"רע" שהוא כחוש, דלגבי הקרבה אין חילוק בין כחוש ושמן:

וכל שכן טוב בטוב. פירש זה אליבא דאביי בפרק קמא דתמורה (ט.), אבל רבא יליף ליה התם מקרא יתירה "טוב" "בטוב". ומפרש התם אליבא דאביי, הא אמרינן דאין מזהירין מן הדין, ואיך נלמוד מקל וחומר, משום דלא הוי זה רק גלוי מלתא, דאטו הוא גרע בשביל שהוא תם, ולפיכך ילפינן שפיר. ולא קשיא, אם כן "רע בטוב" למה לי, דנילף גם כן קל וחומר, מה טוב ברע אסור, כל שכן רע בטוב, דצריך קרא דחייל עליה קדושה "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ולא תימא כיון דבעל מום הוא לא חייל עליה קדושה, לכך צריך קרא. ואין לומר דאם כן אין למילף קל וחומר דכל שכן טוב בטוב, שמא טוב בטוב כיון ששניהם שווים לא חיילא קדושה על הטוב, ודווקא טוב ברע, דחיילא קדושה על הטוב לקי, אבל טוב בטוב אפילו קדושה לא חיילא, זה אינו, כיון דאפילו רע בטוב חיילא קדושה, כל שכן טוב בטוב. והשתא לענין שהוא לקי על טוב בטוב – נלמוד קל וחומר מן "טוב ברע", ולענין דחיילא קדושה נלמד מן "רע בטוב", כן פירש הרא"ם, ונכון הוא:

פסוק יא

בבעלת מום הכתוב מדבר. דבהמה טמאה כמשמעה כתב לקמן (פסוק כז) "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך" כמו שפירש (רש"י) לקמן (שם) :

פסוק יב

לשאר כל אדם הבא לקנותו. פירוש, אבל לא לבעלים, דהא הבעלים צריכים להוסיף חומש (רש"י פסוק יג). ויש תימה בדבר הזה, שנאמר כי מפני שהיה שלו קודם – יוסיף עליו חומש כשיגאל אותו. ויש לפרש, מפני כי דבר שהיה לו קודם ניחא טפי, כדאמרינן בכל מקום (ב"מ צג ע"ב) נפקא מיניה לכושרא דחיותא, פירוש דניחא ליה בהמתו הראשונה אף על גב דצריך להוציא עליה עד כדי דמיה של בהמה, אפילו הכי ניחא ליה בהמתו, לכך צריך להוסיף עליו הבעל חומש, כיון דלדידיה שוויא טפי. וכן במקדיש ביתו ניחא ליה ביתו הראשון, לכך צריך להוסיף חומש כשהבעלים פודין אותו (פסוק טו):

אבל יש בזה דבר חכמה, כי אחר הוא פודה בשויו לפי שלא היה לו הקדש זה קודם, לכך פודה בשויו, אבל אם פודה האדם ההקדש שהקדיש בעצמו, וכל דבר קדושה צריך להעלות, ואם יפדה אותו בשויו מה העלאה יש, דמעלין בקודש ואין מורידין (ברכות כח.), שזהו ענין הקדושה, וכבר היה הקדש הזה שלו כבר, ולפיכך צריך להוסיף חומש, שבזה יהיה מעלה הקדושה שהיתה קודם. אבל כאשר הוא פודה הקדש אחר, כיון שלא היה שלו ההקדש הזה קודם, ועכשיו פודה ומקדיש המעות תמורת ההקדש, די בכך. ופירוש זה נכון:

אמנם עדיין צריך לתת טעם למה חומש, ודבר זה בו חכמה עמוקה, כי לא נקרא תוספות רק חומש, והוא דבר מבואר בחכמה, כי אין הב' תוספות על א', ואין ג' תוספות על ב', ואין ד' תוספות על ג', ודבר זה מפני כי השטח הוא שנקרא השלם מפני שיש לו ד' קצוות, ולפיכך לא נקרא חלק ד' תוספות, אך חלק חמישי נקרא תוספות מפני שהשלם הוא הד', והחמישי נקרא תוספות, לכך כאשר צריך להוסיף – צריך להוסיף חלק חמישי, שהרי החמישי הוא תוספות. ויש בזה עוד דבר מופלא בחכמה, ואין כאן מקום להאריך:

פסוק יז

אם משעברה שנת היובל כו'. פירוש, שאין לפרש "משנת היובל" מתחלת שנת היובל, ואם כן יהיה מה שכתוב אחר זה (פסוק יח) "ואם אחר היובל" מיד אחר היובל "וחשב וגו'", ולפי זה יהיה נגרע לו שנת היובל גם כן, שאם הקדישה מיד אחר היובל גורע לו שנת היובל, ולמאי חזיא לו בשנת היובל שיגרע שנת היובל, דהא בשנת היובל אין זורע אותו (לעיל כה, יא). ומה שאמר 'משעברה שנת היובל הקדישה מיד', דאם לא הקדישה מיד אינו נותן חמשים שקלים, כדכתיב (פסוק יח) "ואם אחר היובל יקדיש וגו'". ומה שאמר 'ובא לגאלה', רוצה לומר ובא לגאלה מיד, דהא אם לא בא לגאלה מיד ושהתה

ביד הגזבר, אינו נותן חמשים שקלים, כמו שפירש בסמוך (רש"י פסוק יח), אלא 'ובא לגאלה' רוצה לומר מיד. ומה שלא כתב 'ובא לגאלה מיד' כמו שכתב 'אם משעברה שנת היובל מיד הקדישה', מפני שרוצה לומר שכל הכתוב שאמר "ואם משנת היובל יקדיש" לענין גאולה קאמר, כאילו אמר 'אם משנת היובל יקדיש ובא לגאלה באותו זמן', דהא לא תליא מידי במה שהקדיש מיד, דהא אם הקדישה משנת היובל מיד ושהתה ביד הגזבר אינו נותן חמשים שקלים (רש"י פסוק יח), ואם כן הא דכתיב "אם משנת היובל יקדיש" לענין הגאולה קאמר, ולכך לא הוצרך להוסיף 'ובא לגאלה מיד', רק 'אם משנת היובל יקדיש מיד'. ומה שכתב "אם משנת היובל יקדיש", ולא כתב 'ואם משנת היובל בא לגאול', מפני כי סתם כאשר יקדיש – מיד הוא בא לגאול, שאם לא יבא לגאול מיד – הגזבר מוכר אותו מיד, דאין הגזבר שוהה בידו קרקע של הקדש, ולפיכך מיד הוא גואל, ואם לא יגאל מיד מוכרה לאחר. ומה שפירש בסמוך (שם) 'וכן אם משנת היובל הקדישה ושהתה ביד הגזבר', אף על גב דאין הגזבר משהה אותה, היינו כשלא היה לשדה קונים, ועל כרחו צריך לשהותו, ומכל מקום מסתמא יש קונין, ולפיכך כתב "ואם משנת היובל יקדיש שדהו":

פסוק יח

ונגרע מערכך מנין השנים שמשנות היובל עד שנות הפדיון. והקשה הרא"ם, אי הכי למה לי קרא, פשיטא, כיון דאמר "וחשב לו הכהן את השנים עד שנת היובל" אם כן ממילא מגרע מן השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון. ולא היה לו להקשות קושיא זאת, שכבר בתורת כהנים למדו מזה דלעולם גורעין השנים משנות היובל עד שנות הפדיון, שאף אם הקדישה מיד אחר היובל ושהתה ביד ההקדש עשר שנים, ולא נהנה ההקדש ממנו, והוה אמינא דתליא בשעה שהקדישו, וכיון דמיד אחר היובל הקדיש – יתן חמשים שקלים, קא משמע לן דהשנים שהם מן היובל עד שנת הפדיון נגרעים מן הערך, אף על גב דהקדישה מיד אחר היובל. ומה שפירש רש"י למעלה 'וכן אם הקדישה משנת היובל ושהתה ביד הגזבר וכו', מהאי קרא נפיק ליה, דאם לא כן מנא ליה לומר כך, שמא קרא כפשטיה דבהקדש תליא מילתא, שהיה לו לגאול מיד, אלא מהאי קרא דכתיב "ונגרע מערכך" נפיק ליה:

פסוק יט

המקדיש אותו יוסיף חומש. פירוש, דוי"ו של "ויסף" הוא נוסף ואין צריך, כאילו כתיב 'ואם גאול יגאל השדה המקדיש אותו יוסף חומש', שאין צריך לוי"ו בכאן (כ"ה ברא"ם):

פסוק כ

ואם לא יגאל השדה המקדיש. פירוש, "ואם לא יגאל השדה ואם מכר" משני ענינים מתחלפים הם, כי "ואם לא יגאל" פירושו המקדיש, "ואם מכר השדה" הגזבר. אף על גב דמשמעות הכתוב "ואם לא יגאל את השדה ואם מכר השדה" דאיירי באחד, על כרחך צריך לחלק הכתוב:

לשוב ליד המקדיש. אבל אין פירושו לא יגאל כלל, דאפילו הגזבר לא יגאל אותו מיד הלוקח, דמדכתיב "לא יגאל עוד", דמשמע דקאי אמקדיש, כלומר שהמקדיש היה יכול לגאול אותו תחלה, ולא גאל עד שמכר הגזבר, "לא יגאול עוד". אבל בגזבר לא שייך לומר "לא יגאל עוד", שלא היה יכול הוא לגאול תחלה:

פסוק כה

כל ערכך שכתוב בו שקלים. לא כל ערך סתמא, דערך שאין כתוב בו שקלים איך יהיה בשקל הקדש, דבבהמה טמאה כתיב (ר' פסוק יב) "כערכך הכהן כן יקום", ואפילו פרוטה אחת. והך "ערכך" דלעיל פירוש ערך שוויה, אין חילוק בין אם הוא בשקל הקדש ובין אם אינו בשקל הקדש, דלעולם נותן מה הוא שוה:

פסוק כו

לא יקדיש אותו לשם קרבן אחר. דאם לא כן, הרי הבכור כבר קדוש (ערכין כט), ואין יאמר "לא יקדיש". עיין בפרשת ראה:

פסוק כז

אין המקרא הזה מוסב כו'. אלא הכתוב מוסב על ההקדש שבראש הפרשה (פסוק יא). ואם תאמר, למה הפסיק ביניהם לכתוב פרשת הקדש בית ושדה אחוזה (פסוקים יד-כב) בנתים, ולמה לא סמך בהמה לבהמה, יש לומר, דסמוך זה לבכור בהמה (פסוק כו) מפני שהם שוים; יש דברים שלא יוכל האדם להעביר קדושתם, כגון בכור בהמה טהורה לא יוכל להקדיש אותו לענין אחר (רש"י שם), מפני שכך נולד בקדושה. וכן יש דברים שכך הם נולדים, ואינם באים לקדושה, כמו בהמה טמאה שהיא טמאה בעצמה, ואינה באה לקדושה:

ועוד כאשר תדקדק בלשון הכתוב לא יקשה לך כלל למה חילק הכתוב לשתי פרשיות, וזה כי לעיל (פסוקים ט-יג) עיקר מלתא בא לאשמועינן שאין הדין בבהמה טמאה כמו בבהמה טהורה, שהרי בהמה טהורה אין לה פדיון (פסוק י), ואילו בהמה טמאה, דהיינו בעל מום (רש"י פסוק יא), אשמועינן שיש לה פדיון (פסוקים יב, יג). ולא איצטריך לאשמועינן דחל עליה קדושה, שהכתוב מדבר גם כן שהיתה תמימה בשעת הקדש

ואחר כך הוממה, ואם כן עיקר מלתא אשמועינן שיוצאת לפדיון. וגבי בהמה טמאה (כאן), עיקר מילתא שחל עליה קדושה, ולא תאמר כיון שהיא בהמה טמאה אין קדושה חל עליה לגמרי[46]. ואיך יכלול ב' דברים אלו יחד, שאין דומים זה לזה כלל. ולכך כאן כתיב "ופדה בערכך", לומר שצריך פדיה. ולעיל כתיב (פסוק יא) "והעמיד את הבהמה לפני הכהן", לא כתב שם לשון פדיה, דודאי צריכה פדיה, רק דבא לאשמועינן דין הערכה בלבד, שצריך העמדה לפני הכהן, לאפוקי אם מתה אין לה פדיון (תו"כ שם), לא אשמועינן שצריך פדיון, דזה פשיטא:

והרמב"ן פירש בכתוב "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך" בבכור בהמה טמאה, וקאי זה על הכתוב שלפני זה (פסוק כו) "אך בכור אשר יבכר וגו'", ולמד לך בבכור בהמה טמאה דאינו קדוש אפילו הקדיש אותו, דלא קדוש רק פטר חמור, שכבר פירש דין פטר חמור (שמות יג, ג) . ותימה לי, מי הכניס הרמב"ן בכל אלו הדחקים, כי איך יעלה על הדעת לומר כי יש קדושה לבכור בהמה טמאה – כיון שלא כתיב בקרא רק פטר חמור (שם), ולא שאר בכורים. ואם דחקו מה שכתוב "ואם בבהמה טמאה" כאן ולא כתב זה למעלה אצל בהמה, הרי כבר אמרנו הטעם מה שנכתב זה כאן. ואם הוקשה לו מפני שכתוב למעלה (פסוק יא) "ואם כל בהמה טמאה", ודחוק הוא לפרש על בעל מום, אין זה קשיא כלל, שאם לא כתב רק "ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנו קרבן", הייתי אומר אפילו "לא יקריבו ממנו קרבן" כגון שהוא חטאת שמתה בעליה או משאר חטאת שאינם ראוים להקרבה, ויאמר הכתוב שיהיו נפדים, לכך כתב רחמנא (כאן) "בהמה טמאה", שאינה ראויה להקרבה מצד שהיא טמאה לקרבה, אבל חטאת שמתה בעליה – לא. ואין להקשות דלכתוב (בפסוק יא) 'ואם בהמה שיש בה מום', דודאי אין הכתוב מוציא בעלת מום בלבד, אלא כל שהיא פסולה להקרבה, כמו יוצא דופן וכלאים וכל שאר פסולים. ובתורת כהנים (פסוק יא) מפיק מהאי קרא דכתיב (שם) "בהמה טמאה" אפילו מתה, פירוש שאם הקדיש מתה – צריך לפדותה:

לפי שיעריכנה הכהן. לא שיעריך הוא עצמו, דהאי "ופדה בערכך" בערך הכהן איירי, לא בערך סתם בני אדם, דצריך כהן להערכה:

ואם לא יגאל בבעלים. בתורת כהנים. פירוש, שאין חילוק בין לשון גאולה ובין לשון מכירה כמשמעותה כתוב "ואם לא יגאל ונמכר", ולפי זה אם הבעלים רוצים ליקח מן ההקדש אין צריכין להוסיף חומש, אלא שהגאולה שייך בבעלים, ומכירה לאחרים, לפיכך אם היה רוצה הבעל לקנות מן ההקדש לא נפטר בזה מן החומש:

פסוק כח

נחלקו רז"ל בדבר. בערכין בפרק המקדיש שדהו (ערכין כח ע"ב), 'שהכל מודים שחרמי כהנים אין להם פדיון עד שיבואו ליד כהן', פירוש, כיון שהחרם היה ליתן לכהן, אין פדיון להם לצאת לחולין ויהיו ביד המחרים, דהא מתחלה אדעתא דכהן החרים, לכך צריך שיבואו ליד כהן. ומה שאמר 'עד שיבוא ליד כהן', אין רוצה לומר כי כאשר יבואו ליד כהן נפדה, דודאי כשבאו ליד כהן אינם צריכין פדיון, דחולין גמורים הם, (כדתנן) [כדתניא] בפרק המקדיש שדהו (ערכין ריש כט.) 'נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהם כחולין', אלא כך פירושו, 'חרמי כהנים אינם נפדים' להיות יוצאין לחולין עד שיבואו ליד כהנים, [ו]אז יוצאין לחולין (כ"ה ברא"ם):

מלמד שחרמי כהנים חלים על קדשי קדשים ועל קדשים קלים וכו'. בפרק המקדיש שדהו (ערכין כח ע"ב). ונראה לי, לא דמפרש הך מאן דאמר "כל חרם קדש קדשים הוא" שיהיה חרם חל על קדשי קדשים, דאם כן לא הוי ליה למימר 'ועל קדשים קלים', דלא נכתבו קדשים קלים בקרא. ואי מקל וחומר יליף ליה דאפילו על קדשי קדשים חל, כל שכן על קדשים קלים, דאם כן הוי ליה למימר 'וקל וחומר על קדשים קלים'. אלא שכך מפרש הכתוב; "כל חרם קדש קדשים לה'", שיש בחרם צד קדושה חמורה "קדש קדשים לה'", ונפקא מיניה שיהא חל החרם על קדשי קדשים ועל קדשים קלים. ואף על גב דלמאן דאמר סתם חרמים לכהנים אין החרם קדש קדשים, דהא לכהן הוי, לענין זה קאמר קרא דהוי חרמי כהנים קדשי קדשים, שהם חלים על הקדשים. אמנם בתורת כהנים דריש ליה מן המקרא "כל חרם קדש" מכאן שחלים חרמים על קדש. מניין שחלים על קדשי קדשים, תלמוד לומר "כל חרם קדש קדשים":

מן האדם כגון שמחרים עבדיו ושפחותיו הכנעניים. אבל לא העבריים, כדאיתא בפרק המקדיש שדהו (ערכין כח.) "מאדם" 'ולא כל אדם', למעוטי עבדיו ושפחותיו העבריים. ואחר שפירש הכתובים (הכל) [לכל] (ו)אחד מן הדעות, בין למאן דאמר סתם חרמים לכהנים ובין למאן דאמר סתם חרמים לבדק הבית, עד "כל חרם קדשי קדשים הוא", חוזר לפרש למפרע הכתוב "מאדם", 'כגון שהחרים עבדיו ושפחותיו כו':

פסוק כט

היוצא ליהרג כו'. בפרק קמא דערכין (ו ע"ב) ובתורת כהנים. ואם תאמר, אם כן מה ענין הכתוב זה לכאן, הוי למכתב בפרשת ערכין (פסוקים א-ט), ויראה דודאי שפיר סמך לכאן, מפני שלמעלה כתב חומרא דהחרמים דהוא "קדש קדשים לה'" (פסוק כח), ולפיכך הם חלים על קדשי קדשים, כתב אחר כך חומרא דחרם גם כן בענין זה "כל חרם אשר

יחרים מן האדם מות יומת". ודע, שאין חילוק בין מי שיעשה דבר חרם על פי דבריו, או שיעשה אותו חרם בדין כשהוא חייב מיתה בדין, הרי הוא גם כן חרם, ויאמר הכתוב כי החרם כל כך חמור עד שאין לו פדייה, שהרי אם היה אדם חרם לא שייך בו דבר פדייה, כגון שאם אמר עליו 'ערכו עלי' אינו חל על זה, מפני שכבר הוא חרם. וזהו ראיה על חמור החרם שאין בו דבר פדייה, וכל זה מחומר החרם עד שלא נשאר דבר באשר היו חרם לחול עליו שם פדייה, אלא הכל חרם גמור:

והקשה הרא"ם, למה נקט ואמר 'ערכו עלי', ולמה לא אמר שאם עבד כנעני שלו היה יוצא ליהרג והחרים אותו רבו, שאין צריך ליתן להקדש דבר. ולא ידעתי קושיא זאת, דבין למאן דאמר סתם חרמים לבדק הבית, הרי יאמר המחרים לבדק הבית 'קח אותו', והרי יוצא ליהרג. ובין למאן דאמר סתם חרמים לכהנים, יאמר לכהנים 'קח אותו', שאין צריך המחרים לפדות מה שהחרים:

פסוק ל

במעשר שני הכתוב מדבר. אבל לא במעשר ראשון, דהא מעשר ראשון חולין גמורים הם, כדכתיב בפרשת קרח (במדבר יח, כז) "ונחשב לכם תרומתכם כתבואת גורן וכתבואת יקב", וכאן כתיב "קדש לה'", אלמא דהוא קודש, אלא במעשר שני מדבר הכתוב, שנקרא "קודש" בכל מקום:

מזרע הארץ דגן מפרי העץ תירש ויצהר. סובר כי אין מעשר מן התורה רק בדגן תירוש ויצהר, וכן מוכח בפרק קמא דראש השנה. והרא"ם פירש דלאו דוקא דגן תירוש ויצהר, הוא הדין כל כיוצא בו. ואין דבריו נכונים, כדמוכח בפרק קמא דראש השנה בגמרא (יב.) 'ולירקות'. וראיות הביאו התוספות (שם ד"ה תנא) שאין מעשר מן התורה אלא בדגן ותירוש:

לה' הוא קנאו כו'. דאין לפרש כמשמעו, דהא מעשר שני נאכל בירושלים כדכתיב בפרשת ראה (דברים יד, כג), אם כן לאדם הוא, אלא 'הוא קנאו כו":

פסוק לא

ממעשרו מוסף חומש [ולא ממעשר חברו]. כבר נתבאר למעלה (אות ז) הטעם הפודה דבר משלו צריך להוסיף חומש, והפודה דבר שאינו שלו אין צריך להוסיף עליו חומש:

ברוך ה' לעולם אמן ואמן [תהלים פט, נג]:

יהי שם ה' מבורך לעולם אמן ואמן [ר' תהלים קיג, ב]:

סליק ספר ויקרא: